

El cristianismo puesto a prueba

Jorge Costadoat

Título: *El cristianismo puesto a prueba*

© Jorge Costadoat S.J.
Centro Teológico Manuel Larraín
Santiago, 2024
ISBN 978 956 418 733 4



El cristianismo puesto a prueba © 2024 by Jorge Costadoat is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International. To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> Al utilizar el contenido de la Obra, Ud. debe dar crédito al autor. Esta licencia, le permite distribuir, remezclar, adaptar y construir sobre la Obra en cualquier medio o formato, incluso con fines comerciales.

A quienes hayan de venir

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 1

PARTE I:

FALTA DE FE Y DE CREDIBILIDAD 7

La Institución eclesial frustra 9

Fuentes de renovación 12

Retorno a la Constitución de la Iglesia: Fe en
Cristo resucitado 12

El Concilio Vaticano II: recuperación de la
importancia del bautismo 14

Focos de atención 15

“Hoy” es posible cumplir la misión de la Iglesia
19

Los Gemidos de las y los Testigos de los Abusos sexuales del Clero 22

La Iglesia estupefacta 22

Los Abusos en la Vida religiosa femenina 25

Necesidad de Conversión y Reforma 30

PARTE II:

LOS SACERDOTES, UN PROBLEMA 33

Agotamiento de la Versión sacerdotal del Catolicismo 35

Los Sacerdotes obstaculizan la Sinodalidad 40

Separación Iglesia Mundo 42

Una Separación alojada en la Psiquis de los
Sacerdotes 43

Una Estructura eclesial que dificulta el Anuncio
del Evangelio 45

La Formación del Clero 46

El Seminario preconiliar 48

La Reforma del Vaticano II 51

Planteamiento de *Lumen gentium* 51

Presbyterorum ordinis y *Optatam totius* 54

Pastores dabo vobis 55

La Formación en los Seminarios latinoamericanos
57

PARTE III:

ACTUALIDAD DE LA TRADICIÓN CRISTIANA

61

El Cristo del Concilio. Caso de la Iglesia en Chile 63

Un Cristo presente 64

Atento a las necesidades humanas y liberador 65

Un laico adulto 68

Un amigo de “los otros” 70

¿Por qué el Hijo de Dios se encarnó? ¿Para qué? 71

La inculturación griega 72

“Lo que no es asumido, no es salvado” 73

La inculturación latina 75

La satisfacción penal de Cristo 77

La inculturación latinoamericana 79

Breve conclusión 82

La Iglesia, Sacramento de Cristo 83

La sacramentalidad de Cristo 85

La sacramentalidad de la Iglesia 87

Los sacramentos	88
Excursu: La cruz y las mujeres	89

Tradición, Tradicionalismo y Transmisión del

Cristianismo	94
Tradicionalismo	96
Un fenómeno humano	96
Versiones del tradicionalismo católico	97
Condena del tradicionalismo	100
La Tradición	102
Origen de la verdad cristiana	102
El desafío hermenéutico	105
“Lugares teológicos”	106
El reto evangelizador contemporáneo	109

PARTE IV:

RETOS A LA(S) ESPIRITUALIDAD(ES) 115

Despliegue social de la Espiritualidad 117

De la búsqueda de la santidad al seguimiento de Cristo	117
Incomodidad con el concepto de santidad	118
Seguimiento de Cristo	122
Proyecto de Jesús	123
Interioridad de Jesús	126

Una espiritualidad atenta a los acontecimientos

históricos	130
Empalme entre historia y experiencia espiritual	131
La espiritualidad como amor mundi	136

Conclusiones 144

Conversión de la Vida religiosa a los signos de los tiempos 147

Conversión a la Palabra actual de Dios 148

Participación sinodal de la Vida religiosa en la Iglesia 151

Breve conclusión 155

La Vida religiosa teóloga y maestra de teología 156

El despertar teológico de una Iglesia 156

Religiosas(os) teólogos 158

Una teología contextual 159

Un quehacer teológico sinodal 163

Excursus: El pobre como teóloga(o) 164

“Los amamos con un amor preferencial” 165

Los pobres son un “lugar teológico” 166

Los pobres como teólogas(os) 168

PARTE V:

DESAFÍOS PASTORALES 173

La evangelización liberadora de Medellín 175

“Nueva evangelización” 176

El anuncio de Jesucristo liberador 178

Impacto de Medellín 180

Urge renovar la pastoral 183

Supuesto teológico fundamental 183

La primera tarea de la pastoral 185

Perspectiva: un cristianismo radical 186

La pastoral de la conversación	188
La conversación como acto evangelizador	189
La conversación como lugar de testimonio	192
Conveniencia de una pastoral del testimonio	194
Conversación en el Espíritu	197
El clericalismo	198
La escucha de la Palabra de Dios	200
El primer Paso: Escuchar	202
El segundo Paso: Conversar	205
Cristianismo en tiempos apocalípticos	207
PUBLICACIONES ORIGINARIAS	213

INTRODUCCIÓN

El cristianismo es una tradición de humanidad. Es amor por los seres humanos. La convicción más querida del autor de este libro es que los cristianos y cristianas, codo a codo con otros seres humanos, deben enmendar el curso de la historia pues el riesgo de extinción de la especie y miles de otras más es patente. Así de simple. Así de difícil. Así de imposible. Pero para Dios todo es posible y Dios, que ama a su creación, tendrá que darnos la gracia para salvarla.

Para asumir este reto, la Iglesia requiere hacer ajustes enormes. El Pueblo de Dios en este lado del planeta, empero, no tiene músculos suficientes. Nuestro cristianismo es poco vigoroso. Venimos saliendo de la Cristiandad, era milenaria en la que bastaba haber sido bautizado para considerarse cristiano. Sin embargo, desde el Concilio Vaticano II hasta ahora, la Iglesia ha intentado una reforma evangelizadora formidable. Hoy el Evangelio es mejor conocido. Los cristianos y cristianas, desde entonces, hemos procurado responder con la Palabra de Dios a los acontecimientos históricos, exhortándonos a comprometernos en el seguimiento de Jesús y el advenimiento de su Reino.

Agradezco a la teología posconciliar, en especial a la Teología de la liberación latinoamericana, haber puesto en práctica el Vaticano II. Hoy son otros los temas que ocuparon a los teólogos de hace cincuenta años, pero el método teológico lo he heredado de ellos. Entre aquella generación y la nuestra, la reflexión teológica ha sabido desarrollar una teología feminista, india y ecológica. Este libro es sensible a estas y otras problemáticas.

El cristianismo puesto a prueba consta de una serie de trabajos. Algunos pueden ser difícil de entender para un lector que no es especialista. Nos sucede a menudo. Pero

no se puede descartar que con un poco esfuerzo se entienda lo fundamental. Ellos han sido agrupados en los siguientes capítulos:

El primer capítulo alude al declive de la fe en el Occidente tradicionalmente cristiano. En esta área del planeta el proceso de secularización afecta a amplios sectores de Latinoamérica. La juventud, en general, no hace suya las creencias de sus padres y madres. Asimismo, las vocaciones al clero y a la Vida religiosa disminuyen aceleradamente. Además de una descristianización cultural, la institución eclesial misma experimenta una crisis de credibilidad nunca vista. Los abusos sexuales, de poder y de conciencia del clero, y su posterior encubrimiento han dañado gravemente la confianza en los ministros. Estos, los educadores de la fe, han resultado indignos de fe.

En un segundo momento el libro pone en cuestión el modo de entender el ministerio presbiteral. No pueden atribuirse aquellos abusos a la institución del sacerdocio, al menos en un grado significativo, pero la opinión común no cree en el celibato. El problema mayor es el “hombre sagrado”, pues es atroz que abuse alguien que representa a Dios. Pero los sacerdotes, todos por parejo, y no solo algunos, están hoy sometidos al escrutinio de una cultura más democrática y respetuosa de la dignidad de las personas; esta cultura no tolera o desconfía de un cristianismo que pase por algunas personas “elegidas por Dios”, siendo que, en realidad, lo son por una casta cerrada y autorreferente. Se hace necesaria una reforma. Se requieren cambios importantes en la formación del clero. La formación tridentina que resguarda a los ministros del “mundo” y los envía a convertir a este mundo, sin siquiera conocerlo bien, es inadecuada.

En un tercer capítulo se va a la raíz del cristianismo: Cristo. Conforme la cultura contemporánea se ha inmanentizado, es decir, que no necesita de un Dios trascendente para operar, sino que se basta a sí misma con lo que la ciencia y la técnica producen; en la medida que en ella se ha desarrollado una concepción histórica de los fenómenos y de los saberes, también el cristianismo ha procurado verificar la salvación como liberación intrahistórica. Este capítulo cuenta, a grandes trazos, cómo se ha entendido la fe en la Encarnación del Hijo de Dios. Si en el último milenio se desarrolló un cristianismo de tinte penitencial centrado en el pecado, la culpa y el perdón, en el siglo XX la teología ha querido ocuparse de las consecuencias de estos pecados. Es decir, ha girado en favor de las víctimas de los más diversos males. La Iglesia del posconcilio, en vez de reforzar la exportación de un catolicismo europeo y colonizador, ha querido saberse sacramento de Cristo en un mundo periférico y sufriente.

En el cuarto capítulo se pone la vara alta a la vida espiritual de los cristianos y cristianas. Si Dios habla en la historia a través de su Espíritu, ¿cómo podrían las espiritualidades desarrollarse de espaldas a los acontecimientos más acuciantes? La Vida religiosa y toda suerte de instituciones espirituales laicales tendrían que sintonizar sus carismas con el quehacer actual de una Iglesia que quiere anunciar el Evangelio. Hoy la Iglesia demanda compromisos sociales de *amor mundi*. Por cierto, especial relevancia tiene en este contexto que los cristianos asuman la vocación teológica de la Iglesia. Problemas nuevos requieren ser pensados a la luz de la fe. Debe tomarse en serio que todos los bautizados(as) deben actuar como “teólogos(as)”.

Por último, en un quinto capítulo, nos hacemos cargo de los desafíos pastorales que se presentan a la Iglesia. El Concilio dio un giro de la sacramentalización a la evangelización. En nuestro medio latinoamericano puso a la Iglesia a escutar sus propios signos de los tiempos, de lo que resultó enunciar una “opción preferencial por los pobres”. Si Dios opta por ellos, es imperioso que la Iglesia también lo haga. La sinodalidad que el papa Francisco impulsa demanda de los católicos(as) sentar a la mesa a conversar, en igualdad de condiciones, a los pastores con el resto del Pueblo de Dios. Ellos, dada la dificultad observada, son los principales obstáculos. La conversación es el método mediante el cual unas personas comparten sus testimonios. La conversación espiritual genera una Iglesia sinodal. Como dije más arriba, lo que está hoy en juego es la suerte del planeta. El problema atañe a toda la humanidad. Solo dialogando -dirá *Laudato si'*- podrán hallarse soluciones.

PARTE I

FALTA DE FE Y DE CREDIBILIDAD

Actualmente se da por todas partes una crisis de las instituciones. La institución eclesiástica, en nuestra región occidental, también está en crisis. Lo ha dicho hace pocos años Benedicto XVI. Los católicos africanos así lo piensan. Por doquier se espera una renovación de la Iglesia Católica en este sector del planeta. Es imperiosa. Poco antes de morir el Cardenal Martini decía que la Iglesia estaba “atrasada doscientos años”.

En adelante deseo dar alguna pista para que la Iglesia se renueve y siga anunciando el Evangelio. Es un propósito ambicioso. Pero se hace necesario comenzar con algo.

LA INSTITUCIÓN ECLESIASTICA FRUSTRADA

La institucionalidad eclesiástica tiene graves problemas. Estos son inferibles en el malestar de los fieles. Donde el problema es más grave, los católicos consideran que sus obispos no son “dignos de fe”. Los ven como autoridades desautorizadas. No les son creíbles. Ellos debieran representar la fe en Cristo, pero les parece que están muy lejos de testimoniarla.

Donde se ha dado el caso, los abusos sexuales, psicológicos y espirituales del clero han dinamitado la confianza de los creyentes. Casi tan grave como estos abusos, han sido las maniobras de los superiores religiosos por encubrirlos. Ha sido especialmente escandaloso que los dirigentes eclesiásticos hayan denegado justicia a las víctimas que la clamaban. Los casos de algunas diócesis como Boston, y países como Irlanda, Australia, Bolivia, Chile y Francia, y recientemente Bélgica y España, son

paradigmáticos.

Pero incluso en iglesias en que no se ha llegado tan lejos, la institucionalidad eclesial tiene enormes dificultades, especialmente en ayudar al laicado a procesar cristianamente sus vidas. En vez de ayudarles, parecieran serles un estorbo. El hecho es que, entre los eclesiales y el resto del Pueblo de Dios hay un foso de incomunicación. El pueblo fiel, por dar un ejemplo, no encuentra en las prédicas dominicales palabras que verdaderamente les expliquen el Evangelio. Es sintomático que el Papa Francisco, en *Evangelii Gaudium*, dedique largas páginas a enseñar a los curas a predicar. Además, la misma liturgia, al menos en América Latina, no logra ser inculturada. Es simplemente romana, algunas veces coloreada con elementos autóctonos. Mientras más pasan los años, el rito de la Eucaristía parece más extraño. Los tiempos cambian. Ahora último comienza a llamar la atención que en las plegarias de la misa no haya ninguna incorporación del lenguaje de género. Algo parecido ocurre en materia de doctrina. La moral sexual católica requiere urgentemente un *aggiornamento*. Es sumamente preocupante que la inmensa mayoría de los cristianos no observen normas doctrinales importantes, no porque sean personas inmorales, sino porque tales normas les resultan ininteligibles. La posibilidad de dar la comunión a los divorciados vueltos a casar, abierta por *Amoris laetitia*, no debió haber agitado tanto las aguas; había argumentaciones teológicas de peso en su favor, se contaba con el sentido común católico, pero hasta ahora los episcopados no declaran abiertamente su validez ni ofrecen públicamente modalidades para su implementación. Por último, en muchas partes se oyen quejas contra el abuso de poder de los obispos y los curas.

Estos llegan a un lugar y hacen prevalecer su investidura como si antes de ellos no hubiera comunidades con sus historia y modos de hacer sus cosas. Muchas personas quedan heridas, otras se van.

Estos abusos se exageran con la creciente dignificación cultural de la ciudadanía. Los fieles crecen con su época. La cultura les reconoce valor a su libertad y a su participación. También se hacen progresos notables en inclusión de personas que en el pasado eran menospreciadas. La jerarquía eclesiástica, en cambio, llega tarde a aprobar adelantos que la humanidad ha hecho tiempo atrás o combate cualquier novedad.

Los problemas anteriores se evidencian en la persona misma del sacerdote. Este parece haber sido mal formado para la época en la que le ha correspondido ejercer su ministerio. Su estilo, su modo de hablar y de vestir marcan una distancia que los laicos perciben de inmediato, produciendo reverencias en algunos y, en otros, repulsión. El problema es que esta distancia, en realidad, es profunda. No se juega en apariencias. Suele ocurrir que el sacerdote se desenvuelve como si fuera Cristo, pero como un Cristo más divino que humano, que enseña más que aprende, que debido a su investidura se cree superior a los demás. La formación sacerdotal pareciera incapaz de formar personas cuya principal fuente de aprendizaje sean las experiencias humanas, el trato con los demás, la apertura a los cambios de la época y la vida de la gente normal. Por el contrario, prontamente los seminaristas comienzan a comportarse de un modo anormal. Como si sus vidas, en adelante, dependieran más de las cosas que leen en los libros.

Los católicos los miran con cautela. Unos todavía admiran a los sacerdotes. No les faltan razones: los han

acompañado en momentos claves de sus vidas, están siempre a mano o tienen una palabra orientadora que darles. Otros, en cambio, prescinden de ellos como de personajes anacrónicos que no tienen ya nada que aportar. De ellos, creen, no recibirían ninguna ayuda verdadera. Siempre se dan excepciones notables, curas entregados por entero, capaces de conectarse interiormente con los otros y responder a ellos con pertinencia. Pero, en general, el estilo eclesial es esquemático, fingido. A los jóvenes de hoy, las autoridades eclesiales les suelen parecer patéticas. En vez de creíbles les son “increíbles”.

Fuentes de Renovación

Retorno a la Constitución de la Iglesia: Fe en Cristo Resucitado

¿Sería posible que la Iglesia supere la crisis señalada? En teoría, por supuesto que sí. En la práctica no sabemos qué pasará.

Bien parece que hay dos grandes fuentes de renovación o de reconstrucción de la Iglesia. Una es volver a las experiencias que dieron origen a la Iglesia. Vistas las cosas de un modo sencillo, podemos recordar que la Iglesia surgió de la experiencia de fe que los discípulos tuvieron de Jesús resucitado. A poco de su crucifixión, unos tras otros se fueron anunciando que “el crucificado había resucitado”. Unos les creyeron a las discípulas, a la Magdalena y a las demás, y luego también ellos tuvieron el privilegio de experimentar por sí mismos que Cristo vivía. La experiencia compartida fue reconfigurando entre ellos la comunidad que Jesús había creado con sus primeros seguidores.

Hago notar la importancia que tiene ayer y hoy que la fe consista en creer en Dios y en creer a los que creen en Dios. Todas las generaciones, a partir de los que no conocieron a Jesús antes de su muerte, hemos llegado a creer en Él porque creímos a quienes nos hablaron de su historia de un modo fidedigno. No lo hicieron como simples historiadores o educadores, sino como personas convencidas del valor que Cristo tenía en sus vidas y porque constataron una consistencia entre lo creían y lo que practicaban. La Iglesia, reducido todo al más pequeño de los resúmenes, es más o menos esto. Ella es una tradición milenaria de personas y comunidades que han creído a los que han creído. Pero ¿en qué han creído?

No basta decir que hay gente que “cree en Dios”. ¿Quién es Dios? ¿Por qué habría que creer más en Dios que a la maestra de escuela? Tampoco basta que nosotros creamos que un hombre resucitó de la muerte y que luego fue proclamado como “Dios”. Los discípulos de la primera hora tenían claro que el resucitado era Jesús, el mismo que había sido crucificado, aquel cuya muerte había sido injusta por la razón de su condena. Fue injusto que lo eliminaran por haber anunciado el reinado universal de Dios como Padre de muchos hermanos y hermanas. Quienes lo mataron o lo hicieron matar, buscaron otros argumentos para hacerlo, pero a fin de cuentas Jesús fue asesinado exactamente por haber creído en un Dios que, en vez de dividir a los seres humanos en sectas o entre buenos y malos, hermanaba a unos y otros. La Iglesia naciente, en suma, creyó en la resurrección del hombre que había creído en Dios como se debe, es decir, en el Dios en que vale la pena creer porque realiza a la humanidad, haciendo de ella una comunidad fraterna universal. Es decir, la fe cristiana no consiste en creer en

Dios, sino en el Dios de Jesucristo, un Dios que exige practicar lo que Jesús practicó.

La Iglesia del siglo primero, para explicar el sentido de su fe en el resucitado escribió cuatro evangelios que habrían de contar la historia de Jesús a las sucesivas generaciones. No bastaba creer que Dios fuese capaz de resucitar a un muerto, porque también era fundamental creer que, resucitándole, le hacía justicia. Esta debiera ser hoy la pista más importante para salir de la crisis que embarga a la Iglesia. Bien podemos decir que los evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan fueron escritos para que superáramos las crisis de fe por las que a futuro pasarían los cristianos. Estas cuatro versiones de un único Evangelio que es Jesucristo indican algo todavía más concreto. A saber, que Dios opta por los que nadie valora, por los que no merecen nada de nadie y por aquellos que claman justicia y no “se les cree”. Para Jesús estos fueron, dicho en términos generales, los pobres y los pecadores. El Evangelio puede explicarse de muchas maneras. Una de estas consiste en creer en el anuncio de la Buena Noticia de que Dios “cree” en el ser humano, aunque este no sea confiable.

El Concilio Vaticano II: Recuperación de la Importancia del Bautismo

La otra gran fuente de renovación actual de la Iglesia es el Concilio Vaticano II. En continuidad con la experiencia evangélica, este gran concilio estableció que el sacramento del bautismo que nos constituye a los cristianos en un Pueblo de hermanos y hermanas tiene la mayor de las importancias. Hasta entonces, y a muchos todavía podrá parecerles, se pensó que en la Iglesia un

sacerdote es “más” que un bautizado. Grave error. El Concilio recordó a la Iglesia la igual dignidad de todos y la común vocación a la santidad.

¿En qué momento de la historia se perdió esta convicción tan importante? El caso es que, si se ha olvidado que los bautizados somos hijos e hijas iguales de un mismo Padre, y que Jesús los hermana con su amor, la Iglesia actual ha reincidido en organizarse de un modo piramidal y oligárquico como lo hacían en tiempos de Jesús los fariseos y los saduceos.

El Vaticano II, por el contrario, espera que el Pueblo de Dios se abra paso en la historia con otros pueblos, y juntos discernan por cuales derroteros seguir. A este respecto, la institución eclesiástica tiene una misión decisiva. Debe ella interpretar, en virtud de la tradición de la Iglesia, cuál es la voluntad de Dios en los tiempos actuales, para lo cual es indispensable que los obispos, principalmente, estén estrechamente conectados con el resto del Pueblo de Dios, ya que no podrán darle orientación alguna que no hubiesen recibido de este mismo Pueblo.

¿Cuánto falta para tener obispos cuya cercanía no sea un simple palmeteo de espaldas? ¿Pastores que compartan el drama de creer en el amor de Dios en aquellas circunstancias de la vida y de la historia en que dan ganas de gritar “Dios mío ¿por qué me has abandonado” (Mt 27, 46)? Falta horizontalidad.

Focos de Atención

El Pueblo de Dios puede vivir hoy el Evangelio, no obstante las muchas dificultades en la Iglesia. Incluso

más, justamente en las actuales circunstancias se da una oportunidad extraordinaria para creer en Dios en vez de apoyarse en otras seguridades. Puede ser una tentación esperar que pasen las tempestades de los últimos años. No lo será, avanzar en dos frentes fundamentales.

Uno es el amor a los pobres. La Iglesia en dos mil años siempre ha acudido a socorrer a los pobres. En la actualidad son muchas las iniciativas de caridad y solidaridad. Pero, además de esto, en nuestras sociedades todavía falta justicia. Las veces que los cristianos se han ocupado de la caridad y la justicia como condiciones de la paz, han hecho el trabajo completo.

Todos pueden acudir a esta tarea. Ricos y pobres, cada uno según sus posibilidades, debieran ver forma de aproximarse (“hacerse prójimo”) de los más diversos “pobres” que habitan en su entorno. Nadie puede ser tan ciego como para, mirando a su alrededor, no hallar a alguien que sufra. Cree el que mira, pues quien mira descubre que el amor es divino, que Dios es amor, y que se lo ama, amando a quienes Él ama. Y así, quien cree en el Dios que ama a los pobres, ama a Dios amando a los pobres. A nadie se niega esta posibilidad. Cualquiera puede acudir a ellos. Son tantos: enfermos, abandonados, adictos, fracasados y, evidentemente, los que han sido empobrecidos por una sociedad que, para crecer, les recorta el salario o los usa y desusa.

El otro frente es la formación de comunidades. El cristianismo es una religión comunitaria. Su núcleo es el amor. No se puede creer en Jesús sin “creer” en la Iglesia. La Iglesia es una foto de Jesús, avejentada, pero suya. Nada sabríamos de Jesús si no viéramos en ella las huellas de su vida, de su muerte y de su resurrección. Si no fuera por los evangelios que la Iglesia escribió para hablarnos

de su “esposo” (Apo 19, 6-9), no sabríamos absolutamente nada de él. Estos evangelios no son simplemente obras de evangelistas singulares. Ellos recogieron las experiencias de las primeras comunidades, de las redes de fe que unían a los primeros cristianos. También hoy, creer en Jesús se concretiza en lazos de confianza entre quienes van juntos por la vida incluyendo a los demás.

Este desafío no es fácil de cumplir en una época en la que la individuación fácilmente conduce al individualismo. La individuación es un valor. En nuestra sociedad hemos llegado a ser respetados por nuestra dignidad y somos merecedores de derechos, queremos participar y se nos deja vincularnos y desvincularnos a nuestro amaño. Pero este mismo valor suele desembocar en individualismos. De tanto creer que nos merecemos lo que hemos logrado, olvidamos que la deuda que tenemos con las anteriores generaciones y con nuestros contemporáneos es enorme.

La reconstrucción de la Iglesia requiere personas que remen contracorriente. La Iglesia debiera constituirse en una comunidad de comunidades que, en un contexto de individualismo, dé testimonio de un modo solidario de existir. Se lo conseguirá si los cristianos efectivamente dan prioridad a esta posibilidad. ¿Cómo pueden hacerlo? Creando comunidades que vivan el Evangelio de acogida y de compasión; orientando estas mismas comunidades al servicio del reino de Dios; y, también, poniendo tiempo y dinero. Las comunidades tendrían que abrirse a las necesidades de los de fuera. Si no lo hacen, corren el riesgo de convertirse en nidos para personas enfermas de falta de cariño y nada más. Obviamente todos tendrían que encontrar en las comunidades afecto, cura, cuidado, pero más importante será pensar que fuera de ellas hay

muchas más necesidades.

Los mismos laicos tendrían que poder exigir que las autoridades de su Iglesia se preocupen más de discernir los signos de los tiempos que de conservar una tradición milenaria. Esta solo se la custodia cuando se la pone en juego para discernir en el presente los acontecimientos en los cuales Dios puede estar hablando. Una cosa es la Tradición y otra el tradicionalismo. Este es el antónimo de aquella. La Tradición es un cúmulo de dos mil años de experiencias de eclesialidad disponibles en el presente para escrutar en la actualidad la voluntad de Dios. La Tradición es fundamentalmente concreción de la obra del Espíritu. En el fundamentalismo, en cambio, el Espíritu es censurado, la creatividad no tiene derechos. El fundamentalismo es absolutizar un elemento de la Tradición y hacerlo pasar como el único verdadero y válido. El planteamiento fundamentalista suele decir “esto siempre ha sido así”. Pero, investigadas las cosas en detalle, tenida en cuenta la larga historia de la Iglesia, se descubre que “esto” habría que ponerlo al lado de otros “estos”.

Otro asunto clave: los laicos debieran exigir perentoriamente que se reconozca al más alto nivel la dignidad de la mujer. En la actualidad la situación de la mujer no es un descuido antiguo, es un pecado. No puede ser posible que las mujeres no participen en ninguna decisión eclesial a alto nivel. Las mujeres no eligen a ninguna de sus autoridades. Es cierto que en comunidades pequeñas suelen ser ellas las coordinadoras. Pero esto no puede ser excusa para excluirlas del ejercicio del poder en la cúspide eclesiástica. El poder de suyo no es malo. Lo es cuando unos lo concentran y lo ejercen sobre los demás de un modo abusivo. Este es, pues, uno de los problemas

más graves. El ejercicio del poder en la Iglesia no incorpora la sensibilidad femenina ni las luchas feministas por derechos muy legítimos. Ni el gobierno ni las normas eclesiásticas llevan las huellas digitales de las mujeres.

Por último, se hace necesario que se dé mayor autonomía a las iglesias regionales. El centralismo romano ha impedido una inculturación plural del Evangelio. En la medida que las iglesias de las diversas partes del mundo dependan en todo de la cultura occidental, y romana en particular, que es la cultura en la cual se expresa la fe y la organización de la Iglesia, las iglesias dispersas por el mundo tendrán dificultades para vivir el Evangelio con originalidad y libertad. Se dice que el Papa Francisco fue elegido para reformar la Curia romana. Mucho mejor sería que se reformaran las relaciones de la iglesia de Roma con las iglesias de otras partes de la tierra.

“Hoy” es posible cumplir la Misión de la Iglesia

Supuesta esta necesidad de hacer cambios mayores, no dependerá de estos la realización de la Iglesia. La Iglesia es una realidad. En ella se actualiza en el presente el reino de Dios, aun cuando este reino solo llegará a la perfección al final de los tiempos. Por tanto, es fundamental poder vivir “hoy” en la Iglesia y de la Iglesia. Esta no es reductible a la institucionalidad que la organiza. La institución eclesiástica es, por cierto, fundamental, pero precaria. Aun así, nada impide que los cristianos hagan contacto con Cristo “hoy” gracias a ella. Estos pueden contribuir a la misión actual de la Iglesia, porque el

cumplimiento de esta misión depende en última instancia del Espíritu y el Espíritu siempre opera en quienes deciden dejarse llevar por él.

Los cristianos pertenecemos a una religión que tiene dos mil años de existencia. Esto debiera impresionarnos. Debiera conmovernos e impulsarnos a dar la importancia que merece esta pertenencia. La nuestra es, más en concreto, una pertenencia a una tradición cultural y religiosa, el judeocristianismo, en las sucesivas versiones griegas, romanas, germánicas y latinoamericanas, que nos enriquecen extraordinariamente como seres humanos, no por dos, sino que por tres milenios. ¿Cuánta sabiduría hemos acumulado? ¿Cuántas veces, por ejemplo, se leyó, se meditó y se practicó la parábola del Buen Samaritano? En la medida que podamos recabar información sobre el impacto que esta parábola de Jesús ha tenido a lo largo de los siglos, tendremos más luces para pensar cómo continuar interpretándola en el presente.

En tiempos muy agitados como los actuales, cuando las personas se desorientan con tantas y tan rápidas transformaciones, ser parte de una tradición es una enorme ayuda. ¿Hacia dónde va la humanidad? No sabemos. Pero la historia tiene cierta dirección, una acumulación de cultura que, bien discernida, señala más o menos por dónde seguir. Las grandes tradiciones culturales y religiosas son reservas de sentido. Mientras más ignorantes de nuestras raíces, mientras menos tradiciones y círculos de pertenencias tengamos, menos recursos intelectuales, simbólicos y espirituales tendremos para darle una orientación precisa a nuestras acciones y a nuestra vida. En la cultura del instante en la que estamos solo podemos aspirar a tener una sensación de realidad sin mayor sentido que el de una sensación

corporal. El sentido, entendido como orientación de la vida hacia alguna parte que valga la pena, escapa por completo a las posibilidades de quien no tiene raíces.

Del futuro, por otra parte, ninguna bola mágica puede decirnos nada. Los adivinos sobran y los que aciertan merecen aplauso solo porque habrán acertado por casualidad. Para los cristianos pretender adivinar el futuro es absurdo. Por más que desarrolláramos el mejor de los algoritmos, ninguno puede decirnos por adelantado cómo se cumplirá nuestra esperanza. Por la fe creemos que Dios nos hará participar de la realidad del resucitado. Nuestra realización definitiva como criaturas depende solo de Dios y tendrá lugar de un modo impredecible. Seremos algo que, como el mejor de los misterios, no podremos calcular jamás. Los cristianos, para nosotros mismos, somos objetos de “fe”. Hemos de creer en nosotros mismos(as) porque Dios cree en nosotros. ¿Cómo es esto? Está aún por ser descubierto. Se lo descubrirá como hijos e hijas de Dios, pero cada uno de un modo completamente original.

Por esto es “hoy” que se juega todo. Hoy ha de discernirse cómo y por dónde seguir. El que cree acierta. El que no cree mirará al pasado con nostalgia y al futuro con inseguridad.

Esto vale para la actual crisis de la Iglesia. Los cristianos “hoy” tenemos algo que hacer. ¿Qué? Lo principal no será salvar la Iglesia, sino ponerla en juego. Su razón de ser es el reino de Dios. Jesús puso los cimientos de este. Su Padre, al resucitarlo y sentarlo a su derecha, lo inauguró. No se trata de que los cristianos vivamos en el instante, sino que actualicemos en el presente el amor de Dios que construye y reconstruye a lo largo de siglos ese reino que a Jesús le costó la vida.

Estamos viviendo un momento que debiera ser apasionante en sentido estricto. Los cristianos debiéramos alegrarnos de compartir la pasión de Cristo por anunciar al mundo las bienaventuranzas, seguros de que estas son posibles de ser acogidas hoy, no mañana. La actual crisis de la Iglesia es una oportunidad única para vivir nuestro cristianismo. Tal vez nunca más tendremos la posibilidad de experimentar tan intensamente eso que los primeros cristianos llamaron Pentecostés.

LOS GEMIDOS DE LOS Y LAS TESTIGOS DE LOS ABUSOS DEL CLERO

La Iglesia estupefacta

“El abuso es expresión de una dinámica de poder, de supremacía y de dominación sobre una o más personas que se encuentran en una situación de fragilidad existencial y de dependencia”¹

La Iglesia está estremecida. En vez de ser cuidados, hermanas y hermanos nuestros han sido abusados por algunos de sus pastores. Se trata de abusos sexuales, de poder y de conciencia. Algunos de estos son delitos y

¹ Linda Ghisoni, “En el origen hay un abuso de poder” (Osservatorio romano. va).

crímenes. Han sido obispos y sacerdotes quienes, con estas conductas, han terminado perjudicando gravemente la credibilidad del ministerio. Por cierto, también ellos están afectados, aunque no parece que todos. El desprestigio de su ministerio los perturba. Ellos que actúan *in persona Christi*, que quieren ser un ejemplo para los demás, de un día para otro se ven tratados como sospechosos de ser abusadores o pedófilos. Puede que sean inocentes, la mayoría lo es, pero la confianza en ellos se rompió. Están desanimados. Los apuntan con el dedo. Los insultan en la calle. Y, como si fuera poco, algunos curas se sienten inseguros de una institución que en cualquier momento puede darles la espalda.

Se trata de una realidad antiquísima que estalla solo ahora. Algún día tenía que pasar. Las víctimas han sido niñas y niños pequeños, adolescentes y personas vulnerables. Se trata de seres humanos a quienes se les arruinó la vida. No fueron víctimas de “faltas” o de “pecados” sino de transgresiones al derecho penal. Se trata de personas condenadas al miedo, al quiebre y a la vergüenza. Se las atrapó religiosamente para seguir abusando de ellas. Los resultados de las investigaciones son espantosos. Conviene oír a un testigo del informe francés de CIASE:

“Han pasado más de setenta años desde los viles ataques al niño que yo era. Lo había olvidado completamente –no sé cómo y por qué fuerza de vida– durante mucho tiempo, pero el innoble iba a volver a la superficie y a presentarse ante mí de nuevo; su rostro, su olor y su violencia no me dejaban. Su presencia siempre tan real, tan física, tan insoportable.

Él hizo de mí un exaltado.

Un indigno. Durante mucho, mucho tiempo pensé que lo había matado, aniquilado, destruido. Ni siquiera sabía que había existido. Ni siquiera sabía nada del mal que me había infligido. Pero él continuó su trabajo de socavar, minar, destruir mi vida sin que yo lo supiera”².

Agravan estas constataciones los encubrimientos realizados por la jerarquía eclesiástica³. Las y los católicos están abismados. Al más mínimo asomo de denuncia, las autoridades de la Iglesia, en vez de proteger a las víctimas, ocultaron a los culpables o los movieron a otras parroquias o diócesis. Les llamaron la atención. Los enviaron a hacer ejercicios espirituales. Los mandaron al psicólogo. Pero desoyeron a personas que golpearon la puerta de su casa, la Iglesia, pidiendo auxilio. En vez de justicia, hallaron en algunos sacerdotes y obispos otra manera de traicionárselas. Y, como si fuera poco, en otros lugares los abusadores reincidieron con el mismo tipo de inocentes. A curas que debieron ir a la cárcel, se les renovó la confianza. Estos, al contar con una institución omnipotente a sus espaldas pudieron actuar a sobre seguro con nuevos inocentes. No les faltaría quien nuevamente perdonara sus pecados.

El mismo derecho canónico, hasta hoy, no está a la

² Commission indépendante sur les abus sexuels dans l’Eglise, “De victims à témoins”, 60 <https://www.ciase.fr/medias/Ciase-Rapport-5-octobre2021-Annexe-AN32-Recueil-de-temoignages-De-victimes-a-temoins.pdf> (consultado 21 de julio de 2022).

³ Papa Francisco, *Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile* (21 de mayo de 2018) 4-6.

altura de los estándares de juridicidad internacionales. Las investigaciones previas, los procesos, las apelaciones a la Congregación para la Doctrina de la fe y las sentencias finales no tienen la transparencia y publicidad debida. Ni el denunciante ni el denunciado sabrán nunca por qué un juez o un superior religioso dictaminó tales o cuales penas. Los mismos procedimientos son opacos. Es fácil intervenirlos. Estos años se han visto robos de archivos o filtraciones de información confidencial. Los católicos que entienden de estas materias no confían en la justicia canónica.

Las más altas autoridades de la Iglesia pareciera que no reparan en que lo ocurrido es atroz. Se mantienen en sus cargos impertérritas. Niegan. Minimizan.

Los Abusos en la Vida religiosa femenina

Según el Papa Francisco “el abuso contra las religiosas es un problema serio. No solo el abuso sexual, también el abuso de poder y el abuso de conciencia. Tenemos que combatir esto” (2022). ¿Qué significa “combatir esto”? De momento, que estos abusos

“no (salgan) a la luz con más frecuencia se debe a la dificultad para reconocer situaciones de este tipo cuando se está imbuido en ellas. A la falta de perspectiva que implica esta ausencia de distancia se le suma la normalización de estos comportamientos, los diversos grados de abuso –que solo implican un delito cuando llegan a niveles extremos– y un concepto rancio de lealtad institucional que interpreta cualquier crítica a la institución como una

rebelión contra ella”⁴.

La Vida religiosa femenina padece de abusos de poder de parte del estamento eclesiástico. Recuerdo que años atrás llegó un nuevo obispo a una diócesis del sur de Chile. Dijo: “Es mejor un mal cura a una buena monja”. Puso al cura. Las religiosas tuvieron que irse. Los demás podemos suponer qué ocurrió con aquella comunidad de base. En la Iglesia todas las decisiones importantes las toma la jerarquía, pero también en la pastoral ordinaria los sacerdotes tienen la última palabra. Según M. Rosaura González Casas,

“se trata de un estilo de gobierno únicamente de hombres, que es radicado en una estrategia de gestión presente al interior del sistema eclesial. Es un estilo sistémico y nace de aquella noción de cierto ‘elitismo’ de parte de quien gobierna, que supone una superioridad derivada del vínculo con la sacralidad. Esto implica que el sacerdote, por el puro hecho de haber sido ordenado, posee una autoridad que viene ‘de lo alto’ y que, por tanto, es un ‘poder sacro’”⁵.

Pero los abusos de poder también se dan en las mismas congregaciones femeninas y al interior de las comunidades. Las constituciones pueden favorecerlos. ¿Deben obedecer las religiosas a sus superiores como si

⁴ Ianire Angulo, “La presencia innombrada. Abuso de poder en la Vida Consagrada”, *Teología y Vida* 62, 3 (2021): 357-88. 365.

⁵ María Rosaura González Casas, “La crepe che stanno minando l’edificio. Possibili risposte formative per sviluppare un nuovo modo di essere Chiesa”. En *Per una cultura della cura e della protezione* (Milano: Paoline, 2022). 140-79. 141.

estas ocuparan el lugar de Cristo o de Dios? Hay mujeres consagradas con un enorme poder. Se ha dado el caso de algunas superiores generales que no ceden el cargo o llegan a cambiar las reglas. A veces las superiores son mujeres maltratadoras. Tienen “un estilo de liderazgo marcadamente narcisista y paranoico dentro de la comunidad”⁶. María Paz Ávalos afirma:

“En instituciones religiosas femeninas podemos encontrar en los relatos de personas que se han sentido violentadas, un ejercicio arbitrario del poder que se ejerce en nombre de la autoridad, un poder coercitivo que limita las posibilidades de realización personal dentro de la vida institucional. También se ejerce poder manipulando afectivamente y pidiendo lealtades ciegas. Los abusos suelen estar teñidos de afecto y seducción”⁷.

Los abusos sexuales de parte de los clérigos son un fenómeno bastante más extenso de lo imaginado. Un estudio realizado por la Universidad de Saint Louis en 1996 a petición de varias congregaciones concluyó que el 25% de las religiosas en EE. UU. habían sido víctimas de abuso sexual⁸. Es posible pensar que estos abusos sean

⁶ Anna Deodato, *Vorrei risorgere dalle mie ferite. Donne consacrate e abusi sessuali* (Bologna: Dehoniane, 2016). 115.

⁷ María Paz Ábalos, “¿Servir al poder o servirse de él? La íntima relación entre abuso de poder y abuso sexual”. En Carolina del Río M. (ed.), *Vergüenza. Abusos en la Iglesia católica* (Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2020). 125-126. En el extremo de las posibilidades, alguna agrupación religiosa constituye una auténtica secta (Cf. Camila Bustamante Soto, *Siervas. El historial de abuso de las monjas sodalicias* (Santiago: Planeta, 2022)).

⁸ Cf. Chibnall, J.T. - Wolf, A., Dukro, P., “A National Survey of the

difíciles de conocer por una serie de factores. Da vergüenza que se sepa que se ha sido abusada. Dirán: “lo provocó”. Si el “provocador” tiene un vínculo de poder con la congregación, esta puede minimizar la gravedad del asunto o negarlo. También puede quitársele el favor a la religiosa. No creérsele e incluso endosarle la culpa. No faltan casos de sacerdotes que han sabido enredar a la persona con motivaciones espirituales, convirtiéndolas en cómplices de sus actos y terminar por confesarlas. Los daños producidos pueden ser brutales y durar toda la vida. Contra los más diversos tipos de abusos siempre es posible levantar cautelas, realizar reparaciones y aplicar sanciones a las personas culpables. Pero aquello que hoy mismo debe ser corregido son las condiciones estructurales que hacen vulnerable a la Vida religiosa femenina. En su caso el abuso es completamente distinto al que ocurre con otro tipo de personas (niños, gente débil de carácter o varones).

En la Vida religiosa femenina se multiplican y se entreveran las dependencias. Por el mero hecho de ser mujeres dependen sacramentalmente de los ministros ordenados (si no cuentan con cura, por ejemplo, no tienen misa; u, otro ejemplo, deben abrir su corazón a un confesor hombre y, como si fuera poco, verse obligada una comunidad entera a confesarse con el mismo sacerdote); dependen económicamente de la diócesis o del párroco (y, en algunos casos, cuando la pobreza de las religiosas es muy grande, puede llegarse a servilismos indignos); dependen apostólica y pastoralmente (pues la última palabra en la materia la tienen los sacerdotes);

Sexual Trauma Experiences of Catholic Nuns”, *Review of religious research* 40, 2 (1998) 143-167.

dependen intelectualmente (ya que se da por sentado que no necesitan saber teología como los presbíteros); y, por todo lo anterior, suelen depender psíquica, afectiva y a veces sentimentalmente de los presbíteros con consecuencias deshumanizadoras. Estas dependencias generan un mundo, una galaxia llena de estrellas y también de gases tóxicos que hacen que los clérigos y el mismo laicado hablen de las religiosas con poco respeto. La Vida religiosa femenina realiza una obra evangelizadora extraordinaria pero casi nadie sabe las condiciones humillantes en las que esta entrega muchas veces se cumple.

La Iglesia, y la Vida religiosa femenina muy particularmente, demandan hoy una desacralización de los presbíteros. La versión sacerdotal, sacral, del presbiterado no resiste más. Constituye un antitestimonio. El “macho” que concentra en sí mismo el poder que devenga el sacrificio de Cristo, es una persona peligrosa. Su prestancia numinosa, su representación del poder absoluto, su pretendida perfección y pureza, predomina sobre las mujeres, tenidas por impuras por naturaleza⁹, y sobre las religiosas en particular. La liberación de las consagradas es onerosa. Requiere un “combate” -dice el Papa- que las personas muchas veces deben librarlo solas. Los precios que deben pagar son muy altos.

Es triste, por último, que la cultura clericalizada de la Iglesia invisibilice el bien extraordinario que las religiosas hacen. Son ellas quienes mejor han entendido qué significa la opción por los pobres en América Latina y el Caribe (Gustavo Gutiérrez).

⁹ Cf. González Casas, 144. 146.

Necesidad de Conversión y Reforma

El problema es grave. Ahora mismo algunas personas pueden estar siendo abusadas. Deben ser oídas de inmediato. No se las puede seguir tramitando. Merecen verdad, justicia y reparación moral y, en muchos casos, pecuniaria. Los psiquiatras cobran. Los remedios son caros.

La Iglesia, además, debe entrar en un proceso de conversión y de reforma. En palabras del Papa Francisco:

“Este último tiempo, es tiempo de escucha y discernimiento para llegar a las raíces que permitieron que tales atrocidades se produjeran y perpetuasen, y así encontrar soluciones al escándalo de los abusos no con estrategias meramente de contención -imprescindibles pero insuficientes- sino con todas las medidas necesarias para poder asumir el problema en su complejidad”¹⁰.

Se necesita conversión. Tendríamos que comenzar por aprender a ver lo ocurrido con otros ojos. Las víctimas callaron por años porque pensaron que, si contaban a otros los atropellos sufridos, los demás no les creerían. Las instituciones eclesiales tienen el beneficio de la credibilidad. Ellas representan a la Iglesia de Jesús. La experiencia de estos años nos enseña que ha sido necesario un cambio de mentalidad. Costumbres o conductas que se tuvieron por naturales, no deben seguir siéndolo.

Además de conversión, deben darse sobre todo

¹⁰ Papa Francisco, *Carta*, 3.

reformas, cambios estructurales, modificaciones en los procesos de toma de decisiones e incluso de formación de los seminaristas. Los estudios internacionales en materia de abusos enseñan que la comisión de estos tiene estrecha relación con un tipo de eclesiología clerical¹¹. Hay formas de ser Iglesia que facilitan los delitos, los maltratos y las faltas de respeto. Bien parece que se precisa desmontar un modo sacerdotalizado de ser Iglesia. No puede ser que el estamento sacerdotal no rinda cuentas (*accountability*) de su desempeño al Pueblo de Dios. El clero es un grupo separado que, para representar una sacralidad mal entendida, se autoselecciona.

La formación de los presbíteros es un capítulo aparte. En ella se origina el problema. Los seminaristas son formados en el encierro, aparte de los demás (*sacer*, separado). En la Síntesis narrativa de la Asamblea Eclesial se atribuyó a los seminarios el clericalismo: “Desterrar la clericalización. Cambiar la visión y misión de los seminarios porque es donde se forja el clericalismo”¹². Bien parece que, en la selección, la formación y la concesión de las órdenes a los seminaristas debieran participar también los laicos, las mujeres, las familias y las comunidades.

Una institución que quiere anunciar las bienaventuranzas de Jesús a los pobres, los pequeños, las mujeres y todo tipo de despreciados no puede

¹¹ Cf. Carlos Schickendantz, “Fracaso institucional de un modelo teológico-cultural de Iglesia. Factores sistémicos en la crisis de los abusos”, *Teología y Vida* 60 (2019): 9-40. 12-20.

¹² CELAM, “Síntesis narrativa. La escucha en la 1ª Asamblea Eclesial para América Latina y El Caribe”: <https://prensacelam.org/wp-content/uploads/2021/09/Sintesis-Narrativa-FINAL-1.pdf>.135.

estructurarse en base a “hombres sacros”¹³. Se hace necesaria una desacerdotalización de los presbíteros que se cumpla como desacralización. Jesús acabó con la religión que distingue lo sagrado y lo profano; y que separa en grados y esencialmente a los sacerdotes de los laicos. Urge una refundación de la Iglesia Católica con las piedras que puso su fundador.

¹³ Francisco Taborda, *La Iglesia y sus ministros. Una teología del ministerio ordenado* (Bogotá: 2019). 106.

PARTE II

LOS SACERDOTES, UN PROBLEMA

AGOTAMIENTO DE LA VERSIÓN SACERDOTAL DEL CATOLICISMO

El Occidente tradicionalmente cristiano experimenta un cambio enorme. Tanto en Europa como América Latina y el Caribe, las y los católicos disminuyen aceleradamente. Estos mismos no dejan de creer en Dios, pero se descuelgan de su pertenencia eclesial. Cuánto ha incido en esta caída los abusos de los clérigos que lamentamos esta última década, suponemos que mucho. Pero, aparte de estos, en el ámbito católicos, hay otro factor determinante: la antigua distancia entre los pastores y los demás integrantes del Pueblo de Dios.

Un factor decisivo en este distanciamiento es la estructuración sacerdotal de la Iglesia. Se dice que el problema es el clericalismo. Pero este es un déficit moral. Hay presbíteros clericales y otros que no lo son. El asunto de fondo es que la participación y la comprensión de los fenómenos que nutren la enseñanza y la toma de decisiones en la Iglesia es prerrogativa casi exclusiva de los sacerdotes. La estructura que hace posible todo esto, a saber, el cristianismo sacerdotal, en sentido estricto no es un pecado. Pero genera clericalismo y un sinfín de otros problemas. Ha habido otras versiones de cristianismo a lo largo de la historia. Por ejemplo, la vida monástica. Hoy muchas de las familias protestantes y la religiosidad popular no se estructuran a partir de sacerdotes. El caso es que, la versión sacerdotal del catolicismo se ha vuelto muy problemática.

Una reforma de este modo de organización del mando en la Iglesia parece muy difícil de imaginar en el futuro inmediato, pues requiere de personas convencidas

de su necesidad y estas personas, tal como han sido formadas en los seminarios, rara vez ven el problema. La formación del clero sigue dándose en gran medida en los moldes del Concilio de Trento. Este impulsó la erección de seminarios en los cuales los jóvenes eran extraídos y protegidos del mundo. Exigió de ellos un desarraigo (dejar a sus familias y cultura) y los devolvió al mundo como agentes de una institución dedicada a una misión sacralizadora. Se los aculturó y, al menos desde el Vaticano I, se los romanizó. Entre cuatro paredes, en un régimen cerrado y autosuficiente (la “institución total”) los formó como personas que debían llegar a ser consideradas perfectas y representantes de Dios. La formación se organizó fundamentalmente en función de la celebración de la Santa Eucaristía. Ellos habrían de administrar la separación de lo sagrado y lo profano; los sacerdotes de un lado y el laicado del otro. Los seminarios actuales son en muchos aspectos distintos de los seminarios tridentinos, pero en lo fundamental aún hacen de la separación un factor articulador. La formación católica de las laicas(os), por otra parte, es muy deficitaria. La catequesis no da para formar cristianas(os) que se sepan parte de una comunidad y que puedan participar en ella como adultos. Salvo excepciones, la mayoría de las católicas(os) no siente ser parte de nada.

El caso es que precisamente esta separación lleva a la jerarquía católica, y a los presbíteros en particular, a oponer Iglesia y mundo como dos magnitudes, si no antagónicas, yuxtapuestas. Pero, ¿caso la Iglesia no forma parte del mundo”? Sí lo es, en ambos sentidos de la palabra. Para la fe católica toda realidad es creada y, por tanto, buena. La Iglesia es tan creatura como cualquier otra institución. También se dice que una realidad

humana es mundana en tanto falible y pecadora. Las piedras no pecan. Pero instituciones humanas, en cuanto obras de seres libres e imputables, pueden favorecer la comisión de pecados y, por tanto, son revisables y, para cumplir su función evangelizadora, deben reformarse de un modo parecido a como las personas han de convertirse. Si es necesario precisar el concepto, la Iglesia es aquella sección del mundo que ha creído en Jesucristo y lo trasmite a lo largo de los siglos, dando testimonio de él unas veces y un anti-testimonio otras.

Pues bien, la distinción Iglesia-mundo, cuando distribuye el bien y la verdad del lado de la Iglesia y el mal y la ignorancia del lado del mundo, entorpece gravemente el anuncio del Evangelio a los contemporáneos. Una Iglesia que niega su propia realidad no anuncia el Evangelio. ¿Cómo pudiera serlo sin la mediación de todos las bautizadas(os) sin exclusión? ¿Cómo pueden ser Buena Noticia para el común de las cristianas(os) unas enseñanzas que no provienen ulteriormente de la experiencia de vida de ellos mismos y, *a fortiori*, de una conversión? Los presbíteros en los seminarios son formados para educar, pero no para aprender de los demás cristianos; para perdonar, pero no para pedir perdón.

En el postconcilio esta situación tiene como ícono *Humanae vitae* que prohibió el recurso a medios artificiales de fecundidad y, además, demandó que todas las relaciones sexuales entre los esposos estuvieran abiertas a la procreación. Nadie puede decir hoy que esta encíclica haya sido recibida por el Pueblo de Dios. No la ha aceptado el laicado. Más bien, la ha rechazado ampliamente. El documento pontificio lamentablemente ha provocado la fuga de muchas mujeres de su Iglesia.

Otras han permanecido en ella, pero a costa de enormes angustias. Las nuevas generaciones la desconocen. Este fracaso magisterial no se subsana entregando a los esposos la interpretación de aquella encíclica (*Amoris laetitia* 222). La doctrina de *Humanae vitae*, además, constituye un candado doctrinal que impide a los agentes pastorales orientar a los jóvenes y a las personas homosexuales, y otras formas de ser pareja¹⁴.

Tampoco el Vaticano II, concilio extraordinariamente renovador, hizo las innovaciones doctrinales suficientes para desmontar la versión sacerdotal de la Iglesia. El Concilio impulsó reformas mayores. Niveló la relación entre los ministros y los fieles al considerar el bautismo como común denominador; puso a la jerarquía eclesial al servicio del Pueblo de Dios; reconoció al amor como principio de redención absoluto para todos los seres humanos; impulsó un diálogo Iglesia-mundo, pudiendo y debiendo aprender ella de este, y no solo enseñarle. Pero, por otra parte, el Vaticano II puso estas innovaciones en manos de los mismos sacerdotes, los celebrantes de la Eucaristía considerada la “cumbre y la fuente” de la vida de la Iglesia (*Sacramentum Concilium* 10), es decir, los varones que han continuado separando y creyendo administrar lo sagrado y lo profano. Los decretos conciliares sobre el sacerdocio (*Presbiterorum ordinis*) y su formación (*Optatam totius*) han constituido un progreso pero, al no ir lo bastante lejos en la superación de aquella separación, al insistir más de una vez en cierta “superioridad” de los consagrados, la reforma impulsada ha quedado a medio camino, lo cual, a

¹⁴ Charles Curran, “*Humanae vitae*: fifty years later”, *Theological Studies* 79, 3 (2018): 520-542.

la vez, ha facilitado regresiones muy lamentables como lo ha sido una re-sacralización¹⁵ de los ministros y nuevos alejamientos en su relación con las y los católicos.

En el período pos-conciliar los seminarios han procurado acercar a los seminaristas al mundo real. Lo han hecho como un asunto espiritual y pastoral, pero ignorándose que la espiritualidad y la pastoralidad cristianas auténticas solo pueden darse allí donde hay un diálogo, una interacción y una participación efectivas de todas las bautizadas(os) en la tarea de anunciar el Evangelio. En la Iglesia Católica hay poco espacio para algo así. Casi todo queda entregado a la buena voluntad de los presbíteros. La misma modernización de la formación de los seminaristas –incorporación de ciencias como la psicología y la sociología– no ha bastado. Si los seminarios de impronta tridentina que ejecutan la separación Iglesia-mundo no son desmontados, las laicas(os) seguirán siendo víctimas de su propia Iglesia. Consta que el régimen formativo genera personas que, por una parte, deben representar la perfección evangélica, una suerte de participación en la infalibilidad del Papa, y, por lo mismo, se ven forzados a ocultar sus imperfecciones. No se necesita mucha imaginación para adivinar que una persona bipolarizada por la formación recibida solo malamente podrá orientar la vida cristiana de los demás. Bastante más ayudaría a los seminaristas una conciencia de falibilidad y una experiencia de la misericordia de Dios. Así podrían hablar de la salvación como una realidad experimentada en primera persona.

En suma, solo podrá haber una reforma de la Iglesia

¹⁵ Cf. Jorge Costadoat, “Desacerdotalizar” el ministerio presbiteral. Un horizonte para la formación de los seminaristas”, *Seminarios* 67, 231 (2022): 249-267.

cuando se superen las separaciones señaladas. De momento, el común de los católicos, y las mujeres más que nadie, no tienen ninguna participación en la generación de las decisiones más importantes de su Iglesia. Estas son obra de un estamento sacerdotal que se elige a sí mismo y no se siente obligado a dar cuenta (*accountability*) a nadie del desempeño de sus funciones. Los obispos y sacerdotes son los “elegidos” por Dios, pero como si Dios no pudiera elegirlos a través de las comunidades.

Así las cosas, la Iglesia no está a la altura de los tiempos y, porque la Encarnación pide hacerse a estos tiempos, a los tiempos de la autonomía de la razón y a las demandas de dignidad de los seres humanos, muy difícilmente puede ser testimonio de Jesucristo.

LOS SACERDOTES OBSTACULIZAN LA SINODALIDAD

La Iglesia siempre ha debido ser una institución sinodal, y efectivamente muchas veces lo ha sido. Es inherente al cristianismo que los fieles cristianos y sus autoridades “caminen juntos” (sinodalidad). Pero la importancia desmesurada que los presbíteros han asignado a su servicio sacerdotal ha dado origen a una “sacerdotalización” del ministerio que aleja a la Iglesia de sus orígenes.

La sinodalidad, que el Papa impulsa con tanto empeño, será imposible de realizar mientras predomine en la Iglesia la versión sacerdotal del cristianismo. Esta

hace pasar el cristianismo por la persona sagrada del sacerdote. Hoy es necesario volver a la teología y a la práctica de las primeras comunidades cristianas. Por entonces, el pueblo cristiano tomó conciencia de su santidad en virtud de la Encarnación del Hijo de Dios. Gracias a esta, la Iglesia comprendió que la humanidad alcanza su razón de ser creyendo en un ser humano cuya divinidad/santidad/sacralidad solo sería posible registrar en personas profundamente humanas. Cristo había venido no a condenar al mundo (Jn 3, 17), sino para unirlo con Dios. Debe llamar la atención que lo asesinó el “clero” de la época, los sacerdotes que por entonces separaban lo sagrado de lo profano, procurando la salvación mediante sacrificios.

Las primeras comunidades cristianas no fueron lideradas por este tipo de sacerdotes. Sus presbíteros (los “mayores”) no eran llamados sacerdotes porque no hacían sacrificios rituales como los sacerdotes del Templo. Los presbíteros eran elegidos para conducir las comunidades, lo cual incluía la celebración de la Cena del Señor. Las primeras comunidades proseguían la misión de Jesús de anunciar el Evangelio, practicando la misericordia con los más necesitados. En aquel tiempo debió ser inimaginable que hubiese líderes de comunidades que no fueran elegidos ni controlados por sus integrantes. Pudieron ser personas notables, pero no intocables, ni superiores ni sacras.

Con el paso de los siglos, lamentablemente se acentuó la importancia de la identidad sacramental de los presbíteros. Hasta hoy se piensa que lo que caracteriza al sacerdote es lo que no pueden hacer los demás: celebrar la Eucaristía y otros sacramentos. La situación pastoral actual -sea dicho de paso- es paradójica. Faltan

muchísimos presbíteros para presidir comunidades, a la vez que sobran sacerdotes incapaces de conducirlos.

Esto explica por qué es necesario desacerdotalizar la Iglesia. La versión sacerdotal del cristianismo, a saber, la que pasa por una persona sagrada y por estructuras sacralizadas, no puede continuar. No es que la Iglesia no necesite presbíteros. Sin embargo, la misión de estos es principalmente, junto con todo el Pueblo de Dios, anunciar el Evangelio, ir lejos, superar la introversión, no excluir, constituirse en “Iglesia en salida” (papa Francisco).

Si todavía es tiempo de una recuperación, esta exige una desacralización de los ministros. Las comunidades necesitan líderes hondamente humanos, como lo fue Jesús, que establezcan relaciones fraternales con todo tipo de personas. Así se anuncia que Dios es Padre de todas y todos. Rezar el *Padre nuestro* implica hoy echar por tierra el patriarcado (jerárquico) y la religión androcéntrica (centrada en varones). Si las comunidades no participan de ninguna manera en la elección sus ministros ni pueden controlar su desempeño (*accountability*), y tampoco revisar su formación, será imposible estrechar la distancia que los separa de los demás como si ellos fuesen seres superiores (al costo de la unidad de su psiquis); y, por analogía, no se podrá distinguir la Iglesia y el mundo bajo el respecto que corresponde, olvidándose, como se hace, su unidad fundamental.

Separación Iglesia-mundo

La sinodalidad buscada debe ubicarse en el más amplio de los planos. La humanidad entera se encamina junta a su

realización. La voluntad del Vaticano II ha sido que la Iglesia, como Pueblo de Dios, haga este camino con los otros pueblos de la tierra (*Lumen gentium* 13). Este deseo del Concilio ha salido al paso de la eclesiología anterior, que veía a la Iglesia como sociedad perfecta ante un mundo empecatado (*extra ecclesiam nulla salus*, “fuera de la Iglesia no hay salvación”). Este anhelo, sin embargo, se ha cumplido a medias, sea porque el Concilio no creó las condiciones suficientes que harían posible una apertura tan grande a los otros y a los tiempos, sea porque las filas conservadoras resistieron el cambio con dientes y muelas. Pues bien, la separación Iglesia-mundo ha sido perjudicial para la misión evangelizadora. Ejemplos hay varios. La institución eclesiástica y los cristianos en general han causado daño cuando han considerado a las culturas no-cristianas como ajenas o paganas. ¿No hubo nada bueno que discernir en estas? En América Latina, la Iglesia acompañó una colonización que devastó a los pueblos originarios, sus culturas y sus creencias. Otro ejemplo: la confrontación con la modernidad le ha costado a la Iglesia la clase obrera, las mujeres y, desde hace poco, las nuevas generaciones de jóvenes que la miran como una institución extraña y peligrosa.

La Separación Iglesia-Mundo alojada en la Psiquis de los Sacerdotes

El Concilio dejó a medio camino la reforma que impulsó. Por una parte, subrayó la condición de hijos e hijas de Dios de todos los bautizados; habló de Pueblo de Dios subordinando el sacerdocio ministerial al sacerdocio común de los fieles (*Lumen Gentium* 10); y exigió por igual

la santidad a consagrados y laicas(os), desvirtuando la idea de “estados de perfección”, a saber, el concepto de superioridad que presbíteros y religiosas(os) tenían de sí mismos. Pero, no armonizó los progresos doctrinales. Lo veremos luego.

Bien parece que el cataclismo eclesial de los abusos tiene que ver con la formación de ministros que, obligados a representar la perfección, censuran su propia mundanidad. El Pueblo de Dios ha puesto en cuestión la formación de personas que pueden llegar a reírse como un funcionario y, por otra parte, no entender que el común de la gente, por ejemplo, ha hecho progresos muy grandes en su noción de la afectividad y la sexualidad. Por cierto, las laicas(os) creen poco en los votos de las y los religiosos de pobreza, castidad y obediencia. Estos les parece que impiden la maduración de quienes han debido, como cualquier ser humano, ganarse el pan, establecer relaciones de intimidad y tomar sus propias decisiones. Los fieles miran con desconfianza a sacerdotes muy divinos, pero poco humanos, que les enseñan, pero no aprenden de ellos cómo es la vida y el mundo real.

En algunas partes, los presbíteros y los seminaristas han comenzado a dejar de usar el *clergyman* para no ser insultados en la calle. Ellos mismos están siendo forzados a dudar de la formación recibida. Este tipo de inseguridad del clero remonta a la década de los sesenta. Desde entonces sabemos de perseverancias humanamente muy onerosas, así como de defecciones de sacerdotes jóvenes.

Una Estructura Eclesiástica que dificulta el Anuncio del Evangelio

En varios lugares se ha llegado a la situación de que obispos y presbíteros no parecen dignos de fe. Si no lo son, ¿cómo pueden dar testimonio de la fidelidad de Dios? Los ministros ordenados deben ser medianamente creíbles. La actual situación les exige convertirse. Las conductas clericales deben terminar. Pero lo que urge es una reforma estructural del gobierno de la Iglesia. La separación Iglesia-mundo, que se replica en la relación entre los presbíteros y el laicado y, de un modo manifiestamente injusto, entre estos y las mujeres, erosiona la transmisión de la fe al interior del Pueblo de Dios y, al mismo tiempo, dificulta la evangelización hacia afuera.

Obispos y sacerdotes han de saber que el Evangelio que ellos anuncian es ya conocido por la humanidad de una manera tal vez no sabida por la Iglesia (*Gaudium et spes* 22), pues el Espíritu de Cristo resucitado actúa en ella aun cuando no haya oído hablar nunca de Jesús de Nazaret. Toda la creación está cristificada. Las autoridades de la Iglesia debieran abrirse a ser “evangelizadas” por gentes no evangelizadas. La distinción Iglesia-mundo es conveniente para reconocer qué es Evangelio y qué no, pero adscribir la sacralidad a la institucionalidad eclesial y la profanidad a todo lo demás, nunca ha debido tener futuro.

En consideración de todo lo dicho, la posibilidad de una auténtica sinodalidad exige una desacerdotalización de los ministros y de las estructuras eclesiales sacralizadas. La versión sacerdotal del mismo se agota. La institucionalidad eclesial es seriamente cuestionada

por el laicado adulto en su fe. No lo es por los fieles que pervivirán pidiendo a los sacerdotes ungüentos y respuestas a problemas que no logran resolver por sí mismos. Los católicos menos críticos pueden dar a obispos y sacerdotes la impresión de vigencia de sus servicios. Pero, así las cosas, con la rebelión de unos y la sumisión de otros, la vía sinodal es imposible.

LA FORMACIÓN DEL CLERO

“Ante la nefasta consecuencia de la sacralización de la figura del sacerdote, la comisión invita a un examen profundo de la formación dada a los seminaristas”¹⁶.

La formación de los presbíteros en seminarios ha sido cuestionada. Ellos reúnen a personas que se las saca del “mundo” con el propósito ulterior de “salvarlo”. La formación del clero, desde el Concilio de Trento hasta la actualidad ha sustraído a los seminaristas de sus lugares originarios de vida, insertándolos en espacios cerrados, protegidos, a veces autárquicos, donde han sido capacitados por un estamento autogenerado y autorreferente para cumplir su tarea. Allí han desarrollado un narcisismo que, asociado al celibato, les

¹⁶ Carlos Álvarez, “El examen de un naufragio institucional”, *Mensaje* 704 (2021): 35-37. 37.

ha hecho creer que son mejores que los otros cristianos y validarse como una elite. El Vaticano II entrevió el problema y, en línea con su propósito de superar la distancia Iglesia-mundo, entregó a los episcopados nacionales la posibilidad de innovar en la formación de los seminaristas (*Optatam totius* 1). Estos pudieron ensayar otro tipo de seminarios. Lo forjaron en su mente Rafael Tello, argentino, y el salvadoreño Rutilio Grande. Los hubo en México, Brasil y Centroamérica. En Chile, se inauguraron “pequeñas comunidades” de formación como expresión de un nuevo concepto de seminario. En la actualidad, muy en contra de la tendencia, tenemos noticia de que, en línea con el modo de entender el ministerio de Pedro Casaldáliga, la diócesis de San Pedro exige a los seminaristas vivir en casas comunes y corrientes, y trabajar para ganarse la vida.

El caso es que, a pocos años de comenzadas estas experiencias de exponer a los seminaristas al contacto con las personas de su época, estos experimentos cesaron. En vez de avanzar, se ha dado incluso un retorno al tiempo preconiliar. Se ha vuelto a erigir seminarios en los que las personas circulan de sotana. En Brasil, Agenor Brighenti constata que la formación de los presbíteros ha dado como resultado sacerdotes “más autoritarios... (que) tienden a considerarse más importantes que los laicos”¹⁷. Por cierto, en el posconcilio también ha habido cambios positivos en la formación. El empeño de ofrecer una formación integradora de las dimensiones espiritual, intelectual y humana de los seminaristas, y todo en clave pastoral, favoreció su crecimiento personal. Debe

¹⁷ Agenor Brighenti, *O novo rosto do clero. Perfil dos padres novos no Brasil* (Petropolis: Vozes, 2021). 277.

destacarse que el Concilio puso a Cristo al centro de la vida espiritual de los seminaristas, haciendo de ellos pastores como Jesús lo fue, más que como el Sumo y eterno sacerdote, imagen dominante en la formación de la primera mitad del siglo. El sacerdote posconciliar ha sido “más humano”, pues se considera seguidor del Jesús que anunció el reino de Dios mezclado entre toda suerte de personas. Sin embargo, el seminario siguió orientando prioritariamente a la celebración de la eucaristía a quienes formaba. Estas palabras del cardenal Sarah, hasta hace poco Prefecto de la Congregación para el Culto, hacen pensar en un problema grave: “Un sacerdote es un hombre que ocupa el lugar de Dios, un hombre que está revestido de todos los poderes de Dios. ¡Vean el poder del sacerdote! La lengua del sacerdote hace un Dios de un trozo de pan”¹⁸. ¿Qué sinodalidad es posible esperar de ministros que conciben de esta manera su sacerdocio?

El seminario pre-conciliar

El Vaticano II intentó una reforma del ministerio ordenado. Hizo importantes innovaciones teológicas que favorecerían, en definitiva, una evangelización en el mundo contemporáneo. Sin embargo, los documentos que han podido regir la formación del clero requieren aún una armonización teológica. En ellos se dan ciertamente cambios decisivos. Pero las afirmaciones que los impulsan conviven juntos a otras que favorecen una vuelta atrás.

¹⁸ Cardenal Robert Sarah, *Des profondeurs de nos cœurs* (Paris: Fayard, 2020). 131. Estas palabras corresponden a la homilía que él pronuncia en la celebración del jubileo de su ordenación sacerdotal.

Para asomarse al tema conviene tener a la vista lo que fue la formación de los seminaristas antes del Vaticano II. Fernando Montes describe ese mundo en estos términos:

“La primera formación la recibí en lo que en sociología se llama una ‘institución total’, es decir en una institución que era un mundo cerrado, enquistado dentro del mundo y aislado de él. Era un universo autosustentable: en ese lugar se amasaba el pan, se criaban vacunos, cerdos y gallinas, se producía el vino, los vegetales y la fruta. Ahí se fabricaba la ropa, se trabajaba manualmente; se estudiaba, se dormía y se jugaba. No era una cárcel porque tú estabas libremente ahí, y en general éramos muy felices. Todo estaba reglado hasta el menor detalle, cada minuto del día, la hora de levantarse y acostarse, los tiempos de oración y de estudio, las horas de trabajo manual y de descanso. No usábamos reloj y una campanilla te indicaba el fin de cada actividad y, como se nos enseñó, debíamos ‘dejar la letra comenzada’ porque la campanilla era la voz de Dios. Normalmente se guardaba silencio todo el día, incluso en las comidas, Había breves ratos de recreación y muy poca relación personal con otros. Nosotros nos tratábamos de usted. La vida común era estar juntos con horarios comunes, trabajar juntos pero no íntima”¹⁹.

Enrique Angelelli agrega:

¹⁹ Jorge Costadoat, *El impacto del Vaticano II en los jesuitas chilenos. A 50 años del Concilio: 1965-2015* (Santiago: Mensaje, 2015). 60.

“Vivíamos como en una fortaleza, regocijándonos con la posesión de la Verdad. Con la mira puesta en el exterior para descubrir a los enemigos de esa verdad y enderezar nuestras baterías apologéticas para condenarlos, aniquilarlos, destruirlos y triunfalmente regresar a nuestra fortaleza, orgullosos de haber hecho la gran obra evangélica. Gustando nuestros ritos y nuestras ceremonias pontificales, entre pocos, los elegidos, los seleccionados del mundanal ruido en un idioma que solamente lo comprendíamos nosotros y que importaba poco que lo comprendieran los del pueblo, otros amigos de defender nuestros propios derechos siempre creyendo que eran los derechos de Dios, el mundo era el enemigo de nuestra salvación y con este principio así absoluto, construimos nuestros andamiajes de formación sacerdotal y cristiana, de nuestras instituciones y asociaciones; mirábamos al hombre como objeto no de amor, sino de conquista triunfalista”²⁰.

Es útil también tener en cuenta algunas demandas presentadas por aquellos años en la fase antepreparatoria del Concilio. El jesuita Paolo Deza pedía una apertura en el campo de los estudios. Estos debían responder al contexto en el cual los futuros presbíteros se desempeñarían:

“Asimismo, en la formación del clero autóctono,

²⁰ Enrique Angelelli, “Reflexionando mientras concluye el Concilio”. En: Conferencia episcopal argentina, *Palabras de tierra adentro. Mons. Angelelli y la buena noticia del Reino en la Rioja (1968-1976)* (Buenos Aires: 2019). 34.

junto con el excelente núcleo de formación clerical, se han incorporado varios elementos, por su naturaleza accidentales y de origen occidental, menos adecuados para los alumnos y transmitidos por profesores occidentales poco familiarizados con esas regiones. En general, se utilizaban libros de texto occidentales, escritos con una mentalidad y preocupaciones diferentes; así, los alumnos seguían un curso de estudio demasiado occidentalizado, volviéndose de cierta manera extranjeros en su propia tierra y, por lo tanto, menos aptos para comprender los problemas específicos de su región y encontrar soluciones adecuadas para ellos”²¹.

La reforma del Vaticano II

En adelante, damos cuenta solamente de lo que los textos dicen sobre formación. Otro asunto es lo que efectivamente ha sucedido en la Iglesia con los presbíteros.

Planteamiento de Lumen gentium

¿Qué queda de lo anterior? Aquel fue llamado seminario tridentino ideado en el siglo XVI. El Concilio de Trento ordenó las tropas frente al desafío enorme de Lutero y los demás reformadores.

El Vaticano II, que tuvo delante la necesidad de dialogar con la Reforma, y la ciencia y el mundo moderno,

²¹ Paolo Dezza S.J. “Revelatio christiana et culturae orientales. Problema adaptationis in evangelii praedicatione et cleri institutione”, AD I/IV, I.1, 175-177.

hizo un replanteo pastoral completo. En diversos documentos exigió renovaciones teológicas. En *Optatam totius*, el decreto atinente a la formación del clero, promovió la revolución que por esos años se daba en el campo de la teología²². Pero en este documento, como en varios otros más, aún quedaron elementos teológicos tridentinos que, eventualmente, pudieron ser invocados de un modo involutivo.

Avanzo una hipótesis: la mayor novedad en la materia de la identidad de los presbíteros no se encuentra en *Optatam totius* ni en *Prebyterorum ordinis*, el decreto sobre los presbíteros, sino en *Lumen gentium*, la constitución dogmática sobre la Iglesia. *Lumen gentium* 10, en particular, recordó que el Pueblo de Dios, todas las y los bautizados, es un pueblo sacerdotal que participa en el sacerdocio de Cristo; que los ministros sacerdotes no son más importantes que el laicado; y que, en cambio, están al servicio de una evangelización que es responsabilidad de todos los cristianos. *Lumen gentium* 10 demandó, al menos de un modo germinal, una estructuración dialéctica de la identidad de los presbíteros. Es decir, pidió a ellos, y a los seminaristas, llegar a constituirse en ministros a través de relaciones de diversa índole con el resto de Pueblo de Dios. Sostiene este número:

“El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, *aunque diferentes esencialmente y no sólo en grado* se ordenan, sin embargo, el uno al otro, pues ambos participan a su manera del único sacerdocio de Cristo. El sacerdocio

²² Cf. Grant Kaplan, “The renewal of Ecclesiastical Studies: Chenu, Tübingen, and Theological Method in *Optatam totius*”, *Theological Studies* 77, 3 (2016): 567-592. 587-588.

ministerial, por la potestad sagrada de que goza, forma y dirige el pueblo sacerdotal, confecciona el sacrificio eucarístico en la persona de Cristo y lo ofrece en nombre de todo el pueblo a Dios. Los fieles, en cambio, en virtud de su sacerdocio regio, concurren a la ofrenda de la Eucaristía y lo ejercen en la recepción de los sacramentos, en la oración y acción de gracias, mediante el testimonio de una vida santa, en la abnegación y caridad operante” (LG 10).

Este texto fue, y todavía puede seguir siendo, muy discutido. Pero refleja la intención mayor del Concilio de localizar a la Iglesia en una posición de diálogo con el mundo, misión que ella puede cumplir en la medida que entre sus integrantes se da un diálogo análogo y colaboración. Pues bien, en *Lumen gentium* 10 está implícito que los curas tendrían que llegar a ser ministros en virtud de relaciones personales entre ellos, con los otros cristianos y con cualquier ser humano. Por el contrario, un ministro que no llega a ser persona mediante una interacción con otras personas es un peligro. Un cura que se desempeña de un modo impersonal es inhumano. Daña a los otros, dañándose a sí mismo. El sacerdote tendría que llegar a ser tal a través de relaciones humanas con todo tipo de gente (en particular con los y las pobres); incluir en su experiencia de Dios la espiritualidad del común de los mortales (y no solo de los cristianos); abrirse intelectualmente a aprendizajes que cuestionen su modo de pensar (e incluso su credo y su teología); y someterse a las exigencias pastorales provenientes de un mundo que cambia incesantemente y que exige de la Iglesia palabras y gestos pertinentes (y no impertinentes).

Lumen gentium 10, por cierto, no se refiere *in recto* a la formación del clero. Pero ofrece un par de rieles magníficos para hacer una reforma del clero en serio.

Presbyterorum ordinis y *Optatam totius*

Presbyterorum ordinis exigió un gran paso adelante. Dio a los presbíteros la misión prioritaria de anunciar la Palabra de Dios (PO 4). A este efecto, ejecutó una especie de desacerdotalización del ministerio. El Vaticano II puso la labor sacerdotal en un segundo lugar, aunque inseparable, de las tareas profética (evangelización) y directiva (pastoral). Para *Presbyterorum ordinis* el ministro es un pastor, antes que un sacerdote, que guía a una comunidad de bautizados. El decreto intencionalmente quiso que, en adelante, el ministro fuera llamado presbítero, y no sacerdote, como se había hecho en las primeras comunidades cristianas. Pero *Presbyterorum ordinis* no orientó suficientemente en la dirección de *Lumen gentium* 10 a propósito de la necesidad de mediar la identidad de los presbíteros con la del resto de los católicos. Todavía consideró el presbiterado como un “estado”, un “don excelso” (PO 16), una clase dotada de una “gracia singular de poder conseguir más aptamente la perfección” (PO n° 12). Este rasgo sacro del presbítero, esta ventaja, ha podido ser un obstáculo a su relación con los demás.

Optatam totius asumió algo de *Presbyterorum ordinis*, pero se mantuvo todavía más atrás del gran *aggiornamento* del Vaticano II. Tuvo el gran mérito de impulsar una notable renovación de los estudios. Exigió un diálogo con la filosofía y las ciencias modernas para que los seminaristas del futuro pudieran entender la vida de sus contemporáneos y dialogar con la época. Dio al estudio de

la Sagrada Escritura un lugar preeminente en la teología. *Optatam totius* reordenó los *tria munera* como hizo *Presbyterorum ordinis* (profetas, sacerdotes y reyes), pero siguió llamando a los presbíteros sacerdotes. A propósito de la necesidad de formar a los seminaristas para relacionarse con los laicos y laicas, *Optatam totius* no alude nunca a *Lumen gentium* 10 (lo que pudo hacer por tratarse este de un documento aprobado con anterioridad); y no habla del Pueblo de Dios como de un pueblo sacerdotal constituido por todas(os) los bautizados. Es más, *Optatam totius* aún concibe el ministerio sacerdotal como un “estado de perfección”²³. Se refiere a él como una vocación de “excelencia” (OT 2). Habla de la “excelencia de la virginidad consagrada”, superior a la del matrimonio (OT 10) y de la “gran dignidad” en que consiste ser ministros de la Iglesia (OT 2). En los formandos en los seminarios el decreto depositó “la esperanza de la Iglesia y la salvación de las almas” (Conclusión).

Esta asimetría entre clérigos y laicos, persistente en estos dos decretos, debe ser criticada a la luz de la constitución *Lumen gentium*. Esta tiene un estatuto teológico jurídico normativo sobre el resto de las normas de la Iglesia. Esta separación y asimetría entre dos clases de cristianos no debiera tener futuro.

Pastores dabo vobis de Juan Pablo II

La más importante interpretación de la enseñanza conciliar sobre la formación del clero ha sido la Exhortación apostólica *Pastores dabo vobis* (1992). Este

²³ Cf. Gilles Routhier, "L'écho de l'enseignement de Vatican II sur le presbytérat dan la situation actuelle", *Revue théologique de Louvain*, 41 (2010): 161-179. 171-172.

texto es diez veces más extenso que *Optatam totius*. En este documento Juan Pablo II reaccionó contra la desvalorización de la figura del sacerdote: “ha llegado el tiempo de *hablar valientemente* de la vida sacerdotal como de un valor inestimable y una forma espléndida y privilegiada de vida cristiana” (PDV 39). Los años sesenta y setenta se caracterizaron por una crisis de identidad de los presbíteros. Muchos abandonaron el ministerio. Los seminarios se vaciaron. Evidentemente que esta crisis pudo deberse mucho a los cambios generados por el Vaticano II. Las antiguas generaciones de presbíteros –lo hace suponer el testimonio de Montes y de Angelelli –no estaban preparadas para la apertura que el Concilio esperó de ellas. En este sentido, un repliegue al estilo de formación tridentina es comprensible.

A Juan Pablo II le interesó que quedara claro que el sacerdote o presbítero –la denominación dio ya lo mismo– representa y actúa *in persona Christi* (PDV 31. 33. 35). Subraya la importancia del principio cristológico sobre el eclesiológico en la construcción de la identidad del presbítero. En *Pastores dabo vobis* la vinculación del sacerdote a la comunidad eclesial “no es prioritaria”. Este planteamiento recuerda lo que antiguamente alguna vez la Iglesia prohibió. A saber, las “ordenaciones absolutas”: la concesión del sacramento del sacerdocio a ministros sin comunidades (Concilio de Calcedonia, año 451)²⁴. En otras palabras, *Pastores dabo vobis* no exige en la estructuración de la identidad de los presbíteros una mediación con el laicado y con la época. Las referencias a *Lumen gentium* 10 (PDV 3, 17 y 37) son correctas, pero adjetivas.

²⁴ Gisbert Greshake, *Ser sacerdote hoy* (Salamanca: Sígueme, 2006). 17.

De aquí que un teólogo como Gilles Routhier afirme que, tras la publicación de *Pastores dabo vobis* y, especialmente, del *Directorio para el ministerio y la vida de los sacerdotes* (1994), se dio un giro en la reflexión:

“(Se) insiste cada vez más en la identidad del sacerdote y en su espiritualidad. De un modo progresivo, el presbiterado es concebido como un estado más que como un ministerio. Por desplazamientos sucesivos, se vuelve a considerar el presbiterado, que se designa más y más a partir de la categoría sacerdotal, como un estado de perfección. Después de cincuenta años, prácticamente se ha invertido la perspectiva señalada por el Vaticano”²⁵.

El *Directorio* debe entenderse como interpretación de *Pastores dabo vobis*. Entre otras directrices en favor del rescate de la identidad de los presbíteros, demanda usar trajes eclesiásticos (nº 66). El documento menciona treinta nueve veces a los sacerdotes. Nunca habla de presbíteros.

La formación en los seminarios latinoamericanos

Dada la disparidad de directrices conciliares y postconciliares, no es de extrañar que los años sesenta y setenta también se diera una crisis de identidad de los sacerdotes en la Iglesia latinoamericana. Sin embargo, los obispos de la región en II Conferencia en Medellín (1968)

²⁵ Gilles Routhier, “Les décrets Presbyterorum ordinis et ‘Optatam totius’”, *Revue théologique de Louvain*, 45 (2014): 25-51. 35-36.

y las demás conferencias acertaron en localizar la formación de los presbíteros al interior del ejercicio de discernimiento eclesial de los signos de los tiempos. Lo hicieron en los siguientes términos:

“Procúrese en el seminario una reflexión continua sobre la realidad que vivimos, a fin de que se sepan *interpretar los signos de los tiempos*, y se creen actitudes y mentalidad pastorales adecuadas (OT 4; *Ecclesiam suam* 25)” (Formación 26).

En otro texto amplía la idea:

“Se pide al sacerdote de hoy saber interpretar habitualmente, a la luz de la fe, las situaciones y exigencias de la comunidad. Dicha tarea profética exige, por una parte, la capacidad de comprender, con la ayuda del laicado, la realidad humana y, por otra, como carisma específico del sacerdote en unión con el obispo, saber juzgar aquellas realidades en relación con el plan de salvación” (Formación 10).

Lamentablemente en las normas para la formación del clero (*Rationes Fundamentalis Institutionis sacerdotalis*) se incurrió en los problemas señalados más arriba. En los enunciados aún pidieron a la formación una atención a los signos de los tiempos, pero no prescribieron la capacitación de los seminaristas para realizarla. En ellas se ha vuelto a insistir en la elaboración de la identidad sacerdotal sin mediación interpersonal de los ministros.

Es así que, entre la primera sesión sinodal (2023) y la segunda (2024), el laicado se queja: “El clericalismo comienza a formarse desde el ingreso al Seminario de los

candidatos al Sacramento del Orden”²⁶.

²⁶ CELAM, “Síntesis narrativa. La escucha en la 1ª asamblea eclesial para América Latina y El Caribe”, (Documento de trabajo, 1 de octubre de 2021, n° 117).

PARTE III

ACTUALIDAD DE UNA TRADICIÓN DE
HUMANIDAD

EL CRISTO DEL CONCILIO. CASO DE LA IGLESIA EN CHILE

A sesenta años del inicio del Concilio Vaticano II, conviene observar la imagen de Cristo viva en el Pueblo de Dios²⁷. Este apartado proviene de una indagación hecha en católicas(os) chilenos²⁸. Ha interesado la noción, y las imágenes más novedosas que se gestaron en la Iglesia chilena los últimos sesenta años, con la inspiración del Espíritu y gracias a los documentos del Concilio. Este Cristo, a su vez, indica a nuestra Iglesia por dónde seguir.

En este apartado de este libro quedan fuera otras imágenes muy importantes de Cristo que habitan en la fe de los católicos. Por ejemplo, la predominante en el pre-concilio, la de la religiosidad popular y otras nuevas que han surgido y que, sin embargo, no sintonizan del todo con el Concilio. Se parte de la base de que la originalidad de las nuevas y más felices imágenes tienen que ver con la formidable ilustración acerca de Jesús impulsada por *Dei Verbum*, la constitución conciliar sobre la Sagrada Escritura. Este documento propició un conocimiento amplio de la Biblia de parte del Pueblo de Dios y ha favorecido una renovación cristocéntrica de la teología, de la pastoral y de la espiritualidad.

²⁷ Sobre el Cristo del Concilio, ver: Salvador Gil Canto, *Cristo en el Concilio Vaticano II. Una relectura a los cincuenta años* (Salamanca: Secret tri, 2015).

²⁸ Jorge Costadoat, "En la Iglesia chilena: el Cristo del Concilio", *Mensaje* 714 (2022): 40-43.

Un Cristo presente

El Cristo del Vaticano II se hace presente en el mundo y está presente en la Iglesia. Se manifiesta, mira con los ojos de los pobres y llama a atender a sus miradas. No es nuevo en la historia del cristianismo ver a Cristo en el pobre. La afirmación la hallamos por todas partes. Alberto Hurtado insiste: “El pobre es Cristo”²⁹. También era común en Monseñor Manuel Larraín³⁰. Pero en los años sesenta y siguientes, se acentuó la conciencia de que el pobre es víctima de injusticias sociales estructurales. El cristianismo progresista quiso cambiar la organización económica de la sociedad, haciendo así real a Cristo en la actualidad. Por entonces, además, los sectores vanguardistas, inspirados en el Concilio y de la mano de la conferencia de Medellín, procuraron atender los signos de los tiempos para discernir en ellos la acción de Cristo en la historia y sumarse a los cambios más significativos de la época. El método teológico del *ver-juzgar-actuar*, que sirvió a la Iglesia del continente para escrutar la presencia de Dios en los acontecimientos, constituyó la clave de la naciente Teología de la liberación y llegó a ser el instrumento pastoral con que las conferencias episcopales realizaron su trabajo en su contexto específico. La opción por los pobres de Medellín, formulada en estos términos por la conferencia de Puebla (1979), proseguida por las de Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007) y, finalmente, ratificada por los papas, radica en Cristo. Así lo entendió Medellín (Documento sobre la Pobreza). Puebla mandó

²⁹ So3 y o1b, S10 y o8; S10 y 18.

³⁰ Pedro de la Noi, *Manuel Larraín. Escritos completos.*, Vol, 2 doc 012 y Vol 3 doc 024, Imprenta san José, Santiago, 1974.

ver en los diversos “rostros” de pobres el rostro de Cristo (DP 131-139). Las conferencias de Santo Domingo (Conclusiones 178- 179) y Aparecida (AP 65, 393, 402, 407-430) ampliaron la lista de estos rostros.

Por otra parte, en las comunidades de base y en las celebraciones eucarísticas se hizo costumbre atender a los “hechos de vida” que, compartidos, fueron la base para identificar a Cristo en la actualidad. En las comunidades cristianas de todos los sectores sociales se han recordado las palabras de Jesús: “Donde dos o más estén reunidos en mi nombre, yo estoy en medio de ellos” (Mt 18, 20).

El Cristo presente en la Iglesia chilena ha sido alguien que no juzga, que acompaña y comprende a las personas. Para muchos, es su confidente. Es en virtud de esta cercanía que las cristianas(os) reprochan a las autoridades de la Iglesia su distancia y poca empatía.

Atento a las Necesidades humanas y liberador

El Cristo del posconcilio es tanto el Jesús de los evangelios como el Señor resucitado, actuante en el presente o, como crucificado, padeciendo en las víctimas de diversos tipos de sufrimientos. La evangelización ha permitido a las católicas(os) conocer y atesorar los hechos y palabras de Jesús, los episodios de su vida y sus parábolas. Los cristianos retienen en su memoria la actividad misericordiosa del Jesús atento a las necesidades humanas, sus gestos comprensivos y sus milagros.

Este fue un hombre sensible, como pueden serlo las mujeres. Por cierto, se lo recuerda querido y seguido por las mujeres por su capacidad para comprenderlas y sus

actos de defensa. Se piensa que su trato con ellas era fluido. También en Chile ha calado hondo la imagen cinematográfica de quien las mujeres, e incluso él mismo, pudieron haberse enamorado. Jesús fue un verdadero ser humano.

Pero fue sobre todo el profeta que siguió adelante con su misión, pudiendo caer en tentación, haciendo suyo el sufrimiento de su pueblo, llorando con los que lloraban y dando de comer a las muchedumbres. La piedad cristiana posconciliar se nutre especialmente de las parábolas del Buen Samaritano (Lucas 10, 25- 37), de la del Rey eterno (Mateo 25, 31-45) y la del Hijo pródigo (Lucas 15, 11-32). Esta última ayuda especialmente a entender la bondad inaudita del Padre de Jesús.

El Cristo conciliar latinoamericano, en cuanto resucitado, suscita en el presente compromisos solidarios y políticos en favor de los oprimidos, los obreros, los campesinos y las víctimas de las dictaduras militares que azotaron el continente hasta que cesó la Guerra Fría. No ha sido novedoso en Chile que Cristo fuera visto comprometido en las causas sociales. En la comuna de Estación Central, de Santiago, una parroquia lleva el nombre de Jesús Obrero. En el preconconcilio se incubaba, por ejemplo, el movimiento de los *Cristianos por el socialismo*. En nuestro medio no hubo sacerdotes que engrosaran las filas de la guerrilla, como los hubo en Colombia y El Salvador. Pero los hubo asesinados por la dictadura, como Joan Alsina, Gerardo Poblete, Miguel Woodward, André Jarlan y Antonio Llidó. Otros han podido identificarse con el cura del filme de Aldo Francia *Ya no basta con rezar*, y dejar el sacerdocio.

La dictadura militar cortó tempranamente los intentos de identificar el reino de Dios con proyectos de

transformaciones sociales. La Teología de la liberación, en Chile particularmente, motivó la resistencia. La Iglesia del cardenal Silva y una pléyade de obispos tildados de “rojos” fueron vistos como representantes del Cristo profeta y perseguido. La Vicaría de la Solidaridad, que reunió en sus oficinas a cristianos y no creyentes, tuvo por ícono al Buen Samaritano. Enrique Alvear, con su pastoral *Desde Cristo solidario construimos una Iglesia solidaria* ayudó a vincular a Cristo con la Iglesia. Esta sufrió las consecuencias de su modo de entender el cristianismo. En la capital aún se conservan los restos de la capilla de la “Comunidad Cristo quemado”, incendiada por agentes del gobierno. En los *Via crucis* de la Solidaridad, que juntaban a miles de personas y que solían terminar en enfrentamientos con la policía, bombas lacrimógenas y detenciones de manifestantes, además de cantarse “caerán los que oprimirán la esperanza de mi pueblo”, se entonaban cantos como el “Credo nicaragüense” que identificaba a Cristo con los oprimidos, los obreros, los campesinos y los maltratados de todo tipo o el “Nosotros venceremos” (con Cristo vencedor). Esta misma fue la Iglesia que organizaba el festival “Una canción para Jesús”, que movilizó a miles de jóvenes.

No ha sido nuevo en la Iglesia chilena que Cristo haya motivado fundaciones de beneficencia y variados actos de amor al prójimo. Hubo casos de mujeres notables que a comienzos del siglo XX acudían a ayudar a barrios muy modestos. En continuidad con estas mujeres, y en la senda del Concilio, también la caridad con los pobres ha podido nutrirse de la ilustración evangélica desencadenada por el Vaticano II. La Palabra de Dios, mejor conocida en la Iglesia posconciliar, ha enriquecido

la solidaridad de izquierdas y derechas.

Un Laico adulto

No ha sido nueva, por cierto, la devoción de los cristianos al niño Jesús en Navidad. Lo novedoso en esta fecha y el resto del año es el Jesús que deja Nazaret y sale a predicar, como un laico adulto, obligado a discernir su misión de anunciar el advenimiento del reino de Dios a todo tipo de personas. Es el Cristo que entró en discusiones con fariseos, escribas y saduceos, los representantes autorizados para hablar de Dios.

El fenómeno debe relacionarse con una Iglesia latinoamericana que tomó conciencia del valor del catolicismo regional y del derecho a la originalidad. La Iglesia de la recepción chilena del Concilio activó en los fieles su sacerdocio bautismal, exigiendo a los ministros estar a la altura de personas capaces de pensar su vida a la luz de la fe, y algunas veces en virtud de sus conocimientos teológicos. Los mismos obispos chilenos en el Vaticano II no fueron comparsa de los europeos. Antes bien, participaron en él como mayores de edad.

El laicado posconciliar latinoamericano y chileno ha demandado horizontalidad. Pide al clero espacio, mayor protagonismo en la conducción de la Iglesia y difícilmente soporta imposiciones. Los laicos del Vaticano II han recibido una mejor formación. Los mismos habitantes de los barrios populares, que en el siglo XX aprendieron a leer, con la Biblia en sus manos han sacado sus propias conclusiones.

Este mismo laicado ha reaccionado airadamente contra los abusos sexuales, de conciencia y de poder del

clero, y el encubrimiento con que la dirigencia eclesiástica ha querido salvar su autoridad. En los últimos quince años los católicos chilenos han disminuido en aproximadamente un tercio y, en tres décadas, un 40%. Entre los jóvenes de la clase alta, la que más ha dispuesto de clero, el abandono de la iglesia de sus padres ha sido una estampida. Estos laicos no creen necesitar a una casta de sacerdotes fijada en los temas sexuales y, a la vez, gravemente inauténtica.

Pero esta caída en la pertenencia católica no se ha debido exclusivamente a estos escándalos. La secularización de la sociedad chilena se ha acelerado. La Iglesia chilena, al igual que en otras partes del mundo, experimenta un proceso de exculturación sin retorno³¹. Lo que alguna vez fue obvio ya no lo es. Durante la pandemia, por ejemplo, católicos devotos no podían entender que el gobierno permitiera a la gente ir a los malls y no a los templos. Mucha de esta gente habría considerado una rareza que el gobierno cediera a presiones de las dirigencias eclesiásticas.

A partir de los años sesenta las mujeres, desde el momento que pudieron controlar su fecundidad, dieron un salto en autonomía sin precedentes históricos. La jerarquía de la Iglesia no supo discernir un mega-signo de los tiempos. La condena y oposición eclesiástica a los métodos artificiales para impedir la concepción ha parecido al laicado irracional. Muchas mujeres se fueron de la Iglesia. Otras siguieron en ella con fuertes sentimientos de culpa. Este ha sido su tema en el confesionario. Las católicas hoy, en virtud de una

³¹ Cf. Daniele Hervieu-Léger, *Vers l'implosion? Entretiens sur le présent e l'avenir du catholicisme* (Paris: Seuil, 2022), 54ss.

convicción adulta, no toman en serio la enseñanza magisterial y, como el resto de los católicos, casi no se confiesan.

Las católicas y los católicos hoy pueden concluir: “Cristo sí, la Iglesia no”. ¿Qué tan adulta es esta sentencia? Dependerá de cómo se la entienda. Se deja entrever, en todo caso, que los cristianos no encuentran en la institucionalidad eclesiástica al Cristo en el que creen. Muchos se declaran en rebeldía en nombre de un Jesús laico y mayor de edad.

Un Amigo de “los otros”

El Concilio II quiso restablecer relaciones con las iglesias y comunidades de la Reforma protestante. Se ha tratado de una deuda que al tiempo del Vaticano II tenía casi quinientos años.

La “Catequesis familiar chilena” -que exige, a niñas(os) y apoderados, dos años de preparación para la primera comunión- ha tenido un enorme impacto evangelizador. La columna de su método es cristológico. El Jesús del posconcilio chileno es el profeta de Galilea que anuncia la Buena Noticia del reino de Dios. Él ha sido visto como un evangelizador. El mayor aprecio por la Palabra ha facilitado que, especialmente los metodistas pentecostales, sean vistos como “hermanos”. Los católicos chilenos no se ríen más de ellos y, además, van dejando atrás el complejo que les produce su manejo de la Biblia. Por otra parte, el ecumenismo de la Iglesia chilena posconciliar ha tenido expresiones prácticas muy importante. En su momento, luteranos y católicos defendieron juntos a las víctimas de las violaciones de los

derechos humanos. Los cristianos de distintas denominaciones han creado movimientos ecuménicos como la *Renovación carismática* y *Cristianos para un mundo nuevo* (Fondacio). En el *Te Deum* de septiembre los católicos han acogido en las catedrales a las otras iglesias y comunidades cristianas para rezar juntos por la patria.

Además de ecumenismo, el Concilio ha estimulado en la Iglesia chilena un encuentro con las otras religiones. Cristo, de algún modo, deja de ser un factor de superioridad y, en cambio, suscita una valoración de ellas en términos de igualdad. Cae, por lo mismo, la consideración de paganos de los pueblos originarios. Últimamente se valora su espiritualidad. En ellos se intuye, de algún modo, la presencia del Espíritu de Cristo.

¿POR QUÉ EL HIJO DE DIOS SE ENCARNÓ? ¿PARA QUÉ?

¿Cómo puede Cristo ser una Buena Noticia hoy? El Cristo del Nuevo Testamento lo fue para la gente de su tiempo. ¿Lo es para nosotros en la actualidad?

En dos mil años de historia, la cristología ha procurado explicar el misterio de Cristo precisamente para favorecer esta posibilidad. Lo ha hecho con aciertos y errores; gracias a las claves culturales disponibles y, también, a pesar de ellas. Desde nuestro rincón geográfico-cultural, la cristología latinoamericana hace suyas las inculturaciones griega y latina que la preceden y, de la mano de la cristología del siglo XX, las corrige. En adelante, se describirá sucintamente en qué consisten

estas cristologías, poniendo especial atención a las deshistorizaciones en que han incurrido y, así, han perjudicado la experiencia cristiana.

Nos detendremos aquí en las cristologías que han abierto y cerrado el camino al reconocimiento de la bondad de Dios, al aceptar efectiva o insuficientemente la realidad del sufrimiento de Cristo.

La Inculturación griega

Para la Iglesia, Jesús es el Hijo de Dios hecho un ser humano como nosotros(as). La Encarnación le hizo “igual a nosotros en todo, excepto en el pecado” (Hb 4, 15). La Iglesia, para explicar el misterio por excelencia del cristianismo en el contexto de la cultura griega usó categorías teóricas griegas. La Iglesia desarrolló una teología helénica en virtud de las filosofías de la sustancia (“naturaleza”).

La Iglesia delineó su fe en Cristo fundamentalmente en los siete primeros siglos. En lo que a este libro más importa, son de recordar los concilios de Éfeso (431) y Calcedonia (451). En Éfeso, Cirilo, el patriarca de Alejandría, hizo primar su pensamiento sobre Nestorio, el patriarca de Constantinopla. Según Cirilo, Nestorio afirmaba -lo digo de un modo simplificado- que Jesús era el resultado de la unión de dos sujetos, el Hijo de Dios y Jesús de Nazaret. A esta herejía se la llamó a futuro “nestorianismo”. Cualquiera fuera el caso, era difícil para la cultura griega concebir la unidad en Cristo de lo humano y lo divino.

El caso es que un seguidor de Cirilo, Eutiques, malentendió a su mentor al punto de sostener que en

Cristo la naturaleza divina predominaba sobre la humana: si Jesús era Dios, su divinidad habría debido primar sobre su humanidad. Calcedonia condenó a Eutiques y, así, en principio, condenó también lo que a futuro se llamaría “monofisismo” (la idea de la naturaleza divina como sujeto de la humanidad de Jesús). El gran concilio sostuvo que en la única persona del Verbo se unían sus dos naturalezas sin separarse ni mezclarse. En términos contemporáneos, hemos de creer que la unidad real y perfecta de Jesús con su Padre hizo de él un ser profundamente humano; y, como consecuencia, la espiritualidad cristiana auténtica ha de verificarse en un *amor mundi* y jamás en una *fuga mundi*.

Pero ni la cristología griega logró sacudirse del todo de las carencias de la metafísica helénica. La inculturación del cristianismo en clave griega no encontró los términos para hablar de la Encarnación con precisión. Pero ¿puede haber alguna cultura que disponga de la semántica necesaria para definir el misterio por excelencia del cristianismo?

“Lo que no es asumido, no es salvado”

No obstante los límites de la cristología griega, esta legó a la Iglesia un principio decisivo. Los Padres griegos decían: “Lo que no ha sido asumido, no será salvado”. A saber, que la Encarnación de la Palabra –el Hijo de Dios haciéndose verdaderamente hombre– es la condición exacta y la medida de la salvación de los seres humanos. Dicho en un sentido figurado, si Jesús no hubiera necesitado tomar agua, nunca habría comprendido lo que es tener sed; si no hubiera existido en Jesús la posibilidad

de enamorarse, no habría tenido nada que enseñar sobre las relaciones de pareja. La ley de la Encarnación reza que, por haber sido Jesús humano como María, José o cualquiera de nosotros, podemos considerarlo nuestro salvador. De no haber sido uno como nosotros –un “súper hombre”, por ejemplo–, tenerlo a él como modelo a seguir nos sería sumamente dañino, pues hace daño tratar de ser algo que por naturaleza supera nuestras posibilidades. El caso es que aquella recién señalada dificultad para hablar de la unidad de Cristo se ha traducido hasta hoy en pensar que Jesús fue omnisciente (que lo sabía todo) y omnipotente (que lo podía todo), lo cual para ninguno de nosotros sería posible.

En este sentido, la más problemática de las herejías ha sido el afartodocetismo. Para este, el Hijo de Dios, desde la Encarnación en adelante, fue “incorruptible” (*áfthartía*), es decir, impasible, insensible y, en consecuencia, imperturbable e indiferente ante el sufrimiento humano. Solo habría podido sufrir como una concesión del Verbo divino.

Esta idea fue combatida por el teólogo Leoncio de Bizancio (siglo VI), quien pensaba que el Verbo, dada su naturaleza humana, debió sufrir igual que cualquier ser humano³². Sin embargo, el pensamiento de Leoncio también ha debido considerárselo problemático. Mientras sus contrincantes negaban a la naturaleza humana de Cristo la corruptibilidad, el bizantino pensaba que esta podía sufrir las veces que el Verbo se lo concediera: el Hijo de Dios hecho hombre sufría solo las veces que, por

³² Leonzio di Bizanzio, “Dialogo contro gli afartodoceti”. En: *Le opere* (Introduzione, traduzione e note a cura di Carlo Dell’Osso) (Roma: Città Nuova, 2001).

“alguna utilidad”³³, lo quería. Pero ¿qué es esto que un ser humano pueda sufrir cuando quiera? ¿Acaso los sufrimientos no se nos imponen contra nuestra voluntad? Y, en consecuencia, ¿cómo podríamos tratar de imitar a un Jesús afartodoceta sin hacernos daño, como se ha dicho anteriormente? Sufrir no es una imperfección, tampoco es un pecado. Pedirnos que, al igual que un Jesús afartodoceta, los cristianos no suframos, constituiría una crueldad.

La Inculturación latina

La cristología griega tuvo otra virtud. Subrayó la gratuidad de una salvación que concibió como don de la filiación divina a los seres humanos. En virtud de la Encarnación, se decía, Dios había hecho de los seres humanos hijos e hijas de Dios. Pero fue la cristología latina por excelencia la que salvaguardó el valor de la libertad de Jesús, destacando su entrega voluntaria en la cruz³⁴. Esta cristología, sin embargo, también tuvo límites. Terminó por extraviar la gratuidad de la idea de salvación de los griegos.

En el siglo XI, san Anselmo planteó una pregunta que marcará la cristología por otro milenio: *Cur Deus*

³³ Leonzio di Bizanzio. 105-106.

³⁴ Cf. Bernard Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, vol. I (Salamanca: Secretariado trinitario, 1988). 65-66. La cristología griega, aunque de un modo muy abstracto, había recuperado el valor de la voluntad humana de Jesús —el principio de su libertad—, condenando el monoteletismo (concilio de Constantinopla III, año 680-681). Esta herejía consideraba que en Jesús había una sola voluntad, a saber, la divina, con lo cual se pensaba que quedaba asegurada su impecancia.

homo? Así tituló una obra notable. “¿Por qué Dios se hizo hombre?”. La respuesta fue, en breve, para el perdón de los pecados. De este perdón dependía la reconstitución de aquel orden que Dios había dado al universo para que los seres humanos fueran felices. A tal efecto, Anselmo aprovechó la conclusión de la cristología griega, a saber, la concepción de la unidad del Verbo divino con la naturaleza humana en Cristo. Jesús debió ser perfectamente hombre para satisfacer el honor del Padre herido por los pecados, asumiendo la obligación humana de hacerse responsable de sus actos; y, al mismo tiempo, ser perfectamente Dios para que su muerte en la cruz tuviera un valor infinito. Pero la explicación de la salvación por la vía de la satisfacción del santo benedictino no consideraba ni la importancia teológica de la dedicación terrena de Jesús al advenimiento del reino de Dios, ni la de su resurrección. En vez, redujo el misterio salvífico de Cristo al sacrificio de la cruz para el perdón de los pecados³⁵.

El Nuevo Testamento, sin embargo, nos dice otra

³⁵ El Dios de Anselmo es, al mismo tiempo, misericordioso y justo; su justicia es expresión de su amor gratuito por el ser humano. Su argumentación opera de la siguiente manera: el pecado del ser humano ha ofendido el honor de Dios, rompiendo asimismo el orden del universo del cual depende la realización de la humanidad; Dios, que quiere que el ser humano se salve, no lo puede hacer directamente, sin respeto de la libertad de quien pecó y, en consecuencia, de quien en justicia debe reparar el daño causado; dado que -según el derecho romano- se debía satisfacer en proporción a la dignidad del ofendido, esta situación demanda que la satisfacción la realice el Hijo de Dios, pues solo él es al mismo tiempo Dios y hombre; este, inocente y a la vez representante de los culpables, satisface el honor divino con una entrega libre y extrema, muy superior a la que corresponde esperar de un ser humano corriente.

cosa. Jesús en los evangelios aparece abocado a la liberación de los oprimidos, a la curación de los enfermos, al exorcismo de los endemoniados, a la reanimación de los muertos, a la rehabilitación de los inocentes descalificados por los fariseos. Asimismo, él surge como el profeta que anuncia las bienaventuranzas a los pobres sin cerrarlas a los ricos. Es cierto que el Jesús neotestamentario también ofrece el perdón de Dios a los pecadores, pero no puede afirmarse que esta haya sido la característica principal de su ministerio. Lo distintivo de Jesús a este respecto es su sensibilidad, su empatía, su capacidad de sufrir con el sufrimiento humano y alegrarse de su liberación. No puede decirse que le obsesionaba el perdón de los pecados. Menos aún, que haya querido inmolarse en holocausto por su expiación.

A Anselmo no corresponde atribuírsele una explicación como esta última. Él mismo deplora que alguien piense que se puede condenar a un inocente para salvar a un culpable. Pero, al descuidar la consideración de los hechos que condujeron al asesinato de Jesús, su modo de entender la articulación entre misericordia y justicia divinas pudo prestarse fácilmente para una pérdida de la gratuidad de la Encarnación.

La Satisfacción penal de Cristo

En los siglos sucesivos, las teologías hicieron depender totalmente la salvación del sacrificio de Jesús. La teología de la satisfacción penal de Cristo terminó por corromper por completo la idea bíblica de la redención. En este caso, se vio a Cristo cumpliendo una sustitución vicaria del castigo divino que merecían los seres humanos en

conjunto, a causa de sus pecados. Cito a Bossuet:

“Figuraos, pues, cristianos, que todo cuanto habéis escuchado no es más que un débil preparativo: era menester que el gran golpe del sacrificio de Jesucristo, que derriba a esta víctima pública a los pies de la justicia divina, cayera sobre la cruz y procediera de una fuerza mayor que la de las criaturas. En efecto, solo a Dios pertenece vengar las injurias; mientras no intervenga en ello su mano, los pecados solo serán castigados débilmente: solo a él pertenece hacer justicia a los pecadores como es debido, y solo él tiene el brazo suficientemente poderoso para tratarlos como se merecen. ‘¡A mí, dice, a mí la venganza! Yo sabré pagar debidamente lo que se les debe: *Mihi vindicta e ego retribuam*’ (Rom 12, 19). Era pues preciso, hermanos míos, que él cayera con todos sus rayos contra su Hijo; y puesto que había puesto en él todos nuestros pecados, debía poner también allí toda su justa venganza”³⁶.

Esta homilía es demencial. Pero es afín a la teología de los predicadores y teólogos del siglo XVI y siguientes. Conocemos discursos semejantes en Lutero, Calvino, Grotius, Bourdaleou, de Maistre, Monsabré, d’Hulst, Gay, Corne, Hugon. ¿Qué ha podido tener que ver este Dios con el Abbá (“papito”) del Jesús de los evangelios? Ciertamente, nada. Este Dios no es misericordioso, sino inmisericorde. Su justicia no es expresión de su amor por los pecadores. Para la teoría de la satisfacción penal, la

³⁶ Jacques-Bénigne Bossuet, “Carême des Minimes, pour le Vendredi Saint”. En: J. Lebarcq (ed.), *Oeuvres oratoires*, Tomo 3 (Paris: 1916). 385.

inocencia de Cristo es moneda de cambio por la salvación de una humanidad toda ella pecadora. El Dios de estos teólogos necesita sangre inocente para hacer justicia.

Vistas las cosas con atención, en estos autores Cristo sufre, pero no por los inocentes. En la óptica sacrificialista no hay inocentes. ¿Sufre por los culpables? Él, en realidad, es solo un pedazo de carne cuya historia, la de su predicación de las bienaventuranzas y la de quienes lo asesinan, no cuenta. Cristo mismo es considerado un “pecado”, síntesis del pecado del mundo, que Dios no puede tolerar. Las representaciones de su pasión son engañosas. No es así que sufre un ser humano. El sacrificialismo también es una suerte de afartodocetismo. El Cristo de la mera cruz no tiene interioridad, no es empático, no se aproblemata con nada, no tiene fe, no ha hecho un camino de discernimiento espiritual de la voluntad de su Padre. Este Cristo no representa a los inocentes que se preguntan dónde está su Dios que no viene a liberarlos. Él es el hombre-Dios ofrecido en sacrificio a un Dios vengativo.

Inculturación latinoamericana

Recién en el siglo XX la cristología superará las concepciones ahistóricas de Cristo y del misterio de la salvación. Lo hará gracias a los estudios críticos del Nuevo Testamento y de la investigación en el pensamiento de los Padres de la Iglesia. A lo largo de dos mil años de cristianismo, siempre hubo autores que, como Ireneo, tuvieron una visión histórica de Cristo y de su señorío escatológico. Pero recién en la última centuria la teología ahondó en la interioridad de Jesús, en su fe en un

Dios que él llamó Abbá y en comprender que su relación con su Padre se daba en términos espirituales, es decir, en virtud del Espíritu Santo. El Concilio Vaticano II registró esta novedad en términos sucintos: “Trabajó con manos humanas, pensó con inteligencia humana, obró con voluntad humana, amó con corazón humano. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de los nuestros, semejante en todo a nosotros, excepto en el pecado” (GS 22).

La cristología latinoamericana de la liberación se ha beneficiado de este giro historizante de la teología y lo ha llevado más lejos. Ha concebido la salvación trascendente como liberación intrahistórica para los oprimidos. Lo más distintivo, seguramente, ha sido la atención que los cristólogos latinoamericanos han puesto en los inocentes del mal del mundo. Ella no olvida la redención de los pecadores, pero entiende su salvación a modo de reconciliación con sus víctimas. En la historia de la humanidad ha habido y hay inocentes, gentes, pueblos explotados y martirizados sin muchas veces saber siquiera por qué. Jon Sobrino, bajo el influjo de Ignacio Ellacuría, sostiene:

“Morir crucificado no significa simplemente morir, sino ser dado muerte. Cruz significa, entonces, que hay víctimas y que hay verdugos, que los pueblos crucificados no caen del cielo (si se siguiera la inercia de la metáfora, habría que decir más bien que surgen del infierno). Y por mucho que se quiera dulcificar el hecho y complejizar sus causas, es verdad que la cruz de los pueblos del Tercer Mundo es una cruz que muy fundamentalmente les es infligida por los diversos poderes que se adueñan del continente en

connivencia con los poderes locales”³⁷.

No puede decirse que Cristo haya muerto para salvar a estos pueblos de sus pecados. Es un horror endosar a inocentes el pecado de los demás (como se lo ha hecho, por ejemplo, con los pobres, las mujeres y los abusados sexualmente, cuyos victimarios les han hecho sentir vergüenza de condiciones o de actos que, en realidad, han sido suyos). Tampoco puede decirse que Dios haya necesitado el asesinato del inocente Jesús para salvar a los pecadores, sin propagar una idea completamente perversa del cristianismo.

Más bien, la cruz es el lugar en el cual Cristo padece la inhumanidad de un pecado que Dios cancela al resucitarlo. En la óptica de la cristología de la liberación, se puede afirmar que Jesús muere para liberar a las víctimas inocentes y también para redimir a los pecadores. Pero es una locura no establecer una diferencia entre ellos y estos. Nada debiera suprimir, por cierto, el derecho de las víctimas a preguntar por la responsabilidad que cabe a Dios en el fracaso de su creación.

La respuesta que la cristología de la liberación ofrece a la interrogante sobre la bondad de Dios proviene de la praxis histórica misericordiosa y justa de Jesús de Nazaret. Jesús, amando a todos y sin límite, prueba que Dios es bueno. La Iglesia, los cristianos en general, como seguidores del Cristo resucitado acreditan que Dios es creíble. Lo hacen en virtud del Espíritu del hombre que creyó que Dios lo amaba como a un hijo y que los ama a ellos de la misma manera.

³⁷ Jon Sobrino, *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (Madrid: Trotta, 1991). 322.

Todavía más, los cristólogos latinoamericanos, inspirados en el Siervo sufriente de Isaías, creen que Dios salva a través de las víctimas. El mismo Sobrino afirma:

“Pero ese pueblo crucificado, en forma más diferenciada en su concreta realidad histórica por ser pueblo y no un individuo, se asemeja a Cristo crucificado y lo hace presente en la historia. Lo hace presente, ante todo, por el hecho nudo de estar masivamente en la cruz, pero lo hace presente también porque, como el cordero de Dios, carga con el pecado del mundo, y cargando con él ofrece a todos luz y salvación”³⁸.

Breve Conclusión

La deshistorización de la cristología ha podido tener consecuencias negativas en su servicio al anuncio del Evangelio. La cristología griega no logró zafarse del monofisismo que implicaba su pensar a Cristo en términos excesivamente abstractos. La cristología latina dio a este concepto abstracto de Cristo una nueva vuelta de tuerca. Centró la salvación en el sacrificio para el perdón de los pecados, arruinando la gratuidad del amor de Dios.

A diferencia de estas, la cristología contemporánea ha recuperado la índole histórica de Cristo. La cristología de la liberación, en particular, ha recordado que, antes que para los pecadores, la Encarnación tuvo lugar para liberar a las víctimas de la opresión y la humanidad de sus

³⁸ Sobrino. 333.

múltiples padecimientos. La Iglesia que hoy supera su afartodocetismo, que quiere ser “una Iglesia pobre y para los pobres” (Papa Francisco), prueba con hechos que Dios verdaderamente ama al ser humano, y proclama otra vez el Evangelio.

LA IGLESIA, SACRAMENTO DE CRISTO

Los sacramentos son instrumentos visibles y tangibles que la Iglesia usa para, de un modo simbólico, facilitar a las personas una experiencia espiritual, para conferirles una pertenencia interpersonal o colectiva, y para celebrar la bondad de Dios en sus diversas manifestaciones. La Iglesia misma es todo esto. Ella es, según el decir del Vaticano II, un “signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (*Lumen gentium* 1). La Iglesia del Concilio ha puesto énfasis en ser ella Pueblo de Dios que, junto a otros pueblos, quiere avanzar a lo largo del tiempo de un modo significativo, esto es, anunciando con palabras y acciones que en esta historia es posible discernir, en los signos de los tiempos, el amor de Dios por toda la humanidad.

Escribo desde Chile: el contexto es importante para comprender los sacramentos y la sacramentalidad de la Iglesia. La realidad de la Iglesia católica en este país es inédita. En los últimos treinta años la pertenencia eclesial católica entre los chilenos ha caído en más de un 30%. Un 48% de la población se declara católica. En el caso de los

jóvenes, un 36 %³⁹. Los religiosos, religiosas y sacerdotes enferman y envejecen. La caída libre de las vocaciones presbiterales presagia que en pocas décadas habrá un número ínfimo de ministros ordenados. El escándalo causado por los abusos sexuales del clero (religioso y secular), y su encubrimiento, ha sido una de las causas determinantes en este colapso.

La pertenencia católica se desmorona, sobre todo, en virtud debido a un agudo proceso de secularización que se ha acentuado en el Occidente tradicionalmente cristiano. Últimamente, dice Carlos Peña, las nuevas generaciones creen no necesitar de ninguna autoridad para ser ellas mismas: “Hay una cierta ruptura entre los más jóvenes y los más viejos. El horizonte vital y la sensibilidad de cada uno es cada vez más distante”. Sigue Peña: “O, si se prefiere, nunca como hoy la distinción entre el mundo propio de los jóvenes y lo que ellos consideran un mundo ajeno ha estado tan marcada, al extremo de que cuesta ver la línea de continuidad entre ambos”⁴⁰. Las(os) jóvenes no necesitan de padres, madres, profesores ni curas. Dependen de su subjetividad. Se autoconstruyen incesantemente. ¿Cómo podrían querer pertenecer a una tradición milenaria para actualizar su identidad a través de los sacramentos? No les interesa. No les preocupa la “salvación” (aunque despuntan entre ellos otras creencias como, por ejemplo, el *karma*). A algunos les molesta la Iglesia, mientras a otros no les llama la atención.

39 Centro de Políticas Públicas. Pontificia Universidad Católica de Chile, *Resultado Encuesta Nacional Bicentenario*, UC, 2022.

⁴⁰ Peña Carlos, *Hijos sin padre. Ensayo sobre el espíritu de una generación* (Santiago: Taurus, 2023).

La Sacramentalidad de Cristo

¿Qué puede hacer la Iglesia para renovar su evangelización por medio de los sacramentos? Es determinante que cualquier empeño por *aggiornar* la sacramentalidad de la Iglesia parta de la base de que Cristo es el sacramento por antonomasia del Padre, sea como partícipe en la creación, sea como su realizador definitivo. Él es la Palabra (*logos*) y la Imagen (*eikon*) de Dios, el único que puede llevar el mundo a su plenitud.

Esto obliga a tener en cuenta que este Cristo, en cuanto resucitado, se halla en todos los seres. La belleza de las montañas, las aves, las aguas, cualquier realidad material o mental, religiones distintas de la cristiana pueden servir para constatar el querer originario de Dios. Estas realidades, gracias a Cristo, son la primera expresión de la sacramentalidad. Pero la acción de Dios en la naturaleza debe ser discernida. En la naturaleza, el quehacer del Creador opera mediante juegos de fuerzas que muchas veces llevan a preguntarse por qué Dios permite tales o cuales males. Los seres vivos se alimentan unos de otros; las lluvias son indispensables e incluso los aluviones, que causan tanto daño, pueden cumplir una función positiva. La Creación evidencia y oculta la bondad de Dios.

Por cierto, hoy debe subrayarse que no sabemos si Cristo está más presente en el cristianismo que en otras tradiciones religiosas. Uno es Cristo, otro es el cristianismo a modo de Iglesia encargada de darlo a conocer. Muchas cristianas(os) lo han hecho a lo largo de dos mil años, pero no todos ni siempre. Sabemos que en muchas ocasiones de la historia los cristianos y la institución eclesiástica han dado un antitestimonio. Ha

sido muy penoso, por ejemplo, caer en la cuenta de que ha habido personas bautizadas bajo presión. A menudo en nombre de la cruz se ha crucificado a pueblos inocentes que tienen otra cosmología y espiritualidad. Se lo ha hecho con el pueblo mapuche en Chile, mediante la escuela⁴¹. Los niños, para ser cristianos, han debido dejar de ser mapuche.

Es así que –si Cristo resucitado lleva a la Creación a su cumplimiento gracias a la Iglesia, y a pesar de ella– los mismos cristianos han de ver en los pueblos originarios, en sus tradiciones, especialmente en sus ceremonias, verdaderos “sacramentos” de Cristo. Han de procurar hacerlo, pues también en estos es necesario discernir qué es verdaderamente de Dios y qué no lo es. Por de pronto, ¿qué evangelización pudiera darse en el mundo mapuche –continúo con el caso– si no se reconocen sus sacramentales? El problema es tan complejo que en este y otros pueblos latinoamericanos se ha planteado la necesidad de descristianizar sus culturas para recuperar su identidad. Por cierto, una nueva mirada al sincretismo, y no su rápida condena, es decisiva. Lo “inter” cultural e “inter” religioso tienen más futuro que nunca⁴². En los otros, y en sí mismas(os), las católicas(os) han de escrutar la manifestación de lo verdaderamente humano y desechar aquello que deshumaniza.

41 Cf. Elisa Loncón, Álvaro Gaínza, Natalia Hirmas, Diego Mellado, *Colonialismo cultural y ontología indígena en comunidades pewenche de Alto Biobío* (Santiago: Lom, 2023).

42 Cf. Diego Irarrázaval, *Indagación cristiana en los márgenes. Un clamor latinoamericano* (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013). 109-111.

La Sacramentalidad de la Iglesia

Un segundo grado de sacramentalidad lo constituye la Iglesia en cuanto participa de la sacramentalidad de Cristo recién reseñada⁴³. Lo es en la materialidad de su existencia, en templos hermosos, como *Notre Dame* de París; o en personas notables, como los santos y los mártires, y figuras sencillas, como los pobres que gracias a su fe aún luchan por la vida. Y, por cierto, y en particular, en los sacramentos propiamente tales. En este caso, la Iglesia garantiza que, mediante ellos, opera la gracia. Si Cristo es el sacramento de Dios, ella es sacramento por medio de algunos actos simbólicos bien determinados.

Conviene tener presente lo que ocurrió en los comienzos del cristianismo. Los primeros cristianos y cristianas recordaron y siguieron practicando lo que vieron hacer a Jesús. En las acciones y palabras de Jesús estaban implícitos los siete sacramentos (el bautismo, la confirmación, la eucaristía, la unción de los enfermos, el sacramento del orden, el matrimonio y la reconciliación), los sacramentales (procesiones, cantos, bendiciones de diversos tipos) y, por cierto, la Iglesia misma que eclosionó en Pentecostés.

Pero, en la actualidad la Iglesia católica tiene un problema. Tras la “primavera eclesial” de los años siguientes al Vaticano II, vino un período de “invierno eclesial” (Karl Rahner) que amenaza llevarnos a los tiempos anteriores al Concilio o dejar a las y los cristianos abandonados. El tradicionalismo se hace fuerte en muchas partes. Es cierto que con el papa Francisco

⁴³ Karl Rahner, *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona: Herder, 1967).

nuevamente sale el sol, pero no es claro que las nubes se disiparán por completo.

Los Sacramentos

Un ejemplo de retroceso es que en muchas partes la celebración de la eucaristía ha vuelto a centrarse en la consagración y el ofrecimiento a Dios de una víctima en aras de sacrificios, como ocurre en la religión neolítica, olvidándose que ella es sobre todo la mesa del banquete en la cual se comparte el pan de la Palabra y el cuerpo de Cristo⁴⁴. En esta se hace memoria de la entrega total de Jesús a la humanidad. La eucaristía no es un holocausto o sacrificio a un Dios temible, como el de las religiones sacrificialistas. Esta Palabra implica el único y verdadero sacrificio, el del amor de Jesús, que regenera relaciones de entrega entre los hermanos y hermanas de la comunidad.

El sacramento de la *reconciliación* deja de practicarse. Muy pocos católicos acuden a él periódicamente, algunos los hacen cada cierto tiempo y la gran mayoría no ha vuelto a confesarse nunca más. Por cierto, los escándalos de los abusos de los presbíteros han aguzado la mirada para descubrir en este sacramento una práctica que ha hecho mucho daño. Las católicas(os) no quieren confesarse más con sacerdotes por pésimas experiencias (interrogatorios, reprimendas, exclusiones de la eucaristía por la píldora anticonceptiva o nuevas parejas), y porque les resulta perturbador hacerlo con un posible abusador. La institución misma del sacramento es

44 Pedro Trigo, *Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo. En el cristianismo latinoamericano* (Maliaño: Sal Terrae, 2020). 91.

cuestionada.

Asimismo, asoma la crisis del sacramento del *ministerio sacerdotal* señalada en el capítulo anterior. La falta de horizontalidad, de fraternidad y la poca participación de los fieles no expresan la sacramentalidad de la Iglesia, menos aún la exclusión de las mujeres.

En suma, la Iglesia tendría que actualizar su sacramentalidad. Debe continuar anunciando al Cristo de la Tradición de la Iglesia con la creatividad del Espíritu del resucitado. Debe procurar que las personas tengan una experiencia de Dios en los cauces sacramentales antiguos y nuevos.

Excurso: las Mujeres, Sacramentos de Cristo

No es común, pero tampoco extraño, que se considere sacramentos a personas. En el cristianismo el prójimo necesitado es Cristo (Mt 25, 31-46). ¿No podrían también las mujeres ser sacramentos de Cristo hoy? Ciertamente sí. Ellas localizan al crucificado en nuestra época. Nos permiten encontrarnos con él en cuanto crucificado y, asimismo, como el resucitado que nos redime del daño que nosotros mismos les hemos hecho. Estos daños, por otra parte, han tenido, entre otras causas, un origen teológico que es necesario observar con atención y desmantelar. La Teología feminista ha desenmascarado los abusos que se han cometido contra las mujeres, uno de los cuales es el mal uso del símbolo de la cruz.

La Teología feminista constituye una revolución en teología, y está por verse si activa una revolución en la historia del cristianismo. Si este tipo de teología se ocupa de la experiencia espiritual de las mujeres, si pone

atención, sigue el curso y alienta la lucha de las mujeres por su dignidad, el cristianismo, que hasta ahora solo ha procesado el camino espiritual de los varones y de los eclesiásticos, evidentemente cambiará.

En el mejor de los escenarios, esta transformación se traducirá en un verdadero aporte social y cultural. Se está lejos de tal influjo, pero las teólogas no descansan, apuestan a su posibilidad. La producción intelectual de la Teología de la liberación de las mujeres es enorme. Es muy creativo e inquietante.

Las teologías feministas más cuestionadoras se han enfocado en el concepto mismo del Dios de los cristianos. Ha habido teólogas que han puesto un pie fuera del cristianismo, pues les ha parecido que la representación masculina de la divinidad es irreductible. Dado que no es inocuo referirse a Dios como Padre e Hijo, estiman que la confesión trinitaria configura al cristianismo como una religión patriarcal y androcéntrica nefasta para las mujeres.

Otras cristólogas han seguido otro curso. Han incluido la perspectiva de género en otro campo semántico. Han zafado la dificultad señalada haciendo propio el proyecto de Jesús consistente en su anuncio del reino de Dios, proyecto liberador para las oprimidas(os) de toda condición (Elizabeth Schüssler Fiorenza, Madrid, 2000). En esta óptica, nadie en la Iglesia debiera poder invocar el género masculino para poner a las mujeres en su lugar o darles uno especial, aunque sea decoroso. ¿No pueden las mujeres ser sacerdotes porque los apóstoles eran varones? Las teólogas recurren a las teorías de género precisamente para desenmascarar este tipo de argumentaciones.

En consideración a lo anterior, es fundamental

revisar qué es “salvación” en el cristianismo y cómo tiene lugar. Las teologías de la liberación han preferido el término “liberación”, para hablar de una salvación “más acá” de la historia, sin perjuicio de la que el cristianismo afirma para un “más allá”. El caso es que, aún si se libera al cristianismo de los sesgos machistas de su vocabulario trinitario, es imperioso revisar cómo se entiende que la cruz de Cristo salve/libere, pues en la teología, en la piedad cristiana y en la liturgia de la Iglesia se ha llegado a entender exactamente lo contrario. Mirar con atención qué se dice de la cruz de Cristo es fundamental para liberar a mujeres, y hombres, de una versión opresiva del mismo cristianismo.

Las cristologías feministas se han empeñado en denunciar teologías de la salvación que han facilitado el abuso contra las mujeres. En su perjuicio, los padecimientos de Cristo han sido utilizados para justificar sus sufrimientos. Las mujeres, especialmente, a partir del último milenio, han debido encontrar en el crucificado la fuerza para resistir con paciencia los atropellos y tratos indignos que los varones y, en especial los eclesiásticos, les han impuesto de un modo injusto. Joane Carlson B. y Rebecca Parker llegan a afirmar: “El cristianismo ha sido una fuerza primordial –en la vida de muchas mujeres *la principal fuerza*- para moldear nuestra aceptación del abuso”. Continúan: “El cristianismo es una teología abusiva que glorifica el sufrimiento” (New York, 1989).

Las mujeres han hallado en el cuerpo lastimado, llagado y sangrante de Cristo un principio de identificación que, en vez de liberarlas de su opresión y de haberles hecho caer en la cuenta de su inocencia, ha servido para mantenerlas en su lastimosa condición y

continuar aprovechándose de ellas. Ha sido mérito de las feministas, por lo mismo, haber recuperado el vínculo entre Jesús y las mujeres. Si las mujeres pueden apegarse al crucificado para encontrar en él consuelo y compañía, es porque Jesús fue clavado en la cruz por haber querido hacer suyas las consecuencias de la violencia ejercida contra los seres humanos, por haber procurado dignificar e integrar a las mujeres a una sociedad que las marginaba. Bien puede, este Jesús, generar en ellas esperanza, no menos que rebeldía para intentar su reivindicación.

A este efecto, las cristólogas han exigido volver a la historia de Jesús. Lo dice Elizabeth A. Johnson en estos términos:

“La conducta característica de Jesús de parcialidad hacia los marginados, incluía a cada momento a las mujeres como las más oprimidas de los oprimidos en cada grupo. Tratando a las mujeres con benevolencia y el respeto correspondiente a su dignidad humana, Jesús sanó, exorcizó, perdonó y restauró a las mujeres al *Shalom*. Su comunidad de la mesa era inclusiva, y las mujeres, tanto las pecadoras como aquellas que formaban parte de los ‘suyos’, como llamó Lucas al conjunto de sus seguidores, compartían la alegría de la próxima venida del reino de Dios” (New York, 1990).

¿Qué hacer con la palabra “sacrificio”? La invocación de la cruz como sacrificio, en perspectiva feminista, ha sacrificado a las mujeres. La palabra es odiosa para las madres, las esposas y las mujeres en general. Bien puede decirse que el término -propio de una religión antigua dos mil años- es tolerable si sirve para expresar que el único

sacrificio auténtico es el del amor. A Jesús le costó caro, pagó con su vida, se entregó por entero, se “sacrificó” por liberar a las palestinas de su época. La cruz, por esto, no puede equivaler a ofrecer un sacrificio a las divinidades del Neolítico. En cambio, la contemplación de las manos y pies vulnerados de Jesús, deben recordar los motivos históricos de su crucifixión e inspirar una lucha liberadora de las cristianas por las mujeres crucificadas de un lado al otro de la tierra.

Esto dicho, la teología debe a las teólogas feministas un progreso en la ortodoxia. Esta nueva comprensión del misterio de Cristo todavía tiene mucho trabajo en mostrar que quienes, por ser mujeres, han sido tratadas como culpables siendo, en realidad, son inocentes. Porque lo correcto, lo ortodoxo, es creer que el crucificado, antes que el representante de los pecadores, fue el diputado de víctimas como las enfermas, las prostitutas, las extranjeras, y toda suerte de marginadas por quienes en el Israel de la época eran los expertos en Dios.

Queda un largo camino por recorrer.

Si algunas mujeres se rebelaron y se fueron de la Iglesia Católica, otras, tal vez, se rebelen y se queden. Difícilmente la casta eclesiástica masculina entienda que se requieren cambios grandes en la Iglesia. Las cristianas que quieran seguir siendo cristianas, tendrán que doblarles la mano a las autoridades de su Iglesia y avanzar con ellas, a pesar de ellas o contra ellas. Así serán sacramentos de Cristo, signos de su presencia y mediadoras de su amor.

TRADICIÓN, TRADICIONALISMO Y TRANSMISIÓN DEL CRISTIANISMO

El primer y más importante desafío del cristianismo ha sido siempre, y seguirá siéndolo, comunicar el Evangelio al modo como lo hizo a Jesús. El reto de la transmisión de la fe equivale a pasar a las siguientes generaciones una tradición de humanidad, esta es, la humanidad de Jesús. La Iglesia naciente reconoció en el nazareno un ser plenamente Dios y plenamente hombre, y lo comunicó a las siguientes generaciones para que, al igual que los primeros discípulos(as), pudieran estas hacer una experiencia análoga de la de Jesús, cuya unión perfecta con su Padre le hizo más humano que cualquiera. La Tradición con “mayúscula” es esta misma Iglesia, es el cristianismo, es el camino de una multitud de personas y pueblos que ha ido a lo largo de la historia anunciando que Dios, el Creador, ama a su creación y que, desde ya ahora, la realizará gracias a su inmenso amor.

Es triste, por lo mismo, la profunda crisis que afecta a la evangelización en el Occidente por siglos cristiano. Si se trata de replantear el cristianismo en estos territorios, es preciso revisar muchos asuntos. En esta oportunidad lo haremos estableciendo una distinción entre la Tradición y el tradicionalismo. Para que la tradición cristiana pase a las siguientes generaciones se necesita liberarla de elementos que tal vez fueron válidos en el pasado, pero que hoy constituyen un lastre. Lamentablemente expresiones como “Cristo sí, la Iglesia no” o “Jesús sí, pero el Hijo de Dios encarnado no”, propias de muchos cristianos, tienen su origen en una percepción equivocada de los evangelios que los primeros

cristianos escribieron para conservar el recuerdo de maestro.

Por cierto, Tradición y tradicionalismo son dos fenómenos que no se los puede separar del todo. Este anida en aquella. No se los puede contraponer como si no tuvieran nada que ver entre ellos. Se los debe distinguir, porque están intrínsecamente relacionados. Sin embargo, son antónimos. Son teóricamente antónimos, pero en la práctica el cristianismo vive en la ambigüedad, la equivocidad, el sincretismo, y depende de la paciencia de Dios que hace avanzar a las cristianas(os) que van lento junto con los que van más rápido. La Tradición debe renovarse. Para que esto suceda se requiere empero cierta tolerancia con el tradicionalismo, pues nadie está completamente libre de él

La Tradición y las diversas expresiones de tradicionalismo quieren responder a un mismo desafío: transmitir el Evangelio. El problema es que lo intentan de modos excluyentes. Los defensores de la Tradición ven en el tradicionalismo el peligro de petrificar el Evangelio; los del tradicionalismo, en cambio, como la amenaza de la disolución del mismo. El tradicionalismo no puede ser despreciado por completo ya que constituye un contrapeso a esta posibilidad, pero no es una alternativa auténtica, sino engañosa. Cabe la posibilidad de invocar la Tradición para interpretar de un modo retrógrado el Evangelio. La Tradición es útil para desenmascarar la pretensión de verdad del tradicionalismo. Es el antídoto contra el reclamo “herético” de la ortodoxia. La Tradición, antes que un cúmulo de “verdades” a preservar a lo largo de los siglos, es la acumulación de experiencias auténticas de Dios transmitidas al interior del Pueblo de Dios peregrino en la historia, que a su vez sirven para

discernir la ortodoxia de nuevas experiencias. La Tradición tampoco es un mero cúmulo de saberes teóricos y prácticos. Son también obras de arte, liturgias, cementerios, bailes, tradiciones religiosas, iglesias y edificaciones.

Tradicionalismo

Un fenómeno humano

Al igual que la Tradición, el tradicionalismo religioso se entrelaza con asuntos culturales, sociales y psicológicos. También en estos ámbitos se dan tradicionalismos.

Desde un punto de vista *psicológico* el tradicionalismo es muy comprensible. Dado que no todo lo nuevo es bueno, el miedo a los cambios es muy justificable. Luego, si la Iglesia modifica su enseñanza o sus prácticas, muchas católicas(os) pueden inquietarse. Ellas(os) esperan de la Iglesia, entre otras cosas, una seguridad. Por ejemplo, hubo personas que se confundieron cuando “se cambió” el Padre nuestro. Antes se decía “perdónanos nuestras deudas”; ahora, “nuestras ofensas”. ¿Fue bueno este cambio? Otro ejemplo: puesto que las comunidades ofrecen reconocimiento entre personas que comparten los mismos valores, si estos cambian, la pertenencia al grupo es puesta entre paréntesis. La fidelidad a la identidad del grupo es fundamental. Es legítimo exigir que no cambie. Sin embargo, los miedos no pueden impedir hacer los cambios que se ve que son necesarios.

También se da un *tradicionalismo socio-político*. El más famoso de los tiempos modernos ha sido la reacción conservadora a la Revolución francesa. El surgimiento de

las repúblicas y la democracia fueron deplorados por los sectores monárquicos. Hasta hoy, la transición a la división del estado en instituciones políticas, legislativas y judiciales no está asegurada. El tradicionalismo también puede aliarse con movilizaciones revolucionarias conservadoras. En América Latina se dieron varias dictaduras promovidas por sectores de derecha extrema que nunca han creído bastante en la democracia como sistema político y en el respecto a los derechos humanos que a esta forma de gobierno es inherente.

Hay aún un *tradicionalismo cultural*. En el campo del género, por ejemplo, se dan resistencias que se han revelado insostenibles.

Versiones del tradicionalismo católico

En el ámbito religioso, específicamente en el ámbito de la Iglesia Católica, el tradicionalismo tiene varios rostros.

El *tradicionalismo litúrgico* es fácil de reconocer porque está a la vista. Basta asomarse a un templo. Si el sacerdote consagra dando la espalda a los fieles; si usa el misal de Pío V; si da la comunión a católicos hincados y en la boca; si sus ornamentos son espectaculares; y si su homilía se centra en el pecado, en el perdón y en la obligación de confesarse; si a todas estas expresiones de religiosidad se agregan ritualismos que no puede ser alterados, sabemos que estamos ante un modo de entender la liturgia que tiene muy poco y nada que ver con la reforma del Vaticano II y, en consecuencia, aunque invoque para sí la ortodoxia, se trata de una versión heterodoxa de la fe cristiana tal como la Iglesia entiende su fe a estas alturas de la historia.

El *tradicionalismo exegético* se reconoce en la lectura

fundamentalista o literalista de los textos de la Sagrada Escritura. El intérprete literalista no acepta que determinadas expresiones o relatos bíblicos puedan tener otro significado que el que aparece en el texto. Dos ejemplos paradigmáticos de este tradicionalismo son: la invocación de un texto de la Biblia para condenar a Galileo; y, otro, el rechazo de la teoría de la evolución de las especies de Darwin por socavar la historia de la creación de Adán y Eva.

El lector fundamentalista es quien se descoloca si le explican que determinada expresión puede ser traducida de este modo o de otro, e incluso de una manera contraria. Él, ella, no sabe que el texto original está en griego y que su traducción al castellano admite variaciones, y que la misma traducción puede sonar distinta en diversas lenguas modernas. La exégesis fundamentalista rechaza la hermenéutica. Esta exige leer los episodios bíblicos a la luz de una comprensión global de la Biblia y la Tradición de la Iglesia. La lectura de cualquier texto bíblico se hace en un contexto personal, social e histórico. El fundamentalismo es ingenuo o intransigente a este respecto.

El *tradicionalismo moral* no acepta que la doctrina de la Iglesia en el campo de la ética pueda cambiar. El caso del tradicionalismo en el orden de la moral sexual es especialmente preocupante cuando se expresa a nivel magisterial. El ícono de este tradicionalismo son los obispos y presbíteros que insisten en el valor de *Humanae vitae* en el punto más discutido, a saber, que los actos sexuales deben quedar abiertos a la procreación y, en consecuencia, que los medios artificiales de control de la natalidad son éticamente reprobables. Esta intolerancia no tiene en cuenta que esta doctrina no ha sido aceptada

por el Pueblo de Dios. Más aún, tales sacerdotes no reparan en el enorme daño provocado por la encíclica a los matrimonios, especialmente a las mujeres. *Amoris laetitia* del papa Francisco ha entregado el discernimiento de la conveniencia de la contracepción a los matrimonios. Este debe considerárselo un paso adelante muy importante (AL 222). Pero se necesita una doctrina que realmente acoja el pensar del laicado en este ámbito.

El *tradicionalismo teológico*, en fin, no distingue entre Evangelio y dogma. El dogma de la Iglesia precisa en qué consiste el Evangelio. Regula qué es posible enseñar acerca del misterio de la salvación. Sin el dogma formulado por la Iglesia, hace mucho tiempo que el cristianismo pudo seguir cualquier curso y, por de pronto, disolverse en varios cismas.

Pero el dogma está al servicio del Evangelio; es evangélico en la medida que constituye una Buena Noticia para los cristianos a lo largo de los siglos. Debe reconocerse una diferencia entre el dogma y su formulación. En cuanto vehicula el Evangelio no puede cambiar; si no lo hace, debe ser mejor expresado. En este sentido, el emblema del conservadurismo teológico de nuestra época es la resistencia a la ordenación presbiteral de las mujeres. Es atendible que una Tradición de dos mil años de existencia merezca un enorme respeto. Cualquier cambio en la materia ha de examinárselo con cuidado. Pero, en la medida que los católicos han tomado conciencia del valor evangélico de la liberación de la mujer la doctrina que restringe el sacramento a los varones se ha convertido en un antivalor. La jerarquía de la Iglesia tendría que considerar que el argumento bíblico es débil, pues si la historicidad de la fe es inherente al cristianismo no puede seguir invocándose la elección de

doce varones, por parte de Jesús, como la razón de la exclusión de las mujeres. Este argumento es, desde un punto de vista de la interpretación actual del Evangelio, intolerable. La indicación bíblica fundamental no es que los ministros sean varones, sino que conduzcan a las comunidades con la autoridad de Jesús.

El *tradicionalismo pastoral*, en fin, se caracteriza por la expresión “esto siempre se ha hecho así”. Es típico de las parroquias. Las personas más antiguas imponen a las nuevas costumbres intocables. En la vida ordinaria de la Iglesia se dan expresiones de tradicionalismo, unas veces, pintorescas, y otras odiosas.

Un caso grave de tradicionalismo pastoral es el provocado por el desconocimiento de la doctrina del Vaticano II acerca de la formación del clero. Los seminaristas han debido ser formados de acuerdo a las exigencias de los documentos *Optatam totius*, *Presbyterorum ordinis* y *Lumen gentium*. Sin embargo, hay renuevos tridentinos preocupantes. El concilio de Trento fue innovador en el siglo XVI, no tuvo la intención de ser tradicionalista. Pero sí lo es la pretensión de volver a él en contra de la formación presbiteral pedida por el Vaticano II.

En términos generales, la Iglesia Católica no logra superar la versión sacerdotal del cristianismo centrada, sobre todo, en el sacrificio de la misa, el hombre sagrado que la celebra, en la culpa y el perdón de los pecados.

Condena del tradicionalismo

En la historia de la Iglesia se da el caso de varias condenas de tradicionalismo de filósofos y teólogos católicos. Estas tienen que ver con cómo entendían la relación entre la

revelación de Dios y la razón humana.

En términos generales, puede decirse que el tradicionalismo sostiene: “1) que la razón individual entregada a sí misma es incapaz de alcanzar, y sobre todo de conocer con certeza las verdades morales y religiosas; 2) estas tienen su origen en una revelación primitiva que transmite infaliblemente la Tradición: desde entonces, el consentimiento general del género humano, o el sentido común, se transforman en el criterio único de toda certeza”⁴⁵.

La Iglesia en el siglo XIX rechazó el pensamiento de F.R. Chateaubriand que, por oponerse al racionalismo y al escepticismo, creía que los conocimientos metafísicos solo son posibles de obtener mediante una revelación de Dios, de lo cual se seguiría la necesidad de reconocer la excelencia del cristianismo en materia de dogmas, de moral y de liturgia. Bajo Gregorio XVI se condenó el fideísmo (DH 2751); Pío IX hizo lo mismo con el tradicionalismo de A. Bonney (DH 2811 y 2841); y el Concilio Vaticano I en la constitución *Dei Filius* (1870), aunque de un modo indirecto, rechazó ambos, asegurando que fe y razón no se contradicen pues Dios es el creador de una y otra (DH 3015, can. 1). En otras palabras, puesto que la razón opera en el tiempo, el tradicionalismo es un error por su negación de la historicidad de la verdad.

El Evangelio, insistimos, no puede cambiar, pero el modo de expresárselo -en acciones y en expresiones lingüísticas- debe mutar forzosamente. Esto precisamente pretendió el Concilio Vaticano II. Juan XXIII quiso *aggiornar* la Iglesia, actualizarla, hacer las

⁴⁵ Cf. Jean-Yves Lacoste, *Dictionnaire critique de théologie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1998). 1410.

reformas litúrgicas, morales y teológicas que pudieran mejorar el anuncio de Evangelio a los y las contemporáneas. Los cambios fueron numerosos. Juan Pablo II, años más tarde, insistió en la doctrina de la Iglesia con estas palabras: “La fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad” (*Fides et ratio* n° 42). Luego, en la encíclica *Lumen fidei*, escrita a dos manos, las de Benedicto XVI y Francisco, se reiteró la enseñanza de la Iglesia: “La fe no es contraria a la razón; no es irracional, sino supra-racional” (n° 36). Esta convicción tradicional ha debido ser la cura del tradicionalismo.

La Tradición

Origen de la verdad cristiana

El tradicionalismo invoca la posesión de la verdad, pero está equivocado. La verdad que pretende poseer corresponde, sumando y restando, al misterio de Cristo. Su desmesura paga un precio a la verdad del ser humano y a la de Dios.

Un verdadero ser humano cumple su existencia a lo largo del tiempo. Él no llega a saber sin aprender y lo que enseña, aunque sea correcto e invariable, es necesario que cambie en su expresión dependiendo el lugar que aquello ocupe en contextos que mutan. Pudiendo incluso tener una idea innata de Dios, esta solo será relevante al ser humano si encuentra expresiones teóricas y prácticas perfectibles. *Dei Verbum*, la constitución del Vaticano II sobre la revelación divina, recuerda que la comprensión de las palabras e instituciones “crece”; que “la Iglesia

camina a través de los siglos hacia la plenitud de la verdad”; que Dios “sigue conversando” con ella; que el Espíritu Santo “va introduciendo a los fieles en la verdad plena” (DV 8).

Por otra parte, también es una desmesura arrogarse la posibilidad de tener un concepto acabado de Dios y de la salvación. Dice el Concilio de Letrán IV: “No puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura, sin que haya de afirmarse mayor desemejanza” (DH 806). Toda invocación de la divinidad que haga la Iglesia debe atenerse a esta convicción suya fundamental. El tradicionalismo es odioso porque invoca a Dios sea para sacralizar utensilios sencillos como los purificadores, sea a las autoridades y al gobierno eclesiástico. El tradicionalismo tiende a convertir a la Iglesia en un megalofetico que a lo largo de los siglos no puede cambiar.

Pero la verdad cristiana se estructura de otra manera. Su paradigma es la Encarnación, es decir, los seres humanos no llegan a conocerla sino de la manera como conocen otras realidades de naturaleza semejante; la Iglesia creyó que Jesús, el hijo de María y de José, el carpintero, era el Hijo de Dios. En el cristianismo, Dios se da a conocer de un modo humano. Jesús, su vida, su intento histórico, sus éxitos y su fracaso, constituye la máxima revelación del mismo Dios que, por otra parte, se revela a los demás pueblos y a través de todas las creaturas. El más nítido de los ejemplos es la Biblia. Ella es la Palabra en palabras humanas. La Biblia no cayó del cielo. En ella muchísimas personas pusieron por escrito lo que aconteció en el pueblo de Israel y en la Iglesia antes y poco después de la resurrección de Cristo. La Biblia no es sagrada porque la redactó y publicó Dios mismo, sino porque fue escrita por personas que, inspiradas por el

Espíritu Santo, hicieron el esfuerzo de escucharle y discernir su voz. Estas personas vieron en acciones libres y conscientes de sus contemporáneos lo que creyeron que era obra del Espíritu Santo.

En el Nuevo Testamento, en particular, los cristianos reconocen que Dios habla de un modo trinitario. Jesús es la Palabra de Padre. El Hijo habló en palabras humanas, el arameo de la época que su gente podía entender. Jesús fue el personaje histórico que, gracias al Espíritu, supo realizar su filiación divina hasta el extremo. Por medio de este mismo Espíritu, Cristo resucitado continúa explicando a su Iglesia el misterio del Reino. Bien vale aquí citar nuevamente *Dei Verbum*:

“Así, pues, la Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura están íntimamente unidas y compenetradas. Porque surgiendo ambas de la misma divina fuente, se funden en cierto modo y tienden a un mismo fin. Ya que la Sagrada Escritura es la palabra de Dios en cuanto se consigna por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo, y la Sagrada Tradición transmite íntegramente a los sucesores de los Apóstoles la palabra de Dios, a ellos confiada por Cristo Señor y por el Espíritu Santo para que, con la luz del Espíritu de la verdad la guarden fielmente, la expongan y la difundan con su predicación; de donde se sigue que la Iglesia no deriva solamente de la Sagrada Escritura su certeza acerca de todas las verdades reveladas. Por eso se han de recibir y venerar ambas con un mismo espíritu de piedad” (DV 9).

El Pueblo de Dios, hasta hoy, llega a conocer a Dios

espiritualmente, es decir, a través de experiencias del Espíritu que lo van guiando a lo largo de los años, y no de un golpe y de una vez para siempre. La misión de la Iglesia es transmitir el Evangelio; es testimoniar en el tiempo lo que por dos mil años le ha ocurrido con Jesús. Ella misma es esta transmisión viva de Cristo. Ella es esta Tradición, pero en la medida que se entrega al mundo como Jesús lo hizo en la cruz.

El desafío hermenéutico

Lo anterior quiere decir que sabemos de Dios lo que practicamos de Dios. A Dios “se le practica” dice Gustavo Gutiérrez⁴⁶. Jon Sobrino, de un modo semejante, afirma: “conoce a Cristo quien sigue a Cristo”⁴⁷. El conocimiento de Dios que caracteriza al cristianismo proviene de la experiencia espiritual de cada uno de los y las bautizadas. De esta experiencia la Iglesia extrae los criterios de interpretación de las que serán, en lo sucesivo, nuevas experiencias de Dios.

Las Sagradas Escrituras son la *norma normans non normata*, el criterio hermenéutico por excelencia, pero lo son en cuanto en ellas quedó registrada la historia de la experiencia pascual de la Iglesia naciente. Este criterio, aun tratándose del superior de los criterios, también debe ser expuesto a una crítica racional. Todos los criterios de la fe auténtica pueden y deben ser examinados. En el cristianismo no existe criterio teológico alguno que se exima del escrutinio de la razón. Los criterios de juicio del cristianismo antiguo requieren una revisión porque

⁴⁶ Gustavo Gutiérrez, *El Dios de la vida* (Lima: 1981). 6.

⁴⁷ Jon Sobrino, *Jesucristo liberador*. 57.

respondían a necesidades históricas que nunca volverán a ser exactamente las mismas. Siempre será imperioso elaborar nuevos criterios o ajustarlos, reformularlos y renovarlos de un modo acorde a los tiempos.

La verdad cristiana tiene una impronta, además de trinitaria, escatológica. ¿Qué es la verdad? Algo que nadie en la actualidad es capaz de comprender a cabalidad porque Cristo aún reconcilia el universo consigo mismo. Ella se ha revelado como principio de un mundo que todavía debe mejorar. Jesucristo es la verdad escatológica. Esta verdad la conoce la Iglesia en la medida que hace un *download* al Espíritu realizador de la creación.

“Lugares teológicos”

La Iglesia cuenta con Cristo como criterio de interpretación de la tradición auténticamente cristiana. La teología, por su parte, ofrece a la Iglesia herramientas hermenéuticas. Estas tradicionalmente se las conoce como “lugares teológicos”. Melchor Cano, un autor clásico en la materia, distinguió lugares “propios” y “ajenos”. “Propios”, son aquellos instrumentos a los cuales se les reconoce una autoridad teológica explícita al momento de usárselos en la argumentación en tal o cual sentido. Para Cano, los “lugares teológicos propios” (*loci theologici propii*) son: la autoridad de la Sagrada Escritura; las tradiciones de Cristo y los apóstoles; la Iglesia Católica, los concilios, la Iglesia romana; los santos antiguos; y los teólogos escolásticos. Si se trata de establecer, por ejemplo, cómo se entiende una determinada norma moral, el magisterio o las teólogas(os) tienen que fundamentar su pensamiento en base a lo que encuentren en esta cantera. La Tradición de

la Iglesia tiene una enorme riqueza. En ella se halla no una, sino muchas maneras de interpretar el Evangelio.

Cano piensa que también son necesarios para una interpretación de la revelación criterios seculares. Es decir, instrumentos que los seres humanos en general usan para explicar y probar sus puntos de vista. Estos son los “lugares teológicos ajenos” (*loci alieni*): la razón natural, la autoridad de los filósofos y de la historia humana⁴⁸. Al igual que un ateo, un musulmán o un judío, también los cristianos usan fuentes de conocimiento no teológicas para pensar y organizar la vida humana. Si no lo hacen, si, en cambio, procuran dominar el espacio público haciendo prevalecer sus “verdades” porque les han sido supuestamente reveladas, ellos se convierten en una amenaza a la convivencia social. A aquellos “lugares ajenos” de Cano, hoy añadimos las ciencias modernas⁴⁹. Por ejemplo, en los estudios de la Biblia se dispone de instrumentos lingüísticos para leer un texto, instrumentos que pudieran usarse para leer un documento chino antiguo y cosas parecidas. Además, son de mucha utilidad la papirología, los estudios sobre los pueblos vecinos a la Palestina de la época, la arqueología, etc. Bajo este respecto, un exégeta agnóstico puede llegar a mejores resultados que uno cristiano.

Por cierto, la Tradición es mucho más que la transmisión de ideas teológicas. Es traspaso por

⁴⁸ Cf. Peter Hünermann, *Fe, tradición y teología como acontecer de habla y verdad* (Barcelona: Herder, 2006). 212.

⁴⁹ Sobre la posibilidad de una renovación en el uso del sistema de los “lugares teológicos”, se puede consultar a Peter Hünermann, “Nuevos loci theologici. Un aporte para la renovación teológica de la teología”. En: *El Vaticano II como software de la Iglesia actual* (Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2014). 263-291.

generaciones de una vida cristiana y eclesial multiforme. En el campo teórico, ha de reconocerse el enorme aporte de Cano, aun cuando deba también limitárselo. Su sistema de criterios de discernimiento teológico sirve para mediar fe y razón en abstracto. No incluye la importancia del Espíritu en la actividad interpretativa de la Palabra de Dios en la actualidad y en concreto. ¿Qué dice Dios hoy? Este es el plano fundamental. La Tradición es transmisión del cristianismo vivo. No se trata, como hemos dicho, de hacer pasar a las siguientes generaciones un conjunto de conocimientos teológicos, sino en compartir una experiencia espiritual personal y eclesial. La teología contemporánea, especialmente la teología latinoamericana, está desarrollando el concepto de la historia como “lugar teológico”, pero no en el sentido usado por Cano. Este, al ubicar la historia entre los “lugares teológicos ajenos”, estaba pensando en la historia como disciplina: en textos, archivos, libros de historia. La teología del siglo XX también usa estos instrumentos, pero, además, pone su atención a los eventos, acontecimientos, acciones humanas en las cuales Dios actúa en el presente. Este tendría que ser el objeto por excelencia de la teología. Aquello que merece ser mirado con atención es, sobre todo, la acción del Espíritu en los cristianos y también en los que no lo son.

Mientras la teología y el magisterio no provengan ulteriormente de observación de la vida espiritual y de la santidad de los cristianos, y del discernimiento de los signos de los tiempos, el tradicionalismo morderá los talones a la Iglesia. El sistema interpretativo de la Palabra de Dios de Cano es útil, pero invocado a secas no basta. No sirve a un cristianismo que quiera ser creativo. Remite sistemáticamente al pasado, a lo que se hizo y debiera

seguir haciéndose. El recurso a los “lugares teológicos” del dominico es indispensable para determinar cuál es la *fides quae* (lo que la Iglesia objetivamente cree), pero el cristianismo se juega, en última instancia, en el plano de la *fides qua* (no en el credo, sino en el creer). La relación que debe establecerse entre ambas, ha de subordinar la ortodoxia (la fe bien entendida) a la ortopraxis (a la práctica, cuya mejor expresión es el amor).

El reto evangelizador contemporáneo

Gracias a la teología del siglo XX, la misión evangelizadora de la Iglesia ha debido seguir un curso novedoso en 180 grados. Si la Iglesia ha tomado conciencia de que el Espíritu de Cristo está actuando en todos los pueblos de la tierra de un modo que ella puede desconocer (GS 22), y, en consecuencia, que ella no es la poseedora exclusiva de Dios y, desde un punto de vista moral, no mejor que las gentes a las cuales ella quiere anunciar el Evangelio, el planteamiento misionero debe cambiar por completo. Tal vez lo más novedoso del Vaticano II es haber subrayado la voluntad salvífica universal de Dios⁵⁰, pues implica que los pueblos no cristianos pueden “evangelizar” a la Iglesia en su versión occidental, mediterránea y romana.

El Concilio, en principio, ha puesto freno a toda suerte de colonizaciones en nombre de la fe cristiana (cf. *Ad gentes*). Si el Vaticano I exigió mediar fe y razón, el Vaticano II pide articular fe y cultura. No hay transmisión del Evangelio al margen de las culturas; estas

⁵⁰ Luis Ladaria, *Jesucristo, salvación de todos* (Madrid: San Pablo, 2007).

lo vehicular, pero al mismo tiempo limitan su expresión y ninguna lo agota. La dialéctica de la Encarnación demanda comunicar a Dios en moldes humanos; y en virtud del Misterio pascual, exige relativizar y desabsolutizar este tipo de mediaciones de la fe. La Iglesia de las últimas décadas ha intentado una inculturación del Evangelio en las más diversas culturas. Parafraseando a Francisco, puede decirse que la Iglesia “en salida” es aquella dispuesta a “acoger” a todos sin distinción. En principio, todos tendrían que poder llegar a ella con “su evangelio” debajo del brazo.

La Iglesia tiene como reto la misma misión de siempre, pero diversificada de acuerdo a lo que el Espíritu le manifiesta como decisivo. Cuatro pueden ser identificados como los principales signos de los tiempos que están exigiendo a la Iglesia rearticularse para cumplir esta misión: la secularización, la liberación de la mujer, el pluralismo cultural y religioso, y la catástrofe medioambiental inminente. Estos cuatro fenómenos afectan a la humanidad en su conjunto. La Tradición que servirá de criterio para discernir la evangelización se enriquecerá por medio de la praxis cristiana que se haga cargo de estas enormes apelaciones. Pues la Tradición se incrementa en la medida que la Iglesia discierne los signos de los tiempos y se pliega a aquellos signos en los cuales el Espíritu está innovando en la historia.

¿Cómo opera el tradicionalismo en estos frentes? Lo digo en pinceladas. *La secularización* ha hecho al mundo “mundano”. La cultura científico-técnica predominante no necesita de Dios. Hoy funcionamos *etsi Deus non daretur* (como si Dios no existiera). Pero, ¿no es posible ser al mismo tiempo moderno y cristiano? En virtud de la Tradición de la Iglesia los seguidores de Cristo pueden

discernir cómo serlo. Los tradicionalistas, en cambio, no tienen cómo. Lo común es verlos condenando las novedades de la secularización sin distinción. Sin reconocer que, en ella, Dios también actúa mediante su Espíritu y no solo puertas adentro de la Iglesia.

El tradicionalismo no tiene cómo reconocer algo bueno en la *revolución feminista*. Le es imposible dar carta de ciudadanía al mejor feminismo católico, pues no tolera los abusos teológicos estructurales contra las mujeres. En la Iglesia Católica se da en estos momentos un ciclón que amenaza derribarlo casi todo, pues casi todo lleva la impronta andrógena y patriarcal que ha mantenido a las mujeres en una situación desmejorada. Es aún más grave que este *statu quo* persista inalterado por el “hombre sagrado”. La versión sacerdotal del cristianismo ha divinizado el cuerpo eclesial al grado de hacer creer a católicas(os) que una secundariedad de las mujeres es natural. El caso es que, en los evangelios, en varios episodios de Jesús y en el conjunto de ellos, encontramos una primera tradición que hace posible desvirtuar el antropocentrismo y el patriarcalismo.

Otro signo de los tiempos, que la Iglesia hace ya tiempo aprecia, es la *valoración de la diversidad cultural y religiosa*. Los católicos se han abierto a reconocer en otras culturas y religiones que Dios puede estar actuando no menos que entre ellos. En uno de los ensayos más famosos de Karl Rahner, el teólogo alemán, sostiene que en el Vaticano II emergió una Iglesia “mundial”⁵¹. Dicho muy esquemática y simplemente, Rahner distingue tres etapas en la historia de la Iglesia: la judeo-cristiana; la

⁵¹ Cf. Karl Rahner, “Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils”. En : Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. 14, (Zürich-Einsiedeln-Köln, 1954). 287- 302.

greco-latino-germánica (inaugurada por San Pablo, que logró convencer que no era necesario hacerse judío para ser cristiano); y la que ha asomado con fuerza después del Concilio. En estos momentos la Iglesia experimenta una enorme tensión, pues están por nacer distintos catolicismos (africanos, asiáticos, latinoamericanos, etc.). Este movimiento centrífugo combate el colonialismo cultural europeo y tiene especial dificultad con el gobierno romano. La Tradición entendida de un modo colonial ha visto a los otros como bárbaros. La elección de Francisco, en este horizonte, es muy significativo. Primera vez en la historia de la Iglesia que un papa no es mediterráneo o europeo. En la actualidad la presión por un catolicismo plural es enorme. El problema es, así parece, que los pontífices aún no disponen de herramientas suficientes para gobernar sin uniformar. Su misión es unir a la Iglesia, pero esto exige que haya varias versiones de la misma. El tradicionalismo juega en contra de esta posibilidad.

Un último gran desafío es *superar la crisis socio y medio ambiental*. Ciertamente este, en la actualidad, es el mayor signo de los tiempos. Nunca antes la humanidad había estado en la circunstancia de extinguirse. Los países ricos han tardado en darse cuenta de la gravedad del problema. Los pobres, como siempre, son, hace mucho rato, víctimas de la extracción minera descontrolada, las migraciones ocasionadas por las sequías, la miseria provocada por los monocultivos y muchos otros males. Cabe preguntarse: ¿cómo puede el tradicionalismo encarar estas situaciones? Se dirá que la Tradición no tiene nada que ver con estos fenómenos. Pues bien, si la Iglesia no tiene por qué actualizar el anuncio del Evangelio es estos campos, se incurre en fideísmo. Si este desprecia la mediación de la

razón y de la cultura, ¿en base a qué conocimientos científicos puede decirse que, para la Iglesia, es preciso hacer algo para contrarrestar este peligro? La fe sin el recurso a los conocimientos seculares a lo más condenará al voleo aquello que, a los ojos de cualquiera, está mal. Pero si una persona o eclesiástico fideísta profundiza en la materia deberá confesar que sus conocimientos no los extrae de la Biblia más que de las universidades.

El tradicionalismo fundamentalista o fideísta, es incapaz de ofrecer respuestas a problemas nuevos. No cuenta con instrumentos para hacerlo. Francisco con *Laudato si'* interpela a moros y cristianos porque toma muy en serio los estudios científicos sobre la realidad socio ambiental. Al momento de proponer acciones que contrarresten el peligro en que se encuentra la humanidad y muchas otras especies, el papa argentino pide diálogos interdisciplinarios e interinstitucionales (*Laudato si'*, 163-201). La Iglesia no tiene la solución a un problema tan complejo que, sin embargo, cree que es voluntad de Dios enfrentarlo.

Termino con las palabras de Rafael Aguirre, experto en los orígenes de la Iglesia, pues expresan muy bien lo que he querido decir en estas páginas:

“La Iglesia no es un fin en sí misma, sino que está al servicio del reino de Dios. La primera tarea de la Iglesia es promover la experiencia de Dios, que está en la raíz de la vida y del mensaje de Jesús: la confianza en Dios Padre y la entrega a su causa –la fraternidad entre los humanos, la liberación de los pobres–, lo que constituye un principio de radical transformación personal y social. Las formulaciones doctrinales y su tutela son tareas necesarias, pero

Jorge Costadoat

secundarias de la Iglesia. Además de ser una tarea culturalmente muy condicionada y, por tanto, revisable”⁵².

⁵² Rafael Aguirre, “El mito de los orígenes de la Iglesia”, *Periferia 10* (2023): 71

PARTE IV

RETOS A LA(S) ESPIRITUALIDAD(ES)

DESPLIEGUE SOCIAL DE LA ESPIRITUALIDAD

La espiritualidad cristiana tiene una dimensión social. El amor al prójimo le es esencial. Este amor concreta el amor de Dios por toda la creación. De aquí que la espiritualidad cristiana tenga también alcances políticos y aun cósmicos. Ella es *amor mundi*.

En el siglo XX, y especialmente en la Iglesia Latinoamericana post-conciliar, la espiritualidad cristiana ha tenido un desarrollo y una extensión extraordinaria. Se dan de ella dos despliegues, por cierto simultáneos, en nuestra Iglesia. A continuación, se describirá el paso de una noción de espiritualidad centrada en la búsqueda de la santidad personal a la de un seguimiento de Cristo del Reino. Este despliegue social de la espiritualidad latinoamericana amplía la exigencia de unión con Dios en Cristo para los cristianos de hoy.

En seguida, se explicará cómo la apertura de la Iglesia al discernimiento de los signos de los tiempos, actividad netamente espiritual, ha obligado a los cristianos a integrar en su experiencia de Dios un llamado a solidarizar con la liberación del prójimo en el sentido más amplio de la palabra.

De la búsqueda de la santidad al empeño por el seguimiento de Cristo

Un primer despliegue de la espiritualidad cristiana en América Latina tiene que ver con dejar de concebirla como camino a la santidad y con comenzar a hacerlo

como seguimiento de Cristo, es decir, asociando la propia vocación a la misión de Jesús de anunciar el Reino.

Incomodidad con el Concepto de Santidad

Años atrás, cuando la Iglesia chilena preparaba la canonización de San Alberto Hurtado, oí del nuncio de entonces un comentario que me motivó para escribir un artículo que titulé “‘La mística social’ de Alberto Hurtado”⁵³. El nuncio sostuvo que la santidad de este jesuita consistía en haber sido un hombre de oración, pero no en su vocación social, que en su caso significaba haber dedicado su vida a los pobres, a promover el sindicalismo y a exigir cambios sociales estructurales. Bien pude dejar pasar este comentario de un nuncio que seguramente supo muy poco de él, pero pensé que sería mejor escribir algo sobre la experiencia cristiana de Alberto Hurtado. El modo de pensar del nuncio era familiar al de muchos católicos chilenos indiferentes a las luchas por la justicia social de los proletarios y los campesinos del siglo XX. Ciertamente la canonización de Hurtado no fue grata a chilenos que han visto en ella al ícono de los jesuitas que, desde la muerte del santo (1952), se dedicaron a la promoción popular, al reclamo de cambios sociales, culturales, económicos y políticos, o resistieron la violación de los derechos humanos durante el régimen militar. Pero incluso católicos que han celebrado su canonización, hoy no pueden entender que los jesuitas

⁵³ Jorge Costadoat, "La 'mística social' del Padre Hurtado". En: *Trazos de Cristo en América Latina. Ensayos teológicos* (Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2010). 247-268.

chilenos no apliquen Alberto Hurtado el “san” y que incluso lo llamen simplemente “Hurtado”.

Por cierto, no discuto que en la historia del cristianismo la categoría de santidad haya dado frutos extraordinarios. Para el mismo Hurtado la santidad constituía una meta. Decía de ella: “La santidad es lo más grande que hay en el mundo, porque es poseer a Dios, tener en la realidad, de verdad, su misma vida, obrar como Él”⁵⁴. La santidad hunde sus raíces en el Antiguo y el Nuevo Testamento. La santidad es, en última instancia, una propiedad de Dios mismo. En sentido estricto, la confesión de la santidad de Dios exigía por entonces el cuidado de los pobres y el apartarse de los ídolos. Él, que es trascendente, es capaz de darse y se ha dado al ser humano máximamente en Jesús. Y, por extensión, la santidad cristiana auténtica tiene que ver con el abajarse solidario a los demás para liberarlos de sus males y manifestarles el amor incondicional de Dios. En esta praxis de Jesús radica la Vida religiosa hasta nuestros días. La vida contemplativa y caritativa de los monjes y las monjas ha incidido hondamente en la forja de un cristianismo occidental que, no obstante sus límites, tiene grandes logros humanizadores. La búsqueda de la santidad produjo grandes santos y por siglos ha inspirado la unión con Dios, su descubrimiento en la belleza de la creación y en la misericordia con los pobres⁵⁵.

⁵⁴ Samuel Fernández, *La búsqueda de Dios. Conferencias, artículos y discursos pastorales del Padre Alberto Hurtado S.J.*, (Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2005).

⁵⁵ Cf. Vincenzo Paglia, *Storia della povertà. La rivoluzione della carità dalle radici del cristianesimo alla Chiesa di Papa Francesco* (Milano: Rizzoli, 2014).

Sin embargo, debe recordarse que el concepto de santidad ha admitido en su desarrollo influjos problemáticos e incluso muy poco cristianos. Consta que la aceptación del cristianismo por parte del Imperio Romano (Constantino/Teodosio) motivó la partida al desierto de cristianos eximios. Allí, en contacto con la cultura griega, se articuló una *fuga mundi* que hasta el presente rige, en unos casos más y en otros menos, las separaciones que las espiritualidades establecen con la vida del común de los bautizados. La vida cenobítica continuó el martirio de las primeras generaciones de cristianos, pero desde entonces a modo de persecuciones interiores del demonio⁵⁶. El cenobio y, sucesivamente la vida monástica, fue el nuevo contexto en el que el cristianismo cultivó con una intensidad creciente la interioridad y la reflexividad, pero en una versión helénica, difidente de la corporalidad del ser humano y de su realidad histórica. Dice, por ejemplo, San Jerónimo a los monjes: "Si quieres justificar tu conducta con el nombre de monje que llevas, es decir, de solitario, ¿qué haces en las ciudades que no son ciertamente habitaciones solitarias?" (Epist. 58)⁵⁷. Los fundadores y fundadoras de órdenes y congregaciones religiosas transmitieron a sus seguidores y seguidoras sus carismas, y crearon "reglas" para estructurar vías de perfección evangélicas que replicaban, empero, la voluntad de apartarse de la vida del común de las personas. En sus versiones patológicas, la búsqueda de la santidad pudo entender el Evangelio no como misericordia con el ser humano víctima de

⁵⁶ Cf. H. Honings, "Fuga". En: *Diccionario de espiritualidad* (Barcelona: Herder, 1983), 155-156; J. Leclercq, "Mondo". En: *Dizionario degli istituti di perfezione* (Roma: Paoline, 1974). Vol. VI, 53-67.

⁵⁷ Honings, "Fuga". 156.

innumerables males, sino como obsesión por la pureza, por la separación entre lo sagrado y lo profano, y la recurrencia escrupulosa al sacramento de la penitencia.

El Concilio Vaticano II repuso la importancia de la santidad, pero en odres nuevos. Esta no ha podido ser más una virtud adquirida por el mero hecho de haber ingresado a los “estados de perfección”, es decir, a la Vida religiosa o al clero. El Vaticano II extendió la santidad en Dios como vocación de todos los bautizados:

“La Iglesia, cuyo misterio expone este Sagrado Concilio, goza en la opinión de todos de una indefectible santidad, ya que Cristo, el Hijo de Dios, a quien con el Padre y el Espíritu llamamos ‘el sólo Santo’ [121], amó a la Iglesia como a su esposa, entregándose a Sí mismo por ella para santificarla (cf. Ef., 5, 25-26), la unió a Sí como su propio cuerpo y la enriqueció con el don del Espíritu Santo para gloria de Dios. Por eso todos en la Iglesia, ya pertenezcan a la Jerarquía, ya sean dirigidos por ella, son llamados a la santidad, según aquello del Apóstol: ‘Porque ésta es la voluntad de Dios, vuestra santificación’ (1 Tes., 4, 3; Ef., 1, 4)” (LG 39).

El Concilio recordó que la santidad es una propiedad de la Iglesia. En adelante se ha hecho más fácil entender que se puede ser santos y santas en lo pequeño y en lo grande, en la vida doméstica, en el trabajo y en las luchas sociales y políticas. Esta misma ampliación del sujeto de la santidad ha servido en el postconcilio para poner atención y denunciar caminos espirituales desencarnados, individualistas e intimistas. Francisco señala:

“Tenemos que reconocer que no siempre los cristianos hemos recogido y desarrollado las riquezas que Dios ha dado a la Iglesia, donde la espiritualidad no está desconectada del propio cuerpo ni de la naturaleza o de las realidades de este mundo, sino que se vive con ellas y en ellas, en comunión con todo lo que nos rodea” (*Laudato si'* 216).

Seguimiento de Cristo

En la historia de la espiritualidad cristiana las vidas de Jesús inspiraron una *imitatio Christi*⁵⁸. En el siglo XX numerosas obras sobre Jesús, escritas en clave espiritual, promovieron un seguimiento de Cristo⁵⁹. El Concilio, aun en los marcos de la búsqueda de la santidad, fomentó la concentración cristológica de la espiritualidad y, en particular, la propuso como un seguimiento de Cristo. Señala el Vaticano II:

“En el logro de esta perfección empeñen los fieles las fuerzas recibidas según la medida de la donación de Cristo, a fin de que, *siguiendo sus huellas y hechos conformes a su imagen, obedeciendo en todo a la*

⁵⁸ Cf. Pseudo Buenaventura, *Meditationes de Vita Christi* (siglo XIII-XIV); Francesc Eiximenis, *Vida de Jesucristo* (siglo XIV-XV); Ludolfo de Sajonia, *Vita Christi* (siglo XIV).

⁵⁹ Cf. Romano Guardini, *El Señor. Sobre el Dios vivo* (Madrid: 1957); Giovanni Papini, *Historia de Cristo, Mundo moderno* (Buenos Aires: 1945); Luis de la Palma, *Historia de la pasión, sacada de los cuatro evangelios* (Madrid: 1911); Dom Columba Marmion, *Jesucristo en sus misterios: conferencias espirituales* (Santiago: 1943); Karl Adam, *Jesucristo* (Barcelona: 1957); John A. T. Robinson, *Jesus and his coming: the emergence of a doctrine* (Londres: 1957).

voluntad del Padre, se entreguen con toda su alma a la gloria de Dios y al servicio del prójimo” (LG 40).

La cristología de la liberación latinoamericana, tras los pasos de la europea posconciliar, llevó aún más lejos la necesidad de re-historizar la fe cristiana. Para Jon Sobrino, por ejemplo, la cristología debe nutrirse del seguimiento de Cristo pues así, en circularidad hermenéutica, puede ella, a su vez, servir a la cristopraxis⁶⁰; es decir, el proseguimiento de la praxis mesiánica de Jesús que, posibilitada por el Espíritu, puede llevar a los cristianos incluso al martirio. La cristología latinoamericana misma, es una cristología al servicio de un modo de entender la espiritualidad cristiana. Esta debiera atender a los signos de los tiempos, esto es, a los acontecimientos en los cuales Dios continúa revelándose en la historia, y discernirlos gracias a Cristo, particularmente de su cruz, el primero y el principal de los criterios.

A continuación, delinearé dos tópicos cristológicos centrales de espiritualidad entendida como seguimiento de Cristo: el proyecto de Jesús y su manera propia de relacionarse interiormente con Dios.

Proyecto de Jesús

La cristología latinoamericana, al igual que la cristología europea, adoptó el método histórico crítico para acceder al Jesús terreno y, de este modo, superar la enorme ignorancia del pueblo de Dios acerca de Cristo. La

⁶⁰ Cf. Jon Sobrino, "Cristología sistemática. Jesucristo, el mediador absoluto del reino de Dios". En: Ellacuría, Ignacio; Sobrino, Jon. (eds.), *Mysterium liberationis* (Madrid: Trotta, 1990). 575-599. 589s.

crisología en América Latina quiso liberar a los pobres de la opresión, a efecto de lo cual la devoción tradicional al crucificado, según algunos de sus teólogos, solo había podido ofrecer alivio y resignación a sus sufrimientos. La recuperación de la praxis de liberación de Jesús de Nazaret, en el continente, ha tenido por objeto proseguir la praxis de Jesús⁶¹.

La crisología en América Latina no ha hecho suya la preocupación de la crisología pre-conciliar por probar la divinidad y la humanidad de Jesús, y de explicar la unión de estas naturalezas en la persona de Cristo. Cuando vuelve sobre el aporte de los concilios de la antigüedad a la crisología, no deja de corregir la impronta helénica a-histórica de sus principales afirmaciones. Del Cristo griego del primer milenio se siguió una adecuación en algún grado doceta al Jesús de los evangelios, a saber, un modo espiritual de ajustarse a un Cristo más divino que humano. Del Cristo anselmiano del segundo milenio que muere en la cruz para satisfacer a Dios por los pecados de la humanidad, Cristo que ha heredado el semi-docetismo del Cristo del primer milenio, también se siguieron versiones desencarnadas de espiritualidad. El sacrificialismo latino del segundo milenio orientó la espiritualidad al dolor y a la penitencia⁶².

⁶¹ Cf. Jon Sobrino, *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la crisología* (San Salvador: 1982). 81-82; Julio Lois, "Crisología en la teología de la liberación". En: Ellacuría, Ignacio; Sobrino, Jon. (eds.), *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (Madrid: Trotta, 1990). 223-51. 231.

⁶² Cf. Bernard Sesboüé ha delineado el giro que se produce en la crisología y la soteriología entre el primer y el segundo milenio (Bernard Sesboüé, "Redención y salvación en Jesucristo". En: Olegario González de Cardedal, José Ignacio González Faus *et al.*,

En cambio, la cristología de la liberación latinoamericana ha relevado la índole histórica y liberadora de la misión de Jesús patente en la consagración de Jesús al Reino como Buena Noticia para los pobres. Lo central, en su caso, no ha sido la persona de Jesús sino su misión y los conflictos que le acarreó su cumplimiento. De aquí que la espiritualidad que ha surgido en el postconcilio latinoamericano se ha nutrido de los misterios de la vida de Jesús y ha integrado la conflictividad de su vida. Seguir a Cristo es asumir los riesgos que implica ser cristiano especialmente en contextos de injusticias históricas bien determinados. En su caso aquellos misterios de la vida de Jesús no han sido tanto episodios a contemplar en la oración, sino relatos que pueden ser actualizados y tomas de posición de Jesús que merecen ser replicadas en el presente con actos liberadores, que evidentemente provocan reacciones contrarias y a veces violentas. El conflicto, la violencia y el martirio, en este registro, no son males que los cristianos han de vivir como pruebas a su reciedumbre espiritual, sino como consecuencias que, no buscadas *in recto*, ineludiblemente aquejan a los seguidores del Cristo que las padeció antes que ellos.

Aún más, la perspectiva histórica de la cristología latinoamericana ha permitido redescubrir la resurrección como justicia. Si la fe en la resurrección de los muertos surgió en Israel los años del martirio de los macabeos, como premio a la fidelidad y como justicia contra la injusticia de su martirio, en América Latina el discurso sobre la resurrección no ha apuntado simplemente a un

Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental (Salamanca: Secretariado trinitario, 1997), 113-32.

retorno a la vida, sino que ha ofrecido una esperanza de justicia a las víctimas. La praxis de seguimiento de Cristo, por esta razón, ha rescatado un contenido central del cristianismo, a saber, la resurrección de Jesús, para alimentar una lucha contra una muerte cotidiana injusta. La fe en Cristo, al modo como la entiende de la Teología de la liberación, ha ofrecido un sentido a la historia. En virtud de su resurrección Jesús ha sido constituido en el mesías, el Señor de la historia. La historia tiene sentido para quienes parece no tenerlo, porque el Señor “ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos” (Credo). Si la postmodernidad rompe con los grandes relatos de la modernidad, la teología latinoamericana sí ofrece un gran relato de sentido a quienes tienen muchos motivos para pensar que la historia no tiene sentido.

Interioridad de Jesús

Si bien es cierto que la cristología latinoamericana pone el foco en la praxis mesiánica de Jesús, praxis que ha de ser proseguida por los cristianos, a ella también importa mucho la interioridad, la subjetividad y la vida espiritual del mismo Jesús. Esta cristología da por descontado que la persona de Jesús es la del Hijo de Dios. No pretende innovar en cuanto a esta conclusión maciza de los concilios de Efeso (431) y Calcedonia (451). Pero la lleva más lejos: valora la dimensión psico-espiritual de Jesús. Él, como una persona humana igual a nosotros, tuvo que discernir cuál era su misión. Su proyecto histórico radicó en una experiencia de Dios. De esta extrajo qué habría de enseñar y practicar, y hasta qué punto entregaría su vida para respaldar esta predicación de un modo fehaciente. Jesús tuvo una experiencia original de Dios, pero humana

como la de cualquier ser humano. Haber llamado a Dios “Abba”⁶³, “papito”, pudo ser considerado en aquella época un exceso de confianza, pero sintonizaba con la posibilidad de que otras personas como él pudieran también considerarse “hijos” e “hijas” de Dios y verse obligadas a tratarse fraternalmente. Lo afirma el Papa Francisco en estos términos: “‘Abbá, Padre’, es la palabra más característica de la experiencia de Jesús, que se convierte en el núcleo de la vida cristiana (cf. Rm 8, 15)”⁶⁴. Gracias a su vida espiritual, Jesús debió también concluir que Dios ama preferencialmente a los pobres (Mt 11, 25-27). Bien podemos inferir que la predicación de Jesús del Reino a los pobres entronca con la tradición israelita, pero también con un modo de experimentar a Dios, modo consonante con esta tradición. Jesús, sabiéndose “hijo”, descubrió en sí mismo que su Padre nos ama como hermanos, y que cuida especialmente a los pequeños y los últimos. Según John Meier, “Jesús también enseñó a sus discípulos a imitar su íntima relación con Dios como *Abba*. Desde esta total confianza en Dios como Padre y el correspondiente abandono en sus manos surgían las sorprendentes praxis y enseñanza de Jesús”⁶⁵.

Este rasgo de historicidad de Jesús debe considerarse nuevo en la historia de la cristología. Solo en el siglo pasado, cuando ha interesado explicar la praxis por sus causas subjetivas, se ha levantado con fuerza la pregunta

⁶³ John P. Meier, "Jesús". En: *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento* (Navarra: Verbo Divino, 2004). 1088; Joachim Jeremias, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1983); Edward Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente* (Madrid: Cristiandad, 1981).

⁶⁴ *Lumen fidei*, 19.

⁶⁵ Meier, "Jesús". 1088.

por la integridad de la humanidad de Jesús. Desde entonces la teología ha podido ir más allá del dogma de la unicidad de la persona del Hijo de Dios. Esto, sin embargo, no ha sido fácil⁶⁶. La recuperación de la vida espiritual de Jesús ha podido ser amenazante para la institucionalidad eclesial que normalmente prefiere conseguir la unidad de la Iglesia mediante controles férreos en vez de hacerlo contando con la libertad, el discernimiento y la creatividad de las personas.

El caso es que la cristología tradicional, fuertemente influenciada por Santo Tomás, por afirmar que Jesús tuvo la “visión beatífica” de Dios, le negó la posibilidad de haber tenido fe en su Padre; no debió Jesús, según esto, discernir su camino hacia Él. Jesús, por haber sido el Hijo de Dios, no podía padecer la ignorancia en su relación con su Padre. La cristología del siglo XX, empero, y la cristología de la liberación incluida, ha subrayado que Jesús no solo tuvo fe, sino que fue el creyente por excelencia⁶⁷. Si, por una parte, el “yo” de Jesús es el Hijo

⁶⁶ Entre las razones que tuvo la Congregación para la Doctrina de la fe para censurar a Jon Sobrino fue haber afirmado que Jesús tuvo fe en Dios (cf. “Elenco di proposizioni erronee pericolosi rilevati nei volumi *Jesucristo liberador e Fe en Jesucristo* di P. Jon Sobrino S.J.”, (Inédito, Julio 2004).

⁶⁷ Cf. Hans Urs von Balthasar, *La Foi du Christ. Cinq approches christologiques* (Paris: Aubier, 1968); Karl Rahner, “Considérations dogmatiques sur la psychologie du Christ”, *Exégèse et dogmatique* (Paris: DDB, 1966), 185-210; Bernard Sesboüé, “Science et conscience du Jésus prépaschal”. En : *Pédagogie du Christ. Eléments de christologie fondamentale* (Paris: Cerf, 1996).141-175; Jacques Guillet, *La foi du Jésus-Christ* (Paris: Desclée, 1980); Manuel Gesteira, “La fe-fidelidad de Jesús, clave central de la cristología”. En: Gabino Uríbarri (Ed.), *Fundamentos de teología sistemática* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2003). 93-135.

de Dios, es, por otra parte, al mismo tiempo, un “yo” psicológicamente más pleno que el de cualquier ser humano. Por esto, si la fe debió ser la característica más importante para un israelita de su época, Jesús ha debido ser visto como el mejor de los judíos. Solo recientemente el magisterio, tímidamente, ha aceptado que Jesús tuvo fe. Lo afirma *Lumen fidei*, encíclica escrita a dos manos, encíclica del papa Francisco, aunque probablemente redactada por Benedicto XVI:

“Para la fe, Cristo no es solo aquel en quien creemos, la manifestación máxima del amor de Dios, sino también aquel con quien nos unimos para creer. La fe no solo mira a Jesús, sino que mira desde el punto de vista de Jesús, con sus ojos: es una participación en su modo de ver” (LF 19).

Lo que aquí quiero subrayar es que el “modo de ver” de los cristianos, su fe, radica en aquella visión que Jesús tuvo de su Padre (LF 19), y que se manifestó en nuestra historia como amor. Jesús creyó que Dios es amor. De esta fe sacó su proyecto de advenimiento del Reino para los pobres. Por lo cual, creyendo como Jesús creyó y en lo que él creyó, los cristianos tienen las coordenadas básicas de su vida espiritual, y el criterio para observar otras experiencias espirituales, místicas y ascéticas, de compromiso socio-político o litúrgicas. Esta fe de Jesús, su credo (*fides quae*: Dios como amor) y su modo de creer (*fides qua*: su confianza en su *Abba*) constituye, por esto, el criterio que tiene la Iglesia para criticar en ella misma tanto las experiencias espirituales personales deformes o alienantes como la desatención a las necesidades de liberación de sujetos y colectividades oprimidas.

Hemos de imaginar, por tanto, que los conflictos de Jesús con algunos sectores del abigarrado ambiente religioso de la época, tuvieron relación directa con su vida espiritual y, por ende, el cristiano auténtico ha de incorporar de algún modo el conflicto interior de Jesús por amar como Dios ama (sin excluir a nadie) y por reivindicar a las víctimas como Él lo hace (encarando y desenmascarando a los opresores). Si en algún momento de su vida afirma: “He venido a arrojar un fuego sobre la tierra y ¡cuánto desearía que ya estuviera encendido” (Lc 12, 49), es que ardía su corazón. Sus seguidores, en consecuencia, también han de ser defensores apasionados de los pobres y mártires, como lo fue Jesús.

En todo caso, un seguimiento de este Cristo, el Jesús que cree en su Padre y obedece a su voluntad de inaugurar el Reino, solo puede ser tal en la medida que es pascual y trinitario. De Jesús los cristianos extraen el ejemplo de cómo creer correctamente. Del Espíritu del resucitado extraen la gracia para sintonizar con Jesús, el creyente por excelencia, para conocerlo íntimamente y para amar hasta el límite de sus posibilidades. Pues la obra del Espíritu es hacer pasar a los discípulos por la criba pascual que cura de la búsqueda insana del mérito, tentación de vanagloria que ronda y acosa la vida espiritual de los cristianos.

UNA ESPIRITUALIDAD ATENTA A LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS

Un segundo despliegue de la espiritualidad cristiana en América Latina -el primero ha consistido en el paso de la

búsqueda de la santidad al del seguimiento- estriba en la apertura de la experiencia personal de Dios a la de oír su voz en los acontecimientos históricos. El discernimiento de los signos de los tiempos en ellos es, en última instancia, una actividad espiritual. La Iglesia, mediante una praxis solidaria con los demás seres humanos que buscan su liberación, reconoce en los acontecimientos actuales la presencia y la actuación del Espíritu como una palabra que debe ser obedecida. Las experiencias espirituales personales de Dios no debieran desoír a riesgo de depreciar su índole cristiana. Si en las diversas versiones de espiritualidad cristiana quedan restos de *fuga mundi*, ellas pueden ser purificadas mediante un *amor mundi*. Lo propio de la mística cristiana es el amor al prójimo y a la creación.

Empalme entre historia y experiencia espiritual

La experiencia espiritual de los cristianos, su búsqueda de la santidad o seguimiento de Cristo en la actualidad debe ser ubicada en relación a las vidas de los demás seres humanos. Ella, además de implicar al prójimo-prójimo, es decir, a las personas que nos rodean o nos salen al paso en lo inmediato, prueba de fuego de la espiritualidad cristiana auténtica, debe guardar alguna relación con el pobre remoto, virtual, epocal que no siempre puede ser socorrido directamente, pero cuya apelación debiera cualificar el cristianismo de las personas al nivel de su estilo de vida, de su modo de sentir y de mirar.

Al ubicar la espiritualidad cristiana en la cultura actual, comenzado el siglo XXI, la pretensión de escuchar a Dios, de conversar con Él y de hacer su voluntad debe ser observada con cuidado. El cristianismo, y la

espiritualidad en particular, no pueden saltarse la crítica contemporánea que nos recuerda que somos seres entramados en la existencia unos con otros y que, para engañarlos a ellos, podemos engañarnos a nosotros mismos⁶⁸. Cualquier forma de religiosidad que ofrezca realización a las personas tendría que ser observada críticamente. Marx podría decir de ella que es “opio del pueblo”, que aliena a la gente, que a unas personas les hace asumir las injusticias virtuosamente, sin quejarse, y que a otras las desentiende de la suerte de los demás; Freud pudiera decir que ella es una “neurosis obsesiva” que, en vez de liberar a las personas de las causas psicológicas que las mantienen esclavas de sí mismas, refuerza esta opresión; Nietzsche agregaría seguramente que la religión es una operación de inversión de los valores ejecutada por los débiles para doblegar a los fuertes. Nadie puede dudar de que estas sospechas tienen *fundamento in re*. El cristianismo ha podido incurrir en estos fallos y mucho más. Pero también es verdad que las ha superado en la medida que los cristianos han salido de sí mismos para encontrarse con ese “Otro”, Dios, que les es manifiesto en esos “otros” que, como ellos, también son hijos e hijas de Dios. En el último de los radios de la praxis, en el mundo de la vida, las experiencias espirituales singulares han de mediar con la historia que los seres humanos vamos haciendo unos con otros.

Hoy sabemos que la existencia cristiana, como toda existencia humana, es histórica. La experiencia personal del Dios de los cristianos no es separable de los acontecimientos que nos involucran a todas las personas.

⁶⁸ Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura* (México D.F.: Siglo XXI, 1999). 32-35.

De aquí que los signos de los tiempos sean signos históricos-filosóficos-éticos antes que signos teológicos⁶⁹. Unas acciones son “signos” para las acciones de los demás. Ellas pueden tener para estos un “significado”. Ya que pertenecen al orden de la razón práctica, los “signos” pueden ser ejemplares, pueden orientar la praxis de otras personas. Es por esto que los signos de los tiempos no consisten en catástrofes naturales o injusticias masivas mientras estas realidades colectivas no sean percibidas como una apelación a una acción positiva que salga al paso de estas calamidades. El colapso eco-social actual, por ejemplo, puede ser un signo de los tiempos a modo de conciencia lúcida del fenómeno, una conciencia que se verifique en una praxis que interrumpa el curso a la tragedia.

En estos signos de los tiempos seculares les es posible a los cristianos identificar una actuación de Dios. La experiencia cristiana de Dios, irreductiblemente personal y original al momento de transformar la realidad, tiene lugar en estrecha relación con testimonios de antecesores y contemporáneos. La praxis de los otros, globalmente considerada, puede llegar a constituir un signo del querer de Dios en el presente. Los signos de los tiempos son detectables allí donde hay personas que gracias a su pertenencia a una tradición hermenéutica cristiana que tiene más de dos mil años, se relacionan con los demás en virtud del mismo Espíritu que hizo libre a Jesús y que, por ello, pudo instalar en la historia una praxis de salvación con alcance universal.

⁶⁹ Cf. Peter Hünemann, "El trabajo teológico al comienzo del tercer milenio. Los signos de los tiempos como elementos esenciales de una teología histórica". En: *El Vaticano II como software de la Iglesia actual* (Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2014). 217-61. 243-244.

La revelación cristiana es histórica⁷⁰. En los acontecimientos históricos es posible también hoy advertir una revelación semejante a la que se dio en el pasado. El Espíritu Santo actúa y habla de parte de Dios del mismo modo histórico como lo hizo en Jesús y la Iglesia primitiva; y si esta praxis cristiana se convirtió en “palabra de Dios” escrita, ella no agotó lo que Dios puede seguir revelando, en continuidad y nunca en contra de ella⁷¹. Pero, dado que la historia es una magnitud ambivalente, la revelación debe ser auscultada. La actuación de Dios en ella no es evidente. A Jesús no todos lo reconocieron como Hijo de Dios. La misma Escritura requiere ser interpretada. La historia es opaca, hay en ella de gracia y de pecado y, en todo caso, está en proceso de realización. Su sentido escatológico se ha revelado en Cristo, pero este sentido solo será descifrado, por una praxis iluminada por su Espíritu, hacia el final de la historia.

A efecto de discernir en los acontecimientos históricos la acción del Espíritu de Cristo resucitado, la Tradición (en cuanto *fides quae*) de la Iglesia funge de criterio fundamental. La teología cuenta con “lugares teológicos propios” (*loci theologici proprii*) para determinar qué es lo revelado y merece ser acatado porque viene de Dios: La Biblia, los padres, el magisterio de Papa, los grandes concilios, la liturgia, la vida de los santos, etc.⁷²

⁷⁰ Cf. Ellacuría Ignacio, "Historicidad de la salvación cristiana". En: Ellacuría, Ignacio; Sobrino, Jon. (eds.). *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (Madrid: Trotta, 1990), 323-72.

⁷¹ Cf. Jorge Costadoat, *Revelación y tradición en la Teología latinoamericana de la liberación* (Santiago: 2022).

⁷² Cf. Peter Hünermann, "Nuevos *loci theologici*". 263-91.

Pero también cuenta con “lugares teológicos ajenos” (*loci theologici alieni*): la filosofía, el uso de la razón, las ciencias modernas y la historia misma de los seres humanos. Este conjunto de “lugares teológicos” permiten a la Iglesia articular fe y razón a lo largo de la historia, y señalar a los cristianos qué espera Dios de ellos, cómo conseguirlo y por dónde seguir⁷³. Pues la Iglesia, toda ella, los bautizados y sus autoridades, tiene la misión de escrutar los signos de los tiempos y sumarse a la praxis solidaria de los demás seres humanos. En palabras de Peter Hünemann:

“Solo mediante la praxis de la Iglesia -que hace suya en su praxis creyente el signo de los tiempos ‘declarado’- dicho signo adquiere su realidad plena. De representar una ‘señal o indicio’ pasa a ser un signo eficaz de la acción histórica de Dios. La actuación de Dios se hace presente solo en la praxis testimonial del hombre y de la mujer. Mediante la conservación y la realización del signo ‘declarado’ en la praxis eclesial, el signo es edificado y constituido como signo de la acción de Dios en el ámbito público, histórico. Está implícita en tal proceso la solidaridad de la Iglesia con cada uno de los hombres y mujeres que han iniciado esos movimientos en la historia, y con cada uno de los grupos que han sido

⁷³ Carlos Schickendantz, "Signos de los tiempos. Articulación entre principios teológicos y acontecimientos históricos". En *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos* (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2017). 33-69. 48-49.

especialmente afectados por esas carencias humanas”⁷⁴.

La indagación en la teología de los signos de los tiempos arroja un resultado de primera importancia para la renovación de la espiritualidad cristiana. Esta teología, en cuanto inductiva, extrae de la experiencia histórica de los cristianos, como de su fuente primera, un nuevo conocimiento de Dios. Lo que en este apartado se ha querido subrayar, es que este saber de Dios, de su palabra y, en definitiva, de su voluntad, debiera ampliar los cauces a la búsqueda de la santidad cuando son estrechos, individualistas o alienantes. Desde el momento que se cae en la cuenta de que Dios tiene palabras que decir en las diversas épocas, y que estas palabras son liberadoras para colectivos humanos oprimidos, ningún cristiano que sea consciente de ello puede desatenderlas. Pues, de otro lado, si este hablar de Dios solo es esclarecido mediante la praxis de la Iglesia, será difícil comprender que una determinada experiencia espiritual pueda prescindir de lo que ella enseña como revelado en el presente.

La Espiritualidad como Amor Mundi

La mística cristiana consiste en el amor. Las expresiones extáticas, las iluminaciones, las visiones y audiciones de los místicos deben ser analizados con cuidado. Ellas pueden ser señales de una profunda unión con Dios para muchos sistemas de creencias, como pudo ser el de la mística griega. Para el cristianismo, en cambio, estas

⁷⁴ Peter Hünemann, "El trabajo teológico al comienzo del tercer milenio", 248-249.

experiencias son secundarias. Alberto Hurtado da testimonio de haber “visto” a Cristo el día en que se encontró con un pobre que, un día de lluvia y enfermo, le salió al paso pidiéndole ayuda para pagar un alojamiento⁷⁵. Al día siguiente Hurtado reunió a un grupo de amigas y fundaron el Hogar de Cristo, una obra que comenzó por dar un hogar a los niños que no lo tenían. Este hombre llegó a ser santo porque la visión que tuvo de Cristo en este pobre lo condujo a auxiliar a los pobres y a luchar por los derechos de los trabajadores. Hurtado fue un místico típicamente cristiano. Si a lo largo del siglo XX la Iglesia descubrió que el pobre no era simplemente un infeliz al que ayudar, sino una víctima de injusticias estructurales que debían ser erradicadas porque en la mística cristiana siempre ha latido la posibilidad de un despliegue social y político: un *amor mundi*. Este modo de entender el cristianismo radica en el Nuevo Testamento. En palabras de Jesús: “Tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en Él no perezca, sino que tenga vida eterna” (Jn 3, 16).

Estas palabras, sin embargo, hay que tomarlas en un sentido programático. Los cristianos han de llegar a amar este mundo, habida cuenta de que no le pertenecen, pero que están en él. Dice también Jesús:

“Yo les he dado tu Palabra, y el mundo los ha odiado, porque no son del mundo, como yo no soy del mundo. No te pido (Padre) que los retires del mundo, sino que los guardes del Maligno. Ellos no son del mundo, como yo no soy del mundo. Santifícalos en

⁷⁵ Jaime Castellón, *San Alberto Hurtado: a Dios desde los descartados* (Santiago: Mensaje, 2022). 320-321.

la verdad: tu Palabra es verdad. Como tú me has enviado al mundo, yo también los he enviado al mundo” (Jn 17, 15 -16).

Desde los orígenes del cristianismo la categoría de “mundo” connota una valoración positiva y una negativa. Ya en el Antiguo Testamento mundo equivale a lo creado por Dios y, por ende, merece ser amado y agradecido (cf. Sal 8, 1-9). Pero mundo también es, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, esta misma realidad creada afectada por la corrupción. Sostiene San Pablo:

“Gracia a vosotros y paz de parte de Dios, nuestro Padre, y del Señor Jesucristo, que se entregó a sí mismo por nuestros pecados, para librarnos de este mundo perverso, según la voluntad de nuestro Dios y Padre, a quien sea la gloria por los siglos de los siglos. Amén” (Gal 1, 3-5).

En la vida monástica sucesiva se replicarán las actitudes bíblicas ante el mundo. Por una parte, el mundo será visto como obra de Dios y, al mismo tiempo, se recomendará una separación o una *fuga mundi*, para mejor orientar la vida según la esperanza del mundo venidero. El mundo actual ha de considerársele pasajero. “Toda la historia de la Iglesia, y aquella de la Vida religiosa en general, serán contraseñadas de esta especie de dialéctica de actitudes hacia el mundo y sus valores: aprecio y reserva”⁷⁶.

El monaquismo marcó la espiritualidad cristiana con el sello de la desconfianza hacia el mundo. En Oriente, en

⁷⁶ Leclercq, "Mondo". 57.

particular, los cristianos debían “despedirse” del mundo. Pero la separación del mundo que el monaquismo cultivó no fue total. En el Medioevo *la fuga mundi* no será concebida sin relaciones de intercambio con el mundo, sea en el plano de los hechos, por ejemplo, en el de la actitud hacia la cultura y la sociedad; sea en el de las ideas, ya que el “desprecio” del mundo, que caracterizó a autores como san Bernardo, debió considerarse más bien un rechazo a la corrupción de los tiempos que una afirmación metafísica. En todo caso, la Vida religiosa, y la espiritualidad cristiana en general que ha dependido o se ha inspirado en la tradición monástica ha establecido una relación de distancia con el mundo como si de su lado estuviera lo sagrado y del lado del mundo lo profano, y ha practicado esta diferencia con separaciones, desprecios, retraimientos y aislamientos.

En la historia del cristianismo el Vaticano II simboliza un hito en la comprensión cristiana del mundo. Este es ahora considerado por su relación con la Iglesia y con el Reino escatológico; y, por otra parte, se lo concibe en clave cristológica y pneumatológica. En Cristo se ha anticipado el sentido del mundo y la Iglesia, gracias al mismo Espíritu que guio a Jesús en su gesta histórica, procura hacer del mundo el reino de Dios. De esto modo el Vaticano II se alejó en dirección diametralmente opuesta a las posturas condenatorias de la modernidad. En cambio, salió al encuentro del mundo moderno en términos dialogantes y valorando su autonomía:

“Cada día es mayor el número de hombres y mujeres que, sea cual fuere el grupo o la nación a que pertenecen, son conscientes de ser ellos los creadores y promotores de la cultura de su comunidad. Crece

más y más, en todo el mundo, el sentido de la autonomía y, al mismo tiempo, el de la responsabilidad, lo cual es de capital importancia para la madurez espiritual y moral del género humano. Esto aparece aún más claro, si se piensa en la unificación del mundo y en la tarea que se nos ha impuesto de construir un mundo mejor sobre la verdad y sobre la justicia. De este modo somos testigos del nacimiento de un nuevo humanismo, en el que el hombre queda delimitado, ante todo, por su responsabilidad hacia sus hermanos y hacia la historia”⁷⁷.

Este tipo de textos -son varios en el Concilio- ha dado pie para criticar al Vaticano II de ingenuidad frente al pecado y la corrupción del mundo actual. El tema puede quedar abierto. Pero lo que resulta muy novedoso es que, en palabras de Juan Noemi, “ante la autoafirmación del mundo moderno, el Concilio responde con la fe en un Dios que no se postula como ‘alternativa’, sino como ‘sentido’ verdadero de este mundo”⁷⁸. Del mundo no se huye ni se lo condena por su pecaminosidad. Se acogen sus adelantos, las mejoras de la vida de las personas, el aporte de la ciencia y de la técnica (GS 44)⁷⁹. Pero todo

⁷⁷ *Gaudium et spes*, 55. Pablo VI afirma: “Que lo sepa el mundo: la Iglesia lo mira con profunda comprensión, con verdadera admiración, sinceramente dispuesta no a conquistarlo, sino a servirlo; no a despreciarlo, sino a valorizarlo; no a condenarlo, sino a confortarlo y salvarlo” (Discurso de apertura de la segunda sesión del Concilio Vaticano II, 29 de septiembre de 1963).

⁷⁸ Juan Noemi, *El mundo, creación y promesa de Dios* (Santiago: San Pablo, 1996).

⁷⁹ Cf. *Gaudium et spes*, 44.

este progreso debe ser auscultado ya que -a sesenta años de acontecimiento conciliar- sabemos que es también la causa exacta del descalabro ecológico en curso.

En América Latina en particular, desde mucho antes del Vaticano II, ha reinado el pesimismo. Aun cuando en las últimas décadas la superación de la pobreza ha sido notable, en estos mismos años se han agudizado problemas sociales antiguos y han surgido otros nuevos. La pandemia del coronavirus ha sido causa de un enorme retroceso. Aun saliendo de esta crisis, Latinoamérica experimenta en la actualidad brotes de violencia inaudita debidos al narcotráfico; acelerados procesos de migración, especialmente desde Venezuela; corrupción en prácticamente todos los países; y sigue siendo la región con más desastres naturales del planeta. En las últimas seis décadas también son de recordar la guerra en Colombia, el terrorismo de Sendero Luminoso en Perú y dictaduras militares en numerosos países. En los últimos años Nayib Bukele, surge como modelo de solución de la plaga de las pandillas y el crimen organizado, encarcelando incluso a inocentes y violando los derechos humanos⁸⁰. La modernidad latinoamericana, por otra parte, ha sido muy debatida. Sin haber llegado a ser verdaderamente moderno, el continente ha sufrido experimentos de modernizaciones nefastas.

De aquí que, al igual que en otras regiones pobres del mundo, surge la pregunta: ¿cómo puede decirse que Dios ama a este mundo, del que unos pocos se apropian mediante procesos de explotación, marginación y exclusión de las mayorías? Desde los comienzos de la

⁸⁰ Cf. Juanita Goebertus Estrada, “La reelección de Bukele”, *El Mercurio* A2, 2 de febrero de 2024.

Teología de la liberación sus teólogos han tenido una visión triste de la realidad del mundo⁸¹. Estos han impulsado un *amor mundi*, pero a partir de una experiencia de *horror mundi*⁸². Los teólogos de la liberación han preferido hablar de un *mysterium liberationis* en vez de *mysterium salutis*, en relación estricta a un irreductible *mysterium iniquitatis*⁸³. Gustavo Gutiérrez estableció el punto de arranque de su teología en estos términos:

“¿De qué manera hablar de un Dios que se revela como *amor* en una realidad marcada por la pobreza y la opresión? ¿Cómo anunciar el Dios de la vida a personas que sufren una muerte prematura e injusta? ¿Cómo reconocer el don gratuito de su *amor* y de su justicia desde el sufrimiento del inocente?”⁸⁴.

Crear que Dios es amor es, en sentido estricto, un asunto de fe. Cualquiera podría decir que Dios no ama a los pobres. Que lo haga, es un postulado de la fe escatológica que se beneficia de la concepción histórica de una revelación/salvación verificada mediante una praxis espiritual-social. Esta teología se desarrolló al alero de una Iglesia que apostó a la posibilidad de superar la acusación de alienación religiosa. La Iglesia latinoamericana instó a los católicos a compromisos socio-políticos liberadores.

⁸¹ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación: perspectivas* (Salamanca: Sígueme, 1972): 22-23.

⁸² Cf. Jon Sobrino, tras los pasos de Ignacio Ellacuría, ha hablado de “pueblo crucificado” (cf. Jon Sobrino, *Jesucristo liberador*, 321).

⁸³ Jon Sobrino, *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados* (Santander: Sal Terrae, 1992). 157.

⁸⁴ Gustavo Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente* (Salamanca: Sígueme, 1986), 17-18.

Entre los teólogos latinoamericanos, sin embargo, Pedro Trigo no ha aceptado cualquiera de estos compromisos. Ha deplorado la “lucha de clases”. Esta no puede ser una especie de “lucha de los dioses” (una “teomaquia” originaria) entre buenos y malos⁸⁵. Lo último para Trigo no es el conflicto sino la acción del Creador que conduce el mundo a la reconciliación. Para el teólogo venezolano los cristianos han de combatir contra estas fuerzas demoniacas porque creen que Dios doblegará la historia de acuerdo a la intención que tuvo al crear el mundo. Lo definitivo no es el triunfo de unos sobre otros, sino la derrota del mal. Concluye el jesuita: "el proceso de liberación tiene que aspirar fervientemente a consumarse en proceso de reconciliación (y la Teología de la liberación en teología de la reconciliación)"⁸⁶.

El mundo no ha sido bueno para los pobres en América Latina. Ellos perfectamente pueden creer que Dios no es amor. Esto obstante, suelen creer en él. Lo horroroso que puede serles el mundo en el que viven no los derrota fácilmente. Su “conato agónico”⁸⁷, su lucha por la vida hace incluso las veces de prueba del amor de Dios. Esta lucha, cuando actualiza la praxis del mártir del reino Jesús de Nazaret, cuando se nutre de la esperanza en la resurrección que triunfa sobre la muerte, cuando ella misma es *amor mundi*, puede constituir la fragua de la espiritualidad cristiana auténtica.

Bien vale recordar también aquí que en el postconcilio latinoamericano la Vida religiosa,

⁸⁵ Pedro Trigo, *Creación e historia en el proceso de la liberación* (Madrid: Paulinas, 1998), 92.

⁸⁶ Trigo. 122.

⁸⁷ Cf. Pedro Trigo, *Relaciones humanizadoras. Un imaginario alternativo* (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013), 53.190.

especialmente la femenina, se embarcó en un *amor mundi* sin precedentes en la historia de la Iglesia. Algunas familias religiosas han continuado en los esquemas clásicos de la clausura, de la oración contra el mal del mundo y de la caridad con los pobres. Lo que ha sido impresionante, sin embargo, es la *fuga* de los religiosos y religiosas de los sectores acomodados de las ciudades latinoamericanas y la *ida* a los barrios más pobres del continente, fundando allí comunidades de base en las cuales se ha leído la Biblia y participado a su escala en las luchas sociales y políticas. A esta gente poco le ha importado ser santa. Pero es ella la que ha sido hostigada e incluso martirizada a causa de Cristo.

¿Cómo ha de entenderse hoy la santidad y el seguimiento de Cristo en América Latina? Desde el momento que la experiencia espiritual cristiana se ubique en el cuadrante mayor de la atención a los signos de los tiempos y contribuya a la obra de amor de Dios por su mundo, el primer desafío que tiene por delante es salvar el planeta de la catástrofe socio-ambiental que lo amenaza. Este es el reto mayor, ya que esta vez se trata de un peligro para toda la humanidad.

Conclusiones

1.- La experiencia de Dios tiene un aspecto personal y uno social. Nunca ha habido vida cristiana auténtica que excluya al amor al prójimo, pues carecería de lo esencial. La búsqueda de la santidad a lo largo de la historia de la Iglesia ha podido ser más o menos cristiana en la medida que ha integrado a los demás. En el prójimo los cristianos encuentran a Cristo y Cristo les une con Dios. Tan

importante es el otro para la mística cristiana que aquella búsqueda de la santidad que usara a los pobres como medios en el camino de la perfección, habría que descartarla por inauténtica.

2.- En la Iglesia Latinoamericana posconciliar, dada la asunción que el Vaticano II hizo de la historia como lugar de manifestación de Dios, se ha dado una ampliación de la búsqueda de la santidad. La espiritualidad en América Latina se ha historizado en dos aspectos. Primero, se ha articulado como seguimiento de Cristo. Este se ha nutrido de la recuperación de la persona histórica de Jesús. El seguimiento de Cristo, como nuevo paradigma de la vida espiritual, ha ofrecido a los cristianos participar en la misión de Jesús de anunciar el reino de Dios e, incluso, de morir por el Reino como lo hizo él mismo. Este redescubrimiento, a la vez, ha permitido rescatar la interioridad de Jesús, su subjetividad, su libertad, su fe, en una palabra, su vida espiritual, todo lo cual ha llevado a recomprender la espiritualidad de los cristianos en clave de discernimiento de la voluntad del Padre de Jesús. El seguimiento de Cristo, antes que nada, se verifica como una vocación siempre personal, es decir, original y dinámica; no consiste, como ha podido darse en el paradigma de la búsqueda de la santidad, en adecuarse al patrón abstracto de la perfección.

Segundo, la espiritualidad en Latinoamérica se ha desplegado con una todavía mayor amplitud. En la medida que los cristianos y cristianas del continente han participado en la interpretación eclesial de los signos de los tiempos han podido enriquecer su experiencia personal de Dios. Si Dios habla en la historia, si la Iglesia, histórica ella misma, ausculta esta voz de Dios en los acontecimientos y descubre en ellos un llamado a una

praxis colectiva de liberación, la espiritualidad que acoja esta apelación se enriquecerá, crecerá en pertinencia y podrá conjurar más fácilmente la tentación del individualismo e intimismo.

3.- Al Vaticano II debe atribuirse, además, la cancelación de dos separaciones propias del paradigma de espiritualidad a-histórico. Si Dios es el creador tanto de las personas como del mundo en su conjunto y solo Él conduce la creación a su plenitud escatológica, el Concilio estableció que no se puede considerar privilegiados en el orden de la gracia a una categoría de seres humanos respecto de otros. El Vaticano II declaró que todos los(las) bautizados son igualmente llamados por Dios a la santidad.

Por otra parte, el Concilio, precisamente por concebir a los seres humanos y a la Iglesia como realidades histórico-escatológicas, terminó con la idea de dos mundos: uno, el mundo pasajero y, otro, el mundo del más allá, el definitivo y verdaderamente valioso. La Iglesia en América Latina, al discernir los signos de los tiempos, descubrió que la miseria del continente no podía ser voluntad de un Dios que ama a los pobres. En vez de proponerles una suerte de *fuga mundi*, esta Iglesia hizo un enérgico llamado a amar y liberar al mundo, comenzando por los últimos.

El itinerario de nuestra Iglesia, en particular la de Medellín hasta ahora, permite concluir que este *amor mundi* debiera cualificar la experiencia personal de Dios y la espiritualidad cristiana en general.

CONVERSIÓN DE LA VIDA RELIGIOSA A LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS

La Vida religiosa se ubica en el plan de Dios. Esto, en concreto, significa que debe localizarse en el servicio pastoral de la Iglesia de anunciar el Evangelio a los seres humanos, comenzando por los más pobres como lo hizo Jesús, con un espíritu sinodal. En otras palabras, la experiencia espiritual de religiosos y religiosas debiera consistir en una unión con Dios que los capacite para contactarse espiritualmente con la creación y con todos sin exclusión, experiencia de Dios que debiera marcar su participación en la acción evangelizadora de la Iglesia.

¿Dónde es posible este tipo de unión con Dios? Simplemente en todo, en las capillas y en las poblaciones marginales, en los colegios, en los hospitales, en las trincheras y en los movimientos sociales. ¿Cuándo es posible esta unión? Ahora, ya en el presente, es necesario anticipar la llegada del Reino por venir, el Reino que comenzó con la primera venida de Jesús y que consumará el plan que Dios tuvo al crear el mundo.

En este horizonte espacial y temporal, la Vida religiosa ha de cumplir una misión contemplativa y pastoral. Ella tiene que encontrar el dónde y el cuándo Dios se manifiesta, por supuesto, según la medida del propio carisma. Lo encontrará si lo busca “caminando con los otros”, es decir, de un modo sinodal, participando en la necesaria e incesante conversión de la Iglesia. Este debiera ser el lugar de su carisma. En este lugar la Vida religiosa tendría que descubrir que, por más que le duela, habrá de abandonar modos de ser que dejaron de ser válidos, o nunca lo fueron del todo, e inventar

configuraciones adecuadas a las necesidades que los contemporáneos tienen hoy de Dios.

Pues bien, el polo de atracción de esta conversión ha de ser el discernimiento de los signos de los tiempos. A saber, el habla actual de Dios en los lugares donde es posible escrutar su presencia y voluntad. La Vida religiosa debiera encontrar el mejor lugar de su inserción allí donde Dios pide ser escuchado. En principio cualquier lugar puede ser adecuado. Nadie puede limitar la autocomunicación de Dios. Pero es necesario poner especial atención a escuchar esta voz allí donde Jesús dijo que sería posible encontrarlo (Mt 25, 31-46). La Iglesia sabe inequívocamente que Cristo se encuentra en el clamor de los excluidos y desechados (Aparecida 65).

Conversión a la Palabra actual de Dios

En Aparecida la Iglesia ha llamado a la Vida religiosa a una conversión mayor:

“La conversión personal despierta la capacidad de someterlo todo al servicio de la instauración del Reino de vida. Obispos, presbíteros, diáconos permanentes, *consagrados* y *consagradas*, laicos y laicas, estamos llamados a asumir una actitud de permanente conversión pastoral, que implica escuchar con atención y discernir lo que el Espíritu está diciendo a las Iglesias’ (Ap 2, 29) a través de los signos de los tiempos en los que Dios se manifiesta”⁸⁸.

⁸⁸ CELAM, Documento de Aparecida 366.

La quinta Conferencia episcopal de los obispos latinoamericanos moviliza a la Iglesia a grandes cambios, transformaciones sobre todo pastorales, en vista al progreso del Reino, lo cual es posible si se discernen los signos de los tiempos a través de los cuales Dios se manifiesta. En lo que a los religiosos y religiosas respecta, ellos deben buscar el servicio específico que Dios les pide al interior de la Iglesia. Sabemos que cada carisma tiene algo todavía más concreto que aportar a la pastoral. Pero, esta localización e inserción particular encuentra en la más amplia de las perspectivas su orientación definitiva y su corrección fundamental. Habrá de sospecharse, por lo mismo, de una Vida religiosa que aspire a una perfección particular y se desentienda de la transformación del mundo. Si Dios está liberando a amplios sectores de la humanidad, los consagrados han de buscar la manera de colaborar con Él.

La conversión de los religiosos y religiosas a los signos de los tiempos, al igual que la de los demás cristianos, supone que el mundo es creación de Dios trino. Dios ha creado el mundo por medio del Verbo, lo ha redimido a través de la Encarnación de su Hijo y por medio del Espíritu lo conduce a su realización definitiva. Por esta razón, los consagrados han de tener una mirada unitaria de la acción de Dios en el mundo, es decir, una que vincule estrechamente creación y redención. En palabras de Karl Rahner, ha de afirmarse, a la vez, que “el mundo de la redención está incluido en el de la creación” y que “el mundo de la creación está incluido en el de la

redención”⁸⁹. Esto pide considerar que esta salvación ofrecida gratuitamente a todos exige para su verificación una conversión tan válida para los cristianos como para los que no lo son. El mismo Dios que demanda de los cristianos un seguimiento de Jesús de Nazaret, mueve interiormente a los no cristianos en la misma dirección. Cada ser humano tendría que convertirse al amor, porque para todos Dios es amor (1 Jn 8, 4), lo mismo para los ateos que para los budistas o los musulmanes. Cristo y el cristianismo no se identifican sin más. Bastaría con recordar la Conquista de América para caer en la cuenta de que, mientras el cristianismo era enseñado en el nuevo continente, Cristo era crucificado en los nativos.

Por cierto, esta acción de Dios en su creación debe ser captada, conocida y comprendida. De lo contrario no sabríamos de qué estamos hablando. Pues bien, Dios se revela particularmente en una praxis humana histórica. Es así que lo hizo en Israel y la Iglesia de los primeros cristianos, y desde estos en adelante. El Nuevo y el Antiguo Testamento son narraciones de esta salvación y revelación de Dios. Él se da a conocer en aquellos actos propios de la fe con que se responde a sus apelaciones. La revelación y la fe, distintas en cuanto a sus sujetos, Dios y los seres humanos, coinciden sobre todo en acciones de caridad. La caridad es lo único decisivo (LG 14). El ser humano descubre a Dios en el acto de amar el mundo que, por un parte le es dado y, por otra, él recrea. Y, dado que la acción humana es afectada por el pecado, la misma praxis debe actualizar a Dios no solo como el creador sino también como su liberador.

⁸⁹ K. Rahner, *Misión y gracia. El siglo XX, ¿siglo de gracia?* (San Sebastián: Dinor, 1966). 105.

Debe destacarse que el Vaticano II supuso que Dios se manifiesta en acciones humanas, en acontecimientos, que constituyen signos que han de ser discernidos porque en ellos es posible descubrir, entre muchas voces no siempre buenas, la voz de Dios. De aquí que, desde el momento en que la Iglesia ha querido participar en los procesos de transformación del continente, la práctica del cristianismo ha podido considerarse prioritaria respecto a la necesidad de transmitir la verdad sobre Jesucristo.

El caso es que, si Dios habla en la historia, su palabra debe ser oída y puesta en práctica. Si la revelación por su propia naturaleza ocurre en la historia, nada impide que el Dios que se reveló en acontecimientos del pasado continúe revelándose en los acontecimientos del presente. Si la palabra de Dios que es Cristo fue registrada en los evangelios y los demás textos del Nuevo Testamento, ella, en virtud del Espíritu del resucitado, continúa diciendo algo nuevo a los contemporáneos en los acontecimientos actuales. Cristo que habló, habla.

Participación sinodal de la Vida religiosa en la Iglesia

La misión evangelizadora de la Vida religiosa, como servicio en la pastoral de la Iglesia, debiera dirigirse en algún sentido a la universalidad de los seres humanos. Aun cuando la misión de tal o cual carisma sea restringido, como ser enfocarse en la educación o en las comunidades populares, no debiera perder de vista que Cristo es el redentor de la humanidad en todas sus expresiones, pues si olvida este dato fundamental de la fe puede dejar de ser cristiana. La misión de las congregaciones religiosas ha de ser orientada y

reorientada incesantemente por una pastoral entendida en el más amplio de los sentidos⁹⁰. En palabras del mismo Rahner: “Entendemos por pastoral el servicio salvífico de la Iglesia, el cual se fundamenta en la universal voluntad salvífica de Dios. Dios mismo encarga a la Iglesia y realiza en ella ese servicio como prosecución de la obra pascual-escatológica de Cristo por medio del Espíritu de Pentecostés; y lo realiza en consonancia con cada situación y de cara a la parusía y al reino de Dios”⁹¹.

El despliegue de la pastoral en el más amplio de los horizontes exige, como lo ha pedido el papa Francisco no hace mucho, que la Vida religiosa se mire a sí misma en una perspectiva de renovación histórica permanente. Ella ha de volver a sus orígenes y ajustarse a los requerimientos actuales de Dios:

“Cada Instituto viene de una rica historia carismática. En sus orígenes se hace presente la acción de Dios que, en su Espíritu, llama a algunas personas a seguir de cerca a Cristo, para traducir el Evangelio en una particular forma de vida, *a leer con los ojos de la fe los signos de los tiempos*, a responder creativamente a las necesidades de la Iglesia”⁹².

De aquí que la tarea de la transmisión de la fe no consista en primer lugar en enseñar a las generaciones

⁹⁰ Cf. Casiano Floristán, *Nuevo diccionario de pastoral* (Madrid: San Pablo, 2002); V. Ma. Pedrosa et al., “Pastoral”. En: *Diccionario de pastoral y evangelización* (Burgos: Monte Carmelo, 2000).

⁹¹ Karl Rahner (Dir.), “Pastoral”. En: *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica* (Barcelona: Herder, 1977). Tomo 5, 264ss.

⁹² Francisco, “Carta apostólica a todos los consagrados con ocasión del año de la vida consagrada” (21 de noviembre de 2014).

siguientes el “credo”, la *fides quae*, una doctrina y conocimientos teóricos, sino en dar testimonio de una acción liberadora de Dios. Si la *fides quae*, el “credo” recibido del pasado, se contiene en la tradición de la Iglesia, es mediante la *fides qua*, la escucha en el presente de la voz de Dios de los “creyentes”, que esta tradición se actualiza. La transmisión de la fe a los seres humanos en general, la misión de evangelizar los confines de la tierra es fundamentalmente cuestión de testimonio, de personas que viven su cristianismo.

El cristianismo se transmite por testimonios. La captación de estos es posible, a su vez, porque en los cristianos existen las mismas condiciones antropológicas de los cristianos para convertirse al amor de Dios. En otras palabras, Cristo, aun antes de cualquier intento de evangelización, es igualmente real en los seres humanos por parejo. Toda persona que viene a este mundo es hijo o hija de Dios, tiene a Cristo por hermano y es movida interiormente por el Espíritu a gestar una fraternidad universal. Por esta razón, la pastoral debiera partir de la base de que no hay evangelización posible sino como una co-evangelización. Si Dios habla hoy a la humanidad en su conjunto –liberando a todo tipo de personas de los males que las aquejan-, la evangelización alcanzará su objetivo si tiene cuenta que el Espíritu, hace ya mucho tiempo, está actuando en los “otros” tanto como en “nosotros”. Y, si de conversiones se trata, los cristianos no debiéramos procurar la conversión de los demás sin convertirnos nosotros mismos a ellos, a lo que nos pueden aportar y por lo que nos deben corregir.

La pastoral, así, se encuentra desafiada incesantemente por el deber de interpretar la praxis conjunta de cristianos y no cristianos a la luz de la

Tradición. Pues si Dios se revela en la historia, la Tradición sirve a los cristianos como criterio para reconocer su voz en el presente.

Por otra parte, la apertura de la pastoral a la universalidad de los seres humanos también exige una opción por algunos, estos son, los pobres⁹³. El Mensaje final de Aparecida afirma:

“Las agudas diferencias entre ricos y pobres nos invitan a trabajar con mayor empeño en ser discípulos que saben compartir la mesa de la vida, mesa de todos los hijos e hijas del Padre, mesa abierta, incluyente, en la que no falte nadie. Por eso reafirmamos nuestra opción preferencial y evangélica por los pobres”⁹⁴.

Sin embargo, lo que no siempre se subraya, pero los religiosos y religiosa lo saben muy bien, es que la opción por los pobres acarrea conflictos. ¿Se hacen cargo las pastorales de la dimensión conflictiva del cristianismo? La Vida religiosa, a este respecto, tiene mártires. Son de recordar Dorothy Stang en Brasil, Dorothy Kazel, Ita Ford y Maura Clark en Guatemala, y los seis jesuitas de la UCA de El Salvador. Las pastorales debieran conocer los intereses en pugna que motivan estos conflictos y algunas veces tomar partido por unos en contra de otros. La Iglesia, si opta por los pobres, no puede ser socialmente neutra. Esto, que a algunos parecerá ideológico, no lo es para quienes creen en el Dios de los pobres. El dato bíblico es que Dios opta por ellos. Los que, como Dios, optan por

⁹³ Cf. Francisco de Aquino Junior, *Teologia em saída para as periferias* (Pernambuco: Paulinas, 2019). 147.

⁹⁴ CELAM, Aparecida 29.

ellos, encaminan a la humanidad a la fraternidad universal que no llegará a ser realidad sino mediante luchas que emulan el camino de Jesús a la cruz.

Breve Conclusión

El mayor riesgo para la Vida religiosa hoy es su irrelevancia. Se dirá que, en realidad, el peligro principal, sobre todo en el caso de la Vida religiosa femenina es el de la extinción. Me permito discrepar. Por más que los noviciados se llenen de vocaciones, estas no serán tales si las personas no se saben llamadas por Dios a anunciar el Evangelio en esta época, y no en cualquiera. La actualidad de la Vida religiosa dice relación directa con la atención a los signos de los tiempos y no en impedir que mueran tradiciones y carismas surgidos en otras épocas por más espléndidos que hayan sido.

Por otra parte, hoy, cuando más se necesita recuperar la unidad de la Iglesia herida por una conflictiva recepción del Vaticano II, las religiosas y los religiosos debieran participar en la conversión de la Iglesia a estos signos de los tiempos. La sinodalidad es determinante. Al margen de la Iglesia -considerada como Pueblo de Dios incluido en esta la institución eclesial- la Vida religiosa se desorienta y pierde su razón de ser. Por el contrario, en la Iglesia, caminando con otros, ella puede hacer un aporte profético, martirial, en la tarea de anunciar a los seres humanos que todos somos hermanos y hermanas.

LA VIDA RELIGIOSA, TEÓLOGA Y MAESTRA DE TEOLOGÍA

La Vida religiosa se constituye en teóloga al interior de un movimiento extraordinariamente novedoso en la historia de la Iglesia. El Vaticano II, entre otras muchas virtudes, despertó la vocación teológica de la Iglesia del continente latinoamericano y caribeño. Los obispos que participaron en el Concilio actuaron como teólogos y continuaron haciéndolo en Medellín y, junto a teóloga(os) profesionales y, a veces, con la sabiduría de teólogas(os) no profesionales. Las y los religiosos han tenido un lugar importante en este quehacer teológico posconciliar

El Despertar teológico de una Iglesia

Poco antes del Vaticano II había conciencia de la dependencia intelectual de los latinoamericanos. Decía Marcos Mc Grath, decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile:

“Consúltese cualquier libro de nota publicado en Europa o Norteamérica en Filosofía o Teología. Búsquese la bibliografía. Entre centenares de títulos citados es más que probable que no se encuentre siquiera una obra escrita y publicada en Latinoamérica. No es que nos desconozcan; es que no

hay casi nada nuestro que merezca citarse”⁹⁵.

Nuestra Iglesia, como los niños, no había alcanzado la mayoría de edad de quienes piensan por sí mismos. El mismo Mc Grath afirmaba:

“Esta inmensa porción del cristianismo que es Latinoamérica ya no puede seguir en una fase de *infantilismo intelectual*, recibiendo hasta los últimos puntos y comas de su pensamiento, de otras tierras. Lo que es la doctrina, lo que es magisterio, los caminos seguros de teología que la Iglesia romana nos señala, todo ello será nuestra base. Sin embargo, es imprescindible que logremos nuestra propia expresión de estas verdades y estos valores frente a lo que nos rodea, aquí en donde la suerte de casi la mitad de los cristianos del mundo está en juego”⁹⁶.

El caso es que en el posconcilio latinoamericano eclosionó una Iglesia capaz de pensarse a sí misma en su contexto, en los acontecimientos históricos que le afectaban y en los cambios que ella misma impulsaba. En este contexto surgió la Teología de la liberación. Según Gustavo Gutiérrez:

“La teología de la liberación es una de las expresiones de la adultez que *comienza a alcanzar* la sociedad latinoamericana y la Iglesia presente en ella en las últimas décadas. Medellín tomó acta de esta edad mayor y ello contribuyó poderosamente a su

⁹⁵ Marcos McGrath, “La misión de la teología en Latinoamérica”, *Anales de la Facultad de Teología* XII (1961): 16-17. 15.

⁹⁶ McGrath, “La misión de la teología en Latinoamérica”. 16-17.

significación y alcance históricos”⁹⁷.

Religiosas(os) Teólogos

Pues bien, la Vida religiosa del continente ha sido protagonista insigne de esta Iglesia teóloga, haciendo suyas, gestando y llevando más lejos las principales opciones pastorales.

La CLAR, especialmente a través de su revista, ha reflexionado sobre la opción preferencial por los pobres, explicitando nuevas orientaciones y versiones. Los y las religiosas ubicadas en las trincheras donde las distintas formas de vida se han visto amenazadas, han puesto sobre la mesa temas que la teología académica no ha podido esquivar. A veces lo ha hecho a “media cocción”, pues en tales lugares no siempre se cuentan con los instrumentos bibliográficos y el tiempo suficiente para escribir publicaciones científicas. Pero la teología profesional ha debido basarse, entre otras fuentes, en los ejemplares de la revista para ser, además de científica, pertinente. Esta y tantas otras revistas locales parecidas constituyen un verdadero “lugar teológico”. Al cumplirse sesenta y cinco años desde su fundación -dicho sea de paso- la CLAR ha abierto al público una base de datos *online* de todas sus revistas.

Las y los religiosos se han desenvuelto como “teólogos orgánicos”, es decir, como gente que tiene un compromiso y piensa con el corazón. A este tipo de quehacer teológico se aplican las palabras del papa Francisco:

⁹⁷ Cf. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*. 31.

“Convoco a los teólogos a cumplir este servicio como parte de la misión salvífica de la Iglesia. Pero es necesario que, para tal propósito, lleven en el corazón la finalidad evangelizadora de la Iglesia y también de la teología, y no se contenten con una teología de escritorio” (EG 133).

En América Latina y el Caribe la Vida religiosa ha contado con teólogos profesionales de alto nivel. Lo distintivo, en su caso, ha sido principalmente su participación en comunidades comprometidas con la liberación de toda suerte de personas y en la reflexión que en ellas se ha dado sobre su praxis cristiana a la luz de la fe. Ellos no han sido meramente teólogos “de escritorio”. Debe notarse que estas teólogas(os) comprometidos con la liberación del pueblo latinoamericano han hecho teología feminista que ha abierto los ojos a nuevos modos de ser hombre; han desarrollado el concepto de derechos humanos los años en que las dictaduras predominaban en innumerables países; han sabido acompañar a los migrantes, a los refugiados y a las víctimas de la trata de personas, ofreciéndoles palabras de esperanza; han estado estudiando cómo hacer frente al ecocidio socio y medio ambiental; han acompañado a los pueblos originarios en la difícil tarea de inculturar el Evangelio; todo lo cual sin abandonar la inveterada lucha por acabar con las múltiples injusticias sociales.

Una Teología contextual

La anterior conclusión se ha obtenido en virtud de la

teología de los signos de los tiempos que ha animado a la Iglesia del continente las últimas seis décadas. Esta ha operado mediante el método del *ver-juzgar-actuar*; teología y método de *Gaudium et spes*. Descubrir a Dios en los acontecimientos y plegarse a su voluntad mediante una praxis liberadora, ha sido el núcleo de la misma Teología de la liberación. A la teología que se ha practicado entre las religiosas(os) se aplican sin problema estas palabras del mismo Gustavo Gutiérrez:

“Por todo esto la Teología de la liberación nos propone, tal vez, no tanto un nuevo tema para la reflexión, cuanto una *nueva manera* de hacer teología. La teología como reflexión crítica de la praxis histórica es así una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad y, por ende, también, de la porción de ella -reunida en *ecclesia*- que confiesa abiertamente a Cristo. Una teología que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose -en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera, en la construcción de una nueva sociedad, justa y fraternal- al don del reino de Dios”⁹⁸.

Este modo de hacer teología ha podido influir, y en todo caso ha sido reconocido al más alto nivel. Francisco, en un *motu proprio* extraordinariamente novedoso, ha

⁹⁸ Gutiérrez, *Teología de la liberación*. 72.

sostenido recientemente que el aprendizaje que proviene de la praxis pastoral es un requisito del quehacer teológico:

“Se trata de la ‘impronta’ pastoral que la teología en su conjunto, y no sólo en su ámbito particular, debe asumir: sin contraponer teoría y práctica, se insta a que la reflexión teológica se desarrolle con un método inductivo, que parta de los diferentes contextos y situaciones concretas en las que se insertan los pueblos, dejándose interpelar seriamente por la realidad, para convertirse en discernimiento de los ‘signos de los tiempos’ en el anuncio del acontecimiento salvífico del Dios-agape, comunicado en Jesucristo. Por ello es necesario que en primer lugar se privilegie el conocimiento del *sentido común de las personas*, que es de hecho el lugar teológico en el que se encuentran tantas imágenes de Dios, que a menudo no corresponden al rostro cristiano de Dios, sólo y siempre amor” (*Ad theologiam promovendam*, 8).

La Clar, en virtud de esta teología y método, ha llevado a la Vida religiosa más lejos de su identidad tradicional centrada en la contemplación, las obras caridad y la educación. Ella ha desarrollado una mística social y política para responder a la voluntad de Dios reconocida en la historia. Esta misma historia –antes que las publicaciones- ha llegado a ser reconocida como fuente de conocimiento de Dios. Y, puesto que la realidad histórica es de suyo conflictiva, la teología que se nutre de este tipo de mística ha sido señalada por la persecución y el martirio. Algunos de sus teólogos han sido asesinados. Otros, muchos, dentro de su propia Iglesia, han sido

vigilados, hostigados, castigados y expulsados de la facultades de teología. La misma CLAR fue intervenida por el CELAM debido a su proyecto Palabra-Vida (1988-1993).

La Vida religiosa se ha beneficiado del inmenso impulso evangelizador del Vaticano II. Si el Concilio promovió un diálogo al más alto nivel con la Reforma y la Modernidad, diálogo urgente para los europeos, en América Latina y el Caribe la Iglesia ha fomentado un proceso de ilustración inédito. Debe tenerse en cuenta que la inmensa mayoría de sus habitantes aprendieron a leer en el siglo XX. *Dei Verbum*, la constitución conciliar sobre la Revelación, fue recibida en el continente con entusiasmo. Consta que muchos pobres aprendieron a leer con la Biblia en sus manos. Como se ha dicho, en esta región surgió un cristianismo ilustrado entre quienes desde siempre habían pasado por ignorantes.

Debe tenerse en cuenta, además, que las mujeres, y las religiosas en particular, estas últimas décadas han estudiado teología. Son muchas quienes han logrado que sus superiores les permitieran estudiar teología. En los institutos y facultades se ha constatado su interés por formarse. A diferencia de seminaristas y religiosos hombres, enviados a estudiar teología como condición de su ordenación y, por ende, a menudo desganados, las religiosas lo han hecho con pasión, como una oportunidad conseguida y aprovechada al máximo. Esto es especialmente meritorio, pues sus congregaciones a menudo, no por mala voluntad, no han valorado estos estudios y les han exigido trabajo pastoral como si estudiar se limitara a asistir a clases. Las religiosas han estudiado con sobrecargas de trabajo. Esto no obstante, han sido excelentes alumnas. Las y los profesores dan

testimonio que ellas frecuentemente son las mejores estudiantes. Las que han podido llegar más lejos, han hecho estudios de magister y de doctorado. Hoy no es raro que algunas ocupen cargos de alto nivel en instituciones de educación superior, y sean docentes e investigadoras de gran calidad.

Un Quehacer teológico sinodal

En la actualidad la CLAR es consciente de la importancia de la sinodalidad para la Iglesia y participa en la renovación teológica que pudiera sustentarla. Las religiosas(os) han reconocido en el llamado del Papa a avanzar sinodalmente un asunto decisivo. Así lo expresan en el *Horizonte inspirador 2022-2025*:

“Una Iglesia sinodal. Esta nueva época eclesial se caracteriza por un proceso de reforma, reconfiguración y resignificación de toda la vida eclesial a la luz de la sinodalidad, viendo en ella una dimensión constitutiva que expresa la forma de vivir y obrar/operar de la Iglesia Pueblo de Dios. No estamos ante un principio abstracto. La sinodalidad invita a imaginar un nuevo modelo institucional⁹⁹.

Francisco no puede tener mejores aliados. Las religiosas(os) impulsan nada menos que otra manera de ser Iglesia.

Como en asuntos señaladas anteriormente, la CLAR ha demandado del CELAM mayor horizontalidad y, por

⁹⁹ Clar, *Horizonte inspirador: Las mujeres del alba* (Bogotá: 2022). 8.

su medio, a los obispos integrantes del Sínodo. Consta que el desempeño latinoamericano en el Sínodo ha sido importante. Esto no es una casualidad. Las religiosas(os) del continente cuentan con una experiencia compartida de Dios y una organización capaz de incidir de un modo concertado en acontecimientos eclesiales como el Sínodo. Tal vez forzadas por la escasez de vocaciones y la disminución de sus integrantes, las congregaciones han debido avanzar de un modo sinodal; han aprendido a juntar fuerzas, a desarrollar la interreligiosidad y la interculturalidad, y a caminar unidas; todo lo cual ha favorecido la toma de conciencia del enorme valor de una forma de ser Iglesia más fraternal que vertical. La Vida religiosa, en los diversos países, ha levantado centros de formación de pregrado y de formación permanente. Estos son resultado de un trabajo colaborativo, al igual que la teología que se ha desarrollado en el continente.

EXCURSO: EL POBRE COMO TEÓLOGO

“En aquel tiempo, tomando Jesús la palabra, dijo: ‘Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a los pequeños’ (Mt 11,28).

La “opción preferencial por los pobres” de la Iglesia todavía, a años de su formulación en Puebla (1979), puede parecer novedosa, también ruidosa, pero no tiene nada de nuevo en la historia del cristianismo. Ella, vistas las cosas de cerca, es una característica esencial de la fe cristiana.

Según San Pablo, Dios quiso darse a conocer a través

de su Hijo “que siendo rico, por nosotros se hizo pobre para enriquecernos con su pobreza” (2 Cor 8,9). ¿Cómo puede entenderse algo así? De muchas maneras. Descartemos una: no debiera pensarse que la perpetuación en la miseria sea una mera ocasión de una buena obra ante Dios. “Con los pobres, contra la pobreza” se ha convertido en un lugar común entre los teólogos latinoamericanos¹⁰⁰. Aceptemos otra: los pobres tienen un privilegio epistémico en el conocimiento teológico. Si Dios se revela primero a quienes se parecen a un galileo humilde, a uno cualquiera, los demás tendrán que aprender de los pequeños, los humildes, los ignorantes y toda suerte de marginados de la cultura porque de lo contrario no sabrán distinguir qué es lo fundamental de la vida de lo que no lo es.

Si la teología es conocimiento de Dios, la teología de los pobres –diría Aristóteles– es “teología primera”. Si la teología “profesional” no radica en el pensar cotidiano de los cristianos más pobres, pierde la brújula. A una conclusión de este tipo llega la Teología latinoamericana.

“Los amamos con un afecto preferencial”

En este sentido, se debe mencionar el impacto que pudo tener el discurso de Pablo VI a los campesinos de Mosquera. En la apertura de la Conferencia General de Obispos en Medellín, la primera vez que un papa ponía un pie en el continente, dijo a ellos mismos: “los amamos

¹⁰⁰ Cf. Luis González-Carvajal Santabárbara, *Con los pobres contra la pobreza* (Madrid: Paulinas, 1991).

con un afecto preferencial”¹⁰¹.

Años después, la Conferencia de Puebla formuló, a nivel magisterial, la necesidad de una “opción preferencial por los pobres” e impulsó a ver el Cristo en los rostros de muchos pobres (DP 31-39). Le siguieron las conferencias de Santo Domingo, que extendió la lista de los rostros de los pobres (SD 178-179); y Aparecida, que amplió sin límites esta lista. Además, el documento final de esta V Conferencia ha llamado la atención sobre el hecho de que la Iglesia considera la opción por los pobres esencial para la fe cristiana.

Los pobres son un “lugar teológico”

Otro reconocimiento de la presencia de Cristo en los pobres lo ha exigido la teología latinoamericana. Los teólogos a menudo hablan de los pobres o de su “historia” como un “lugar teológico” (en el sentido de “lugar teológico propio” y no mero “lugar teológico ajeno”, de acuerdo a la nomenclatura de M. Cano). Los pobres, al reconocérselos como sacramentos de Cristo, revelan a Dios de alguna manera. Es decir, “en” los pobres, “a través” de sus bocas, Dios habla y dice algo nuevo. En este sentido, los latinoamericanos llevan a cabo una “mutación semántica”¹⁰².

Pero no ha sido este una conclusión pacífica entre los autores. En una de las disputas teológicas más interesantes de la Teología de la liberación

¹⁰¹ Pablo VI. *Discurso a los campesinos de Mosquera*.

¹⁰² Francisco de Aquino Junior, *Teologia em saída para as periferias* (São Paulo-Recife: 2019). 64

latinoamericana, Clodovis Boff rechazó vigorosamente esta posibilidad. El servita brasileño cuestionó a las teólogas(os) de la Teología de la liberación:

“La Teología de la liberación llega inadvertidamente a esta perversión: Dios se hizo pobre, luego el pobre es Dios. Operación aberrante, por la cual se ontologiza la relación Dios-pobre, la cual de libre y amorosa termina petrificándose en una metafísica miserable. Perpetuándose de este modo la misma pobreza, se consuma la ideologización extrema del pobre”¹⁰³.

El teólogo brasileño continúa:

“Pero aún hoy en día, los teólogos de la liberación repiten en alta voz que Dios ‘se revela’ en el pobre y que el pobre es el ‘lugar privilegiado’ para conocer y encontrar a Dios. Con ese lenguaje, que no tiene valor doctrinal sino espiritual, la Teología de la liberación corre el riesgo de pasar por alto que el ‘pobre’ por antonomasia es el Verbo encarnado, que él es el ‘lugar privilegiado’ para conocer a Dios. Se puede decir que Él solo, como Palabra encarnada es, en teología, el principio ‘científico’, en el sentido que ‘hace conocer’ (*sciens facere*)”¹⁰⁴.

En otras palabras, Boff difiere de otros teólogos de la liberación en un tema crítico. Boff no acepta que los

¹⁰³ Clodovis Boff, “Volta ao fundamento: réplica”, *Revista eclesialística brasileira* 272 (2008): 892-927. 912.

¹⁰⁴ Boff. 896.

pobres sean fuente del conocimiento de Dios (*locus theologicus proprius*). Para él, simplemente son el lugar hermenéutico (*locus alienus*) desde el cual es posible comprender la Palabra. Nuestra opción es la contraria. Vamos incluso más lejos. Pensamos que la experiencia espiritual de los pobres (de todo tipo) les capacita para ser los teólogos primeros de la teología cristiana.

Los pobres como “teólogos(as)”

Partiendo de esto, se puede decir que los pobres pueden y deben ser los pensadores primeros de su propia vida y liberación.

En primer lugar, es preciso considerar que en la Teología latinoamericana ha llegado a pensarse que la participación de los teólogos en el método teológico es esencial y no accidental. La experiencia espiritual personal de los teólogos profesionales con quienes comparten su vida, y también su causa, es indispensable. Los y las teólogas de la liberación participan en la praxis de liberar a los oprimidos y no ven su toma de partido como un obstáculo para la naturaleza científica de su trabajo. Al contrario, este compromiso, esta “parcialidad”¹⁰⁵, es la condición epistemológica fundamental. En este sentido, sin embargo, se pueden distinguir dos modos y dos etapas en la Teología de la liberación.

En una primera etapa de esta teología predominaba la idea gramsciana de creer que los intelectuales debían guiar a los pobres hacia la liberación.

¹⁰⁵ Cf. Jon Sobrino, *Jesucristo liberador*. 118.

Entre los latinoamericanos surgió una generación de teólogos que querían educar a los pobres en la comprensión y aplicación práctica de la Palabra de manera unilateral. José Francisco Gómez Hinojosa ha encontrado el camino intermedio al adoptar la contribución de Gramsci de una concepción de un tipo de “teólogo orgánico”, pero al mismo tiempo oponerse al intelectualismo¹⁰⁶. Para Gramsci, señala el tesista de la Gregoriana, el intelectual enseña a las masas sin necesidad de aprender de ellas. Gómez Hinojosa, por su parte, exige que los teólogos se abran a los modos de conocimiento de los pobres. Si los pobres, como dice Puebla, evangelizan a la Iglesia, deben ser capaces de tener conocimientos teológicos fundamentales. Los teólogos(as) y los pobres “saben” pero de manera diferente. La cristiana(o) de a pie sabe lo que vive y no se preocupa por la complicación de vivir lo que otros conocen de un modo científico. Es caminando juntos que surge “un intelectual ‘nuevo’ y una nueva ‘base’”¹⁰⁷.

Entre los latinoamericanos, Pedro Trigo ha sido especialmente crítico con la “relación ilustrada” que los teólogos establecen con los pobres. Trigo rechaza la identificación fácil del cristianismo con el imaginario socialista ilustrado: “si el mundo de la vida era de izquierda, el papel de lo teológico era fundamentalmente ideológico”¹⁰⁸. Según Trigo, los teólogos tendrían que iniciarse en el mundo de los pobres para poder superar este tipo de relación. Es imposible que ellos dejen de ser

¹⁰⁶ Cf., José Francisco Gómez Hinojosa, “Teólogo de la liberación, ¿‘intelectual orgánico?’”, *Pasos* 10 (1987): 7-18.

¹⁰⁷ Gómez Hinojosa. 17.

¹⁰⁸ Pedro Trigo, “Cuál es el acto primero del que la Teología de la liberación es acto segundo”, *Iter* 25 (2001): 109-36.

personas ilustradas. Esto es, expertos que “se conocen a sí mismos y se poseen a sí mismos, esos son los que se liberan a sí mismos a través del uso soberano de su razón y facultades, que tienen en sí mismos su principio y fundamento, el autogobierno”¹⁰⁹. De aquí que sea indispensable que se encuentre con un “límite infranqueable”, algo así como hacer “la experiencia del mal en uno, por el convencimiento de la imposibilidad de alcanzar la salvación por las propias fuerzas por la apertura a aquello que va a poner a valer al sujeto”¹¹⁰. Trigo va más lejos que Gómez Hinojosa. La o el profesional debe entrar en la cultura y el catolicismo popular¹¹¹ y convertirse al cristianismo de los pobres¹¹².

El caso es que, de hecho, en las Comunidades eclesiales de base (CEBs) los pobres se han desempeñado como teólogos(os)¹¹³. El ícono del método de la Lectura popular de la Biblia practicada en estas comunidades es un círculo de personas leyendo las Escrituras y desentrañando su significado. Carlos Mesters, aun siendo experto en las Sagradas Escrituras, se ubica en un lugar auxiliar al momento de la lectura de la Biblia en las comunidades. Él sabe que la interpretación de la Palabra pertenece a las comunidades y no a los exégetas, pues

¹⁰⁹ Pedro Trigo. 115.

¹¹⁰ Pedro Trigo. 115. Deben recordarse aquí las palabras de San Pablo: “Destruiré la sabiduría de los sabios, e inutilizaré la inteligencia de los inteligentes, ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el docto? ¿Dónde el intelectual de este mundo? ¿Acaso no entonteció Dios la sabiduría del mundo?” (1 Cor 1, 19-20).

¹¹¹ Pedro Trigo. 123-124.

¹¹² Pedro Trigo. 122.

¹¹³ Jorge Costadoat, “Comunidades Eclesiales de Base (CEBs). Reflexión teológica en base a un caso”, *Revista latinoamericana de teología* 38, 113 (2021): 183-205.

estos están al servicio de lo que Dios quiera decirles a las personas que las integran. “El objetivo de la interpretación ya no es interpretar la Biblia, sino interpretar la vida con la ayuda de la Biblia”¹¹⁴. Según el carmelita brasileiro, “con la ayuda de la Biblia (el pueblo) descubre dónde y cómo Dios nos habla hoy, a través de los hechos”¹¹⁵. En todo caso, debe enfatizarse que se trata de un método comunitario. Lo fundamental es “escuchar a Dios hoy”¹¹⁶, pero es la comunidad eclesial la que junta lee la Palabra. Lo hace con el mismo Espíritu con que esta fue escrita. El Espíritu actualiza en la comunidad el habla de Dios¹¹⁷.

Al unir los cabos sueltos, ha de reconocerse incluso la posibilidad de que los pobres sean teólogos. Si los cristianos, y los pobres en particular, no fueran “teólogos” no serían tampoco cristianos. Ha de tenerse presente que el Vaticano I (1870) condenó el fideísmo. Que las y los cristianos vivan su vida a la luz de la fe (*intellectus fidei*) no debe considerarse una concesión del magisterio o de los teólogos profesionales a los pobres, sino un derecho y una obligación para ellos mismos. La postura de biblistas como Mesters hace necesario invertir la concepción de la teología. Esta es en primer lugar una actividad de los y las cristianas y, en segundo lugar, una actividad de expertos que colaboran con instrumentos y conocimientos

¹¹⁴ Carlos Mesters, “Oír lo que el Espíritu dice a las iglesias. Interpretación popular de la Biblia en el Brasil”, *Concilium* 27, 233 (1991): 143-56. 147

¹¹⁵ Carlos Mesters, “Leitura popular da Bíblia”. En: *Dicionário do Concílio Vaticano II* (São Paulo: Paulinas, 2015). 533-536. 534.

¹¹⁶ Mesters, “Oír lo que el Espíritu”. 152.

¹¹⁷ Cf. Carlos Mesters, “O projeto Palavra-vida. A leitura fiel da Bíblia de acordo com a Tradição e o Magistério da Igreja”, *Convergencia* 24, 226 (1989): 451-467. 436.

Jorge Costadoat

científicos a un quehacer teológico artesanal, pero prioritario.

CAPÍTULO V

DESAFÍOS PASTORALES

LA EVANGELIZACIÓN LIBERADORA DE MEDELLÍN

Los desafíos pastorales actuales guardan estrecha relación con las decisiones pastorales de la Iglesia continental en el posconcilio, y con la historia de la evangelización de América Latina desde los comienzos. El caso es que, antes y después del Vaticano II, la Iglesia ha debido desarrollar una pastoral que encare grandes injusticias, lo cual ha implicado fuertes controversias.

Desde 1492 hasta la fecha, el anuncio de Cristo ha dado lugar a discordias. Estas han sido motivadas por la Conquista, la colonización, la explotación socioeconómica, la violación de los derechos por parte de unos sectores de latinoamericanos, normalmente católicos, y la resistencia de otros, y la economía extractiva que ha erosionado las tierras y los monocultivos que han confinado a los pobres a la miseria. Bartolomé de las Casas en Chiapas y Luis de Valdivia en Chile hicieron frente a proyectos de dominación sostenidos ideológicamente por la fe católica. En 1980 Monseñor Romero fue asesinado por resistir la opresión de los pobres en El Salvador. En la Amazonía, el 2005, fue baleada Dorothy Stang, de las Hermanas de Nuestra Señora de Namur. Ella representa a las y los mártires que defienden a los indígenas y sus hábitats naturales.

En esta ya larga historia, el Vaticano II marca un antes y un después en la evangelización latinoamericana. El Concilio asesta un golpe mortal a la Cristiandad que limitaba al máximo la misión profética de la Iglesia. El Vaticano II impulsó una renovación extraordinaria de la

evangelización de América Latina porque puso a la Iglesia a discernir sus propios problemas. Por esta vía la Iglesia latinoamericana llegó a la convicción de que Dios opta por los pobres.

“Nueva Evangelización”

El término “nueva evangelización” había sido utilizado por Medellín. Este documento exhortaba a “alentar una nueva evangelización y catequesis intensivas que lleguen a las élites y a las masas para lograr una fe lúcida y comprometida”¹¹⁸ Los teólogos de la liberación -fieros defensores de la II Conferencia- terminarán por aceptar el llamado de Juan Pablo II a una “nueva evangelización”, pero lo interpretarán en continuidad con la evangelización ya comenzada los años sesenta.

En Medellín los obispos replicaron el ejercicio que hizo el Concilio de discernir los signos de los tiempos. El Vaticano II diagnosticó cambios de grandes proporciones en la sociedad de la época. El cuerpo de documentos de Medellín llevó por título: “Presencia de la Iglesia en la actual transformación de América Latina”. En el documento sobre Pastoral Popular se dice:

“Hay un proceso de transformación cultural y religiosa. La evangelización del continente experimenta serias dificultades, que se ven agravadas por la explosión demográfica, las migraciones internas, los cambios socioculturales, la escasez de personal apostólico y la deficiente adaptación de las

¹¹⁸ Medellín, *Mensaje a los pueblos latinoamericanos*.

estructuras eclesiales”¹¹⁹.

Famosa se hizo la solicitud de Medellín de salir al paso de “una situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada”¹²⁰. El episcopado de la época propuso una ida a los pobres, una evangelización que respondiera a la maduración de la fe de los cristianos, una liberación integral de las personas y un nuevo modo de ser Iglesia (una Iglesia pobre y comprometida con las necesidades de los seres humanos)¹²¹.

Por otra parte, en Medellín se hizo evidente una insatisfacción pastoral:

“Hasta ahora se ha contado principalmente con una pastoral de conservación, basada en una sacramentalización con poco énfasis en una previa evangelización. Pastoral apta, sin duda, en una época en que las estructuras sociales coincidían con las estructuras religiosas, en que los medios de comunicación (familia, escuela y otros) estaban impregnados de valores cristianos y donde la fe se transmitía casi por la misma inercia de la Tradición. Hoy, sin embargo, las mismas transformaciones del continente exigen una revisión de esa pastoral, a fin de que se adapte a la diversidad y pluralidad culturales del pueblo latinoamericano”¹²².

En los años sucesivos los católicos latinoamericanos

¹¹⁹ Medellín, *Pastoral popular* 1. 3

¹²⁰ Medellín, *La Paz* 16. 4.

¹²¹ Cf., Antonio González Dorado, “Historia de la nueva evangelización en América”, *Medellín* 73 (1993): 35-62, 42-43

¹²² Medellín *Pastoral popular* 1.

tuvieron la Biblia en sus manos y comprendieron sus vidas a la luz de la Palabra de Dios. A los niños actualmente se les regala un Nuevo Testamento el día de su primera comunión (ni esto ni aquello habría sido fácil si los latinoamericanos no hubieran sido alfabetizados a lo largo del siglo XX). En fin, el mejor conocimiento de la Palabra de Dios, tenido en las celebraciones eucarísticas y en las comunidades, ha sido una fuente de renovación formidable para la Iglesia.

El Anuncio de Jesucristo liberador

La celebración de la conferencia de Medellín contó con el apoyo de principio a fin del papa Pablo VI. Montini identificó a los pobres con Cristo:

“Amadísimos hijos, vosotros sois Cristo para Nos (el Pontífice). Y Nos, que tenemos la formidable suerte de ser su Vicario en el magisterio de la verdad revelada por Él, y en el ministerio pastoral de toda la Iglesia católica, queremos descubrir a Cristo como redivivo y padeciendo en vosotros”¹²³.

La evangelización liberadora de Medellín tuvo una sustentación cristológica. Este discurso del Papa en Mosquera inspiró los trabajos de los congregados a la conferencia. El documento de la II Conferencia no desarrolla una cristología que luego habría de ser aplicada

¹²³ Pablo VI, “Peregrinación apostólica a Bogotá. Santa Misa para los campesinos colombianos. Homilía del Santo Padre Pablo VI” (23 agosto, 1968). https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/homilies/1968/documents/hf_p-vi_hom_19680823.html.

en la pastoral. Antes bien, releva la importancia de algunos aspectos de Cristo que sirvieron de fundamento a la notable propuesta pastoral inaugurada en esta ocasión.

Medellín destaca dos aspectos de Cristo. Primero, el suyo es un “Cristo liberador”. El documento no usa el término. Sin embargo, la II conferencia insiste en fundar la liberación de los oprimidos en Cristo. A lo largo de la historia del cristianismo siempre se ha sostenido que Jesucristo es el salvador del pecado y de la muerte. En América Latina, desde entonces, se entendió que la salvación de Cristo habría de verificarse como liberación intramundana de los efectos y de las causas de una pobreza considerada pecado social y estructural¹²⁴.

Para Medellín, los destinatarios primeros de esta liberación son los pobres:

“Habrá que recalcar con fuerza -afirma el documento- que el ejemplo y la enseñanza de Jesús, la situación angustiosa de millones de pobres en América Latina, las apremiantes exhortaciones del Papa y del Concilio, ponen a la Iglesia Latinoamericana ante un desafío y una misión que no puede soslayar y a los que debe responder con diligencia y audacia adecuadas a la urgencia de los tiempos”¹²⁵.

¹²⁴ En el siglo XII san Anselmo, en su obra titulada *Cur Deus homo*, sostuvo que el Hijo de Dios se hizo hombre para salvación de los pecadores. En América Latina, la respuesta a la pregunta *Cur Deus homo* es para la liberación de los inocentes (Jorge Costadoat, *La Teología de la liberación sigue su curso. A sesenta años del Vaticano II* (Santiago: EDP-SUD, 79-130).

¹²⁵ Medellín, *Mensaje a los pueblos de América Latina*.

A lo largo de los documentos se repite la idea de 2 Cor 8, 9 de entender la Encarnación como empobrecimiento con los empobrecidos.

Segundo aspecto: el Cristo de Medellín es el “Señor de la historia” que, resucitado, opera al interior de ella en virtud de su amor. En uno de sus documentos finales expresa:

“A la luz de la fe que profesamos como creyentes, hemos realizado un esfuerzo para descubrir el plan de Dios en los ‘signos de nuestros tiempos’. Interpretamos que las aspiraciones y clamores de América Latina son signos que revelan la orientación del plan divino operante en el amor redentor de Cristo que funda estas aspiraciones en la conciencia de una solidaridad fraternal”¹²⁶.

Las menciones de Cristo en el documento de la II Conferencia aluden a la amplitud y a la profundidad de su influjo. Cristo “Señor de la historia” preña a esta de un sentido que, aun cuando se realizará plenamente solo al final de los tiempos, ya ahora es posible reconocer operante en los pobres y la lucha por la superación de su miseria. Ellos representan a Cristo crucificado. Si para ellos la historia no tiene sentido, no lo tendrá para nadie más.

Impacto de Medellín

Años después, Puebla confirmó:

¹²⁶ Ibidem.

“Sobre todo a partir de Medellín, con clara conciencia de su misión, abierta lealmente al diálogo, la Iglesia escruta los signos de los tiempos y está generosamente dispuesta a evangelizar para contribuir a la construcción de una nueva sociedad, más justa y fraterna, clamorosa exigencia de nuestros pueblos”¹²⁷.

También Santo Domingo y Aparecida insistieron en la “opción preferencial por los pobres” formulada por Puebla¹²⁸. Esta opción terminó por imponerse en el magisterio de los últimos papas, orientando las pastorales de otras regiones del mundo. Benedicto XVI dijo en Aparecida: “La opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza (cf. 2 Co 8, 9)”¹²⁹. El papa Francisco será recordado para siempre por haber dicho: “Cuánto querría una Iglesia pobre y para los pobres”.

Esta opción constituye la etiqueta de la recepción original del Vaticano II que se dio en la Iglesia latinoamericana. Medellín ejecutó un giro de apertura a la realidad del continente los años sesenta, distinguiendo entre una “pastoral de conservación” y una de transformación o evangelizadora, esto es, una evangelización urgente por responder a los acontecimientos históricos¹³⁰. Años después, Santo

¹²⁷ Puebla 12.

¹²⁸ Puebla 382, 707, 733, 769, 1134, 1217.

¹²⁹ Benedicto XVI, Discurso inaugural en Aparecida (13 de mayo de 2007).

¹³⁰ Cf. Medellín 6, 1.

Domingo puso nombre a este cambio. Le llamó “conversión pastoral”¹³¹. Aparecida confirmó Santo Domingo en esta materia¹³². Esta conversión, en palabras de Agenor Brighenti “...apunta hacia la superación de modelos de pastoral inconsecuentes con la renovación del Concilio Vaticano II y la tradición latinoamericana, que configuran hoy modelos de una superada y caduca evangelización”¹³³. Pues, según este autor, no cualquier intento de “nueva evangelización” ha sido verdaderamente nuevo.

Otro teólogo, José Comblin, recuerda que la evangelización que impulsó Medellín fue resistida por sectores católicos conservadores desde la hora primera. Las burguesías, afirma, “denuncian a Medellín sin cesar”¹³⁴ al interior de la Iglesia y en todos los espacios públicos. En los últimos cincuenta años, la principal tensión pastoral en América Latina ha consistido en abrirse a lo que Dios pueda decir en los acontecimientos históricos o en transmitir lo que la Iglesia ya sabe de Dios en virtud de la revelación acontecida en Jesucristo. La aceptación o rechazo del método del ver, juzgar y actuar en las cuatro conferencias generales del episcopado ilustra esta tensión. Si Medellín impulsó una evangelización liberadora, y en la medida que Puebla, Santo Domingo y Aparecida han seguido sus pasos, es porque el Concilio exigió a la Iglesia discernir los signos de los tiempos.

¹³¹ Cf. Santo Domingo 30.

¹³² Cf. Aparecida, 370.

¹³³ Agenor Brighenti, “Nueva evangelización y conversión pastoral: un abordaje desde la Iglesia en América Latina y el Caribe”, *Theologica Xaveriana* 63, 2, 176 (2013): 331-366. 334.

¹³⁴ Joseph Comblin, “La nueva evangelización de América Latina y el camino de la reconciliación”, *Fe y solidaridad* 69 (1990): 5-21, 11.

URGE UNA RENOVACIÓN PASTORAL

En las páginas anteriores ha podido verse que la Iglesia Católica tiene dificultades muy serias para transmitir la fe a las nuevas generaciones. No lo logran los padres y las madres. Tampoco las mediaciones institucionales, doctrinales, sacramentales y simbólicas están cumpliendo su función. Esta situación obliga a pensar la pastoral de un modo verdadera, radicalmente nuevo.

Ha de tenerse en cuenta, en todo caso, que la realidad de la Iglesia Católica en el mundo es dispar. En Asia y África el catolicismo prospera. En nuestro Occidente tradicionalmente cristiano, en cambio, declina.

Supuesto teológico fundamental

El objetivo de la pastoral es transmitir la fe. ¿A quiénes? A los que están lejos, a los que se hallan al otro lado del planeta o en las periferias culturales y existenciales. Así se cumple el mandato de Cristo resucitado (Mt 28, 19). También lo es transmitir la fe a los cercanos. A las y los que hoy son cristianos. Pues bien, los estudios indican que en muchas partes se está fracasando con estos y aquellos. La Iglesia no llega a los otros, pero tampoco a los mismos. Se dice que a futuro tendremos una Iglesia de minorías. Esto, que bajo un respecto puede ser bueno, bajo otro debe considerarse fatal.

Será conveniente que se termine finalmente de abandonar la idea de una Iglesia de Cristiandad, aquella versión del cristianismo en que se da por descontado que todos los habitantes de un territorio son cristianos y que

no debieran ser otra cosa. En una Iglesia de pocos, en cambio, las y los católicos han de vivir y dar testimonio de una fe personal, genuina. Pero la Iglesia también corre el riesgo de sectarizarse, de convertirse en un grupo chico atrincherado, cuya participación social consista en condenar todo lo que se mueva.

¿Hay alguna forma de replantear la pastoral?

La pastoral siempre ha debido tener como objetivo fundamental auscultar la obra del Espíritu y crear las mediaciones para ayudarlo a inspirar. La Iglesia solo puede vivir y perpetuarse en el tiempo si vive del Espíritu de Cristo resucitado actuante en el presente. Lo propio de la pastoral es procurar hacer real a Dios en la actualidad. Si no lo hace, puede estar engañando a quienes de buena fe esperan encontrar en la Iglesia al Señor, y no un mercado persa de cosas viejas.

El Espíritu siempre actúa. La razón de ser de las pastorales es facilitar que las se encuentren con Cristo, para lo cual, conforme pasan los años, han de sustituirse unas mediaciones por otras. La creatividad les es esencial. Si las pastorales devienen anacrónicas, la Iglesia tiene que observar si en los brotes de rebeldía no es Cristo quien, al igual que en su época, hace tambalear una edificación religiosa que se ha vuelto opresiva o decadente. La crítica siempre es señal de que algo hay que revisar. Merece mirarla con los criterios que ofrece la experiencia milenaria de la Iglesia. Esta Tradición sirve para discernir en el malestar y la rebeldía la acción del Espíritu que el tradicionalismo quiere censurar o que los ministros eclesiásticos miran con desdén.

La primera Tarea de la pastoral

Si la razón de ser de la pastoral es facilitar la obra del Espíritu, su principal tarea es ver y hacer ver dónde actúa el Espíritu. Dos son los ámbitos principales a considerar: el del escrutinio de los signos de los tiempos; y el del reconocimiento de los santos y mártires actuales, o simplemente de las personas con una honda experiencia espiritual.

En primer lugar, discernir los signos de los tiempos. En nuestra época, valga de ejemplo, son de observar las transformaciones sociales y culturales aceleradas y profundas que configuran la globalización del mundo; el impacto inédito en las personas de los descubrimientos e inventos de la ciencia y de la técnica; la alteración de las relaciones entre personas debidas a las nuevas formas de comunicación; la liberación de las mujeres; la emergencia en la sociedad de colectivos oprimidos o negados; y la creciente conciencia del peligro de extinción de la raza humana y de otras especies debida al Antropoceno.

En segundo lugar, reconocer a Cristo vivo en las y los cristianos extraordinarios, en comunidades vigorosas y entusiastas, y en las luchas de los excluidos por su inclusión. Hay experiencias inspiradas que inspiran a los demás, que iluminan, que atraen. Estas se caracterizan por irradiar el “gozo del Evangelio” (*Evangelii Gaudium*) diría el papa Francisco. Ciertamente son de desconfiar modelos que, aun pudiendo servir en el pasado, el paso de los años los ha vuelto esotéricos: sotanas, inciensos, reverencias, seriedades de varios tipos.

Por estas razones los ministros de la pastoral sean presbíteros, religiosas o laicos deben ser personas espirituales, gente que tiene una experiencia de Dios, que

ha sido adiestrada en el discernimiento de espíritus, que es capaz de mantener conversaciones adultas entre quienes están dispuestos a aprender de los demás y a entender qué está pasando en las personas de su época; los y las que, conectados interiormente con Cristo, descubren su Buena Noticia en la realidad.

Perspectiva: un Cristianismo radical

Es de esperar que la pastoral continúe acompañando a “los mismos”, a los católicos(as). No puede dejarlos botados. Pero a estos mismos se les engaña si, al mismo tiempo y sobre todo, no se procura llegar a “los otros”, a quienes no conocen el Evangelio.

¿Qué hacer? Es preciso ir a la raíz, volver al fundamento trinitario de la fe en Cristo: la Iglesia, como lo quiso el Concilio, debe encarnar otra vez el misterio del Hijo de Dios. Urge dejar que el Hijo vuelva a manifestarse por medio del Espíritu en esta era; hacer posible que Dios se verifique como Padre y Madre de hijas e hijos que practiquen aquella hermandad originaria que anticipa la fraternidad universal, pero no de un modo colonial o expansionista. La pastoral es colonial cuando impone a los fieles un determinado modo de ser cristianos. Es expansionista cuando procura innovar en instrumentos para que los demás entren a la Iglesia, en vez de atraerlos por su amor a la humanidad. Si las católicas(os) no viven y dan un testimonio luminoso de ser hermanas y hermanos, cuestión que en el cristianismo de Cristiandad importa poco, es señal de que el colapso es inevitable.

Esta necesidad de la Iglesia de volver a encarnar

culturalmente a Cristo tendría que cumplirse de un modo creativo. A tal efecto, es indispensable creer que hoy mismo el Espíritu del resucitado actúa en toda la humanidad independientemente de los evangelizadores encargados de hacerlo. La pastoral ha de tener en cuenta que ya ahora existe evangelización, allí donde un ser humano cualquiera ama a su prójimo con el amor con que los cristianos saben que Dios los ama. La inmensa mayoría de los seres humanos, aunque nunca haya oído hablar de Jesús, puede tener esta experiencia radical de humanidad. Si la evangelización es un acontecimiento de comunicación, la pastoral solo puede renovarse si entiende que los protagonistas en la trasmisión del Evangelio son dos: el evangelizador y el evangelizado que descubre en el primero a un testigo y no a un funcionario de la fe. Las buenas noticias de Jesús, las bienaventuranzas, se transmiten cuando alguien las hace propias; no meramente cuando un agente pastoral las enseña.

La pastoral se agota precisamente por repetir e insistir una y otra vez en mediaciones que sirvieron en el pasado pero que en la actualidad bloquean la acción novedosa del Espíritu. Suele ocurrir que nos encontramos con pastoralistas que se las saben todas. No son los que sirven. La pastoral solo puede ser creativa. La falta de atención a la acción del Espíritu en los demás, mientras más empeño se ponga en extender el cristianismo tradicional, más apaga la experiencia de Dios. El evangelizador debe hacer pasar a las siguientes generaciones una tradición milenaria, aquella que avivada por el Espíritu conjura el tradicionalismo esclerotizante. En el cristianismo tradicional debieran poder bautizarse nuevas personas. En la Iglesia encontrarán los medios

para una mistagogía: elementos simbólicos e institucionales que les inicien en el conocimiento del Evangelio. De un modo parecido al Nuevo Testamento que arraiga en el Antiguo, nuevos modos de ser cristianos han de echar raíces en las generaciones anteriores.

Por de pronto, conviene tener presente que la mística cristiana inhiere en el amor del Creador por toda la creación. Otras místicas podrán acercarse a la del amor o serán simplemente alienantes. El amor es la medida de Dios y del cristianismo. Ninguna experiencia de amor humano puede agotar su misterio. Dios es amor. El amor radica en Dios. El amor es la razón de ser de la vida humana y del universo. El Espíritu de Dios siempre está haciendo que los seres humanos se amen como lo hacen las personas divinas en la eternidad sin cesar, una y otra vez de un modo nuevo.

En todo caso, debe tenerse muy presente -lo que frecuentemente no ocurre- que los planes y proyectos pastorales jamás podrán por sí mismo producir una gota de amor cristiano. La evaluación de la actividad pastoral tendría que considerar que lo que en definitiva importa pertenece al orden del testimonio. La pastoral es un mero medio. Ayudará, si suscita experiencias de Dios e intercambio de relatos entre personas a las que Dios les ha cambiado la vida.

LA PASTORAL DE LA CONVERSACIÓN

El primer desafío que tiene la Iglesia hoy -y que, en realidad, ha tenido siempre- es anunciar el Evangelio

como una palabra que realiza a las personas en todos los sentidos de su existencia. Una palabra, es decir, una voz que abre la posibilidad de una conversación.

La Conversación como Acto humanizador

La conversación es un fenómeno del habla. Esta tiene de todo un poco. No por mucho hablar las personas conversan. Hay gente que habla, pero no conversa. Hay, además, gente aburrida que atrapa a los demás y les habla hasta que le escapan. Otras, en cambio, no abren la boca. Tal vez tienen algo que decir, pero no se les ocurre hacerlo. O son acalladas por personas locuaces que no les dan la oportunidad de hablar. O son más bien receptivas, tímidas, las cuales se sueltan solo en determinadas circunstancias.

Existen caracteres que favorecen la conversación y otros que la dificultan. Existe gente apática y antipática. A la gente apática no le apasiona nada. Allí está encerrada, sin distinguir con claridad lo que piensa de lo que siente. No aprende de los demás porque incluso de sí misma aprende poco. La gente antipática, en cambio, dice pesadeces a los interlocutores. Se las dice directa o indirectamente. Estas personas tampoco aprenden de las otras(os). Los silencian. Hay también personas antipáticas que trafican con informaciones. Tiran la lengua a los demás para enterarse de lo que ocurre a terceras personas. Es antipático que traten de sacarnos confidencias.

También se dan personas simpáticas y empáticas con las cuales es un agrado conversar, porque extraen de las otras personas lo mejor de cada una(o). Simpática(o) es

alguien chistoso que se ríe de sí mismo y, cuando se ríe de los demás, lo hace para que estos también rían y se animen a dialogar. El humor, cuando es sano, conjura el miedo natural a ser ridiculizado. Hay gente que comparte poco por miedo a que se rían de ella. Las ironías son dañinas. Hacen sufrir mucho. De las ironías no es posible defenderse. Obviamente arruinan una conversación.

También existen las personas empáticas. Estas están atentas al sentir de quienes hablan, procuran oír lo que dicen, adivinar sus mejores intenciones, ponerse en su lugar si sufren y comprenderlos. Así les pueden ayudar si es el caso. Una palabra en el momento justo o un silencio, aunque cueste mantenerlo, puede ser muy importante. Una persona simpática tal vez no sea empática. Se lo es cuando alguien hace bromas siendo que lo que corresponde es la seriedad. Y, viceversa, hay personas que sin ser especialmente simpáticas sí son empáticas. Estas saben sintonizar con la demás, se encuentren estas bien o mal. Empatizar consiste en conectarse interiormente con el *pathos* (la emocionalidad, la pasión) de los interlocutores.

Los lugares de conversación los conocemos. Estos determinan el tipo de comunicación que corresponde. En una oficina, por ejemplo, la conversación puede ser óptima si es eficiente. Pero si se trata de compartir cosas íntimas probablemente habrá lugares mejores y, en todo caso, no es allí donde se deba hablar de asuntos que nada tienen que ver con el trabajo.

Otro ámbito es el de las relaciones familiares. En estas se dan relaciones simétricas y asimétricas. Entre los esposos son simétricas. Con las hijas(os) debe haber asimetría. Todo comienza cuando el padre o la madre les hablan a sus hijos hasta sacarles palabras de las bocas. Les

hablan hasta hacerles hablar. Mientras más les hablen, mejor. Así amplían el diccionario que usarán a futuro. Pero, lo más importante, es que lleguen a conversar, a efecto de lo cual las preguntas de los niños tendrían que ser tomadas muy en serio. Los educadores en general debieran responder a estas preguntas como si trataran con personas racionales capaces de entender y argumentar. La familia es el ámbito natural en que se aprenden las virtudes y los vicios de la conversión. En ella las niñas(os) aprenden a hablar y, si se les educa, adquieren el hábito de esforzarse en darse a entender.

Las relaciones de amistad son otro lugar de conversación. ¿Se puede ser amiga(o) de una persona antipática? ¿Por qué no? La bencina de la conversación es el respeto y el amor. El amor puede lo imposible. La conversación entre amigas(os) es un fin en sí mismo. Cuando los o las amigas conversan descubren que la vida consiste en compartir y en compartir-se. Una buena conversación puede durar mucho. A veces, entre una cosa y otra, puede prolongarse por un día entero.

La mesa es un lugar privilegiado para conversar. Por esto la misa, antes que un sacrificio, es una cena. Jesús comía con cualquier persona. Se le acusó de “comilón y de borracho” (Lc 7, 34) por gente que no dejaba de lavarse las manos antes de sentarse a la mesa, pero que tenían la mala costumbre de juzgar a los demás. Es cierto que la urbanidad es importante. Pero la razón de ser de la urbanidad es sobre todo un modo refinado de caridad. Una persona bien educada es de suyo caritativa. La mesa exige estar atentos al vecino. ¿Querrá agua? ¿Pan? ¿Le acerco la alcuza? Puedo hacerle una pregunta cortés. Tomarlo en serio. Hacer sentir con una palabra gentil que es un agrado tenerle cerca, que ha sido una feliz

coincidencia sentarse al lado. Al comer juntas, las personas pueden comulgar unas con otras. Se trata de un símbolo antiquísimo. Está en todas las culturas.

Al compartir en la mesa, alguno normalmente pone un tema. No debiera ser normal sentarse con otras(os) simplemente para alimentarse. Si no se tiene un tema interesante, cualquier asunto puede servir para comenzar. Una vez que se parta, los demás pueden animarse a hablar y la conversación fluir hacia cualquier parte.

Es odioso, en cambio, que alguien pretenda llegar a conclusiones exhaustivas. Otra cosa es que un determinado tema, por ser interesante, dure mucho. Habrá que tener cuidado de que nadie se sienta o sea excluida(o). Está bien que se toquen cuestiones que no todos entienden. Pero no que a lo largo de toda una conversación algunas deban quedarse mudas(os).

La Conversación como Lugar de Testimonio

Conversar, en los anteriores términos, es un modo de evangelizar. La mera conversación es un acto evangelizador porque produce que las personas sean una Buena Noticia unas para otras. El intercambio “entre” las personas y “de” las personas es de las cosas más gratas y hermosas de la vida. Por lo mismo, la conversación es un espacio privilegiado para hablar de Dios.

La pastoral no está en cero en esta materia. Las comunidades son un espacio para un tipo de comunicación como la descrita anteriormente. La lectura comunitaria de la Biblia ha sido una innovación pastoral que ha permitido conocer a Jesús profundamente. En una comunidad las personas pueden sacar del alma un

testimonio de vida que ilumina a las demás. El Evangelio es contagioso. Cada compartir auténtico y hondo de los textos bíblicos gatilla un contacto con Dios. A las personas una misma lectura les suscita algo distinto que, al ser compartido, también las otras personas pueden acoger a *modo suo* y así sucesivamente. (Esta es ni más ni menos que la historia de la tradición de la Iglesia, y la razón de ser de la transmisión de la fe a las siguientes generaciones). Nada habrá más importante que descubrir que las personas de la comunidad son hijos e hijas de Dios y, en consecuencia, hermanas y hermanos. (Esta experiencia es el contenido decisivo de evangelización). Jesús, que se supo hijo amado por Dios de un modo similar a como ama una madre, enseñó el Padre nuestro a sus discípulos para que formaran la comunidad que llegó a ser la Iglesia. Jesús, el hijo, es el hermano mayor de los cristianos y cristianas. En este ámbito teológico las personas en las comunidades dan lo mejor de sí mismas, comprenden las Escrituras y a su luz comparten lo más profundo de sus vidas.

Otro espacio en el cual la conversación espiritual despliega su virtualidad es el de los ejercicios espirituales. Los retiros nos apartan de los demás y nos hacen callarnos para que Dios hable. Dios habla en el silencio. Por esto son tan necesarios tiempos que no estén copados por el celular, la música o el ruido. Uno habla con Dios y Dios habla con uno aunque lo haga en *mute*. Que nos hable y hablar nosotras(os) con Él, es la conversación al más alto nivel, pues solo con Dios se pueden tocar todos los temas con ninguna discreción y sin censura. A Dios mismo se le puede decir lo que se piensa y se siente por Él, e incluso contra Él. Así lo hacían los profetas en el Antiguo Testamento.

Pero en los mismos retiros puede darse un compartir entre los participantes. Es posible en un tipo de retiros, y pudieran darse muchos más. En ellos existe la posibilidad de intercambiar testimonios. El ambiente no puede ser más favorable. Los retiros son una oportunidad para ser iluminados por la luz de los demás, para crecer y ser liberados por ellos, y para perdonarse si es el caso. Si la confianza es alta, si la disposición es cariñosa, es fácil captar cómo Dios habla a través de las personas.

La palabra en los retiros vale oro. La de Dios y la de las demás personas que conversan sobre sus vidas. Las mejores palabras son aquellas que sirven para contar cómo Dios oye y transforma la vida de la gente.

Conveniencia de una Pastoral del Testimonio

La razón de ser de la pastoral es la evangelización. Pero históricamente ha habido modos de evangelización que no han sido evangélicos y, en consecuencia, han podido dar una idea equivocada del cristianismo.

Una pésima versión del cristianismo es la de la Cristiandad. Desde Constantino (siglo IV) hasta incluso después del Concilio Vaticano II, el cristianismo prosperó gracias al poder político. Durante la Cristiandad se daba por supuesto que en un reino o un país todos sus habitantes debían ser cristianos. El Concilio Vaticano II, en relación a un sacramentalismo que eximía de la conversión, impulsó un formidable empeño de ilustración con la Palabra de Dios. Hoy los cristianos tienen el Nuevo Testamento en sus casas y saben usarlo.

Aun así, la evangelización está fracasando. El cristianismo no pasa a la siguiente generación. Hay

madres y padres excepcionales, que dan un testimonio maravilloso a sus hijas(os), pero no consiguen que continúen en la Iglesia Católica. La secularización avanza. La cultura deja de ser cristiana.

Dada esta situación, es necesario volver a los orígenes neotestamentarios. San Pablo, por ejemplo, conversaba con el *Pater familia* mientras trabajaba con él. Si se convertía el padre, toda la familia pasaba a ser cristiana. Se puede ir a los numerosos casos de diálogo de Jesús. Podemos recordar a los discípulos de Emaús. Dice san Lucas que Jesús se acercó a ellos cuando volvían a su pueblo tristes por su muerte en Jerusalén. Les preguntó “de qué venían conversando por la vera del camino” (Lc 24, 17). Le contaron lo ocurrido. Luego cenaron juntos probablemente hasta muy tarde. Después de hablar con Jesús, no volvieron a ser nunca más los mismos. Apenas pudieron, partieron a dar testimonio a los demás de lo que les había sucedido. Algo parecido ocurrió tras la conversación de Jesús con la mujer samaritana. Fue ella a dar testimonio a los suyos de lo que le había pasado con él. Estos, que fueron donde Jesús, “creyeron en él, a causa de su palabra”. Así mismo, le decían a la samaritana: “...no creemos por lo que tú has dicho; nosotros mismos lo hemos oído y sabemos que Él es verdaderamente el Salvador del mundo” (Jn 4, 42).

La comunicación interpersonal, compartir una experiencia de Cristo, es el camino originario de la transmisión de la fe. Pero, a la vez, también es básico saber quién fue Jesús. Creer que se puede experimentar a Cristo sin tener idea del Jesús de la Iglesia –es decir, de los testimonios neotestamentarios escritos por los primeros cristianos y reinterpretados por otros cristianos los últimos dos mil años- es una ilusión óptica que puede

conducir a cualquier lesera o herejía. En otras palabras, la catequesis, el conocimiento de la tradición de la Iglesia (la historia eclesial, las oraciones, las lecturas de las escrituras, los ritos, los sacramentos y sacramentales), deben considerarse instrumentos con que encausar una experiencia.

Lo primero es la experiencia; lo segundo, comunicar esta experiencia en el lenguaje que la haga inteligible a los demás. En el diálogo persona a persona acerca de Cristo se dan estos dos momentos entrelazados. Lo principal es tener una experiencia que cambia la vida aunque sea de un modo microscópico; lo secundario, pero indispensable, es hacerla pasar a las otras(os) en virtud de los canales y enseñanzas elaborados a través de reinterpretaciones sucesivas en el tiempo. Uno es el envase, otro el contenido. El contenido sin un recipiente que lo cuide, se pierde. Por esto, tampoco sirve que los padres y madres se conformen con decir “no importa que mis hijos no sean católicos, porque son buenas personas”. Ellos tuvieron a alguien que les enseñó cómo se llega a ser buenas personas aunque, como venimos diciendo, nada del camino hecho por los anteriores vale la pena sin hacer el camino interior que suscita el Espíritu de Cristo resucitado. Los apoderados debieran seguir haciendo de mistagogos (*mistagogía*, iniciación en la fe) y pedagogos (*paideia*, educación). No pueden ceder, aunque el panorama cultural no sea auspicioso.

En todo caso, la experiencia de Cristo que la pastoral tendría que inducir prioritariamente puede darse mejor si, por una parte, es horizontal y, por otra, opera en términos de reciprocidad. Esta es una apuesta personal mía, lo confieso. La pastoral debiera crear instancias en que personas de edades semejantes puedan dar testimonios

unas a otras de lo que pasa en sus corazones cuando leen las Escrituras. Entre ellas pudiera darse, ojalá, la posibilidad de ser al mismo tiempo evangelizadores y evangelizados. Uno es el testimonio unidireccional, esto es, enseñar quién fue Jesús y qué es lo que la Iglesia cree de él; otro, compartirlo en clave bidireccional.

¿Se pueden inventar nuevas modalidades de conversación pastoral?

LA CONVERSACIÓN EN EL ESPÍRITU

La conversación en el Espíritu, tal como ha sido planteada por el Sínodo sobre la sinodalidad¹³⁵, ha adquirido una enorme importancia por dos razones: primero, porque constituye el *modus operandi* del mismo Sínodo; y, segundo, porque la sinodalidad consiste nada menos que en este método. Caminar la Iglesia a lo largo de los tiempos conversando con la humanidad y al interior de sí misma, es evangélico. Esto es el Evangelio. Hacer de este método el fin, es más que una feliz coincidencia. La evangelización es, antes que nada, intercambio de testimonios de experiencias de Dios. La práctica de la conversación en el Espíritu no nos ahorra los innumerables problemas de la comunicación humana, pero se caracteriza por ser un gozoso punto de partida que facilita llegar a acuerdos.

¹³⁵ XVI Asamblea general ordinaria del Sínodo de los obispos. Primera Sesión (Del 4 al 29 de octubre de 2023) Informe resumido: *Una Iglesia sinodal en misión*.

El Clericalismo

Antes de entrar en materia, conviene decir una palabra sobre la oportunidad del desarrollo del concepto de conversación espiritual. ¿Por qué el papa Francisco ha querido dar tanta importancia a este sínodo? ¿Por qué los demás obispos y el clero, en términos generales, no lo han tomado suficientemente en serio?

Además de la utilidad señalada, debe considerarse que una Iglesia sinodal, una Iglesia que cumple su misión de un modo dialogante, es distinta de aquella de la cual el Vaticano II quiso distanciarse. En el Concilio la Iglesia eligió la imagen de Pueblo de Dios para redefinirse. De acuerdo a la fe cristiana, el bautismo que configura a las personas en hijos e hijas de Dios constituye el sacramento que crea la pertenencia eclesial. Es al servicio de la misión de anunciar al mundo que la humanidad comparte al mismo Padre de Jesús, que fue necesario crear ministerios que organizaran el Cuerpo de Cristo, comenzando por el servicio de los sucesores de Pedro (Mt 16, 19).

El pontificado del papa Francisco, con sus aciertos y sus yerros, será recordado como un nuevo impulso por hacer prevalecer la eclesiología del Vaticano II, tras un período de “invierno eclesial” posconciliar (Karl Rahner). Si hubiera que dar en el clavo del problema, puede decirse que lo que está en juego hoy es el abandono de una versión clerical de la Iglesia¹³⁶. Francisco repetidas veces se ha referido a este problema. El resumen del último Sínodo describe al clericalismo en estos términos:

¹³⁶ Cf. *supra* Jorge Costadoat, “‘Desacerdotalizar’ el ministerio presbiteral”.

“El clericalismo es un obstáculo para el ministerio y la misión. Surge de una incomprensión de la llamada divina, que lleva a concebirla más como un privilegio que como un servicio, y se manifiesta en un estilo de poder mundano que se niega a rendir cuentas. Esta distorsión del sacerdocio debe ser contrarrestada desde las primeras etapas de la formación, a través de un contacto vivo con la vida cotidiana del Pueblo de Dios y una experiencia concreta de servicio a los más necesitados... Desgraciadamente, el clericalismo es una actitud que puede manifestarse no sólo en los ministros, sino también en los laicos” (II, 11, c).

De este texto debiera darse una larga explicación. Menciono aquí solo dos asuntos. El clericalismo es una mala conducta o costumbre que se da en algunos, o muchos, ministros y laicos. También los laicos pueden considerar a los obispos y presbíteros como una casta separada y superior que no tiene que dar razón a las comunidades de su desempeño, o replicar entre los mismos laicos esta manera de comportarse en las relaciones eclesiales.

Lo que este texto no dice con suficiente claridad, sin embargo, es que el clericalismo es, antes que nada, una realidad cultural y estructural que se acentuó en el segundo milenio del cristianismo. Los católicos *ad portas* del tercer milenio y hasta ahora, somos clericales por igual. A lo largo de un milenio la Iglesia se configuró sacerdotalmente y formó a sus ministros para realizar el sacrificio eucarístico para la alabanza de Dios y el perdón de los pecados, como si esta fuera su principal actividad. La vida monástica y religiosa en general, aunque no siempre, ha tenido otra configuración; lo cual augura que

a futuro se den maneras de ser Iglesia que atenúen la importancia de los clérigos. Lo que sufre la mayoría de los católicos, empero, es un servicio presbiteral considerado un privilegio que, de hecho, separa a los fieles de los sacerdotes, ubicando a estos por encima.

La sinodalidad, por el contrario, es expresión de la voluntad del Vaticano II de distinguir, sin separar, a las autoridades de la Iglesia del resto del Pueblo de Dios, al servicio mancomunado en una misión compartida (LG 30).

La Escucha de la Palabra de Dios

La conversación en el Espíritu es un instrumento que, durante el Sínodo, sirvió para oír y discernir el habla del Espíritu. Pero este es más que un mecanismo. Su práctica despertó una “alegría, asombro y gratitud” entre los hablantes que presagia que los cambios que la Iglesia ha de realizar pasan por una “renovación que transforma a las personas, a los grupos y a la Iglesia” (I, 2, d). La siguiente cita grafica el concepto:

“La experiencia de la conversación en el Espíritu fue enriquecedora para todos los que participaron. En particular, se apreció un estilo de comunicación que favorece la libertad en la expresión de los propios puntos de vista y la escucha mutua. De esta manera se evita pasar demasiado rápido a un debate basado en la reiteración de los propios argumentos, que no deja el espacio y el tiempo para darse cuenta de las razones del otro” (III, 15, a).

Como es de ver, el Sínodo cree que es posible una especie de conversión de unas personas a otras en virtud del diálogo. Este a menudo no resulta pues suele ser un campo en el cual unos quieren prevalecer sobre los demás, insistiendo una y otra vez en su punto de vista sin oír realmente a sus interlocutores. El Espíritu obra de otra manera. Actúa cuando las personas efectivamente se oyen y, como fruto de entender lo que dicen los otros, pueden cambiar su opinión y llegar incluso a nuevas conclusiones. Algo así no se da en intercambios que generan temor. Con miedo, no es posible expresarse libremente.

La conversación en el Espíritu tiene por objeto, en última instancia, escuchar la voluntad de Dios. Dios, que habló ya una vez a través de su Hijo, continúa haciéndolo mediante el Espíritu (Hechos 1, 1-2). ¿Cómo? El Sínodo ofrece criterios para realizar un discernimiento. Este:

“requiere, en primer lugar, aclarar la relación entre la escucha de la Palabra de Dios testimoniada en la Escritura, la acogida de la Tradición y del Magisterio de la Iglesia, y la lectura profética de los signos de los tiempos” (I, 2, f).

El habla de Dios que las cristianas(os) registran en su experiencia espiritual, y que la Iglesia reconoce en la historia a través del discernimiento de los signos de los tiempos, ha de interpretarse. Sabemos que no cualquiera que invoque el nombre de Dios puede reclamar a los demás que crean que su experiencia proviene realmente del Espíritu. La Iglesia cuenta con criterios y una institucionalidad para realizar este discernimiento, a saber, la Sagrada Escritura y la Tradición, dentro de la

cual pueden distinguirse varios “lugares teológicos”. Un dicho popular sostiene que “la experiencia es la madre de la ciencia”. Pues bien, los católicos disponen de la experiencia milenaria de la Iglesia como acervo de criterios para discernir nuevas experiencias de Dios.

Bajo otro respecto, el Sínodo distingue dos pasos para practicar este discernimiento: el de escuchar y el de conversar propiamente tal.

El primer Paso: Escuchar

El documento del Sínodo describe cuál ha sido la experiencia durante las sesiones y en el tiempo precedente, y a la vez la promueve:

“Escuchar es el término que mejor expresa la experiencia más intensa que ha caracterizado los dos primeros años del camino sinodal y también el trabajo de la Asamblea. Lo hace en el doble sentido de escuchar dado y recibido, de escuchar y ser escuchado. La escucha es un valor profundamente humano, un dinamismo de reciprocidad, en el que ofrece una contribución al camino del otro y recibe uno para los propios” (III, 16, a).

Conviene aquí recordar que el ícono eclesial de la escucha hasta el día hoy es el púlpito. La dificultad con este instrumento es que, mediante él, los ministros enseñan a los fieles pero, a través suyo, no aprenden de los auditores. El problema es grave porque afecta la celebración de la eucaristía domingo a domingo. Francisco, en *Evangelii Gaudium*, da una serie de

recomendaciones a los curas acerca de cómo predicar (EG 135-144). Los fieles, el día del Señor, deben escuchar a clérigos que, a menudo, les hablan sin tope horario de cosas que no parece que las hayan vivido en carne propia, de conceptos teológicos o les repiten una y otra vez lo que ya dicen las lecturas. Algo análogo puede darse en el servicio del Magisterio. El escuchar que el Sínodo exige es una actividad bidireccional, recíproca, entre personas. Es un modo de relación en el que se da y se recibe. ¿Qué sería de la Iglesia si en ella la enseñanza proviniera de una escucha de la experiencia espiritual de las cristianas(os)? ¿Creen los pastores que Dios habla también por las bocas de las laicas(os)? ¿O estos no tienen nada que enseñarles?

Escuchar demanda una actitud y voluntad de querer oír. Para ello las personas deben poner atención, disponerse a entender correctamente lo que se les quiere decir porque los seres humanos a menudo nos expresamos mal, y necesitamos que nos pidan mayor claridad. Escuchar es, por de pronto, una *actividad pasiva* que acontece cuando no estamos preocupados de defendernos. Facilita el escuchar, por lo mismo, que quien habla no intimide; y que quien escuche tenga la valentía mínima de querer oír algo que puede hacerle cambiar.

El Sínodo pone a la Iglesia misma en actitud de escucha. Demanda oír al pueblo fiel; a los otros cristianos y a los no cristianos; a la mujer y a la humanidad en general. De un modo muy sentido, pide escuchar a “las personas que sufren diversas formas de pobreza, exclusión y marginación en sociedades en las que la desigualdad crece inexorablemente también se dirigen a la Iglesia en busca de escucha y acompañamiento” (III, 16, i). La escucha es decisiva porque estas mismas personas pueden evangelizar a la Iglesia. “Escucharlos

permite a la Iglesia tomar conciencia de su punto de vista y ponerse concretamente a su lado, pero sobre todo dejarse evangelizar por ellos (III, 16, i).

En esta materia el Sínodo dio un paso significativo hacia la conversión. La Iglesia debe reconocer su pecado:

“De diferentes maneras, las personas que se sienten marginadas o excluidas de la Iglesia, por su situación conyugal, identidad y sexualidad, también piden ser escuchadas y acompañadas, y que se defiendan su dignidad. Hubo un profundo sentido de amor, misericordia y compasión en la Asamblea por las personas que son o se sienten heridas o abandonadas por la Iglesia, que quieren un lugar para regresar ‘a casa’ y sentirse seguras, escuchadas y respetadas, sin temor a ser juzgadas” (III, 16, h).

El Sínodo hace un especial llamado a la conversión de las autoridades eclesiales:

“La Iglesia debe escuchar con particular atención y sensibilidad la voz de las víctimas y sobrevivientes de abusos sexuales, espirituales, económicos, institucionales, de poder y de conciencia por parte de miembros del clero o personas que ejercen cargos eclesiales” (III, 16, b).

La *crisis de los abusos* en la Iglesia Católica es equivalente a la de la Reforma. El Sínodo, con esta cita, manifiesta su voluntad de cambio. Pero en ella no se da cuenta de los muchos pasos más que despejarán el camino para que los fieles caminen junto con sus pastores. Para que haya una verdadera escucha, la Iglesia debe aclarar,

juzgar y reparar a sus víctimas.

El segundo Paso: Conversar

El Sínodo, sin embargo, no comienza de cero. Hemos visto que en la pastoral las instancias de conversación son muchas e importantes. Los participantes en el Sínodo nos recuerdan que la conversación no es una actividad fácil. Pero ellas(os) constataron la existencia de una pluralidad cultural que no impidió entenderse. Antes bien, el esfuerzo de hacerlo fue una experiencia que les llenó de gozo:

“Los contextos culturales, históricos y regionales en los que la Iglesia está presente revelan diferentes necesidades espirituales y materiales. Esto configura la cultura de las Iglesias locales, sus prioridades misioneras, las preocupaciones y dones que cada una de ellas aporta al diálogo sinodal, y los lenguajes en los que se expresan. Durante los días de la Asamblea pudimos tener una experiencia directa y sobre todo gozosa de la pluralidad de expresiones del ser Iglesia”
(I, 5, b)

El desafío interreligioso e intercultural de la evangelización es mayor. La Iglesia siempre ha comunicado el Evangelio en moldes culturales. Las versiones judías, griegas y germánicas son las más conocidas. Sin embargo, nuestra época cae en la cuenta de que el colonialismo religioso ha hecho un daño enorme a pueblos no occidentales, especialmente cuando los occidentales han predominado sobre ellos desde el punto

de vista económico, político, militar, cultural y religioso.

En última instancia, y como se ha dicho anteriormente, la conversación en el Espíritu pone a la Iglesia ante la necesidad de convertirse. Este modo de comunicación exige algo más que diálogo:

“La palabra ‘conversación’ expresa algo más que diálogo: entrelaza armoniosamente el pensamiento y el sentimiento y genera un mundo vivo compartido. Por eso se puede decir que la conversión está en juego en la conversación. Es un hecho antropológico que se encuentra en diferentes pueblos y culturas, unidos por la práctica de reunirse solidariamente para tratar y decidir sobre temas vitales para la comunidad” (I, 2, d).

Esta *conversión en la conversación* que debiera darse en las relaciones de los fieles con sus autoridades, y que exige terminar con el clericalismo moral y estructural, también tendría que darse en las relaciones que la Iglesia quiera establecer con todos los pueblos de la tierra. En cierto sentido puede decirse que la Iglesia no tiene el monopolio del Evangelio. El Evangelio, de algún modo, es una realidad actual en las(os) evangelizadas(os) aunque estos no conozcan en el cristianismo. El Jesús de la tradición cristiana es el mismo que, resucitado, a través de su Espíritu, aún habla a través de los hombres y mujeres de todos los tiempos y culturas. Si un evangelizador no está dispuesto a dialogar con los evangelizados con este predicamento, debe considerársele un colonizador que necesariamente impondrá a los demás lo que vale sólo para sí mismo. En definitiva, la conversación espiritual es un diálogo en virtud del Espíritu de Jesús que puede ser

fatigoso como lo fue para Él el anuncio de la Buena nueva a la gente de su tiempo. Dice el Sínodo:

“Poner a Jesucristo en el centro de nuestra vida requiere una cierta abnegación. En esta perspectiva, la escucha requiere una voluntad de descentralización para dar cabida al otro. Lo hemos experimentado en la dinámica de la conversación en el Espíritu. Es un ejercicio ascético exigente, que obliga a cada uno a reconocer sus propias limitaciones y la parcialidad de su propio punto de vista. Por esta razón, abre la posibilidad de escuchar la voz del Espíritu de Dios que habla incluso *más allá de los límites de la filiación eclesial* y puede poner en marcha un camino de cambio y conversión” (III, 16, c).

CRISTIANISMO EN TIEMPOS APOCALÍPTICOS

La tragedia de la pandemia del Covid 19 levantó la pregunta por el tipo de cristianismo que vendría después y por la modalidad de Iglesia que debiera estar a la altura de las nuevas circunstancias.

La multiplicación de los focos de violencia y de guerras que estallan por doquier, también hace relevante tal pregunta. ¿Estamos ya, según el decir de Francisco, en la Tercera guerra mundial? No lo creo, pero no puedo excluir que llegue a tener lugar. Tal es la acumulación de armamento atómico que esta será, sin duda, la última de las guerras, grandes o chicas. En este último tiempo tenemos delante de los ojos a Rusia contra Ucrania, a Israel contra el pueblo Palestino, un abierto genocidio, y

detrás de estos conflictos y de tantos otros, a EE.UU.

Estos y otros fenómenos escalofrantes, como puede serlo el desarrollo de una Inteligencia Artificial que se autonomice, han de ser emparentados al cataclismo inminente del sistema eco y socio ambiental. La especie humana y otras especies vivas se extinguen. La Tierra puede estar experimentando la sexta extinción masiva. En el Pérmico-Triásico murieron el 96% de las especies marinas. La extinción de los dinosaurios tuvo lugar a fines del período Cretácico.

El escenario es el de un *acabo mundi*. ¿Qué hacer? La respuesta a esta pregunta es teórica en principio y, en definitiva, práctica. No debiera extrañar, por tanto, que la teología deba volver a ocuparse de la apocalíptica judeo-cristiana.

De entrada, debe considerarse que la palabra apocalipsis tiene mala prensa. Pero una deficiente comprensión de la apocalíptica debe ser distinguida respecto de su concepto original. La mala apocalíptica alimenta temores paralizantes. Tal puede ser su impacto en la psiquis que hace que las personas bajen los brazos y se echen a morir. La versión religiosa equivocada del Apocalipsis ve en los tsunamis, ciclones, guerras, terremotos, inundaciones y plagas, un castigo divino por los pecados de la humanidad. El dios de las sectas apocalípticas suele entregar a un gurú el relato del fin del mundo y el dominio de las mentes de personas incapaces de pasar a otra acción que a la de distribuir panfletos alucinantes.

La buena apocalíptica, todo lo contrario, mueve a la acción con mayúscula. Su origen es bíblico. Surgió unos 150 años a.C. Se contiene en la literatura que quiso hacer justicia a los mártires macabeos que resistieron los

intentos por helenizarlos. A las generaciones siguientes, los libros apocalípticos prometieron que un día, al fin del mundo, habría un juicio que rehabilitaría a las víctimas de la injusticia. El libro del Apocalipsis del Nuevo Testamento entronca con esta tradición. Este es un canto al Cristo que fallará en favor de los cristianos perseguidos y matados por el Emperador romano. Ellos, gracias a esta promesa, tuvieron esperanza y resistieron como si fuera razonable vivir en un mundo amenazante.

En el mismo Jesús se reconocen rasgos claramente apocalípticos. Su propia espiritualidad israelita radica en la tradición de los *jasidim*, la de aquellos macabeos que esperaron un juicio final y una resurrección de los muertos. Jesús apareció en la Galilea de su época anunciando la llegada del reino de Dios. El fin, comenzado con él, era inminente. En su caso, a diferencia del Bautista que anunciaba un castigo divino, su predicación se caracterizó por ser una Buena Noticia fragmentada en una variedad de bienaventuranzas ofrecidas ampliamente a todos y, en primer lugar, a quienes la vida misma les era una mala noticia.

El contexto histórico actual justifica desempolvar el pensamiento apocalíptico. Si se trata de enderezar el curso de la historia, si queremos dar otro sentido a nuestra existencia colectiva, es preciso, sobre todo, recuperar la idea de tiempo propio de la apocalíptica para oponerla a la visión moderna del tiempo, pues la modernidad opera como si el futuro de la humanidad fuera a ser siempre mejor por el mero desarrollo de la ciencia y de la técnica. Esta óptica, aún viva, es cuestionada. En lo inmediato, no se puede seguir creyendo que los costos sociales del progreso moderno justifiquen un éxito futuro para toda la humanidad. La misma pandemia, por ejemplo, ha dejado

a la vista las enormes desigualdades que las modernizaciones han provocado. No hay futuro para los pobres si en la actualidad no se ejecutan acciones que modifiquen su suerte. Si en algún momento se acusó al cristianismo, con o sin razón, de constituir una *fuga mundi* a una trascendencia alienante, igualmente alienante debe considerarse en el presente la *fuga mundi* al futuro que todavía ofrece, como si no hubiera ya fracasado, la versión capitalista de la modernidad. El capitalismo nos ha puesto a competir para maximizar las ganancias, a efecto de lo cual facilita convertirlo todo en mercancía, incluso al trabajo y a los trabajadores; convirtiendo a seres vivos e inertes en materia prima de una prosperidad infinita.

En otras palabras, en el siglo XXI, la recuperación de la apocalíptica bíblica debiera contribuir a sustituir el paradigma temporal de la modernidad. Lo hará si combate su idea de un tiempo lineal que favorece una visión ilusoria del futuro. Su futuro no tiene futuro. Es una promesa imposible de cumplir porque no incorpora en el presente las condiciones antropológicas y cosmológicas de su posibilidad. La buena apocalíptica, por el contrario, en vez de vociferar una ilusión ofrece esperanza; promete a la humanidad un triunfo más allá de la historia a quienes, ahora, hagan algo por interrumpir el curso al desastre. Es así que la antigua idea de un juicio final recobra validez. Si hay un juicio, hay un sentido. Si hay un sentido, corresponde practicarlo. El caso es que la historia puede tener un sentido distinto que el que le ha dado la cultura gestada por quienes se han ido apoderando de la tierra y extrayendo de ella, sin piedad, todo lo que puedan convertir en dinero.

Un nuevo sentido de la historia, sin embargo, demanda una modificación de la praxis cristiana que

concrete una conversión del corazón a una irrupción de Dios en el presente. A saber, los cristianos tendrían que volver a vivir su vida *sub specie aeternitatis*, conjugando en el presente el tiempo increado con el tiempo creado, comprometiéndose en el salvataje del mundo. Frente a la *fuga mundi* terrorífica de la mala apocalíptica y la *fuga mundi* a un futuro ilusorio de la versión capitalista de la modernidad, los cristianos pueden extraer de su visión teológica, un *amor mundi* consistente en mirar la realidad como creación de un Dios que lo ama y que llama a recuperarlo cuanto antes. La praxis cristiana, en este sentido, tendría que enfrentar a ambas *fuga mundi*.

Al efecto, se dan dos tipos de praxis complementarias o, más bien, se da una sola praxis con dos aspectos. Uno es el aspecto interior, personal, que comienza con una conversión del corazón. En las actuales circunstancias se requiere un cambio de mentalidad. Esta, a la vez, exige experiencias nuevas que se dejen inspirar por las experiencias tenidas por otros. Si la figura actual de desarrollo de la humanidad se considera fracasado, debe saberse que ha habido otras figuras de las cuales todavía hay mucho que aprender, como las de los pueblos originarios.

El otro aspecto de esta praxis es el político. El desafío, en este caso, es ir más lejos de las derechas e izquierdas regidas por el paradigma del progreso moderno. El desafío político en la perspectiva de una correcta apocalíptica será, en primer lugar, ofrecer justicia a las víctimas social y mundialmente consideradas, a personas y pueblos crucificados, y por esta vía a toda la humanidad. Si de política se trata, quienes se enrolen en esta causa tendrán que estar dispuestas(os) a ser resistidos precisamente por ir contracorriente.

Todo lo anterior no es nada de fácil de realizar pues requiere de un paso ulterior. Para consistir en una praxis auténticamente cristiana, se necesita articular fe y razón, fe y cultura, fe y ciencia; sin estas articulaciones será imposible que relacionar fe y justicia. Si las personas, las universidades católicas y la teología no intentan tales articulaciones, la separación de los planos de la temporalidad y la eternidad conducirá derecho a la mala apocalíptica y a la práctica de aquella *fuga mundi* que endilga a Dios la salvación de su creación, excusando a sus aterrados devotos de hacer algo para colaborar en su liberación.

PUBLICACIONES ORIGINARIAS

PUBLICACIONES ORIGINARIAS

Parte I: Falta de Fe y de Credibilidad

“Discernimiento de la crisis de credibilidad de la Iglesia”,
Cuadernos de espiritualidad, 206 (2018): 55-68.

“Los gemidos de las y los testigos de los abusos sexuales
del clero”, *Clar*, LX, 3 (2022): 23-29.

Parte II: Los Sacerdotes, un Problema

“Agotamiento de la versión sacerdotal del catolicismo”,
Humanitas, 100 (2022): 17-22.

“¿Son un obstáculo para la sinodalidad los sacerdotes?”,
Mensaje, 712 (2022): 34-38.

“La formación del clero en América latina y el Caribe”,
Revista latinoamericana de teología, XL, 118 (2023):
49-65.

Parte III: Actualidad de una Tradición de Humanidad

“El Cristo del Concilio: en la Iglesia chilena”, *Mensaje*, 714
(2022): 40-43.

“La cristología al servicio del Evangelio”, *Mensaje*, 705
(2021): 44-48.

“La Iglesia ¿sacramento de Cristo?”, *Mensaje*, 727 (2024):
28-30.

“Tradición, tradicionalismos y transmisión del
cristianismo”, *Vida nueva*, 3372 (2024): 6-12.

Parte IV: Reto(s) a la(s) Espiritualidad(es)

“Conversión de la vida religiosa a los signos de los tiempos”, *Clar*, LVIII, 1 (2020): 67-75.

“Despliegue social de la espiritualidad en América Latina”, *Teocomunicações*, 49, 2 (2019): 1-17.

“La vida religiosa teóloga y maestra de teología”, *Clar*, LXII, 1 (2024): 33-40.

“El pobre como teólogo/a”, *Mensaje*, 720 (2023): 41-44.

Parte V: Desafíos pastorales

“La evangelización liberadora de Medellín”, *Mensaje*, 672 (2018): 37-39.

“Urge renovar la pastoral de nuestra Iglesia”, *Mensaje*, 715 (2022): 42-45.

“La pastoral de la conversación”, *Mensaje*, 718 (2023): 34-37.

“Conversación en el Espíritu”, *Clar*, LXII, 2 (2024): 39-46.

“Actualidad del cristianismo en tiempos apocalípticos”, *Revista Aurora*, 11 (2020): 26-29.

