

Spiri tus



*Edición
hispanoamericana*

*Año 65/2 • N° 255
Junio de 2024*

*Misión y
responsabilidad
humana*

Revista de Misionología



Edición
hispanoamericana

La Palabra de Dios, la presencia de Cristo y la vida del Espíritu Santo se revelan y se hacen próximos en la fe viva y comunitaria de los cristianos. La experiencia y la praxis de las comunidades constituyen entonces el primer lugar teológico de una reflexión sobre la vida de la fe.

Lo mismo pasa con la reflexión misionera. A partir de la experiencia y de la acción concreta, del encuentro y del diálogo con los no-cristianos, del nacimiento y del crecimiento ininterrumpido de la Iglesia se va construyendo la teología de la misión.

Spiritus es una revista trimestral, fundada en 1959 y llevada por un grupo de institutos misioneros masculinos y femeninos en Francia. A partir de 1996, se amplía la revista y comienza a salir una edición hispanoamericana de la revista en Quito, Ecuador. *Spiritus* quiere, dentro de esta visión, identificar y profundizar en las cuestiones que hoy en día se le presentan a la experiencia misionera, esclarecer y fortalecer la misma vocación misionera, y poner de relieve las dimensiones del crecimiento y de la apertura que son la vocación de todos los cristianos.

Siendo un libre instrumento de investigación teológica al servicio de la misión, *Spiritus* no necesariamente se identifica con las opiniones y posturas expresadas por los autores.

Edición hispanoamericana
ISSN 1390-0382

Co-editan: Congregación de la Providencia, Congregación del Verbo Divino, Misioneros Combonianos del Corazón de Jesús, Sociedad Salesiana en el Ecuador.

Director: Helmut Renard svd
Revisión de textos: Margarita Andrade R.
Diseño gráfico: Editorial Ecuador
Impresión: Editorial Ecuador/2528492
Registro SENACOM: SPI-98-001

Los textos de la Biblia se citan según la Biblia de América (Estella/Madrid: La Casa de la Biblia 1994).

© Excepto para legítimos propósitos de investigación, estudio privado, reseñas o críticas, toda reproducción, almacenamiento, distribución y transmisión total o parcial de los contenidos de esta revista necesitan el permiso escrito del Editor.

Cum permissu superiorum

Presentación		3
--------------	--	---

Misión y responsabilidad humana

Sophie Ramond	● La responsabilidad humana. Una llamada desde los textos proféticos de la Biblia	9
Philippe Bordeyne	● La familia como espacio de aprendizaje de la responsabilidad	22
Agnès Gros	● La responsabilidad humana en las religiones asiáticas	36
Alphonse Seck	● Iglesia de Senegal, autonomía financiera y económica	51
Pierre Jubinville	● Comunidades eclesiales de base en la diócesis de San Pedro Apóstol, en Paraguay Algo de historia, situación actual y proyecciones	66
Equipo pastoral de la DCC	● Dinámica de la responsabilidad en la cooperación misionera. El caso de la DCC	81

Parte aparte

Nidia Arrobo Rodas	● Monseñor Leonidas Proaño, pastor y profeta	97
Tiziana Longhitano	● La misionología del Papa Benedicto XVI: fundamentos y características	112
Samuel Komlanvi Amaglo	● Ecclesiam suam de Pablo VI. Evaluación y perspectivas de la misión (1964-2024)	122

Crónicas

Luis Philippe Benoît Christian Tauchner	● La Iglesia de Haití: cuestiones y desafíos actuales ● Misión en favor de la dignidad humana. Desafíos al interior y más allá de la región del Mar Muerto. Conferencia de la IAMS de Europa, Cluj-Napoca, Rumanía del 8 al 12 de septiembre de 2023	137 148
Christian Salenson	● La situación del diálogo interreligioso 60 años después de Ecclesiam Suam	152

Presentación

Desarrollar el sentido de la responsabilidad

Cuando se examina la historia de las Iglesias y de las sociedades desde el punto de vista de la responsabilidad, se observa en todas partes la existencia de un dedo acusador: “Si las Iglesias no evolucionan, es por culpa de los primeros misioneros”; “Si la pastoral no atrae a los fieles, es por culpa de los sacerdotes venidos de otros lugares”; “Es por culpa de los flujos migratorios incontrolados por lo que asistimos al empobrecimiento y a la inseguridad en el país”, y así sucesivamente. Ahora solo hace falta consagrar en la ley la práctica de culpar a los demás. ¿Cómo puede ayudar la actividad misionera a evitar esta trampa?

El pasaje de la multiplicación de los panes (cf. Mt 14, 13-21; Lc 9, 10-17; Mc 6, 30-44) puede servir de base para responder a esta pregunta y explicar por qué este número de *Spiritus* se coloca bajo el signo de un binomio: “Misión y responsabilidad”.

Ante el problema de la gran muchedumbre hambrienta, Jesús y los apóstoles no tienen el mismo planteamiento de soluciones. Los apóstoles sugirieron a su Maestro que se enviara a la gente a las aldeas y los caseríos de los alrededores para que compraran algo de comer. Sus argumentos: el lugar está desierto, la hora es tardía y los cinco panes y los dos peces no bastan para alimentar a cinco mil hombres. Jesús no está de acuerdo, y no manda a la gente a casa con el estómago vacío porque podrían desmayarse en el camino. Además, algunos habían recorrido un largo tramo. Así que multiplicó los panes y peces. Sorprendentemente, en lugar de darlos directamente a los grupos, les dio a los apóstoles, y los apóstoles a la multitud. Las palabras que acompañan a esta intermediación –“Denles ustedes de comer”– tienen un doble significado, que permite defender la tesis del paso de la justificación a la responsabilidad.

El primero es que no tiene sentido perder el tiempo inventando excusas cuando la urgencia exige actuar. En este caso, el enfoque concéntrico de la responsabilidad humana de parte de los autores de *Spiritus* no pretende dar respuesta a una interpretación de la historia, sino más bien afinar el análisis para que el problema no pueda descartarse negativamente. En otras palabras, la pregunta a los apóstoles no es saber por qué no se puede alimentar a la multitud, sino comprender lo que su fe en el Maestro, presente en medio de ellos, y el poder de su fe dicen sobre la situación de la gente hambrienta. No deben ser los que justifican la realidad, pero, al final, no hacen nada. A la hora de pasar a la acción, no debemos empezar por ver lo que no podemos hacer, pues no funcionará. De hecho, un planteamiento pesimista de una respuesta a la responsabilidad ya nos predispone al fracaso.

El segundo significado es que los riesgos naturales –el desierto, el clima, el tiempo– y los recursos materiales –pequeñas cantidades de pan y pescado– pueden estar sujetos a la influencia humana.

Es demasiado fácil culpar a la naturaleza de las malas condiciones de vida de la gente y hablar sobre cierto orden establecido: “es la voluntad de Dios”. Esta estrategia defensiva no exonera a quien tiene la responsabilidad. La vida de un misionero del Evangelio es una confrontación perpetua con obstáculos de todo tipo. Nunca puede eludir su responsabilidad: debe asumirla. La misión se convierte en educación en la responsabilidad cuando ofrece oportunidades para la capacitación y la transformación de las comunidades humanas. Como Jesús, que ofrece una gran comida a una gran multitud con pocos recursos, los indicadores de esta educación son: la madurez, la capacidad de pasar de lo pequeño a lo grande, el lugar del “yo” y del “deber” en la comprensión de los acontecimientos decisivos de la vida personal y colectiva.

Pueden existir comunidades religiosas y Estados que no se quejen de estar teledirigidos. Para ello, deben negarse a hacer oídos sordos a los gritos de los hambrientos, de los enfermos, en definitiva, de las víctimas de la persistente despreocupación de los dirigentes locales. La satisfacción de las necesidades básicas es un signo de vida para todo pueblo. Una Iglesia permite a sus miembros asumir sus responsabilidades cuando los que están a su cabeza renuncian a aferrarse a coartadas y obstáculos que, sin embargo, son superables. Si el líder de una comunidad cristiana intenta mantener, en la idea y en la práctica, la exterioridad del origen del mal, se corre el riesgo de una instrumentalización cada vez más extendida de la responsabilidad y, por tanto, de una reducción de la fuerza de la acción interior. Asumir la responsabilidad no significa declarar la guerra, sino romper con el sentimiento de victimismo y fatalismo, aceptar de una vez por todas que los demás no pueden elegir ni hacer por mí lo que yo debo hacer, y que el presente es prolífico y el futuro está abierto a quien se toma la molestia de explorarlo.

La conciencia de que somos responsables exige una doble prueba; funcional a nivel de los responsables de las comunidades eclesia-

les, e imitativa como signo de que el ejemplo viene de arriba. Solo esta crítica atenta podrá conducir un día a progresos sustanciales.

En la sección Parte aparte compartiremos acerca de la vida misionera y profética de Mons. Leonidas Proaño, quien sintió la responsabilidad entregarse de lleno para los derechos de los pueblos indios de Ecuador, aunque fue muchas veces muy criticado por los poderes gubernamentales y hasta por sus propios hermanos obispos. Pero su testimonio sigue vivo.

Jean-Claude Angoula – París
Helmut Renard – Quito



*Misión y
responsabilidad
humana*

La responsabilidad humana.

Una llamada desde los textos proféticos de la Biblia

Sophie Ramond

S. Ramond es religiosa de la Asunción, profesora de Exégesis Bíblica en el Instituto Católico de París, donde también es directora de la Escuela de Lenguas y Civilizaciones Orientales Antiguas, subdirectora del ciclo de doctorado de la Facultad de Teología y responsable del equipo de investigación “Biblia y literatura antigua”. Entre sus publicaciones recientes figuran: Los Salmos (París: Cerf, 2021); Pensar en los desafíos contemporáneos con la Biblia hebrea. Una ética del bien y del mal, con Olivier Artus (París: Odile Jacob, 2022); De la vida después de la muerte. ¿Qué dice la Biblia?, con Gérard Billon (París: Salvator, 2023).

“¿Soy yo el guardián de mi hermano?”, responde Caín a la pregunta de Dios sobre su hermano Abel (Gn 4, 9). Esta respuesta insolente niega la exigencia de sentirse responsable de su hermano, así como la obligación de responder por el asesinato de Abel, a quien mató por celos. Demuestra tanto el rechazo a preocuparse por los demás como la negación de tener que asumir la responsabilidad de sus propios actos. Desde el punto de vista al que llama a sus oyentes o lectores, el relato muestra que cada uno de nosotros tendrá que responder ante Dios tanto por los demás como por sí mismo, tanto por la vida de los demás como por las consecuencias de sus elecciones o acciones. Por eso el texto hace decir a Dios: “¿Qué has hecho? La voz de la sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra” (4, 10), y más adelante: “Pediré cuentas a cada uno por la vida de su hermano” (9, 5).

De todo el *corpus* bíblico, sin embargo, quizá sean los libros proféticos los que más insisten –o más explícitamente– en la justa apreciación que cada persona debe tener de sus responsabilidades. Expresan esta idea fundamental de varias maneras, de las que destacaremos las siguientes: el valor de la historia conducida bajo la responsabilidad de la humanidad, que los textos expresan mediante metáforas jurídicas; la responsabilidad por y para los demás, que se juega ante todo en el plano social; la responsabilidad por el futuro, que es una llamada a asumir la responsabilidad colectiva por los problemas contemporáneos.

El valor de la historia conducida bajo la responsabilidad de la humanidad

En los libros proféticos, la relación entre Dios y su pueblo se expresa a menudo en las categorías de ley y juicio, lo que subraya que existe un pacto o contrato entre ambos. Estos libros muestran con frecuencia a Dios haciendo acusación a su pueblo porque se ha apartado de Él, se ha hundido en la idolatría o ha practicado un culto engañoso porque no va acompañado de justicia social. En otras palabras, ponen de relieve que, si bien el pacto ha sido cumplido por el Señor, el pueblo lo ha roto. La metáfora jurídica que utilizan permite, por una parte, describir la acción de Dios en la historia, su compromiso con los hombres o su llamada a la conversión y, por otra, reconoce el valor de la historia conducida bajo la responsabilidad del hombre: Dios confía al hombre una responsabilidad efectiva y, en consecuencia, corre el riesgo de verse abocado al fracaso.

Un pasaje de Oseas es emblemático a este respecto:

Escuchen la Palabra del Señor, hijos de Israel: el Señor tiene un pleito con los habitantes del país; ya no hay verdad, ni lealtad ni conocimiento de Dios en el país, sino juramento y mentira, ase-

sinato y robo, adulterio y libertinaje, homicidio tras homicidio. Por eso gime el país y desfallecen sus habitantes: hasta los animales salvajes, hasta las aves del cielo, incluso los peces del mar desaparecen. Aunque nadie acuse, nadie reprenda; ¡mi pleito es contigo, sacerdote! (Os 4, 1-4).

Dios ha permanecido fiel a su alianza, puesto que ha dado la tierra prometida, como sugiere la expresión “los habitantes de la tierra”, pero denuncia que no ocurre lo mismo con el pueblo, cuyo comportamiento general y cuyos crímenes son denunciados.

La metáfora que utiliza Oseas, junto con otros textos proféticos, se inspira en una práctica jurídica que regula los conflictos entre seres humanos. En efecto, los textos del Antiguo Testamento mencionan un doble método de intervención jurídica en caso de litigios o conflictos.¹ Junto a la estructura jurídica propiamente institucionalizada, el proceso judicial menciona un procedimiento alternativo, la controversia bilateral. Se utiliza cuando surge un litigio en el marco de una relación basada en un conjunto de normas, escritas u orales, explícitas o consuetudinarias, que regulan los derechos y deberes de cada parte. Cuando se ha violado un acuerdo o contrato, la parte ofendida opta por emplazar a la otra parte a volver a una relación respetuosa. En este tipo de procedimiento, el deseo de la parte ofendida no es vencer a su oponente, sino convencerle; porque lo que realmente se busca no es que el acusado sea castigado o eliminado, sino que asuma su responsabilidad, cambie su comportamiento, salga de la situación injusta y vuelva a vivir en una relación respetuosa con los derechos de los demás. La finalidad del discurso acusatorio en la controversia bilateral es, pues, distinta de la del discurso judicial, cuyo objetivo es conseguir que el juez condene al adversario.

1 Cf. Pietro Bavati, *Ristabilire la Giustizia*, Analecta Bíblica 110 (Roma: Pontificio Instituto Bíblico, 1986).

Los textos bíblicos nos hablan de disputas que surgen porque el territorio ocupado es demasiado pequeño para acoger a dos grupos, como en Gn 13, que relata la disputa entre los pastores de Abram y los de Lot, o de disputas que estallan en torno a los pozos, como en Gn 22 o 26. La propiedad de bienes grandes o pequeños, los contratos económicos y los tratados políticos, los derechos individuales o colectivos sancionados por la tradición o por un código, etc., son objeto de continuas disputas, como atestigua la experiencia universal. Estos motivos de disputa explican por qué los grupos tratan de establecer pactos entre sí, como vemos en Gn 21, 22-31, que relata el acuerdo entre Abimelec y Abraham y el reproche de este al primero por un pozo usurpado. En este relato, Abraham se encuentra en territorio filisteo. Abimelec, rey de Guerar (una ciudad filisteo), le pide que le haga un juramento a él y a su descendencia; es evidente que no se fía de él, lo que puede entenderse por un episodio anterior en el que Abraham le presentó a su mujer como su hermana (Gn 20, 1-17). En cualquier caso, Abimelec se compromete, pero inmediatamente se queja de un pozo que los siervos de Abimelec han usurpado. El regalo de ganado por parte de Abimelec a Abraham era una señal de su deseo de encontrar una solución pacífica, aunque Abraham negara tener conocimiento del asunto. Una vez aceptado el regalo, las dos partes se reconciliaron y se redactó un pacto o contrato en el que se establecían los derechos y deberes de cada una. Es, por cierto, sobre la base de estos derechos y deberes que podría surgir una disputa en el futuro y la parte ofendida iniciar una controversia.

Es a partir de esta práctica de controversia bilateral que los textos proféticos desarrollan una metáfora jurídica para describir las relaciones turbulentas entre Dios y su pueblo. Afirman que Dios mismo se enfrenta a su pueblo y resuelve retóricamente las controversias más dolorosas. Pues el objetivo de la controversia bilateral era tan importante en el antiguo Israel que puede haber servido como una forma de pensar sobre el modo de ser de

la divinidad en relación con los humanos, y por tanto ofrecía un ideal que perseguir en términos de justicia. Pero, lo que es más importante para nuestros propósitos, esta metáfora nombra la responsabilidad humana en relación con un Dios que hace un pacto con ellos, e indica claramente que tendrán que dar cuenta de su infidelidad. Ciertamente, revela a un Dios que dialoga con su pueblo para invitarle a apartarse de su mal comportamiento, pero también presenta una fuerte exigencia de lealtad hacia Dios, de apropiación de las normas de la ley social, combinada con una actitud profundamente benévola hacia los demás. El libro de Miqueas formula esta exigencia del siguiente modo: “Hombre, ya te he explicado lo que está bien, lo que el Señor desea de ti; que defiendas el derecho y ames la lealtad, y que seas humilde con tu Dios” (Miq 6, 8). La tarea que corresponde cumplir al ser humano se define aquí en términos de vínculo entre la práctica del derecho, es decir, el respeto de las normas necesarias para la vida en sociedad, y la benevolencia o misericordia hacia el prójimo. En cuanto a la expresión “que seas humilde con tu Dios”, evoca el carácter dinámico de la observancia de las reglas que Dios ordena.

Responsabilidad de los demás y para los demás

La denuncia del texto de Oseas, citado anteriormente, expone claramente la responsabilidad a la que están llamados los seres humanos para construir una vida social justa. Se acusa a los hijos de Israel de no mostrar ni sinceridad ni amor al prójimo ni conocimiento de Dios. Su comportamiento es denunciado como criminal y como inmerso en una espiral de violencia. En esta línea, la dura invectiva de Amós denuncia que la injusticia social está desgarrando la sociedad, que Israel ya no vive la realidad de la alianza, que la riqueza y el lujo de los ricos les hacen insensibles a los más pobres, que el culto se está convirtiendo en un insulto a Dios:

Así dice el Señor: A Israel, por tres delitos y por el cuarto, no lo perdonaré: porque venden al inocente por dinero y al pobre por un par de sandalias; revuelcan en el polvo al débil y no hacen justicia al indefenso. Padre e hijo van juntos a una mujer profanando mi santo Nombre; se acuestan sobre ropas tomadas en prenda, junto a cualquier altar, beben en el templo de su Dios el vino confiscado injustamente (Am 2, 6-8).

Al leer este oráculo contra Israel, uno no puede dejar de sorprenderse por la frecuencia del vocabulario relativo a la pobreza (“pobre”, “débil”, “indefenso”). Estos términos no se refieren a categorías diferentes. Subrayan, de distintas maneras, la misma realidad de la pobreza y se dirigen a los indigentes, a menudo víctimas de los poderosos que los explotan y desprecian sus derechos. Desde el principio, el oráculo incluye una fórmula: “Así dice el Señor” (2, 6), que indica la decisión divina de no revocar la sentencia dictada contra Israel. A continuación, se citan cuatro acusaciones, la primera de las cuales está redactada así: “Han vendido al inocente por dinero y al pobre por un par de sandalias” (v 6). Esta acusación puede interpretarse bien como una referencia a la corrupción de los jueces en los tribunales, bien como una alusión a la práctica de vender como esclavos a personas que no podían pagar sus deudas. En el primer caso, el oráculo se dirigía a los jueces deshonestos que aceptaban dinero, dictaban sentencias injustas y condenaban a los inocentes; en el segundo, a los acreedores que vendían a deudores insolventes. Si bien la segunda hipótesis es la más probable, por el vocabulario utilizado (en particular el verbo “vender”), y aunque, según los textos bíblicos, la esclavitud por deudas era legal en Israel (cf. Ex 22, 1-3), se denuncia aquí que detrás de una forma de legalidad puede esconderse la injusticia. El texto precisa que al pobre se le venden por un par de sandalias, lo que puede verse como una desproporción entre la pena y la suma debida.

El segundo agravio (“revuelcan en el polvo al débil y no hacen justicia al indefenso”, v 7) también puede leerse siguiendo dos líneas de interpretación: o bien se refiere al desvío de los procedimientos judiciales entablados por los menesterosos, o bien denuncia el hecho de que estos últimos se ven abocados a tal miseria que se ven obligados a mendigar o robar. Aunque la primera hipótesis es sin duda la más pertinente, la idea general es que los indigentes y menesterosos son tratados con desprecio, maltratados y que sus derechos son pisoteados. El tercer agravio, según el cual “el padre e hijo van juntos a una mujer”, parece condenar una violación del derecho de familia, que protege a una joven contra la arbitrariedad de su amo. El delito en cuestión es probablemente que los hombres de una misma casa se aprovechen todos de una joven esclava. Por último, la cuarta acusación (“se acuestan sobre ropas tomadas en prenda, junto a cualquier altar, beben en el templo de Dios el vino confiscado injustamente”, v 8) se asemeja a la violación de una ley que obligaba a devolver antes del anochecer la capa que un deudor insolvente había dejado en prenda a su acreedor (cf. Ex 22, 25; Dt 24, 12; 17). Además, se denunciaban los delitos cometidos, incluso, en el lugar de culto, y las multas impuestas eran ocasión para la embriaguez.

En definitiva, aunque Amós denuncia faltas graves, se dirige esencialmente contra actos que, bajo la apariencia de legalidad, son en realidad criminales y se llevan a cabo en detrimento de los más vulnerables: su objetivo es revelar la injusticia que esconde cierta legalidad. El resto del texto recuerda los beneficios de Dios a Israel, entre ellos la liberación de Egipto y la travesía del desierto para tomar posesión de la tierra prometida. Esta evocación de la benevolencia de Dios sirve para subrayar aún más la culpa del pueblo, su fechoría. Puesto que la tierra fue entregada a todo el pueblo, el texto cuestiona implícitamente el hecho de que unos fueron desposeídos de ella y otros se apropiaron de esta. Más adelante, el libro de Amós definirá claramente la responsabilidad del

pueblo: “Busquen el bien y no el mal, y vivirán, y estará realmente con ustedes el Señor, el Dios todopoderoso, como ustedes dicen. Odién el mal, amen el bien, restablezcan en el tribunal la justicia” (Amós 5, 14-15).

Más allá del respeto y el cuidado de los más vulnerables, la justicia social y el buen funcionamiento de la ley que reclama este texto, también se lanza una advertencia sobre las repercusiones de las acciones humanas en todo el mundo viviente. Si bien Amós proclama a su debido tiempo que el derecho y la justicia están siendo totalmente burlados, también anuncia las consecuencias inesperadas: “el día se convierte en noche oscura”, al igual que “la justicia se convierte en veneno” (5, 7-8). De un modo más general, la devastación de Israel que se avecina, y que no ven quienes se regodean en sus riquezas y hacen oídos sordos a la angustia de los más pobres, se expresa en términos de una desgracia que afecta a todo el universo. En efecto, la perversión del derecho y de la justicia, cuyo respeto es esencial para el equilibrio y la armonía de una sociedad, conduce a una vuelta al caos que afecta también al universo.

Si volvemos de nuevo al texto de Os 4, veremos que no son solo los culpables, es decir, “los habitantes de la tierra”, los que pagan el precio de sus crímenes. El texto da a entender que el mundo entero llora los crímenes que los hijos de Israel cometieron en su propio país.² En efecto, son los actos de violencia perpetrados por humanos contra otros humanos los que provocan la desaparición de toda vida de la faz de la tierra. Hay que señalar, además, que los seres vivos nombrados en el versículo 3 aparecen en orden inverso al texto de Gn 1, según el cual Dios crea primero a los peces (v 20a), luego a las aves (v 20b), a los animales salvajes (v 24) y finalmente a los seres humanos (v 26). Si el oráculo profético los

2 Ver Jesús Asurmendi, “Les prophètes écolos”, en Sophie Ramond (dir.), *Traditions et transmission. Une génération de bibliques a l'Institut catholique de Paris* (Paris: Cerf, 2016), 28-45, especialmente 41-44.

cita en orden inverso, es quizá para sugerir que lo que está ocurriendo es, en última instancia, una des-creación. La tierra está de luto porque los seres vivos que la habitan, ya sea en tierra firme, en el mar o en el cielo, se están marchitando. El oráculo afirma claramente que el desorden social repercute en la tierra y en todo lo que contiene.³ El alcance de la responsabilidad humana así definida no tiene parangón.

Responsabilidad ante el futuro

Ez 18 es también, en su conjunto, una controversia dirigida por Dios a su pueblo. Tiene su origen en el hecho de que el pueblo no comprendía el desastre que se había abatido sobre él, a saber, la invasión babilónica y la primera oleada de deportaciones en 597 a. C. El texto pone en boca del pueblo un dicho que expresa su estado de ánimo: “los padres comieron uvas agrias y a los hijos se les destemplan los dientes” (v 2). Este refrán habla del dolor atormentador de la violencia sufrida y del peso insoportable de un pasado que no deja de atormentar el presente. Los judíos sometidos a la dominación babilónica sentían un insoportable sentido de la responsabilidad, y pedían a sus hijos que se responsabilizaran de las decisiones tomadas por las generaciones anteriores. Sus comentarios podían tornarse fatalistas y llevarles a resignarse a un destino del que no querían sentirse responsables, o que no se sentían capaces de aceptar y revertir. Abrumados por la reciente catástrofe, se ven a sí mismos como condenados, cuya vida ya no tiene sentido y cuyo futuro se ha arruinado definitivamente.

Pero Dios pide a los judíos que dejen de repetir el dicho. Primero les pregunta: “¿Por qué andan repitiendo este refrán?” (v 2), para

3 Para referirnos a las palabras de Papa Francisco en *Laudato Si'*: se requiere una aproximación integral para combatir la pobreza, para devolver la dignidad a los excluidos y para cuidar la naturaleza (n.º 139).

que escudriñen su corazón y pongan palabras a su confusión. Les da la oportunidad de responder y decir que ya no pueden más, que ya no quieren sentirse cómplices del pasado, que quieren días nuevos. Entonces, Dios les dice que no volverán a repetir ese dicho. No les está prometiendo un lugar donde todo se pueda olvidar, sino que ya no lo dirán “en Israel”, en la tierra de los pecados de sus padres y de sus propias omisiones, de sus propios pecados. Pues el dicho no se aplica a la situación actual, que debe interpretarse de otro modo. Al atestiguar que el que peca es el que morirá, Dios pretende tanto liberar a los judíos del fatalismo como establecer que tienen la capacidad de actuar sobre su situación para encontrar “vida” en medio de la confusión: “Sépanlo: todas las vidas son mías; lo mismo que la vida del padre, es mía la vida del hijo; el que peca es el que morirá” (v 4). Dios revela así que, desde su punto de vista, nadie está irrevocablemente encerrado en su pasado, ya sea colectivo o personal. Dios también sostiene que la generación actual es responsable, en el presente, de su futuro. En otras palabras, pone el destino de la generación presente en sus propias manos y le da el poder de influir en su futuro. Les devuelve la plena responsabilidad de lo que construyen en el presente y preparan para el futuro.

Como muestra la conclusión del mensaje divino en el otro extremo del capítulo, Dios incluso abre la puerta a la conversión y la hace posible: “Arrepiéntanse y conviértanse de sus delitos y no caerán en pecado. Quítense de encima los delitos que han cometido y estrenen un corazón nuevo y un espíritu nuevo, y así no morirán, casa de Israel. Porque yo no quiero la muerte de nadie –oráculo del Señor–. ¡Conviértanse y vivirán!” (vv 30-32). La conversión a la que está llamada con urgencia la casa de Israel consiste, ante todo, en despojarse del peso de sus rebeliones y eliminar el obstáculo que conduce al pecado. Si se trata de romper decididamente con sus rebeldías, el reto más radical consiste en allanar lo que les hace tropezar, en eliminar el lazo que conduce

al pecado. No se trata, pues, simplemente de rechazar toda forma de delito, sino de combatir el mal en sus raíces. Sin embargo, el texto sugiere, al mismo tiempo que exhorta, que la exigencia no es imposible. La llamada es, de hecho, la promesa de una vida renovada, a la que la Casa de Israel debe acceder y por la que debe trabajar: “estrenen un corazón nuevo y un espíritu nuevo”. En otras palabras,

es la propia casa de Israel la que debe prepararse activamente para esta transformación, en un gesto libre y voluntario, para hacerla posible. Esta es la verdadera responsabilidad que debe asumir la Casa de Israel, porque Dios no actuará sin ellos!⁴

El oráculo de Ezequiel pretende desbloquear un callejón sin salida y llamar a la conversión. Remite a la casa de Israel colectivamente a sus propios actos, no para condenarla, sino para pedirle que cambie de comportamiento y reaccione ante el trauma que ha vivido, para convencerla de que es posible un retorno a Dios mediante un cambio profundo, para abrirle un futuro.⁵ Dios no quiere que muera, sino que viva, y le muestra el camino para conseguirlo. Todo el capítulo muestra que la transformación interior, un corazón nuevo y una mente nueva, se refleja exteriormente en un cambio de comportamiento hacia Dios y hacia el prójimo. La metáfora del “camino” recorre todo el capítulo de Ez 18. Se desarrolla entre una llamada a “convertirse de su conducta” para vivir (v 23), a volver a la práctica del derecho y de la justicia (v 27), y una exhortación urgente a no perder la oportunidad de convertirse: “yo juzgaré a cada uno según su proceder” (v 30). En definitiva, este capítulo pide un comportamiento que implique

4 Jean Duhaime, “Un appel à la responsabilité: Retournez-vous et vivez (Ez 18,32): approche structurelle et théologique d’Ézéchiél 18”, en *Théologiques* 1, vol. 24 (2026): 73-10, 99.

5 En otros textos hay una insistencia en la responsabilidad de los pastores, los reyes de Israel, que no pusieron interés en el rebaño y sirvieron más bien a sus propios intereses. Fueron mercenarios y han sido responsables de la dispersión y del mal estado del rebaño (Ez 34).

un descentramiento de sí mismo, relaciones de apertura y compasión, de cuidado y preocupación por Dios y por los demás, especialmente los más vulnerables:

El hombre que es justo, que observa el derecho y la justicia, que no participa en banquetes idolátricos levantando los ojos a los ídolos de Israel; que no profana a la mujer del prójimo, ni se acuesta con la mujer en su regla; que no explota sino que devuelve la prenda empeñada; que no roba sino que da su pan al hambriento y viste al desnudo; que no presta con usura ni cobra intereses; que aparta la mano de la maldad y juzga imparcialmente los delitos; que camina según mis preceptos y guarda mis mandamientos, cumpliéndolos fielmente, ese hombre es justo y ciertamente vivirá –oráculo del Señor– (Ez 18, 5-9).

El objetivo del oráculo es, pues, apoyar un proceso de responsabilidad colectiva frente a los problemas contemporáneos que, para los judaizantes de la época, eran esencialmente una cuestión de justicia social. Así, pues, el oráculo debe entenderse como lo que propone: un proyecto de renovación.

El oráculo de Ez 18 enseña a la generación que sufre los efectos de los errores y pecados cometidos por sus padres, que tiene una responsabilidad muy real hacia el pasado, pero que esta responsabilidad no consiste en aceptar su peso con resignación. Por el contrario, significa examinarlo críticamente y extraer las lecciones necesarias para el presente y el futuro. La urgencia está ahí: no es demasiado tarde para “volver” y “vivir”, para emprender un futuro renovado. Porque la responsabilidad también desempeña un papel crucial en el presente y con respecto a las generaciones futuras. Es responsabilidad por los demás y responsabilidad por el futuro. Lo que podemos hacer, debemos hacerlo: “Volver y vivir”.

Conclusión

Los textos proféticos son, pues, radicales en su apelación a la responsabilidad humana. Exigen un compromiso decidido, dejando el curso de la historia humana a la responsabilidad de cada uno de nosotros. Denuncian sin ambages todos los comportamientos que impiden el buen funcionamiento de la sociedad, la opresión de los más pobres y desfavorecidos, la injusticia disfrazada de justicia. Revelan que las acciones de los seres humanos tienen repercusiones, tanto visibles como más ocultas, en todos los seres vivos y en todo el cosmos, lo que confiere a la responsabilidad humana una amplitud y una profundidad inconmensurables. De este modo, y también de otras maneras, nos instan a asumir la responsabilidad por los demás y por el futuro, una responsabilidad que es vinculante: nadie puede eludir esta responsabilidad alegando que sufre las consecuencias de los errores de las generaciones anteriores, o que la carga del destino es demasiado pesada, o que es incapaz de dejarse transformar o de cambiar el curso de las cosas.

Sophie Ramond

Traducido por José Rodríguez

La familia como espacio de aprendizaje permanente de la responsabilidad

Philippe Bordeyne

Sacerdote de la diócesis de Nanterre, en Francia, y antiguo rector del Instituto Católico de París, Ph. Bordeyne es, desde 2021, presidente del Instituto pontificio de Teología Juan Pablo II para las ciencias del matrimonio y de la familia en Roma. Es autor de varias obras y artículos en teología moral, entre otros: Familias en búsqueda de Dios. Orientaciones teológicas y pastorales para tiempos nuevos (París: Cerf, 2023); Portare la legge a compimento. Amoris Laetitia sulle situazioni matrimoniali fragili (Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2018); Divorciados vueltos a casar, lo que cambia con Francisco (París: Salvador, 2017).

Cuando somos propensos a sostener por cierto que la familia es por excelencia un espacio de fuerte responsabilidad humana, vale bien constatar que la responsabilidad que el *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* da a la familia no tiene mayor problema.¹ Desde luego, vemos aparecer temas que se aproximan: la libertad de personas frente a la injerencia factible de los Estados, la subjetividad y la dignidad de la familia, sus derechos inviolables y los deberes que le atañen; pero, la responsabilidad en sí no aparece, sino en el tema de la procreación (“la paternidad y la maternidad responsables”, n.º 232) y de la educación (“la familia tiene la responsabilidad de ofrecer una educación integral”, n.º

1 Consejo Pontificio Justicia y Paz, *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, prólogo de Mgr. Jean-Charles Descubes (París: Bayard/Cerf/Fleurus-Mame, 2005), 121-147.

242), y esto con el fin de transmitir “ciertos valores necesarios para ser ciudadanos libres, honestos y responsables” (n.º 238).

El necesario análisis de la relación entre familia y responsabilidad

En realidad, el *Compendio* se copia sobre la encíclica *Gaudium et spes* (1965), que no menciona la responsabilidad de la familia, sino frente a la procreación (GS 50) y al respeto de la vida humana (GS 51); luego frente a la educación, que busca formar adultos para que tengan “una entera conciencia de su responsabilidad” (GS 52,1). El documento conciliar invita igualmente a los esposos cristianos a “asumir sus responsabilidades en el indispensable renuevo cultural, psicológico y social en favor del matrimonio y la familia” (GS 49). Sin embargo, debemos ir al capítulo siguiente de *Gaudium et spes*, consagrado a la cultura para encontrar un desarrollo sustancial, en el cual el concilio acoge favorablemente la emergencia contemporánea de la responsabilidad, que se la reconoce actualmente como una dimensión fundamental del ser humano: “Somos los testigos del nacimiento de un nuevo humanismo; el hombre se define aquí antes que nada por la responsabilidad que asume hacia sus hermanos y frente a la historia” (GS 54).

La puesta en relación de estos dos capítulos de *Gaudium et spes* sobre la familia y la cultura, se realiza en la encíclica social *Fratelli Tutti* del Papa Francisco, en donde se desarrolla la idea de que la familia es el lugar donde comienza el trabajo de la responsabilidad humana frente al despliegue de la fraternidad universal en la historia. Refiriéndose a la “tensión” fecunda que existe entre lo local y lo global, entre “dos polos inseparables y esenciales” que son “la fraternidad universal y la amistad social”, subraya la prioridad de lo local que “nos hace poner los pies sobre la tierra” y “pone

en marcha los mecanismos de subsidiaridad”.² En tanto que el espacio de proximidad local, en donde aprendemos a dar, pero también a recibir, la familia juega un rol clave en la elaboración colectiva de esta amistad social que forma el crisol de la amistad universal; no obstante, ella se abre a una “red de relaciones más amplia”,³ y practica asiduamente “la hospitalidad”⁴ donde se demuestra al Buen Samaritano de la parábola evangélica.⁵

Fratelli Tutti nos permite asimilar mejor las afirmaciones de *Gaudium et spes* sobre la responsabilidad, así como su aplicación a la familia como fermento de “responsabilidad humana y cristiana” (GS 50,2 y 89) o como “una escuela de enriquecimiento humano” (GS 52,1). Estos 55 años de desarrollo magisterial permiten dejar atrás la ambigüedad de la familia como “célula primera y vital de la sociedad”, expresión extraída del decreto conciliar sobre el apostolado de los laicos (AA 11) y aún presente en el título general del capítulo del *Compendio* consagrado a la familia. Ahora bien, esta metáfora orgánica permanece ajena al tema contemporáneo de la responsabilidad ante la fraternidad universal y ante la historia (GS 55). Si la familia puede ser vista como “el fundamento de la vida social” (GS 52,2) no es en virtud de las propiedades que ella poseería sin tener que cultivarlas activamente, pues ello supondría un auténtico trabajo de responsabilidad por parte de sus miembros, el cual consiste en “promover los valores del matrimonio y de la familia”, al discernir lo que es “eterno de aquello que es pasajero” para “testimoniar a través de la persona” y llevar a “una acción concertada con todos los hombres de buena voluntad” (GS 52,3).

2 Francisco, *Fratelli Tutti*, 3 de octubre de 2020, 142.

3 *Ibíd.*, 89.

4 *Ibíd.*, 90.

5 Philippe Bordeyne, “Familias, amistad social e inculturación”, en *Lumen Vitae* (4) (2021), 403-410.

Situar la responsabilidad familiar frente a los desafíos de la responsabilidad social

Dado que la vocación de la familia es la de contribuir concretamente al trabajo de la responsabilidad, que incumbe a “toda la familia humana” (GS1) en el “universo interior en el cual ella vive” (GS 2), es importante comenzar por identificar los desafíos a los cuales es confrontada esta “familia humana” con la cual la Iglesia se declara en “estrecha solidaridad” (GS 1). En el documento conciliar, las tareas de la familia en tanto que institución humana “confirmada por la ley divina” (GS 48,1) son precisamente abordadas en función de la vocación de “la familia humana entera” (GS 2) y no a la inversa; lo mismo que las temáticas de la cultura, de la vida económica y social, de la comunidad política y de la paz en el mundo son estudiadas en función “de una visión completa de la persona en sus diferentes niveles de pertenencia a la familia humana de donde manan los diferentes registros de la responsabilidad individual y colectiva”.⁶ El primer trabajo de las familias entonces consiste en asumir su propia responsabilidad en nuestra época actual. A manera de ejemplo, haremos eco aquí al discernimiento de un grupo de teólogos africanos que se preguntan sobre las responsabilidades prioritarias de la Iglesia en el contexto actual, apoyándonos sobre la síntesis proporcionada por el teólogo nigeriano Stan Chu Ilo, quien enseña en la universidad De Paul de Chicago.⁷

En una perspectiva misionera, conviene recurrir al mismo tipo de discernimiento para los otros continentes, al saber que tales trabajos existen y son incluso a veces completados con implicaciones más directas para la familia en su contexto cultural y po-

6 Philippe Bordeyne, *Responder a la inquietud de la familia humana. La actualidad de Gaudium et spes* (Montouge: Bayard, 2014), 16.

7 Stan Chu Ilo, “Teologia e chiesa in Africa oggi”, en *Concilium*, LIX/2, Brescia, Queriniana (2023): 31-52.

lítico.⁸ Un trabajo semejante rebasaría los límites de la presente contribución, sin embargo, podemos indicar algunas sugerencias de lectura. De esta manera, un libro indio compara la herencia espiritual de san Kuriakose Elias Chavara, fundador de Carmelitas de María Inmaculada, con el discernimiento contemporáneo llevado a cabo por el Papa Francisco en la exhortación apostólica *Amoris laetitia* (2016).⁹ El teólogo argentino Carlos Eduardo Ferré recapitula los desafíos del compromiso de Iglesias latinoamericanas en favor del reconocimiento de la familia como sujeto de derechos fundamentales y universales a la tierra, a la vivienda y al trabajo, en un contexto donde son muchas las formas de exclusión social.¹⁰

La tesis principal de Stan Chu Ilo es que la urgencia de la lucha contra la fragmentación y por la cohesión social exige abandonar la ilusión de que existiría una visión común del mundo en África, ya que esta impide actuar eficazmente en la tarea que resulta prioritaria para los cristianos africanos, a saber:

Hacer emerger algunos signos escatológicos del Reino de Dios en África de hoy, trabajando y caminando juntos como una sola familia, el pueblo africano de Dios.¹¹

En función de esta perspectiva general, Ilo enuncia tres desafíos a responder: las desigualdades escandalosas ante la enfermedad, la muerte y la salud, y la necesidad de interrogarse sobre sus causas profundas y los remedios posibles; la existencia de márgenes sociales y económicos que son los lugares endémicos de sufrimien-

8 Stan Chu Ilo, (ed.), *Love, Joy, and Sex. African Conversation on Pope Francis's Amoris Laetitia and the Gospel of Family in a Divided World* (Eugene OR: Cascade Books, 2019).

9 Cf. Shaji George Kochuthara, *Vocation and Mission of the Family. Reflections on Charavul and Amoris Laetitia* (Bangalore: Dharmaram Publications, 2020).

10 Carlos Eduardo Ferré, "La familia como sujeto social y político y su rol en el espacio público. Una visión desde el pensamiento social de la Iglesia", en *Anthropotes*, XXXIX/3, Roma, Studium (2023): 413-428.

11 Stan Chu Ilo, "Teologia e chiesa in Africa oggi", 33.

to, mientras que ellos podrían ser gérmenes de renovación; y, la resistencia de mujeres a fuerzas de muerte y de desunión, que son factores de renovación demasiado desatendidos. Prestemos atención ahora cómo estos tres desafíos pueden provocarnos una relectura fecunda del texto bíblico, en la medida, a pesar del distanciamiento cultural y temporal, nos habla de familias en los términos que confirman nuestras preocupaciones actuales. Notemos también que la plaga de la fragmentación y de la polarización castiga, por desgracia, sobre todo a los continentes y que esto no ahorra a la Iglesia, lo que constituye un grave motivo de preocupación misionera a escala mundial y no solamente África.¹²

Dejarse cuestionar y exhortar por la Sagrada Escritura

En un trabajo sugestivo, el biblista dominico Friburgo Philippe Lefevre sintetiza la enseñanza de la Biblia sobre la familia. Más exactamente, nos inicia en la manera de “trabajar los textos bíblicos concerniendo las cuestiones de hombres y de mujeres, de familia y de sociedad”;¹³ especifica, además, que para que la lectura sea fecunda se debe aceptar “tantear”,¹⁴ a fin de entrar, sin ideas preconcebidas, en la manera como los autores inspirados “reflexionan sobre la familia y la parentela”,¹⁵ pero se debe tener cuidado de “confrontar la Ley y la realidad familiar vivenciada”.¹⁶ Aquello conduce a “examinarse radicalmente”¹⁷ con ellos y

12 Ibid.

13 “La capacidad de hallar la manera de continuar a trabajar juntos más allá de la fragmentación y de la polarización son indispensables para que la Iglesia siga viva y dinámica, y sea un signo fuerte para las culturas de nuestro tiempo” (Sínodo de los Obispos, *Para una Iglesia sinodal: comunión, participación, misión. Instrumentum laboris*, octubre 2023, n.º 28).

14 Philippe Lefebvre, *Esto que dice la Biblia sobre... la familia* (Bruyères-le-Châtel: Nouvelle Cité, 2014), 124.

15 Ibid., 10.

16 Ibid., 8.

17 Ibid., 11.

conlleva “desplazamientos” significativos,¹⁸ y esto permite, sobre todo, acoger la promesa del Dios bíblico que “se da a conocer a cada uno en el corazón de la realidad familiar”, y que ella se encuentra entonces “transformada”.¹⁹ Para hacer esto, Lefevre practica la lectura canónica de la Biblia, que consiste en observar cuidadosamente cómo el libro tomado en su totalidad aclara el sentido de sus diferentes partes, es decir, cómo el Antiguo Testamento es una clave preciosa de acceso al Nuevo Testamento, ya que los escritores sucesivos se nutren de palabras, de expresiones y de relatos de sus predecesores.

Tal es, pues, el camino de responsabilidad que el biblista propone al cristiano de hoy cuando busca hacer vivir la familia según la fraternidad universal conforme al deseo de Dios: es necesario comenzar por entrar en la escuela de la Biblia para reflexionar con ella sin esperar respuestas ya hechas. Subrayemos el desafío misionero de un semejante trabajo, puesto que la Escritura obliga a “un cambio cultural en el espacio y en el tiempo”, ya que ahí encontramos “modelos familiares diferenciados –poligamia, bigamia, monogamia–, sistemas de afiliación desemejantes”²⁰ que ayudan al creyente a no desesperarse ante la diversidad de situaciones familiares contemporáneas por el mundo. Agreguemos que la responsabilidad de la familia no consiste solamente en formar individuos capaces de vida social, sino también en remediar los disfuncionamientos de la sociedad en materia de fraternidad. La familia tiene vocación para aliviar el peso de aquellos que sufren la enfermedad, viven al margen de la sociedad en materia de fraternidad, y de mujeres que son humilladas en razón de discriminación de género. Desde este punto de vista, la Escritura proporciona un apoyo al ejercicio de la responsabilidad social en el seno de la familia, pues alienta frente a los desencantos de

18 *Ibíd.*, 12.

19 *Ibíd.*, 11.

20 *Ibíd.*, 18.

cada día; por ejemplo, la historia de José y de sus hermanos es estimulante porque es “realista”, cuidándose bien de maquillar la realidad familiar; ella saca a la luz los proyectos fraticidas y los “lamentos”, pero también ofrece, sobre todo, meditar la bella figura de José que, a pesar de todo, perdona porque él “sabe que la vida viene de Dios y no puede responder a sus hermanos sino dándoles esta vida recibida en abundancia”.²¹

¿En qué nos ayuda la Biblia a reflexionar sobre el problema actual de la fragmentación y al desafío de construir la cohesión social?

En primer lugar, ella no ignora que, si la familia aporta soluciones, también forma parte del problema. Como lo señala Lefevre, cuando Abraham recibe de Dios la llamada a dejar su país, la promesa de una nueva descendencia se inscribe en un contexto familiar amplio y complejo, marcado por diferentes heridas más allá del problema de la esterilidad de la pareja. La promesa viene a la vez a llenar las esperanzas de esta familia y los lleva más allá, puesto que ella concierne a “muchacha gente fuera de sus límites”, pues la bendición divina alcanza a “todas las familias de la tierra” (Gn 12, 1-3). Lefevre remarca que el vocablo familia designa aquí el clan (*mishepahah*), de suerte que todos los clanes son destinatarios, a través de Abraham, de la promesa. Comprendemos que la obra de Dios hace de la familia de Abraham el instrumento de dones que él quiere prodigar más allá de ella, en el gesto mismo donde se le permite llegar a convertirse en lo que aspira a ser. Dicho de otra manera, la familia tiene vocación a optar por los olvidados y los excluidos. En este mismo sentido, Abraham es llamado a “ejercitar un rol paternal para otros antes que para su propio clan”,²² ya que él reza para que los filisteos vuelvan a

21 Ibid., 7.

22 Ibid., 121.

encontrar la fecundidad, y es entonces cuando puede llegar a ser padre de su esposa Sarah (cf. Gn 20, 17-18 y 21, 1-2); aunque, luego, estos filisteos llegarán a ser enemigos. En resumen, el ciclo de Abraham abre el espíritu del lector a una aproximación de la familia ampliada, contestando la lógica de clanes cerrados. En el Nuevo Testamento, Jesús lleva a su término esta crítica de los vínculos de lealtad al grupo de sangre cuando declara que Él trae la división en las familias o pide que se aborrezcan padre, madre, hermanos, hermanas, e incluso la propia vida (cf. Lc 14, 26): Jesús indica que desde allí se “llega a ser discípulo por elección, para responder a una llamada personal”.²³

La Biblia invita también a dirigir una nueva mirada sobre las mujeres al observar la fuerza de vida que ellas son capaces de transmitir en virtud de la voluntad del Creador. Lefevre remarca que los hombres “nacen”, mientras que las mujeres “hacen nacer”²⁴ a través la maternidad, por supuesto, pero no solo así porque las mujeres estériles dan nacimiento a un pueblo para Dios (Sara, Rebeca, Raquel).²⁵ Hélène de San Aubert, otra biblista que practica el mismo tipo de exégesis en el libro de Génesis, subraya que la mujer es una figura “fuerte”; mientras que el hombre es “moldeado”, ella es “edificada” por Dios a partir de la costilla del hombre, y permite a este alcanzar su plena identidad por encima de su vulnerabilidad. Además, hombre y mujer, siendo ambos del costado del *adam*, provienen de la tierra y tienen la misma dignidad.²⁶ Esta paridad en la diferencia invita al lector a poner atención a la manera en que Dios se revela en los encuentros entre los hombres y las mujeres, creados ambos “a la imagen de Dios según su semejanza”, principalmente cuando estos encuentros son fecundos, incluso en la ausencia de un vínculo conyu-

23 Ibid., 50.

24 Ibid.

25 Ibid., 115.

26 Ibid., 56.

gal o amoroso. Lefevre apunta así la breve entrevista entre el rey Salomón y la reina de Saba, que es más fructífera que todas las relaciones con sus concubinas: ella manifiesta la apertura de las naciones al Señor.²⁷ Esta fuerza de vida confiada por Dios a las mujeres se traduce igualmente en la lucidez política y militar de algunas de ellas, como Débora y Yael (cf. Jc 4 y 5). Estas pueden aún manifestarse en la fuerza de resiliencia del que numerosas mujeres resisten a la adversidad como las parteras de los Hebreos, ya que ellas son “las colaboradoras de Dios dador de vida” (Ex 1) que hacen nacer a su pueblo de Israel a través de su mediación. De esta forma, la Escritura nos instruye sobre el rol esencial que las mujeres pueden jugar en la recuperación de poblaciones oprimidas a quienes Dios quiere, por ellas, ofrecer su ayuda. Ellas son llamadas a testimoniar la libertad que da la alianza con Dios para crear de nuevo, más allá de la familia patriarcal.

Acceder a un aprendizaje permanente de la responsabilidad

Este breve recorrido que se ha realizado da fe que la Biblia, por naturaleza, sostiene el trabajo de responsabilidad de las familias frente a los grandes desafíos que Stan Chu Ilo despeja para África, y que se presentan bajo formas análogas en otras regiones del mundo. Esto no debe sorprendernos porque el discernimiento del teólogo se nutre siempre, más o menos explícitamente, de una frecuentación asidua de la Escritura. Este discernimiento se basa igualmente en la enseñanza del magisterio de la Iglesia, el mismo que se esfuerza por recoger el trabajo de la razón humana y del fruto de la sabiduría de los pueblos para señalar los caminos de responsabilidad frente a las evoluciones del mundo actual. A este propósito mostraremos, en esta última parte, que el magisterio del Papa Francisco, cuyo realismo lleno de fe, refleja a aquel de

27 *Ibid.*, 57.

la Biblia e invita a poner atención a la acción de la gracia divina en las realidades familiares atravesadas de dichas e inquietudes, de triunfos y de fracasos, de grandeza y de miseria. Esta mirada lo conduce a valorar una característica de la sociedad contemporánea, que es de promover la formación a lo largo de la vida bajo el impulso, principalmente, de la revolución digital que obliga a nuevos aprendizajes. En materia de responsabilidad, igualmente, no terminamos nunca de aprender, nos dejamos instruir por los triunfos como por las decepciones, necesitamos de otros y de su generosidad para seguir progresando.

Este cambio contextual revaloriza la responsabilidad educativa, que era el primer pilar de la enseñanza de la Iglesia sobre la familia. El Papa Francisco lo ha comprendido bien, de manera que titula el capítulo 7 de *Amoris laetitia*: “Fortalecer la educación de los niños, como un eje de la exhortación apostólica”.²⁸ Meditando de nuevo sobre el principio “el tiempo es superior al espacio”,²⁹ hace notar que la libertad será la base de la responsabilidad en el joven adulto, que está presente en el proceso de formación en el niño, pero no debemos tenerla por adquirida, pues más que buscar dominar su conducta en todos sus componentes, lo esencial será preguntarse dónde está el joven en su trayectoria de crecimiento moral para dirigirse a él de manera pertinente. “Lo que importa, sobre todo, es de crear en el niño a través de mucho amor, procesos de maduración de su libertad, de formación, de desarrollo integral, de cultura de una auténtica autonomía”.³⁰

Educar en la responsabilidad es, ante todo, “fortalecer”, “preparar a enfrentar los desafíos”, guardándose en aplicar “esquemas” pre-

28 Hélène de Saint Aubert, *Sexuación, paridad y nupcialidad en el segundo relato de la Creación (Genèse 2)* (París: Cerf, 2023), 48-55.

29 Philippe Lefebvre, *Esto que dice la Biblia sobre... la familia*, 40-42.

30 Para un desarrollo más sustancial, podrá remitirse al capítulo 3 de nuestra obra: “Una Iglesia discípula con las familias discípulas”. Philippe Bordeyne, *Familias en búsqueda de Dios. Orientaciones teológicas y pastorales para tiempos nuevos* (París: Cerf, 2023), 75-106.

concebidos, ya que “la prudencia, el buen juicio, el buen sentido, no dependen de factores puramente cuantitativos de crecimiento, sino de toda un sistema de elementos que se sintetizan en la persona”.³¹ Francisco promueve aquí una ética de virtudes, no solamente la prudencia, que es el coronamiento de las virtudes cardinales, sino también la valentía, la templanza y la justicia. La familia está presentada como una escuela de libertad y de valores,³² donde se aprende el ejercicio responsable de la libertad y se descubre que es posible retardar la satisfacción de placeres, sin por tanto inhibir el deseo,³³ que es el motor de las relaciones humanas. Esta capacidad a la renuncia será decisiva para que la familia no se cierre sobre sus propios intereses, sino que se abra a las necesidades de otros y, por lo tanto, a su responsabilidad social.

La insistencia de Francisco sobre las virtudes más que la ley implica una exigencia, aquello que la tarea educativa aspira a hacer nacer en los niños, se debe iniciar por practicarlas. Dicho de otro modo, los adultos deben practicar las virtudes para hacerlas deseables. Es para esto que el capítulo 4, sobre “el amor en el matrimonio”, se adhiere también a describir, apoyándose en el himno a la caridad de San Pablo, las prácticas concretas a desarrollar en la pareja para hacer crecer el amor día tras día. Describiendo con realismo los desafíos a responder, Francisco invita los esposos a desarrollar actitudes virtuosas. Efectivamente, el mismo amor que acoge la sexualidad como “un don maravilloso hecho por Dios a sus creaturas”,³⁴ que cultiva la paciencia³⁵ “experimentando el gozo de dar”,³⁶ y que “valora cada ser humano reconociendo su derecho a la alegría”.³⁷ Las emociones íntimas son así vinculadas

31 François, *Evangelii gaudium*, 24 de noviembre de 2013, 222-255.

32 François, *Amoris laetitia*, de 19 de marzo de 2016, 261.

33 *Ibíd.*, 261.

34 *Ibíd.*, 274.

35 *Ibíd.*, 270.

36 *Ibíd.*, 150.

37 *Ibíd.*, 92.

a las emociones sociales que se elaboran en nosotros “cuando el otro se hace presente y se manifiesta en nuestra vida”;³⁸ el otro es todo, tanto el cónyuge como el niño, el amigo, el extranjero o el pobre. Los esposos maduran en responsabilidad cuando aceptan la imperfección de todo amor humano, cuando ellos no llegan a dudar de la realidad misma del amor. “El otro me ama como él es y como él puede, con sus límites, pero que su amor sea imperfecto no significa que sea falso o que no es real. Es real, pero limitado y terrenal”.³⁹ La responsabilidad recurre a pedir a Dios la fuerza de volver a empezar, ya que en la vida conyugal como en la vida social nunca hemos terminado de comenzar y de recomenzar. Es aun el mismo amor que llevó a Martin Luther King a darse, “a pesar de todo”, en la lucha contra el odio racial,⁴⁰ o que nos da la valentía de “hacer la paz en familia”.⁴¹

A pesar de todos nuestros esfuerzos, las dificultades pueden, no obstante, hacerse tan grandes que la responsabilidad primera será de sostenerse en la vida y de servir a lo sumo la vida como don de Dios, de esta forma le recuerdan las historias familiares difíciles de la Biblia. Cuando lo inconcebible se produce, la responsabilidad llama a respetar los deberes hacia el cónyuge separado y hacia los niños a educar en la vida. Los padres divorciados merecen siempre nuestra estima cuando ellos asumen esta responsabilidad con valentía, superando el sufrimiento de la ausencia de sus niños cuando es el otro padre que asume la custodia. Si el capítulo 8 de *Amoris letitia* invita a las comunidades cristianas a integrar mejor a las personas en “situaciones complejas” y de “fragilidad”, es seguramente por darles signos concretos de la misericordia divina. Pero es también para tomar conciencia sobre los frutos de esta misericordia en estas mismas personas,

38 *Ibíd.*, 94.

39 *Ibíd.*, 96.

40 *Ibíd.*, 96.

41 *Ibíd.*, 143.

Reconociendo que la gracia de Dios actúa también en sus vidas, dándoles la valentía para hacer el bien, para hacerse cargo el uno del otro con amor y estar al servicio de la comunidad en la que viven y trabajan.⁴²

Tener esta mirada es un acto de responsabilidad cristiana que corta con los juicios preconcebidos y demasiado humanos. No hay que sorprendernos que, como este artículo ha intentado mostrarlo, el ejercicio de la responsabilidad familiar en el tiempo actual exige un aprendizaje permanente, al servicio de un discernimiento personal que madura en el seno de nuestras diversas comunidades de pertenencia.

Philippe Bordeyne
Traducido por Nilo Pinzón

42 *Ibíd.*, 113.

La responsabilidad humana en las religiones asiáticas

Agnès Gros

Después de 21 años de expatriación, tres de ellos en Costa de Marfil, y nueve en Singapur, A. Gros vive en Marsella, donde trabaja en el Instituto de Ciencias y Teología de las Religiones y es vicepresidenta de la asociación Chemins de Dialogue. En 2023, defendió su tesis doctoral en Teología en la Universidad de Ginebra sobre el tema: “Thomas Merton en diálogo con las religiones de Asia”. Es autora de: Une vie donné pour le Cambodge, sobre el Padre Robert Venet de las Misiones Extranjeras de París (París: Sarmant eds. du jubilé, 2016).

El término “responsabilidad”, derivado del latín *respondere* (responder), se utiliza en el derecho, la moral y la política. Más allá de las definiciones legales, la responsabilidad es la obligación de una persona o un grupo de responder por sus actos, de reconocer que es el autor y, por lo tanto, de asumir una tarea por los mismos. Es la necesidad moral de cumplir con un deber, de ser fiel a un compromiso. Puede ser en relación con uno mismo, en relación con la familia, con el grupo, con el país, con la comunidad humana, con la creación, con “nuestra casa común”.¹

Mi propósito será mostrar cómo ciertas creencias asiáticas resuenan con este tema de la responsabilidad humana. Daré elementos que nos permitan pensar la evangelización en un contexto totalmente diferente al de Occidente, marcado por el cristianismo

¹ Cf. Papa Francisco, *Laudato Si'*, 24 de mayo de 2015.

y la filosofía griega, donde no existe el mismo significado de lo humano. Primero me referiré a la noción de *dharma*, y luego a la de deber individual tal como aparece en el *Bhagavad Gîtâ*. Luego haré el vínculo con el taoísmo, y luego con el budismo a través de la noción de *karma* e interdependencia. Finalmente, mostraré cómo el confucianismo arroja nueva luz sobre esta noción de responsabilidad.

Seguir su *dharma*

Un concepto clave en Asia, que se encuentra tanto en el hinduismo como en el budismo, es el de *dharma*, que proviene de la raíz sánscrita que significa “llevar, apoyar”. *El Dharma* es deber o responsabilidad, “la ley universal del buen orden de las cosas”.² Se trata de aplicar lo que nos pone en armonía, con lo que nos rodea, y con el orden del mundo. Esta idea de armonía es central en el mundo asiático, donde la responsabilidad de todos es contribuir a la armonía del mundo. En *el sanâtana dharma*, la “ley eterna”, que es el verdadero nombre de lo que comúnmente se llama hinduismo, hay un *dharma* específico para cada casta *varnadharma* (a pesar de que el sistema de castas fue abolido oficialmente en la India en 1947) y también para cada etapa de la vida. De hecho, en el mundo hindú, los estados de vida y sus responsabilidades relacionadas se suceden unos a otros. La palabra *âshrama* se refiere a las cuatro etapas de la vida por las que idealmente debe pasar un hindú: primero la vida de un estudiante, en castidad y bajo la guía de su *gurú*, luego el tiempo de cabeza de hogar, que entra en la vida del mundo, se casa y forma una familia, lo cual es un deber religioso. Durante este período, tiene derecho a disfrutar de la vida, mientras aprende a controlarse con la práctica del *karma yoga*. Luego, para algunos, llega el tiempo de la “estancia en el

2 Colette Poggi, *El Bhagavad Gîtâ o el arte de actuar* (París: Équateurs, 2020), 38.

bosque”: después de haber cumplido con su deber social, el hindú (ahora abuelo) deja a su familia, a la que ha dejado los medios de subsistencia, y va a vivir un período de estudio de las sagradas escrituras, practicando la meditación y el ayuno. Entonces puede elegir convertirse en un *sannyâsin*, un renunciante, desapegado del mundo y liberado de todas sus obligaciones rituales.

La responsabilidad según el *Bhagavad Gitâ*

Cada uno es responsable de seguir su *svadharma*, su deber individual, su propia ley, la misión de vida que debe descubrir y llevar a cabo, dictada por su casta y por su estado de vida. Este *svadharma* puede llevar a compromisos entre la búsqueda de lo absoluto y los valores que son esenciales para el funcionamiento de la sociedad.³ En el centro de este compromiso se encuentra la figura del soberano, que tiene una gran responsabilidad en virtud de su cargo. Este es el tema mismo de la enseñanza dada por Krishna en el *Baghavad Gitâ*, un texto de principios de la era cristiana, considerado por todas las corrientes del hinduismo como la síntesis de la sabiduría de los textos sagrados más antiguos. En lo que probablemente sea el diálogo más famoso del hinduismo y, de hecho, de toda la cultura india, el príncipe Arjuna, miembro de la casta guerrera, los Kshatriya, y su cochero Krishna están hablando en medio de la batalla. Krishna utiliza todos los argumentos posibles para conseguir que el príncipe pelee, de acuerdo con su *dharma*, a pesar de que el príncipe ha reconocido a miembros de su familia en el ejército contrario, y que irá en contra de la idea hindú de la no violencia *ahimsâ*.

Krishna le dijo a Arjuna: “Tú tienes tu parte que desempeñar. No tiene sentido lamentarse, ya que frente al *dharma* universal

3 Jacques Scheuer, “La ética en el universo indio e hindú: pistas para la exploración y los comienzos de la reflexión”, en *Revue d'éthique et de théologie morale*, 263 (2011): 75.

no hay otra solución que actuar y luchar para preservar el orden del mundo”⁴ (II. 27); al mismo tiempo, déjate llevar para que “el acto se convierta en una expresión perfecta de la Armonía cósmica [...]. Actúa, cumple tu destino”.⁵ Arjuna, y más allá de todos nosotros, está llamado a llevar a cabo cada acción con un corazón desapegado. El acto desinteresado expresa la verdadera naturaleza del sujeto, su Ser, *âtman*, no su ego. Esta autorreflexión no es egocéntrica:

Quando actúes, presta atención solo al acto que estás haciendo. No pienses en los frutos que producirá. Y no pienses que la inacción es mejor que la acción. Es necesario actuar, bien conectado con la propia esencia, establecido en esta unión suprema, desatado de todo apego, sin preocuparse por el éxito o el fracaso (II, 47-48).⁶

“El arte de actuar, libre de las trabas del yo, consiste en no querer nada para uno mismo, en dejar que la rueda bien centrada se mueva de acuerdo con el camino que se le ha asignado”.⁷ No se trata de fatalismo, sino de total aquiescencia a la vida. En una sociedad donde el estado superior es el del renunciante que elige un desapego extremo de las preocupaciones del mundo y los rituales, y donde los brahmanes se adhieren a un alto nivel de ritualismo, el *Bhagavad Gitâ* adopta una posición intermedia y nos recuerda la importancia de la acción desinteresada, mientras se mantiene un sentido del bien común.⁸

“Krishna resalta la virtud de la acción porque el mundo no debe ser rechazado, sino transformado”.⁹ Todo esto es el yoga de la acción, *karma yoga*, la práctica de actuar sin apego a los frutos de

4 Colette Poggi, *El Bhagavad Gitâ o el arte de actuar*, 72.

5 *Ibíd.*, 61.

6 *Ibíd.*, 75-76.

7 *Ibíd.*, 123.

8 Jacques Scheuer, *Palabra y silencio* (París: éds. Almore, 2022), 108-109.

9 Colette Poggi, *El Bhagavad Gitâ o el arte de actuar*, 85.

las propias acciones, ofreciendo estos frutos a Dios. El que practica yoga es consciente de su parte de responsabilidad en el orden o desorden del mundo. Aquí volvemos al taoísmo, donde el ser bien sintonizado con el Tao, cumple con su deber.

El *wu wei* del taoísmo: vivir en armonía con el mundo

El taoísmo, “la enseñanza del Camino”, una de las tres religiones tradicionales de China, es tanto una filosofía, como una religión. Se basa en particular en el *Dao De Jing* de Lao Zi y se expresa a través de prácticas que han influido en todo el Lejano Oriente. El Dao (o Tao) es el Camino, la ruta, el sendero, por extensión el orden de la naturaleza. Él es el creador de todo lo que existe y gobierna el universo. La guerra, la paz, las calamidades, todo viene a través del Tao con el que el hombre debe esforzarse por vivir en armonía. La naturaleza es eterna, inmutable y perfecta. Se trata de no ir en contra de ella, sino por el contrario, de volver a la fuente, a su estado natural. Esto lleva a adoptar una moral *wu wei* de no acción y dejar que las cosas sigan su curso. *Wu wei* no significa estar inactivo, sino actuar sin un esfuerzo impulsado por la voluntad. También se le conoce como *wei wu wei*, acción en la no-acción, siguiendo el Tao y no el propio deseo. Es con el fin de unirse con el Tao que una persona asume la responsabilidad. Como se dice en el *Dao De Jing*: si el régimen del Tao se afianza en el Imperio, trae la paz.

Responsabilidad y karma

Cuando pensamos en la cuestión de la responsabilidad en el entorno asiático, también viene a la mente la noción de karma, común a las diferentes formas de budismo, y a lo que ahora se llama hinduismo. Esta palabra sánscrita significa “acción”, pero tam-

bién la consecuencia de la acción, el proceso de acción causal y los efectos resultantes. Es el peso de las acciones, buenas o malas, realizadas en el curso de existencias sucesivas, un peso que hace que el alma vuelva a vivir indefinidamente.

En la religión brahmánica de la India hace 2500 años, y especialmente en los *Upanishad*, se busca la fusión del *âtman*, el alma individual, con *Brahman*, el alma universal o divina. Esto conduce a una eliminación de la individualidad y puede hacer que la noción misma de responsabilidad individual sea obsoleta. Al mismo tiempo, Siddhartha Gautama, que se había convertido en el Buda, el Iluminado, se pronunció en contra de esta idea del *âtman*, del Ser sustancial y permanente. Para él, es una ilusión que debe ser descartada porque está en la raíz de todo apego y, por lo tanto, de todo sufrimiento. La doctrina del *anâtman*, del no-Yo, está en el corazón mismo del budismo. Lo que llamamos el Sí mismo, no es más que el resultado del encuentro de fuerzas o energías en un estado de cambio constante, esos cinco agregados de los que habla el Buda en la primera Noble Verdad, y que se recomponen con cada existencia.

Lo que importa no es el individuo, sino la continuidad de las causas y condiciones. En la ley del *karma*, todo el mundo es totalmente responsable de sus acciones. Es precisamente la responsabilidad, extendida de existencia en existencia, la que definirá a las criaturas. Cada uno está donde merece estar, basado en sus acciones pasadas. Cada uno produce su ser futuro por sus actos presentes, cada uno es responsable de su propia salvación, o más bien de su liberación. El seguidor del budismo se preocupa por mejorar su *karma* para asegurarse una vida mejor y, en última instancia, la iluminación.

El Buda no es un salvador, sino un guía que muestra el camino, llamando a todos a hacerse cargo de sí mismos y encontrar su propio camino. Contrariamente a la confusión que con demasiada frecuencia se hace en Occidente entre *karma* y destino, desper-

tar al *karma* es precisamente despertar a la responsabilidad. Esto se hace a nivel del cuerpo, de los pensamientos y de la conciencia. Es un trabajo sobre uno mismo luchar contra la ignorancia (de causas y consecuencias) y contra el apego, un trabajo de purificación de la mente.

En términos generales, en el budismo Theravâda, la Doctrina de los Antiguos, predominante en Sri Lanka, Laos, Birmania, Tailandia o Camboya, hay poca preocupación por la responsabilidad en relación con el mundo, la justicia social o la responsabilidad social: cada uno ocupa la posición correspondiente a sus méritos, lo que lleva a un cierto fatalismo. Lo mismo, todavía muy frecuente, se puede encontrar en la psique de la India con el sistema de castas. El nacimiento en una casta determinada depende de tu *karma*. El contraste entre la caridad cristiana y la acumulación budista de méritos es evidente en lo que Claire Ly relata desde el campo de refugiados en la frontera tailandesa, después de la dictadura de los Jemeres Rojos: los budistas rogaban construir una pagoda y así mejorar su *karma*, mientras que los cristianos distribuían comida o dinero.¹⁰

Sin embargo, el panorama no es tan simplista. Lo que está sucediendo en Birmania, un país que es 90% budista, atestigua contra la tentación de equiparar la creencia en el *karma* con el fatalismo. Desde el 1 de febrero de 2021, cuando una de las juntas militares más brutales y sangrientas del sudeste asiático tomó el control del país deteniendo, encarcelando, torturando y matando a miles de personas en las semanas siguientes, se ha puesto en marcha una impresionante guerra de guerrillas de coraje e inventiva que mantiene a raya a la dictadura.¹¹

10 Claire Ly, *Revenue de l'enfer, quatre ans dans les camps Khmers rouges* (Paris: eds. de l'Atelier, 2002), 135-137.

11 Pierre Martial, https://www.pierremartial.com/Pierre-Martial-A-trois-doigts-de-la-liberte--une-emouvante-immersion-au-coeur-de-la-resistance-birmane_a385.html, accedido el 26 de febrero de 2024.

Una concepción diferente de la persona

Puede parecer paradójico hablar de responsabilidad individual en una cultura donde la noción de persona no existe en el sentido occidental. Henri de Lubac escribió que no puede haber amor en el budismo si el otro no existe como tal:

En el budismo, uno no puede amar en sí mismo a un “yo” que es completamente ilusorio, o que debe ser destruido: ¿cómo puede uno amar verdaderamente el “yo” de otro? Al no ser tomada en serio, la otra persona no puede ser objeto de un amor serio. [...] La benevolencia budista [...] no se dirige, no puede dirigirse al ser mismo, sino solo a su miseria física o moral [...]. En la medida en que ofrece lo mejor, digamos que la caridad budista se asemeja a la caridad cristiana, como los sueños se asemejan a la realidad.¹²

Esta afirmación puede ser superada retomando la doctrina de las dos verdades del budismo Mahâyâna, la distinción entre la verdad absoluta y la relativa. La verdad absoluta es la verdad que está vacía de todo fenómeno. La verdad relativa es lo que experimentamos en el mundo, en nuestro estado ordinario, antes de haber alcanzado la iluminación. En la verdad relativa está lo que vemos: seres inmersos en el sufrimiento; mientras que, desde el punto de vista de la verdad absoluta, nos enfrentamos a la naturaleza fundamental de todas las cosas, donde solo existe el vacío universal. Solo podemos comprenderlo si nos convertimos en seres plenamente iluminados, Budas. En la vida concreta, y por lo tanto en el plano de la verdad relativa, no hay diferencias entre la acción de un cristiano y la de un budista, que vivirá la compasión y la solidaridad con todos los que sufren. A pesar de que niega la noción de *âtman*, “obviamente reconoce la fenomenal individualidad que nos caracteriza a cada uno de nosotros, y es en este nivel

12 Henri de Lubac, *Aspectos del budismo*, I (París: Seuil, 1951), 36 y 50.

que practica la compasión”.¹³ La sabiduría que practica le ayudará a librar su compasión de todo apego, a pasar del *eros* al *ágape*.

En el budismo es muy importante reconocer la interdependencia de uno con todos los seres del mundo, lo que conduce a vivir la responsabilidad hacia los demás. Aquí es donde el budismo y el cristianismo se unen, en el sentido de que una persona realizada es aquella que está plenamente en relación con otros seres.

La cuestión de la interdependencia y el budismo comprometido

Nada tiene existencia propia, y nada existe por separado. Todo está interconectado, o todo está vinculado. Todo depende de otra cosa para existir. Esta idea de interdependencia, *pratitya samutpada* o coproducción condicionada, está en el corazón del budismo Mahâyâna y conduce a la práctica de la compasión. El monje zen vietnamita Thich Nhat Hanh habla del Inter-Ser y aboga por un “budismo comprometido”.

Somos responsables de nuestros pensamientos y acciones. En relación con todos, todas nuestras acciones no son más que responsabilidad. Esto no es en el sentido moral de “tengo que hacerlo”, sino por pura necesidad. Debido a la interdependencia, como en la imagen del aleteo de la mariposa, estamos conectados unos con otros, seamos conscientes de ello o no. Es nuestra responsabilidad entrenarnos, aprender a controlarnos, regular nuestras emociones, practicar la meditación para convertirnos en personas despiertas.

Todos nuestros problemas, ya sean individuales o colectivos, provienen de nuestra ignorancia, de nuestra ignorancia de quiénes

13 Dom Pierre Marsein, “Jesús con respecto al budismo”, en *Chemins de Dialogue*, 47 (2016): 170.

somos realmente. Nos percibimos a nosotros mismos como personas completamente independientes de los demás y del entorno. Tenemos una idea sólida de nuestro “yo” que vemos como una entidad autónoma y cerrada. Sin embargo, estamos hechos de todo lo que no somos “nosotros”: el aire que respiramos, los alimentos que comemos, los genes que miles de antepasados nos han legado. Somos el fruto de toda una historia y la suma de todas las relaciones humanas que hemos vivido. Todo esto forma un ser único, pero que es completamente “inter-ser” con el resto del universo. La consecuencia de esta interdependencia, entonces, es no dañar a los demás, ni a uno mismo ni a la naturaleza, practicar la no violencia y sentirse responsable del sufrimiento del mundo. Se trata de no aumentar el sufrimiento del mundo y de cambiar primero el corazón. La compasión budista es “simpatía” en el sentido más estricto de la palabra: compartimos nuestras vidas con los demás, con todos los seres vivos.

Thich Nhat Hanh ofrece “catorce entrenamientos de plena conciencia del orden del Inter-Ser”,¹⁴ una versión moderna de los votos de los Bodhisattvas que se encuentran en la tradición budista Mahâyâna. Estos votos incluyen, en primer lugar, el compromiso de “ver las enseñanzas budistas como un medio para guiarnos y ayudarnos a practicar la mirada profunda, y así desarrollar nuestra comprensión y compasión”,¹⁵ para nunca caer en el absolutismo o el fanatismo. “Nos entrenaremos para mirar todo con una mente abierta y con una visión de inter-ser para transformar el dogmatismo y la violencia en nosotros mismos y en el mundo”.¹⁶ El segundo compromiso es no apegarse a las propias opiniones y estar abierto a las experiencias de los demás, en

14 <https://plumvillage.org/fr/pleine-conscience/14-entrainements>, accedido el 26 de febrero de 2024.

15 *Ibíd.*

16 *Ibíd.*

una “escucha compasiva”.¹⁷ También estamos comprometidos a practicar la meditación para “desarrollar nuestra comprensión y compasión”.¹⁸ El sexto compromiso tiene que ver con la ira:

Quando la ira se manifiesta, estamos decididos a no decir nada, a no hacer nada más que practicar la respiración consciente o la caminata meditativa para reconocerla, abrazarla y mirarla profundamente. Somos conscientes de que las raíces de la ira no son externas a nosotros mismos, sino que se encuentran en nuestras percepciones erróneas y en la falta de comprensión de nuestro propio sufrimiento y el de la otra persona.¹⁹

La octava práctica tiene que ver con la comunicación: “Reconociendo que la falta de comunicación siempre conduce a la división y al sufrimiento, nos comprometemos a entrenarnos en la práctica de la escucha compasiva y el hablar amoroso”.²⁰ Encontramos la noción de responsabilidad en la conducta que se debe adoptar en caso de conflicto:

Asumiremos la parte de responsabilidad que probablemente tuvimos en el conflicto y mantendremos abiertas las líneas de comunicación. No nos comportaremos como una víctima, sino que haremos todo lo posible para encontrar formas de reconciliar y resolver todos los conflictos, por pequeños que sean.²¹

Esta toma de conciencia de la interdependencia entre todas las cosas y todos los seres, del *karma colectivo*, es una llamada a la acción, o al menos a un cambio de actitud hacia el mundo y, por lo tanto, a la responsabilidad.

17 Ibid.

18 Ibid.

19 <https://plumvillage.org/fr/pleine-conscience/14-entrainements>, accedido el 26 de febrero de 2024.

20 Ibid.

21 Ibid.

El confucianismo: cada uno en su lugar para preservar el equilibrio

El confucianismo, junto con el taoísmo y el budismo, es una de las tres religiones de China, aunque no es una religión en el sentido occidental. Durante dos mil años, fue uno de los pilares de la sociedad china, abogando por la armonía, la tradición y la piedad filial, base de la moral y el arte de gobernar. El espíritu religioso consiste en cumplir con el deber de ciudadano; la lealtad es la forma más elevada de moralidad.

El confucianismo, a través del respeto al lugar que cada persona debe ocupar en la sociedad, garantiza la estabilidad de la familia, la sociedad y el Estado. Abogó por la adquisición de las “cinco virtudes” o “cinco obligaciones”: benevolencia (*ren*), rectitud (*yi*) o sentido de justicia y responsabilidad, decoro (*li*), cortesía o código de ética. La cuarta virtud es *zhi*, sabiduría: “Esta perfecta comprensión del camino al Cielo permite, en última instancia, al hombre dotado de madurez y larga experiencia seguir todos los deseos más profundos de su corazón sin desobedecer al Cielo”.²² La quinta virtud es *xin*, lealtad o fidelidad. Estas “cinco obligaciones” son los cimientos del orden y la armonía que deben regular las “cinco relaciones”: entre el príncipe y los súbditos, el padre y sus hijos, los hermanos mayores y menores, el marido y la mujer y, finalmente, entre amigos. Es el fruto de una larga disciplina vivida en una sociedad estructurada por deberes, ritos y observancias. La armonía del mundo es la piedra angular del respeto al orden. Hablamos de respeto al papel de cada uno, de “rectificar nombres” que transmitan normas. Cuando todos siguen las reglas, cuando todos están en su lugar, la familia está unida, el país está bien gobernado y reina la paz. Esto se hace a través de la educación, que juega un papel muy importante. Así, el confucia-

22 Thomas Merton, “El camino de Chuang-tzu”, en *Zen, Tao y Nirvâna* (París: Bartillat, 2015), 184.

nismo fue el origen y la base del sistema de exámenes imperiales, el cimiento de la administración del Imperio del Medio durante 1200 años, hasta 1905.

Es interesante citar el ejemplo de Singapur, cuya sociedad se construyó precisamente sobre estos valores. Lee Kuan Yew, considerado el padre de la ciudad-Estado y primer ministro, de 1959 a 1990, se pronunció contra el individualismo occidental, criticándolo por su falta de preocupación por el bien común y la familia. En Singapur, incluso hoy en día, los padres ancianos suelen vivir con sus hijos. A menudo se menciona el concepto de responsabilidad filial. El grupo es la base de los vínculos sociales, de la seguridad y de la protección de los individuos. El respeto a la autoridad significa que los singapurenses no han tenido dificultades para cambiar sus libertades civiles por un nivel de desarrollo, bienestar y seguridad único en Asia. Para la mayoría de ellos, la oposición política es percibida como contraria al desarrollo económico y social. Cuando llegué a Singapur en el año 2000, donde viví hasta 2009, me llamó la atención el hecho de que nunca se hablaba de política, que expresar opiniones diferentes podía ser visto como un ataque a la armonía social. Las cosas se han movido hacia una mayor apertura, pero sigue causando huella.

También podemos destacar la falta de independencia de mente y creatividad. En la cultura tradicional china está de moda copiar, mucho más que innovar, lo que deja poco espacio para los artistas contemporáneos. El desarrollo cultural de los museos, exposiciones y galerías tuvo lugar bastante tarde en Singapur, ya que no era la prioridad en comparación con el desarrollo económico. Pero, para que Singapur fuera atractivo para los extranjeros, tenía que pasar por esto. Esta responsabilidad que uno siente hacia su círculo íntimo puede llevar a una falta de interés por los equipamientos públicos que no pertenecen a nadie. Es por eso que, en Singapur, el gobierno ha promovido la propiedad de la vivienda,

pensando que, si todos tuvieran su propio apartamento, las instalaciones estarían mejor mantenidas.

Culto a los antepasados y responsabilidad hacia la familia

En el confucianismo, uno es responsable de sus antepasados. Es un abandono de los deberes filiales descuidar a aquellos que te dieron la vida. Uno honra a sus padres durante su vida, en el momento de su muerte, y luego a través del culto a los antepasados, tres años de luto por la muerte de sus padres, etc. Es un deber filial casarse, tener un hijo para perpetuar el culto ancestral. No se debe poner en peligro el cuerpo recibido de los padres, como un depósito que se recibe y luego se devuelve. La cultura tradicional china requería que el individuo no viajara demasiado lejos de casa, que permaneciera dedicado a sus padres.

Este tema del culto a los antepasados jugó un papel importante en la evangelización y causó la disputa sobre los ritos en China. A pesar de los intentos de inculturación del jesuita Matteo Ricci, que a finales del siglo XVII interpretó las nociones confucianas de forma cristiana, los ritos tradicionales chinos fueron prohibidos por Roma en 1715. No fue hasta 1939 que se autorizaron ciertos ritos. El tema sigue siendo de actualidad desde que los obispos vietnamitas emitieron directrices sobre el culto a los antepasados en noviembre de 2019.

Conclusión

Este viaje al corazón de las religiones y culturas asiáticas abre una visión diferente de la noción de responsabilidad: el *dharma*, la ley inscrita en el corazón, diferente según el lugar de cada persona, este *svadharma* que está en línea con la idea de una vocación in-

dividual dada por Dios y el *karma*, haciendo que cada persona sea plenamente responsable de sus pensamientos y acciones. Mientras Occidente habla de libertad, Oriente enfatiza en la noción de armonía. No duda en mantener unido lo que a nosotros nos parecería lo contrario. Mientras que el confuciano piensa en qué acción debe tomar, el taoísta se enfoca en el tipo de persona que debe ser. Mientras que el confuciano observa ritos y principios para lograr la armonía individual y luego social, el taoísta aboga por la responsabilidad individual y la no acción. Practica el Tao para no perturbar la armonía natural de su mente, para estar unido consigo mismo, para que luego pueda estar en armonía con su entorno. En lugar de oponerse a las dos filosofías, debe tenerse en cuenta que han marcado conjuntamente mentalidades en los mundos chino y vietnamita, bajo la dominación china durante mil años.

Las religiones asiáticas nos llaman a ampliar nuestra visión como cristianos sobre estar en el mundo, especialmente reconociendo que estamos completamente conectados unos con otros, lo que el cristianismo también afirma, aunque de una manera ligeramente diferente. Esto puede llevarnos a asumir una responsabilidad aún más plena de nuestros pensamientos, palabras y acciones, a convertirlos, para contribuir a lograr un mundo más justo y humano.

Agnès Gros

Traducido por Soledad Oviedo C.

Iglesia de Senegal, autonomía financiera y económica

Alfonso Seck

A. Seck es sacerdote diocesano. Ordenado para la archidiócesis de Dakar el 9 de abril de 1983, ejerció allí su ministerio sacerdotal como vicario, párroco, vicario episcopal y vicario general. Acaba de completar una misión de ocho años como secretario general de Cáritas-Senegal, con responsabilidades en Cáritas-África y Caritas Internationalis. Es secretario ejecutivo de la Comisión episcopal de Justicia y Paz.

Como otras Iglesias del continente africano, la Iglesia de Senegal es una Iglesia dinámica, con laicos comprometidos y vocaciones sacerdotales y religiosas relativamente numerosas, dado el tamaño de la Iglesia y su entorno socio-religioso. Mantiene “su alegría de vivir” y “celebrar la vida” a través de una liturgia animada, una presencia significativa de los jóvenes, el dinamismo de los grupos de oración, coros, etc. En las siete diócesis del país –Dakar, Saint-Louis, Thiès, Kaolack, Tambacounda, Kolda y Ziguinchor–, el deseo de construir la Iglesia-familia de Dios es real a través de la organización de la pastoral general, la animación de las comunidades diocesanas, parroquias y comunidades eclesiales de base (CEB), estructuras de coordinación del apostolado laical, pastoral social, uniones de religiosos y religiosas, congregaciones religiosas y sus respectivos carismas. Esta Iglesia hace suyas también las palabras de agradecimiento a los donantes expresados por los participantes en la primera asamblea del sínodo de los obispos para África:

Apreciamos y agradecemos la solidaridad cristiana y la caridad de nuestras iglesias hermanas más afortunadas que han acudido en nuestra ayuda, pero nosotros también debemos hacer nuestra parte y buscar caminos para una mayor autosuficiencia.¹

Precisamente sobre esta cuestión de la autosuficiencia como deber de responsabilidad de la Iglesia senegalesa se centra mi análisis. Así, en mi proceso de reflexión, describiré algunas acciones de autosuficiencia (I) y daré las razones de la urgencia del autocuidado (II) y las áreas multifacéticas de actividades que conviene tener en cuenta o los caminos a explorar (III).

Algunas acciones de autosuficiencia

Puedo decir con seguridad que los pastores de la Iglesia de Senegal han tomado conciencia de la urgencia de iniciar una dinámica de autocuidado. De hecho, los primeros obispos senegaleses de los años 60, 70 y 80 se preocuparon de preservar, en la medida de lo posible, las infraestructuras y otras unidades dependientes dejadas por sus predecesores. Asimismo, hicieron un balance de la dependencia creada por el fácil acceso al financiamiento externo durante un largo período. Ante la escasez de recursos, era necesario tomar opciones sólidas y fortalecer los esfuerzos para crear recursos financieros locales y recursos bien administrados. A ello contribuyeron varias iniciativas: trabajar para cambiar mentalidades y explicar el vínculo entre misión y finanzas; organización de misiones ordinarias, misiones obligatorias, misiones especiales, intenciones masivas, fondos de culto, contribuciones para la construcción de iglesias, etc. A esto hay que sumar las intuiciones y orientaciones de cada obispo.

1 Maurice Cheza, *Le synode africain: histoire et textes* (París: Karthala, 1996), 37.

A nivel de la provincia eclesiástica de Dakar

La provincia eclesiástica de Dakar, cuya sede metropolitana es la capital de Senegal, está presidida desde 2015 por el obispo Benjamín Ndiaye. Por iniciativa suya, se ofrecen respuestas estructurales para la autogestión de la archidiócesis de Dakar: creación de un fondo diocesano de solidaridad, aportado por las parroquias y que permite llevar a cabo diversos proyectos como la construcción de iglesias, presbiterios, etc.; pago regular de fondos religiosos, cuyas cantidades recaudadas aumentan de año en año; puesta en común de intenciones masivas, cuyo total representa sumas importantes; asignaciones a las parroquias para satisfacer sus necesidades operativas. Aunque la archidiócesis tiene otras obras informativas, la orientación pastoral adoptada por Mons. Ndiaye nos permite concluir que se trata de una búsqueda de una vida acorde con la pobreza de las poblaciones y de la transparencia.² Así destacamos: la creación de un servicio de auditoría interna, confiado a un sacerdote formado, a tal efecto, con la misión de apoyar y controlar la gestión de las parroquias y de las estructuras, la arquidiócesis; la solidaridad entre parroquias urbanas y parroquias rurales mediante la puesta en común o la redistribución de intenciones masivas percibidas.

El enfoque estratégico del proyecto diocesano Saint Paul de Grand-Yoff

Al iniciar el proyecto de construcción de una iglesia de gran capacidad en el barrio obrero de Grand-Yoff, el cardenal Théodore Adrien Sarr se centró en la movilización de todos los diocesanos. Dejó en suspenso todos los demás proyectos parroquiales para hacer de Grand-Yoff la prioridad de la familia diocesana. No pla-

2 Ibid., 186.

neaba buscar subsidios del extranjero hasta que la contribución local hubiera alcanzado un nivel significativo. Así, se puso a prueba la generosidad de los fieles de la diócesis. Si el proyecto todavía está en marcha, es evidente que el obispo ha iniciado un cambio de perspectiva. Una política audaz y valiente de las autoridades de la archidiócesis de Dakar ha permitido realizar importantes inversiones inmobiliarias en el corazón de la capital senegalesa. Podemos juzgar fácilmente la relevancia de estas iniciativas para una Iglesia que busca autonomía en materia financiera y económica.

Los participantes en el Sínodo diocesano de marzo de 1990 a enero de 1994 señalaron que existen disparidades entre las escuelas de las zonas urbanas y de las rurales. Ciertas soluciones de apoyo locales que han recomendado siempre encuentran una respuesta favorable entre los padres. Lo testimonia también el director diocesano de la educación católica, el padre Georges Guirane Diouf:

Dado que el subsidio estatal es realmente mínimo en comparación con los costos de funcionamiento de las escuelas, y no todas las escuelas se benefician de este subsidio, podemos decir que las escuelas funcionan gracias a la contribución de los padres de los estudiantes y al sistema de solidaridad puesto en su lugar, internamente. [...]. A falta de recursos del exterior, es por tanto la solidaridad organizada internamente por la Dirección Diocesana de Educación, la que permite suplir la falta de recursos en una zona reconocida como la más pobre. [...]. Junto a este sistema de equiparación en el pago de los salarios, también hay una educación de los niños en la solidaridad y el compartir, con la campaña de Cuaresma bajo el lema “niños ayudando a niños”. [...]. Para la campaña de Cuaresma de 2022, la cantidad recaudada fue de 22.330.020 francos CFA (34.000 euros), y para la Cuaresma de 2023, de 21.235.575 francos CFA (32.373 euros).³

3 Dirección Diocesana de Educación Católica (Dakar), Carta Circular, n.º/ref.: 038.0018/003-019-AGD, del 18 de marzo de 2019.

Pero, a pesar de estos notables esfuerzos, las necesidades siguen siendo numerosas. Por este motivo, el proceso de empoderamiento de la Iglesia senegalesa a nivel financiero y económico sigue siendo una verdadera preocupación.

Las razones de la urgencia de una dinámica de autocuidado

Citando al cardenal Hyacinthe Thiandoum, relator general del Sínodo africano de 1994, Maurice Cheza recuerda lo siguiente:

Los padres sinodales no dejaron de plantear la cuestión candente: Iglesia-Familia y autofinanciación. Los padres estimularon así la reflexión sobre los desafíos económicos y la urgencia de las estructuras de autofinanciación de nuestras diócesis. Para lograrlo, necesitamos la participación de todos los cristianos y una buena voluntad de corresponsabilidad creativa, una interdependencia entre el clero y los laicos en el ámbito del asesoramiento económico y la gestión de los bienes de la Iglesia. Es evidente que se hace urgente lograr progresivamente la autofinanciación de nuestras diócesis. Algunas diócesis ya han hecho esfuerzos en esta dirección. No es digno de ser un mendigo perpetuo.⁴

Tomamos nota, en palabras de Hyacinthe Thiandoum, de los elementos de un nuevo enfoque de autocuidado aplicable a la situación senegalesa: los desafíos económicos reales que hay que afrontar, la urgencia de poner en marcha estructuras de autofinanciación, la participación de todos los cristianos en el esfuerzo de autofinanciación, la buena voluntad de una corresponsabilidad inventiva, la interdependencia clero/laicos dentro de las estructuras de gestión de los bienes de la Iglesia y la urgencia de una realización gradual de la autofinanciación de las diócesis.

⁴ Maurice Cheza, *Le synode africain: histoire et textes*, 186.

La escasez de recursos externos

Si durante mucho tiempo los recursos materiales y económicos venían de fuera, claramente ha llegado el momento del autocuidado para la Iglesia de Senegal, como para todas las Iglesias nacidas de la epopeya misionera. Somos conscientes de que existe una necesidad urgente de generar impulso en esta dirección. Si bien el tema no está formalmente incluido en el orden del día de las grandes orientaciones pastorales, salvo algunas excepciones, lo cierto es que la cuestión se tiene bien en cuenta. Desde este punto de vista, la autosuficiencia se convierte en una emergencia, ya que es necesario encontrar respuestas a las dificultades cotidianas de la Iglesia local. Está en juego la supervivencia misma de algunas de sus obras. Objetivamente, la observación es la siguiente: los recursos procedentes del exterior se han vuelto drásticamente más escasos y las consecuencias son visibles sobre los medios de funcionamiento de las obras y las estructuras de la pastoral. Esta observación se puede hacer sobre todas las diócesis, parroquias, organizaciones caritativas, instituciones de educación y formación, etc. La mayoría de nuestros proyectos y programas de cierta escala, y de cualquier naturaleza, fueron diseñados desde el principio con la perspectiva de encontrar financiación de organizaciones extranjeras. Este es el caso de Caritas-Senegal. Del mismo modo, lógicamente podríamos contar los proyectos que fracasan, por falta de financiación externa.

También hay motivos para preguntarse qué impacto pudo haber tenido el acceso a la financiación externa en el funcionamiento de la Iglesia senegalesa. Es indiscutible que bajo este régimen se llevaron a cabo importantes proyectos. Han surgido estructuras pastorales a gran escala para apoyar la misión de la Iglesia local. Pero es igualmente innegable que esto creó una especie de dependencia, cuyos efectos y límites seguimos sintiendo, especialmente

si consideramos la dificultad de sacar a un mayor número de personas de esta lógica del bienestar.

Del momento de la crítica a la asunción de responsabilidad

Ante la dificultad de implicar a los miembros de nuestras comunidades eclesiales en la autofinanciación, a menudo hemos señalado a los misioneros. Quizás hayamos atribuido demasiada responsabilidad de la situación a los actores del pasado y sus métodos. Se considera que los fieles siempre habían recibido todo de ellos porque ellos mismos recibían ayuda de sus países de origen. Su enfoque es cuestionado e incluso criticado: ¿tuvo suficientemente en cuenta la realidad de la Iglesia local como para nacer en un país económicamente pobre? ¿Está suficientemente preparada para la llegada de responsabilidades del clero local, que ya no podía contar desde el principio con recursos externos garantizados? ¿No ayudaron demasiado a los fieles, considerando su pobreza de facto? ¿Se les ha enseñado lo suficiente para participar en el cuidado de su Iglesia? Esto explicaría por qué en Senegal se podría pensar que los fieles son incluso menos generosos que los de otras Iglesias africanas, que son un poco más conscientes de la cuestión del autocuidado.

No creo que nuestros primeros obispos senegaleses suscribieran esta perspectiva de reproche y condena a sus predecesores. Me parece que comprendieron la urgencia de la situación demostrando un claro deseo de convertirse en una Iglesia que cuenta, ante todo, consigo misma. No conviene paralizar el espíritu de iniciativa ni caer en el inmovilismo. Analizando el caso de la Sociedad de Misiones Africanas (SMA) en Benin, Fidèle Agbatchi escribe:

Si la SMA, al inicio de la misión, más bien se hizo cargo de las Iglesias que fundaba, no fue, en nuestra opinión, ni para acostumar a la gente a recibir, ni para empantanar en la política

de la mano extendida. ¿Qué madre, de hecho, después de dar a luz a su hijo, no lo cuida al cien por cien? Para ella, esto se llama asumir responsabilidad.⁵

En realidad, ¿es relevante hoy el debate sobre la responsabilidad de los primeros misioneros, ya que la Iglesia senegalesa existe desde hace varios siglos, si consideramos las primeras semillas de 1444, en la isla de Gorée? La verdad es que vivimos en la “época de los herederos”.⁶ Esto significa que debemos afrontar el pasado y aprender de él, aprender de lo que se hizo antes que nosotros y de lo que todavía es posible hacer para responder a nuestro contexto actual. Por tanto, es una responsabilidad que hay que asumir para asegurar el presente y prepararse para el futuro. Esta responsabilidad es la de todos los pastores y de las comunidades de las que son responsables.

Ciertamente, nuestros mayores o padres fundadores de nuestras comunidades eclesiales tenían su propia percepción de buscar medios para su misión. Se responsabilizaron de los medios que estaban a su disposición, o que su tiempo les ofrecía. Asumieron, por así decirlo, la responsabilidad de arraigar “este sentido de responsabilidad” en todos los niveles de nuestra inserción pastoral. Debemos preocuparnos por el hecho de que “la cuestión ahora es ver cómo este clero indígena, ahora abundante, se hará cargo de sí mismo y de la Iglesia”.⁷ Esta es la verdadera pregunta que enfrentan los fieles y el clero de la Iglesia senegalesa llamados a actuar juntos para lograr el empoderamiento financiero y económico. Los miembros de nuestras comunidades eclesiales son los principales protagonistas del camino hacia la autosuficiencia. No podemos prescindir de sus conocimientos.

5 Fidèle A. Agbatchi, *L'auto-prise en charge dans l'Église à la lumière des saintes Écritures* (Parakou: Imprimerie Express, 2011), 20.

6 Cf. Jean-Marc Éla y René Luneau, *Voici le temps des héritiers. Églises d'Afrique et voies nouvelles* (París: Karthala, 1981).

7 *Ibid.*

El llamado a apoyar los seminarios interdiocesanos

Las casas de formación en general, y los seminarios en particular, son lugares donde se consumen importantes recursos. Un punto de inflexión ha comenzado con el llamamiento de los obispos a los fieles y a las personas de buena voluntad, a una oleada de solidaridad para el funcionamiento de los seminarios interdiocesanos:

No pudiendo contar siempre con ayuda exterior, todos estamos llamados, de modo particular, a participar en la formación de nuestros futuros sacerdotes, contribuyendo material y económicamente a la asistencia de los seminaristas.⁸

De hecho, lo que se dice sobre la formación de los futuros sacerdotes, donde la financiación de los comisarios diocesanos es insuficiente, puede extenderse a otros ámbitos de la vida diocesana. Pero el episcopado senegalés no se contenta solo con crear conciencia sobre la solidaridad interna, quiere también que los futuros sacerdotes tomen conciencia de la necesidad de responsabilidad desde su formación inicial.

En nuestras casas de formación sería necesario educar en el espíritu de iniciativa, en la responsabilidad, en la creatividad, en definitiva, en la proactividad. Porque no hay nada más alentador que la incuestionable capacidad del hombre para elevar su vida mediante el esfuerzo consciente y ser responsable de su propia vida. Sobre todo, que nuestro comportamiento surja de nuestras decisiones y de nuestra condición.⁹

La conexión entre “nuestro comportamiento”, “nuestras decisiones” y “nuestra condición” se refiere a nosotros mismos, a otra

8 Declaración de la Secretaría General de la Conferencia Episcopal de Senegal, Mauritania, Cabo Verde y Guinea Bissau, enero de 2022.

9 Mons. Jacques Sarr, “Pour une prise en charge matériel et financière de notre Église par ses propres fidèles”, Lettre-circulaire, évêché de Thiès, 10 de abril de 2000, 18.

forma de decir que todo depende de nosotros. Así, estas palabras de Mons. Jacques Sarr abren los desafíos que la Iglesia senegalesa debe asumir en materia de autocuidado.

Palancas para fortalecer la autosuficiencia

Hay varias vías para explorar:

Encarna valores y piensa fuera de lo común

Para ayudar a los miembros de las comunidades eclesiales locales a lograr una mayor autonomía financiera y económica, a través de su compromiso, existen palancas en las que podemos confiar. Por ejemplo: educación religiosa para una mejor comprensión de las Escrituras y el sentido de humildad y honestidad; el desarrollo del espíritu de solidaridad en la comunidad cristiana; educación en el significado del trabajo para evitar la dependencia; la exigencia de trabajo y habilidad; sensibilización sobre el despilfarro y, por tanto, sobre una mejor gestión financiera, sobre la economía y contra las salidas –*xawaré*, buenos domingos, *yendou*–,¹⁰ en definitiva, todo tipo de oportunidades para reuniones divertidas que conllevan costes no esenciales.

La Iglesia senegalesa ya no puede vivir únicamente de la contribución de las búsquedas de los fieles y de otras contribuciones de la misma naturaleza. La ambición sería, por tanto, tender hacia una Iglesia estructurada económicamente en torno a un modelo bien controlado. Los expertos no profesionales en el campo podrían estar entre los “pilotos” de tal estrategia. Y esto es para evitar el reproche que se hace a los sacerdotes y a los religiosos y religiosas de querer siempre hacer lo que no saben hacer, especialmente en términos de movilización de recursos financieros.

10 “*Xawaré*” y “*yendou*”, dos palabras en el idioma local wolof que significan, respectivamente, “noche festiva que paga” y “día de convivencia juntos, no paga”.

Trabajando para cambiar mentalidades

Hace unos cuarenta años, una parroquia rural de Dakar acababa de ser confiada al clero diocesano. Una de las conclusiones del nuevo equipo pastoral fue que los fieles pedían al sacerdote una intención de misa o una donación, pero no se les pedía nada a cambio. De hecho, tenían la libertad de dar o no dar, y la decisión quedaba en sus manos.

El equipo pastoral, considerando que era necesario revisar esta forma de hacer las cosas, tomó la decisión de enviar una carta a las comunidades, recordando en particular las disposiciones relativas a las intenciones de las masas, para qué sirven en la vida de la diócesis, la práctica vigente en toda la provincia eclesiástica, etc. Al recibir la carta, la reacción de las comunidades fue la siguiente: “La gente dice que ustedes, los curas negros, vinieron a sacarnos el dinero”. Este no era el punto de vista de todos, ya que otras personas habían considerado que el enfoque estaba justificado tras las explicaciones dadas por los sacerdotes. Consideraron que es un deber de cada fiel contribuir de una manera u otra a la vida material y financiera de su Iglesia.

En este testimonio, el mérito de los párrocos es haber asumido un problema y haberlo presentado a la comunidad parroquial. Evitaron el atajo de saltarse la etapa de sensibilización, sin la cual el cambio tarda en tomar forma. Este ejemplo revela las reacciones de ambas partes que acompañan a las cuestiones de autonomía financiera y económica de una Iglesia particular. Por tanto, parece muy difícil apostar por movilizar a las comunidades eclesiales de base sobre estas cuestiones sin un trabajo previo para cambiar las mentalidades.

Sensibilizar sobre el desafío de la misión de la Iglesia local

Las finanzas son un medio necesario para que la Iglesia cumpla su misión. La comunicación para un cambio de comportamiento entre los fieles laicos y sus pastores no puede ignorar lo que realmente está en juego: la eficacia del anuncio del Evangelio. Ahora bien, ¿cuántas veces hemos oído reprochar a los pastores de la Iglesia por exigir demasiado a los fieles, por pedirles a cada paso su contribución económica? Algunos incluso se preguntan por qué seguiríamos necesitando dinero, cuando Roma y los socios extranjeros de la Iglesia local garantizan el funcionamiento de sus obras. Podríamos multiplicar a voluntad los ejemplos que ilustran este hecho: muchos fieles no comprenden por qué una Iglesia local busca su autosuficiencia y lo que realmente está en juego. Esto demuestra la necesidad de mecanismos para profundizar la razón de ser de la Iglesia local y su misión de evangelización. Ayer como hoy, África está saturada de malas noticias. La pobreza, la guerra, la desesperación y otros males son el destino diario de muchas poblaciones. A pesar de todo, esta misión de la Iglesia debe continuar:

La Iglesia es parte de esta sociedad en apuros. En estas trágicas condiciones, debe cumplir su misión que consiste en ofrecer a nuestro pueblo la Buena Nueva de la Redención de Cristo, y ser sacramento, signo e instrumento del Reino de Dios en nuestro continente.¹¹

Las finanzas y los bienes materiales son medios para la atención pastoral. Esto lo lleva todo el pueblo de Dios:

¿Qué recursos tenemos? La más importante, después de la gracia de Cristo, es la del pueblo de Dios. El pueblo de Dios –entendido en el sentido teológico de la *Lumen Gentium*, este pueblo que comprende todos los miembros del Cuerpo de Cristo– ha

11 Maurice Cheza, *Le synode africain: histoire et textes*, 31.

recibido el mandato, que es a la vez un honor y un deber, de anunciar el mensaje evangélico. Con la ya conocida experiencia de vivir comunidades eclesiales, es todo el pueblo de Dios el que está movilizado para ser Iglesia y evangelizar.¹²

En Senegal, el esfuerzo por emprender esta evangelización va más allá de la simple estrategia de movilizar recursos, por importantes que sean. Pero, en esta movilización que nos ocupa, la motivación solo puede encontrarse en el anuncio del mensaje de Jesucristo. Por tanto, ¿cómo podemos concienciar a todo el pueblo de Dios de este imperativo a nivel de nuestra Iglesia? La respuesta la da el Vaticano II: “Una comunidad cristiana debe, desde el principio, estar constituida de tal manera que pueda, en la medida de lo posible, satisfacer sus propias necesidades”.¹³ Son, por tanto, los medios concretos de evangelización los que justifican su búsqueda de autonomía financiera y económica. Suficiente para “aliviar” a la Iglesia en relación con la cuestión del dinero.

Esta afirmación indica claramente que, si la evangelización requiere, por un lado, recursos humanos acordes con la misión de la Iglesia local, esta misión de evangelización necesita también medios materiales y económicos suficientes para ser movilizada. El apostolado necesita medios materiales y recursos humanos. Juan Pablo II no dice nada más en su observación y en su invitación:

...es necesario que cada comunidad cristiana pueda satisfacer por sí misma, en la medida de lo posible, sus propias necesidades. Por tanto, la evangelización requiere, además de recursos humanos, de medios materiales y financieros sustanciales. Las diócesis a menudo están lejos de tener recursos suficientes. [...]. Insto a las conferencias episcopales, a las diócesis y a todas las comunidades cristianas de las Iglesias del continente a trabajar,

12 *Ibid.*, 34.

13 Vaticano II, *Ad Gentes*, n.º 15.

cada una en lo que le corresponde, para que esta autofinanciación sea cada vez más eficaz. Además, hago un llamamiento a las Iglesias hermanas del mundo para que apoyen más generosamente las obras misioneras pontificias y para que, a través de sus organizaciones de ayuda, se pueda conceder financiación a las diócesis necesitadas para proyectos de inversión capaces de producir recursos, con miras a la progresiva autofinanciación de nuestras Iglesias. No debemos olvidar tampoco que una Iglesia solo puede alcanzar la autosuficiencia material y financiera en la medida en que las personas que se le han confiado no padezcan una pobreza extrema.¹⁴

Conclusión

Si analizamos algunas iniciativas de la Iglesia de Senegal, no hay duda de que lo que se está haciendo en materia de autocuidado es alentador, y que está en línea con las preocupaciones del Sínodo de 1994, los pasajes respaldan este análisis. Pero la batalla aún está lejos de estar ganada.

La Iglesia senegalesa sabe que debe confiar primero en sí misma y movilizarse fuertemente para lograr este fin. Aún debe probar, de manera práctica, su plena capacidad para producir, por sí misma, los medios que necesita para cumplir su misión en un entorno multicultural. Para ello hay que levantar frenos y, sobre todo, palancas en las que confiar. Será necesario explorar más a fondo un camino de innovación, a través de opciones de inversión más acordes con la realidad económica y las necesidades de la Iglesia. Pero nuestra Iglesia finalmente ha tomado conciencia de ello. Le queda traducir, con todos sus componentes, su conciencia en una capacidad real de darse, por sí misma, los medios que necesita. Ella está en esta trayectoria, me parece. Debe permanecer allí, echar raíces allí, sin cambiar jamás de camino. Se ha vuelto ur-

¹⁴ Juan Pablo II, *Ecclesia in Africa*, n.º 104.

gente y necesario elevar al rango de prioridad pastoral la movilización de recursos locales para satisfacer las necesidades de la Iglesia. De ello depende en cierto modo nuestra responsabilidad presente y futura, como Iglesia.

Alfonso Seck

Traducido por Norma Naula ssc

Comunidades eclesiales de base en la diócesis de San Pedro Apóstol en Paraguay.

Algo de historia, situación actual y proyecciones

Pierre Jubinville

Miembro de la Congregación del Espíritu Santo, de origen canadiense, P. Jubinville está en Paraguay desde 1991, con un breve intervalo en el Consejo General en 2012-2013. Es obispo de la diócesis de San Pedro Apóstol desde 2013. Actualmente es vicepresidente de la Conferencia Episcopal, presidente de la Comisión Episcopal de Pastoral, acompañante de la Pastoral de Juventud y miembro de la Comisión de Pastoral Social.

En el presente artículo presentaré el nacimiento de las comunidades eclesiales de base (CEBs) en la diócesis de San Pedro Apóstol, en Paraguay (I), una visión de su situación actual (II) y orientaciones de animación que tratamos de seguir (III).

El nacimiento de las CEBs

Oscar Páez Garcete (1937-2016) estaba regresando de un período de estudios en Francia y Bélgica cuando fue nombrado obispo y enviado al sur de la diócesis de Concepción a la que pertenecía. Llegó a San Pedro Ycuamandyyú, capital del departamento de San Pedro, un territorio de 20.000 km², para “animar las comunidades”. Él había sido formado en esta corriente eclesiológica

que le apasionaba: las comunidades eclesiales de base (CEBs). 1968 es el año del documento de Medellín, que es como una carta magna de las CEBs. También es el año de la creación de la diócesis de San Pedro Apóstol con su primer obispo, Oscar Páez Garcete. El primer plan de pastoral con el título: “La Iglesia que queremos edificar”, fue publicado en 1988. Es una recopilación de cartas escritas por el obispo a las comunidades sobre los tópicos más variados: los fundamentos de la fe, la importancia de la “promoción humana”, las fiestas patronales, los sacramentos, la vida económica de las parroquias y de la diócesis, los ministerios, la importancia de la oración de los enfermos, etc.

Esas comunidades son asambleas, sobre todo rurales, con lugares de encuentro y oración muy humildes en medio de las “calles” o “líneas” del campo, otras en los barrios de los pequeños centros urbanos, reuniones de diez a cien familias, según los contextos. Nacen de iniciativas populares: una familia “regala su santo” (obsequia la imagen del santo de la casa) y expande la fiesta para honrarlo, un grupo de vecinos se junta para la oración y el trabajo, una devoción es compartida y extendida, una misión popular alcanza a una población aislada, etc. Luego crecen. Algunas nacieron en el entorno de las “ligas agrarias cristianas” en los años 70-80, como verdaderas comunidades de vida, trabajo y solidaridad.¹

Al comienzo, la piedad popular fue la base de esas comunidades: novenas, rosario, devociones a los santos y santas. La creación de la nueva diócesis y las orientaciones del primer obispo permitieron una vida cristiana más arraigada en los símbolos fundamentales de la fe. Las devociones tradicionales no desaparecieron, pero la “celebración dominical” basada en los textos bíblicos litúrgicos de los domingos llegó a ser el centro de la práctica católica. Una guía, acompañada con un pequeño cancionero, es ahora la herra-

1 Existen varias publicaciones sobre las comunidades, disponibles en internet, bajo el título: “Ligas Agrarias Cristianas”.

mienta esencial de estos encuentros. El obispo mismo publicaba, en versión *roneotipada*, comentarios, moniciones, sugerencias para celebrar los tiempos litúrgicos fuertes. No hace falta decir que todo esto creció gracias a los ministerios laicos: animadores de las celebraciones (al comienzo sobre todo varones, pero más y más mujeres que siempre fueron la gran mayoría en las asambleas y hoy, probablemente, constituyen la mitad y más de los líderes), música, cantos, coordinadores/as...

Organizándose más, las comunidades asumieron la catequesis y la preparación de los sacramentos. Los ministros ordenados visitan las comunidades para presidir esas celebraciones sacramentales; al comienzo pocas veces, una vez al año en la fiesta patronal, y luego más y más regularmente, según la actividad y el protagonismo de las comunidades.

Hoy en día, hay casi mil comunidades en la diócesis. Muchas florecen, otras agonizan. Todas están en el cruce de importantes mutaciones. En los nuevos contextos económicos, sociales, políticos y religiosos de hoy, ¿qué significa la opción por las CEBs?

Tomar en cuenta las transiciones actuales

Para poder entender la situación actual de las CEBs de San Pedro y los retos, habrá que tener en cuenta algunos factores que marcan su evolución y las opciones que se presentan.

La economía

No se encuentra fácilmente cifras para ilustrar de manera muy fina el movimiento poblacional de San Pedro en los últimos 50 años. Las estadísticas testimonian sobre todo del éxodo rural hacia las ciudades de la zona central, de puertos fronterizos y de otros

países como Argentina, Brasil y Estados Unidos, España e Italia. En San Pedro vinieron, principalmente de otras zonas rurales de varios otros departamentos, muchos “colonos”, mientras también se sentía la mudanza de las/os hijos/as de las numerosas familias en busca de tierra. Se podría llamar este período económico “ocupación del territorio”. Familias huían de la pobreza ligada al “*yyjy, yyi, yy vai*” (sin tierra, poca tierra, tierra mala). Venían hacia los bosques del norte del país que no eran tierras particularmente aptas al cultivo, pero como nuevas rendían mucho más que las de sus lugares de origen. Algunos dieron la vida por estas conquistas. Por supuesto, esta ocupación tuvo un impacto mayor sobre las poblaciones que ya habitaban el lugar, principalmente las comunidades indígenas. Los mejores documentos sobre ese tiempo son las imágenes satelitales que muestran la desaparición progresiva de la cobertura silvestre, de espacios talados, y a menudo quemados, para abrir paso a la agricultura campesina e industrial.

El impacto de esas nuevas poblaciones en San Pedro fue de acelerar la transición de una economía de auto-abastecimiento hacia una economía más mercantil. La madera talada y vendida iba a los aserraderos nacionales y también al Brasil. Los 80 fueron los años dorados del algodón cultivado en las pequeñas fincas, cuyo precio se veía fluctuar según los mercados de Liverpool. Durante muchos años se produjo el tabaco negro de los cigarrillos franceses. En los años 90 llegó a la población rural la energía tan abundante de las represas hidroeléctricas. Además de producir electricidad para las casas, los negocios, las industrias del departamento, además de generar algunos fondos gestionados a nivel nacional con no poca corrupción y clientelismo político, la “conexión energética” produjo enormes cambios culturales.

En una transición de tal tamaño, hay muchas vulnerabilidades. Las actividades informales tuvieron líneas borrosas entre lo legal

e ilegal. Por estos y muchos otros motivos, las redes criminales se extendían y tenían un terreno fecundo para el reclutamiento. Muchos jóvenes consumían y participaban en la producción de drogas. El país, sobre todo el norte de la región oriental que abarca el territorio de nuestra diócesis, está conocido por la producción de marihuana y el tránsito de mucha mercadería. También hay laboratorios clandestinos y pistas de aterrizaje para pequeñas naves que hacen escala con cargas proveniente de otros países. Esas cargas son redirigidas sea otra vez por aire, o también por tierra, o por transporte fluvial hacia los grandes mercados (Brasil, Europa, USA). El microtráfico está a cargo de “clanes” que, a menudo, dirigen las operaciones desde sus celdas en las penitenciarías nacionales. Las ganancias de estos tráficos, pequeños y grandes, hacen y deshacen poderes políticos.

Las comunicaciones

Los cambios económicos trajeron cambios en los transportes. Donde había vías de tierra, a menudo clausuradas en tiempos de lluvia, ahora hay asfalto para facilitar la circulación de los grandes camiones llenos de granos hacia los puertos. En el campo de los pequeños productores, donde circulaban “colectivos”, ahora el principal medio es la moto. Desde los años 2000, algunas fábricas de montaje llegaron al país y hoy, prácticamente, no hay familia sin una o varias motocicletas. En el campo se dependía a veces de un solo vehículo para los transportes urgentes (hospital y otras emergencias), ahora hay más autonomía de los individuos y las familias.

Las comunidades rurales estaban constituidas típicamente de vecinos en los caminos rurales con casas de ambos lados, cada cien metros. A mitad de camino, un lugar de reunión, primero bajo un árbol, luego se transformaba en una humilde casita de madera

que, con el tiempo, iba creciendo y acomodando. Allí se rezaba y también se planificaba: ¿cómo vamos a tener una escuela en el vecindario? ¿Cómo vamos a arreglar el camino? ¿Quiénes van a jugar el partido del próximo torneo? Se hablaba de sembradío, de cosechas, de trabajo compartido, de posibles ventas en común... En algunos casos, comunidades llegaron a tener “farmacias sociales” y “almacenes de consumo” donde la gente se podía proveer de lo fundamental. Algunas parroquias y la diócesis han participado en facilitar la estructura organizacional y las compras “por mayor”.

Actualmente, los encuentros comunitarios ya no se organizan de esta manera ni tampoco hay regularmente celebraciones en las capillas. Con la electricidad llegaron las emisoras radiales, los canales nacionales de televisión, luego el cable y las transmisiones digitales. La telefonía celular transformó también profundamente el acceso a las comunicaciones. La red se extendió, la comunidad se achicó.

No se suele reconocer el papel de la escolarización en esta transformación de las comunicaciones. El colegio, sobre todo, reúne a jóvenes que antes vivían apartados. Ahora son compañeros y compañeras de curso, de institución, de sectores y están proyectados en el espacio de las redes sociales digitales de alcance nacional y mundial en vez de las redes tradicionales basadas en el entorno familiar. Estos movimientos aceleran el paso del uso del idioma guaraní tradicional a una mezcla con mucho español y al propio español.

La política

El general-presidente Alfredo Stroessner, después de 35 años de dictadura, cae en un golpe de Estado en 1989 y se exilia al Brasil

(donde muere en 2006). Se trató de un golpe palaciego y no de un levantamiento popular; gente de su propio entorno, en las Fuerzas Armadas, removieron al presidente del poder y lo reemplazaron por otro general. Además, el mismo partido sigue llevando las riendas del poder desde 1954 hasta hoy, con una breve interrupción de 2008 a 2012, intervalo durante el cual el presidente de la república llegó a ser el antiguo obispo de la diócesis de San Pedro Apóstol, Fernando Lugo.

Esta es otra historia o, tal vez, una entrelazada en la de las CEBs de San Pedro. Durante su mandato como obispo, Fernando Lugo también ha visitado y animado a esta gran red de comunidades de la diócesis. Su paso a la política activa es reflejo de algo que permea nuestra vida comunitaria en San Pedro: una cierta cultura donde la acción política directa es muy valorada, con todos sus beneficios y peligros. San Pedro también es conocido como un departamento de muchas luchas y reivindicaciones sociales.

La cultura democrática fue abortada durante la dictadura. Se prohibía las reuniones de gente con contexto político. Se sospechaba de la Biblia, sobre todo de la versión Latinoamericana con sus comentarios subversivos. Se retenía cualquier documento de la Iglesia sobre la doctrina social. Se cultivaba un ambiente de delación. Hubo agentes de pastoral arrestados y torturados. Todo esto para ejercer un control homicida que dejó profundas huellas traumáticas en la conciencia colectiva. La vida de las CEBs era y sigue siendo una respuesta de resistencia, un ejercicio concreto de convivencia política más horizontal y concertado. Ha sido y sigue siendo la cuna de iniciativas de transformación social.

¿Qué representa realmente la “posdictadura” en la que estamos ahora? Las instituciones democráticas son muy frágiles, hay mucha corrupción, un manejo discrecional de los recursos públicos, y siempre como un “vacío” de la figura del hombre (sí, siempre un hombre) fuerte, autoritario, mesiánico, que acaba con los des-

órdenes, y no importa tanto si hay uno u otro exceso. El debate y el proceso democrático dejan muchas insatisfacciones. De esta frustración se alimenta una nostalgia del antiguo orden autoritario que se cree podría remediar los problemas. Más sutilmente, hasta en algunos casos de luchas legítimas por el bien común, se busca a otra forma de dictadura para poder de nuevo identificar con claridad el enemigo contra quién se está luchando y resistiendo. La movilización política en base a una inteligencia compartida, un verdadero discernimiento colectivo, libre y responsable, es un ideal y tiene muchos desafíos que enfrentar.

La religión

Hoy, como ayer, los movimientos de personas trajeron cambios religiosos. Campesinos de una zona más al sur, en los años 80, trajeron el movimiento franciscano. En los últimos 30 años, los movimientos pentecostales intra y extra-eclesiales también penetraron nuestra vida religiosa y la transformaron. La dimensión religiosa es la que más lentamente se transforma. La piedad popular es muy viva. Cada año, la gran fiesta de la Virgen de Caacupé, 8 de diciembre, mueve a la mitad de la población del país. Millares de personas peregrinan hacia Caacupé y también hacia pequeños centros de devoción, casi en todas las parroquias de San Pedro. Las fiestas patronales siempre son muy concurridas. Cenizas, Ramos, Viernes Santo, Candelaria, San Blas, revelan y esconden sentidos de contacto con Dios, sanación, bendiciones para la vida cotidiana, protección, “suerte”. La práctica dominical no es muy elevada, la presencia a esas devociones es masiva. El Papa Francisco y todo el magisterio reciente en América Latina y el Caribe insisten sobre el respeto y el servicio hacia la religiosidad popular. Se habla también de evangelizarla. El primer paso es reconocer que está ahí, que es poderosa, que tiene sus ambigüedades y que para muchos es la base de una auténtica fe.

Opción por las CEBs, ¿qué caminos de animación?

En 2022, actualizando su plan de pastoral, la diócesis volvió a optar por las CEBs. Los cambios descritos más arriba muestran en qué contexto nuevo se hace esta opción. Para muchos, hoy, la fe es un asunto personal y las prácticas comunitarias, incluso los ritos que se siguen valorando, no precisan una vida comunitaria. No hay más necesidad para ello. En la vida económica, las comunicaciones, la cultura en general, hay poderosas fuerzas de individualización que afectan la conciencia comunitaria. Esta aparece como un vestigio de un pasado obligado a un colectivismo forzado. Ya en los años 90, un sacerdote brasileño que acompañaba a la diócesis en sus procesos comunitarios nos decía: “Ustedes han tenido muchas razones naturales para hacer comunidad; ahora les toca encontrar verdaderas motivaciones cristianas”.²

¿Somos solamente el producto de nuestras estructuras económicas y sociales? ¿La Iglesia prospera únicamente cuando encuentra unos rasgos culturales compatibles? ¿La evangelización se reduce a la perpetuación de estos rasgos (que pueden ser muy nobles y muy compatibles, pero que a veces no expresan toda la rica diversidad de la recepción del Evangelio)? Estas preguntas fundamentales, aplicadas a la vida de las CEBs, nos hacen pensar.

El vínculo socio-antropológico que sostenía la comunidad rural tradicional se ha roto. Un cierto orden existía a causa de aquellos rasgos culturales, que imprimía su fuerza de ley y de necesidad, y alimentaba un modelo eclesial. Esta necesidad ya no es la misma. Claro que todavía hay necesidades, hay pobreza y, en algunos casos, extrema. Sin embargo, el peso de esas necesidades parece haberse desplazado o estar desplazándose; de las necesidades básicas de sobrevivencia, de la lucha ante los elementos naturales, de esas

2 José Marins tiene una imponente bibliografía y práctica de formación de CEBs. Ver una entrevista en Vida Nueva Digital: <https://www.vidanuevadigital.com/2013/07/26/jose-marins-las-cebs-buscan-llegar-a-quienes-no-van-a-misa/>.

necesidades vitales que existían en el tiempo de las fundaciones de muchos asentamientos rurales a las necesidades más urbanas de respaldo, de solvencia económica, de educación, de solidaridad, de sentido, de soledad en la masa, de resistir a las adicciones, al aislamiento y a las tentaciones de “perderse” en un ambiente más cerrado socialmente.

En esta transición, ¿cómo aprovechar para una profundización de la fe? No estamos para implementar un sistema o una ideología. No queremos idealizar el pasado. El mito del progreso y de la auto-realización está mostrando sus limitaciones. ¿Cómo anunciar a “Cristo y Cristo crucificado” sin confundirlo con otros valores y temas del momento? Al mismo tiempo, ¿cómo no dejar de “inculturar” el Evangelio que debe hablar a las mujeres y a los hombres de hoy?

No digo que hemos formulado muy exactos estos interrogantes cuando elaboramos nuestra última revisión del plan de pastoral diocesano, pero estas preguntas “flotaban en el aire”. Los hijos y las hijas de San Pedro sienten en su carne la formidable transición sociocultural en la que estamos viviendo. Desde las raíces de la fe que hoy compartimos, volvimos, una vez más, a optar por la vida en CEBs. La opción está hecha y renovada; falta extraer de ella el sentido que intenta responder a las preguntas y los desafíos de hoy. Aquí sugiero algunas pistas de sentido por las que podemos seguir buscando caminos de animación:

Nuestra manera de decir “no” al carácter definitivo de los determinismos

Se escucha muchas veces: “La familia está en crisis, defendamos a la familia”, “la comunidad está en crisis, defendamos a la comunidad”. No se trata de comparar ni mucho menos de oponer

y todavía menos de llamar a una gran lucha de defensa. Simplemente reconocer una vez más cómo los cambios, en la cultura tradicional, afectan a todas las instituciones. Reconocer también que lo que afecta a la familia nos toca más; aunque, en el mismo Evangelio, el tema de la comunidad es más central. O sea, el cristianismo del Nuevo Testamento habla más de comunidad que de familia, explicitando su significado teológico profundo.

La comunidad cristiana es el testimonio de los que “no eran un pueblo y ahora lo son” (1 Pe 2, 10), los que “no eran hijas/hijos sino esclavos de la casa, que ahora son hijos/hijas de un mismo Padre, hermanos y hermanas en Cristo” (Gal 4, 7-8). La novedad cristiana es que “comen juntos” los ricos y los pobres, los judíos y los paganos, las castas, las clases sociales, las culturas, las religiones; una imagen chocante en la época, y todavía hoy. Desde el origen, la comunidad cristiana es un “no” a los determinismos sociales que dividen, y un “sí” a una comunión que no es “obra de manos humanas” (Hch 17, 24) sino obra del mismo Espíritu. “Ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, hombre ni mujer, porque todos ustedes son uno en Cristo Jesús” (Gal 3, 28).

Los determinismos sociales fabrican determinismos ideológicos. La Iglesia no dice que no existen esas fuerzas sociales y económicas que marcan las acciones y los pensamientos. Existen en el seno mismo de la Iglesia. Las clases sociales, el sexo, la cultura/etnicidad/raza, la misma geografía, los trasfondos religiosos, todo esto influye. Lo que decimos es que la fe nos hace salir de donde estamos, descubrir nuevas realidades y abrir el corazón a la vida de otros hermanos y hermanas en humanidad. Estos determinismos afloran y son reconocidos en las interacciones comunitarias. Allí también se da la oportunidad de superarlos. La vida comunitaria es una práctica de rechazo al carácter definitivo y absoluto de esos determinismos.

Diálogo interreligioso

El examen de nuestra historia reciente nos hace ver que somos de religiones diferentes. Como mencionamos, el entorno socio-antrropológico tradicional se está quebrando y sobre todo perdió su carácter monolítico. No tenemos otra opción; debemos asumir la pluralidad religiosa dentro del mundo, del continente, del país y dentro de la Iglesia católica misma. Algunas personas vienen de la religiosidad tradicional, otras tienen un bagaje tecno-científico que sostiene su vida intelectual y afectiva y su fe en Cristo, otras están muy prendidas de las corrientes de auto-realización y auto-generación; nos tocan los movimientos de tipo pentecostal de muchas maneras (música, rituales, comportamientos). Históricamente, la parte cristiana se ha difundido en muchos contextos religiosos diferentes. Hoy esta diversidad se experimenta en la misma casa, en la misma comunidad.

La entrada en otros mundos religiosos, dentro de nuestra misma Iglesia, nos hace relativizar la religión para fortalecer la fe. Nadie dice que esto es un proceso fácil.³ Necesitamos formación para tomar conciencia de ello. La Biblia tiene mucho que aportar al respecto. También las religiones tradicionales indígenas, en el tiempo de crisis que vivimos, nos ofrecen pistas de integración y de diálogo. El primer espacio de este diálogo no es la academia o algún lugar supuestamente neutro donde examinar y medir los contenidos. Esto se vive en la comunidad de fe, en las CEB. La fe lleva a la responsabilidad y a la libertad; y, la fuerza de vivir los procesos involucrados en este diálogo: la escucha, el respeto, el perdón, etc. Lo que importa no son las religiones, son las personas.

3 Dejo a otros espacios el discutir de las diferencias y similitudes entre fe y religión. El punto que presento aquí es que siempre la fe reposa en este "plátano socio-antrropológico" y religioso. La fe madura lo reconoce y hace los discernimientos correspondientes.

La “Iglesia en salida”

Esta expresión característica del pontificado de Francisco no solamente insiste sobre la misión⁴ de la Iglesia, sino dice algo sobre el “tipo de comunión” que nos une. La Iglesia vive la comunión en la adhesión común al movimiento de salida que anima el Espíritu en su Iglesia. La vida en comunidad es una salida constante de uno/a misma/o, de las costumbres, de los condicionamientos, de las fronteras, para ir al encuentro del otro.

Aquí el desafío es dejar de oponer o de superponer salida misionera y comunión eclesial, pluralidad y unidad, apertura e identidad. La misión brota de la vida comunitaria unida en la oración y el discernimiento, enviada por Dios. Dicho de otra manera, la comunidad se constituye en todo el proceso misionero que empieza por la escucha de la voz de Dios, interiormente y en los clamores del pueblo, el discernimiento orante, la experiencia de las visitas, y siempre más experiencias de apertura y de solidaridad, vividas y discernidas, y que van madurando un proyecto común de misión.

En esta experiencia, los creyentes descubren que es el mismo amor que se da en la comunidad y que se comparte en la misión. O, mirado desde otro ángulo, es el mismo amor que hace escuchar y visitar con paciencia y respeto a los/as hermanas/os vulnerados/as, marginados/as, excluidas/os y también acompañar a los miembros del núcleo comunitario. La salida da fuerza a la comunidad y la comunidad en salida.

A veces se crean movimientos misioneros de masa, fuertes y ruidosos, para superar el miedo al otro. No es el camino de la comunidad misionera que, al contrario, hace todo para ser humilde,

4 Antes del pontificado de Francisco, en la continuidad de Aparecida, la Diócesis de San Pedro Apóstol, con su tercer obispo Adalberto Martínez Flores, ya marcó esta impronta misionera. Cf. *Echando las redes. 2° Plan de Pastoral Diocesano 2012-2017*, 2012, 64.

discreta y servidora. La base es el contacto y la escucha, la verdadera amistad abierta y transparente, los verdaderos lazos que justamente se confiesa vivir en la comunidad. El anuncio viene como un don de Dios, en su momento, al comienzo, en medio, al final, esto no importa: en la irrupción del Evangelio todos, misioneros/as y misionadas/os, aprendemos de Cristo, de la realidad, de nosotros mismo. Y aquí la “realidad” no es el simple conjunto de factores sociales, políticos, culturales y psicológicos que nos tejen: la realidad es la trama misteriosa de la presencia de Dios en todo lo que vivimos, y que la salida nos hace contemplar.

Ensanchar el espacio de la sacramentalidad

El Papa Francisco tiene unos números en *Evangelii Gaudium* sobre “el agrado espiritual de ser pueblo” (269-274). Este texto apunta hacia la actitud contemplativa fundamental que es esencial al amor. La realidad que vivimos es un misterio. La comunidad en salida es sacramento. Practicándola, vivimos, experimentamos un símbolo fundamental de la fe, un signo de la presencia de Dios. Nuestra vida sacramental, lastimosamente, se ha vaciado mucho de sus signos. El pan ha perdido su consistencia, no se comparte con todas/os el vino, usamos unas pocas gotas de agua para bautizar, la confesión se ha privatizado; los signos raquíuticos que usamos han llegado a ser irrelevantes. Hemos reducido de la misma manera la vida comunitaria, que pasa por ser comunidad, solo por estar en una reunión en el mismo local y tiempo, sin mucho que decir ni hacer. Faltan espacios de verdaderos contactos, solidaridad, ayuda mutua, iniciativas comunes. Falta el reconocimiento de los gestos sencillos y fundamentales: la hospitalidad, la bienvenida, la visita, la preparación y el compartir la comida, la reconciliación, el proyecto común de caridad social, la fiesta, etc. Se vive todo esto, pero aparentemente en un espacio separado de la vida sacramental. No estamos reconociéndole su propia cali-

dad sacramental. La comunidad en salida debería ser, en nuestra conciencia cristiana, el sacramento primordial. Sin ella, los demás signos sacramentales pierden todavía más su sustancia.

Conclusión

Este breve relato es una historia muy resumida, incompleta, parcial. Es una historia en espera de más historias que vengan a probarla, completarla, criticarla. La pregunta es: ¿dónde y cómo están las CEBs de San Pedro? Herederas de una rica historia y del compromiso de muchas/os; en un cruce desafiante, renovando su profesión de fe y su compromiso, su esperanza de contribuir en transformaciones sociales, en la línea del Reino de Dios anunciado por Jesús y sus discípulos. Las CEBs no son un modelo folklórico de Iglesia. Son un llamado a la Iglesia entera, no solamente en San Pedro, no solamente en América Latina, de asumir todas las dimensiones de la humanidad amada y reconciliada en Cristo. La vida comunitaria, ayer tal vez más “natural”, hoy se volvió lugar de una decisión difícil, pero esencial: una opción por el cuerpo concreto de la humanidad y de la Iglesia.

Pierre Jubinville

Dinámica de la responsabilidad en la cooperación misionera.

El caso de la DCC

Equipo Pastoral DCC

Este artículo ha sido escrito por el equipo pastoral de la DCC compuesto por: Delphine Cournet, directora de Proyectos de Secours Catholique, exvoluntaria de la DCC; Paul Habert, sacerdote de la diócesis de Rennes, capellán general de la DCC; Cornelia Buehrle, religiosa del Sagrado Corazón, administradora de la DCC en nombre de la Conferencia de Religiosos de Francia (Corref); Jean Dzene, jefe del Departamento de Programas Internacionales de Apprentis d'Auteuil, administrador del DCC; Christine Lefranc, oblata del Corazón de Jesús, exdirectora de proyectos de la DCC; Manuel Gaiola, espiritano, administrador de la DCC; Guillaume Nicolas, delegado general de la DCC; Maïlys Frasin, ingeniera, coordinadora del equipo pastoral de la DCC.

Fundada en 1967 por los obispos de Francia y estructurada como una asociación, con 18 empleados en la sede y una red de 200 voluntarios, la Delegación Católica para la Cooperación (DCC) es un servicio eclesial para la cooperación entre la Iglesia de Francia y otras Iglesias y países del mundo, a través del voluntariado. Basada en el Evangelio y la fe en Jesucristo, la DCC cree que el voluntariado es una oportunidad para vivir una fuerte experiencia humana y espiritual. De acuerdo con su proyecto pastoral, todos son bienvenidos en la DCC, independientemente de su fe y conexión con la Iglesia católica. Su lema “Nuestros mundos para compartir” resume la esencia del proyecto asociativo: apelar,

en un mismo movimiento, a la alteridad, a la diferencia, y a la necesidad del vínculo con el otro.

Con alrededor de 200 personas enviadas cada año a casi 40 países, la DCC contribuye a los proyectos de desarrollo de sus socios locales a través de voluntarios, Voluntarios de Solidaridad Internacional (ISV) y Voluntarios Recíprocos Internacionales (VIR), para misiones de tres meses a dos años (15 meses en promedio).

En este artículo, primero veremos los llamados de la Iglesia y del mundo a los que responde la DCC. A continuación, explicaremos cómo este organismo eclesial asume sus responsabilidades hacia sus socios y los voluntarios a los que acompaña. Por último, ilustraremos, a través de testimonios,¹ cómo los voluntarios asumen concretamente su parte de responsabilidad o descubren responsabilidades en la ejecución de los proyectos DCC.

El llamado de la Iglesia y del mundo

Llamados en las Escrituras

La parábola del Buen Samaritano sigue siendo el criterio de evaluación, impone la universalidad del amor que se dirige a los necesitados, encontrados por casualidad, sean quienes sean [...]. Contribuimos a un mundo mejor solo haciendo el bien, ahora y personalmente, apasionadamente, siempre que sea posible. El programa del cristiano, el programa del Buen Samaritano, el programa de Jesús, es un corazón que ve. Este corazón ve dónde se necesita amor y actúa en consecuencia.²

Como lo que hace el Buen Samaritano en el Evangelio, la compasión despierta la conciencia de cada uno, lo que puede hacer

1 Los testimonios fueron recogidos entre diciembre de 2023 y enero de 2024.

2 Benedicto XVI, *Deus caritas est*, n.º 25 y 35.

como contribución personal. Al descubrir la vulnerabilidad del otro, cada uno se ve empujado a comprometerse en una respuesta concreta, que puede tomar diversas formas. Muchos voluntarios encuentran la fuente de su deseo de partir en su fe y en una historia ya rica en compromiso:

Estoy viviendo una experiencia enriquecedora que, para mí, va más allá del simple acto de dar. Siempre me he puesto a disposición de los demás, dándoles lo poco que tengo en mí. Poner una sonrisa en la cara de alguien es el mejor regalo de todos. Siempre me ha gustado el pasaje de Mt 25, 40: “Y respondiendo el Rey, les dirá: De cierto os digo que en cuanto lo hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí lo hicisteis”.³

En respuesta a este deseo de actuar, la DCC propone el voluntariado solidario internacional como una forma de asumir la responsabilidad de la misión de la Iglesia:

A través del voluntariado, todos estamos invitados a asumir responsabilidades en la misión o en la Iglesia porque todos somos peregrinos en la tierra y, como peregrinos, todos tenemos una parte de la misión que cumplir. En la Biblia, por ejemplo, el Señor Jesucristo resumió los Diez Mandamientos en dos: “Amarás a tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente, y amarás a tu prójimo como a ti mismo”. A través de estos dos mandamientos, el Señor nos invita a todos a asumir nuestra responsabilidad, que tal vez sea abrirnos a los demás amándolos como a nosotros mismos. Así, cada persona puede abrirse a su prójimo de diferentes maneras.⁴

3 Bienvenida a Dionnon Allandiguim, VIR, en misión en Lorient, Francia, con la asociación “Optim’ism”.

4 Edwige Monekemde Mbaitabe, VIR, en misión en la granja Ker Madeleine en Saint-Gildas-Des-Bois, Francia, con la asociación “Sources d’envol”.

Los llamados de la Iglesia evolucionan con el mundo

1967, año de la creación de la DCC, fue también el año de la publicación de la *Populorum progressio* de Paulo VI sobre el desarrollo. “Solidaridad”, “desarrollo” y “cooperación” son términos comunes a la Iglesia y a la sociedad de este tiempo. Expresan un cambio en la percepción de la responsabilidad de los Estados, de las Iglesias y de los humanos. Después del período colonial, y gracias al inicio de la globalización mediática que facilitó la toma de conciencia sobre las desigualdades y la pobreza en el mundo, muchas sociedades aspiraron a relaciones más igualitarias, y a un mejor nivel de vida, porque la pobreza se percibía como consecuencia de las injusticias. Se reconoce que los llamados países “en desarrollo” son explotados y necesitados de la ayuda de los países ricos, pero también tienen plena capacidad para construir su prosperidad para ser plenamente responsables de su futuro.

En este sentido, según la DCC, la cooperación presupone la corresponsabilidad en el estado del mundo, y en particular en las situaciones locales. Esta visión, desarrollada en la *Sollicitudo Rei Socialis* de Juan Pablo II, se relaciona con

la firme y perseverante determinación de trabajar por el bien común, es decir, por el bien de todos y cada uno de nosotros, porque todos somos verdaderamente responsables de todos. Los que tienen más recursos, deben sentirse responsables de los más débiles, y estar dispuestos a compartir lo que tienen con ellos. Por su parte, los más débiles, en la misma línea de solidaridad, no deben adoptar una actitud puramente pasiva o destructiva del vínculo social, sino que, defendiendo sus legítimos derechos, deben hacer lo que les corresponde por el bien de todos.⁵

Desde el principio, la DCC vio su misión como una contribución al desarrollo. Si los voluntarios son enviados en nombre de

5 Juan Pablo II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 30 de diciembre de 1987, n.º 38.

la Iglesia y del Evangelio, son responsables de esta misión trabajando por la paz, la justicia y la dignidad humana. En nombre de la Iglesia, tienen la responsabilidad de desarrollar al ser humano, como afirma Paulo VI. Así, la DCC, a través de intercambios entre personas de diferentes culturas, promueve una cultura de puentes que hay que cruzar en lugar de muros que separan y engendran violencia. Esta cultura del encuentro, que es la base de su acción, transforma la sociedad y fomenta la fraternidad, un gran desafío para hoy.

El tema de la reciprocidad se abordó muy rápidamente en la DCC: el voluntario experimenta que su tiempo “allí” le aporta mucho, y por lo tanto tiene un impacto “aquí”. El voluntariado es, a menudo, un momento para cuestionar el modo de vida en Francia. Los países “ricos” también están necesitados: la pobreza material está presente, la injusticia también, el repliegue en sí mismo, el empobrecimiento espiritual y relacional. Llegar al final de la responsabilidad global de la humanidad para un voluntario implica reconocerse como pobre, compartir la responsabilidad de los proyectos con personas de otros entornos de vida. Así, desde 2017, a través del “Voluntariado Recíproco Internacional”, personas de otros países han venido a poner sus habilidades al servicio de las estructuras francesas.

Desde la década de 2000, la crisis climática ha estado cuestionando a las sociedades y a la Iglesia y, por supuesto, a la DCC. En *Laudato Si'* (2015), el Papa Francisco nos invita a tomar conciencia de la responsabilidad sobre el planeta. Si bien la preocupación ecológica no es nueva en la DCC, particularmente, a través de las numerosas misiones relacionadas con la agricultura, se refleja en nuevas posiciones relacionadas con la ecología integral, respondiendo a estas nuevas vulnerabilidades por parte de los miembros, y a las aspiraciones de los candidatos, al principio, que son muy conscientes de este tema. Tal vez estemos en el corazón de la

misión universal: todos somos responsables de nuestro planeta y de sus habitantes, de la creación y de nuestros hermanos y hermanas, todos estamos llamados a dirigirnos a los que están a nuestro lado o lejos, para dar y recibir una parte de la riqueza de Dios a cada ser humano, y a ponerla al servicio del bien común.

La responsabilidad de la DCC con los miembros y voluntarios

En la misión de voluntariado, el miembro local es lo primero. Es este último quien solicita a la DCC y describe por escrito lo que necesita. Se pretende que esta necesidad sea temporal, con vistas a sustituir al voluntario lo antes posible por una persona local, a veces formada por él.

La DCC forma parte de un amplio ecosistema de miembros con los que coopera más allá de tal o cual misión de voluntariado. Responde a las solicitudes de congregaciones, órdenes religiosas, asociaciones que desean colaborar en una o varias etapas de su propio sistema de voluntariado: reclutamiento, formación, seguimiento, asistencia al retorno, etc. Así, cada año, voluntarios de otras estructuras son confiados a la DCC mediante el “envío de miembros” para ser manejados por ella. Estos miembros contribuyen al camino de los voluntarios a su manera, algunos a través de una formación específica, otros mediante un área geográfica específica, y también por medio de una iniciación en una espiritualidad particular. Todos estos son medios que les permiten ejercer sus responsabilidades como voluntarios. Por lo tanto, las asociaciones se extienden mucho más allá de la esfera confesional.

Desde su creación, la DCC ha colaborado con el Ministerio de Relaciones Exteriores.⁶ Por un lado, es uno de los principales usuarios de la condición estatal de “Voluntario de Solidaridad

6 Fue el Estado francés el que pidió a la Iglesia en 1967 que creara la DCC.

Internacional”; y, por otro, mantiene un diálogo constante con el Ministerio en París, así como con las sedes diplomáticas de los países de misión. Participa en programas, iniciativas o colectivos conjuntos con otras organizaciones de voluntariado u ONG de solidaridad internacional, en relación con operadores públicos en Francia o en el extranjero: *France Volontaires, Agence du Service Civique, Agence nationale du volontariat*. Esta cultura de asociación, le permite enriquecer sus prácticas, contribuir a la cultura de corresponsabilidad entre los actores del desarrollo, cumpliendo con su parte del deber y respetando lo que les corresponde a las instancias gubernamentales.

Apoyar a los voluntarios: una responsabilidad de la DCC

En el voluntariado, la persona se enfrenta a la discrepancia entre el marco cultural interiorizado y el entorno externo. En lugar de refugiarse en la *guetización*, a través de la búsqueda de aquellos que se le parecen, o en una fascinación sin reservas por el extranjero, el voluntario aprende a pensar en el mundo que lo ha formado y que ha recibido como herencia, su cultura, su relación con los demás, consigo mismo y, a veces, con Dios. De un simple deseo de ir lejos para compartir un poco de su saber hacer, el voluntario, que vive su experiencia bajo el lema “compartir los mundos”, vuelve habiendo crecido, personal, profesional y espiritualmente. Un encuentro intercultural de este tipo también puede ser desestabilizador o infructuoso. Es por eso que la DCC ofrece un curso de formación con el fin de preparar mejor a los candidatos para la realidad del campo que encontrarán: aspectos materiales y motivacionales, pero sobre todo cuestiones interculturales. Este tiempo de formación les permite aprender a descenderse de su marco cultural de referencia para acoger al otro, que es diferente. El marco cultural toca aspectos tan variados como: la percepción de la relación con el tiempo y el espacio, la relación

entre hombres y mujeres, la relación con las religiones, la educación de los hijos, la forma de saludarse o acogerse, etc. Por lo tanto, la preparación para la partida es fundamental porque imbuye a las personas de un estado mental de apertura y aceptación de la diferencia. El voluntario no parte como salvador, sino en un estado mental de intercambio y co-construcción.

Por lo tanto, en el centro de la misión de la DCC se encuentra la responsabilidad de acompañar al voluntario en su viaje, desde la formulación de su proyecto de voluntariado, hasta su regreso a su país de origen, pasando por el expediente de solicitud, durante su misión. Este proceso de acompañamiento es, al mismo tiempo, un camino de discernimiento mutuo. Se concreta a través de las siguientes etapas: presentación del expediente de solicitud por parte del candidato voluntario; una sesión presencial de tres días: “Escoger”, para profundizar en el discernimiento; las tareas se realizan en la sede de la asociación, al final de la sesión; un curso “Partir” de nueve días, que aborda muchas dimensiones de la misión (geografía, sociedad, religión, vida afectiva, Iglesia local, proyecto profesional, seguridad, salud, etc.); seguimiento del voluntario a lo largo de la duración de su misión; revisión de la experiencia a nivel profesional, personal y espiritual.

La responsabilidad de los voluntarios

Impulsados por los deseos –el deseo de comprometerse, de dar, de servir, de encontrarse, de experimentar la interculturalidad y de descubrir otros mundos–, hombres y mujeres, creyentes o no, cercanos a la Iglesia o no, se cruzan un día en el camino con la DCC. Hay un eco entre su deseo y las propuestas de la DCC.

Dar y servir: una aspiración a la solidaridad responsable

Entre las principales motivaciones que se encuentran entre quienes viven el voluntariado solidario internacional, se encuentra el deseo de dar, de servir:

La fe no es solo orar y pedir la protección de Dios. Hay que ponerse al servicio de los demás ofreciendo tus habilidades, para el bienestar de la humanidad. Debemos traducir nuestras palabras en hechos, para construir un mundo mejor. “Cada uno según el don que ha recibido, minístrelo a los otros, como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios” (1 Pe 4, 10).⁷

Así, cuando el voluntario encuentra un espacio para hacer lo que ha elegido hacer, para servir y actuar de acuerdo con sus habilidades, ejerce efectivamente su responsabilidad con la DCC y con el país de acogida: “A través del voluntariado, puedo hacer un buen uso de mi tiempo, conocimientos y habilidades para crear un impacto positivo contribuyendo a la noble causa, permitiendo que las personas en mayor precariedad puedan satisfacer sus necesidades más básicas”.⁸

A través de algunos de los testimonios de los voluntarios, descubrimos que uno de los caminos hacia la responsabilidad es tomar la iniciativa y ser creativos.

Mi primera responsabilidad fue asumir esta misión con alegría, apertura, atención a todos y cada uno, y sobre todo crear fraternidad en este tiempo entre paréntesis. Lo que más me llamó la atención y me emocionó de esta misión fueron los excesos. Tuve que ir más allá de la misión en sí, para proponer proyectos relacionados con lo que observaba o escuchaba y mis habilidades. El objetivo era educar a los niños del jardín de infancia del cen-

7 Damos la bienvenida a Dionnon Allandiguim, VIR, en misión en Lorient, Francia, con la asociación “Optim’ism”.

8 Hamdane Hassane Hamdane, VIR, en misión en Pantin, Francia, con la asociación “Le Refuge”.

tro, llevándolos a la escuela del pueblo, enseñar a leer a Tsilavi, un niño con discapacidad, y conseguir que asistiera a la escuela como los demás niños del centro, crear un coro de adultos y niños y cantar juntos, acompañar los tiempos de formación de niñas y maestras.⁹

Un encuentro que sacude a las personas y las transforma

El ejercicio de la responsabilidad de los voluntarios, los transforma. Muchos de ellos dan testimonio de las transformaciones que experimentan al encontrarse con otros, compartir la vida cotidiana y sumergirse en una cultura local. Es el caso de Edwige Monekemde Mbaitabe:

El voluntariado también es una oportunidad para poner en acción los valores que están dentro de nosotros y que tienen una utilidad social. Como resultado, al involucrarme con la DCC, estoy en el proceso de realizarme personalmente a través de mi misión con la asociación “*Sources d’envol*” y dejando mi familia, mi cultura y mi país para dedicar mi tiempo al servicio de los demás. Probablemente descubrí mis fortalezas y limitaciones y llegué a conocerme mejor.¹⁰

El voluntariado es una forma de fomentar la cercanía con las personas pobres. Esta cercanía para el episcopado francés es un momento muy importante en el ejercicio de la responsabilidad:

En el corazón de su voluntariado, el encuentro con los más pobres es decisivo. También es un verdadero desafío porque a menudo es duro. Hay que desafiar las ideas preconcebidas, aprender a superar los miedos, y arreglárselas con pocos recursos; estar ahí simplemente, a veces pasar por verdaderas repulsiones antes

9 Élisabeth Perrin, VSI, en una misión en Antananarivo, Madagascar, con la asociación “Aina Enfance et Avenir”.

10 Edwige Monekemde Mbaitabe, VIR, en misión en la granja de Ker Madeleine en Saint-Gildas-Des-Bois, Francia, con la asociación “Sources d’envol”.

de entrar en la relación, pero ¡qué alegría cuando los muros caen y los corazones y los ojos son domesticados!¹¹

El voluntariado solidario internacional conlleva la promesa de una fuerte experiencia individual al servicio de un proyecto social. Si bien reconocen el trabajo realizado, muchos voluntarios admiten que esto es solo una gota en el océano. Pero la organización de momentos de revisión de las experiencias, al regreso de una misión de la DCC, atestigua la evaluación de sus compromisos y, por lo tanto, de la responsabilidad: lo que se ha hecho, lo que no se ha hecho y lo que se puede hacer mejor. Por lo tanto, sin un seguimiento y una evaluación en el contexto de una responsabilidad asumida, nunca sabremos cómo desencadenar una dinámica de comprensión de los nuevos desafíos y cómo se están gestionando.

Los voluntarios perciben diferencias en los antecedentes culturales y religiosos. Lo que ganan con el contacto con diferentes prácticas religiosas, los enriquece personalmente.

Como voluntaria de Madagascar comprometida en Francia, me sorprenden las diferencias en la práctica del catolicismo entre estas dos culturas. En Francia, observo un enfoque más laico, con una participación menos regular en las celebraciones religiosas, y una expresión de fe a menudo más discreta. Por el contrario, en Madagascar, la fe católica se vive de una manera más colectiva, con misas dominicales animadas y una influencia más marcada de la religión en la vida cotidiana. Esto va más allá de las simples diferencias observadas; es una invitación a repensar mi propia espiritualidad y a aprender a apreciar la riqueza de estos contrastes. También siento que esta inmersión en distintas realidades católicas forja en mí una apertura mental más profunda. En conclusión, esta experiencia se convierte en un capítulo significativo en

11 Secretaría General de la Conferencia Episcopal de Francia, *Documentos Episcopales*, n.º 10-2017, “Voluntarios en la Iglesia”, 68.

mi crecimiento personal, ampliando mis horizontes y guiándome hacia una comprensión más profunda de las complejidades de la vida espiritual.¹²

La determinación necesaria para afrontar las dificultades inherentes a la diferencia de los círculos eclesiales, y que pueden llevar al abandono de las propias responsabilidades, emerge en este testimonio de apertura y crecimiento espiritual de Mialiniaina. En cuanto a Inès, da testimonio de la forma en que su experiencia en la DCC la llevó a interesarse por la formación de otros líderes para el ejercicio del voluntariado:

Este voluntariado me ha transformado con creces porque me ha permitido encontrar la fe. Fui bautizada en la Iglesia melquita, una comunidad que me acogió y en la que me sentí como en casa. Hoy en día, he mantenido vínculos muy fuertes con mi voluntariado porque tan pronto como regresé a Francia, me convertí en voluntaria de la DCC para capacitar a futuros voluntarios, por un lado, y, por otro lado, para volver a ser voluntaria en el Líbano.¹³

A pesar de que se trata de experiencias vividas en un país extranjero, se descubre una faceta de responsabilidad hacia la DCC, lo que sugiere que el voluntariado en el extranjero produce descubrimientos y reciclaje profesional.

Estoy en el proceso de expandir mis habilidades y, sobre todo, moldear mi personalidad, mientras aprendo cosas nuevas. Estoy en proceso de adquirir nuevas habilidades, sobre todo en el ámbito de la organización, la comunicación, con una visión diferente de hacer y ver las cosas. Al estar en la horticultura todos los lunes, estoy descubriendo nuevas pasiones, campos que

12 Mialiniaina Nathalie Andriamihaja, VIR, en misión en Lille, Francia, dentro de la asociación "Valdocco".

13 Inès Daoudi, VSI, en misión en el Líbano, en el "Foyer de l'Amitié".

realmente me encantan, y esto me llevará a volver a capacitarme en mis estudios y, más tarde, a cambiar de carrera, por qué no. Estoy descubriendo una nueva cultura que es realmente diferente a la mía, y me lleva a ver más allá de lo que hay en mi país.¹⁴

Además de este descubrimiento de las realidades de otros países, hay una afirmación abierta de la forma en que los pueblos de acogida son responsables de su historia.

De vuelta en Francia, me gusta dar testimonio de la alegría del pueblo malgache y de la creatividad para existir, a pesar de las difíciles condiciones de pobreza. No son solo personas aplastadas por una gran pobreza impuesta, sino personas con sueños y ganas de vivir con dignidad. Así que, para dar a conocer la belleza de este país, cuento las energías del pueblo malgache que actúa por su país y por una sociedad más igualitaria, a pesar de la corrupción devastadora, la violencia y la impotencia abrumadoras. Mi responsabilidad es también transmitir la alegría de participar en una misión que da sentido a la vida, y compromete colectivamente a los hermanos y hermanas de aquí y de otros lugares.¹⁵

En contraste con la percepción de la responsabilidad, que se centra en lo que uno hace por el otro, los voluntarios descubren un enfoque de la responsabilidad que se focaliza en la participación de las personas a su cargo.

Los adultos con discapacidades mentales viven en L'Arche, en comunidad con adultos sin discapacidad. Aquí, las personas con discapacidad mental viven de manera inclusiva, son tratadas de la misma manera que los demás; tienen tareas que realizar; tienen la responsabilidad de participar y trabajar como miembros funcionales de la comunidad. El tratamiento es muy diferente

14 Bienvenida a Dionnon Allandiguim, VIR, en misión en Lorient, Francia, con la asociación "Optim'ism".

15 Élisabeth Perrin, VSI, en misión en Antananarivo, Madagascar, con la asociación "Aina Enfance et Avenir".

al de mi país para las personas con discapacidad mental. Les dejamos depender demasiado de la comunidad. Además, no hay programas para personas con discapacidades mentales después de los 21 años. Vi esto como una oportunidad para compartir este tipo de comunidad, L'Arche, en mi ciudad natal. Yo diría que compartir una vida con personas con discapacidad es una vocación, especialmente en L'Arche. Solo hay un pequeño límite entre lo personal y lo profesional, ya que vives con ellos y entre ellos. Pero esta misión tiene un propósito: servir a la minoría. Esto es parte de lo que abogo; es el fruto de mi discernimiento espiritual: servir a los más vulnerables, servir a los que tienen necesidades especiales.¹⁶

Conclusión

En definitiva, hemos mostrado cómo se vive la responsabilidad dentro de la DCC a través de una triple relación: con el mundo, con los miembros, y con los voluntarios, quienes descubren que no son enviados a actuar en lugar de los demás; es, nada más y nada menos, que cumplir con el deber propio con otros, o en medio de otras personas, y dejar la posibilidad de que esas otras personas también cumplan su deber. Es por eso que para los voluntarios de la DCC y los miembros locales, cada misión es una experiencia de corresponsabilidad: traer lo que eres sin decidir por el miembro local cuáles son sus “necesidades”, o aceptar todo de él; aceptar las propuestas y observaciones de un voluntario sin deferencia indebida o rechazo al iniciar. Esto se experimenta en la co-construcción, confiando en las habilidades de cada uno.

Equipo Pastoral DCC
Traducido por Soledad Oviedo C.

¹⁶ María Concepción Llamis, VIR, en misión en Compiègne, Francia, dentro de “L'Arche”.

*Spiri
tus*

*Parte
aparte*

Monseñor Leonidas Proaño, pastor y profeta

Nidia Arrobo Rodas¹

“Ya no convence mucho un catolicismo puramente sacramentalista, formalista, cultural, moralista, tradicionalista”.

Mons. Leonidas Proaño

Los ciegos ven, los sordos oyen, los mudos hablan...

El 29 de enero de 1910, apareció una gran luz para Ecuador y Abya Yala al nacer en medio de la pobreza Leonidas Proaño, obispo católico que entregó toda su vida a los más excluidos, especialmente a los indígenas de los Andes ecuatorianos. Sus padres Agustín Proaño y Zoila Villalba fueron sus primeros educadores, y en San Antonio de Ibarra –pueblito marginal en ese entonces, que se convirtió en cuna de grandes artistas, pintores y talladores de madera– creció como un niño pobre más del pueblo; vivió la pobreza con dignidad, “sin quejas ni envidias”, como diría después, y dedicado a ayudar a sus padres en el trabajo de tejedores de sombreros de paja toquilla y en el cultivo de maíz y otros productos agrícolas con los que subvenían al sustento familiar.

En su adolescencia sintió atracción por ser pintor, pero después de una búsqueda libre y consciente optó por el sacerdocio. La pequeña familia Proaño Villalba tuvo que enfrentar graves problemas económicos, sobre todo después de la muerte de su padre; y, en medio de todo ello, logró ser ordenado sacerdote el 29

1 Directora Ejecutiva de la Fundación Pueblo Indio del Ecuador.

de junio de 1936. Su gran sueño era ser “párroco de indios”, y este empezó a cumplirse cuando, sorprendentemente, fue designado Obispo de Riobamba, consagrado así el 26 de mayo de 1954, tomando posesión de su diócesis el 29 del mismo mes y año.

Corría el año 1511 cuando fray Antón de Montesinos, al leer el polémico sermón de Adviento, expresó una verdad profética. 443 años después, con Monseñor Leonidas Proaño aparece en Abya Yala, una profética praxis pastoral. Desde allí, y por 34 años consecutivos, Monseñor Proaño desarrolló una intensa e ininterrumpida labor pastoral al estilo de Jesús de Nazareth, a quien consagró su vida y lo amó con todas sus entrañas.

En 1954, siendo Monseñor Leonidas Obispo de Riobamba, comienza un inédito trabajo profético-pastoral, mediante el cual se produjo un giro copernicano en la misión de la Iglesia en el mundo: se trató de una auténtica revolución, “la revolución del poncho” como la denominó el padre Agustín Bravo, su vicario. En efecto, mucho antes de que naciera la teología de la liberación, la iglesia de Riobamba junto a las comunidades indígenas y los sectores empobrecidos son protagonistas de un histórico fenómeno eclesial y social en el cual, según fray Gonzalo Ituarte Verduzco,² Monseñor Leonidas fue:

Arrebatado por su amor a los indios... estaba allí acompañando, evangelizando y alfabetizando, defendiendo y denunciando; compartiendo y comprendiendo, relejendo la historia y el Evangelio; permitiendo que floreciera la vida que estaba latente y apresada por siglos en el corazón de los indios, de las tradiciones de sus pueblos y de sus culturas. El sujeto para él fue rápidamente descubierto como el pueblo mismo, sujeto pueblo, dueño de su historia, sujeto de su historia, pero descubrió con claridad cómo había un elemento estructural, cultural, social, eclesial que

2 Héctor Fernando Martínez, fray Gonzalo Ituarte Verduzco et al., “Monseñor Leonidas Proaño, de la verdad profética a la verdad pastoral”, Quito, 2023.

impedía, que encadenaba, que encerraba esta riqueza del pueblo; y, con la sencillez, la cercanía y la libertad, y a pesar de oposición tan dura que sufrió, caminó, iluminó y animó... En suma... don Leonidas cambió el lugar social de la iglesia, de la casa del hacendado, a la choza del indio; este cambio fue fundamental, de una violencia simbólica en el sentido positivo profético, de una claridad meridiana. Desde entonces, el lugar de la iglesia estaba desde allí, no era excluyente, no fue un condenador, pero sí denunció, y lo hizo desde la choza del indio, desde la dignidad.

Aquí, algunas claves de la acción profética-pastoral de *Taita*³ Proaño: la práctica del método ver-juzgar-actuar; el postulado de trabajar con los dos pies: un pie en la fe (espiritualidad) y otro en la política (solidaridad), un pie en el Evangelio y otro en las organizaciones populares; una intuición pedagógica de acción liberadora, con base en el análisis de la realidad política, económica, cultural, religiosa y social a la luz de las enseñanzas del Evangelio para promover cambios estructurales; la opción preferencial por la pobreza y por los indígenas considerados por él los más pobres entre los pobres; el recurrir en todos los casos a la no-violencia activa; el amor, defensa y cuidado de la madre naturaleza; la fidelidad en la búsqueda y práctica de la verdad, de la justicia, de la libertad; la profundización de los valores de la cosmovisión kichwa a los que catalogó como un verdadero tesoro cultural y espiritual; el soñar en la liberación de los pueblos indígenas y de los sectores marginados; soñar en la construcción de la sociedad nueva, en el Reino de Dios y su justicia.

En suma, al decir de Héctor Fernando Martínez: “Leonidas Proaño vio a los pueblos andinos con la mirada de Dios, de ahí la fuerza de su Verdad pastoral. Los contempló como sujetos y protagonistas de su propia historia”.

3 En kichwa significa padre, papá.

Al inicio de su labor pastoral, Monseñor Proaño encontró en su diócesis una realidad lacerante, infrahumana, indignante.⁴ En la década de los 50 en Ecuador en general, y en el Chimborazo en particular, imperaba el feudalismo, sistema dominado por los terratenientes que trataban al “indio” como estropajo humano, a costa de cuya explotación amasaban grandes fortunas. Taita Leonidas, siempre fiel al método ver-juzgar-actuar, inició su labor pastoral realizando largos recorridos de comunidad en comunidad, por páramos y pajonales, a fin de ver, conocer y sentir la realidad en la que sobrevivían las comunidades indígenas; juzgarla-reflexionarla a la luz del Evangelio y buscar con ellos, caminos y compromisos de liberación integral.

Más tarde en su obra *Creo en el hombre y en la comunidad* aseveraría: “Cuando decimos que partimos del conocimiento de la realidad, en la práctica estamos iniciando nuestro proceso... Nos esforzamos por meternos en ella, por sentirla en carne propia, junto con la gente. No vamos al pueblo como curiosos investigadores”.⁵

La Diócesis de Riobamba entró en un real proceso de transformación. Una de sus bases fue la alfabetización de los comuneros kichwa en lengua materna, con lo cual los indígenas salieron de un sueño de siglos.

4 Así describe en una carta Monseñor Proaño la realidad encontrada a escasos cinco meses de vivir en Chimborazo: “... es para llorar. Visten de negro o de gris. No presentan el colorido de los indios de Imbabura. Tienen el aspecto sucio, repugnante. No se lavan nunca. Caídos los pelos, con total descuido, por delante de la cara, ya no les queda ni medio dedo de frente. Créame que, muchas veces, no tengo dónde hacer la unción en las confirmaciones. Negros y carcomidos los dientes. El acento de su voz parece un lamento. Miran como perros maltratados. ¡Viven... Señor! ¡Cómo viven! En chozas del tamaño de una carpa, o como topos, dentro de huecos cavados en la tierra. Explotados sin misericordia por los grandes millonarios de la provincia, quienes, después de vender sus cosechas, se largan a Quito, a Guayaquil, a las grandes ciudades de América o de Europa, a malgastar el dinero exprimido de ese miserable estropajo que es el indio del Chimborazo. Cuando lo veo, siento oprimido el corazón y adivino lo formidable que es el problema de su redención”. En Agustín Bravo Muñoz, *El soñador se fue, pero su sueño queda* (Riobamba: Centro de Solidaridad Andina) 2016, 121.

5 Monseñor Leonidas Proaño, *Creo en el hombre y en la comunidad. Autobiografía* (Quito: Corporación Editora Nacional, 2001) 195.

Frente a esa realidad de injusticia y exclusión, de racismo y opresión, uno de los grandes postulados pastorales de Monseñor Proaño tiene que ver con una nueva manera de concebir, ser y hacer Iglesia, concepción que lo llevó a la necesidad de elaborar —con el pueblo—, por primera vez en Ecuador, una pastoral de conjunto, para lo cual él, como obispo, se integra como uno más de los actores, no precisamente el principal; tal como sostiene en sus escritos: “En la auténtica Iglesia de Cristo, todos estamos llamados a ser activos, todos servidores, todos constructores, desde el instante y por el hecho de haber recibido el bautismo”.⁶

El plan quedó plasmado en el denominado:

“Marco teórico de la Iglesia de Riobamba”, cuyos objetivos generales se entretajan en relación con la Iglesia y la sociedad. Al respecto, Monseñor sostiene que “la fe, entendida como aceptación de Jesucristo, nos compromete:

1. A trabajar en la edificación de la Iglesia, desde los pobres y con los pobres, para que sea comunidad, Pueblo de Dios, signo expresivo del Reino;

2. A aportar todo lo posible a la construcción de una sociedad nueva que sea anticipo del Reino de Dios en la tierra... Contribuir a la construcción de una sociedad nueva es hacernos activamente presentes en el seno de la organización popular, allí, en donde existe, o promoverla en donde no existe.

... Lo primero, en la intención, es la salvación del mundo. Lo primero, en la ejecución, es la edificación de la Iglesia; esto quiere decir que nos dedicamos a la edificación de la Iglesia como signo del Reino de Dios para poder contribuir así a la construcción de un mundo nuevo que sea también signo del Reino.

... Recogemos, así, una feliz convergencia: en la comunidad cristiana de base y en la organización popular confluyen los pronunciamientos de la Iglesia jerárquica y el proceso que está siguiendo el pueblo. Indudablemente, esta convergencia es el resultado de

6 Ibid., 100.

una interrelación Iglesia-pueblo, pueblo-Iglesia.

... Resumiendo, las grandes acciones que estamos llamados a realizar, teniendo a Jesucristo como Camino, son las siguientes:

Evangelización

Concientización

Organización

Denuncia y destrucción del mal

Construcción de la Iglesia como signo del Reino de Dios,

Participación en la construcción del mundo nuevo”.

De forma incansable, Monseñor Proaño repetía: “Sueño en la posibilidad de una sociedad nueva”.

Vino nuevo en odres nuevos

Desde la aplicación de este marco teórico, que en su época desató una auténtica transformación eclesial y social, se sucedieron contra Monseñor Proaño acusaciones, vejámenes y persecuciones, hasta ser apresado, debido a que surgieron concepciones y praxis liberadoras inéditas, en cuanto al ser y hacer Iglesia, entre las cuales resalto:

1. Construcción de una Iglesia pobre, una iglesia de los pobres

Mons. Proaño sostenía: “... La Iglesia no puede aislarse de los problemas de justicia que entran en el mundo de lo político. Así, hay más y más justicia. Y, poco a poco, la Iglesia ha ido haciendo suya esta tendencia, asimilando la noción de Iglesia de los pobres, como se llamó después del Concilio; las nociones de “la pobreza de la Iglesia” de que habló Medellín; y “la opción preferencial por los pobres” de que habló Puebla. Esto va marcando una acción comprometida y solidaria, sobre todo en determinados sectores

del país. Es de desear que la Iglesia vaya avanzando por este camino ya abierto”.⁷

En la Palabra de Dios, Monseñor Proaño encontraba la razón de su accionar:

Dios condena con palabras terribles, con amenazas y con castigos, todo lo que significa injusticia, todo lo que significa opresión del pobre, de la viuda, del huérfano, del obrero, del trabajador. Todo lo que significa esclavitud... .. Dios no está contento con que haya hombres esclavos. Dios repudia todo lo que significa, por lo mismo, dominación de unos hombres sobre otros. Dios repudia todo lo que significa imperialismo, porque es una dominación de un pueblo sobre una multitud de pueblos.⁸

Coherente con esta forma de pensar, el Obispo de los Indios y profeta de los pobres, al constatar que en su diócesis los indígenas sobrevivían en absoluta miseria debido al despojo de sus tierras, y que “la Iglesia de Riobamba era dueña de extensiones considerables de tierras, como heredera de sistemas postcoloniales”,⁹ en un acto de justicia y reparación –aun antes de que se promulgara la primera ley de Reforma Agraria en Ecuador de 1964–, Monseñor decidió devolver las tierras de la curia a las comunidades indígenas del Chimborazo. Más tarde, sostendría:

Así, con el rostro limpio –la Iglesia de Riobamba–, pudo ponerse del lado de los “más pobres entre los pobres” en su justa lucha por reivindicar su derecho a la tierra. –Y agrega– En este marco se inscriben graves y grandes conflictos con los más ricos y poderosos propietarios de haciendas; denuncias calumniosas ante las autoridades del Gobierno y ante las más altas autoridades de la misma Iglesia; expulsión e intentos de expulsión de cerca-

7 Monseñor Leonidas Proaño, “La Iglesia y los sectores populares”, en *El profeta del pueblo* (Quito: Fundación Pueblo Indio del Ecuador/CIUDAD/FEPP/CEDEP, 1980).

8 Monseñor Leonidas Proaño, *Creo en el hombre y la comunidad*, 4 y 5.

9 Monseñor Leonidas Proaño, *Palabra Viva*, n.º 2; *500 años de marginación indígena*, 33-35.

nos colaboradores en la acción pastoral diocesana; represiones policiales violentas, encarcelamiento sin causa de campesinos y sacerdotes, amenazas de muerte contra el mismo Obispo, asesinatos a bala o a golpes de indígenas y campesinos, y, para colmo, interrupción por medio de la fuerza pública de una reunión latinoamericana y detención de 65 personas, entre las cuales estábamos 17 obispos de diversos países de América. Pero, en la gran mayoría de los casos, triunfaron al final la verdad y la justicia.¹⁰

Es maravilloso constatar cómo Mons. Proaño hizo vida el Evangelio. “El discípulo no es más grande que su Señor, si me persiguieron a mí, también los perseguirán a ustedes”.¹¹

De la misma forma, en fidelidad a su opción, paulatinamente fue despojándose de la indumentaria principesco-episcopal, cargada de boato, hasta asumir como vestimenta y ornamento el sencillo y hasta entonces despreciado poncho indio, del cual ya no se desprendió. Por otra parte, en el Concilio Vaticano II se destacó como padre conciliar, y, al finalizar el mismo, en 1964 conjuntamente con otros 40 obispos, en la Catacumba de Santa Domitila, suscribió el Pacto de las Catacumbas, que supuso un cambio de paradigma eclesial a nivel universal y de manera especial para el cristianismo liberador de América Latina. Los obispos firmantes se comprometieron a vivir la pobreza; utilizar medios pobres; caminar con los pobres, ser una Iglesia no solo para los pobres sino de los pobres. Monseñor Proaño nunca nos comentó que había firmado dicho Pacto, sin embargo, constatamos que fue totalmente coherente con él, pues no solo que mantuvo una vida austera, de pobre, sino que murió en la pobreza, como Jesús, sin tener dónde reclinar su cabeza.

¹⁰ *Ibíd.*

¹¹ Juan 15, 20.

2. Por una Iglesia viva, desclericalizada, Iglesia comunidad de comunidades

La Iglesia, durante muchos siglos —dice Monseñor Proaño—, adoptó la misma imagen de la sociedad, de una sociedad opresora y dominante que trataba a las clases populares como si fueran niños y como si fueran cosas. La figura que se ha pintado siempre para explicar esto ha sido la de la pirámide, la Iglesia era de figura piramidal. Las comunidades eclesiales de base tratan de configurar otra imagen de Iglesia: una Iglesia comunitaria que geoméricamente podría ser pintada como un círculo, en cuyo centro está Cristo, alrededor está el pueblo y como servidores de ese pueblo están los obispos, sacerdotes y religiosos. Del seno mismo de estas comunidades eclesiales de base van surgiendo elementos valiosos que son denominados de diversa manera: responsables de comunidades, presidentes, animadores, etc., que se responsabilizan de la marcha de sus comunidades y, a partir de allí, van surgiendo en el Ecuador lo que ya los teólogos y pastoralistas llaman ministerios laicales en la Iglesia. Estos van diversificándose de acuerdo a las capacidades que manifiestan los miembros de esas comunidades. Podrán ser los responsables, los catequistas, los misioneros, que van asumiendo sus funciones con un interés y una generosidad extraordinarias.¹²

En su libro *Creo en el hombre y en la comunidad* sostiene: “Comprendí que la Iglesia debía sufrir una transformación radical, que los obispos debíamos realizar grandes esfuerzos por transformar una Iglesia de imagen piramidal en una Iglesia comunitaria... Comprendí que los sacerdotes habíamos sido acaparadores de todos los carismas en la Iglesia, que nos habíamos convertido, en vez de servidores, en dominadores del pueblo y que los laicos estaban llamados a jugar un papel preponderante”.¹³ Monseñor es, en su pensamiento y acción, testimonio vivo de desclericali-

12 Monseñor Leonidas Proaño, “La Iglesia y los sectores populares”, en *El profeta del pueblo*.

13 Monseñor Leonidas Proaño, *Creo en el hombre y la comunidad*, 100.

zación; en su accionar privilegió la presencia del laicado, especialmente de los indígenas, sectores empobrecidos y de la mujer, por ser no solo el complemento, sino actora fundamental en el cuidado, mantenimiento y reproducción de la vida, cultura y comunidad.

Monseñor se siente feliz cuando, en este sentido, evalúa los avances y encuentra que:

El compromiso comunitario ha ido progresivamente creciendo y ensanchándose. Ya no se trata de enfocar solamente los problemas múltiples y complejos de la propia comunidad, sino también de asumir los problemas, también múltiples y complejos de otras comunidades.¹⁴ ... Cuando tienen problemas los sectores populares sienten la necesidad de desembocar en una organización popular que puede tomar diversos nombres... Allí es necesaria la presencia de la Iglesia para aunar su fuerza, su voz, su reflexión, su pensamiento, con los reclamos justos que van haciendo estos sectores populares organizados. Ese es un nuevo tipo de pastoral que estamos llamados a asumir.¹⁵

Y agrega:

Otros cambios van en el sentido de una marcha dentro de la liberación, por lo mismo, en el campo político. Del seno mismo de estas comunidades van surgiendo elementos que se interesan por la política, que van adquiriendo una conciencia política y una conciencia crítica, que piden información, que quieren estar al tanto de lo que sucede en el país, que no quieren sentirse aislados de la marcha de la sociedad en la cual vivimos y en la que quieren tomar parte. Y en la práctica van también realizando acciones que bien podrían calificarse como pequeñas tomas de poder, por ejemplo, cuando en relación con la organización comunal, ya no se dejan manipular por nadie; o también cuan-

14 Ibid., 189.

15 Monseñor Leonidas Proaño, "La Iglesia y los sectores populares", en *El profeta del pueblo*.

do han logrado que sean nombrados indígenas como tenientes políticos en algunas de las provincias del Ecuador; o también cuando hacen sus reclamos, ya no solamente ante la autoridad local, sino ante las mismas autoridades provinciales y nacionales. Este hombre oprimido ha recuperado su palabra, ya no tiene miedo de hablar delante de una muchedumbre o delante de las autoridades, para reclamar sus derechos y para pedir atención a sus necesidades”.¹⁶

3. Hacia una Iglesia indígena en comunión con Pedro

La necesidad del nacimiento de una Iglesia indígena estuvo, desde siempre, en el alma de Monseñor Proaño. Antes de ser ordenado sacerdote ya soñaba ser “párroco de indios”, pero luego, en 1954, cuando recién estaba consagrado obispo y hacía su entrada “triumfal” a Riobamba, contó que, al ingresar a la ciudad, le sorprendió un indígena pobre y descalzo que, al verlo entrar por primera vez en la diócesis, proféticamente exclamó: “*Por fin has llegado taita amito*”. Este recibimiento caló muy hondo en su alma, y en el accionar del Obispo de los indios, pues respondió al clamor de quienes por siglos esperaban la liberación.

Por eso, tempranamente empezaron los enfrentamientos con los terratenientes y sectores oligárquicos de la provincia, ya porque el obispo estaba “ausente” de la ciudad, ya porque no se dejó seducir por el “discreto encanto del poder”. Estos sectores le exigían –entre otras demandas– la construcción de la catedral, pues había sido derruida años anteriores por un terremoto; sin embargo, Monseñor, con toda entereza y presencia del espíritu, les respondió que él no había ido como obispo de Riobamba para levantar templos lujosos que ornamenten la ciudad. Históricamente en estas tierras, desde la Colonia, los templos han sido contruidos con el sudor y trabajo mal pagado o gratuito de los

16 Ibid.

indígenas, considerados trabajadores idóneos. Ante la insistencia por la construcción del templo, Monseñor Proaño enfáticamente contestó que para él “un indio vale más que una catedral”, y que “construir templos ricos en medio de un pueblo pobre, no honra a Dios y es una ofensa al hombre”.

En el documento “La Iglesia y los sectores populares”, Monseñor Proaño describe, con toda honestidad y valentía, el quehacer de la Iglesia en la época:

Desde el punto de vista religioso, ha permanecido estática, manteniendo costumbres dejadas desde la Colonia, algunas de las cuales han sido, por decir lo menos, ocasión de degeneración de la raza indígena, de expresión de la dependencia frente a sus patrones, frente a los poderes públicos. No ha habido ninguna apertura a algo nuevo, ninguna iniciativa. La cartilla que les enseñaba en los patios de las haciendas, el *rezachidor* –que manejaba un fuste para enseñar a golpes a los indígenas que obligadamente tenían que concurrir allá– muestra el tipo de respuesta que ha dado la Iglesia durante mucho tiempo. Es decir, la Iglesia no ha dado como respuesta una pastoral que buscara la renovación.¹⁷

Por otra parte, a lo largo de su trabajo pastoral, Monseñor Proaño descubrió y comprobó cuán avanzada y llena de valores es la cultura de los pueblos originarios. A los indígenas les hizo tomar conciencia de su dignidad, de su identidad, de lo que valen, y se constituyó en el máximo defensor tanto de sus derechos humanos como de sus derechos como pueblos. Por activa y por pasiva promovió y difundió los valores y principios ancestrales a los que reconoció como un tesoro que según él “constituyen bases clave para la estructuración de una sociedad nueva”.

17 Ibid.

Al final de sus días manifestaba:

Estoy también trabajando... por una Iglesia indígena, por una Iglesia que tenga un seminario indígena o seminarios indígenas; por una Iglesia que tenga una filosofía indígena, que recoja el pensamiento filosófico indígena; por una Iglesia con seminarios donde se haga una teología indígena, en donde se descubran simbologías, signos de la cultura indígena para la elaboración de una liturgia indígena; seminarios de donde aspiremos, como lo manifestó el Papa Juan Pablo II en su discurso a los indígenas en Latacunga, obtener sacerdotes indígenas y hasta obispos. Lo dijo el Papa... Una Iglesia indígena, no aparte, no contestataria, pero sí una Iglesia indígena, auténtica, identificable, en comunión con las iglesias locales existentes en el Ecuador, para un mutuo enriquecimiento, para una dinamización de la vida cristiana.

Además, a lo largo del proceso de concientización-evangelización y política desarrollado por Taita Proaño, reconoció que:

Los indígenas tienen una capacidad extraordinaria de captación del mensaje evangélico, de aceptación de Cristo, Salvador y Liberador del hombre, amigo de los pobres; tienen una capacidad extraordinaria de entrega de su vida, sin cálculos de ninguna especie, al servicio de sus hermanos, desde el punto de vista religioso. Cuántos indígenas conozco que se sacrifican así para servir a sus hermanos, con una clara visión del mensaje evangélico y con una clara conciencia de su compromiso cristiano, y por eso es que me atrevo a afirmar que una Iglesia indígena puede purificar y dinamizar a las Iglesias no indígenas existentes, ya desde hace tanto tiempo en nuestro territorio ecuatoriano. Días futuros, días de promisión, siempre a condición de que tomemos conciencia de todo esto y a condición de que nos dediquemos al trabajo... sin olvidar que tenemos raíces indígenas en la sangre y en la cultura.¹⁸

18 Monseñor Leonidas Proaño, "La cultura indígena", en *Palabra Viva*, n.º 1, 34-35.

Desde el 31 de agosto de 1988, fecha en la cual Monseñor Proaño retornó a la casa del Padre, han transcurrido ya 35 años, y sus sueños y postulados proféticos están totalmente vigentes y nos desafían, como vigente sigue el Evangelio de Jesús Liberador, el Concilio Vaticano II, el Pacto de las Catacumbas, los documentos de Medellín y Puebla.

A pesar de que la Iglesia latinoamericana ha sido incluso bañada con el martirio de muchos de sus hijos, y de los grandes esfuerzos y llamados del Papa Francisco, que es voz que clama insistentemente, persiste la realidad de una Iglesia involucionista, jerárquica y piramidal, constantiniana y vertical, machista y clerical, que retorna una y otra vez a Trento. En este contexto, el pensamiento y accionar de Monseñor Leonidas Proaño:

- Nos exige actualizar y profundizar la opción preferencial por los pobres porque si nuestra Iglesia no es de los pobres y no es pobre, no es de Jesucristo Liberador que “siendo rico se hizo pobre”.
- Nos compromete a trabajar aquí y ahora en la construcción del Reino de Dios y su Justicia, cuyo anticipo es la construcción de la nueva sociedad, los cielos nuevos y la tierra nueva que soñamos.
- Nos llama a profundizar en la presencia de una Iglesia-Pueblo, de una Iglesia-viva, comunidad de comunidades que, junto a los empobrecidos, promueva la organización popular y mantenga un compromiso político liberador frente a las estructuras de pecado vigentes.
- Nos demanda trabajar, con los propios pueblos indígenas, en la construcción de una Iglesia indígena, autóctona y auténtica, y en el rescate y visibilización de las espiritualidades, de las cosmovisiones originarias que conservan sim-

biosis con la madre tierra, a quien tenemos que salvar de la voracidad del gran capital.

- Nos insta a promover el macroecumenismo, que implica la comunión con todas las religiones y espiritualidades indígenas y afrodescendientes, y avanzar, aún más, hacia la “comunión de vidas”, fase superior del macroecumenismo.

Así podremos, en nuestra Abya Yala, dar respuesta al mensaje liberador de Jesús de Nazareth, y aportaremos con acciones de reparación frente al proyecto de muerte que se cierne contra los pueblos originarios. Las últimas palabras de Taita Leonidas pronunciadas en su lecho de agonía nos desafían: “Me viene la idea, me sobreviene la idea de que la Iglesia es la única responsable de la situación de opresión de los pueblos indígenas, qué dolor, qué dolor, y yo estoy cargando ese peso de siglos, qué dolor, qué dolor”.

Nidia Arrobo Rodas

La misionología del Papa Benedicto XVI: fundamentos y características

Tiziana Longhitano

T. Longhitano es una monja franciscana de los pobres, profesora de Antropología Teológica y de Teología Trinitaria en la Universidad Pontificia Urbaniana y en otras universidades de Roma. Miembro del Consejo general del movimiento de los Focolares, coordina la formación de las mujeres consagradas a la unidad en el mundo y la del movimiento de los carismas para la unidad. Es autora de varias obras entre ellas: Vida trinitaria y kenosis; El Dios uni-trino y la unidad plural del género humano; Consideraciones de antropología trinitaria; Liderazgo carismático; Carismas en comunión con la profecía de Chiara Lubich; coautora de una serie de cuadernos del Instituto Superior de Catequesis y Espiritualidad Misionera.

Para ayudar a comprender y entrar en el proyecto de una Iglesia sinodal del Papa Francisco, mi artículo se centra en los fundamentos y características de la misión de Benedicto XVI. De hecho, a través de su teología dogmática, Benedicto XVI influyó en la misionología dándole una dimensión lógico-evangélica. Para conocer el contenido de esta misionología, debemos referirnos primero a su primera encíclica *Deus caritas est* (DCE), pero también a sus mensajes con motivo de las jornadas mundiales de misión. En la encíclica encontramos sustancialmente las líneas programáticas de su ministerio y los fundamentos de la evangelización retomados en otras ocasiones.

Fundamentos trinitarios de la Evangelización

En *DCE* leemos que la misión de la Iglesia es estar al servicio del amor (n.º 429). Se trata de una reanudación del Vaticano II que, en el Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad Gentes*, se expresa en estos términos:

Por naturaleza, la Iglesia, durante su peregrinación sobre la tierra, es misionera, ya que ella misma toma su origen de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo, según el designio de Dios Padre. Este designio brota del amor en su fuente, es decir, de la caridad de Dios Padre que, siendo principio sin principio, de quien nace el Hijo, de quien procede el Espíritu Santo, por el Hijo, nos creó gratuitamente en su sobreabundancia de bondad y misericordia, y además nos ha llamado bondadosamente a compartir con Él su vida y su gloria.¹

Benedicto XVI investiga el misterio del amor de Dios del que nace la misión de la Iglesia y compara la acción misionera con el mandamiento nuevo (cf. Jn 15, 12-17). Esto ofrece una profundidad adicional al contenido de la misión: no es solo la Iglesia la que se presenta como “un pueblo que extrae su unidad de la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo” (*Lumen Gentium*, 4), sino que el resultado tiene un carácter trinitario distintivo. En el mundo, la misión ofrece un testimonio inequívoco de este amor trinitario que caracteriza a la Iglesia. La cita de Jn 15 modifica el estilo de evangelización al hacer del amor mutuo la forma misionera primaria.

La encíclica del *DCE* no menciona explícitamente la misión *Ad Gentes*, falta la terminología misionera, pero no el contenido, como señala G. Colzani.² Los términos misión y evangelización,

1 Vaticano II, *Ad Gentes*, n.º 2.

2 Cf. G. Colzani, “La misión: mandato y misterio de amor en la encíclica *Deus caritas est* de Benedicto XVI”, en *Euntes Docete*, 1/2007, UUP, Ciudad del Vaticano, 241-260.

que solo aparecen dos veces cada uno –núms. 31 y 42 para misión y núms. 19 y 30 para evangelización–, muestran que la misión nace de la caridad, está enraizada en ella y puede realizarse eficazmente según el criterio del mandamiento nuevo: el amor, que busca el bien integral de la persona humana. Aquí, son esenciales tres elementos: *Deus/Caritas*, el amor mutuo, la persona humana en su conjunto. El mandamiento nuevo se presenta como la llave que une a Dios con la persona humana.

La misión de la Iglesia es dar testimonio de todo el misterio de Dios

reconociendo el designio del Padre que, movido por el amor (cf. Jn 3, 16), envió al mundo a su único Hijo para redimir al hombre. Al morir en la cruz, Jesús –como subraya el evangelista– remitió su espíritu (Jn 19, 30), preludeo del don del Espíritu Santo que daría después de la resurrección (cf. Jn 20, 22).³

El Papa explica que el Segundo Isaías presenta el mismo contenido cuando anuncia la alegría que proviene de Dios, su presencia constante (Is 40, 9). Aunque parezca haberse retirado de la historia, en realidad la renueva, dirigiéndola hacia un mayor bien. Su amor por su pueblo es más evidente. Benedicto XVI destaca tres palabras de Isaías que son el evangelio de Jesús a los pobres, a los excluidos, a los presos y a los que sufren: *dikaiosyne*, *eirene* y *soteria* (justicia, paz y salvación).

Características de la misión

DCE presenta el método misionero y sus características. Para su autor, es necesario articular misión y servicio, evangelización y acción, mantener “un vínculo feliz entre evangelización y obras de caridad” para alcanzar el verdadero humanismo. El don de la

³ Benedicto XVI, *Deus caritas est*, n.º 19.

caridad pura, gratuita y transparente es tarea intrínseca de toda la Iglesia. Todos están llamados a evangelizar practicando el amor al prójimo.

El amor al prójimo, inscrito en el amor de Dios, es ante todo tarea de los fieles, pero también es tarea de toda la comunidad eclesial, y está oculta en todos los niveles: desde la comunidad local hasta la Iglesia particular, hasta a la Iglesia universal en su conjunto. También la Iglesia, como comunidad, debe practicar el amor.⁴

Esta característica comunitaria nos devuelve a la teología del “nosotros”, teología sinodal retomada hoy por el Papa Francisco. No evangelizamos solo a través de la palabra y los sacramentos; la inteligencia de la caridad es una dimensión constitutiva de la misión de la Iglesia y expresión indispensable de su esencia misma. “Por tanto, cada comunidad cristiana está llamada a dar a conocer a Dios que es Amor”.⁵ La misión, según Benedicto XVI, no se vive solo, sino con otros. No es asunto de una sola persona ni expresión de un individuo, sino de un pueblo de pastores, sacerdotes, religiosos y religiosas y laicos; es la comunidad eclesial la que evangeliza y no un individuo solitario. Se trata, pues, de que el mensajero del Evangelio tenga en cuenta la presencia de la Iglesia y la pertenencia a la Iglesia.

Pero la misión no es solo la acción realizada por la Iglesia. Se concibe en su ser, no como una característica externa, ya que le pertenece ontológicamente. Además, como Dios es amor para todos, la misión trasciende las fronteras de la Iglesia gracias al mandamiento nuevo; es constitutivo de todos, cualesquiera que sean sus creencias, convicciones, etc.

4 Ibid., n.º 20.

5 Ibid., “La caridad, el alma de la misión”, mensaje para la Jornada Mundial de las Misiones 2006, en https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/messages/missions/documents/hf_ben-xvi_mes_20060429_world-mission-day-2006.html, accedido el 24 de mayo de 2023.

Otra característica de la misión es la que surge de la transparencia de las relaciones trinitarias de las que el Espíritu Santo “es potencia interior”. Es este Espíritu el que pone los corazones en sintonía con el corazón de Cristo, y el que puede ayudar a los hermanos como Él quiere.⁶ No podemos quedarnos con lo que el Espíritu, primer y verdadero protagonista de la evangelización, da a los creyentes. El Espíritu coloca suavemente a Dios en el corazón de los hombres y mujeres.

Quien practica la caridad en nombre de la Iglesia nunca buscará imponer a los demás la fe de la Iglesia. Sabe que el amor, en su pureza y en su gratuidad, es el mejor testimonio del Dios en quien creemos y que nos impulsa a amar. El cristiano sabe cuándo ha llegado el momento de hablar de Dios y cuándo es correcto silenciarlo y dejar hablar solo el amor.⁷

Por tanto, la misión no consiste en imponer la fe de la Iglesia. El mejor testimonio para dar proviene de un amor puro, libre y transparente. Esta forma de amor habla a los demás del misterio de Dios mejor que cualquier discurso persuasivo sobre la fe. Las características del amor enumeradas por Benedicto XVI –pureza, gratuidad, transparencia– se refieren a la obra del Espíritu que, en la Trinidad, es la persona que “escudriña los secretos de Dios” (1 Cor 2, 10), y se los da en el momento oportuno, sin forzar. Él es quien muestra transparentemente el amor del Padre y del Hijo; es la persona divina quien abre nuevos caminos hacia el Evangelio, incluso en momentos de incertidumbre. Para Benoît:

La publicación del decreto conciliar *Ad Gentes* [...], permitió poner de relieve mejor la raíz original de la misión de la Iglesia, es decir el camino trinitario de Dios [...]. El deber de la Iglesia consiste en comunicar constantemente este amor divino, gracias a la acción vivificante del Espíritu Santo. En efecto, es el Espíritu

6 Benedicto XVI, *Deus caritas est*, n.º 19.

7 *Ibíd.*, 31.

quien transforma la vida de los creyentes, liberándolos de la esclavitud del pecado y de la muerte, y haciéndolos capaces de dar testimonio del amor misericordioso de Dios, que quiere hacer de la humanidad, en su Hijo, una familia única.⁸

Benedicto XVI nos deja una visión trinitaria de la misión, una dimensión aún poco explorada. Además, volviendo a los inicios de la aventura apostólica, que describe sobre todo como un encuentro con el Maestro, el Papa ve en la misión un anuncio de lo que vivimos, de lo que nosotros mismos estamos convencidos, una invitación a entrar en el misterio de Cristo.⁹ Los discípulos ya no pertenecen a la historia restringida de una ciudad, de un país: ya no es posible permanecer en Jerusalén porque su mandato es dar vida a una historia del mundo en la que Dios está incluido. Este Dios está presente y actúa diariamente a través de ellos y de su forma de vida. Dios viene al encuentro de los hombres: este es el significado de la invitación a ir “hasta los confines de la tierra” (Hch 1, 8) para encontrarse con los demás humanos. No se trata solo de cruzar fronteras geográficas, sino existenciales, ya que el Espíritu, enviado por Jesús y el Padre, permite a evangelizadores y evangelizados encontrarse y abrirse unos a otros. El trabajo resultante se cuenta en historias de sanación o en eventos a través de los cuales se difunde el Evangelio.

Evangelizar es también una confesión de fe. La fe confesada debe ser pensada, explorada y preservada como centro de la vida de quien la anuncia.

8 Ibid. Discurso a los participantes en el Congreso Internacional con motivo del 40.º aniversario del decreto conciliar *Ad Gentes*, 11 de marzo de 2006, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2006/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20060311_ad-gentes.html, accedido el 24 de mayo de 2023.

9 Ibid. Audiencia general, “Los apóstoles, testigos y enviados de Cristo”, Roma, 22 de marzo de 2006, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/audiences/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_20060322.html, accedido el 24 de mayo de 2023.

... la fe crece cuando se vive como experiencia de amor recibido y cuando se comunica como experiencia de gracia y de alegría. Hace fructífero, porque ensancha el corazón en la esperanza y nos permite ofrecer un testimonio capaz de generar; de hecho, abre el corazón y la mente de todos los que escuchan para acoger la invitación del Señor a adherirse a su Palabra para ser sus discípulos.¹⁰

Benedicto XVI no ignoró el difícil período que caracterizó su pontificado. Pero también es en tiempos difíciles cuando la misión se desarrolla. Quien anuncia a Cristo no debe renunciar a la alegría de hacerlo: “La tarea del pastor, del pescador de hombres, puede parecer muchas veces dolorosa. Pero es hermoso y grande, porque en definitiva es un servicio prestado a la alegría, a la alegría de Dios que quiere hacer su entrada en el mundo”.¹¹ El Papa es consciente de la vulnerabilidad de la Iglesia. Por eso ora en estos términos:

¡Ay, amado Señor, hoy la red se ha roto, quisiéramos decir con tristeza! Pero no, ¡no tenemos por qué estar tristes! Alegrémonos de tu promesa, que no decepciona, y hagamos todo lo posible para recorrer el camino hacia la unidad que prometiste.¹²

El período que vive Benedicto XVI está profundamente marcado por heridas en el seno de la Iglesia, heridas que el Papa Francisco descubrió en los primeros años de su pontificado al mostrar la purulencia de las infecciones que afectan a la Iglesia desde dentro. Pero eso no impidió a Benedicto XVI sentar las bases de un nuevo pensamiento sobre el *humanum* que cada uno lleva dentro de sí y que está llamado a reconocer en los demás. La evangelización hace

10 Benedicto XVI, Carta apostólica en forma de *motu proprio*, *Porta fidei*, promulgando el Año de la Fe, Roma, 11 de octubre de 2011.

11 *Ibíd.* Misa inaugural del pontificado del Papa Benedicto XVI, Homilía del 24 de abril de 2005, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050424_inizio-pontificato.html, accedido el 24 de mayo de 2023.

12 *Ibíd.*

avanzar a la humanidad según el amor de Jesús, “Hijo de Dios, verdadero hombre. Es la medida del verdadero humanismo”.¹³

Recordatorios de este tipo acompañan en todo momento la actividad misionera de las Iglesias locales. Juan Pablo II, en *Redemptoris Missio*, vio la misión como un antídoto contra la deshumanización (RM, 38). Benedicto XVI lo sitúa en el centro de su pontificado, exaltando gestos concretos de testimonio. Francisco es actualmente objeto de una propuesta audaz porque quiere que, a través de la misión, los cristianos sean comunicadores del amor “que se trasluce en los gestos de Jesús”, personas con corazones “sin fronteras, capaces de superar las distancias de origen, nacionalidad, color o religión”.¹⁴ En otras palabras, la misión crea vínculos de fraternidad y promueve una mirada compasiva del ser humano hacia el ser humano. En el mensaje para la Jornada Mundial de las Misiones de 2006, Benedicto XVI lo resume así:

Ser misioneros es mirar, como el Buen Samaritano, las necesidades de todos, especialmente de los más pobres y necesitados porque quien ama con el corazón de Cristo no busca el propio interés, sino solo la gloria del Padre y el bien de su prójimo. Aquí está el secreto de la fecundidad apostólica de la acción misionera, que traspasa fronteras y culturas, llega a los pueblos y se extiende hasta los confines del mundo.

Benedicto XVI y Francisco

Me parece, pues, que hay una línea unificadora que, a partir de los fundamentos de la misión en Benedicto XVI, llega hoy a la misión en la perspectiva de Francisco: caridad, compasión, proximidad. Esta directriz ya no puede abandonarse en ninguna actividad evangelizadora. Los proyectos misioneros se integran espontáneamente

13 Ibid.

14 Papa Francisco, *Fratelli Tutti*, n.º 3.

en el trabajo que contribuye a la construcción de un mundo más justo, donde los criterios del Reino sean evidentes. El deber del misionero del Evangelio es hacer brillar el Amor de Cristo cuidando de las personas. Benedicto XVI vuelve una vez más a la caridad como fuerza que se impone a la misión de la Iglesia:

Si la misión no está guiada por la caridad, es decir, si no surge de un acto profundo de amor divino, corre el riesgo de quedar reducida a una pura actividad filantrópica y social. El amor que Dios alimenta por cada persona constituye, de hecho, el corazón de la experiencia y del anuncio del Evangelio, y todos los que lo acogen se convierten a su vez en testigos de Él.¹⁵

Nueva evangelización y misión *Ad Gentes*

Entre las amenazas a la evangelización mencionadas a menudo por Benedicto XVI, se encuentra el relativismo que produce una “enorme superficialidad” en todos los sectores de la vida cristiana y que es particularmente perjudicial para la sociedad y la Iglesia. Reconoce que la Iglesia habla a hombres y mujeres de su tiempo, diferentes en su cultura y en sus convicciones. Pero eso no significa que tengamos que poner en perspectiva el mensaje que les damos:

Poseer una fe clara, según el Credo de la Iglesia, a menudo se define como fundamentalismo. Mientras que el relativismo, es decir, dejarse llevar “por todo viento de doctrina”, parece ser la única actitud digna de la época actual. Estamos en el proceso de establecer una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que solo da el propio ego y los deseos como medida última.¹⁶

15 Ibíd.

16 Joseph Ratzinger, Homilía de la Misa por la elección del Romano Pontífice, https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-proeligendo_pontifice_20050418_fr.html#:~:text=Si%20va%20constituendo%20una%20dittatura,la%20misura%20del%20vero%20umanesimo,accedido el 24 de mayo de 2023.

Para promover la nueva evangelización, Benedicto XVI considera esencial la claridad de fe. Reaviva la familia cristiana y con ella los valores de la fraternidad y del servicio humilde y concreto.

Conclusión

Benedicto XVI recurre a las Escrituras para iluminar su enfoque de la misión. Pero no se trata solo de las Escrituras. Sus experiencias relativas a la evolución del mundo y al ejercicio de sus responsabilidades personales le hicieron comprender que la misión no está terminada porque “Cristo es la fuente inagotable”.¹⁷

Esta misión es la actualización del encuentro del Dios de Jesucristo con el mundo de los humanos. El mensajero del Evangelio da testimonio de este encuentro, anuncia el Dios-Amor abierto a todos. Esta es la misión que vivió Jesucristo mismo y que confió a sus discípulos.

Las palabras y escritos de Benedicto XVI nos dan el perfil del misionero de hoy, aquel que, a través de gestos concretos en medio de un mundo saturado de malas noticias, va al encuentro de personas que esperan la Buena Nueva. Lo que queda de Benedicto XVI es su rigor científico en la explicación de la Revelación y en la transmisión de la fe auténtica de la Iglesia, una fe transparente vivida por un hombre inteligente que, en sus múltiples investigaciones, no ha descuidado nunca el discurso sobre la articulación del amor de Dios, de la Iglesia y de la humanidad.

Tiziana Longhitano

Traducido por Norma Naula ssc

17 Benedicto XVI, “Todas las Iglesias para el mundo entero”, Mensaje para la Jornada Mundial de las Misiones 2007, https://www.vatican.va/content/benedictxvi/fr/messages/missions/documents/hf_ben-xvi_mes_20070527_world-mission-day-2007.html, accedido el 24 de mayo de 2023.

Ecclesiam suam de Pablo VI.

Evaluación y perspectivas de la misión (1964-2024)

Samuel Komlanvi Amaglo

Profesor investigador de Misiología y director del Curso de formación permanente de Pastoral Misionera en la Pontificia Universidad Salesiana de Roma, S. K. Amaglo es salesiano, autor de: Tierno Bokar Salif Tall. L'amour divin dans l'islam ouest-africain, dans Maurizio Marin-Tiziano Conti (éds.); El amor como perfección de la existencia (Roma: LAS, 2023); "Fratelli tutti, la misión como ejercicio de diálogo para la fraternidad y la amistad social", en Antonio Escudero-Sahayadas Fernando (eds.), en Fraternidad sin fronteras, lecturas interdisciplinarias de la encíclica Fratelli tutti (Roma: LAS, 2022); "La misión de la Iglesia en salida, naturaleza, fundamentos y propósito para un discipulado misionero", en Itinerarium, Janvier-août 2022-1/2, vol. LXXX-LXXXI.

En el contexto de la misión cristiana, la cuestión de la relación de la Iglesia con el mundo y con otras tradiciones religiosas siempre ha sido un desafío. Fuertemente ligado al tema de las religiones, el diálogo es una de las principales preocupaciones de la Iglesia, especialmente después del Concilio Vaticano II. Su entrada oficial en el vocabulario eclesial es, obviamente, el resultado de la iniciativa del Papa Paulo VI que, el 19 de mayo de 1964, instituyó el Secretariado para los No Cristianos, que se convirtió en el Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso, hoy llamado Dicasterio para el Diálogo Interreligioso. Dos meses después, el 6 de agosto de 1964, escribió su primera carta encíclica, *Ecclesiam*

Suam (ES), sobre la actitud de la Iglesia ante el cambiante mundo contemporáneo.¹ Esta encíclica, comúnmente conocida como la “Encíclica del Diálogo”, vocación misionera, es un documento exhortativo que apunta a identificar los caminos que la Iglesia debe recorrer para ser fiel a su vocación misionera.

Para Paulo VI, el primer camino es *espiritual*, orientado hacia la conciencia y preocupado por lo que la Iglesia debe ser y hacer. El segundo camino es *moral*, y consiste en un profundo cambio y reforma en la perspectiva ascética, práctica y canónica para ser puros y auténticos. La tercera vía, que es particularmente importante para la misión, es el diálogo, que es un medio indispensable en un mundo multicultural, multirreligioso e interconectado.² La reflexión que aquí estamos llevando a cabo se articulará en tres puntos: en el primero, presentaremos la encíclica, el contexto conciliar y sus grandes temas. El segundo punto analizará el diálogo concéntrico, como contribución de Paulo VI, y el tercer punto estará dedicado a algunos desafíos y perspectivas para la misión.

***Ecclesiam Suam*: temas mayores y contexto conciliar**

Escrito en medio del Concilio, *ES* trató sobre cuestiones eclesiológicas de suma importancia para la misión, aunque el Papa diga que no tiene la ambición de “decir algo nuevo o de ser completo”, que es el deber del Concilio, que “no debe ser perturbado por esta simple conversación epistolar, sino más bien recibirlo como homenaje y aliento” (*ES*, n.º 6). Considerando a la Iglesia “como madre amorosa de todos los hombres y dadora de salvación” (*ES*, n.º 1), Paulo VI quiere “mostrar cada vez más claramente a todos, la importancia que tiene para la salvación de la sociedad humana,

1 Paulo VI, *Ecclesiam suam* (6 de agosto de 1964), en *AAS* 56 (1964), 609-659.

2 Attilio Mazza, *Paulo VI, fratello dell'uomo* (Bérgamo: Editorial Bortolotti, 1978), 143.

por una parte, y la importancia que tiene para la Iglesia, que haya entre una y otra encuentro recíproco, conocimiento y amor” (*ES*, n.º 3). Según René Latourelle, *ES*

... describe el doble movimiento y la doble actitud que caracteriza a la Iglesia de Cristo, a saber, la *fidelidad* y el *aggiornamento*. Al mismo tiempo que debe ser fiel a la verdad recibida de Cristo, la Iglesia debe estar atenta a los signos de los tiempos.³

El Papa opta por un diálogo de salvación con la humanidad, un diálogo que confronta a la Iglesia con la complejidad de los binomios de historia y escatología, universalidad y particularidad, unidad y multiplicidad, igualdad y diferencia, unicidad y gradualidad.⁴

ES, escrito en el clima social, político y eclesial de la década de 1960, no escapa a esta complejidad. Según Roger Aubert, hubo una serie de cambios muy significativos en ese momento.⁵ En el plano político, por un lado, la hegemonía estadounidense de la posguerra fue desafiada por la Unión Soviética, el ascenso de China y, sobre todo, el deseo de las naciones europeas de organizarse mejor política y económicamente; por otro lado, la ola de descolonización que siguió a la Segunda Guerra Mundial contribuyó a la independencia de varias naciones africanas, tras la de Ghana en 1956.⁶ En el plano social, la revolución científica y electrónica, así como los avances de la medicina y las tecnologías audiovisuales, han contribuido a la percepción de un mayor dominio del

3 René Latourelle, “La revelación como diálogo en *Ecclesiam Suam*”, en *Gregorianum*, enero de 1965-4, vol. XLVI, 834.

4 Samuel Komlanvi Amaglo, *Una perspectiva africana sobre la misión cristiana: diálogo educativo* (París: L’Harmattan, 2017), 181.

5 Roger Aubert, “Expectativas de las Iglesias y del mundo en el momento de la elección de Paulo VI”, en Instituto Paolo VI (ed.), *Ecclesiam suam, Primera Carta Encíclica de Paulo VI*, Coloquio Internacional, Roma, 24-26 de octubre de 1980, vol. 2 (Brescia: Instituto Paolo VI, 1982), 12-14.

6 Young Crawford, *El Estado poscolonial en África: cincuenta años de independencia, 1960-2010* (Madison: University of Wisconsin Press, 2012), 3.

universo, y a la esperanza de un mundo mejor. Estas revoluciones desafiaron a la Iglesia en varios aspectos: el cuestionamiento del eurocentrismo, con los inicios del cristianismo mundial y, sobre todo, el problema del aumento de la miseria en varias partes del mundo. Fue durante este tiempo de grandes cambios sociales, políticos, psicológicos y científicos que Juan XXIII fue elegido, con su “personalidad bondadosa” que había reavivado una era de renovación en la Iglesia a través de la convocatoria del Concilio Vaticano II.

Son varios los ámbitos que se ven afectados por esta renovación: la relación entre la Iglesia y el mundo, la renovación teológica con “una reflexión cada vez más exigente sobre las condiciones de la fe en el mundo moderno”.⁷ Este viento de renovación afecta también al apostolado, a la misión, a los pueblos no cristianos, al papel de los laicos, especialmente de las mujeres, y *al aggiornamento* eclesial, en especial en materia de colegialidad, diaconado y otras cuestiones eclesiales que deben afrontarse con espíritu de diálogo.⁸ Como señala Roger Aubert,

El programa que Paulo VI va a exponer en su primera carta encíclica, responde verdaderamente a las expectativas de las Iglesias, de todas las Iglesias y, se puede añadir, a las de muchos hombres y mujeres de buena voluntad del mundo, al encuentro del cual desea ardientemente caminar.⁹

Por lo tanto, *ES* tiene un valor histórico y programático. Es una oportunidad para que el Papa comparta con los obispos y con toda la Iglesia su concepción del ministerio pontificio. Y lo hizo inaugurando con su encíclica, concebida y escrita únicamente por él mismo, un nuevo estilo de literatura papal, el del diálogo,

7 Roger Aubert, “Expectativas de las Iglesias y del mundo en el momento de la elección de Paulo VI”, 17-25.

8 *Ibíd.*, 37.

9 *Ibíd.*, 39.

con una conversación epistolar que se limita a proponer un programa de reflexión.

Uno de los temas principales que se esperaba de él al comienzo de este período conciliar, con la esperanza de que expresara una orientación papal lo suficientemente clara como para guiar futuros debates, se refiere al papado. Su enfoque, que no fue bien recibido por protestantes y ortodoxos, fue considerado *papocéntrico* y *romanocéntrico*.¹⁰ La doctrina de la primacía y la jurisdicción universal del obispo de Roma han llevado inevitablemente a que el Papa sea considerado como el pastor no solo de la Iglesia católica, sino de toda la cristiandad, lo que otras denominaciones cristianas rechazan.¹¹ En general, la eclesiología de Paulo VI es la de los *Mystici Corporis*, en relación con el Concilio que “habla del misterio de la Iglesia [...] del misterio de Cristo”, en el que se encuentra el fundamento teológico de la fraternidad de los hijos de Dios. Se trata de un “reenfoque en el misterio de Cristo [que] evitó el eclesiocentrismo” para promover el ecumenismo, porque en esta perspectiva “ya estamos en comunión, aunque imperfecta, con los cristianos no católicos romanos”.¹²

El tema de la reforma, que no debe entenderse como una revolución que pondría en peligro el funcionamiento de la ley divina de la Iglesia como Iglesia plenamente auténtica, tenía como objetivo hacer que la Iglesia se ajustara más a los designios divinos, de modo que sus estructuras esenciales pudieran cumplir con su única misión: comunicar a Cristo.¹³ El desafío del diálogo con el mundo será el fondo de *Gaudium et Spes*, inspirada en *ES*, que tratará el tema de una manera sólida y concreta, sin ninguna for-

10 Giuseppe Alberigo, *Storia del Concilio Vaticano II*, vol. 3 (Bologna: Il Mulino, 1995), 470-472.

11 *Ibíd.*, 477.

12 Yves Congar, “La situación eclesiológica en el tiempo del *Ecclesiam suam* y el paso a una Iglesia en el itinerario de los hombres”, en Instituto Paolo VI (ed.), *Ecclesiam suam, Primera Carta Encíclica de Pablo VI*, 88-89.

13 Giuseppe Alberigo, *Storia del Concilio Vaticano II*, 474.

ma de dogmatismo simplista. Al subrayar la estrecha solidaridad de la Iglesia con toda la familia humana, en “alegrías y esperanzas, tristezas y angustias”,¹⁴ la doctrina de la *Gaudium et Spes* es suficientemente pluralista, pero decididamente ética, ajena a todo oportunismo amoral y vicioso. Aunque el Papa lo haya tratado casi al final, la cuestión del diálogo es lo que llama la atención de la posteridad¹⁵ y la nuestra en esta reflexión.

***Ecclesiam Suam* y el diálogo concéntrico para la fraternidad universal**

La cuestión de la salvación, especialmente la de los seguidores de otras religiones, es central para la misión cristiana, de ahí la pregunta: “¿Qué actitud deben adoptar los cristianos y las misiones cristianas hacia los seguidores de otras religiones?”¹⁶ La respuesta a esta pregunta pasa por la vida, la enseñanza y la misión de la Iglesia. En el momento de la redacción de la encíclica, se pasa del exclusivismo, según el cual nos salvamos por la fe explícita en Jesucristo confesado en la Iglesia, hacia el inclusivismo de la plenitud propuesto, en particular por Jean Daniélou y Henri De Lubac,¹⁷ y al inclusivismo de la presencia de la gracia por parte de Karl Rahner, quien afirma que el ofrecimiento de la gracia, en el orden actual, alcanza a todos los hombres.¹⁸ El desafío para la teología cristiana es reconciliar la voluntad salvífica de Dios (1

14 Vaticano II, *Gaudium et spes*, n.º 1.

15 Giuseppe Alberigo, *Storia del Concilio Vaticano II*, 477.

16 David J. Bosch, *Dinámica de la misión cristiana: historia y futuro de los modelos misioneros* (París: Karthala, 1995), 635.

17 Para un análisis más profundo véase Jean Daniélou, *Le mystère du salut des nations*, París, Seuil, 1948; *Id.*, *Les saints païens de l'Ancien Testament*, París, Seuil, 1956; *Id.*, *Essai sur le mystère de l'histoire*, París, Seuil, 1953.

18 Este tema es tratado en el capítulo: “Cristianismo y religiones no cristianas”, cf. Karl Rahner, *Saggi di antropologia supernaturale* (Roma: Edizioni Paoline, 1965), 533-572; Paul F. Knitter, *Introducción a las teologías de las religiones* (Brescia: Queriniana, 2005), 153.

Tim 2, 4-5)¹⁹ con la unidad de la salvación en Cristo. En otras palabras, se trata de dar testimonio de la propia fe en Jesucristo, el único Salvador, y permanecer abierto a la verdad y a la gracia de otras tradiciones religiosas.²⁰ El diálogo de salvación de Paulo VI osciló entre estas posiciones. La Iglesia reconoce con razón el papel de las religiones y de la investigación existencial en el desarrollo integral de hombres y mujeres que “buscan en las diversas religiones la respuesta a los enigmas ocultos de la condición humana”,²¹ pero no puede renunciar al anuncio del Evangelio.

La cuestión del diálogo fue presentada oficialmente por Paulo VI, en un momento en que la misión mostraba signos de incertidumbre. Es, de hecho, “la primera vez que una encíclica describe con tanto alivio el carácter dialógico de la revelación”.²² La realidad del mundo ya no permitía un enfoque exclusivista de la Iglesia. Es por eso que *ES* nos recuerda que

La distinción de con el mundo no es separación del mundo, y tomar partido contra una retirada del mundo (n.º 70), proclamando finalmente: “No se salva al mundo desde fuera; es necesario, como el Verbo de Dios que se hizo hombre, asimilar, en cierta medida, las formas de vida de aquellos a quienes queremos transmitir el mensaje de Cristo”.²³

Según Paulo VI, “la Iglesia debe entrar en diálogo con el mundo en el que vive. La Iglesia se convierte en su palabra; la Iglesia se convierte en mensaje; la Iglesia se convierte en conversación”

19 Jacques Dupuis, “La teología en el contexto del pluralismo religioso. Método, problema y prospectiva», en Angelo Amato, Luis Antonio Gallo y Achille Maria Triacca (éd.), *Trinità in context*, Roma, LAS, 1994.

20 Marcello Di Tora, *Teología de las religiones: líneas históricas y sistemáticas* (Palermo: D. Flaccovio, 2014), 140; Jacques Dupuis, *Jesucristo encuentro con las religiones* (Asís: Cittadella, 1989), 143.

21 Vaticano II, *Nostra aetate*, n.º 1.

22 René Latourelle, “La revelación como diálogo en *Ecclesiam Suam*”, 835.

23 Yves Congar, “La situación eclesiológica en el tiempo del *Ecclesiam suam* y el paso a la Iglesia en el itinerario de los hombres”, 92.

(*ES*, n.º 67). Para el autor, “este diálogo no es un simple recurso pedagógico, es como el diálogo entre el médico y su paciente”²⁴ para comprender su situación. El diálogo, entendido como un “impulso interior de caridad que tiende a traducirse en un don externo” (*ES*, n.º 66), encuentra su fundamento y su origen en la iniciativa de Dios que sale al encuentro de la humanidad, a través de la encarnación de su Hijo. En este sentido, es ante todo una conversación en la que “Dios nos permite comprender algo de sí mismo, el misterio de su vida, estrictamente uno en su esencia, trino en las Personas”, y quiere ser conocido como Amor (*ES*, n.º 72-73). Enfatiza el carácter interpersonal y dinámico de la revelación, que es la iniciativa de Dios.²⁵ En la perspectiva de un diálogo diferenciado y adaptado a las personas y a sus condiciones, se debe tener “la disponibilidad de ser cortés, estimado, comprensivo y amable por parte de quien lo emprende; excluye la condena *a priori*, las polémicas ofensivas convertidas en hábitos, la inutilidad de las conversaciones vanas” (*ES*, n.º 81). Según el Papa, “en el diálogo así llevado a cabo, se realiza la unión de la verdad y de la caridad, de la inteligencia y del amor” (*ES*, n.º 85-86).

La encíclica divide a los destinatarios del diálogo en “círculos concéntricos en torno al centro” de la Iglesia (*ES*, n.º 100). Este diálogo está abierto a todos para encontrar “la innegable búsqueda espiritual que trabaja la humanidad”.²⁶ El primer círculo está formado por toda la humanidad (incluidos los ateos), en un diálogo que “excluye las simulaciones, las rivalidades, los engaños y las traiciones” (*ES*, n.º 110), incluso en situaciones difíciles (cf. *ES*, n.º 106-109). El segundo círculo se refiere a los que “adoran al único y soberano Dios, al que también nosotros adoramos”, el pueblo hebreo y los musulmanes (cf. *ES*, n.º 111). El tercer

24 *Ibíd.*, 93.

25 René Latourelle, “La revelación como diálogo en *Ecclesiam suam*”, 835-836.

26 Jean-Marc Aveline, “Las cuestiones teológicas del diálogo interreligioso”, en *Chemins de Dialogue*, septiembre de 2022, vol. XX, 19.

círculo es el de los demás cristianos, los hermanos y hermanas separados con los que hay que establecer un diálogo ecuménico, “subrayando ante todo lo que tenemos en común, antes de señalar lo que nos divide” (*ES*, n.º 113-116). Para lograrlo, es necesario que haya un diálogo dentro de la Iglesia, un diálogo de familia “capaz de hacer de los católicos hombres verdaderamente buenos, sabios, hombres libres, hombres llenos de serenidad y fuerza” (*ES*, n.º 117). Podemos decir que, sesenta años después, estas palabras suenan como el deseo de sinodalidad que debe caracterizar la vida y la misión de la Iglesia.

De *Ecclesiam Suam* a *Fratelli Tutti*: desafíos y perspectivas de la misión

Para el presente y el futuro de la misión, es interesante trazar un recorrido que vaya desde *la ES* de Paulo VI, hasta *los Fratelli Tutti* de Francisco. Debido a las limitaciones de la carta gráfica de la revista *Spiritus*, nos limitamos a señalar algunos de los desafíos y perspectivas de la misión.

La posición de Paulo VI, al igual que la del Concilio Vaticano II, es inclusivista: “Se supone que Cristo actúa mística, cósmica y anónimamente en otras religiones, en diversos grados, pero siempre y en última instancia siendo el cumplimiento de estas religiones”.²⁷ A pesar de esta afirmación, no se puede negar la importante contribución de Paulo VI al diálogo interreligioso. Al crear un secretariado para los no cristianos, sentó las bases para una profunda reflexión sobre las experiencias de diálogo, las dificultades y las exigencias encontradas a nivel personal y social.²⁸

27 David J. Bosch, *Dinámica de la Misión Cristiana*, 650.

28 Secretaría para los no cristianos, *Actitud de la Iglesia Católica hacia los creyentes de otras religiones. Reflexiones y orientaciones sobre el diálogo y la misión*, 10 de junio de 1984, n.º 20-21, en AAS, 76 (1984), 816-828.

Desde el punto de vista misionero, el desafío es saber “hasta qué punto la Iglesia debe conformarse con las circunstancias históricas y locales en las que lleva a cabo su misión” (*ES*, n.º 89-90). Para Paulo VI, la apertura al diálogo no excluye la predicación del Evangelio (cf. *ES*, n.º 91-94). La cuestión está abordada en varios documentos de la Iglesia, entre ellos la declaración *Diálogo y anuncio*²⁹ y *Lumen Gentium*, el primer documento magisterial dedicado a la reflexión doctrinal sobre los no cristianos. A pesar de su apertura, la *Lumen Gentium* nos invita a formar parte del único pueblo de Dios.³⁰ Le acompañan, en orden cronológico, *Nostra Aetate* y *Ad Gentes*.³¹ Con la excepción de *Nostra Aetate*, que abre el camino a la fraternidad universal, afirmando que “no podemos invocar a Dios, Padre de todos los hombres, si nos negamos a comportarnos fraternalmente con algunos de los hombres creados a imagen de Dios” (n.º 5), todos los demás documentos plantean la urgencia del anuncio, incluso si Dios salva por los caminos que Él conoce.³² La necesidad del anuncio fue reiterada en la *Evangelii Nuntiandi* (*EN*), que afirma que “ni el respeto y la estima por estas religiones, ni la complejidad de las cuestiones planteadas, son una invitación para la Iglesia a silenciar el anuncio de Jesucristo ante los no cristianos”.³³ La misma posición aparece en *Redemptoris Missio*³⁴ y *Caritas in veritate*, que invita al discernimiento en el diálogo con el mundo y las religiones.³⁵ La exhortación de Francisco *Evangelii Gaudium* da un paso adelante al subrayar que el diálogo con los demás creyentes se

29 Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso-Congregación para la Doctrina de la Fe, Reflexiones y orientaciones sobre el diálogo interreligioso y el anuncio del Evangelio *Diálogo y anuncio* (DA), 19 de mayo de 1991, n.º 4, en AAS, 84 (1992), 414-446; cf. también DC, 2036 (1991), 874-890.

30 Vaticano II, *Lumen Gentium*, n.º 13; 16.

31 Ilaria Morali, “Gracia, salvación y religiones según la doctrina del Concilio Vaticano II: Memorándum para la teología de las religiones”, *loc. cit.*, 343.

32 Vaticano II, *Ad Gentes*, n.º 7.

33 Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, n.º 53.

34 Juan Pablo II, *Redemptoris Missio*, n.º 29.

35 Benoît XVI, *Caritas in veritate*, n.º 55-56.

hace con referencia a la gracia de Dios manifestada en Jesucristo. En este sentido, “los no cristianos, por iniciativa divina gratuita, y fieles a su conciencia, pueden vivir justificados por la gracia de Dios, y así asociarse al misterio pascual de Jesucristo”.³⁶ Sus ritos y prácticas, aunque no sacramentales, “pueden ser el camino que el Espíritu mismo suscite”³⁷ para su liberación. A pesar de algunas iniciativas loables –el encuentro por la paz universal, el 27 de octubre de 1986 en Asís, entre Juan Pablo II y los representantes de las diversas religiones, el encuentro de Francisco con el Gran Imán Ahmad Al-Tayyeb, en Abu Dhabi para “recordar que Dios creó a todos los seres humanos iguales en derechos, deberes y dignidad, y los ha llamado a convivir entre sí como hermanos y hermanas”³⁸–, siempre se nos recuerda la urgencia del anuncio del *kerigma* para la salvación de todos.

Conclusión

Hace sesenta años, Paulo VI escribió su primera carta encíclica *ES*, que ha dejado a la posteridad cristiana un campo precioso para la reflexión y la aplicación del diálogo. Este diálogo está vinculado a la misión de evangelización,³⁹ entendida como “el anuncio claro e inequívoco del Señor Jesús” (*ES*, n.º 22). Así, desde *ES* hasta *Fratelli Tutti*, pasando por el Vaticano II, la noción y la práctica del diálogo interreligioso han progresado a pesar de las vicisitudes históricas. Aunque exista un cierto conflicto entre ellos, “el diálogo interreligioso y el anuncio, sin estar en el mismo nivel, son elementos auténticos de la misión de la Iglesia. Ambos son legítimos y necesarios. Están íntimamente ligados, pero no

36 François, *Evangelii Gaudium*, n.º 254.

37 *Ibíd.*, n.º 254.

38 *Ibíd.*, *Fratelli Tutti*, n.º 285.

39 Gaetano Favaro, “El diálogo interreligioso entre el silencio, la palabra y el misterio”, en Francesco Saverio Festa y Sergio Sorrentino (ed.), *Las razones del diálogo: gramática de la relación entre las religiones* (Troina (EN): Città Aperta Edizioni, 2007), 47.

son intercambiables” (DA, n.º 77). Por eso, la Iglesia está llamada también hoy a unir *fidelidad* y *adaptación*⁴⁰ en el proceso de diálogo abierto, integral y continuo⁴¹ para la fidelidad a Dios y al hombre.⁴²

Samuel Komlanvi Amaglo
Traducido por Soledad Oviedo C.

40 René Latourelle, “La revelación como diálogo en *Ecclesiam suam*”, 839.

41 Raimundo Panikkar, *El encuentro indispensable: diálogo de las religiones* (Milán: Jaca Book, 2001), 25-51.

42 Secretaría para los no cristianos, *Actitud de la Iglesia Católica hacia los creyentes de otras religiones*, n.º 20-21.

*Spiri
tus*

Crónicas

La Iglesia de Haití: cuestiones y desafíos actuales

Luis Felipe Benoît

L. Ph. Benoît es sacerdote de la archidiócesis de Puerto Príncipe, profesor, vicerrector ejecutivo de la Universidad Nuestra Señora de Haití/UDERS de Jacmel y director diocesano de educación católica. Doctor en Filosofía por el Instituto Católico de París y la Universidad de Poitiers, sus investigaciones se centran en el pensamiento de Emmanuel Levinas. Es coautor del libro: La creación de cuerpos en el mundo (París: L'Harmattan, 2020).

Este estudio se centra en los problemas y desafíos de la evangelización en uno de los momentos más oscuros de la historia de Haití. ¿Cómo puede la Iglesia hacer que su mensaje sea relevante y creíble? ¿Qué acciones puede aportar ante las inquietudes y preocupaciones, ante la violencia y las incertidumbres del pueblo haitiano? ¿Cómo ser mensajero de la Buena Nueva entre este pueblo? Para abordar el problema del anuncio del Evangelio en Haití hoy, es necesario conocer los contornos de la crisis que atraviesa el país.

Características de la actual crisis haitiana

Las noticias informan sobre el modo de gobierno de los líderes haitianos, las modalidades de ejercicio del poder y el incesante derrocamiento, las prácticas insurreccionales: *dechoukay*, *koupe tèt*, *boule kay* y, más recientemente, *bwa kale*. Según el sociólogo Laën-

nec Hurbon, Haití vive en una perpetua repetición de los acontecimientos que han marcado su historia, su experiencia, una especie de espectro, como un fantasma, que constituye una patología de la corta memoria de los crímenes de los distintos gobiernos. Como resultado, se produce un cierre de la memoria que lleva al autor a decir que “la sociedad haitiana ha estado encerrada en esta memoria durante dos siglos, intentando – repetidas veces sin éxito– escapar de ella; este sería uno de los aspectos de la tragedia que vive el país”.¹ Así, los presidentes se suceden, los acontecimientos se repiten, la violencia se establece como modo de ser y de identidad. La pobreza, el desempleo y la inseguridad financiera son los problemas endémicos de Haití. La complejidad de la vida plantea grandes interrogantes, y la forma en que los haitianos entienden la realidad y la viven hoy preocupa a más de uno. La vida social, económica, política y cultural está plagada de desesperación y angustia. El país parece internalizar la violencia como modo de gobernanza en la medida en que se le otorga el estatus de normalidad o banalidad, a fuerza de ser parte de la vida cotidiana.

Ya se trate de lo que llamamos noticias de prensa o de prácticas ordinarias de la vida cotidiana supuestamente pertenecientes a la esfera privada, el tema de la violencia remite siempre, en última instancia, a un problema que concierne a la humanidad misma del hombre (que lo distingue de la condición animal) y al poder político responsable en principio de promover el surgimiento de un mundo común e impedir así el establecimiento de un orden de violencia.²

Laënnec Hurbon sugiere abordar el problema de la inseguridad desde el ángulo de la impunidad que, según él, está ligada a las formas de gobernanza que se han sucedido en el Estado-nación

1 Laënnec Hurbon, *Esclavitud, religión y política en Haití* (Puerto Príncipe: Universidad Estatal de Haití, 2018), 197.

2 *Ibíd.*, 200.

durante varias décadas. La corrupción, el robo, el crimen organizado y el secuestro son el corolario de este sistema. Después de la caída del dictador Jean-Claude Duvalier en 1986 y el establecimiento de la democracia que siguió, el entusiasmo y los sueños se hicieron añicos con el deterioro de la situación del país, la inestabilidad política, las crisis socioeconómicas y la lucha por el poder de los diferentes actores de la comunidad política, pero, sobre todo, el establecimiento de la violencia como forma de gobernanza del Estado.

Puedes despertarte una mañana y encontrarte en una calle sembrada de cadáveres, al lado de pequeños comerciantes o frente a la tienda. Haití es el espacio donde todos los males están permitidos. “Cuanto más se garantiza la impunidad a un individuo, más se le alienta a cometer delitos”.³ Asistimos a la generalización de la mediocracia donde el Estado está completamente ausente, donde la justicia se reduce a su más simple expresión y donde lo anormal se vuelve normal. Quienes hoy todavía pueden ser llamados “los gobernados” presencian impotentes la decadencia de su país y la desaparición de su patrimonio social y cultural.

El padre Charles Joseph Charles describe la situación de la crisis actual como polimorfa y proteica:

Haití, una perla en el barro. Un diamante que yace vergonzosamente en el lodo sucio de la corrupción en los niveles más altos de la sociedad. Se encuentra sistemáticamente empobrecida y paralizada por la avaricia y la glotonería desconcertantes de dirijentes rapaces, sin conciencia y desvergonzados.⁴

Diferentes clases sociales luchan entre sí por la riqueza y el poder. El Estado es el teatro de esta lucha incesante entre personas de

3 Ibid., 201.

4 Charles Joseph Charles, *Haití à l'épreuve du néolibéralisme. Un défi pour l'État et pour l'Église* (Puerto Príncipe: ed. Cifor, 2019), 85.

diferentes clases o de una misma categoría social. El dinero es la fuerza de la vida y la muerte.

Hoy en día, percibimos la corrupción con mayor frecuencia en un contexto financiero vinculado a una política de desorden que solo genera malversación económica. La corrupción implica tanto la fuerza del corruptor como la debilidad del corrupto.⁵

Así, Hurbon detecta tres registros donde la corrupción es más evidente. Su primera hipótesis es que si la violencia es parte de la modalidad gubernamental, la corrupción se convierte en un hecho normal en el organismo del Estado. Tiene un fuerte impacto en las mentalidades, hasta el punto de que podemos ser atacados por compañeros o proveedores de servicios cuando queremos destacar. La segunda hipótesis es que la estructura administrativa favorece esta corrupción por su lentitud, su falta de organización, su ausencia de reglas; en definitiva, el desarrollo de un sistema *rakèt*, es decir, la manera de sobornar a alguien, a un funcionario, para acceder a un servicio u obtener un documento. La tercera hipótesis es que el sistema escolar es el lugar donde se practica la corrupción. Algunos estudiantes, en connivencia con ciertos profesores, directores de escuela o supervisores de exámenes oficiales, eluden las reglas para obtener exámenes para los que no tienen competencia. Esto es lo que conduce a la desacralización de las instituciones educativas y resulta en clientelismo y nepotismo. Esto significa que cualquier persona puede ocupar cualquier cargo en el sector público o privado.⁶ La competencia ha dejado de ser un factor de éxito.

Al final, podemos decir que la corrupción envenena todas las esferas de la vida en Haití y se insinúa en todas las estructuras del hombre haitiano, hasta convertirse en un “hecho cultural”, un

5 Ibid., 86 y 87.

6 Ibid., 209.

método de intercambio, un modo de ser, es decir, un fenómeno anclado en el espíritu mismo del haitiano. Es una forma de eludir las reglas para enriquecerse, un medio de dominación, de vender servicios, de disfrutar del bien común, de forjar vínculos sociales, de operar clandestinamente y de despilfarrar la propiedad pública y privada. También es un medio de defensa contra las calumnias y acusaciones ajenas, ya que todos razonan así: “Todos lo hacen, todos bailan en el mismo tono, con el mismo pie”. En estas condiciones, ¿qué puede hacer la Iglesia para limitar la espiral de violencia? ¿Cómo entender su misión? ¿Cuáles son los problemas y desafíos actuales de la Iglesia católica en Haití? ¿Cómo podemos encontrar una explicación a la evolución actual de la Iglesia? ¿Está todavía en ciernes la evangelización de Haití?

Los grandes desafíos de la evangelización hoy

La Iglesia sostiene el doble principio de que se debe vivir una vida digna y que esta debe estar inspirada en los valores del Evangelio.

Ser una Iglesia de los sin voz

La Iglesia ejerció su hegemonía dentro de la comunidad política no solo en su estructura jerárquica, sino también a través de los diversos movimientos que contribuyeron al colapso de la dictadura de Duvalier, presidente de Haití de 1971 a 1986. Se implicó junto a la población al ser la voz de los que no tienen voz. Como ha demostrado claramente *Gaudium et spes*, se ha producido un cambio de paradigma en la vida política, económica y social. También ha habido un cambio en la forma de ver a la Iglesia haitiana. La realidad social está en el centro de las preocupaciones de esta Iglesia. Lo que está en la periferia se vuelve central. Esta actitud debe continuar.

La Iglesia ya no centra su misión en las relaciones con los seguidores del vudú,⁷ sino que busca promover lo que constituye la identidad del haitiano. Laënnec Hurbon expresa esta evolución de la Iglesia en estos términos:

Ahora, durante las reuniones de catequistas, directores de capillas rurales, organizaciones juveniles, grupos comunitarios y especialmente comunidades cristianas de base (también llamadas Ti-legliz o TKL o Ti kominote legliz),⁸ pudimos observar un verdadero cambio de mentalidad: la crítica al carácter dictatorial del régimen, creación de nuevas formas de solidaridad diferentes a las tradiciones comunitarias. Se podría decir que fue un verdadero aprendizaje de las reglas del funcionamiento democrático.⁹

A la luz de la encíclica *Populorum Progressio* del Papa Pablo VI, la Iglesia se convierte en el catalizador de los vastos movimientos de liberación y desarrollo del pueblo haitiano. Busca a toda costa hacer oír la voz de las masas campesinas. Contrariamente a lo que la gente quiere creer, la Iglesia sigue siendo la instigadora de la democracia en Haití al defender la libertad de expresión, al ponerse del lado de los más pobres y al exigir la libre circulación de personas. Ella se solidariza con el hombre y con todos los hombres. Se ha convertido, para muchos hombres y mujeres sin recursos, en el

7 A partir de 1930, muchos investigadores haitianos, en particular sociólogos y etnólogos, se interesaron por la religión tradicional vudú. Según Clormeus: “La fundación de la Oficina de Etnología y del Instituto de Etnología en Puerto Príncipe en 1941 dio lugar a una serie de importantes trabajos realizados sobre este fenómeno por académicos haitianos. Desde entonces, el vudú ha sido esgrimido por algunos intelectuales y artistas haitianos como un signo de resistencia cultural e incluso como la base de la identidad nacional. Esto es lo que las compañías folclóricas (Coro Mater Dolorosa, Compañía Folclórica Nacional, etc.), inspiradas en las danzas y canciones del repertorio vudú sagrado de las décadas de 1940 y 1960, proyectan como imagen a los turistas y a las élites de la capital” (Lewis Ampidu Clormeus, “La Iglesia católica y la diversidad religiosa en Puerto Príncipe (1942-2012)”, en *Archives des Sciences Sociales des Religions* [2014]: 155-180, publicado en línea en 2017 y accedido el 22 de enero de 2024).

8 TKL significa comunidad de iglesia pequeña o comunidad básica.

9 Laënnec Hurbon, “Haïti: l’oraison démocratique”, édition électronique réalisée à partir de “Démocratisation, identité culturelle et identité nationale”, en *Pouvoirs dans la Caraïbe*, n.º 10 (1998): 217-238, accedido el 20 enero de 2024.

lugar de su esperanza y de su resistencia frente a la violencia actual en el país. De aquí surge el papel social de la religión claramente expresado por Paul Valadier en su doble sentido.

En primer lugar, mantiene “la alteridad fundamental que impide a la sociedad encerrarse en sí misma o tomarse a sí misma como objeto de su propia transformación integral”.¹⁰ En segundo lugar, “crea en el hombre una apertura a lo que está más allá de él, evitando así que pierda su sentido de dignidad al arrodillarse ante tiranías de todo tipo”.¹¹

Como afirma además Charles Joseph Charles, la Iglesia “no siendo de orden político, ni de orden social, ni de orden económico, sino de orden espiritual-religioso, es capaz de desempeñar el papel de faro en diferentes esferas de la sociedad”, la sociedad de hombres y mujeres.¹² Su misión en Haití es cada vez más difícil ante el movimiento neoliberal y la mentalidad actual. Si contribuyó al advenimiento y establecimiento de la democracia, continúa a través de su estructura y sus mensajes defendiendo los valores evangélicos. Sin embargo, se encuentra ante un sistema sociopolítico sostenido por hombres y mujeres que solo piensan en sus propios intereses, que trabajan en detrimento del bien común y del colapso de la población haitiana. En el contexto actual, nos preguntamos si la Iglesia podrá seguir siendo líder de los movimientos sociales que pusieron fin a la dictadura de los años 70 y 80. ¿Deberíamos disociarnos de los movimientos sociopolíticos o deberíamos afirmarnos en el centro de la violencia política? ¿Deberíamos tener miedo de decir la verdad, de denunciar las injusticias y de señalar las heridas que carcomen la sociedad haitiana?

10 Paul Valadier, *Lettre à un chrétien impatient* (París: La Découverte, 1991), 139.

11 *Ibid.*, 139.

12 Charles Joseph Charles, *Haití à l'épreuve du néolibéralisme*, 84.

Defensa de la dignidad humana

A través de varios mensajes de la Conferencia Episcopal, la Iglesia de Haití opta por la defensa de la dignidad de la persona humana. Ante la barbarie actual, se convierte en protectora del sagrado don de la vida. Esto es lo que se desprende del mensaje del 2 de febrero de 2022 en el que los obispos lanzan un llamamiento urgente a los líderes políticos, a la sociedad civil, a las bandas armadas, a los manipuladores; en definitiva, a todos los sectores de la vida nacional para que trabajen unidos para salvar a Haití y al hombre haitiano.

Ante la dramática situación en la que se encuentra sumido nuestro querido país, nosotros, los obispos católicos de Haití, dirigimos una vez más un llamamiento urgente a todos los protagonistas que están en la escena sociopolítica para que puedan encontrar juntos el mayor consenso posible, que podría conducir a una salida definitiva de la crisis, con miras a la reconquista de nuestra soberanía y la recuperación de Haití.¹³

Los obispos califican de caótica la situación actual en el país. Por eso, para ellos, todos deben esforzarse, superarse, comprendiendo la urgencia de que hay un país que salvar y que cada uno es responsable de la vida del otro.

La humanización del hombre haitiano

En Haití, el cristiano está llamado a marcar la diferencia. En el mismo mensaje del 2 de febrero de 2022, los obispos lanzaron un grito de alarma, invitando a todos a romper con la indiferencia, el gusto por el poder y la búsqueda de intereses particulares.

13 Conferencia Episcopal Haitiana, Mensaje del 2 de febrero de 2022.

A los grupos armados y secuestradores que siembran violencia, miedo, muerte, duelo, desolación, angustia y desesperación en las familias haitianas con total impunidad, les pedimos que depongan las armas, renuncien a la violencia, al secuestro y dejen de derramar la sangre de sus hermanas y hermanos. La Iglesia siempre quiere cumplir su misión profética en medio del caos, incluso donde el Mal parece prevalecer y donde la corrupción es visceral. Pretende acompañar al hombre para recordarle su dignidad y orientarlo hacia su propio bien, defendiendo lo común. Denuncia esta situación pestilente, sangrienta y repugnante, que solo degrada al hombre haitiano allá donde va y lo desnaturaliza al mismo tiempo. Su misión se refiere a la humanización del hombre haitiano y del hombre en general.¹⁴

El mensaje de los obispos para la Navidad de 2023 es también un signo claro de la presencia de la Iglesia al lado de las masas desfavorecidas:

En medio de tantos acontecimientos trágicos de nuestra historia como pueblo, no queremos dejarnos vencer ni dejarnos caer en la desesperación. En este sentido, nos solidarizamos con el sufrimiento del pueblo y expresamos nuestras condolencias a todos aquellos que se ven afectados directa o indirectamente por los hechos de violencia e inseguridad durante este año 2023.¹⁵

En el centro de los trastornos que debilitan la vida de la población haitiana, la Iglesia continúa su presencia. Ella hace oír su voz cuando el discurso es parcial. Ella dice la verdad, en nombre del Evangelio, donde se desprecia la vida y aboga por el respeto del derecho a la vida. Sirve como mediación cuando el tejido social se desgarrar. Exige el deber y la responsabilidad de todos los ciudadanos de salvaguardar la dignidad humana y reconstruir la convivencia. Es esta labor de promoción del hombre, de bús-

14 *Ibid.*

15 Conferencia Episcopal Haitiana, Mensaje de Navidad, 2023.

queda de la paz y de retorno a la estabilidad del país la que debe intensificarse.

Podemos deplorar que la situación empeore cada día con la influencia infernal de los grupos fuertemente armados, el galopante coste de la vida, la evidente incompetencia e intransigencia de las autoridades políticas, la consternación de los jóvenes que abandonan el país para buscar refugio en Estados Unidos, Brasil, Chile, etc. Pero, en la crisis actual, la Iglesia se siente preocupada y se pregunta cómo responder al llamado de la población de avanzar hacia la reconstrucción de una nueva sociedad, basada en la justicia, la verdad, la libertad y el desarrollo humano y social. Su participación en la lucha por cambiar mentalidades y mejorar la calidad de vida es una de las respuestas al clamor del pueblo haitiano. “El compromiso de la Iglesia con la promoción del hombre haitiano ayuda enormemente a sensibilizar a las poblaciones para que reconozcan que tienen derechos que reclamar”.¹⁶ Existe una necesidad urgente de salvar a Haití intensificando este compromiso.

Conclusión

La Iglesia tiene un papel crucial que desempeñar junto a la población haitiana que es víctima de flagrantes injusticias y desigualdades. Se solidariza con la historia de los haitianos que se encuentran en situaciones degradantes, sufrimiento extremo, marginación y explotación de todo tipo. Por eso, como su Cristo, ella se hace cercana de los humanos, de los pobres.

Esta misión eclesial está vigente en Haití. Como nos recuerda Charles Joseph Charles: “La Iglesia, como obra de fe, debe estar cerca del hombre participando en su situación de muerte, con

16 Charles Joseph Charles, *Haití à l'épreuve du néolibéralisme*, 93.

vistas a su inminente revitalización”.¹⁷ El empeoramiento de la situación de seguridad y sus consecuencias no deben constituir motivo de desaliento para los miembros de la Iglesia local, los misioneros que desean quedarse allí y los que quieren venir a trabajar allí. Cualquier actitud de abandono o resignación sería aún peor para el país y sus habitantes. La fe nos permite levantar la cabeza, esperar que algún día cambie y mirar hacia adelante.

Es precisamente esta conciencia de construir el futuro señalando los fracasos del presente lo que la Iglesia está llamada a despertar en el corazón de cada haitiano, desde el “vacío total”, para usar una expresión del profesor Fils-Aimé, donde el país no está dirigido ni administrado. Así, la complejidad de la situación de pobreza en Haití requiere la atención de todos aquellos que aman al ser humano. La Iglesia debe alejarse del lenguaje rutinario para crear algo nuevo, según las palabras de Isaías: “He aquí, yo hago nuevas todas las cosas” (Is 43, 19).

Luis Felipe Benoît

Traducido por Norma Naula ssc

17 *Ibíd.*, 93.

Misión en favor de la dignidad humana.

Desafíos al interior y más allá de la región Mar Negro.

Conferencia de IAMS de Europa, Cluj-Napoca, Rumanía, del 8 al 12 de septiembre de 2023

Christian Tauchner

Ch. Tauchner es de origen austriaco, miembro de la Sociedad del Verbo Divino (SVD) y antiguo director de la versión hispanoamericana de la revista Spiritus. Actualmente es director del Steyler Missionswissenschaftliches Institut de Sankt Augustin (Alemania) y miembro del Consejo de redacción de Spiritus.

La sección europea de la International Association for Mission Studies (IAMS) celebró su congreso en Cluj-Napoca (Rumanía), del viernes 8 al martes 12 de septiembre de 2023. Cluj-Napoca es un lugar interesante, ya que esta ciudad, que ha estado en la encrucijada de muchos pueblos y confesiones diferentes a lo largo de la historia, ofrece hoy a cerca de 50.000 estudiantes un lugar para su formación en una veintena de facultades, entre ellas cuatro de teología: ortodoxa, católica romana, reformada y greco-católica. Estas instituciones colaboraron en la organización de la conferencia. Tras la conferencia de 2019 en Sankt Augustin (Alemania), el equipo preparatorio eligió el tema “Misiones para la dignidad humana: desafíos dentro y fuera de la región del Mar Negro”. El director de la Facultad de Ortodoxia, el profesor Cristian Sonea, supo guiar admirablemente los trabajos a través de las aguas

turbulentas de cualquier conferencia de este tipo y de una serie de complicaciones institucionales adicionales asociadas al lugar de celebración. En su discurso de apertura, dio la bienvenida a los 110 participantes, procedentes de 30 países de Europa y de otros continentes, que representaban un amplio abanico de confesiones.

La conferencia se organizó en varias sesiones plenarias, con la oportunidad de presentar trabajos de investigación en sesiones paralelas. Los temas centrales de las sesiones fueron las fuentes de la dignidad humana, sus múltiples interpretaciones en bioética, las minorías religiosas y étnicas, el trabajo y la migración, el medioambiente y la ecoteología, las preocupaciones musulmanas por la dignidad humana, los territorios e identidades en conflicto y la dignidad humana en lugares de conflicto.

Se organizaron sesiones paralelas de comunicación en torno a estos mismos temas, así como una sesión sobre las teologías de la misión según distintos enfoques confesionales.

En cuanto a las “fuentes de la dignidad humana”, la ponencia de Mette Lebech, de la Universidad de Maynooth (Irlanda), abordó los fundamentos del encuentro de Cluj-Napoca. En una concepción cristiana de la dignidad humana, la autora destacó las referencias litúrgicas porque en la liturgia, en particular en Pascua, se supone que la redención restablece la dignidad humana. En este caso, la dignidad humana puede convertirse en un principio central de la misión y de su estudio. Sin embargo, existe el problema de que el concepto de dignidad humana debe aceptarse como presupuesto y base sin alternativa. No puede derivarse de otros conceptos ni de otras identidades nacionales y culturales. Así, durante la conferencia quedó claro que este concepto constituye más una dificultad que una solución fácil de encontrar: lo aceptan quienes se adhieren a él, pero no lo aceptarán quienes pudieran oponerse por razones de seguridad. Tampoco funciona como concepto normativo, ya que podría acarrear consecuencias

contradictorias. Se citó como ejemplo la demanda –o el rechazo– de la eutanasia: algunas personas pueden exigir el acceso al suicidio asistido en caso de enfermedad terminal –como demuestra el “caso Oregón” y legislaciones similares en muchos países–, para garantizar su dignidad humana, mientras que otras rechazarían esta opción precisamente para salvaguardar la dignidad humana.

La reunión de Cluj-Napoca fue también una oportunidad para entablar un diálogo con representantes y/o teólogos e investigadores del islam en diferentes contextos, como el turco, y la situación de las sociedades poscomunistas de la región del Mar Negro. Allí, la persona humana aparece como el resultado más elevado de la creación de Dios, y la dignidad es algo que no se puede quitar. Pero, en contextos bioéticos, y debido a esta alta consideración de la dignidad humana, la donación de órganos se vuelve cuestionable porque se considera una violación de la dignidad humana tanto del donante como del receptor.

También fue muy interesante el debate sobre trabajo y emigración. De hecho, en la región del Mar Negro y, en particular, en Rumanía, muchos trabajadores han emigrado a Europa Central y Occidental en busca de mejores condiciones de trabajo, solo para verse privados de su dignidad. La misiología debe abordar hoy más seriamente esta cuestión en sus investigaciones. Y puesto que el tema trasciende en la teología y la misión, debe convertirse en una preocupación de las diversas ciencias teológicas que se ocupan de la perspectiva de los cuerpos rotos de los emigrantes y del Cristo sufriente presente en ellos.

El encuentro de Cluj-Napoca fue una oportunidad para entrar en contacto con el pensamiento teológico ortodoxo en varios ámbitos, como las consecuencias eco-teológicas de la teología ortodoxa de la creación y la perspectiva de la creencia trinitaria. La teología de la misión desde una perspectiva ortodoxa es otra aportación que merece ser destacada.

Como es habitual en las conferencias de la IAMS, la mañana del domingo se dedicó a encuentros con las distintas congregaciones y comunidades religiosas de Cluj-Napoca. En los locales de la facultad ortodoxa se organizó una exposición de arte para que los visitantes pudieran comprender la dignidad humana en su enfoque local.

La lengua principal de la conferencia de Cluj-Napoca fue el inglés. Esto complació a la mayoría de los participantes. Debido a las restricciones de viaje relacionadas con el ataque ruso a Ucrania, algunas contribuciones tuvieron que transmitirse en línea (y en parte en ruso), un trabajo bastante complicado en el que ni siquiera la buena tecnología podía garantizar una comunicación fácil.

Con todo, la principal preocupación en relación con los temas debatidos sigue siendo lo práctico. Puede haber muchos enfoques teóricos y reflexiones sobre la dignidad humana. Puede haber cierto grado de acuerdo y de progreso en la comprensión mutua. Pero hay que tener en cuenta que se trata de “misiones” a cumplir en favor de la dignidad humana. Queda un largo camino por recorrer, con muchos compañeros diferentes a los que unirse a lo largo del camino. Queda mucho por investigar y reflexionar.

Algunas de las principales ponencias de la reunión de Cluj-Napoca se publicarán en un próximo número de *Mission Studies*.

Christian Tauchner

La situación del diálogo interreligioso, 60 años después de *Ecclesiam Suam*

Christian Salenson

Christian Salenson es sacerdote de la diócesis de Nimes, Francia, en la que ejerció la responsabilidad de vicario general. Teólogo, director emérito del Instituto de Ciencias y Teología de las Religiones (ISTR) de Marsella, enseña en el Instituto Católico del Mediterráneo. Es especialista en el pensamiento de Christian de Chergé, ha publicado, entre otros: Théologie de l'espérance de Christian de Chergé (París: Bayard, 2009); Les sacrements, sept clefs pour la vie (París: Desclée, 2012); Foucauld, Massignon, Chergé, témoins de l'A-venir (eds. Caminos de Diálogo, 2021).

Ecclesiam Suam fue la primera encíclica de Pablo VI, publicada el 6 de agosto de 1964.¹ El autor tenía previsto publicar esta encíclica programática en la apertura del segundo período de sesiones del Consejo, en septiembre de 1963.² Su posición era delicada porque no quería intervenir en los debates conciliares y, al mismo tiempo, era necesario alentar una verdadera reforma de la Iglesia. Sesenta años después, este texto no ha perdido nada de vigencia, y sigue siendo uno de los más importantes del magisterio de la Iglesia en el siglo XX. Permite comprender el pensa-

1 Pablo VI fue elegido Papa el 21 de junio de 1963.

2 Giuseppe Albérigo, *Historia del Concilio Vaticano II*, tomo 3 (París: Cerf), 493-502.

miento visionario de Pablo VI, cuyo alcance, con el beneficio de la retrospectiva, es cada vez más visible, y permite contextualizar el diálogo interreligioso.

El sentido de la encíclica

El propósito de la encíclica es la reforma de la Iglesia,³ como lo indica el título: “Carta Encíclica de Su Santidad el Papa Pablo VI sobre los caminos que la Iglesia católica debe recorrer hoy para cumplir su función”. Estamos simplificando demasiado, cuando hoy lo vemos como una agradable invitación al diálogo. Pablo VI dice que “tres pensamientos” ocupan su mente: “la conciencia de la Iglesia sobre sí misma”, su “necesaria renovación” y “las relaciones de la Iglesia con el mundo”.⁴ El Papa instó a la Iglesia a profundizar en su propio misterio, y a redefinir una nueva eclesiología, como ha sido capaz de hacer a lo largo de los siglos.⁵ Tras la Segunda Guerra Mundial, era necesario alejarse de la eclesiología de la época moderna que, con sus organizaciones, su ley, sus instituciones, sus obras, etc., pensaba en la Iglesia como una “sociedad perfecta”, junto a ella, separada del mundo, en un momento en que este ganaba su independencia. Quería ser la garante de la moral con la que legitimaba su lugar en la sociedad. Su misión era convertir al mundo que estaba destinado a entrar en la Iglesia. Su organización clerical piramidal pretendía ser desigual. Todo esto generó una ruptura entre la Iglesia y el mundo que Pablo VI, en la *Evangelii Nuntiandi*, describió como “el gran drama de nuestro tiempo”.⁶ Invitó a la

3 Se sabe que una de las obras que inspiró a Paulo VI fue el libro de Yves Congar, *Vrai et fausse Réforme de l'Église* (París: Cerf, col. Unam sanctam, 1950).

4 Pablo VI, *Ecclesiam suam*, n.º 10-13.

5 Karl Rahner, “Sobre la pretensión de lo absoluto del cristianismo”, conferencia pronunciada en Friburgo, 29 de mayo de 1981, publicada en francés en *Impulsion pour la théologie matique Œuvres complètes*, vol. 30 (París: Cerf, 2023), 119.

6 Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, 8 de diciembre de 1975, n.º 20.

Iglesia a “una nueva eclesiología, una conversión y una relación dialógica con el mundo”.⁷

No se puede sino admirar la lucidez y el carácter visionario de Pablo VI. No fue muy bien entendido en ese momento, ni siquiera por los teólogos. También hoy se olvidan dos cosas: por una parte, que Pablo VI no habla de diálogo, sino del diálogo de la salvación, y, por otra, que el diálogo está correlacionado con una nueva eclesiología y un verdadero “giro apostólico”.

El diálogo de la salvación

La expresión diálogo de salvación se repite como *leitmotiv* en la tercera parte de la encíclica. Así como el diálogo evoca espontáneamente la relación interpersonal, vimos a la relación interpersonal con otros creyentes, en detrimento del diálogo entre religiones deseado por el Concilio.⁸ Algunos lo idealizaron, y concluyeron que era excepcional. Otros le asignaron esencialmente una finalidad política, vulgarmente descrita como la convivencia, sin siquiera plantear la pretensión de fraternidad republicana o evangélica. Para Pablo VI, el diálogo es fundamentalmente teológico por dos razones.

Primero, porque es iniciado por Dios mismo, quien ha tomado la iniciativa de hablar a los hombres como amigos. En segundo lugar, porque los diálogos de los hombres y las mujeres entre sí son también los lugares donde Dios habla de manera privilegiada. El diálogo de salvación es una confesión de fe. Creo —o no— que Dios habla a cada ser humano, sea cual sea su religión, que también habla en las religiones y culturas y,⁹ más ampliamente, en la

7 Pablo VI, *Ecclesiam Suam*, n.º 15.

8 Cf. Vaticano II, *Nostra Aetate*.

9 Juan Pablo II, *Redemptoris missio*, 7 de diciembre de 1990, n.º 28.

relación entre los seres humanos. Por eso creo que el diálogo, es el camino de la salvación.

Diálogo interreligioso

El diálogo interreligioso es un camino privilegiado hacia la salvación. No es el único. Pero, según el apóstol Pablo, es una de las tres dialécticas fundamentales del nuevo orden de relaciones en Cristo: el diálogo entre hombres y mujeres, el diálogo entre judíos y no judíos, y el diálogo entre ricos y pobres (cf. Ga 3, 26). Están vinculados, porque a través de ellos se construye lo que Gaston Fessard llama “el misterio de la sociedad”.¹⁰ Así, la capacidad de vivir el diálogo interconfesional, intercultural e interreligioso (judío-no judío) es decisiva, tanto en el proceso de humanización de un ser humano, como en la construcción de una sociedad. El diálogo interreligioso es un camino de salvación en la vida de la Iglesia, mediante el cual la Iglesia toma conciencia de sí misma, se convierte al designio divino que, es más grande de lo que imaginaba, e inicia un verdadero giro apostólico.

La situación actual del diálogo interreligioso

¿Cómo evaluar la situación actual del diálogo interreligioso con un mínimo de objetividad? Es necesario recordar la posición del magisterio de los Papas porque fue muy importante en la integración del diálogo interreligioso en la fe de la Iglesia. A la vista de lo que se ha dicho anteriormente, es necesario mencionar la situación actual en relación con las evoluciones eclesiológicas y misioneras.

10 Michel Sales, Gaston Fessard, 1897-1978. *Génesis de un pensamiento: seguido de un resumen del “Misterio de la Sociedad” de Gaston Fessard* (Bruselas: Culture et vérité, coll. “Présences”, n.º 14, 1997.

El Ministerio de los Papas

El diálogo interreligioso debe mucho al ministerio de los sucesivos Papas. Sin mencionar a Pablo VI, quien inició y sentó las bases teológicas de la apertura a otros creyentes, Juan Pablo II se destaca como el que tomó las iniciativas más simbólicas para concretar esta voluntad conciliar. Recordemos para que conste, sin entrar en lo que está en juego en cada uno de ellos: el encuentro de Casablanca en agosto de 1985 en dirección al mundo musulmán, el encuentro en Maguncia, el viaje a Jerusalén en dirección al pueblo judío y, por supuesto, el encuentro de Asís en 1986, que tuvo un significado simbólico muy grande para el mundo y para la Iglesia.¹¹ Todo el mundo conoce las reservas del cardenal Ratzinger, entonces prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, sobre estas iniciativas. Algunas corrientes esperaban que pusiera fin a estas aperturas a otras religiones, una vez que se convirtiera en Papa. Pero fue este Papa conservador quien celebró el 25º aniversario del encuentro de Asís y quien, después de varios tropiezos, pudo reafirmar la importancia y la durabilidad de este compromiso de la Iglesia. Paradójicamente, confirmó que el diálogo interreligioso es realmente parte de la misión de la Iglesia, al tiempo que advirtió contra cualquier deriva.¹² Francisco continúa la obra de sus predecesores, en gran parte inspirada por Pablo VI. No cesa de llamar a la Iglesia a descentrarse para poder estar presente en los debates del mundo: la ecología, el lugar de la mujer, etc. Sabe que esto requiere una forma diferente de hacer Iglesia. La desigualdad entre clérigos y laicos reclamada por la eclesiología de la época moderna debe ser sustituida por el reconocimiento teórico y práctico de la igual dignidad. Francisco llama a la Iglesia a una conversión pastoral que recuerda el giro apostólico deseado por Pablo VI. Creo que

11 No olvidemos la de 2002 en Asís para resistir la instrumentalización de las religiones imaginada por la administración Bush, tras la caída de las torres en Nueva York.

12 Congregación para la Doctrina de la Fe, *Dominus Iesus*, 2000.

puedo decir que los sucesivos Papas, cada uno a su propio estilo, han sido capaces de desarrollar el deseo conciliar de abrirse a otras religiones, a pesar de las resistencias, incluso de algunos líderes de la Iglesia.

Otra relación con la misión

Entre los avances, noto otra relación con la misión, especialmente con el pueblo judío. La Iglesia ha recorrido un largo camino en los últimos sesenta años, desde el pueblo judío, considerado como deicidio, y desde una teología de la sustitución dominante entre los Padres conciliares, hasta una teología que devuelve su lugar al pueblo elegido. Por esta razón, el reconocimiento de la permanencia de Israel y la alianza irrevocable con el pueblo judío, llevaron a la Iglesia a comprometerse a no tratar de convertir a los judíos a la fe cristiana.¹³ Al hacerlo, la Iglesia introduce de facto una relación diferente con la misión.

Esta otra relación con la misión se puede ver en el rechazo actual de cualquier forma de proselitismo hacia cualquier persona. El cardenal Duval lo definió como “una falsificación del apostolado” que se caracteriza por “la actitud de quien invita a su interlocutor a unirse a él en su propio terreno, sin preocuparse por la verdadera vocación del otro”.¹⁴ El rechazo del proselitismo expresa la fe en la vocación del otro, y el respeto por el gran proyecto de Dios. El Papa Francisco es extremadamente virulento en su condena del proselitismo:

Los caminos de la misión no pasan por el proselitismo. Recordemos a Benedicto XVI: “La Iglesia no crece por proselitismo sino

13 Comisión para las relaciones con los judíos, *los dones y la llamada de Dios son irrevocables*, con ocasión del cincuentenario de *Nostra Aetate*, 2015, n.º 40.

14 Denis González, *Léon-Etienne Duval* (París: ed. Riveneuve, 2012), 111.

por atracción”.¹⁵ No, no pasan por el proselitismo, que siempre lleva a un callejón sin salida, sino por nuestro modo de estar con Jesús y con los demás. Así que el problema no es ser pocos, sino ser insignificantes, convertirse en una sal que ya no tiene el sabor del Evangelio, ¡ese es el problema! —o una luz que ya no ilumina nada (cf. Mt 5, 13-15).¹⁶

Hay resistencia a entender la misión. No se trata del debate entre diálogo o anuncio, como se dice con demasiada frecuencia, porque esta forma binaria de oponerlos no respeta ni la naturaleza del diálogo ni la naturaleza del anuncio. Este falso debate, en realidad, esconde una diferencia en la misionología. Se trata de pasar de una concepción del pensamiento misionero en el registro de la eclesiología de la modernidad, donde el mundo tiene vocación de entrar en la Iglesia, a una eclesiología; en donde la Iglesia tiene vocación de estar en el mundo. Como dice el cardenal Cristóbal López-Romero, arzobispo de Rabat: “No es que la Iglesia tenga una misión, sino que la misión tiene una Iglesia, que existe, vive y trabaja para cumplir esta misión: construir el Reino”.¹⁷ El fin no es la Iglesia, sino el Reino, del que ella es “semilla, signo e instrumento”.¹⁸ Es fácil ver que los que están a la ofensiva tienen más dificultades con la enseñanza de la Iglesia sobre el diálogo con otras religiones y con el “giro apostólico” ya solicitado por Paulo VI. El diálogo interreligioso es un buen indicador de apertura al plan de salvación de Dios para todas las personas.

15 Benedicto XVI, Homilía de la Eucaristía en la inauguración de la V Asamblea General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, 13 de mayo de 2007, Aparecida, en *La Documentation Catholique*, n.º 2381, 2007, 530.

16 Encuentro con sacerdotes, religiosos, personas consagradas y miembros del Consejo Mundial de Iglesias, Catedral de Rabat, domingo 31 de marzo de 2019.

17 Cristóbal López-Romero, discurso en la OIEC, *Chemins de dialogue*, n.º 62.

18 Juan Pablo II, *Redemptoris Missio*, n.º 18.

Otra eclesiología

El diálogo interreligioso exige una eclesiología diferente y viceversa. El Concilio sentó las bases negándose a hacer de la noción de pertenencia el criterio para definir a la Iglesia, e introduciendo la noción de “Iglesia como Pueblo de Dios”. Los límites del pueblo de Dios no se conocen. El vidente del apocalipsis frente a “este inmenso pueblo que nadie puede contar” se niega a responder a la pregunta del anciano que le pregunta: “¿Quiénes son? Vosotros lo sabéis” (Ap 7, 14), dice con humildad y prudencia ante el misterio de la Iglesia. El Consejo dirá:

A la unidad católica del Pueblo de Dios, que prefigura y promueve la paz universal, están llamados todos los hombres, y a ella pertenecen o son ordenados de diversos modos, tanto los fieles católicos, como los demás que creen en Cristo, y, finalmente, en general, todos los hombres que por la gracia de Dios están llamados a la salvación.¹⁹

¿Cuál es nuestra posición con respecto a esta eclesiología? Después de que la noción de la Iglesia como Pueblo de Dios había sido mantenida en secreto durante varias décadas, el Papa Francisco le está dando el lugar que le corresponde. El cambio de eclesiología es probablemente el punto de la práctica pastoral que más se resiste a la conversión exigida. Es muy difícil salir de la autorreferencia crónica de la Iglesia. De la misma manera, hay una gran resistencia al proceso sinodal. El modo de hacer Iglesia, y el modo de estar en el mundo, forman parte de la misma lógica. Los que más se resisten a uno, son también los que más se resisten al otro, y tienen más reservas sobre el diálogo interreligioso.

19 Vaticano II, *Lumen gentium*, n.º 13.

Teología de otra manera

El diálogo repercute en la forma de hacer teología. El Papa Francisco pide a los teólogos que se conviertan a una teología en diálogo.²⁰ Así, la teología del diálogo con las otras religiones inspira el conjunto de la teología. Así como la visión cristiana de las religiones nutre y profundiza la fe cristiana, es una visión cristiana de las realidades la que cuestiona la comprensión de la fe cristiana misma.

Conclusión

No estamos en un tiempo de cambio, estamos en un cambio de época, esto es cierto tanto para el mundo como para la Iglesia. No se cambia impunemente el modelo eclesial, el paradigma misionero, la apertura al diálogo de salvación con otras religiones. Hay mucha resistencia a esto. Algunas resistencias son ideológicas. Muchas no lo son. Son del orden de las representaciones, más o menos conscientes.

Hasta ahora, la resistencia al diálogo interreligioso, especialmente con el islam, ha sido beneficiosa. Permitió profundizar el diálogo y sus desafíos. A algunos les puede parecer que los cambios son demasiado lentos. Otros se quejan de que generan comportamientos reaccionarios. Nada de esto debería asustarnos. No hay conversión sin resistencia. Ya hemos recorrido un largo camino. El proceso en curso dará sus frutos a su debido tiempo. El tiempo de Dios, no es el tiempo del hombre.

Christian Salenson
Traducido por Soledad Oviedo C

²⁰ Papa Francisco, Discurso en Nápoles, 21 de junio de 2019.



**Spiri
tus**

Edición
hispanoamericana

Próximo número

**La misión,
¿qué concepciones?**

Dirección de Spiritus - Edición Hispanoamericana:

Teléfono: (+593-2) 2908 521

e-mail: spiritus.ec@gmail.com

www.spiritus.com.ec

<https://www.facebook.com/spiritus.ec/>

Spiritus forma parte de la Federación de la Prensa Misionera
Latinoamericana (Premla)



**Pre
mla**

Misión y responsabilidad humana

Presentación

- Sophie Ramond** • La responsabilidad humana. Una llamada desde los textos proféticos de la Biblia
- Philippe Bordeyne** • La familia como espacio de aprendizaje de la responsabilidad
- Agnès Gros** • La responsabilidad humana en las religiones asiáticas
- Alphonse Seck** • Iglesia de Senegal, autonomía financiera y económica
- Pierre Jubinville** • Comunidades eclesiales de base en la diócesis de San Pedro Apóstol, en Paraguay. Algo de historia, situación actual y proyecciones

Equipo pastoral de la DCC

- Dinámica de la responsabilidad en la cooperación misionera. El caso de la DCC

Parte aparte

- Nidia Arrobo Rodas** • Monseñor Leonidas Proaño, pastor y profeta
- Tiziana Longhitano** • La misionología del Papa Benedicto XVI: fundamentos y características
- Samuel Komlanvi Amaglo** • Ecclesiam suam de Pablo VI. Evaluación y perspectivas de la misión (1964-2024)

Crónicas

- Luis Philippe Benoît** • La Iglesia de Haití: cuestiones y desafíos actuales
- Christian Tauchner** • Misión en favor de la dignidad humana. Desafíos al interior y más allá de la región del Mar Muerto. Conferencia de la IAMS de Europa, Cluj-Napoca, Rumanía del 8 al 12 de septiembre de 2023
- Christian Salenson** • La situación del diálogo interreligioso 60 años después de Ecclesiam Suam



Edición
hispanoamericana
Quito, Ecuador