

ISBN: 956-7019-07-X



ISSN: 0717-425-X

ACTAS
TEOLÓGICAS

1 9 9 8

Hacia una Iglesia del Espíritu,
Testigo de Dios en el siglo que se inicia



INSTITUTO DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS
• UNIVERSIDAD CATÓLICA DE TEMUCO •

VOLÚMEN N° 2

ACTAS TEOLÓGICAS /

Universidad Católica de Temuco

Registro de Propiedad Intelectual N° 106.584

año 1998

ISBN: **956-7019-07-X**

ISSN: **0717-425-X**

Director: Mons. Jorge Hourton P. **Comité Editor:** Luis Martínez S., Pablo Palet A.
Consejo de Redacción: Hna. Monserrat López, P. Ronaldo Muñoz G., P. Tibaldo Zolezzi C.,
P. Juan Leonelli L. **Representante Legal:** Jorge Hourton P. **Ediciones UCT:** Vice - Rectoría
Académica, Manuel Montt 056, Casilla 15-D, lmartine@uctem.cl, Fono 210773, Fax 211034,
Temuco-Chile, **Diseño Gráfico:** Maritza Diéguez S.M. **Imprimió:** Imprenta LEMA (UCT).

PRESENTACIÓN

PRESENTACIÓN

ACTAS TEOLÓGICAS del Instituto de Estudios Teológicos nace hoy como culminación del proyecto que desde el nacimiento de la Universidad Católica de Temuco veníamos sintiendo como compromiso que nos obliga a comunicar lo que pensamos. La teología tiene derecho de ciudadanía en la Universidad, pues ésta nació de aquella. Aunque de alguna manera se puede llegar a sistematizar el saber y el pensar, como lo hace la cultura moderna que sólo trabaja con la ciencia y la tecnología, en ésta Universidad tenemos la oportunidad de atender también a "lo que da que pensar". Quiero decir la visión objetiva de nuestro mundo contemporáneo, y más particularmente de nuestra cultura chilena "sureña", desde la mirada de las inquietudes espirituales y trascendentes, suscita un pensar propio enriquecedor de cultura.

Latinoamericanos, procedemos sin embargo de una herencia y tradición espiritual acunada por el cristianismo. Comprobamos también que los valores que éste ha introducido en la carne de nuestra cultura, aún cuando a veces parecen amenazados y aún eclipsados por el predominio de los intereses mercantiles y materiales, cuando éstos a su vez entran en crisis y muestran su asombrosa fragilidad y precariedad las preguntas se hacen más profundas y los cuestionamientos más radicales. La vieja Teología entonces, con su impenitente e insoslayable amor a la verdad completa, asume la tarea de buscar, investigar, discutir, reflexionar, orientar sobre la eterna e histórica condición humana. Se esfuerza por encender la luz de la Fe, tanto de la que ilumina a todo hombre que viene a este mundo como de la que nos viene gratuitamente de lo alto.

Sureños, en la Novena región de la Araucanía, estamos en la confluencia de la historia de los pueblos originarios del Finis Terrae como de la historia de la chilenidad que quebró la Frontera en la que aquellos se habían parapetado. El Evangelio les fue y les es propuesto como la nueva Sabiduría que completa la verdad que poseían, como completó en su tiempo la del pueblo judío, la de los griegos, de los romanos y de Europa. Un designio de amor y de verdad es el que la Teología trata de interpretar y hacer gustar. Todo ello para acceder a la perfecta Libertad. "Ustedes, hermanos, han sido llamados a la libertad" (Gal. 5, 13). Nuestros estudios teológicos, por tanto, están bien orientados cuando aportan a quienes escuchan o leen un esfuerzo de libertad espiritual, de gusto por la Verdad completa y de alegría en la hermosura del pensar con todas las luces a nuestro alcance. Los tiempos que vivimos, las cuestiones que surgen no son para que apaguemos algunas luces, sino que encendemos todas las que podamos. Ninguna razón pura puede oponerse a ello, sino sólo la pereza o la superficialidad culpable. Según aquello de Pascal: "La última conclusión de la razón es reconocer que infinitas cosas la sobrepasan".

EDITORIAL

HACIA UNA IGLESIA DEL ESPÍRITU, TESTIGO DE DIOS EN EL SIGLO QUE SE INICIA

El año 1996 el Instituto de Estudios Teológicos de la Universidad Católica de Temuco, publicó por primera vez sus *Actas Teológicas*. En aquella ocasión quisimos recoger el abundante y rico material de reflexión vertido durante la realización de nuestro primer Coloquio de Teología dedicado a la Evangelización Inculturada. Hoy ofrecemos a nuestras iglesias sureñas, especialmente a sus agentes de pastoral y a los profesores de religión, algunos artículos y comunicaciones fruto de la reflexión, fundamentalmente de nuestros profesores, sobre las perspectivas que se abren para la Iglesia en el siglo que se nos avecina.

Hemos querido titular el presente número: *Hacia una Iglesia del Espíritu. Testigo de Dios en el siglo que se inicia*, como una manera de recordarnos, en este año dedicado al Espíritu, que él es el primer actor de nuestra marcha como Pueblo creyente, discípulo de Jesús en el anuncio de la llegada del Reino como Buena Noticia para los pobres. Si bien sólo los textos de R. Muñoz: *Lo que el Espíritu dice a las iglesias hoy en A.L.*, y de L. Martínez: *Una Iglesia bajo el impulso del Espíritu*, responden a una temática pneumatológica propiamente tal, pensamos que hablar de la Iglesia no puede hacerse sino desde la conciencia que el Espíritu es quien nos anima a enfrentar con gran libertad y valentía los desafíos que el mundo contemporáneo nos presenta, y más aún, reconocemos en dichos acontecimientos su interpelación como Señor de la historia, que sopla donde quiere renovando la faz de la tierra. Así, nuestro esfuerzo como comunidades que se dejan guiar por el Espíritu (Gál 5, 16) debería ser un constante discernimiento de las voces de nuestro tiempo para descubrir allí con alegría la voz de ese mismo Espíritu que nos interpela a la novedad.

En este sentido, nos parecen remarcables los artículos de P. Palet: *¿Cómo hablar de Dios a los jóvenes?* y L. Uriarte: *Sociedad en cambio como desafío al futuro presbítero*, por su claridad profética de discernimiento sobre dos realidades muy sentidas para la evangelización. Preguntarnos sobre cómo hablar a los jóvenes hoy, es una tarea que no podemos esquivar pues los moldes que pudieron ser útiles en un momento dado, hoy resultan claramente anacrónicos; en cierto modo, nuestra Iglesia se encuentra "incomunicada" con grandes sectores de la población juvenil; de igual pertinencia resulta preguntarnos sobre los futuros presbíteros pues, aún dejando fuera la reflexión sobre la ordenación de hombres casados o insistir sobre la ordenación de mujeres, cabe pensar una manera nueva de ejercer dicho ministerio más acorde con el estilo de Jesús. La contribución de J. Leonelli: *El Hombre, camino de la Evangelización*, nos ayuda a discernir sobre aquello que será uno de los grandes temas que tendremos que enfrentar en el siglo que viene como comunidades al servicio del hombre pleno, sabiendo que nuestro aporte como Iglesia a la liberación de los pobres es una característica del testimonio cristiano como bien nos lo recordó el Santo Padre en su paso por nuestras tierras.

La comunicación de D. Irrázaval: *La Religión Popular*, nos recuerda que si no somos capaces de asumir la religión de los pobres con la debida genialidad y coraje corremos el riesgo, como nos lo decían nuestros pastores en Medellín, de convertirnos en una "secta"; L. Díaz, alumno de nuestro programa de "Diplomado en Estudios Teológicos" o "Teología para Laicos", en su apor-

te titulado: *Los actuales desafíos a la fe: de amenaza a condición de posibilidad*, recoge muy bien algunos de una serie de desafíos que interpelan, sobre todo, a la teología fundamental preocupada de hablar de Dios en un mundo cada vez más global; por su parte, la reflexión que nos propone O. Gayoso, sobre una Catequesis anclada en la historia como lugar de encuentro con Dios, viene muy bien, sobre todo, cuando la Iglesia chilena se encuentra en un proceso de evaluación y nuevas propuestas para la catequesis. Finalmente, Don J. Hourton en su sabroso comentario sobre las discusiones tenidas entre dos grandes obispos modernos, trae a colación una cuestión fundamental para la vida de nuestras comunidades en el siglo futuro: cómo entender la comunión y la participación en la Iglesia, y en último término, cómo valorizar y acoger la unidad en la diversidad de pensamiento, de ritos, de disciplinas, etc. como posibilidad de real catolicidad.

Espero que disfruten la lectura y sobre todo que ella sea una fuente de "buenas ideas" que puedan ser llevadas a la práctica en la vida cotidiana de nuestras comunidades. Si esto fuera posible, el duro trabajo del equipo editor, se verá compensado.

Luis Martínez S.
Por el Comité editor

ARTÍCULOS

UNA IGLESIA DEL PRÓXIMO SIGLO BAJO EL IMPULSO DEL ESPÍRITU

LUIS MARTÍNEZ S.

Nuestra fe cristiana siempre ha aceptado la presencia viva y actuante del Espíritu Santo en el mundo pero, especialmente en el esquema de iglesia que marcó gran parte del segundo milenio, no siempre se ha sido coherente con las consecuencias prácticas y teológicas que ello comporta para la Iglesia *ad intra* y *ad extra*. En este texto queremos dar algunas pistas que brotan de la asunción de este artículo fundamental de nuestra fe cristiana puesto en relación más acorde con la revelación que se nos ha dado del Proyecto de Dios y de su realización en la historia, con la intención de animar una práctica eclesial que nos lleve a encarnarnos mejor en la realidad de nuestros pueblos al inicio de un nuevo siglo que se nos ofrece como desafío y oportunidad. También nos pareció pertinente poner a la luz algunos aspectos institucionales que, a nuestro parecer, han impedido una mayor valoración de la economía del Espíritu Santo, y que han privilegiado una praxis eclesial de marcado eclesiocentrismo y fuerte monoculturalidad. En otras palabras, la cuestión que aquí queremos abordar es cómo desde la conciencia de la acción del Espíritu en la Iglesia y más allá de las fronteras de la institución católica, logramos avanzar hacia un modelo de iglesia según el querer del concilio Vaticano II de gran pluralidad y dinamismo, abierta al mundo y comprometida con la causa de los pobres, que es la causa misma de Cristo¹.

1. EL PROYECTO CREADOR DE DIOS

Un dato fundamental de nuestra fe es que Dios no creó al hombre para la muerte, sino para que viva plenamente; la creación del hombre es un acto marcadamente filantrópico cuya finalidad es llevar a cada ser humano a ser como Dios. Este proyecto creador del hombre y del cosmos es fruto de la única voluntad trinitaria, en la que cada persona de la Trinidad juega un rol específico en vista a la realización de esa voluntad. En el decir de Irineo de Lyon, el Padre, como un alfarero, va plasmando al hombre definitivo y pleno en cada uno de nosotros con sus "dos manos": el Hijo y el Espíritu². Dios crea, entonces, con un proyecto, con una intencionalidad, no por azar o capricho, y se goza en su obra. Como Padre-Madre la sostiene en sus manos; incluso luego del pecado, la sigue acompañando y permanece comprometido con su obra, no la abandona a su suerte sino que la protege y la cuida. En este mismo amor, no nos crea como un apéndice suyo, sino como seres que podemos hacer nuestra historia frente a él, y eso le complace pues no quiere títeres ni esclavos sino hijos.

"Efectivamente, quien creó al hombre para que participara de sus propios bienes e

¹ Cfr Puebla, Mensaje, n.3

² Contra las herejías V, 6,1

*introdujo en la naturaleza del mismo los principios de todos sus atributos, para que gracias a ellos el hombre orientase su deseo al correspondiente atributo divino, en modo alguno le hubiera privado del mejor y más precioso de los bienes, quiero decir del favor de su independencia y de su libertad.*³

En efecto, el hombre es creado como un ser de libertad creativa, con capacidad inventiva: el hombre es responsable y artesano de su propia historia delante de un Dios que no es voluntad de uniformidad, sino que se regocija en la pluralidad y cuenta con la posibilidad de nuestras sorpresas. Dios toma en serio nuestra libertad al extremo de que, paradójicamente, en ella se jueguen cielo o infierno como posibilidades ciertas para el hombre; él no nos profana, ni nos espía o nos somete al poder arbitrario de su voluntad. Nos permite vivir nuestros sueños y cuenta con nuestros imprevistos (¡pensemos en las preguntas del relato del Génesis!). Dios no es un rival del hombre sino un posibilitador de sus potencias, es una invitación constante hacia un horizonte insospechado para nosotros; no es necesario que él muera para que nosotros vivamos o que renunciemos a nuestros propios deseos para serle gratos. Algo de esto se esconde tras el enunciado de la condena al *monotelismo*, que veía al hombre incapaz de actuar por su propia voluntad en sintonía con Dios.

La teología de los padres de oriente hablan de la «divinización» como la finalidad de este proyecto de Dios, es decir, que el hombre alcance la vida en plenitud participando en la comunión de la divinidad⁴. Toda la historia de la humanidad estaría bajo esta dinámica de divinización: el Padre, como origen de la vida es el Padre-Madre que sostiene en sus manos toda la realidad humana y cósmica; el Hijo es la autocomunicación de Dios en la historia, en él hemos visto el verdadero rostro del Padre y el Proyecto realizado en uno de los nuestros; él es el Dios humanizado y el hombre divinizado en quien se nos mostró el camino para llegar a tener esa misma vida en plenitud (Jn 10,10). En su práctica de solidaridad con los marginados, en su acogida cariñosa de los pecadores, en su libertad frente a las estructuras e instituciones que oprimían a su pueblo y ocultaban el verdadero rostro de su Padre, en su muerte y resurrección como el justo de Dios se nos manifestó el Adán definitivo, el Hombre verdadero, el Hombre lleno del Espíritu. La presencia del Espíritu en Jesús no es privativa de su condición sino que apuntan a entregar este mismo Espíritu a sus hermanos y amigos, para llevar a término la obra creadora del Padre (cf. Jn 19,30, par. Gn 2,7).

1.1 El Hijo del hombre o la revelación del proyecto terminado

Por los estudios hechos recientemente se ve que «el Hijo del hombre» denota un colectivo que abarca a Jesús, el portador del Espíritu, y a todos los que de él reciben el Espíritu y se encuentran en la vía de plenitud humana⁵. El Hombre es la humanidad sobre la que Dios reina, porque el reinado de Dios se realiza cuando el hombre participa de su Espíritu. Se tiene, pues, la correlación entre «el Reinado de Dios» o actividad de este Dios Padre-Madre en la tierra dando vida o comunicando el Espíritu, y «el Hijo del hombre» como la humanidad nueva sobre la que se ejerce el reina-

³ Gregorio de Nisa, *La Gran Catequesis*, V,9

⁴ Cfr P.Argárate, *Portadores del Fuego. La divinización en los Padres Griegos*, DDB, Bilbao, 1998

⁵ Cfr J.Mateos - F.Camacho, *El Hijo del hombre*, ElAlmendo -Epsilon, 1995

do. La autoridad del Hombre está en que ella manifiesta la acción del Espíritu Santo vivificador como fuerza de vida divina comunicada a los hombres (Mc 1,10; 3,22-30). Para los evangelios, la capacidad y disposición para una práctica coherente con el Proyecto divino se recibe de la presencia dinámica del Espíritu, quien otorga la verdadera "exousía" que, por lo mismo, debe ser ejercida "no como actividad de dominio, sino como facultad para comunicar plenitud de vida (Espíritu), eliminando los obstáculos que se oponen a ella"⁶.

A lo largo de muchos pasajes del Antiguo Testamento, vemos como la figura de un Rey-Mesías liberador, sabio y justo, dotado del Espíritu de Dios (Zac 9, 9-10; Is 2,4; 9, 1-6; Ps 72; otros), va tomando lugar como un anhelo reiterado que se va agudizando a lo largo de los siglos, sobre todo en momentos de opresión, ya sea externa, como pérdida de la independencia y de la tierra en beneficio de pueblos invasores, o interna como explotación del huérfano y de la viuda, símbolos paradigmáticos del mundo de los pobres y marginados. En esta perspectiva liberadora Jesús afirma claramente su calidad de rey, pero niega tener parecido alguno con los poderosos de este mundo que oprimen a sus pueblos organizando la sociedad como un sistema que somete al hombre a la muerte (cf. 1Sam 8, 1-18; Mt 20,25 y sus paralelos). Por el contrario, el poder de Jesús no se apoya ni en la fuerza de las armas ni en el uso de la violencia, él busca la adhesión voluntaria al «Reino de Dios». Así, la realeza del Hijo del hombre no es «de aquí», sino que es «de arriba», es decir en coherencia con el Proyecto del Padre; es, por tanto, una realeza que comunica vida en vez de producir muerte con la violencia y la opresión.

Demás está decir que la imagen de Jesús que nos presentan los relatos evangélicos a partir del estilo de las cosas que hacía, de las actitudes y "sentimientos" (cf. Fil 2,5ss) que revelaban estas mismas acciones y del tipo de relaciones que establecía con las diferentes personas que encontraba, e incluso de las causas del conflicto entre los jefes religiosos y él, corresponden a un hombre profundamente coherente con su experiencia de Dios como Padre de profunda filantropía. Es un hombre que observa con interés la manera como se comportan los seres humanos; que ama mezclarse con todo tipo de gentes, conversarles y escucharles -de allí que recibiera muchas invitaciones a comidas y fiestas que, por lo demás, él aceptaba con gran libertad, o su fama de ser «un amigo de publicanos y de pecadores» (Mt 11, 19; Mc 2,16) -. Su simpatía era particularmente marcada por aquellos que sufrían bajo el peso de la culpabilidad, así su frase «tus pecados te son perdonados» les devolvía el respeto de ellos mismos y los liberaba para la vida en plenitud (Lc 19, 1-10; Jn 8, 2-11). Las personas que lo conocieron reconocen en él una "autoridad" que los conduce a sobrepasarse, a ir más allá de lo hasta ahora vivido, apoyados en su simpatía y su ternura (Mc 4, 18-22; Lc 5, 27-28).

En su crítica y oposición al Templo se ve claramente otra pretensión de Jesús basada en el amor filantrópico de su Padre, la de abrir la relación con Dios a todos los pueblos, es decir, el anuncio del fin del particularismo judío y el inicio de un nuevo culto universal a Dios basado en la misericordia⁷ (Jn 4,21-24). Desde esta perspectiva resulta muy evocador, por ejemplo, que Marcos abra su evangelio con los cielos que se "rasgan" (Mc 1, 10) y lo concluya con el velo del Templo igualmente "rasgado" (15,38)⁸, como signo que la única morada de Dios es la comunión humana

⁶ J. Mateos, *Marcos 13. El grupo cristiano en la historia*, Cristiandad, Madrid, 1987, p.499

⁷ Recordemos que el *Rahum* bíblico equivale al sentimiento maternal de Dios por sus hijos (Ex 34,8; Jer 31,20; Is 49,15; Sal 103, 8.13. Cfr 1Re 3,28)

⁸ Si bien los otros sinópticos no ocupan el mismo verbo, las expresiones son equivalentes: Mt 3,16. 27,51; Lc 3,21

que Jesús llama Reino, en donde la justicia se convierte en la verificación del culto a Dios y en el lugar de la verdadera plenificación humana (Mt 5, 1-12; 25, 31ss). La conciencia escatológica de la comunidad cristiana hace memoria de la actividad del Mesías que capacita a todo hombre para acercarse a la esfera divina y alcanzar la estatura del hombre terminado, en un proceso de gestación y alumbramiento aún inconcluso (Mc 13,8) y que por la entrega del Espíritu (Jn 19,29) se va realizando ya en la historia.

San Pablo con sus expresiones Segundo Adán (1Cor 15,45), Último o futuro Adán (Rom 5,14) quiere mostrar cómo en el Resucitado se realiza definitivamente la utopía humana, es decir, que en la resurrección de Jesús se manifiesta el *sí* de Dios a todo lo que hay de promesa en el hombre (2Cor 1,19-20). Para Pablo existen dos tipos de hombre, el hombre «prototipo» que es el trascendente, el del fin de los tiempos, que está en relación lineal con el primer Adán y ha sido pretendido desde siempre. Es decir, el primer hombre es semilla del segundo que se nos revela en Jesucristo (1Cor 15,35-49) cuya estatura todos estamos llamados a alcanzar (Ef 4,13). Con su himno cristológico de Col 1,15-20 (cf. Rom 8,29), Pablo deja en claro como toda la *economía* divina busca reproducir en muchos la imagen del Hijo, es decir, que toda la historia humana se ilumina desde la decisión universal del Dios creador de salvar a todos los hombres haciéndolos «hijos en el Hijo». Desde esta perspectiva, el hombre creado a «imagen de Dios» se nos revela como un hombre creado según Cristo, que es la «imagen de Dios invisible y Primogénito de toda creatura», en vista a su inserción en la vida divina, meta y cúlmén del acto creador. El carácter inacabado de la creación que marcha hacia su plenitud se ve realizado en el «Primogénito».

En definitiva, la manifestación del Jesús como el Primogénito de muchos hermanos es percibida por las comunidades como una verdadera «recapitulación» (Ef 1, 3-14) y «plenitud» (Col 1,19; 2,9-10; Ef 1,23; 4,13; Jn 1,16) no sólo del hombre sino de todo el cosmos, lo que conlleva dos afirmaciones implícitas: primero, que desde su comienzo la historia se halla en movimiento hacia tal «plenitud» lo que equivale a decir que el acto creador no es estático (Jn 5,17; Ef 3,11), sino que el proyecto original de Dios debe ser comprendido desde la tensión dinámica de la manifestación del Hombre Nuevo y, segundo, que en esta historia todos estamos llamados a participar de la vida del Resucitado (hijos). La recapitulación en Cristo que busca la inclusión de todo en Dios (1Cor 15,28), da el fundamento último del «valor absoluto» que desde la experiencia cristiana tiene el hombre (Col 3,11). Es decir, la comunicación de Dios con los hombres en el Hijo nos revela que todo hombre, en todo tiempo y en todo lugar, se encuentra vinculado a Dios de un modo filial que lo hace *capax Deí*.

Desde esta lógica soteriológica, Irineo pudo exclamar que el hombre *está «llamado a ser lo que todavía no es»* o afirmar con gran fuerza que el cúlmén de la *economía* divina es la «divinización» de todo hombre: *«el Hijo de Dios se hizo hijo de hombre para que el hombre se haga hijo de*

⁹ Cfr A. Gesché, *Dios para pensar. Vol. I. El mal – El hombre*, Sígueme, Salamanca, 1995, pp. 278ss

¹⁰ El desarrollo y la práctica posterior de la Iglesia va a privilegiar la «cristología de la satisfacción» de San Anselmo y de Santo Tomás que marcará profundamente la comprensión creyente de Jesús hasta nuestra época; aquí, la encarnación queda supeditada a su función redentora y, consecuentemente, se producirá el olvido de esta perspectiva mucho más bíblica de la comunicación de Dios con el hombre en vistas de su divinización y coronación de la obra creadora (cfr J. I. González Faus, *La Humanidad Nueva*, Sal Terrae, Santander, 1984, pp. 479-540)

Dios», o también, «*La Palabra se hizo lo que nosotros somos para convertirnos en lo que Él es*»; de igual modo Gregorio Nacianceno ve en la encarnación del Verbo la posibilidad para nosotros de llegar a ser Dios «*tanto como cuanto fue hombre Aquel... ascendiendo desde aquí abajo a través del que por nosotros descendió desde arriba*»¹⁰. E.Timiadis concluye que «la encarnación (o humanización) del Logos y la *theosis* nuestra son dos verdades iguales y análogas»¹¹.

1.2 El Espíritu Santo artífice de la realización del Proyecto de Dios en nosotros

Al interior de esta visión, el Espíritu Santo se revela como aquel que lleva adelante el Proyecto de Dios en colaboración estrecha con aquellos que aceptan «convertirse» y entrar en la dinámica de dicho Proyecto. Esta relación estrecha del Espíritu con el Proyecto de Dios recupera toda la fuerza de la acción del Espíritu Santificador en la historia humana, pues allí donde la vida crece, allí debemos reconocer y buscar su manifestación; por el contrario, allí donde reina la muerte, no es posible reconocer la acción del Espíritu¹². Para la espiritualidad bíblica, el Espíritu es ante todo un Espíritu Vivificador, una «fuerza vital», que en último término resulta sinónimo de Santificador, pues ser «santo» equivale a permanecer en la presencia de Dios, es decir, en la plenitud de la vida y la justicia¹³.

En el AT el Espíritu denota con frecuencia el «viento», que, siendo intangible, tiene a Dios por causa inmediata (Gn 8,1; Am 4,13). Otras veces designa el «aliento» de Dios (Is 44,3) o la fuerza vital del individuo (Jue 15,19). También está presente la idea que el espíritu de Dios puede irrumpir en un hombre (Jue 14,6; Sam 16,13; Ez 2,2; Is 11,2) capacitándolo para hechos extraordinarios, sobre todo, suscitando hombres y mujeres profetas que toman partido por los pobres y marginados, restaurando el derecho en favor de los oprimidos, liberando y cortando todas las cadenas que atan a los hombres y les impiden vivir en la plenitud del proyecto creador (Sal 145; Is 61, 1-9); hombres y mujeres santos que anunciaron el «día de Yahvé» cuando Dios mismo restauraría la justicia y vengaría los sufrimientos de los pobres (Am 5,14-24; Sof 1,14-2,3; Jl 3; etc.). El mismo AT muestra como la sobreabundancia de la vida manifiesta claramente la presencia del Espíritu de Dios; por ello se dice que él está presente en la creación (Gn 1,1ss), él transforma el desierto en un huerto (Is 55,1ss), él devuelve la vida a los huesos secos (Ez 37). Por el contrario, cuando Yahvé retira su «aliento», la muerte se hace presente (Gn 6,3ss; Ps 51,11ss).

En los evangelios, las referencias al Espíritu que encontramos en boca de Jesús son numéricamente pocas (Mc 3,28-30; Jn 14,16s), sin embargo, para los evangelistas toda la vida de Jesús está empapada del Espíritu Santo; su encarnación es vista como obra de éste (Lc 1,35; Mt 1,20), sobre él descende el mismo Espíritu capacitándolo para su misión en el bautismo (Mc 1,9-11; Lc 3,21-22; Jn 1,32-33); su programa mesiánico está sellado por la fuerza del Espíritu Santo (Lc 4,18). Este mismo Espíritu lo «empuja al desierto», a su misión (Mc 1,12) y lo fortalece en su

¹¹ E.Timiadis, *La Pneumatología Ortodoxa*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1978, p.65

¹² Para San Pablo, así como la vida manifiesta la acción del Espíritu Santo, la muerte refleja la acción del espíritu de la carne y se encuentra en abierta oposición al «deseo de Dios» (cfr Rom 8, 5-9)

¹³ Cfr Kalmah E. -Dunn J.D.H., «Spirit, Holy Spirit», en: *Dictionary of New Testament Theology*, I, pp. 689-709; Van Imschoot P.-Rolland Ph., «Prod'homme F.; «Esprit, Esprit de Dieu», en: *Dictionnaire Encyclopedique de la Bible*, Brepols, Maredsous, 1987, pp. 433-439

regreso a Galilea(Lc 4,14). Es por la "fuerza" y con la "autoridad" del Espíritu que realiza milagros y gestos liberadores (Mc 3,20-30). Para los evangelistas esto resulta una verdad incontestable: es en la praxis de Jesús que el Espíritu se nos revela y es la presencia del Espíritu Santo que le da la significación última a su práctica y, por lo mismo, a nuestro seguimiento de Jesús:

*«El Espíritu del Señor está sobre mí.
Él me ha ungido para traer la buena nueva a los pobres,
para anunciar a los cautivos su libertad y a los ciegos que pronto van a ver,
para despedir libres a los oprimidos y para proclamar el año de la gracia del
Señor» (Lc 4, 18-19)*

El principal símbolo del Espíritu Santo y de su acción en el evangelio de Juan es el agua, con todo lo que ella representa como factor indispensable para la vida. Ya en el AT, los profetas esperaban que Yahvé rociase la tierra y el pueblo con un agua purificadora, que junto con eliminar la idolatría infundiría un espíritu nuevo en el corazón de piedra del pueblo (Is 44,3; Ez 26,25ss; Zac 13,1s). En Juan 7, 37-39, el agua se identifica explícitamente con el Espíritu (39a), que brota de Jesús traspassado en la cruz (19,34), es decir en el momento de la manifestación de su gloria (39b), pues para Juan en Jesús exaltado comienza el mundo nuevo y definitivo. La efusión del Espíritu (19,30) realiza definitivamente la creación del hombre nuevo con acceso a la vida definitiva. En efecto, la infusión de vida por el Espíritu se compara a un nuevo nacimiento, que permite entrar en el Reino de Dios (3,5); el pozo de Jacob, figura de la ley, (4,12) queda sustituido por el manantial de Jesús (4,6.14) del que procede el Espíritu, agua viva que apaga la sed del hombre fecundando todo su ser (4,14). Significativamente, dos milagros importantes del evangelio de Juan aparecen situados en torno a piscinas, uno es aquel del paralítico (5,7), en donde el "agua agitada" representa la esperanza vana de curación, y el segundo, aquel del ciego de nacimiento (9,7), junto al "agua mansa" de la piscina de Siloé («el enviado», cf. Is 8,6). El agua de la piscina «del Enviado» (Jesús) es símbolo del Espíritu vivificador, capaz de sacar al hombre de su situación de no-vida, hacia otra en la que la vida sobreabunda, el agua agitada, por el contrario simboliza al espíritu inmundo, es decir, las ideologías o estructuras que oprime al hombre.

En el episodio de las «Bodas de Caná», Juan nos presenta la nueva alianza en el Espíritu Santo inaugurada por Jesús. Aquí, es el vino, símbolo del amor entre esposos (Ct 1,2), quien aparece como símbolo de este Espíritu vivificador. La madre, que representa el pueblo fiel de la antigua alianza, hace notar a Jesús la falta de vino(2,3), esperando que el Mesías ponga remedio a la situación. Jesús anuncia la inauguración de una nueva alianza, en la que él dará el Espíritu (2,4). De hecho, el Espíritu será dado en la «hora» de Jesús (2,4) cuando en la cruz manifieste su amor extremo por el hombre «entregando el Espíritu» y dando así término a la obra creadora del Mesías.

Otra figura usada por el evangelista para presentarnos la entrega del Espíritu Santo a toda la humanidad es «el manto» -también heredado del AT, como símbolo del reino (1 Sam 15, 26-28; 1 Re 11, 29-32) y de la transmisión del espíritu profético (1Re 19,19ss)-: Los soldados cogen el manto de Jesús y lo dividen en cuatro partes, número de la universalidad -en alusión a los cuatro puntos cardinales-(19,23). Así, el antiguo reinado sobre los judíos se realizará ahora sobre los paganos. Juan lo desdobra en manto y túnica: ambos, figuras del Espíritu que Jesús comunica con

su muerte para expresar que la herencia de Jesús es para todos los pueblos (manto dividido en cuatro) y, al mismo tiempo, señalar la indivisible unidad del Espíritu que reciben (19,23ss). La obra de Jesús no es sino la de comunicarnos su Espíritu para llevar a término la obra creadora de Dios (Jn 19, 30). Realidad que se completa en su resurrección, cuando su cuerpo mortal se ve completamente transfigurado en un cuerpo espiritual (cf. 1 Cor 15,45). Pablo reconoce tempranamente que la obra del Espíritu Santo en Jesús es paradigmática, que con él se abre una nueva era de la humanidad en donde el Espíritu trabaja en cada uno de los hermanos de Jesús (col 1,15ss).

El Espíritu Santo con su obra permite acceder al conocimiento del Hijo, porque va actualizando en la historia de los hombres su gesta liberadora, creando así las condiciones para el encuentro de toda la humanidad entre sí y con el Hijo (Cf. 1 Cor 12,13). Él es el Espíritu del Señor (2 Cor 3,7; Flp 1,19; Rom 8,9; Gál 4,6) porque su acción se orienta al cumplimiento del Proyecto del Padre por el que el Hijo dio su vida. El Espíritu Santo va, entonces, revelándonos en la marcha histórica de cada hombre y de cada pueblo, el rostro verdadero de Dios, y animándonos a emprender nuevos caminos que hagan avanzar la vida en abundancia. Por eso el Espíritu y su acción no son algo del pasado, sino que permanecen siempre presentes actualizando para nosotros hoy el compromiso de Dios con el hombre. Podemos concluir que, si la acción del Espíritu y la praxis liberadora del Hijo son inseparables, anunciar la obra de Jesús olvidando que ella es una obra «espiritual», es decir, animada por la acción del Espíritu, sería vaciarla de su contenido más profundo; del mismo modo, hablar del Espíritu olvidando la gesta liberadora de Jesús, sería desvirtuar la dinámica de su obra, como fuerza vivificante y humanizante en vista a la realización de la “voluntad” del Padre y caer en un espiritualismo dualista contrario a nuestra memoria cristiana.

1.3 Perspectivas Patrísticas: La acción del Espíritu en el mundo

Consecuentemente con el dato bíblico, la patrística reconoce la continuidad de una sola historia de salvación, en donde por la acción del Espíritu en el mundo el proyecto creador de Dios se va haciendo realidad en medio de los pueblos. Este optimismo sobre la presencia del Espíritu en medio de los pueblos estuvo, ciertamente, a la base del impresionante movimiento misionero que durante el primer milenio posibilitó la encarnación del cristianismo en el mundo europeo. La convicción central de la experiencia cristiana del Espíritu confiesa que él es la fuerza que se despliega en el mundo y en el cosmos apurando la historia a su fin escatológico de la ascensión definitiva de todo y de todos en la comunión con Dios. Desde esta mirada, toda la humanidad vive, se mueve y existe bajo el aliento cariñoso de este Dios amante del hombre (cf. Hch 17,28), podemos hablar con propiedad que toda la historia de la humanidad se desarrolla bajo el signo de una verdadera «atmósfera salvífica» en donde todo se encuentra sostenido por la presencia constante de Dios; un verdadero «*pan-en-teísmo*» posibilitado por la acción constante del Espíritu en el mundo.

Para Cirilo de Jerusalén el Espíritu Santo es «*el vivificador y divinizador de todos los seres racionales*», y compara su acción más propia a la del agua, así, el Espíritu es el que fecunda la historia de la humanidad respetando los procesos y los tiempos de cada ser:

«Al agua se debe la conservación de todas las cosas; porque el agua es la que produce la hierba y todos los seres vivos; porque el agua de las lluvias viene de los cielos; porque viene de una sola forma, pero obra de muy diversas maneras. Una sola fuente riega todo un jardín; una misma lluvia cae en todo el mundo, y es blanca en la azucena, roja en la rosa, purpúrea en la violeta y el jacinto, distinta y

variada en las distintas clases de flores. En la palma es una; en la vid otra; y todo en todo. Es uniforme y no diferente de sí misma. No es que la lluvia se transforme, y ahora caiga una y luego otra, sino que se acomoda a la manera de ser del que la recibe y es para cada uno lo que le conviene»¹⁴.

Nuestra fe cristiana no puede, entonces, sino abrirse hacia una catolicidad mayor, que reconoce en la historia que va desde Adán hasta nosotros una sola historia de salvación que abarca a todos los pueblos, cualquiera sean sus horizontes culturales o religiosos. A pesar del pecado o la ambigüedad que sabemos presente en toda las realidades humanas, confesamos el amor gratuito y personal de Dios que sale al encuentro de sus hijos allí donde se encuentren, y los impulsa hacia la hominización plena, que desde nuestra esperanza corresponde con la divinización. Por lo mismo, para san Irineo la fe en el Espíritu Santo no es tanto una confesión de fe en el Espíritu en sí, es decir sólo una cuestión dirigida al conocimiento, cuanto una confesión de su actividad salvífica en el mundo: «*El Espíritu Santo, por el que los profetas profetizaron y los padres aprendieron lo que concierne a Dios y los justos fueron conducidos por el camino de la justicia, fue, al final de los tiempos derramado de una forma nueva sobre nuestra humanidad para renovar al hombre en toda la tierra dentro de la perspectiva de Dios*»¹⁵, en esta misma línea escribió: «*desde el principio y en todas las economías de Dios estuvo el Espíritu de Dios asistiendo los hombres, anunciándoles el futuro, mostrándoles el presente e interpretándoles el pasado, y haciendo recurso a otra hermosa imagen concluye que «las naciones se benefician de una misma fuente de luz. El Espíritu Santo calienta todo el universo, como el sol»*»¹⁶.

Luego, si lo propio del Hijo es su encarnación en un hombre; el Espíritu Santo desciende sobre toda la humanidad y anima con su energía los procesos humanos, individuales y comunitarios, que apuntan a la realización del proyecto creador, de hacernos hijos en el Hijo; él, junto con manifestarse en todos los hombres y mujeres justos que nos indican el camino hacia la plenitud de la humanidad y que se entregan gozosos a la tarea transformadora de este mundo en el servicio de sus hermanos, se nos hace presente en la pluralidad multicolor del cosmos. Si la acción del Espíritu se acerca a todas las naciones, entonces el lugar ordinario de encuentro con el hombre son las culturas en donde éste vive, con sus categorías propias, sus experiencias religiosas y comunitarias. Las culturas son un verdadero espacio sacramental por la cual el Padre-Madre de todos se acerca, por la fuerza de su Espíritu, a sus hijos. Esta presencia nos obliga a replantearnos nuestra pretensión, a veces bastante narcisista y etnocéntrica, de pensar que el agente de pastoral llega a un espacio «sin Dios» y sin salvación, como si fuéramos la salvación de esos pueblos y personas. No es así, el Espíritu «ya estaba allí» cuando el misionero llega y éste no puede sino regocijarse de descubrir semillas del Verbo y del Espíritu sembradas y, muchas veces ya dando frutos de vida en abundancia en esos pueblos.

En definitiva, la conciencia más profunda de nuestra experiencia creyente, afirma sin ambigüedad que el Espíritu de Dios actúa en el mundo mucho más allá de las fronteras que nosotros quisiéramos imponerle, sean éstas étnicas o eclesiales. Sugerentemente, los íconos de Pentecostés nos muestran al Espíritu descendiendo sobre el cosmos entero, anunciando así el comienzo de

¹⁴ Catequesis XVI, 3

¹⁵ Demostración de la predicación apostólica, 6

¹⁶ Contra las herejías IV, 33

los tiempos escatológicos y la divinización de todo lo creado. La bajada personal del Espíritu al mundo inaugura los «últimos días» (cf. Jl 3), es decir el cumplimiento de las promesas que nos anunciaban que la creación entera sería transformada por la fuerza del Espíritu de Dios; la realización de la «alianza cósmica» que Dios hace con Noé, como signo de la nueva creación que brota constantemente desde su amor maternal por la humanidad. Claramente, es bajo el signo de esta alianza que se encuentran todos los pueblos de la tierra y en ella, por la acción de su Espíritu, Dios sale al encuentro de cada uno de sus hijos. El paradigma que se nos ofrece en la historia de Israel, como una historia de encuentro y, muchas veces, de desencuentro entre Dios y su pueblo, debe ser tenido entonces como clave de lectura de una acción constante y universal, por la que Dios, a través de la pluralidad de mediaciones culturales y religiosas presentes en el mundo se acerca y nos acaricia paternalmente. El Espíritu está presente y actuante como principio activo del proyecto de Dios, santificando y transformando todo el universo con su sople «dador de vida».

2. EL ECLESIOCENTRISMO Y LA «JERARQUILOGÍA»¹⁷

Con el paso de los siglos esta perspectiva económica de la acción del Espíritu en el mundo en tensión escatológica con la realización del Designio salvífico de Dios fue cediendo el lugar a un discurso que reforzará a la Iglesia institucional y su identificación con el Reino de Dios, hasta llegar a una verdadera idolatría de la mediación eclesial, sobre todo centrada en su aspecto jerárquico, que redujo la acción del Espíritu a los márgenes eclesiales. No hay lugar a dudas que éste es uno de los elementos que más ha contribuido a la marginalización del Espíritu Santo, pues, dicho proceso se tradujo principalmente en la solidificación de la autoridad entendida como «poder jerárquico» y en el nacimiento de una teología que «domesticaba» la acción del Espíritu Santo, reduciéndola a su sola acción intraeclesial. La fórmula de Irineo: «*donde está la Iglesia, allí está también el Espíritu de Dios; y donde está el Espíritu de Dios, allí está la Iglesia y toda su gracia*»¹⁸, se leyó fuera de su contexto de una manera superficial y restrictiva que se plasmará posteriormente en el conocido eslogan «fuera de la iglesia no hay salvación».

En occidente, y bajo la influencia de las luchas entre el papado y el Imperio (s. XI), la acción del Espíritu Santo quedó vinculada exclusivamente a la Institución eclesial bajo el concepto de «*potestas*». Desde esta teología de la reforma gregoriana, la acción del Espíritu Santo en el mundo se realizaría solamente a través de la Iglesia, reforzando con ello el poder institucional sacralizado como expresión del poder del Espíritu; se postula que el Espíritu se manifestaría principalmente a través del poder del papa, en los concilios y en los sacramentos¹⁹. Como resultado de este proceso podemos mencionar que, por ejemplo, si nosotros hoy estamos acostumbrados a llamar «Vicario de Cristo» al Papa, durante el primer milenio se aplicaba dicho título al Espíritu Santo, él era y es el

¹⁷ Cfr. Y. Congar, *Jalones para una teología del papado*, Estela, Barcelona, 1963, p.62s

¹⁸ Contra las herejías III, 24, 1. Claramente, para san Irineo, el gran teólogo de la historia, esta afirmación apunta más al reconocimiento de la acción del Espíritu en el mundo y, por lo mismo, a la no fijación narcisista de la comunidad en sí misma.

¹⁹ De este modo se llega a la sacralización de la estructura eclesial, que aunque responde a uno de los múltiples modelos culturales e históricos posibles, se ve reforzada como única y definitiva (cfr. J. Comblin, *El Espíritu Santo y la liberación*, Paulinas, Madrid, 1987, p.57)

auténtico "Vicario de Cristo", el que actúa en su nombre y nos lo hace presente²⁰. Este olvido de esta dimensión espiritual de la comunidad cristiana y la consecuente acentuación de la jerarquía se encuentra en la raíz del excesivo rol que se atribuye al papa en algunas declaraciones del magisterio accidental al momento de plantearse la unidad de la Iglesia²¹ y que significa, sino el mayor obstáculo para el ecumenismo actual, una gran dificultad²². Una dimensión importante de la espiritualidad cristiana en occidente pasó de la obediencia al Espíritu a una obediencia "ultramontanista" casi infantil al Papa y a la jerarquía²³. Quisiera recordar al respecto una página muy sugerente del teólogo oriental E. Timiadis:

*«Para los padres orientales, el Espíritu Santo es la autoridad suprema en el gobierno de la Iglesia; ni el papa ni el Patriarca tienen el derecho de pretender poseer el poder absoluto y centralizado de gobernar la Iglesia Universal. Jerárquicamente el Sínodo, el cuerpo conciliar, está sometido al Espíritu Santo».*²⁴

En toda la reflexión en torno al misterio de la Iglesia que se impuso después de Trento, el Espíritu Santo no tiene ningún lugar, prevaleciendo el esquema Dios-Cristo-María-Iglesia. Así, el Espíritu aparece no más que como un auxiliar de la jerarquía. La acción del Sopro divino en la creación, en los diversos pueblos con sus tradiciones culturales y religiosas, en las grandes mayorías laicas del Pueblo de Dios, son completamente ignoradas. Esta práctica piramidal se vio alimentada por la afirmación ontologista de la unidad de Dios que excluyó, sí bien no como postulado ortodoxo de la fe sí como ortopraxis de ella, la Trinidad de Dios. La consecuencia directa de dicho olvido es la producción y reproducción de una estructura eclesial que impedía toda posibilidad de autocrítica o de reforma, pues el principio de autoridad se ve reforzado y justificado en sus prácticas, aún en aquellas más arbitrarias, antievangélicas u etnocéntricas, desde lo sagrado²⁵. Este olvido del Espíritu de Dios no sólo propició una estructuración piramidal de la comunidad cristiana, sino que además privilegió la "unidad" de la Iglesia, entendida como "uniformidad", en detrimento de su "diversidad" cultural, litúrgica y teológica. Para P. Evdokimov:

*«La ausencia de la economía del Espíritu Santo en la teología de los últimos siglos, como también su cristomonismo, determina que la libertad profética, la divinización de la humanidad, la dignidad adulta y regia del laicado y el nacimiento de la nueva creatura queden sustituidos por la institución jerárquica de la Iglesia planteada en términos de obediencia y sumisión»*²⁶

²⁰ Cfr V. Godina, *Creo en el Espíritu Santo. Pneumatología narrativa*, Sal Terrae, Santander, 1994, p. 158

²¹ Cfr Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, Cerf, Paris, 1979, pp.222s

²² Cfr M. Alcalá, «Ecumenismo al cambio de siglo» en: *Razón y Fe* 236 (1997) 167-180

²³ Hubo épocas en que el papa llegó a ser considerado como el "Dios visible en la tierra", el «Deus terrenus» (cfr Y. Congar, *L'ecclésiologie du Haut Moyen-Âge*, Paris, 1968, p.388s)

²⁴ E. Timiadis, *La Pneumatología Ortodoxa*, Op.cit., p. 125

²⁵ Cfr J. Moltmann, «Crítica del monoteísmo cristiano», en: *Trinidad y reino de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1983, pp.145-168

²⁶ P.Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon, 1967, p.146

Después de la reforma, tanto las confesiones católicas como protestantes evolucionaron de un modo bastante similar al respecto. Se acentúa la separación entre institución eclesiástica y el mundo, entre historia santa e historia profana, entre Espíritu y materia, entre profano y sagrado, con la subyacente reducción de la acción y presencia del Espíritu Santo a los márgenes estrechos de la realidad eclesial institucional. La confusión sin más del Proyecto de Dios con el proyecto de la Institución eclesial, produjo la demonización de todo otro tipo de mediaciones de este Proyecto en el mundo, lo que condujo a un equívoco fundamental en la praxis de la Iglesia: la Gracia o la acción de Dios en la historia de los hombres se vio reducida a una actividad meramente intraeclesial y, lo que fue gratuidad llegó a ser condición arbitraria y *sine qua non* de la salvación. La dimensión económica de la actividad del Espíritu Santo en el mundo, en vista a la plena hominización de todos los hombres fue olvidada. Tal reducción marcará también la inmensa actividad misionera posterior a los grandes descubrimientos que será entendido como un gran proceso de «cristianización» que, por estar ligada en la práctica a la expansión europea, fue vivida por los pueblos que sufrieron la llegada de los cristianos como la «europeización» de sus culturas, que se vieron relegadas al margen de la gracia y alienadas de su importancia salvífica.

De igual modo, esta concepción influyó en la eclesiología acentuando la distinción entre clero dispensador de la gracia santificante a través de los sacramentos, y pueblo receptor pasivo de ella. La distancia entre unos y otros se fue haciendo cada vez mayor, hasta hacer de los primeros los protagonistas de la vida eclesial, son ellos los que enseñan, los que dirigen y santifican, los segundos, escuchan, obedecen y se acercan a los sacramentos como fieles. La dimensión de fraternidad, de discipulado compartido, de corresponsabilidad, se distorsionan y transforman a la comunidad en una «sociedad jerárquicamente organizada». Algunos ministros fueron sacralizados al ser reconocidos como «sacerdotes» al extremo de hacer de ellos un ordo contrapuesto al resto de los cristianos que pasarán a formar la «plebe»; el laico fue visto cada vez más como aquel que se encuentra en un estado de menor perfección, y por lo mismo, incapaz de pensar, de enseñar, de participar en los asuntos eclesiales. El laico se transforma en «hijo», «lego», «iletrado» e «idiota»²⁷. Se ha producido entonces el quiebre de un paradigma eclesial basado en la circularidad fraterna, para pasar a un modelo de Iglesia basado en la «paternidad» y superioridad de unos, los menos, sobre todos, los más.

Otro aspecto que influyó en el olvido práctico del Espíritu, fue el proceso de intelectualización de la fe que, conforme nos alejamos de la época patristica, derivó en formulaciones con carácter cada vez más marcado por la filosofía ontológica, dejando en las sombras el carácter económico de las mismas. El mensaje se ve opacado por el ropaje filosófico empleado que busca más iluminar el intelecto con conceptos absolutos y eternos, que muchas veces se convierte en obstáculo para la experiencia creyente de las comunidades transformadas poco a poco en meros receptores pasivos de una doctrina expresada en categorías bastante lejanas que debe acogerse por «fe». En este proceso paulatino de «teologismo» de la memoria cristiana, la Sagrada Escritura pasó a ocupar un lugar secundario como fuente de argumentos y justificaciones.

27

Y. Congar recoge frases muy duras al respecto, como esta de dom Guéranger: «La masa del pueblo cristiano es esencialmente gobernada y radicalmente incapaz de ejercer ninguna autoridad espiritual, ni directamente, ni por delegación»; o esta otra del papa Pío X: «En cuanto a la multitud, no tiene más derecho que el de dejarse conducir y, como dócil rebaño, seguir a sus pastores» (*Apuntes para una teología del laicado*, Op.cit., p. 286s)

*«Él haber olvidado una de esas «manos», la del Espíritu, ha tenido consecuencias muy negativas en la vida de la Iglesia... El Espíritu pareció reducirse a la vida interior de los místicos y a la institución eclesial, la cual, a través de sus ministros y sacramentos, se convertiría en la depositaria en exclusividad de sus dones. Mientras tanto, la historia del mundo, las actividades extraeclesiales de los cristianos y la acción de todos los hombres de buena voluntad aparecían como ajenas, impenetrables y resistentes al Espíritu... El olvido del Espíritu Santo lleva a identificar la misión de la Iglesia con el Reino de Dios y a considerar la lucha contra el mundo como una cruzada por el Reino. La única salvación está en entrar a formar parte de la Iglesia».*²⁸

3. LA COMUNIDAD DEL ESPÍRITU

La Iglesia es una comunidad movida por el Espíritu que dentro de la vida del mundo se entrega a apurar el acontecimiento escatológico del Pentecostés definitivo, del cual ella ya es signo e instrumento²⁹. Sin embargo, como pudimos constatar en su historia ella no siempre ha vivido esta dimensión y más que «dejarse guiar por el Espíritu», ha querido acapararlo dentro de sus instituciones. Se ha pasado de una comunidad del Espíritu a hacer del Espíritu una propiedad de la Iglesia. Cuales serían, a nuestro parecer, los rasgos fundamentales de una comunidad que enfrente el próximo siglo dejándose guiar por la acción económica del espíritu en el mundo es lo que queremos desarrollar a continuación, sabiendo que sin la valentía de relativizar muchas de las estructuras de la actual encarnación europea de la Iglesia, que no son absolutas y que obedecen a situaciones históricas, resguardando la unidad en las cosas necesarias y conservando la libertad necesaria, tanto en las variadas formas de la vida espiritual y de disciplina, cuanto en la diversidad de los ritos litúrgicos, e incluso en la elaboración teológica de la verdad revelada no podremos manifestar la verdadera catolicidad de la Iglesia³⁰.

3.1 Una comunidad que viva su catolicidad en la diversidad

En continuidad con la dinámica de la Opción por los Pobres asumida en la tradición Medellín-Puebla, Santo Domingo optó por la Evangelización Inculturada como una manera de profundizar esta opción orientadora en la asunción de la cultura multicolor del continente, especialmente del mundo de los pobres³¹. Esta verdadera encarnación de la Iglesia en la pluralidad multicolor de nuestro continente y, especialmente, del mundo de los pobres, implicara la asunción en las estructuras eclesiales de las mediaciones religiosas, filosóficas, políticas y lúdicas, presentes en las culturas de los pobres, no como una simple «folklorización» de la Iglesia sino con un verdadero cambio de paradigma de la misma. Una Iglesia que asuma una praxis de inculturación, en consecuencia con la ley de la encarnación y de la acción del Espíritu Santo en medio de los diversos universos culturales, debe avanzar, sin perder su identidad, hacia un nuevo rostro de su organización

²⁸ V. Codina, *Creo en el Espíritu Santo*, Op.cit., pp.75s

²⁹ Cfr H.Paprocki, *La Promesse du Père*, Op.cit, pp. 21-31

³⁰ Cfr Unitatis Redintegratio 4h

³¹ L. Martínez, *Evangelización Inculturada y acción del Espíritu Santo en el mundo*, San Pablo, Santiago, 1995, pp.246ss

institucional marcada por la diversidad. Si la Iglesia no hace este esfuerzo serio por llevar a cabo este "éxodo" que implique para ella despojarse y morir a ciertos cánones, símbolos y prácticas monoculturales europeas, estará renunciando a encarnarse verdaderamente en una real dimensión católica, concretizada en iglesias particulares, ancladas profundamente en sus categorías culturales locales, según el modelo de la propia encarnación del Hijo de Dios.

«La Iglesia, para poder ofrecer a todos el misterio de la salvación y de la vida traída por Dios, debe insertarse en todos estos grupos con el mismo sentimiento con que el propio Cristo, mediante su encarnación, se sometió a determinadas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes convivió.»³²

Al igual que en los orígenes de la Iglesia, los apóstoles animados por la fuerza del Espíritu Santo, optaron por la deculturación judía del Evangelio, para encarnarse decididamente en las culturas de las naciones que iban siendo evangelizadas (Hch 15), estamos llamados a reeditar esa misma dinámica, tomando conciencia que la Iglesia, tal y como se nos presenta hoy en día, no es en ningún caso una institución terminada o definitiva, sino un pueblo que peregrina hacia la casa del Padre, en medio de sucesivas y múltiples concreciones históricas. Se trata de la renovación de la Iglesia como una necesidad fruto, mucho más que de una pertinente táctica pastoral, de una respuesta a la acción del Espíritu Santo mismo impulsándonos a un nuevo éxodo al encuentro del «otro» diferente para entrar en su universo cultural y asumirlo como propio.

La evangelización en el próximo siglo si quiere ser hasta la "raíz" exige una necesaria renuncia al monoculturalismo europeo eclesial, en una radical opción por los pueblos indígenas, negros y mestizos, reconocidos como «otros» diferentes que, aunque empobrecidos, son dueños de culturas ancestrales, con proyecto o utopías en clara tensión hacia el Reino de Dios. En consecuencia, se hace urgente una multiplicidad de inculturaciones del Evangelio en las diversas áreas culturales presentes en el continente, sin por ello abandonar la unidad en la única fe de la Iglesia. La polifonía cultural de nuestro continente clama por una articulación original y novedosa de la Iglesia con dicha diversidad, asumida como «don de Dios» pues, es el Espíritu quien hace que en todas las lenguas se dé gloria a Dios (cf. Hch 2,5ss).

La vocación de universalidad de la comunidad cristiana no será una realidad salvífica para «todos» los hombres y «todos» los pueblos, mientras no realice esta encarnación verdadera que, asumiendo categorías fundamentales para la coherencia de los diversos universos culturales en que esos hombres están inmersos, los integre en la tradición y la normatividad católica. No se trata de buscar formas sincréticas «concordistas» que persigue la elaboración de una religión útil y universal para todos, en base a un «concordismo de fórmulas, ritos y expresiones»; o de una simple «traducción» basada en la apropiación de ciertas «categorías, expresiones culturales y tradiciones de otras religiones» con el fin de transmitir con este ropaje el propio mensaje. Esta práctica no iría más allá de un simple «disfraz»³³. Se trata de lograr una "nueva síntesis" o "nueva

³² Ad Gentes n.10. Cfr Lumen Gentium nn.13, 17; Gaudium et Spes n.42; Ad Gentes nn.9, 18, 22; Nostra Aetate n. 2

³³ L. Boff, *Iglesia. Carisma y Poder*, Sal Terrae, Santander, 1982, pp.168s.

creación" eclesial en la línea de la actualización efectiva de la "ley de la encarnación"³⁴. El actual modelo católico romano del cristianismo adolece, a nuestro modo de ver, de dos grandes males que lo imposibilitan para entrar en el próximo milenio: el primero resulta ser su monoculturalidad de origen europeo, y el segundo su anacronismo, que le impiden alcanzar al hombre actual en sus propias categorías. Se hace urgente entonces arriesgarse con nuevas síntesis teológicas e institucionales que la acerquen al pulso de la historia de hoy, y esto con la misma valentía que tuvieron los primeros cristianos

Así pues, el llamado a la misión universal, o la "nueva evangelización", no puede ser más comprendido como la creación de un aparato misionero católico que busque convertir a los "paganos", sino como una práctica cotidiana de las comunidades locales por avanzar hacia nuevas síntesis del cristianismo que le den a la Iglesia diversos rostros, según los diversos universos culturales en que ellas se hagan presentes al modo de la "Pentarquía" del primer milenio. Las diversas encarnaciones de las iglesias locales no pueden ser obstáculo a la unidad de la fe, sino, muy por el contrario, ellas realizan en la diversidad su catolicidad, bajo el ejercicio del ministerio colegiado de comunión y participación, apoyado en última instancia por el ministerio pastoral del Pedro³⁵.

3.2 La inculturación de la liturgia

Un aspecto crucial para una real encarnación de la Iglesia en el continente es la inculturación de la liturgia en las diversos universos simbólicos presentes en esta América indígena, negra y mestiza. Un ejemplo que puede ayudarnos a reflexionar es un episodio contado por Frei Betto a propósito de las grandes cuestiones que permanecen sin solución desde el horizonte de una inculturación efectiva en el continente:

«En 1971, en el Sínodo sobre la justicia en Roma, un obispo africano invitó a los otros a asistir a un film sobre liturgia en su diócesis; Un film colorido, bonito. En un tronco de árbol estaban las especies eucarísticas, y los negros daban vueltas alrededor, en «tangas», el cuerpo pintado, y las negras, también en «tangas», mostrando sus pechos, con el cuerpo pintado y danzando. Ahí algunos obispos quedaron indignados, se levantaron y protestaron: «No es la liturgia de la Iglesia, eso es una blasfemia». Entonces el africano dijo tranquilamente: «Puede no ser de Roma, mas de la Iglesia es, porque, si nosotros los africanos hubiésemos evangelizado Europa, los señores estarían todos en «tanga» bailando alrededor del altar»³⁶.

Es un hecho que la liturgia de la Iglesia católica es europea y fundamentalmente clerical. Todo está pensado desde sus categorías: la música, los gestos, los colores, los espacios, los ministros, los tiempos, etc. Es una liturgia fría, centrada sobre todo en la capacidad intelectual del hombre y que no tiene en cuenta otros aspectos fundamentales de la vida humana, como por

³⁴ Esto que nos puede aparecer como desestructurante y riesgoso para la experiencia cristiana, encuentra una clara fundamentación tanto en el AT como en el NT donde se verifican la asimilación de influencias religiosas y culturales externas (cfr J.M. Van Cangh, «Les origines d'Israël et de la foi monothéiste», en: *R.Th.L.* 22 (1991) 305-328, 457-487)

³⁵ Cfr J.M. Tillard, *El obispo de Roma*, Sal Terrae, Santander, 1986

³⁶ Frei Betto, "Cuestionamientos e horizontes latinoamericanos", en: VVAA, *Inculturacao et libertacao*, Paulinas, S.Paulo, 1986, p194s.

ejemplo, el sentimiento de fraternidad, de protagonismo, la capacidad lúdica, la corporalidad, etc. No olvidemos que, en los primeros siglos de la Iglesia la liturgia era vivida como una verdadera celebración de toda la comunidad, en donde los «laicos» participan activamente en una verdadera asamblea de los discípulos de Jesús, y que sólo con el quiebre de la Pentarquía y progresivamente se produce una «clericalización» de la liturgia que reduce a una gran pasividad del pueblo, que por otra parte cada vez comprende menos los gestos y las palabras, que obedecen a estratos culturales extranjeros, sobre todo con la romanización de la liturgia y la latinización del vocabulario. La participación laical se redujo a prácticas devocionales que poco o nada tenían que ver con la celebración de la liturgia oficial, reservada al clero y a los monjes. Sólo a partir de 1903, con Pío X, los laicos comienzan a recuperar una participación más activa en la celebración de los sacramentos «recitando» algunas partes de la misa como el gloria y el credo

Cabe recordar, también, que durante el primer milenio hubo una gran variedad de liturgias que reflejaba la creatividad e inculturación de la fe en cada Iglesia local. Con la reforma de Gregorio VII (1073-1085), que contribuyó a afianzar la dualidad entre clérigos y laicos, comienza a desarrollarse una legislación centralizada sobre la liturgia y las rúbricas romanas dejan de ser sugerencias para convertirse en normativas para todas las iglesias bajo la jurisdicción papal. Pío V (1566-1572), dentro de la dinámica de la «contra-reforma», impone de forma rígida una comprensión de la liturgia basado en el rubricismo³⁷ en vista a la creación de una liturgia única para las iglesias bajo el pontificado romano. Evidentemente la imposición de fórmulas rígidas redujo la espontaneidad de las celebraciones y limitó la participación activa de la comunidad, pues el clero se convierte en el actor principal de la liturgia, pasándose así de una unidad pluriforme a una homogeneidad uniforme, que deja sólo cabida, y con restricciones, a los ritos orientales.

La llamada «religiosidad popular» o «religión del pueblo» surgió, precisamente, en respuesta a este proceso de marginación del pueblo en la liturgia oficial de la Iglesia y, a nuestro parecer, ella es una veta aún no trabajada suficientemente, pero que puede ayudar mucho en este proceso de autoctonización de la liturgia, sobre todo, en nuestro continente mayoritariamente católico. Aquí gran parte del pueblo, por un proceso de «transacción cultural»³⁸, asumió en su expresión de la fe categorías propios de sus modelos culturales y religiosos que no se encuadran en los marcos eclesiales convencionales y, por lo mismo, esta liturgia popular, por lo general, tienen poco o nada que ver con las expresiones oficiales e institucionales. El Papa Pablo VI en su mensaje a *Africae Terrarum*, recordaba que los tiempos del desprecio etnocéntrico de las culturas pertenecían al pasado, y que hoy la tarea era de caminar en la revalorización de éstas en vistas a una real inculturación de la Iglesia:

«Muchas costumbres y ritos, anteriormente considerados como excéntricos y primitivos, se revelan hoy, a la luz del conocimiento etnológico, como elementos integrantes de concretos sistemas sociales que son muy dignos de estudio y de

³⁷ El extremo del rubricismo se ve reflejado en que para la ordenación de clero nativo tanto en China como en América Latina era obligatorio que el candidato supiera leer el canon en latín y siguiendo todas las normas gestuales, sin necesidad de comprender lo leído (cfr C. Soetens, *Syllabus. Historia de la Iglesia en China*, Louvaine la Neuve, policopiado, 1991)

³⁸ Cfr P. Arnold, "Pelerinages et processions comme formes de pouvoir symbolique des classes subalternes", en: *Social Compass*, 32/1 (1985) 45-56

Hoy encontramos a través de todo el continente esfuerzos serios para inculturar la liturgia cristiana en los padrones tradicionales o ancestrales nuestros que son verdaderas expresiones de encuentro con Dios. En ellas todo es asumido por el rito religioso. Allí, en un ritual comunitario, la música, la danza, la comida, la ropa, etc., la vida entera del pueblo, con sus sufrimientos y esperanzas, con sus alegrías y tristezas, se encuentran integrados. Sin embargo, los esfuerzos católicos por una liturgia inculturada y por una participación laical más activa que se desprenda de su sacerdocio real, de su dignidad de bautizados, son reiteradamente sofocados o vistos con malos ojos desde cierto centralismo institucional⁴⁰.

3.3 Reorientar los ministerios de acuerdo a la peculiaridad de las Iglesias

Otro gran desafío para el próximo siglo pasa por una necesaria "autoctonización" de los ministerios que permita a la actual disciplina avanzar hacia nuevas concreciones de acuerdo a la realidad cultural de nuestras comunidades y que al mismo tiempo genere una cada vez mayor participación laical. La actual configuración, sobre todo de los ministerios ordenados o más institucionales, responde a ciertos parámetros culturales, de un momento dado de la historia en un universo cultural; ahora bien, la cuestión que surge desde el pluralismo cultural es si esas opciones son absolutas o son relativas a una particular encarnación histórica del cristianismo. En concreto, ¿podemos asegurar que dichas categorías posean estatuto de norma o canon para todas las encarnaciones posteriores del cristianismo? Desde nuestra perspectiva creemos que no⁴¹.

Todo ministerio debe referirse constantemente al testimonio que nos dan las Escrituras sobre el Espíritu animando a las comunidades y confiriendo a los distintos miembros dones especiales o carismas, ya sea transitorios o permanentes, para el servicio y edificación de la misma comunidad cristiana, y para la expansión del cristianismo entre los pueblos (1 Cor 12,4-11). Dichos ministerios son dados para el bien de las comunidades y destinados a la práctica del amor fraternal que proyecta la comunidad hacia el compromiso con el Proyecto de Dios⁴². En el NT si bien nos encontramos con una cierta jerarquía de oficios con carismas permanentes (apóstoles, profetas, doctores, etc.), no aparece la fundación de una gran institución eclesial, centralizada e inmutable en sus ministerios y en sus estructuras; éstas son fruto de las respuestas que las comunidades fueron dando a través de su historia, a determinados problemas o desafíos que debieron enfrentar y, por lo mismo, en la actualidad y de cara al próximo siglo pueden resultar anacrónicas y hasta perjudiciales para el testimonio que en las nuevas circunstancias se nos exijan. Afirmar que una determinada configuración epocal sea de obligación para todos los tiempos y universos culturales en donde las comunidades sean llamadas a testimoniar con el correr de la historia, sería casi una

³⁹ Africae Terrarum, n. 7

⁴⁰ Algo de eso se puede traslucir en la última Instrucción sobre algunas cuestiones relativas a la colaboración de los fieles laicos en el ministerio de los sacerdotes, que reedita una perspectiva clericalista, basada en el derecho canónico, así mismo, resulta sintomático el gran número de citas de corte jurídico que no recoge ni la teología ni la rica experiencia del pos-Vaticano (Cfr B. Sesboué, *No tengan miedo*, Sal Terrae, Santander, 1998, pp. 117ss)

⁴¹ Por ejemplo, en nuestra región sería interesante replanteamos la actual configuración del sacerdocio católico desde categorías "mapúches"

⁴² Cfr. R. Muñoz, "El Espíritu y la Institución en la Iglesia" en: *La Iglesia en el pueblo*, CEP, Lima, 1983, pp. 163-176

ofensa al dinamismo del Espíritu que “sopla donde él quiere”⁴³.

Igualmente, el ejercicio de la autoridad y de la obediencia en la Iglesia deberían experimentar un éxodo hacia nuevas formas que renueven, por un lado, la dimensión de servicio que les es propia, pues toda autoridad en la Iglesia debe ejercerse en el estilo de Jesús, que, «siendo el Señor y el maestro», lavó los pies a sus discípulos⁴⁴ y, por otro, la corresponsabilidad efectiva. En efecto, la autoridad en la Iglesia debe romper los esquemas mundanos de la estructura de poder y de jerarquía al estilo de la estructura social de pecado actual⁴⁵, para hacerse servidora de aquello que el Espíritu va suscitando en las comunidades, acogiendo con alegría los dones que él prodiga en los hermanos y recorriendo, junto con las comunidades, los nuevos senderos que nos va invitando a emprender.

3.4 Una praxis eclesial sin miedo al pluralismo en la reflexión teológica

Cuando el excesivo celo por la conservación de la doctrina católica en su formulación tradicional impide la formación de corrientes teológicas autóctonas, el resultado puede ser fatal para la evangelización de las culturas pues, en lugar de Iglesias locales vigorosas se llegaría apenas a grupúsculos cristianos incomunicados de sus contemporáneos. Por el contrario, una reflexión teológica propia será el signo de la vitalidad endémica de las Iglesias locales y vendrá a enriquecer a toda la comunidad eclesial, que mantiene su unidad en torno a la fe en el único Señor, desde la legítima «diversidad en el enunciado teológico de las doctrinas»⁴⁶, lo que implica, saber otorgar el relieve necesario al momento de presentar la fe católica, ejerciendo un necesario discernimiento en la «jerarquía de verdades de la doctrina católica»⁴⁷. Anunciar el Evangelio en universos culturales distintos a los que estamos acostumbrados tratando de respetarlos desde su diferencia no sólo necesita, sino que permite nuevas síntesis teológicas significativas para esos hombres y mujeres.

Casi esta demás recordar que, enfrentados al misterio insondable de Dios, no podemos sino reconocer la insuficiencia y precariedad de nuestros conceptos y fórmulas. Ellos sólo tienen un significado analógico e indicativo; esconden más de lo que revelan. Dios es fundamentalmente de naturaleza incomprensible, por ello, únicamente Dios puede conocer su propio ser y a nosotros sólo nos resta percibir su reflejo -como una sombra pasajera-; sólo alcanzamos a «las espaldas de Dios»⁴⁸. Nuestras fórmulas doctrinales representan la elaboración humana y sistemática acerca de la realidad siempre mayor que es Dios. Por supuesto, las doctrinas suponen la revelación de Dios, pero no lo aprisionan, aunque ellas sean fruto del esfuerzo riguroso de siglos de la comunidad

⁴³ De ser así, hoy tendríamos en nuestra Iglesia católica, no sólo sacerdotes casados, sino también obispos maridos “de una sola mujer” (Tim 3,2). Cfr. E. Hornaert, *La memoria del pueblo cristiano*, Paulinas, Madrid, 1985; A.J. de Almeida, “O celibato dos presbíteros e dos obispos”, en: *REB* 197 (1990) 138-172

⁴⁴ Cfr R. Muñoz, “El poder en la Iglesia”, en: *Pastoral Popular* 191 (1989) 41

⁴⁵ Una práctica que R. Muñoz adelantaba hace algunos años, nos parece de una gran actualidad para el avance de estas nuevas maneras de vivir los ministerios en las comunidades: “los pastores deben estar insertos en sus comunidades, ojalá en una en concreto, para servirles fraternalmente y desde dentro. En esas condiciones, las decisiones de los pastores han de ser fruto de un verdadero discernimiento comunitario, y de acuerdo con las orientaciones maduradas en procesos eclesiales más amplios, de participación abierta de las mismas comunidades y en comunión con los colegas en el ministerio”, “El pueblo y la comunidad. Testimonio y teología desde la base”, en: *Pastoral popular* 190 (1988) separata, p. 29

⁴⁶ *Unitatis Redintegratio* n.17^a

⁴⁷ *Unitatis Redintegratio* n. 11. Para una explicitación de esta jerarquía de verdades se puede ver: G. Thils, “Notes Theologique”, en: *Catholicisme. Hier, aujourd’hui, demain*, IX, Letouzey et Ané, Paris, 1982, pp. 1390-1394

⁴⁸ Cfr Gregorio Nacianceno, Discurso 28, 3-5

creyente por profundizar el misterio. Es decir, no podemos confundir lo que es la fe y su objeto con la formulación de ella y menos con los diversos intentos de explicación de ella. De aquí que no sea, necesariamente, señal de ortodoxia el repetir viejas fórmulas. Eso podría ser una forma de idolatría, que termine por reemplazar la realidad que intentamos comunicar por la fórmula empleada, es decir, quedarnos con el continente sin alcanzar lo contenido. Aunque suene duro, la fidelidad a la fórmula dogmática puede no necesariamente significar fidelidad al Dios de Jesucristo. Incluso, mantener fórmulas dogmáticas sin su necesaria traducción al lenguaje y a las categorías contemporáneas, puede llevar a su incorrecta comprensión de la fe de la comunidad y, por lo tanto, a «herejías» envueltas en una confesión formalmente correcta⁴⁹.

No se puede olvidar tampoco que al igual que el texto sagrado requiere de una correcta hermenéutica, es necesario aproximarse a tales formulaciones doctrinales con algunos criterios básicos que permitan su correcta interpretación, es decir, la necesaria discriminación que debe hacer el creyente entre envoltorio y contenido que la fórmula pretende transmitir, sobre todo teniendo conciencia de la distancia temporal y cultural que nos separan. En nuestro caso, por ejemplo, los autores de las fórmulas ignoraban una serie de datos que las ciencias humanas han ido revelándonos con el correr de los años, pensemos, en los grandes aportes de la psicología, o de la antropología, de la medicina, de la física, de la geología y la astronomía, por nombrar algunos de los campos en que el conocimiento humano ha avanzado de modo asombroso. Esto requerirá un proceso constante de discernimiento comunitario, bajo la guía de aquellos hermanos que tienen el ministerio de conservar el vínculo de unidad y de confirmar en la fe, de las doctrinas y de su formulación para no caer en aquello que K. Rahner llamaba la *Denzingertheologie* y que hoy se ha visto re-actualizada en una verdadera *Catechismustheologie*. Si no somos capaces de hacer este camino de traducción de nuestra fe al lenguaje de nuestros pueblos y de nuestro tiempo, nos encontraremos imposibilitados de dialogar en categorías audibles para los hombres y mujeres del próximo siglo.

Hasta no hace mucho en nuestro continente, y lo mismo pasaba en las iglesias de África y Asia, la reflexión teológica no pasaba de un repetir sin más la teología europea. Con el impulso del Vaticano II⁵⁰, la puerta quedó abierta para avanzar por caminos de des-europeización y, en sentido positivo, de apertura a horizontes nuevos que han ido plasmado una teología propiamente latinoamericana, como un esfuerzo por repensar la fe a partir del mundo de las grandes masas de pobres y creyentes que pueblan los campos y ciudades del continente marcada por la *soteria*, es decir, por el primado de la *ortopraxis*. Un aporte importante en este proceso de descolonización de la teología, ha venido desde la Asociación EcuMénica de Teólogos del Tercer Mundo (EATWOT)⁵¹. En esta instancia de diálogo y confrontación teológica los teólogos latinoamericanos se han visto enriquecidos con la contribución de los teólogos provenientes de Asia y África. Por ejemplo, el contacto con teólogos asiáticos y africanos en diálogo con las religiones tradicionales de sus respectivos pueblos que cuestionan el concepto de revelación, y la articulación del Jesús histórico con el plan

⁴⁹ Esto lo digo basado en mi experiencia como profesor de teología, sobre todo en temas trinitarios, en donde, puedo decir con propiedad que las fórmulas son bastante mal comprendidas, incluso por agentes de pastoral consagrados. Muchas veces me encuentro con perspectivas trinitarias que van de modalistas al trileísmo o con cristologías monofisitas o monoteístas

⁵⁰ Cfr Ad Gentes n.22b

⁵¹ Cfr K.C. Abraham, *Third world theologues*, Orbis books, New York, 1990; M. Cheza, "vers une décolonisation théologique" en *La Foi et le temps* 6 (1982) 543-560, idem, "Dialogue avec les théologiens du tiers-monde", *La Foi et le Temps* 2 (1983) 126-148

de salvación universal de Dios, han interpelado nuestras propias prácticas pastorales y teológicas respecto de las tradiciones ancestrales presentes en nuestro continente.

3.5 Una praxis eclesial sin miedo al pluralismo en la reflexión teológica

La convicción, prácticamente ininterrumpida a lo largo de la tradición eclesial, de una voluntad salvífica universal por parte de Dios fue mal comprendida, casi sin excepción durante el segundo milenio, como imperiosa necesidad de entrar, por el bautismo, al interior de la catolicidad. La posibilidad de salvación fuera de la Iglesia aparece casi nula. Hasta hace sólo treinta años, la actitud general de la Iglesia fue de rechazo y de condena de éstas, como contrarias a la voluntad de Dios. Junto a esto, la pretensión de su universalidad era comprendida, y para muchos continúa siéndolo, como sujeción de todos los hombres y pueblos del mundo bajo el imperio de la Iglesia romana⁵².

Casi quinientos años después, el concilio Vaticano II vino a hacer justicia, no sólo a las otras religiones, sino a todos los hombres justos que desde ellas han hecho avanzar el Proyecto de Dios entendido como vida abundante⁵³, sin embargo, el primer paradigma está aún presente en un cierto discurso sobre las «sectas» y el horizonte conciliar suele permanecer, en la práctica, desconocido en algunos sectores eclesiales. En todo caso, es innegable que un verdadero diálogo interreligioso expreso y sistemático se ha hecho una cuestión ineludible en nuestros días⁵⁴. En un mundo que se unifica cada vez más gracias al avance de los diferentes medios de transporte y comunicación, se ha ido produciendo un encuentro interreligioso de facto, fruto de una cierta conciencia y práctica por la justicia y la paz. Si el olvido de la dimensión universal del Designio salvífico de Dios y el matrimonio de la Iglesia con la cultura europea llevó a una primacía de un paradigma de exclusión, que ha marcado demasiado nuestra práctica respecto de las otras religiones olvidando, según la sugerente expresión de I. Lissner, que él «ya estaba allí»; con la irrupción de la tradición Medellín-Puebla se ha ido produciendo en el continente una praxis de diálogo interreligioso desde la defensa de la vida.

Este camino, de comunión ecuménica y macroecuménica deberá profundizarse aún más, reconociendo el valor y la validez de las otras tradiciones religiosas que «son o pueden ser caminos de salvación... positivamente inscritos en el plan de salvación», sin que ello sea obstáculo a la acción evangelizadora de la Iglesia, pues el rol de la Iglesia «no es aportar, sino revelar y promover el Reino de Dios, que comienza a crecer desde el primer momento de la creación». La finalidad y la unicidad de Cristo, que son un dato fundamental de la fe cristiana, deben ser proclamadas o anunciadas a los otros como un «desafío amistoso» a los otros paradigmas religiosos que, desde el

⁵² Recordemos, por ejemplo, las palabras del concilio de Florencia (1442): «(el concilio) cree firmemente, confiesa y predica que ninguno de los que existen fuera de la Iglesia católica, no sólo los paganos, sino también los judíos o heréticos así como los cismáticos, pueden llegar a ser partícipes de la vida eterna; sino que irán al fuego eterno, «que está preparado para el diablo y sus ángeles», a no ser que antes del fin de su vida sean agregados a ellas» (Dz 714; cf. Unam Sanctam, 18 de noviembre de 1302 (Dz488))

⁵³ Nostra Aetate n. 2

⁵⁴ Cf. E. Cornelis, *Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes*, Cerf, París, 1965; I. Lissner, *Dieu était déjà là*, R. Laffont, París, 1965; R. Cintra, «A acao do Espírito Santo nas religões não cristãs», en: *Grandes Sinais* 2 (1972) 83-94; J. Hick, *God Has Many Names*, Philadelphia, 1982; *Ibidem*, *The myth of christian uniqueness: toward a pluralistic theology* *conclittum* 203 (1986) 129-138; Maryknoll, 1987; P. Knitter, «La théologie catholique des religions à la croisée des chemins», *Conclittum* 203 (1986) 129-138; VVAA., *Le Christianisme parmi les religions du monde*, *Conclittum* 203 (1986); *Ibidem*, *A universal faith? Peoples, cultures, religions and the christ*, Peeters, Leuven, 1992; A. Torres Queruga, *El diálogo de las religiones*, Sal Terrae, Santander, 1992; J.M. Vigil, «La Buena Nueva de la salvación de las religiones indígenas», en: *Diakonia* 61 (1992) 23-40

misterio insondable de la acción del Espíritu más allá de toda frontera, pueden ser tan importantes como el cristianismo dentro de la historia de salvación⁵⁵.

3.6 Una comunidad que recupere y consolide un gran Protagonismo Laical

Como sabemos, inicialmente en la Iglesia no existió el concepto "laico". En el NT se habla de "discípulos", de "elegidos" o "santos"... resaltándose lo comunitario y la igualdad de dignidad entre los hermanos de Jesús. La comunidad se entiende toda ella animada por el Espíritu Santo lo que se expresa en una multiplicidad de carismas y ministerios. Posteriormente, ya en la época patrística, los laicos fueron considerados "colaboradores" con el clero en sus esfuerzos por el establecimiento del Reino de Dios y se les reconocía el ser "portadores del Espíritu Santo" o también "conducidos por el Espíritu Santo". A causa de su corresponsabilidad, los laicos participaban activamente en la vida de la Iglesia: elegían sus pastores⁵⁶ –incluso algunos de ellos fueron elegidos obispos y hasta papas⁵⁷–, participaban en los concilios, y hasta aprobaban o desaprobaban ciertos actos y decisiones de la Iglesia (es la categoría que hoy se revalora de la "recepción"⁵⁸).

Si bien sabemos que esta práctica no estuvo exenta de excesos, la Iglesia del próximo milenio debería volver a caminar con más decisión por estos senderos. Nos parece, que se hace urgente superar toda forma de clericalismo al interior de las comunidades, pasando de un modelo de poder a otro de servicio que acentúe con mayor fuerza la igualdad fundamental de todos los bautizados en el seguimiento de Cristo y que, de una vez por todas, deje de considerar a los laicos como púberes incapaces de ejercer la corresponsabilidad en todos los niveles de la Iglesia. Al término de la segunda asamblea pre-sinodal de la arquidiócesis de Santiago una religiosa lanzaba el siguiente llamado, que quisiera recoger, por la pertinencia de sus palabras:

*« ¡No temas Iglesia de Santiago! Delega... Si, delega más en los laicos, suelta amarras, confía y forma; entrega ministerios y capacita para «servir de una manera siempre nueva». Trátalos con respeto, asume su vocación propia, déjalos que recuperen espacios y fuerza conductora en la Iglesia como signo de los tiempos y... no los manipules en tu interior, impúlsalos a ser miembros de esta Iglesia en el corazón del mundo para que en la familia, la fábrica, el arte, la cultura, la educación, la política... ellos y ellas, levadura y luz, hagan presente el Reino de Dios y transformen la realidad cultural y sociopolítica según el criterio del Evangelio».*⁵⁹

⁵⁵ P.Knitter, Op.cit.

⁵⁶ El derecho a elegir a los propios pastores se mantuvo como una norma comúnmente aceptada hasta Gregorio IX (1227-1241) quien declaró inválidas las elecciones realizadas con participación de los laicos. Ello obedeció a la necesidad de independizarse del poder de nobles y potentados que interferían mañosamente en las elecciones, sin excluir de ellas a los laicos de fe probada que mantienen su rol activo en ellas (Cfr J.Estrada, *La Identidad de los laicos*, Paulinas, Madrid, 1990, p.158)

⁵⁷ Es el caso de los papas Benedicto VIII (1012-1024) y Juan XIX (1024-1032). Como hecho anecdótico, recordemos que san Ambrosio de Milán fue elegido obispo sin estar bautizado

⁵⁸ La recepción es el proceso por el que el pueblo eclesial hace verdaderamente suya una determinación que él no se ha dado ha sí mismo, reconociendo en la medida promulgada una regla que conviene a su vida. En la recepción hay algo muy distinto de lo que entienden los escolásticos por obediencia... Implica un aporte propio de consentimiento, de juicio en ocasiones, expresando así la vida de un cuerpo que pone en juego recursos espirituales originales", Y. Congar, "La recepción como realidad eclesiológica" en: *Concilium* 77 (1972) 58

⁵⁹ Tomado de *Pentecostés 155* (1997) 9

CONCLUSION GENERAL

La presencia vivificadora y santificadora del Espíritu Santo no tiene límites ni de espacio ni de tiempo, ni de raza, ni de lengua, ni de cultura, ni de religión. Todos los hombres y mujeres tienen una relación directa con él porque Dios no sólo quiere que todos los hombres se salven (1 Tm 2, 4), sino que les da la posibilidad ordinaria de acceder a dicha salvación en el medio cultural y religioso de cada cual, pues reconocemos que Dios actuó y actúa de muchas maneras en la historia humana, en gran parte desconocidas por nosotros, para dar la vida en abundancia a sus hijos (cfr Hb 1,1). Con esta afirmación de la acción salvífica de Dios fuera de los límites de la Iglesia institucional, no pretendemos decir que la Iglesia no tenga razón de ser o que no realice la Salvación, sino que ella juega un rol de «signo» o «sacramento» de esta Salvación universal que Dios está llevando adelante. Sin embargo es necesario recordar aquí que si bien fuera de la Iglesia hay también verdadera Salvación, esto no ocurre del mismo modo a la inversa: «fuera de la realización de la Salvación no hay verdadera Iglesia»⁶⁰, por lo tanto, la salvación como la condenación se realizan por el compromiso con los valores de humanización presentes en las Bienaventuranzas, y no por la pertenencia a la Iglesia en cuanto Institución.

En consecuencia, nuestra acción evangelizadora no puede confundirse con proselitismo que pretenda imponer el cristianismo bajo el pretexto de «purificar» en nombre del Evangelio cualquier cultura y cualquier religión que escape a nuestras categorías occidentales. Al contrario, Ella debe buscar enriquecerse en la polifonía de nuestros pueblos, reconociendo en ella el «viento del Espíritu» y, al mismo tiempo, ofrecer a todos los pueblos, gratuitamente, la plenitud que hemos conocido en Cristo Jesús. La Evangelización no debe olvidar que Jesús no se anunciaba a sí mismo, sino que él proclamó el Reino de Dios y al Dios del Reino; sus dichos y gestos salvadores no reivindicaron jamás la gloria para él. Aquí está en juego mucho de lo que en este texto hemos planteado: la correcta transmisión de nuestra experiencia cristiana fundamental que se nos pide hoy debe asumir una práctica liberadora en la misma dinámica del «Ungido del Espíritu», sin preocuparse tanto de la reproducción de la Institución, sino del avance de la historia de todos los pueblos hacia la consumación definitiva del Reino. Todas las estructuras, todos los ministerios y las tareas eclesiales más específicas deberían ser verdaderas «mediaciones» para la manifestación y realización del Deseo de Dios de hacernos hijos en el Hijo y, en ningún caso, hacer las veces de obstáculos (cfr Mc 8, 33).

⁶⁰

Cfr Casaldáliga P.-Vigil J.M., *Espiritualidad de la Liberación*, Sal Terrae, Santander, 1992, p.43



¿CÓMO HABLAR DE DIOS A LOS JÓVENES?¹

PABLO PALETA.

Entre los profesores de religión y otros agentes pastorales responsables de la educación de la fe, existe una percepción generalizada respecto a que los aprendizajes logrados en esta materia son muy pobres. No cabe duda que las causas de este "fracaso escolar", que es también fracaso catequístico y evangelizador, son muchas y de diferente índole. Una de ellas es el cómo la Iglesia transmite el mensaje de la Buena Nueva, es decir, la crisis del lenguaje eclesial, asunto que también se ha manifestado en otros aspectos de la vida social. Nos enfrentamos entonces a una pregunta clave: *¿Cómo hablarles de Dios a los jóvenes?*

Partimos intentando describir en que consiste *el problema de los jóvenes y la Iglesia*. Para ello nos planteamos *como afecta al mundo juvenil el cambio cultural en proceso* y cual es la postura de los *jóvenes ante la Iglesia* en el momento presente. Luego intentamos recoger la *comprensión eclesial del pluralismo actual*, y más adelante algunas *pistas que la teología puede ofrecer* para enfrentar el tema del *lenguaje* y del *pluralismo*, el problema del *dogma* y su expresión, el *problema del hombre* y como este habla de Dios. Por último, concluyo con algunos *desafíos* para el *diálogo con los jóvenes* sobre el *tema del lenguaje*.

1. EL PROBLEMA DE LOS JÓVENES Y LA IGLESIA

La Iglesia Católica ha tenido una creciente preocupación por los jóvenes, que se ha manifestado en serios esfuerzos de evangelizar la cultura juvenil. En Latinoamérica, la Iglesia ha sido un espacio de acogida y de respuesta a las necesidades personales y sociales de los jóvenes en las décadas pasadas; existen además intentos serios de inculturación en ese mundo juvenil, con un mayor protagonismo de los propios jóvenes en la tarea evangelizadora. De todo esto dan cuenta las sucesivas opciones pastorales hechas por el episcopado en el último tiempo.

Para la Iglesia el tema de los jóvenes es de gran importancia ya que en ellos "se verifica el modelo de una Iglesia samaritana que sale al encuentro de las necesidades del presente y que está atenta a los signos de los tiempos". Es decir, la respuesta que la Iglesia da a los jóvenes es un símbolo de su actitud hacia los desafíos de la realidad presente. A la vez los jóvenes "pueden ser una fuerza muy importante en la evangelización de la sociedad" debido a que indican por donde caminará la sociedad en un futuro cercano. Por último, los "jóvenes crean interrogantes y desinstalan a la Iglesia en sus mediaciones históricas"², jugando entonces un rol de discernimiento entre lo

¹ El presente artículo resume el trabajo de lectura presentado para optar al título de Licenciado en Ciencias Religiosas de la Pontificia Universidad Católica de Chile

² L. Uriarte, "Desafíos de una evangelización inculturada entre los jóvenes", en *Evangelización Inculturada Desafíos y Perspectivas; Actas Teológicas, Instituto de Estudios Teológicos, Universidad Católica de Temuco, 1996*, pag.70

auténtico y lo accesorio de la tarea eclesial (por muy necesario que esto último parezca para la inculturación en un momento histórico determinado).

Difícilmente se puede poner en duda los esfuerzos eclesiales en acompañar a los jóvenes en este mundo en cambio. Sin embargo ¿han logrado esos esfuerzos expresarse de un modo comprensible para los jóvenes a quienes queremos acompañar? ¿no estaremos todavía atrapados en estructuras y lenguajes "oficiales" que aunque dicen la verdad dogmática y moral, alejan a los jóvenes que viven tensionados por las exigencias de la cultura actual? ¿será posible dotar al trabajo pastoral y catequético con jóvenes de herramientas coherentes con la verdad de fe y a la vez cercanas al mundo en que ellos viven? ¿cómo entiende la propia Iglesia el proceso de cambios culturales en el que estamos insertos?

Intentaremos, en primer lugar, describir brevemente el cambio cultural al que nos referimos y los efectos que tiene sobre las nuevas generaciones. En un tercer punto centraremos la mirada en los jóvenes y la Iglesia.

1.1 El cambio cultural

Estamos viviendo un gran cambio a nivel planetario. El teólogo chileno Ronaldo Muñoz³ hace ya más de diez años describía el impacto de la modernidad en la cultura tradicional campesina. En ella, el hombre vivía en intimidad con la naturaleza; se siente "objeto" de los poderes que la controlan. Esto lo lleva también a vivir en dependencia de Dios, en la constante presencia del Dios Creador, Señor del Mundo, Fuente de Vida; pero que también puede ser un Dios Vigilante, temible y a ratos Castigador. En la cultura urbanizada actual, en cambio, el hombre vive rodeado de ciudades construidas por la mano del Hombre. Se siente "sujeto" capaz de controlar y manejar los procesos naturales. En este contexto, la fe en Dios Creador y Providente hace crisis. No se lo comprende más como causa de todo lo existente ni como capaz de manejar la historia.

Respecto al orden social, la cultura campesina lo vivía como una estructura dada desde arriba, sagrada, incuestionable, establecida como "orden natural" de las cosas, en la cual a los pobres sólo les cabe someterse, obedecer y acatar la autoridad de los que saben. El mismo esquema se repite en las familias: la autoridad incuestionable del padre; la sumisión pasiva de la mujer y la total dependencia de los hijos. En el trabajo y en la vida social todo se hacía como se debía, con criterios seguros y normas de conducta coherentes. Existían autoridad y tradición generadoras de docilidad y repetición. Producto de experiencias sociales propias de la cultura urbana, tales como la progresiva toma de conciencia política y sindical, la resistencia cultural, el obligado trabajo femenino y la crisis generacional, todas estas verdades han ido cambiando. El orden social se entiende como el producto de una historia, llena de injusticias y desigualdades, pero a la vez transformable mediante la lucha organizada y la conciencia de igualdad y fraternidad, incluso a nivel familiar. Por otro lado se ha producido una ambigüedad en los patrones de conducta a seguir. A los jóvenes, el mundo adulto se les presenta plural y contradictorio; con muchas propuestas de sentido de vida entre las que el joven debe buscar mediante la experiencia, el testimonio, la crítica y la creatividad. Así, la imagen de un Dios Padre y Rey Todopoderoso, de un Dios que legitima las autoridades mundanas y las relaciones verticales, entra en crisis, y resulta muy difícil que Dios sea creído por el

³ Cfr R. Muñoz, *Dios de los Cristianos*, Paulinas, Santiago, 1988, pp.71-157

solo peso de la palabra eclesial, del dogma o de la prédica. Si se encuentran en cambio, en el testimonio de una Iglesia servidora de los pobres, las semillas de un Dios Padre misericordioso que anuncia en Jesucristo su reinado de justicia y libertad.

En la cultura tradicional la vida personal y colectiva parece determinada por el destino o la voluntad de Dios, de tal modo que la libertad humana consiste en obedecer o rebelarse ante la "ley del destino", recibiendo premio o castigo por tal decisión. Hoy, en cambio, los jóvenes se sienten llamados a optar libremente por un proyecto de vida personal. Proyecto que veces, empujado por la cultura dominante, lleva a decisiones en pro del bienestar económico propio e individual, pero que otras veces se entronca con el proyecto histórico del pueblo en busca de su liberación, siendo entonces un proyecto de libertad, justicia social y fraternidad. Esta nueva comprensión de la vida como llamado a la libertad, y de la historia como desafío a la responsabilidad creadora, hacen entrar en crisis la idea de un Dios legislador, Vigilante y Castigador; de un Dios dueño de la vida, predestinador, que todo lo sabe y planifica invariablemente desde la eternidad; de un Dios que es "el único que en realidad *escribe* la historia y que, aunque sea con renglones torcidos, la lleva derecho a su fin trascendente"⁴.

El tránsito así descrito entre la cultura tradicional, todavía observable en los ambientes rurales, y la cultura moderna urbanizada se ha visto cada vez más acelerado producto de diversos factores. En uno de sus últimos trabajos Leonardo Boff⁵ describe acertadamente este proceso como una "mutación cultural". Signos de ello son, por ejemplo, la revolución de la informática y el predominio de las imágenes en casi todos los ámbitos de la vida cotidiana, situación que determina nuevos códigos de lenguaje y comunicación que afectan muy particularmente a las nuevas generaciones. Por otro lado el aumento del desempleo, producto de la robotización y de otros factores, han traído un cambio en el concepto de trabajo. A la vez, tanto la mundialización de la economía como las guerras y los organismos mundiales que de ellas han surgido, son ejemplos de la interdependencia de todos los países del planeta. Esta universalidad actual también se nota en la prevalencia de la democracia como forma política por todos aceptada, en ideas y valores cada vez más universales, y en una tendencia hacia la unidad en la espiritualidad dentro de un real pluralismo de concepciones religiosas y sentidos de vida.

Todo este proceso está plagado de contradicciones: a la mundialización se opone un aumento de los nacionalismos; ante el hambre espiritual universal surgen los fanatismos religiosos particulares; la nueva conciencia ecológica batalla contra la devastación de los ecosistemas para servir las aspiraciones universales de esta nueva civilización. Más aun, los datos hacen ver que mientras en los países desarrollados aumenta la riqueza pese a disminuir el empleo, en los países pobres aumenta la marginación y la miseria. Ya no se habla de *desarrollo*, sino de *modernidad o modernización*, términos que pueden ocultar la realidad de exclusión en la que viven los países pobres (y los sectores pobres dentro de cada país). Son las contradicciones propias del ser humano, a la vez *homo sapiens*, "portadores de sentido, de proyectos, de racionalidad y de creación" y *homo demens*, "productores de absurdos, de violencias sin sentido y de destrucción"⁶.

⁴ Idem p.131

⁵ Cfr L. Boff, *Nueva Era: La civilización planetaria*, Verbo Divino, Estella, 1995.

⁶ Idem, p.51

1.2 Los jóvenes y el cambio

Todos estos cambios influyen decisivamente en la conformación del fenómeno juvenil, tal como lo afirma recientemente el sociólogo y profesor de la Universidad Católica de Temuco Luzio Uriarte⁷. El cambio social acelerado, la unificación del mundo, la primacía de la razón instrumental, el pluralismo socio cultural y la consiguiente sensación de relativismo y escepticismo, confunden a los jóvenes. Para ellos, el mundo adulto es un "mundo sin hogar", ambiguo y contradictorio, que se hace lejano, oscuro y ajeno. Esto hace que todo lo que implique evasión, sea cada vez más un negocio redondo. El sistema educativo tampoco prepara para enfrentar esta realidad de pluralismo y globalidad reinantes con una adecuada interpretación de sí mismo sin fragmentarse. En un mundo sin sentido al que el joven se ve obligado a entrar, este privilegia lo privado, el presente y la experiencia afectiva por sobre lo institucional, el futuro y lo lógico racional.

En nuestro país cunde una sensación de desilusión después del retorno de la democracia; los jóvenes, que durante la dictadura se jugaron por la participación democrática en un proyecto utópico común y para lo cual la Iglesia abrió amplios espacios de expresión, formación y participación, hoy están "desmovilizados": «da la sensación que los ideales de la mayoría de los jóvenes se han desviado hacia el mundo de lo personal, en línea de logros económicos, de prestigio y de capacidad de consumo»⁸.

Por otro lado y en directa relación con nuestro tema, el sacerdote Pierre Babin, experto en pedagogía religiosa, sostiene que "está naciendo un nuevo tipo de cultura" ya que "el entorno tecnológico moderno, en particular la invasión de los medios de comunicación y la utilización de instrumentos electrónicos en la vida cotidiana, modela progresivamente un nuevo comportamiento intelectual y afectivo"⁹. Frente a una frecuente caracterización pesimista de los jóvenes por parte de profesores y otros adultos, el padre Babin describe una "nueva forma de comprender" de los jóvenes: el descenso en la capacidad de concentración se referiría sólo a "conceptos o explicaciones carentes de ritmo, de imágenes, de sonidos y de vibraciones"¹⁰; más que saturación de superficialidad producto de la sobreexposición a la TV se trataría de un modo distinto de conocer, "un medio de placer", una simple ventana abierta que permita llegar después a un conocimiento y comunicación más profundo, como quien pasea por una calle vitrineando; respecto a la pasividad en aumento argumenta que lo "que hace ser pasivo, esencialmente pasivo, es la conformidad con el sistema, sin capacidad de crítica o de interiorización", y esto no tanto por culpa de la TV sino de un "ambiente social y educativo poco personalizado"¹¹. Por último, no puede desconocerse en los jóvenes cierta pérdida de espíritu crítico y razonamiento; sin embargo ¿por qué no creer que se trata de un tipo de razonamiento diferente, no deductivo - lógico, sino más bien relacional, estético o de unidad experiencial propio de la lógica audiovisual?¹²

⁷ Cfr L. Uriarte, op. cit., pp.70-87

⁸ Idem p.79

⁹ P.Babin, M.F. Kouloumdjian, *Nuevos modos de comprender. La generación de lo audiovisual y del ordenador*, Ediciones SM, Madrid, 1985

¹⁰ Idem, pag. 23

¹¹ Idem, pag. 26-27

¹² Cfr. Idem, p.28-29

En todo caso, la manera de hablar de los jóvenes se ha impregnado de lo audiovisual: su vocabulario es reducido y a la vez degradado. Hay cierto menosprecio de la escritura (se escribe tal como suena). El hablar es incompleto, la escritura deshilvanada; los términos multiuso reemplazan conjunciones y signos de puntuación; las frases se entienden por el contexto; predomina el lenguaje gestual, no verbal. Se interesan por leer lo que puede ser visualizado, y del mismo modo pasa con el lenguaje: "hablar es cada vez más sensorial y visual"¹³, usan sensaciones y analogías, por lo que hay una invasión de lo poético. En las conexiones prima la imagen global por sobre las distinciones y articulaciones; se reemplaza el argumento por imágenes, frases atractivas; hay un intento de provocar más que de exponer; la conversación la dirige la relación con el grupo o con el medio ambiente.

Así las cosas, se ha producido una brecha enorme y difícil de superar entre el adulto - lógico - industrial y el joven - intuitivo - útil. ¿Cómo superarla? Es evidente que el primer paso sería intentar conocer ese "nuevo modo de comprender" y de expresarse, propio de la cultura juvenil audiovisual, cuyas características fundamentales son:

- la *mezcla* de sonido, palabra, e imagen que crea una experiencia global unificada.
- el *lenguaje popular* no literario ni académico, aunque tampoco argot ni soez. Un estilo de lenguaje pegado a la imagen, casi físico - visual; sencillo, directo, primitivo.
- la *dramatización* propia de efectos especiales, relieves, suspensos, ritmos, giros lingüísticos; se trata de crear tensión en el relato oral.
- la *relación óptima entre figura y fondo, texto y contexto, tema y encuadre*; la distancia precisa entre lo que se dice y cómo se lo dice; una mirada de conjunto; sentimiento y/o sensación; el efecto global que produce; hay o no sintonía: "cuestión de piel".
- el efecto de *presencia* amplificado esencialmente por lo audiovisual; hace vibrar, fascina.
- la *composición por golpes de flash*; la lógica del lenguaje audiovisual no es lineal, ni didáctica ni sintética. Presenta diferentes facetas que destaca sobre un fondo común, aparentemente sin orden.
- la *concatenación por razón de ser*: un orden por mosaico. Es subjetivo, de una coherencia interna; propia del creador que a su vez forma parte de una realidad colectiva: relación entre objetos y sus símbolos.

1.3 Los jóvenes ante la Iglesia

Los investigadores españoles J.Genestal y T.Valbuena¹⁴ nos presentan una descripción general de la situación de la catequesis de jóvenes en España y algunos otros países de Europa, África y América. Reconocen algunas de las *principales dificultades* en las deficiencias de la inculturación de nuestra fe ya que "nuestro lenguaje eclesial no facilita el diálogo con las urgencias y retos socioculturales"¹⁵, y a la vez en muchas ocasiones olvidamos las diferencias existentes

¹³ Idem, pag. 49

¹⁴ Cfr F.J.Genestal - T. Valbuena, "Catequesis de jóvenes", en VVAA, *La Transmisión de la fe en la sociedad actual*, Verbo Divino, Navarra, 1991, pp. 388-404

¹⁵ Idem, p.390

entre los mismos jóvenes al momento de transmitir la fe. Por su parte los jóvenes no conectan con la Iglesia, lo que al parecer siempre ha sido así, notándose particularmente en el absentismo de la liturgia; a la vez, muchos jóvenes tienen una imagen rígida y tradicional del contenido evangélico. Esto se ve agravado por una visión negativa de los jóvenes desde la Iglesia, lo que genera una actitud cómoda y poco misionera de esperar a que los jóvenes vengan a nosotros, mientras que la presencia eclesial en "la movida" juvenil es mínima.

Parece claro que la cultura moderna y posmoderna predominantes en la que se han criado los jóvenes de hoy, presenta serias dificultades al desarrollo de la fe e incide como *causa* importante de estas dificultades: el pragmatismo empaña el talante utópico de la propuesta cristiana; el hedonismo hace prevalecer lo "entretenido" por sobre lo "importante"; la autosuficiencia distancia a los jóvenes tanto de las mediaciones institucionales eclesiales como de la misma necesidad de salvación. Sin embargo, también es cierto que el modo en que la Iglesia transmite el mensaje no es atrayente, porque no hay conexión con los aspectos fundamentales de la vida del joven y sí hay deficiencias en la inculcación de nuestra fe, lo que a la larga significa deficiencia en el anuncio de la Buena Nueva: la Iglesia institucional se ha distanciado del mundo y la vida real de los jóvenes a tal punto que el mensaje que anuncia no les parece a estos un aporte fundamental o significativo para sus vidas.

En nuestro país diferentes investigadores¹⁶, han estudiado la relación entre los jóvenes y la Iglesia. El dato más relevante que salta a la vista es que la inmensa mayoría de los jóvenes chilenos se sigue confesando creyente. Pese al fenómeno de secularización, "lo religioso constituye un aspecto importante en la vida de los jóvenes"¹⁷. El fenómeno del ateísmo no es aun propio de nuestra realidad. La creencia en Dios tiende a crecer. Hay entre los jóvenes un evidente sentido de trascendencia y con alto grado de comunicación personal con Jesucristo, quien es la figura religiosa principal (aunque en la oración el interlocutor de la mayoría es "Dios").

Sin embargo, la mediación eclesial está fuertemente cuestionada. Existe una clara tendencia a vivir la religiosidad sin mediaciones objetivas. Ejemplo de ello, es que "nos encontramos con una juventud universitaria que en su inmensa mayoría es creyente, mayoritariamente católica, que al parecer tiene una rica vivencia espiritual en términos personales pero que en la práctica se traduce en una escasa participación eclesial"¹⁸. Los jóvenes, en comparación con los adultos, manifiestan una mayor resistencia a participar de las iglesias cristianas y una mayor apertura a otras referencias religiosas.¹⁹

Aun así, si comparamos con otras instituciones sociales, la Iglesia Católica cuenta en gran medida con la confianza de los jóvenes. Pese a la falta de participación social actual de la juventud, todavía participa en un alto grado de ella. Esto tiene relación con el rol que la Iglesia jugó en el país

¹⁶ Cfr L. Uriarte, op. cit., L. Uriarte-Layla Harcha - J. Moncada, "El universitario temucoense y la Iglesia", en *Persona y Sociedad* v. VIII N°4, 1994, pp. 134-168; J. Moncada - L. Uriarte, *Los jóvenes ante la Iglesia Católica*, Universidad Católica de Temuco, 1995, (sin publicar); C. González - Ingrid Marx, *Convicciones Juveniles*, PUBLISPAJ, Santiago, 1982. Existen también otros estudios de ISPAJ sobre los estudiantes secundarios de Santiago y sobre los preadolescentes, que entre otros temas abarcan también el acercamiento de estos a la religión y el sentido de vida.

¹⁷ L. Uriarte, op. cit., p.79

¹⁸ L. Uriarte, et al, op. cit., p.139

¹⁹ Cfr J. Moncada - L. Uriarte, op. cit., p.3

durante la dictadura militar: fue voz en defensa de los Derechos Humanos, abrió espacios de encuentro y expresión, impulsó la solidaridad con los más desposeídos, algunas de sus figuras relevantes jugaron un rol profético ejemplar. También existe un motivo socio-religioso: en la sociedad chilena hay una matriz cultural fuertemente marcada por la experiencia religiosa. Pese a ello, es probable que esta imagen positiva baje en el futuro²⁰.

En general, el rol de Maestra de la Iglesia tanto en las creencias como en el comportamiento es cuestionado. En esto, el tema del lenguaje tiene no poca importancia²¹. En relación a las creencias es notable el fenómeno del sincretismo entre los universitarios y jóvenes temuquenses, quienes en general aceptan las verdades cristianas, pero con gran cantidad de adherencias de todo tipo²². Con todo, el punto de mayor divergencia entre los jóvenes y la Iglesia se refiere a los comportamientos: se resisten a la enseñanza eclesial respecto a la moral sexual, por ejemplo. Los jóvenes ven la realidad de manera significativamente diferente que los adultos en relación a lo sexual. Aún así los que están de acuerdo con la forma en que la Iglesia trata el tema sexual doblan estadísticamente a los que no.²³ En relación a la enseñanza social, los jóvenes tienen un mayor desconocimiento pero un menor rechazo.

Otro dato muy fuerte es que la propuesta religiosa aparece como una más entre tantas propuestas de sentido, y será descartada si no "dice algo" significativo a la vida del joven. Los que participan en la Iglesia, ya no lo hacen por tradición, sino por opción personal. Hay una búsqueda de la vivencia religiosa que desea ir más allá de lo meramente cúllico, (los jóvenes presentan mayor dificultad para integrarse y comprender la liturgia que los adultos²⁴), radicalizando las exigencias de vida cristiana.

Es que, en el mundo cambiante que viven los jóvenes hoy, la autonomía frente a las instituciones y símbolos religiosos y la libertad de opción, los lleva a deducir cierta relativización de los contenidos religiosos, que no son considerados verdades absolutas y objetivas. Por ende, se da una privatización de los contenidos, es decir, la religión deja de tener efectos sociopolíticos; y a la vez un intimismo en la vivencia religiosa, es decir, la primacía de lo emocional y de lo subjetivo, la experiencia propia pasa a ser el criterio de validez.

Pese a todo ello y al menos entre los jóvenes con participación eclesial, se mantienen con fuerza ciertos ritos y prácticas sacralizantes y de algún modo compensatorias, ya que en un mundo de competitividad, son un espacio de gratuidad²⁵. Es que la vida colectiva está marcada por la competencia y la eficiencia propias del mercado y radicalmente contrarias a los valores religiosos cristianos. Entonces, en la vida privada, reina el relativismo valórico; pero a la vez "esta subjetividad está claramente atravesada por la vivencia religiosa como sentimiento profundo y arraigado

²⁰ Cfr L. Uriarte, et al, pp. 163-164

²¹ Cfr L. Uriarte, op. cit., p.81

²² Idem, p.80

²³ Cfr J. Moncada - L. Uriarte, op. cit., p.10

²⁴ Cfr Idem, p.7

²⁵ Cfr González - Marx, op. cit., pp. 80-84

2. LA COMPRENSIÓN ECLESIAL DEL PLURALISMO ACTUAL

La Iglesia ha tenido diferentes reacciones ante la realidad pluralista del mundo moderno. Por una parte ha significado un problema, y por otra, se esfuerza en entrar en diálogo con las diferentes corrientes de pensamiento y estilos de vida. Intentamos presentar los dos momentos de este conflicto.

2.1 El problema

Para la Iglesia no ha sido fácil el desafío del pluralismo. Por una parte, mediante el lenguaje verbal, teológico y/o magisterial aparece en actitud de diálogo y apertura (aunque no siempre). Sin embargo, a través del lenguaje no verbal de los gestos y de las actitudes eclesiales muestra cierto distanciamiento y hasta cerrazón. Podríamos diferenciar tres actitudes principales que la Iglesia ha tomado ante el pluralismo²⁷:

- *un rechazo global*, que conduce a dos tipos de práctica: el intento de reconstruir la cristiandad, y el repliegue sobre la comunidad eclesial. Esta última insiste en la identidad propia, lo que puede llevar a una vivencia tipo ghetto con lo que se deja de ser sacramento para el mundo y la Iglesia pierde definitivamente su identidad.
- *la adaptación o aggiornamento*, que implica cambios constantes, superficiales y mareadores, y que dejan a la Iglesia como una propuesta más entre tantas.
- *el diálogo y la confrontación*, que nos lleva a confesar la fe en Jesucristo, en actitud de diálogo, reconociendo el pluralismo cultural.

La Sociedad Chilena de Teología trató el tema de *La Pluralidad en la Cultura, en la Iglesia y en la Teología* en su quinta jornada anual (octubre 1994). En la ponencia que presentara en esa oportunidad, el profesor Joaquín Silva²⁸ nombra diferentes factores que hacen que el pluralismo sea para la Iglesia un hecho cuestionador. Se ha derrumbado la cristiandad y hoy, la Iglesia ha de competir en el mercado de las ideologías, lo que entre otras cosas la ha llevado a perder relevancia en sectores de su autoridad. Esto se ve reafirmado por la ilimitada fuerza de convicción del pensamiento científico, y por el relativismo radical con el cual se suele asociar el pluralismo. Por último, la existencia de la alteridad como una exigencia cotidiana e intrínseca a la propia Iglesia, en particular la alteridad que significan los pobres y su cultura, es otro factor de cuestionamiento.

Por otro lado el diálogo se dificulta por ciertos abusos que la religión, y la Iglesia, cometen²⁹. Entre ellos, nos parece particularmente relevante para nuestro tema la multiplicación sin esencia de la manifestación de lo religioso y el uso del lenguaje religioso sin preguntarse por su virtualidad comunicativa. "¿Cuán vacías de significación han quedado muchas enseñanzas religiosas y fór-

²⁶ L. Uriarte, et al, op. cit., p.165

²⁷ Cfr J. Silva, "La Iglesia ante el pluralismo: una oportunidad histórica para la fe", en VVAA, *Pluralidad en la Teología*, San Pablo, Santiago, 1995, pp. 71-126

²⁸ Idem, pp. 71ss

²⁹ Idem, pp. 85-94

mulas dogmáticas? ¿Qué eficacia comunicativa tiene una serie de prácticas eclesiales que buscan anunciar el Evangelio de Jesús? ¿Qué dice del misterio de Dios la configuración institucional de la Iglesia: sus comunidades, ministros, instituciones?... Se trata de encontrar un lenguaje que efectivamente apunte a la esencia de la religión, a la comunicación con el Dios absoluto y trascendente que se ha acercado a nosotros en Jesucristo” y a la capacidad que tenga “para expresar históricamente la fe”³⁰. Estos abusos se hacen posible debido a la diferencia entre interioridad y manifestación de la religión y a la inclinación humana hacia lo aprehensible, lo que se nota sobretodo en la liturgia, muchas veces acusada de ser ritos exteriores que no expresan la esencia de la experiencia religiosa y que los jóvenes no comprenden³¹.

A ratos, ciertas actuaciones de la Iglesia la muestran oscurantista y puritana. Es que, según el profesor Juan Noemi³², para la Iglesia Católica la interpelación del pluralismo de la modernidad ha sido traumática. No se trata de una falta de reconocimiento formal de este pluralismo, hecho por el Vaticano II, sino de una resistencia a ponerlo en práctica en las actitudes ante el mundo social y al interior de la misma Iglesia. Algunos pastores con su estilo y/o lenguaje fortalecen posturas integristas y poco tolerantes, como si no consideraran las dificultades para vivir la fe que tienen los creyentes. No basta con que la doctrina sea correcta. El contenido del evangelio es indisoluble de la forma como se anuncia. El reino de Jesús es propuesta a la libertad humana y jamás una imposición. Es necesario entonces, usar un lenguaje, un tono y un estilo inteligibles a la sociedad contemporánea³³.

2.2 Una apertura al pluralismo de hoy

En una postura que intenta buscar el diálogo con el mundo actual y abrirse a la pluralidad de concepciones que cohabitan nuestra sociedad, se ubican los esfuerzos de muchos autores, desde diferentes perspectivas. La etnología contemporánea por ejemplo, según afirma el profesor de la Universidad Católica de Temuco D. Luis Martínez³⁴, ha hecho tomar conciencia que la historia y el mundo son mucho mayores que nuestra propia realidad: por un lado la humanidad tiene al menos un millón de años de historia, y por otro, en el mundo de hoy es imposible ser ciego a los “otros diferentes” que lo pueblan, entre ellos los pobres y los jóvenes.

En esta perspectiva el pluralismo es una oportunidad histórica para la fe³⁵ porque ha dejado de ser una determinación cultural y entonces, en un mercado ideológico abierto, la fe ha de testimoniar el Evangelio de Jesús como el camino, la verdad y la vida, lejos del pragmatismo, del relativismo y del indiferentismo. Así se vuelca hacia lo más propio de ella, ya que además, se ve exigida a dar razón de su esperanza en un diálogo crítico con el pensamiento moderno y las diferentes culturas. De hecho, desde el Vaticano II se reconoce oficialmente en la Iglesia un diálogo permanente con la cultura, ya que la fidelidad a la Palabra de Dios implica estar abiertos a la experiencia actual, que es

³⁰ Idem, p.88

³¹ Cfr supra 1.3, nota 23

³² Cfr J. Noemi, “A propósito del Pluralismo”, en VVAA, *Pluralidad en la Teología*, San Pablo, Santiago, 1995, pp. 217-227

³³ Cfr “A propósito de la educación sexual”, Editorial *Mensaje* 454, (1996) 4-5

³⁴ Cfr L. Martínez, *Evangelización Inculturada y acción del espíritu santo en el mundo*, San Pablo, Santiago, 1995, pp. 77-97

³⁵ Cfr J. Silva, op. cit., pp. 122ss

recreada incesantemente por la Palabra de Dios³⁶. La cultura está marcada por el pecado del hombre y por la presencia salvadora de Dios. Afirmamos que la Iglesia no tiene *una* cultura. Al igual que Cristo muere para resucitar, la Iglesia debe asumir la "muerte cultural", el proceso de desculturización en dos dimensiones:

- **Intelectual:** el discernir lo accidental y prescindible. La propia historia de la Iglesia ha influido en el modo en que la revelación se ha presentado en la historia. El objetivo de la evangelización es comunicar la fe que la Iglesia profesa hoy. Es falso la oposición entre pureza suprahistórica del contenido del evangelio y corrupción histórica del lenguaje eclesial. Las adherencias históricas existen, son inevitables y parte de la encarnación.
- **Afectiva, sentimental:** un ambiente de kénosis, el renunciar a elementos y hábitos de la propia vida que se tenían por verdaderos. Es una renuncia a la instalación en la historia.

Esto puede traducirse también al diálogo interreligioso³⁷. Durante siglos la Iglesia tuvo una actitud general de rechazo y condenación de las otras religiones; en el mundo de hoy, en cambio, que se unifica día a día, y después del reconocimiento que el Vaticano II hizo de la legitimidad de las demás religiones, el diálogo interreligioso se hace ineludible y puede ofrecernos interesantes perspectivas para una renovación del lenguaje eclesial.

La catolicidad de la Iglesia se verifica en su capacidad de integrar los universos culturales de cada pueblo, lo que implica un proceso de "sincretismo". Más que un simple concordismo de fórmulas, ritos, y expresiones, en una especie de religión universal, o que el intento de apropiarse de algunas tradiciones de otras religiones para expresar con ellas el propio mensaje (una especie de disfraz), el sincretismo es una auténtica refundición de las categorías culturales propias mediante la apertura, crisis, asimilación y reinterpretación de la otra cultura. De hecho la tradición católica es el resultado de un largo proceso de sincretismo, el cual ya está presente en la Biblia. Es el fruto del encuentro entre la fe cristiana y la cultura europea de los primeros siglos de nuestra era. La dinámica del sincretismo es inherente a la Iglesia, que debe abrirse a las nuevas "encarnaciones" de la fe en las culturas actuales. Pero, ¿qué criterios conducen esta apertura a nuevas síntesis teológicas e institucionales? El paradigma ha de ser la práctica kenótica del mismo Dios: el despojarse de las propias seguridades y buscar nuevas formas de expresión, de celebración, de organización y de estilos en las categorías propias de cada cultura³⁸.

3. ALGUNAS PISTAS QUE OFRECE LA TEOLOGÍA

Nuestro intento es buscar formas para hablar de Dios a los jóvenes. El primer problema que nos planteamos es el del lenguaje, ¿cómo hablar de Dios? En segundo lugar el tema del pluralismo que implica hablar de Dios a diferentes jóvenes culturalmente situados. El abrirse a la pluralidad de formas deriva en preguntarnos sobre las posibilidades de expresión que posee el

³⁶ Cfr A. Díaz, *Evangelización, lenguaje y cultura*, Ed. Paulinas, Madrid, 1983, pp. 40-51

³⁷ Cfr L. Martínez, op. cit., pp. 157-166

³⁸ Cfr L. Martínez, op. cit., 167-174

dogma. Por último intentamos buscar como hablar a los jóvenes de hoy sobre el Hombre desde la perspectiva del Dios revelado en Jesucristo.

3.1 En torno al problema del lenguaje

En la primera parte anotábamos las dificultades de comunicación entre los jóvenes y la Iglesia en un mundo pluralista y cambiante³⁹. Buscando soluciones a ello, veremos ahora algo sobre la comunicación evangelizadora e intentaremos describir las posibilidades y límites del lenguaje sobre Dios.

3.1.1 Comunicación y Evangelización⁴⁰

En teoría de la comunicación se distinguen diferentes aspectos de un proceso que es circular: emisor, transmisor, mensaje, contexto, etc. En el proceso evangelizador el carácter circular de la comunicación es aun más evidente: es siempre un proceso de 'interpelación recíproca' en el cual el evangelizador es también evangelizado. Un ejemplo notable de esa actitud puede ser el dicho de Mons. Enrique Alvear: "aprendí a ser obispo con los pobres". Más aun, los diferentes aspectos parciales del proceso comunicacional tienen también características especiales. Es necesario que el transmisor, es decir el evangelizador, tenga la experiencia fuente, gozosa y liberadora de la fe, que convierte, atrae y fascina, y que se vive en una comunidad creyente. Otra condición del que evangeliza es su conversión a la realidad en que se vive, lo que es la cara immanente de su conversión al Dios trascendente. Mirar la realidad con los ojos y el corazón de Dios lleva a un compromiso con la justicia mediante la opción por el pobre en una realidad injustamente configurada; lleva a descubrir la realidad de los pueblos pobres-crucificados y de los pueblos y sectores que producen la pobreza y marginación del resto; lleva a asumir con honradez la situación histórica en una actitud de apertura y entonces a hacer razonable nuestra fe en una realidad autónoma y laica; lleva a romper el etnocentrismo y hacer esfuerzos de inculturación y diálogo profundo en una realidad descentrada y plural. En definitiva el auténtico sujeto que transmite la fe es la comunidad globalmente considerada: comunidades creyentes significativas que sean puntos de referencia, sacramentos de la salvación que se anuncia.

Por su parte, para que haya evangelización es necesario que el "receptor", es decir, el evangelizado, se sienta existencialmente llamado.... que para él nuestro anuncio sea Buena Noticia. Debe existir un contexto experiencial humano fuera del cual no se comprende ni puede comprenderse el anuncio cristiano. Esto implica que al comunicar la fe debe suscitarse este contexto, del que forman parte la experiencia de contradicción con uno mismo (ser sanamente inconformistas, buscadores) y la experiencia de contradicción con la realidad (la esperanza en un cambio). Y para lograr este contexto, el propio evangelizador (transmisor) debe estar muy atento a las señales que emite el sujeto a evangelizar (receptor) y a las interferencias o 'ruidos' con que el medio impide una auténtica comunicación evangelizadora. Ya hemos descrito las dificultades que la pluralidad del mundo actual comportan para la Iglesia. En la ponencia que comentáramos, Joaquín Silva⁴¹ plantea que sólo mediante formas y acciones lingüísticas eficientes lograremos que la Iglesia sea para

³⁹ Ver supra punto 1, y nota 14

⁴⁰ Cfr J. Lois, "Consideraciones para una teoría de la comunicación y transmisión de la fe", en VVAA, *La Transmisión de la fe en la sociedad actual*, Verbo Divino, Estella, 1991, pp. 247-281

⁴¹ Cfr J. Silva, op. cit., pp. 108ss

el hombre de hoy una "magnitud histórica real y verdadera"⁴². Esto implica entonces atender a las exigencias mismas del lenguaje, en particular a su carácter dialógico y a su carácter socio-cultural:

- Reconocer el carácter dialógico del lenguaje implica aceptar honestamente la alteridad y la autonomía de la sociedad y de sus manifestaciones, sin considerarse la Iglesia a sí misma como tutora por sobre el otro. Del mismo modo si la Iglesia busca eficacia comunicativa, debe asegurarse que el otro entiende lo que quiere comunicar, y esto no es sólo cuidar la lógica del discurso sino una inteligibilidad relacional. A la vez la Iglesia ha de preguntarse desde donde habla, y desde ahí o desde donde esta toma de conciencia la lleva, mantener y hacer notar una auténtica disposición a escuchar.
- Por otra parte, reconocer el carácter socio-cultural del lenguaje implica que la comunicación se establece siempre al interior de una comunidad lingüística, y ella exige coherencia comunicativa entre lo que se quiere expresar y lo que el otro percibe, lo cual pasa por una coherencia entre palabras y prácticas. Además se debe considerar que el lenguaje encierra a la visión de mundo que le dio origen, y que se debe diferenciar de lo nuclear del mensaje evangélico, aquello que se quiere comunicar.

Por último, el 'contenido' a comunicar en el proceso de evangelización tampoco es neutro: se trata de la oferta de vida radicalmente nueva, que se hace ya presente en el amor a los hermanos y que llega a la vida eterna. Es una "radicalidad contrastante", por un lado memoria de Jesús crucificado y de todos los vencidos, y por otro esperanza en Jesús resucitado y promesa para la historia. Este mensaje se entrega en diferentes momentos:

- el silencio para contemplar y agradecer el don de Dios;
- la encarnación, presencia entre los pobres y entre los jóvenes para ver y sentir la realidad con los ojos y el corazón de Dios;
- el compromiso, asumir un modo de vivir la historia según el proyecto del Reino de Dios, jugarse por la transformación de la realidad;
- el testimonio, síntesis de los tres anteriores; y
- la proclamación, que es anuncio del Reinado de Dios y denuncia de todo lo que se le opone.

Esta comunicación de la fe, que es oferta de vida y de sentido, no puede hacerse de cualquier modo, sino que debe estar referida a un sujeto social determinado. Debe hacerse desde la solidaridad y opción por los de abajo, conectándose con el dolor y la esperanza de los marginados y manteniéndose críticos ante el triunfalismo de los más fuertes. La acción comunicativa eclesial entonces no legitima el orden establecido, sino que mantiene una dimensión profética y kenótica (aunque eso no significa pasarse a posturas reaccionarias, "antisociedad"). Se trata de una comunicación cuestionante, y a la vez capaz de proyectar la realidad hacia su plena realización; una comunicación dialógica, en diálogo honesto y leal con la modernidad, crítico con el mundo moderno desarrollado, humilde desde la propia identidad pero sin dogmatismos, y abierto a la pluralidad. En definitiva es "oferta que el creyente, desde la experiencia de su fe, dirige con osadía evangélica a la libertad de quien quiera oírle"⁴³.

⁴² Idem, p.109

Nosotros podemos especificar que nuestro "otro" a quien dirigimos son los jóvenes, y que reconocemos en ellos un auténtico interlocutor, con quienes la Iglesia debe "sentarse" a dialogar.

3.1.2 *El Lenguaje sobre Dios*⁴⁴

La primera anotación a tener en cuenta es que a Dios sólo lo conocemos en nuestra realidad y en nuestras esperanzas humanas e históricas. Por eso, un discurso sobre Dios es siempre inadecuado y limitado porque no podemos hacer de Dios nuestro "objeto" de conocimiento. Dios es total y radicalmente trascendente. En Él existimos; Él es quien nos sale al encuentro personalmente en cuarto sujeto; y sin embargo está más allá de cualquier intento nuestro de expresarlo⁴⁵.

En segundo lugar, consideremos que cualquier lenguaje sobre Dios se debe primeramente a una confesión de fe, es *un lenguaje a Dios*, es decir, *un lenguaje invocativo*, fruto de la experiencia de Dios que transforma la vida. En las religiones proféticas, Dios es un Tú Absoluto a quien dirigirse. Esta es la clave de comprensión de cualquier discurso sobre Dios, es un "clima comunicativo": "todo fiel monoteísta vive un clima cuya clave de comprensión es esa constante alusión al Tú Absoluto"⁴⁶.

El mismo tema lo encontramos al analizar la teología en cuanto antropología⁴⁷: es un discurso sobre el *hombre-que-habla-de-Dios*, lo que puede significar a lo menos tres tipos de hombre: *el hombre mítico*, el que habla a Dios, provisto de mitos y ritos, directa y espontáneamente; *el hombre lógico*, el filósofo que habla sobre Dios mediante la razón; y *el hombre ético-de fe*, el creyente que tanto se comporta de una determinada manera (lenguaje de la acción), como se adhiere a Dios, se implica personalmente en la relación con Dios; y que también conoce, recibe la revelación. En la práctica, la teología habla del *hombre que habla de Dios en la fe*.

Aún así, enfrentados al tema del lenguaje sobre Dios surgen nuevos problemas. No hay como designar al sujeto de lo que predicamos, y además, lo que predicamos sobre El no es coherente con lo que El es. Dios es tan radicalmente Otro que no hay ni como designarlo (señalarlo, nombrarlo.... es el Misterio inefable), ni qué decir correctamente de El (ya que toda palabra es humana, por tanto finita y se queda corta ante la realidad de Dios). Sin embargo, peor aun es callar.

Por eso, un primer acercamiento a una respuesta lo tomamos del mismo Jesús: el "abba-Padre", que luego la primera tradición cristiana intentó conceptualizar como "Dios es Amor". Más tarde, el Pseudo Dionisio y luego S. Tomás mostraron la triple vía: afirmación causal, negación y eminencia. Esta "teología negativa" quedó en desuso y es la crítica lingüística de nuestro siglo la

⁴³ Cfr J. Lols, op. cit., p.261

⁴⁴ Cfr J. Gómez Caffarena, Lenguaje sobre Dios, Fundación Santa María, Madrid, 1985

⁴⁵ Cfr R. Muñoz, op. cit., pp. 17ss

⁴⁶ J. Gómez Caffarena, op. cit., p.24

⁴⁷ Cfr A. Gesche, Dios para Pensar, vol.I, Sígueme, Salamanca, 1995, II parte: El Hombre, pp. 211-215

que la ha revalorizado. Al mismo tiempo, otro camino importante de recorrer es el del valor que el lenguaje simbólico tiene en cuanto capaz de expresar la verdad. Esto implica por un lado, reconocer los límites de la ciencia y el conocimiento científico como expresión única de la verdad, y por otra, discernir en los símbolos lo aceptable y lo rechazable. Un presupuesto para esto es dar cabida a la "razón vital: la existencia y legitimidad de vivencias de fundamento y de esperanza....que nos orientan hacia el Misterio..."⁴⁸. En esta doble perspectiva (lenguaje simbólico y teología negativa) afirmamos que Dios es amor, es la causa del amor, es el Amor Originario. Pero, dada toda la imperfección con que cargamos dicho concepto en nuestra vivencia mundana del amor, hemos de decir que Dios no es amor, de tal modo que Dios es más que Amor, desborda infinitamente el amor, es Superabundancia de Amor. Este concepto-símbolo es el que nos encuadra y permite ordenar todos los demás conceptos y símbolos, es el criterio de discernimiento, pues constata el carácter dialógico existencial del discurso sobre Dios.

Dios es Amor. Esto nos remite al lenguaje narrativo que es imposible aplicar a Dios, pero sí a Jesús. De hecho él narró con palabras y con su vida al Padre. Nosotros debemos escucharlo a él y narrarlo también a él: "El mismo creyente está constitutivamente llamado a ser el narrador, a seguir escribiendo en la historia humana, con su vida hecha seguimiento de Jesús, la salvadora parábola sobre el Dios que es amor"⁴⁹.

El lenguaje nos sirve para hablar a Dios y de Dios, pero con enormes dificultades. Esto nos hace valorar, la actitud adorante de silencio: "Con el Tú Absoluto, como con los tú humanos que verdaderamente amamos, se van haciendo cada vez menos necesarias las palabras"⁵⁰. Hablamos más a Dios que de Dios. La fe incluye, eso sí, la afirmación sobre el Misterio Absoluto como Amor, lo cual sólo se entiende en este clima comunicativo. Experiencia más que expresión, pero la expresión es ineludible y debe ocupar un lenguaje eminentemente simbólico, que sólo será comprensible y lleno de sentido si está envuelto por una genuina experiencia integral.

3.2 En torno al problema del Pluralismo y de la Catolicidad de la Iglesia

El mismo Dios, en cuanto Otro absoluto, exige el pluralismo ya que su irreductible carácter trascendente implica la incapacidad del hombre de acceder a El unívocamente. El pluralismo, "que deriva de la tolerancia como actitud concreta, nada tiene que ver con un relativismo agnóstico de la divinidad, sino que más bien es consecuencia del reconocimiento de los límites del sujeto para acceder unívocamente a Dios"⁵¹. Es la misma verdad del Otro trascendente, la que me obliga a reconocer el carácter pluralista del intento de acceder a esa realidad.

La religión es la articulación de las respuestas que una cultura se da a la propuesta divina. Esto implica que el Misterio asume esos condicionamientos culturales como vehículos capaces de manifestación divina; al mismo tiempo significa que toda respuesta, por su carácter condicionado e histórico, está marcada por la ambigüedad, es limitada, no puede acoger la plenitud de la revela-

⁴⁸ J. Gómez Caffarena, op. cit., p.57

⁴⁹ Idem, p.76

⁵⁰ Idem, p.74

⁵¹ J. Noemi, op. cit., p.223

ción y, por lo tanto, debe abrirse al diálogo interreligioso en vistas de un enriquecimiento mutuo⁵².

La Iglesia es signo inmanente y subordinado a la persona de Jesús y al Reino de Dios (origen y fin); por eso el pluralismo es exigido como condición necesaria pues tanto la unidad como la catolicidad de la Iglesia le vienen dadas por Jesucristo como realidad escatológica. No le son propias de suyo. Si el Vaticano II ha reconocido ampliamente este necesario pluralismo, ¿por qué en la práctica ha costado tanto actualizarlo?: porque "comporta un elemento político inmediatamente desestabilizante que cualquier institución tiende por sí misma a neutralizar y desconocer"⁵³. El pluralismo es una exigencia de la gracia y la lógica del poder se opone a la lógica de la gracia. Sólo una cabal toma de conciencia autocrítica de esta relación entre gracia y poder, permitirá un uso del poder al estilo de Jesús: "kenótico de sí mismo y, de este modo, servicio real a los otros y revelación del Otro"⁵⁴.

Una evangelización inculturada requiere necesariamente pluralismo teológico. Esto pasa por abandonar el intento de una expresión teológica transcultural o pancultural, para asumir una cultura, sabiendo que cada una de ellas tiene su propia evolución y racionalidad simbólica. El rostro de la catolicidad será entonces la pluralidad de formas culturales que asume. De la fe en un Dios que es ecuménico y del Espíritu que está presente en el corazón de cada cultura, nace una "espiritualidad de la evangelización inculturada". Es fidelidad práctica al Proyecto de Dios, que es Dios de la Vida, que quiere que todos sus hijos se salven, que no se deja apresar por una sola cultura sino que se manifiesta en el "Verbo Sembrado" en cada pueblo.

3.3 En torno al problema del dogma

Lo dicho hasta aquí sobre el lenguaje y la pluralidad, ¿es aplicable a las formulaciones dogmáticas? ¿cómo enfrentamos la necesidad de hablarle a los jóvenes con verdades de fe esenciales y a la vez inculturadas? Para acercarnos a alguna respuesta, intentaremos delimitar el concepto dogma⁵⁵ y sus alcances.

Aunque el término dogma se usa para designar las verdades reveladas por Dios y definidas como tales por el magisterio, y sólo puede afirmarse en el contexto de una experiencia de fe que le da sentido, el término ha adquirido una connotación claramente negativa, derivada de dogmatismo; es decir, la actitud autoritaria de asentar principios de manera absoluta y apriorista, y sin un sentido crítico o problemático. Además, en la medida que se enfatiza unilateralmente el aspecto inmutable de los dogmas, estos aparecen coartando la libertad del evangelio y la renovación de la Iglesia, que queda encadenada a culturas y filosofías ya superadas. Por lo mismo una de las acusaciones a la Iglesia más recurrentes entre los jóvenes, es precisamente el ser "*muy dogmática*", entendiendo por esto, autoritaria, arbitraria, poco abierta a los cambios, llena de prohibiciones, etc.

En la comunidad cristiana primitiva las discrepancias sobre los paganos convertidos al cristianismo, produjeron el primer acuerdo formal de la comunidad apostólica atestado en el

⁵² Cfr L. Martínez, op. cit., pp. 157-174

⁵³ J. Noemi, op. cit., p.226

⁵⁴ Idem, p.227

⁵⁵ Cfr D. Bonifazi, "Dogma", en Diccionario Teológico Interdisciplinar; Sígueme, Salamanca, 1985; vol.I-II, pags. 851-870

mismo Nuevo Testamento ("es el parecer del Espíritu Santo y nuestro...." Hch.15,28). Al respecto dice el profesor Antonio Bentué que el dogma es ese parecer que "decide y hace autoridad cuando hay opiniones divergentes, después de una discusión en donde los responsables exponen su posición y guían tal como ven que se da la orientación del Espíritu"⁵⁶. Luego, en los primeros siglos y hasta la edad media, el término dogma sólo significaba "doctrina" de un modo amplio. Dogma podía ser entonces la doctrina cristiana revelada por Dios o creída por la fe. Más tarde, a partir del s. XVIII el concepto cambia y se reduce. Pasa a tratarse de la revelación de Dios creída por la fe, pero en cuanto definida por el magisterio de la Iglesia. En esta comprensión el dogma es objeto de fe, es una verdad y una doctrina comunicada por Dios. Tiene un valor objetivo, absoluto e inmutable, pese a lo cual tiene un innegable desarrollo en la historia y variados medios de expresión. Esta concepción del término dogma es fruto de la teología sobre la función definitoria del magisterio (infallibilidad papal, etc.). Aunque realza el papel esencial de la Iglesia en cuanto a hacer presente el evangelio en el curso de la historia, pelagra en cuanto a hacer del Evangelio sólo un punto de referencia indirecto o menos importante. Podemos considerar cuatro aspectos en el cambio del concepto: pasó de un concepto amplio a uno restringido, de verdad revelada profesada en la fe, a verdad revelada en cuanto definida por el magisterio. Pasó de un fundamento de contenido teológico a uno más jurídico-formal; de una insuficiente a una clara distinción entre el aspecto divino de la verdad de Dios y el aspecto humano de la actualización vital que la Iglesia hace de dicha verdad; y por último pasó de la confesión de fe a la formulación doctrinal.

El principio del valor absoluto e inmutable del dogma ha sido repetidamente defendido durante los dos últimos siglos. Esta tesis de la inmutabilidad se relaciona con dos verdades: por un lado, la revelación pública, objeto de la fe católica, quedó completa con los apóstoles; es el depósito de la fe que la Iglesia tiene como misión conservar inviolablemente y exponer fielmente, depósito al cual ninguna nueva verdad puede añadirse. Por otro lado, el magisterio de la Iglesia es infalible al proponer los dogmas, por lo que son verdades de valor absoluto e inmutable. Toda verdad de fe conserva siempre su significado original. En una perspectiva distinta y en relación al dogma cristológico, el teólogo jesuita Jacques Dupuis afirma que lo que "se necesita conservar es el sentido o significado, es decir, el contenido inmutable de la fe; pero no necesariamente el lenguaje en que quedó acuñado tal significado"⁵⁷. De tal modo, este valor absoluto del dogma no es por todos compartido. Agrega J. Dupuis el "valor dogmático de las formulaciones cristológicas no es, por tanto, absoluto, sino relativo y relacional. Por el contenido, en efecto, se relaciona con la cristología neotestamentaria; es relativo en la expresión por el hecho que no representa la única vía posible para expresar el misterio, la única vía, en suma, que sea válida para todos los tiempos y lugares"⁵⁸.

El principio del desarrollo e historicidad del dogma aunque siempre ha estado presente, ha sido reconocido de forma más clara y explícita sólo recientemente. Como veíamos, se ha de distinguir entre el mismo depósito de la fe y el modo como se enuncia, aunque el criterio para establecer esta distinción no parece todavía muy claro. En todo caso el dogma se desarrolla por explicitación y/o clarificación del contenido implícito del dato revelado; es su reformulación en términos actuales.

⁵⁶ A. Bentué, *La Opción Creyente*, San Pablo, Santiago, 1995, p.201

⁵⁷ J. Dupuis, *Introducción a la Cristología*, Verbo Divino, Estella, 1994, p. 172

⁵⁸ *Idem*, p.172

No siempre será un progreso respecto al dato bíblico original, sino un retorno a él, que permita mayores frutos para la experiencia de fe. Además todo dogma ha de estar en continuidad homogénea con el significado de los dogmas ya definidos. En todo caso, las expresiones de la revelación, sean del dato bíblico como de las sucesivas formulaciones dogmáticas, son históricamente condicionadas. Esto porque es la expresión de la fe de la comunidad eclesial, la cual siempre está encarnada en su momento histórico. Y porque el mismo pensamiento humano es siempre historicado. Se puede apreciar más claramente en su carácter de defensa de la fe: el dogma ha de situarse frente a las categorías de pensamiento propias de la desviación o herejía a la que responde. De tal modo, el dogma tiene un carácter definitivo pero provisional. Es siempre verdadero, pero a la vez perfectible, lo cual muestra su carácter escatológico (tensión "ya, pero todavía no").

Según K. Rahner es inherente y propio de una auténtica experiencia de fe algunas referencias dogmáticas. En el cristianismo estos datos dogmáticos se refieren siempre a la Sagrada Escritura, pero en cuanto revivida por la comunidad creyente, y expresada en los diferentes momentos históricos, sea bajo la forma de definición magisterial o la de confesión, proclamación o anuncio de fe. El evangelio no es sólo un mensaje escrito, sino fundamentalmente espíritu, anuncio vivo del mensaje salvador de Jesucristo. Por eso se distingue de la Escritura, ya que esta es la primera interpretación escrita del evangelio, la primera actualización del evangelio en el curso de la historia. Esta actualización es un exigencia propia del mismo kerygma, lo que legitima la existencia del dogma como las formulaciones actuales a cada época del dato revelado por Dios y creído en la fe de la comunidad eclesial.

El asentimiento a los dogmas que realiza un cristiano, es expresión de su libertad esencial, al elegir responsablemente comprometer su existencia en una respuesta a la Palabra de Dios que lo interpela en una realidad histórica y eclesial determinada. Por lo mismo, la Iglesia debe anunciar los dogmas como una propuesta a la libertad y racionalidad humanas, con respeto de las opciones del hombre, con la autoridad que le es propia y sin coacción alguna.

El hablar de interpretación de los dogmas se refiere al intento de traducir la situación propia en la que nació el dogma, a la situación del que quiere comprenderlo. Implica, por una parte establecer lo que dicen y lo que no dicen los dogmas, acercándose a ellos sin juicios sino con preguntas. Por otra lleva a reexpresar fielmente ese contenido en las categorías culturales, de pensamiento y sentimiento del que interpreta. Se parte del principio que afirma la distinción entre lo que se dice (el contenido) y como se dice (la forma y los medios). La infalibilidad magisterial se aplica al contenido; sin embargo la forma cultural que asume esa afirmación, está siempre sujeta a precisiones o clarificaciones frutos del cambio cultural propio del carácter historicado de los dogmas. De este modo queda salvado y comprendido para cada momento el significado que la Iglesia entendía originalmente al proponer la definición dogmática. En palabras del profesor Bentué: "los enunciados quedan siempre cortos con respecto a la realidad en que creemos: Dios mismo", de tal modo que estos "enunciados dogmáticos son los medios, *necesarios pero medios*, para que nuestra fe se oriente a la realidad de Dios"⁵⁹.

⁵⁹

A. Bentué, op. cit., p.206

3.4 En torno al problema del hombre ⁶⁰

Más que un problema, hablar del hombre se torna una posibilidad real de acceder al mundo de intereses de los jóvenes, y así hablarles también de Dios (o también hablar *con* ellos a Dios). La teología habla del hombre porque para intentar hablar de Dios sólo puede hacerlo a través de las mediaciones que nos permiten acceder al Dios trascendente, y el hombre es la primera y más importante mediación, es sacramento de Dios. Pero también porque la teología es el discurso de Dios sobre el hombre. La fe afirma que Dios tiene algo que decirle al hombre. Veamos cómo se da esta posibilidad.

3.4.1 *El Enigma de ser Hombre*

La tarea de ser hombres nos lleva a buscar comprendernos a nosotros mismos, sin poder hacerlo completamente. Desde la "racionalidad" (ciencia, verdad, saber) el hombre se pregunta a lo largo de la historia ¿qué puedo saber? y no encuentra respuesta absoluta. Lo mismo sucede desde la dimensión "del sentido" (valores, comunicación, cultura), con la pregunta por lo que se debe hacer, y desde la dimensión "del destino" (finalidad, fe, Dios, lo sagrado); que se pregunta, ¿qué se le permite al hombre esperar? Cada período de la historia enfatiza una u otra pregunta; sin embargo las tres son "estructuras fundamentales de la construcción del hombre"⁶¹, porque el enigma forma parte de nuestra vida, nos constituye y es una ilusión y una aberración intentar acabarlo, sea en la razón, en la afectividad o en la fe. Más bien debemos aprender a vivir siempre con este ser misterioso nuestro y de los demás. Enigma que es tan propio del mundo, ya que la realidad no se deja apresar ni siquiera por la ciencia -principio de indeterminación- y por ende es imprevisible, como de Dios, quien no es un tapagujeros y no se deja utilizar ni siquiera como sentido o fundamento de la existencia: "Si uno cree en Dios, es por Dios mismo. Dios no puede ser utilizado sin convertirse por esto mismo en un dios falso"⁶².

Jesucristo nos salva porque renuncia expresamente a dilucidar el misterio ("¿por qué me has abandonado?"), baja al infierno sin sentido y nos enseña que el enigma salva. Esta incapacidad de respuestas totales, es uno de los contenidos de la educación cristiana (y auténticamente humana). "El peligro de toda formación consiste en generar la ilusión de respuestas que dejan absolutamente satisfecho"⁶³. De tal modo que es "necesario más que nunca aprender a convivir con las preguntas. Aunque siempre se busquen y propongan respuestas. El hombre no está hecho para un cuestionamiento incesante: eso también sería destructor, tan destructor como un saber absoluto"⁶⁴. El hombre está hecho para los tonos grises y no para el blanco o el negro.

Por lo mismo, las grandes respuestas que hemos heredado no aniquilan la pregunta, sino que la suponen y la suscitan. Están ahí para interrogarnos y ser interrogadas. La mayéutica socrática sirve de modelo al respecto. En este sentido son también imprescindibles los mitos, que son gran-

⁶⁰ Cfr A. Gesche, op. cit., pp. 183-232 y 271-322.

⁶¹ Idem, p.195

⁶² Idem, p.199

⁶³ Idem, p.200

⁶⁴ Idem, p.202

des respuestas-preguntas; y también las historias y los cuentos que permiten descifrar la propia experiencia sin pretender agotarla. Para descifrar los mitos debemos ser instruidos, enseñados, es decir, iniciados en los signos y las claves; aunque siempre se ha de mantener presente que “también nosotros seríamos unos falsos maestros si nos contentásemos con respuestas prácticas e inmediatas”⁶⁵. Los verdaderos maestros, entonces, sólo señalan el camino que cada uno debe recorrer y le prestan al caminante sus herramientas para interpretar los signos que encuentra a su paso.

En el intento de encontrar respuestas a cual es su auténtica y profunda identidad, el hombre no se ha contentado con mirarse a sí mismo, ni siquiera se ha contentado con buscarse en su hermano, ni en el cosmos. Para probar lo que es, el hombre ha mirado a lo alto, al Otro, al mismo Dios. A “ese Dios, frágil y herido, y al mismo tiempo fuerte y fiel, que un día me coge suavemente de la mano para decirme en secreto, como secreto de niño..., lo que soy a sus ojos y para él. Esa es mi única prueba... Por fin sé lo que soy”⁶⁶.

3.4.2 *El hombre, un ser para la felicidad*

Pese a una cierta tradición puritana que nos hace recelar de la felicidad como algo cercano a la dicha, al placer, y por lo tanto lejano de Dios, la tradición tanto profana como religiosa están llenas de citas para probar el gozo de Dios al crear. Dios ha deseado al hombre y al mundo que crea. La creación no se explica sólo como conjunto de causalidades, sino como el gozo que Dios experimenta en el juego, que es la misma dicha de los niños al jugar (¡y muy en serio que juegan los niños!). La lógica de Dios es la lógica de la dicha.

Esta lógica de Dios (“ilógica” para el mundo del mercado y de la competencia) está basada en la más absoluta gratuidad. Dios se basta a sí mismo; en Él no hay necesidad. Dios es Amor, y no necesita amarnos, ni siquiera para satisfacer su deseo. En Dios, el amor a sí mismo no contradice el amor a nosotros, porque El es Amante y Amado a la vez. El desea amarnos, no por necesidad sino por puro gusto. Nos ama en cuanto nosotros mismos (no por autosatisfacerse), pero tampoco para satisfacer nuestra necesidad de ser amados. No nos instrumentaliza ni se deja instrumentalizar. Nos ama porque quiere y punto. “Dios actúa sin por qué y no tiene por qué”⁶⁷.

En la dinámica de la gratuidad, todas las radicalidades, deberes y luchas del cristiano no son nada si no se hacen en el amor. El N.T. está lleno de llamados a la felicidad (bienaventuranzas, María frente a Marta, Magdalena rociándolo de perfume, etc.). El A.T. por su parte, es una enorme proclamación de la dicha terrena que el Mesías vendrá a colmar. El hombre ha sido hecho para la dicha, para la felicidad, para estar a gusto consigo mismo; y en esto consiste la tarea humana: que la realización terrena nos permita acceder a la felicidad eterna.

El amor a Dios y el amor al prójimo sólo son sustentables en el amor de sí mismo, no hay acceso a esos amores sin amarse a sí mismo. Dios es nuestro bien propio, por eso lo amamos. En

⁶⁵ Idem, p.207

⁶⁶ Idem, p.276

⁶⁷ Idem, p.308 citando a Eckhart

el amor al otro encontramos nuestra propia felicidad, por eso amamos al otro. Pero aquí no hay egoísmo sino una especie de complicidad: sólo en la medida que me establezco en mí mismo puedo abrirme al Otro y al otro, y amando, encuentro mi felicidad.

“Soy amado (por Dios), luego existo”⁶⁸. La pura razón lógica queda corta en los caminos a Dios. El gozo, el amor y el deseo de dicha que experimenta el hombre es prueba de un Dios que es Amor y que ama. Partiendo de la felicidad descubrimos a Dios, y al contemplarle en la dicha encontramos la mejor prueba de lo que el hombre es..... un ser para la felicidad.

4. DESAFÍOS Y PROPUESTAS

Presentamos a continuación algunos desafíos y propuestas referidos al qué decir sobre Dios a los jóvenes y al cómo hacerlo, que surgen de los capítulos anteriores.

4.1 Pistas para un diálogo con los jóvenes sobre el Dios de los cristianos

Siguiendo a Ronaldo Muñoz, podemos plantear pistas para un diálogo que asuma en su forma y su fondo algunas de las paradojas del Dios de los cristianos.

En el trabajo pastoral y catequético tenemos que llevar a los jóvenes hacia la búsqueda de un Dios escondido, radicalmente inabarcable, indecible, más allá de nuestra imaginación e inteligencia. Es un reto difícil considerando la presión cientificista de verdades medibles y “objetivas”. Pero este Dios invisible, se hace visible en la persona de Jesucristo; en el Hijo Encarnado en esta historia humana concreta vemos el rostro del Padre eterno. La búsqueda del Dios escondido entonces, nos lleva al encuentro del otro, persona y comunidad, que irrumpe ante nosotros con toda su “realidad” exigiéndonos atención.

Hemos de proponer a los jóvenes un Dios universal, público, propio de toda la gente, el mundo y la historia. Un Dios que no es “nuestro” sino compartido, un Dios de la calle, de la esquina, de la micro⁶⁹; que se resiste a toda privatización. Pero a la vez un Dios que elige personas y convoca comunidades particulares y limitadas para revelarse en ellos como su particular sacramento para la humanidad. Nuestra propuesta no puede carecer entonces de un grupo de pertenencia, el cual pueda servir de referencia para el joven. Pero sigue siendo un Dios universal que nos llama a romper barreras institucionales, a salir de lo nuestro hacia los otros para servirlos.

Hemos de advertir honestamente a los jóvenes que Dios no soluciona los problemas humanos. No está (como la ciencia, la técnica o la política) para suplir las fallas humanas. Por lo mismo, no reemplaza a estas mediaciones, como tampoco los sustituye a ellos en sus propios esfuerzos de liberación personal. Sin embargo tampoco es un Dios neutral, se hace presente en la historia para liberarnos radicalmente y animarnos al esfuerzo generoso y la lucha en la construcción de una sociedad más justa, equilibrada e integral.

⁶⁸ Idem, p.321 citando a Mauriac

⁶⁹ Cfr el excelente ensayo de J. Costadoat s), *Ensayos de Micro-Teología para Santiago del Nuevoojo*, Santiago, 1995, (sin publicar)

En esta línea, el Dios del que hablamos es un Dios que acompaña en su impotencia a la víctima inocente de injusticia, que está con el que sufre y en el que sufre. Que se opone a toda evasión del dolor y todo escapismo del mal; que no acepta el hedonismo egoísta y manipulador que los hombres se han fabricado como nuevo ídolo. Y posiblemente debemos aceptar que los jóvenes nos muestren al Dios que a la vez se nos revela dondequiera que haya signos de vida y amor solidario, manteniendo nuestra justicia y la vida plena de nuestro pueblo, como objeto de esperanza escatológica. El Dios de los jóvenes es un Dios vital, festivo, amante, comprometido con fervor.

A jóvenes cada vez más desorientados y con sed de seguridades hemos de presentar un Dios gratuito, imprevisible, jamás "tapa-huecos" (ni siquiera para explicarnos o darnos sentido a la vida). Así las cosas, quizás salgan corriendo, pero nuestra invitación es una apuesta, una aventura de alto riesgo. Es que, por lo mismo que es un Dios que merece ser amado por sí mismo y con todo, es un Dios que transforma la Vida entera y le da sentido en lo personal y lo colectivo. El encuentro con Dios es contingente y no necesario, pero una vez dado lo consideramos como esencial, como raíz de la existencia. El encuentro con el Dios a quien presentamos es para toda la vida. Es una "cita a ciegas", de la que nadie puede arrepentirse. Pese a lo cual permanece inmanipulable para nuestros fines. Él es siempre fin y jamás medio.

Nuestro Dios siempre es más grande, soberanamente libre, desbordante; como quien nos va liberando y haciéndonos crecer, respetando nuestra limitación; exigiendo una abnegación siempre más radical, una mayor entrega a la causa del Señor.

4.2 El tema del lenguaje

Hemos clarificado en parte *el qué* decir a los jóvenes sobre Dios. Queda entonces *el cómo* hacerlo. Ya está claramente anotada la crisis del lenguaje oficial. La Iglesia privilegia lo conceptual, de papel, frío y equilibrado por sobre lo narrativo, de imágenes, lo emotivo, más propio de los jóvenes. De hecho es la música el lenguaje del joven por excelencia. Es un elemento aglutinador, de identidad generacional. Experiencias interesantes en este sentido son los conciertos y eventos musicales masivos de grupos de rock y/o pop cristianos, que están empezando a aparecer en Chile (por ejemplo la celebración de Pascua de Resurrección en Plaza Italia), y que al parecer son de gran éxito en otros países latinoamericanos. Son experiencias que van en la línea de lo que J. Gómez Caffarena sugiere: dar énfasis al lenguaje simbólico, que es el más adecuado para hablar a Dios y de Dios. Por tanto se requiere reforzar una pedagogía del símbolo, de las imágenes y gestos, dar mayor riqueza a la liturgia, etc. Se requiere también perder el miedo a entrar en el lenguaje más audiovisual de los jóvenes, lo que no significa hablar como ellos, sino aprender a escucharlos y establecer puentes comunicativos entre su mundo y el lenguaje eclesial: necesitamos traductores e intérpretes.

Sin embargo, nuestra propuesta debe ser todavía más profunda. Se trata de crear un "clima comunicativo" en el cual pongamos a los jóvenes a hablar con Dios. Ese es el objetivo final que no debemos perder de vista: no tanto un diálogo jóvenes - Iglesia, sino un diálogo "*jóvenes - Dios - en - la - Iglesia*" como clima o ambiente propicio de encuentro. Esta tarea es permanente y difícil; exige abrir las estructuras eclesiales a la participación de los jóvenes, lo que en cierta medida implica hacerse vulnerable. Exige aceptar la pluralidad de modos de vivir y pensar existentes en la

Juventud, y reconocerlos a todos como interlocutores válidos; exige abandonar la uniformidad del discurso eclesial del deber ser y aceptar el lenguaje experiencial, la "razón vital" descrita por Gómez Caffarena⁷⁰. Es que cualquier lenguaje sobre Dios debe ser más experiencia que expresión; debe estar genuinamente impregnado de una experiencia de Dios. Por ahí camina la respuesta que puede darse a los jóvenes cristianos que se alejan de la Iglesia pese a conocer el lenguaje religioso. Ellos suelen ser críticos de la Iglesia porque, aunque entienden el discurso, les resulta irrelevante. Ante ellos lo central será el testimonio significativo de otros jóvenes, cargado de signos de una fe solidaria más que de palabras.

Parece importante destacar dos aspectos más en relación al lenguaje sobre Dios que es siempre un hablar incompleto e inadecuado, porque Dios está más allá de las posibilidades de cualquier lenguaje. En primer lugar, una actitud que debemos valorar ante los jóvenes es la del silencio; pese a ir a contracorriente en el mundo actual caracterizado por un ruido ensordecedor y enajenante, sólo en el silencio se logra la comunicación más profunda. No es mera ausencia de sonido sino actitud de acogida, de esa receptividad que constituye al hombre como tal⁷¹. El silencio es una necesidad humana que hemos de rescatar en el diálogo con los jóvenes, para así darles espacio de crecimiento. Es la actitud de Jesús que llamó a los que él quiso, no para sermonearlos sino para que estuvieran con él (Mc. 3,13s). ¿Cómo lograr esto si no aprendemos a callar, incluso cuando nuestro discurso sea legítimo, para estar -en silencio- con los jóvenes?

En segundo lugar, esta imposibilidad del lenguaje de dar cuenta total del Misterio al que intentamos referirnos, nos obliga a convivir con las preguntas. También es una actitud a contracultura: hoy por hoy los jóvenes (y los adultos también) esperan y exigen respuestas inmediatas y absolutas. Si no las obtienen, abandonan el intento y caen en un relativismo escéptico que no satisface sus inquietudes, pero que les impide seguir buscando. Un gran aporte a la educación sería mostrar esta visión de hombre que no está hecho para el saber absoluto, como tampoco para un cuestionamiento sin fin. Detrás de esta actitud, que como tal cualquier formador puede suscitar, se esconde la esperanza cristiana que se afana en la construcción del Reino, aun a sabiendas que su plenitud todavía ha de esperar.

⁷⁰ Cfr. supra 3.1.2

⁷¹ Cfr A. Gesche, op. cit., p.293

EL HOMBRE CAMINO DE LA EVANGELIZACIÓN. MEMORIA DE LA VISITA DE JUAN PABLO II A CHILE

PBRO. JUAN LEONELLI L.

Podría alguien preguntarse: ¿qué sentido tiene una reflexión sobre la visita del Papa si ya constituye un acontecimiento del pasado, mientras que ahora nos interesa proyectar nuestra mirada hacia el próximo siglo?. Es cierto que nos preparamos para entrar al siglo XXI. Y no sólo iniciamos un nuevo siglo, sino un nuevo milenio. Por lo mismo, creemos que se justifica plenamente nuestro trabajo; porque para nuestro país la visita de Juan Pablo II ha sido sin duda el acontecimiento más importante que marca el fin de siglo. Y, en este sentido, sus enseñanzas contienen elementos orientadores plenamente vigentes para abordar los desafíos que aún persisten en vistas de una comprensión cristiana del hombre y la sociedad.

El presente artículo pretende, precisamente, recoger estas enseñanzas de Juan Pablo II sobre el hombre durante su visita a Chile; lo haremos desde la perspectiva y a la luz del misterio de Cristo. En el primer punto, exponemos algunas consideraciones generales en torno a la visita, que nos darán el contexto y el horizonte de comprensión de sus palabras. A partir de estas consideraciones, presentaremos el mensaje antropológico, tomando como referente y como texto iluminativo de nuestro estudio las palabras de Jesús a sus discípulos en el Evangelio de Juan 14,6: "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida. Nadie va al Padre sino por mí". Por esta razón, el tema central de nuestro estudio, el hombre a la luz de Cristo, se desarrolla articulando estos tres aspectos: 1) Jesucristo, verdadero y único Camino para el hombre; 2) la Verdad que ilumina a todo hombre; 3) el enviado del Padre para dar la Vida por toda la humanidad.

1. CONSIDERACIONES GENERALES EN TORNO AL SIGNIFICADO DE LA VISITA DEL PAPA A CHILE

Han pasado trece años desde que se anunciara oficialmente —el 22 de octubre de 1985— que el Papa Juan Pablo II visitaría Chile. Esta noticia produjo gran alegría y expectación en la inmensa mayoría de los chilenos. "¡Lo hemos esperado con tantas ansias! ¡Hemos puesto tantas esperanzas en su visita!" le expresaba el Presidente de la CECH, Monseñor Bernardino Piñera, el día de su llegada (Saludo de Bienvenida)¹. Indudablemente eran muchos los chilenos que esperaban escuchar un mensaje de esperanza, de parte de quien había afirmado desde el inicio de su Pontificado que "todos los caminos de la Iglesia conducen al hombre"².

¹ CECH, *El Amor es más fuerte*, Juan Pablo II en Chile. (En adelante, cuando citemos las palabras de Juan Pablo II en Chile indicaremos el número correspondiente a esta edición)

² Redemptor Hominis 14

La visita de Juan Pablo II al inicio de abril de 1987, ya forma parte de la memoria histórica de nuestro país y se recordará como un acontecimiento único para la Iglesia y para la entera sociedad chilena. Se trata de la primera vez que el sucesor de Pedro visita y recorre nuestra tierra, con el propósito de cumplir el mandato que Jesús confió a Pedro y a sus sucesores: "confirma a tus hermanos en la fe" (Lc 22,32). "He venido como peregrino de la fe, como sucesor de Pedro, al que Jesús dejó confiada la solicitud pastoral por la Iglesia Universal"³, diría Juan Pablo II en el Encuentro por la Paz sostenido en Punta Arenas.

El Papa Juan Pablo II viajó para visitar y compartir con todos los chilenos. Chile entero –y no solamente la Iglesia- se había formado muchas expectativas con la visita de este hombre a quien el pueblo le agradece haber "contribuido poderosamente a la paz entre argentinos y chilenos"⁴. La Iglesia deseaba profundamente este encuentro con el Pastor Universal. Y, en último término, se trata de un ilustre visitante de fama mundial y muchos lo consideran como la más alta autoridad moral en el mundo; por esta razón, se le acoge con entusiasmo y se crean en torno a su visita tantas expectativas.

Sin embargo, la visita de Juan Pablo II a Chile no se consideraba fácil; se podría decir que era un acontecimiento catalogado "de alto riesgo" por las implicancias que pudiera tener. "La prensa y los analistas afirmaron, entonces, que emprendía una de las peregrinaciones más difíciles de su Pontificado... Lo esperaba un Chile dividido, caracterizado por una creciente polarización social y política"⁵. Para los Obispos tampoco fue fácil la decisión acerca de si era este un momento oportuno para que el Papa visitara Chile, "dadas las especiales circunstancias históricas por las que atravesaba nuestro país. Se había perdido el modo normal de convivencia nacional, la ausencia de democracia se había extendido por más de trece años; recrudescían los signos de un despertar de un pueblo que anhelaba la libertad... La convicción que la visita del Papa superaría esta barrera del temor en la expresión masiva de un pueblo que se volvería en favor de la paz y del amor, decidimos hacer la invitación llenos de esperanza"⁶.

En el ambiente social y político había preocupación por lo que el Papa pudiera decir, o no decir, y por el impacto social que realmente su visita pudiera provocar; surgían preguntas como: ¿a quiénes favorecerá el Papa?, ¿quiénes sacarán mayor diviendo de su visita?, ¿dirá algo nuevo o sólo repetirá lo dicho en otros lugares?, ¿cuánto conoce de la realidad chilena para que su palabra sea orientadora e iluminadora?. Al Gobierno Militar no le convenía que un acontecimiento público de tal magnitud pudiera escapársele de las manos sin poder controlarlo y orientarlo conforme a sus intereses. La visita del Papa llegó a definirse como una "peligrosa fiesta de libertad"⁷.

La Iglesia esperaba "ser confirmada" en su misión evangelizadora por el sucesor de Pedro; esta Iglesia "con historia y testigos y un camino trazado por sus pastores en las Orientaciones

³ CECH, Op cit., N° 414

⁴ Mons. Bernardino Piñera, Saludo de Bienvenida

⁵ A. Guillier, "Los frutos serán a largo plazo", en HOYN° 507, p.6

⁶ Mons. Sergio Contreras, Obispo de Temuco, en Edición especial del Diario Austral, 10° Aniversario.

⁷ R. Hevía, "En inquieto espera del Papa", en MENSAJE N° 357, p.72.

Pastorales" como lo señalara Mons. Cristián Precht, miembro de la Comisión Visita Santo Padre⁸. La Iglesia se había preocupado además, no sólo de preparar al pueblo de Dios para escuchar al Papa, sino también para hablarle al Papa, de modo que se produjera un diálogo real entre el pueblo chileno y el ilustre visitante. Este fue, sin lugar a dudas, el principal objetivo de los "testimonios" que precedieron los diversos Encuentros del Papa con los chilenos. La Iglesia que acogió al Papa, como en todos los lugares del mundo, tiene su historia. Y en su peregrinar, necesariamente, va trazando caminos por los cuales lleva a los hombres al encuentro con Jesucristo. Las Orientaciones Pastorales que desde 1968 los Obispos chilenos han venido entregando al Pueblo de Dios, constituyen un elemento fundamental para iluminar la actividad pastoral y señalar los caminos que debe recorrer la Iglesia. La visita del Papa Juan Pablo II se realizó en el marco de la Orientaciones Pastorales correspondientes al período 1986/89. El título: *Iglesia Servidora de la Vida* es muy sugerente y resume muy bien la línea orientadora de la acción pastoral de la Iglesia en aquella época.

La Iglesia estimó, acertadamente, que para el éxito de la visita sería fundamental y determinante lograr una adecuada preparación, y considera que estas Orientaciones deben ser el marco de referencia de la visita del Papa. En efecto, Monseñor Bernardino Piñera a nombre de la Conferencia Episcopal, expresamente afirma que la manera más apropiada de prepararse para recibir al Papa es *"implementando fielmente las Orientaciones Pastorales, según las cuales vamos construyendo la Iglesia en Chile"*⁹. De esta forma, la Iglesia se prepara para acoger al Papa de la mejor manera posible. Este ha sido el permanente e insistente llamado de los Pastores: *"La Iglesia quiere acoger al Papa con lo mejor que tiene. Y parte de su tesoro se llama hoy día Orientaciones Pastorales"*¹⁰.

Es difícil definir cuáles fueron los momentos más importantes durante los encuentros del Papa con el pueblo chileno, o las palabras más elocuentes y decisivas a la hora de considerar sus mensajes. Pero podemos afirmar que su propio testimonio y los signos que acompañaron su mensaje fueron impactantes. ¿Cómo no recordar, por ejemplo, durante el encuentro con los pobladores de la Zona Sur de Santiago, el momento en que el Papa comparte «el pan amasado y una taza de té» como signo de cercanía y familiaridad con el pueblo chileno?. Y en el Estadio Nacional, ¿quién podría olvidar la cruz trazada en ese sitio que fue lugar de dolor y de muerte para muchos chilenos, y el propio discurso a los jóvenes?. ¿Quién no se conmovió frente al encuentro afectuoso y espontáneo de Juan Pablo II con la joven quemada, cuyo rostro exponía toda la crudeza de la violencia?. ¿O durante cada abrazo paternal y emotivo que el Papa brindó a quienes tuvieron el valor de dar testimonio para denunciar las duras condiciones de vida y los anhelos frustrados de tantos chilenos?. No hay duda que se grabará para siempre en la memoria de cada chileno y en la memoria histórica de nuestro país, aquel momento en que, durante la beatificación de Sor Teresa de los Andes, en medio de la violencia del Parque O'Higgins, y por sobre ella, alzó su voz sin temor para decir: *"¡El Amor puede más, el amor es más fuerte!"*.

⁸ C. Precht, "¡Que venga y nos muestre a Jesús!", en *MENSAJE* N° 354, p. 339

⁹ *Primer Mensaje a la Iglesia y al pueblo de Chile sobre la visita del Santo Padre*. CECH, Documentos del Episcopado Chile 1984-1987, N° 85, p. 153

¹⁰ C. Precht, "El Papa nos visita", en *MENSAJE* N° 352, p.339

Debemos señalar, finalmente, que la inmensa mayoría de los chilenos experimentaron una espontánea y creciente simpatía por el Papa; lo que también es mérito de Juan Pablo II porque con su reconocido talento de comunicador extraordinario supo conquistar al pueblo chileno. Ha quedado de manifiesto que el Papa Juan Pablo II es poseedor de un carisma especial que le permite acercarse a la gente con espontaneidad, de tal manera que su figura y sus condiciones humanas hacen que todos quieran estar con él, tocarlo, saludarlo o al menos verlo de cerca. Es indudable que la visita de Juan Pablo II a Chile nos hizo mucho bien. Por una parte, ha sido el acontecimiento eclesial más grande y más intenso y significó un importante estímulo y un total respaldo a la Iglesia en su tarea evangelizadora¹¹. Y, por otra, contribuyó enormemente para que la sociedad chilena no escatimara esfuerzos en la tarea de recuperar su reconocida tradición de vida democrática¹². Durante la estadía del Papa en Chile quedó demostrado que es posible el diálogo, que la libertad es un bien, la verdad es indispensable, y la justicia es una exigencia y condición para merecer la paz.

2. EL HOMBRE A LA LUZ DE CRISTO, EN LA ENSEÑANZA DE JUAN PABLO II

Hemos recogido hasta ahora los aspectos más relevantes y el impacto que produjo en nuestro país la visita del Papa Juan Pablo II, considerando su capacidad para acercarse y escuchar verdaderamente a la gente producto de su condición de comunicador extraordinario. Su función de Pastor universal en la Iglesia Católica, su figura y sus condiciones humanas han permitido que la gente lo sintiera muy cercano y con gran disposición para escuchar. Ese era además, su propósito: *“Con el Evangelio en la mano, quiero sentirme peregrino dentro del corazón de todo hombre y de toda mujer chilenos, en el corazón de este pueblo que vive su concreta experiencia histórica, con los desafiantes problemas del presente. Vengo para compartir vuestra fe, vuestros afanes, alegrías y sufrimientos. Estoy aquí para animar vuestra esperanza y confirmaros en amor fraterno”*¹³. Es lo que señala el Concilio respecto a la Iglesia que debe hacerse solidaria con la humanidad: *“Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón”*¹⁴.

Sin duda que la idea central que ha caracterizado el magisterio del Papa Juan Pablo II desde sus inicios, es la reflexión sobre el hombre. En su Carta Encíclica *Redemptor Hominis*, que debe ser considerada como el programa de su Pontificado, Juan Pablo II afirma que *“el hombre en la plena verdad de su existencia, de su ser personal y a la vez de su ser comunitario y social... es el camino de la Iglesia, camino que conduce en cierto modo al origen de todos aquellos caminos por los que debe caminar la Iglesia... porque con el hombre –cada hombre sin excepción alguna- se ha unido Cristo de algún modo, incluso cuando ese hombre no es consciente de ello”*¹⁵.

¹¹ Los Obispos así lo han expresado: “la visita del Santo Padre a Chile ha superado todas nuestras expectativas y ha colmado todas nuestras esperanzas”, CECH, Documentos del Episcopado, op. cit., p. 229

¹² “Cuando, con objetividad se escriba la historia de nuestro país del presente siglo, se señalará la visita del Papa como un acontecimiento no sólo relevante por la magnitud del movimiento realizado durante los días de su programa; sino por el influjo tan saludable que produjo para lograr en los años siguientes los pasos que permitieron la recuperación de la convivencia nacional en paz”, Mons. Sergio Contreras, Obispo de Temuco, “Significado de su Visita a Chile y la IX Región”, en *Diario Austral* edición especial 10° Aniversario

¹³ CECH, *El Amor es más fuerte*, op. cit., N° 22

¹⁴ GS 1

¹⁵ RH 14

Por lo mismo, y en correspondencia con esta enseñanza, afirma que el cometido fundamental de la Iglesia en todas las épocas es *"dirigir la mirada del hombre, orientar la conciencia y la experiencia de toda la humanidad hacia el misterio de Cristo"*¹⁶. Pero, ¿cómo el misterio de Cristo puede iluminar toda la realidad del hombre?. La respuesta viene de la antropología teológica que, a partir del Concilio Vaticano II, ha adquirido gran relevancia y nos enseña que el ser humano ontológicamente no se comprende a sí mismo sino desde Cristo, y desde el punto de vista existencial se realizará plenamente a partir de su relación personal con El. Jesús de Nazaret es la verdad sobre el hombre; según las palabras del Concilio, el Hijo de Dios encarnado "se ha unido en cierto modo a todo hombre"¹⁷. De esta manera, Jesucristo condiciona toda la historia y se convierte en el fundamento y en la clave de lectura del misterio de la existencia humana.

Esta es –y no podría ser de otro modo- la enseñanza de Juan Pablo II, para quien el hombre se comprende verdaderamente desde Cristo; es decir, la verdad sobre el hombre encuentra su fundamento en la verdad sobre Cristo. El Papa afirma en *Redemptor Hominis* que *"cada uno ha sido comprendido en el misterio de la redención y con cada uno se ha unido Cristo, para siempre, por medio de este misterio"*¹⁸. *"En Cristo y por Cristo -prosigue- Dios se ha revelado plenamente a la humanidad y se ha acercado definitivamente a ella y, al mismo tiempo, en Cristo y por Cristo, el hombre ha conseguido plena conciencia de su dignidad, de su elevación, del valor trascendental de la propia humanidad, del sentido de su existencia"*¹⁹.

Esto lo podemos observar explícitamente o al menos implícitamente en las homilias y los discursos que pronunciara durante su paso por Chile. Así por ejemplo, cuando el Papa invita a los jóvenes a unirse en oración con el Señor Jesús, para lograr la transformación de sus vidas y del mundo entero, les dice: *"¡Sólo Cristo puede dar la verdadera respuesta a todas vuestras dificultades"*²⁰. En ese mismo discurso –reconocido como uno de los encuentros más apasionantes y emotivos de la visita del Papa a Chile²¹- es donde Juan Pablo II presenta con mayor énfasis la centralidad del misterio de Cristo: *"Este es, amigos míos, el mensaje de vida que el Papa quiere transmitir a los jóvenes chilenos: ¡Buscad a Cristo! ¡Mirad a Cristo! ¡Vivid en Cristo!. Este es mi mensaje: «que Jesús sea la piedra angular de vuestras vidas...». No puede haber auténtico crecimiento humano en la paz y en la justicia, en la verdad y en la libertad, si Cristo no se hace presente con su fuerza salvadora"*²².

¹⁶ RH 10

¹⁷ GS 22

¹⁸ RH 13

¹⁹ RH 11

²⁰ CECH, *El Amor es más fuerte*, op. cit., N° 190

²¹ En una entrevista televisiva, el P. Miguel ORTEGA decía: "Creo que el encuentro de los jóvenes con el Papa en el Estadio fue una maravilla, una fiesta, un gozo muy profundo". B. Donoso, *Su Palabra. Reflexiones sobre el mensaje de Juan Pablo II en Chile*, Santiago de Chile, 1989, p. 181. También en el Estadio tuvo lugar un gesto muy elocuente: Juan Pablo II se puso de rodillas para traer una Cruz sobre este "lugar de compediciones, pero también de dolor y sufrimientos en épocas pasadas" porque este Estadio fue "el gran campo de concentración de la Dictadura, escenario horrible de la tortura, de fusilamientos sin proceso y otras aberraciones". J. P. Cardenas, "Un necesario desagravio", en *ANÁLISIS*, 20 al 26 de abril de 1987, p. 3. El gesto "provocó un estremecimiento a los familiares de los detenidos que nunca salieron con vida de allí", y fue como responder a su carta enviada al Papa, en la que le decían: "Sabemos que usted estará en lugares que fueron y son para nosotros motivo de dolor y desgarramientos", Paz del Mar, "Las memorias del Estadio", en *HOY*, N° 508, p. 18

²² CECH, *El Amor es más fuerte*, op. cit., N° 200

Además, es importante señalar que cuando el Papa habla del hombre se refiere al hombre concreto; al rostro de cada ser humano, con sus penas y alegrías, con sus frustraciones, angustias y esperanzas. Estas son sus palabras pronunciadas en la sede chilena de la CEPAL: *“¡Es el hombre, todo el hombre, cada hombre, en su ser único e irrepetible, creado y redimido por Dios, el que se asoma con su rostro personalísimo, su pobreza y marginalidad indescriptiblemente concretas, tras la generalidad de las estadísticas! ¡Ecce homo...!”*²³. El Papa sostiene insistentemente que Jesucristo debe constituir el centro de la vida del hombre. Y el fundamento de tal afirmación la encontramos en la presentación que hace de Jesucristo, cuando afirma: *“El es la Vida. El es el Camino. El es la Verdad”*²⁴. La centralidad de Cristo adquiere, por lo tanto, un significado de valor absoluto y se transforma en el punto de referencia de la entera humanidad. Esto quiere decir que el hombre se comprende a sí mismo a partir del misterio de Cristo; así lo expresa Juan Pablo II, cuando afirma que *“El Redentor del hombre, Jesucristo, es el centro del cosmos y de la historia”*²⁵.

Los Obispos chilenos habían asumido esta misma orientación para definir los **desafíos pastorales** de la Iglesia en Chile, expresando que desde *“una mirada original, surgida de la experiencia del Señor y de nuestra atención a los signos de los tiempos, nada humano nos es ajeno y todo atrae nuestra atención. Al centro de nuestra perspectiva se encuentra el hombre. El hombre que es varón y mujer. El hombre en la plena verdad de su existencia, de su ser personal, a la vez comunitario y social. El hombre en todas edades y en cada condición. El hombre, imagen viva y semejanza del Señor. ‘Este hombre que es el primer camino que debe recorrer la Iglesia, en el cumplimiento de su misión’, que con acierto e insistencia lo enseña el Papa Juan Pablo II”*²⁶.

Efectivamente, los Obispos descubren el rostro de Jesús fijando su mirada en los niños, en los ancianos, en las familias y su mirada se detiene especialmente en los jóvenes y en los más pobres²⁷. Juan Pablo II reconoce y valora expresamente el compromiso de la Iglesia en Chile mediante la opción preferencial por los pobres, *“que incluye el compromiso evangélico de luchar por la promoción y la defensa de los derechos humanos”*²⁸. Desde el Cerro San Cristóbal, dice: *“Doy gracias a Dios por toda esta Iglesia que, tratando de seguir las huellas de su Maestro, profesa un amor de preferencia por los pobres”*²⁹; del mismo modo, a los Obispos les encarga que *“su amor preferencial a los pobres se haga operante”*³⁰; y en la Homilía sobre la Misión de la Iglesia, expresa su esperanza por una Iglesia que se proyecte *“también en la promoción humana y cristiana del hombre y comprometiéndose en el amor de preferencia por los pobres...”*³¹.

En referencia a los jóvenes, la Iglesia habla con esperanza porque constituyen la *“mejor certeza de que es posible hacer un mundo mejor. Hijos de un mundo viejo, quieren ser los padres*

23 Idem, N° 317

24 Idem, N° 180

25 RH 1

26 CECH, *Iglesia Servidora de la Vida*, Orientaciones Pastorales 1986/89, N° 25

27 Idem, N° 32

28 Idem, N° 105

29 CECH, *El Amor es más fuerte*, op. cit., N° 88

30 Idem, N° 116

31 Idem, N° 883

de un mundo nuevo³². Juan Pablo II considera que la entera sociedad debe hacer una opción preferente hacia ellos; y ante los representantes de la cultura y los constructores de la sociedad, el Papa fundamenta dicha opción: *"Si el caminar solidario con el pueblo es garantía de permanencia de una memoria fiel a sus raíces y de profundización en lo que pudiera llamarse la identidad cultural de la nación, la opción preferencial por los jóvenes es garantía de futuro³³"* porque *"los jóvenes son, por naturaleza, uno de los vehículos de transmisión y de transformación de la cultura³⁴*.

Como hemos hecho notar, la comprensión del hombre para Juan Pablo II es concreta e integral; es decir, no aisladamente sino como parte de un pueblo. Y en este sentido, el Papa reconoce que la misión de la Iglesia consiste en anunciar el reino de Dios a los hombres de todos los tiempos y de las más diversas culturas y condiciones sociales, para garantizar a todos la voluntad salvífica del Padre revelada en Cristo: *"La Iglesia tiene la misión de abrazar a todos los hombres en su amor y de abrir a todos el camino de la salvación, sin excluir a nadie³⁵*. Por lo tanto, el anuncio de la centralidad de Cristo Camino, Verdad y Vida para todos los hombres debe entenderse desde una profunda valoración y respeto por la diversidad de pueblos y culturas: Por eso desde Temuco *"alienta a los mapuches a que conserven con sano orgullo la cultura de su pueblo: las tradiciones y costumbres, el idioma y los valores propios... Al defender vuestra identidad, no sólo ejercéis un derecho, sino que cumplís también un deber³⁶*.

2.1. Jesucristo, verdadero y único Camino del hombre

El N.T. revela que Jesús nos conduce al Padre, porque El es el mediador entre Dios y los hombres (1Tim 2,5); es el Camino del hombre que nos conduce hacia el encuentro personal de diálogo y comunión con Dios. Esto quiere decir que el acceso al Padre se realiza sólo a través de Cristo: *"Nadie va al Padre sino por mí"* (Jn 14,6). Jesús es el único Camino hacia el Padre porque sólo El, en el misterio de la Encarnación, es al mismo tiempo Dios y Hombre. Jesucristo es, por lo tanto, el camino para la realización plena del hombre³⁷. De esta manera, cuando Jesús afirma en el evangelio de Juan (14, 6) que El es el camino que conduce a todos los hombres hacia el Padre, debemos pensar que no se refiere a una promesa que cumplirá sólo después de nuestra muerte, como una realidad de carácter puramente apocalíptico. Debemos entender, más bien, que se trata de una realidad ya presente entre nosotros, en nuestra historia personal y comunitaria.

Jesús es el Camino que conduce a los hombres cotidianamente a su realización; es decir, Jesucristo nos acompaña todos los días y durante los diversos momentos de la jornada. En Cristo, cada instante de la existencia humana encuentra su sentido más profundo. Este es también el contenido de la enseñanza del Papa. Durante la Oración junto a los sacerdotes en la Catedral de Santiago, Juan Pablo II presenta a Cristo como la plenitud del hombre e invita a los ministros de la

³² CECH, *Iglesia Servidora de la Vida*, op. cit. N° 32

³³ CECH, *El Amor es más fuerte*, op. cit., N° 284

³⁴ Idem, N° 285

³⁵ Idem, N° 86

³⁶ Idem, N° 589

³⁷ Juan Pablo II afirma que "hay un solo camino: es el camino experimentado desde hace siglos y es al mismo tiempo el camino del futuro. Cristo Señor ha indicado estos caminos sobre todo cuando -como enseña el Concilio- mediante la encarnación el Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a todo hombre", RH 13

Iglesia a ayudar a los hombres a unirse a Él: *"Hemos de llevar a los hombres hacia Cristo, Redentor del hombre. En Él está todo, en Él habita la plenitud"; "... en Cristo está la única fuente de nuestra verdadera existencia"*. A los pobladores de la periferia de Santiago, con quienes comparte el pan y una taza de té, les asegura que *"... en Cristo encuentra el hombre lo que no podrían procurarle todos los bienes de este mundo"*. Y a los reclusos en la Cárcel de Antofagasta les decía: *"Cristo es el único que puede dar sentido a nuestras vidas..."*³⁸.

Esto implica que para Juan Pablo II la realización plena y el destino final de todo ser humano se concretiza en la cercanía con el misterio de Cristo Jesús. Esto es lo que afirma ya desde los inicios de su Pontificado, cuando dice que *"el hombre que quiere comprenderse hasta el fondo de sí mismo debe acercarse a Cristo"*³⁹, por esta razón, la Iglesia invita a todos los hombres a recorrer el camino de la existencia en compañía de Cristo. Aquí radica la importancia de que todos los hombres conozcan a Cristo, el Redentor del hombre. Por eso el Papa valora el hecho de que para la Iglesia chilena este aspecto constituye una línea orientadora de su quehacer pastoral: *"... os aliento a proseguir en vuestra línea pastoral orientada a formar integralmente personas cuya opción básica no puede ser sino Jesucristo y el Evangelio"*; porque *"la unión personal de cada uno de los hombres con Nuestro Señor constituye una prioridad"*⁴⁰.

Para Juan Pablo II el hombre se define a sí mismo desde su relación con Cristo. Por esta razón, al mismo tiempo que proclama a Jesucristo como el camino principal de la Iglesia, afirma que es nuestro camino hacia la casa del Padre (cfr. Jn 14, 1ss), llegando a constituirse por lo tanto, en el camino hacia cada hombre⁴¹. Lo mismo expresarán los Obispos latinoamericanos en la IV Conferencia General de Santo Domingo; ellos afirman que hacia Jesucristo convergen todos los caminos del hombre, porque él es el Señor de los tiempos⁴². La Iglesia cree que Cristo, muerto y resucitado por nuestra salvación, el *"Redentor del hombre"* como dice Juan Pablo II, le da al hombre la fuerza de su Espíritu para transformarse interiormente y responder de esta manera a su más alta vocación. Así lo expresa el Concilio Vaticano II: *"El hombre cristiano, conformado con la imagen del Hijo, que es el Primogénito entre muchos hermanos, recibe las primicias del Espíritu (Rom 8,23), ... Por medio de este Espíritu, que es prenda de la herencia (Eph 1,14), se restaura internamente todo el hombre"*⁴³.

De esta renovación profunda e interior del hombre en Cristo también reflexiona el Papa en su Carta sobre el Redentor del hombre. En pocas palabras Juan Pablo II expresa la fuerza transformante de Jesucristo, que penetra hasta lo profundo del corazón del hombre: *"Cristo, Redentor del mundo, es Aquel que ha penetrado, de modo único e irrepetible, en el misterio del hombre y ha entrado en su corazón"*⁴⁴. Y, a partir del texto de san Pablo *"... despojáos del hombre*

³⁸ CECH, *El Amor es más fuerte*, op. cit., N° 47, 37, 76 y 653

³⁹ RH 10

⁴⁰ CECH, *El Amor es más fuerte*, op. cit., N° 112

⁴¹ Cfr. RH 13

⁴² Cfr. Santo Domingo 3

⁴³ GS 22

⁴⁴ RH 8

viejo con sus obras y revestíos del hombre nuevo" (Col 3, 9-10), en relación a la comunión del hombre con Cristo, el papa explica la diferencia existente entre los que pertenecen a la categoría de «hombre viejo» y los que se han revestido del «hombre nuevo». En efecto, en su discurso durante el Encuentro con los Campesinos e Indígenas en Temuco, afirma lo siguiente: "*¿Quiénes son este hombre viejo y este hombre nuevo de los que nos habla San Pablo? Hombre viejo es el hombre que no ha sido renovado por Cristo, el que aún se deja dominar por el pecado... Hombre nuevo, en cambio, es aquél cuyas obras son agradables al Señor, porque son conformes a la condición de hijos de Dios; es decir, un hombre consciente de que en el bautismo ha nacido a una vida nueva y vive en la amistad con su Padre Dios. Viejo y nuevo son dos modos de vida que difícilmente pueden convivir en una misma persona*"⁴⁶.

De acuerdo a lo que hemos dicho hasta ahora, en relación a la centralidad del misterio de Cristo en la existencia del hombre, debemos afirmar que Jesucristo es el modelo de hombre perfecto y el proyecto de Dios para el hombre es un proyecto «... de amor y de comunión en Cristo» (cf. Ef 1, 3-14; Rom 8, 28-30), porque sólo en Cristo el hombre se comprende plenamente a sí mismo; de tal manera que Jesucristo se transforma en el prototipo de todo ser humano. Podemos, entonces, afirmar que en Jesucristo y mediante su relación con Él, todo hombre y cada mujer se descubre a sí mismo en su identidad personal, porque Cristo revela el sentido último del misterio del hombre. Precisamente esto es lo que afirma el Concilio Vaticano II: "... la razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios"⁴⁶.

En este sentido, podemos afirmar con toda certeza que para Juan Pablo II todo discurso y reflexión teológica cristiana que se quiera hacer sobre el hombre debe tener siempre como punto de referencia a Cristo, de modo que todo hombre encuentra en Jesús la verdadera y última clave de lectura de sí mismo. Estas afirmaciones son concordantes con la reflexión teológica actual. Así lo afirma Luis Rulla: "... el hombre no se puede comprender sino en Dios como Cristo lo ha revelado"⁴⁷. Con todo, llegamos a la conclusión de que el hombre sólo podrá realizarse plenamente en la medida que alcance la perfección de Cristo; es decir, cuando el hombre "sea" como Cristo y alcance su "estatura". Todo esto porque Jesucristo, siendo la forma humana de la existencia de Dios entre los hombres y, al mismo tiempo, quien nos revela el verdadero rostro de cada existencia humana, sólo Él puede ser el auténtico modelo para cada hombre y mujer. Al respecto, Juan Pablo II durante el encuentro con las Religiosas y miembros de Institutos Seculares, al momento de tratar el tema del seguimiento de Jesús, afirma que el punto de referencia de sus vidas deberá ser siempre la persona y el mensaje de Jesús: "*Vuestro seguimiento de Jesús ha de ser claro y manifiesto, de modo que el punto de referencia sobre criterios, escala de valores y actitudes no sea otro sino la persona y el mensaje del mismo Jesús ... ya que vuestra vida se ha centrado en la vinculación personal a Él*"⁴⁸.

⁴⁶ CECH, *El Amor es más fuerte*, op. cit., N° 573-574

⁴⁶ GS 19

⁴⁷ Luigi M. Rulla, *Antropología de la vocación cristiana I*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid, 1990, pp. 32-33. El mismo autor afirma que "se ha comenzado a hablar de una antropología teológica para designar no tanto el conjunto sistemático de las afirmaciones teológicas referentes al hombre, y por ello mismo un sector de la teología, sino una dimensión de toda la teología", *idem*, p. 29. Sobre este tema, el teólogo más influyente ha sido sin duda K. Rahner, quien había llegado a decir que "todá la teología debe ser antropología teológica".

⁴⁸ CECH, *El Amor es más fuerte*, op. cit., N° 220

Debemos pensar, sin embargo, que tanto el seguir a Cristo como discípulos, como el testimonio cristiano, no son un privilegio de quienes participan de la vida religiosa consagrada, sino que se trata de una invitación que el Señor hace a todos los bautizados. A las religiosas le recuerda: *"Vuestra vida es una llamada para que el futuro del hombre y del mundo se oriente, ya desde el presente, en la misma perspectiva de los valores del Reino. Vuestro comportamiento en medio del mundo debe recordar a la humanidad que sigue siendo válida la exigencia evangélica de que para ganar la vida es necesario entregarla por amor (cf. Lc 9,24)"*⁴⁹. Esto lo expresa también en sus palabras dirigidas a los habitantes de Isla de Pascua: *"Os pido que en estos días renovéis una vez más las promesas de Bautismo, con el sincero anhelo de que, en adelante, vuestros pensamientos, palabras y acciones sean un claro testimonio de haber muerto al pecado y haber resucitado a una vida nueva en Cristo, en la que impera la ley del amor a Dios sobre todas las cosas, y a nuestros hermanos según la medida del amor de Cristo"*⁵⁰.

Sin embargo, donde se puede apreciar mejor este aspecto es en la homilía que pronunció durante la Misa de la Reconciliación, ocasión en la que fue proclamada Beata quien hoy es la primera Santa chilena, la joven religiosa Carmelita: Sor Teresa de Los Andes. En aquella oportunidad, Juan Pablo II expresó con mucha claridad que la perfección y santidad de la joven religiosa que quería "parecerse a Jesús" -como ella misma decía- se debe a que desde muy niña experimentó la gracia de la comunión con Cristo y, precisamente por esa razón, ella puede constituirse en modelo para los demás cristianos: *"El secreto de su perfección, como no podía ser menos, es el amor. Un amor grande a Cristo, por quien se siente fascinada y que la lleva a consagrarse a Él para siempre, y a participar en el misterio de su pasión y de su resurrección..."*; *"... por eso la nueva Beata es un modelo de vida evangélica para la juventud de Chile"*⁵¹.

2.2 Jesucristo, Verdad que ilumina a todo hombre

Cuando se habla de la "verdad" en la Sagrada Escritura, especialmente en el evangelio de Juan, se entiende la Revelación, es decir, la comunicación de la Palabra del Padre a todos los hombres por medio de Jesucristo. Además, el hecho de que el mismo Jesús se presente como la Verdad significa que nos revela plenamente el misterio de Dios y, al mismo tiempo, se constituye en quien le da plenitud a la existencia humana⁵². Jesucristo es la Verdad de Dios para el hombre, porque nos revela perfectamente al Padre, de quien somos sus hijos. En este sentido, debemos decir que Jesús no es simplemente lo que se podría llamar un maestro o un "predicador" de la verdad, sino que Él afirma: Yo soy la Verdad. Esto significa que en Jesucristo, en su persona, en sus hechos y palabras, se encuentra la revelación total y definitiva de Dios, porque Él vive en el Padre y el Padre vive en Jesús (cf. Jn 14,10-11).

⁴⁹ Idem, N° 224

⁵⁰ Idem, N° 599

⁵¹ Idem, N° 351 y 353

⁵² I. De la Potterie, especialista en este tema, afirma que Jesús es la verdad "en cuanto es para nosotros la plenitud de la revelación". *Gesù Verità. Studi di Cristologia Giovanna, Marletti, Torino 1973, p. 18*. Esto es lo que revela el NT: "Sabemos que el Hijo de Dios ha venido y que nos ha dado la inteligencia para que conozcamos al Verdadero" (1 Jn 5,20).

En este sentido, cuando afirmamos que Jesús es la Verdad y como tal revela al Padre, no significa que Jesús anuncia aspectos relativos a Dios que son “verdades” trascendentes, ni tampoco se refiere a la rectitud de la palabra y de la acción humana (esto es veracidad, sinceridad), sino que se quiere afirmar que El mismo es la “Palabra hecha carne” (cf Jn 1,14); en El la palabra no es un discurso; es la palabra que se hace vida. *“Según la mentalidad oriental, palabra y realidad están indisolublemente unidas. La palabra es fuerza, dinamismo, acción que va al corazón de las cosas y de los hombres. Por eso la palabra de Dios produce lo que dice (cf Sal 33,9; Sab 9,1; Is 55,10s)... La palabra de Dios es “palabra de salvación” (He 13,26), Dios mismo, que se comunica en el signo de su palabra”*⁵³.

Esto es lo que explicaba el Papa a los jóvenes en el Estadio Nacional, cuando les decía que Jesús ‘no es sólo un hombre sabio’ ‘ni solamente un profeta’, sino que es mucho más que eso: *“Mirad al Señor con ojos atentos y descubriréis en El el rostro mismo de Dios. Jesús es la palabra que Dios tenía que decir al mundo. Es Dios mismo que ha venido a compartir la existencia de cada uno de nosotros”*. Además, esta imagen de Cristo debe ser actualizada en la comunidad humana, concretamente en la Iglesia, porque ella ha recibido el encargo de prolongar y hacer presente el Reino para la vida del mundo. Según Juan Pablo II, en el discurso pronunciado a los Obispos de Chile, a través de la Iglesia *“... el Señor Jesús quiere hacer llegar su llamado al reino de Dios a los hombres de todos los tiempos y lugares, en cualquier situación en que se encuentren...”*; y a la Iglesia se le encomienda la tarea de transmitir *“... a los hombres la voz y la luz del mismo Cristo, sin reduccionismos ni desfiguraciones de la Verdad revelada”*⁵⁴.

De acuerdo al pensamiento de Juan Pablo II, el cristiano debe confrontar su vida con la de Cristo porque El es la Verdad; lo que significa: *“... hacer propia la verdad de Jesús, escuchando su palabra y contemplando su persona y sus acciones”*⁵⁵. La verdad revelada es indispensable para afrontar y superar los problemas que se nos presentan en la vida, tanto en el plano personal como social. *“A este respecto, les decía el Papa a las familias, no olvidéis que el punto de referencia ha de ser siempre la verdad revelada tal como la profesa la Iglesia, y su Magisterio la enseña. Nadie puede edificar la caridad, si no es en la verdad... Es la verdad la que abre el camino hacia la santidad y la justicia”*⁵⁶. En este sentido, como lo afirma el Concilio Vaticano II, la palabra debe ser el criterio que guía a la Iglesia en el cumplimiento de su misión: *“La Iglesia tiene el deber en cada hora de escrutar los signos de los tiempos y de interpretarlos a la luz del evangelio, de forma que pueda responder de la manera más adecuada para cada generación a los permanentes interrogantes de los hombres sobre el sentido de la vida presente y futura y sobre sus recíprocas relaciones”*⁵⁷.

De esta manera, debemos reconocer que la presentación que el Papa hace de Cristo no se queda en un discurso abstracto, desconectado de la realidad, sino por el contrario, adquiere una

⁵³ Bruno Forte, *Jesús de Nazaret, historia de Dios, Dios de la historia*, Paulinas, 1983, p. 304

⁵⁴ CECH, *El Amor es más fuerte*, op. cit., N° 198 y 111

⁵⁵ J. De la Potterle, op. cit., pp. 18-19. En efecto, el autor afirma: “La primera cosa que se espera de un hombre que se relaciona con Cristo y su verdad es que él ‘realice la verdad’”

⁵⁶ CECH, *El Amor es más fuerte*, op. cit., N° 156

⁵⁷ GS 4

proyección dinámica en la vida de las personas y de toda la comunidad. Así, por ejemplo, durante el encuentro con los trabajadores en Concepción, junto con expresarles que conoce muy bien sus problemas y preocupaciones, les dice: "... *podéis estar seguros de que la Iglesia hace suyas las aspiraciones legítimas de justicia que lleváis en el corazón, porque sabe que se halla en juego vuestra dignidad como hombres y como cristianos*"⁵⁸.

También frente al tema de la reconciliación en la verdad, un tema tan importante y urgente para la sociedad chilena y que, por lo mismo, la Iglesia lo ha asumido como una de las tres "líneas de acción pastoral" más importantes, Juan Pablo II insiste en que para lograr una reconciliación auténtica, junto al diálogo debe existir un profundo respeto a la dignidad humana, basado en el amor a la justicia y a la verdad: "*Hay acuerdo en la verdad, cuando confesamos sin temor que el Reino de Dios pertenece a los pobres... Hay verdadera reconciliación entre los hijos de un mismo pueblo, cuando con el aporte de un diálogo abierto y sincero desaparecen prejuicios y recelos... Hay concordia de mentes y voluntades cuando, por amor a la justicia y a la verdad, se respeta la dignidad de cada persona...*"⁵⁹.

En el lenguaje teológico, hablar de verdad salvífica o presentar a Cristo como la verdad del hombre, significa hacerlo en referencia a la libertad. Es lo que afirma expresamente el mismo Jesús: "*La verdad os hará libres*" (Jn. 8, 32). De ello también es consciente la Iglesia; por esta razón, encontramos en el Catecismo de la Iglesia las siguientes afirmaciones: "*El hombre busca naturalmente la verdad... El discípulo de Jesús "permanece en su palabra", para conocer "la verdad que hace libre"... El discípulo de Cristo acepta "vivir en la verdad", es decir, en la simplicidad de una vida conforme al ejemplo del Señor y permaneciendo en su Verdad*"⁶⁰. Se trata, por tanto, de una verdad que se concretiza y actúa en la historia humana. En pocas palabras, así lo explica el teólogo Gustavo Gutiérrez: "*Cristo es la verdad, pero verdad que nos libera. Liberación integral que comprende todas las dimensiones de la existencia humana y que nos lleva a la plena comunión con Dios y entre nosotros. Liberación por consiguiente que se inicia en la historia, camino a la plenitud más allá de ella misma*"⁶¹.

Esto quiere decir que la Iglesia, comunidad en la cual se hace presente Cristo Resucitado, debe ser un lugar de verdad que permita al hombre vivir la libertad propia de los hijos de Dios. Por eso, para la Iglesia que peregrina en Chile resultó tan alentador el hecho de que el Papa Juan Pablo II reconozca la labor pastoral que viene realizando y apoye fuertemente todos sus esfuerzos e iniciativas para iluminar desde el Evangelio los más diversos ámbitos de la vida humana. Las palabras del Papa a los obispos chilenos constituyen un verdadero estímulo para toda la Iglesia: "*La Iglesia en Chile se ha caracterizado por una gran sensibilidad para percibir que la Verdad de Cristo ilumina realmente todos los ámbitos de la vida del hombre y de la sociedad*". Para el Papa, Jesucristo no sólo nos revela al Padre, sino que da sentido pleno e ilumina todos los ámbitos

⁵⁸ CECH, El Amor es más fuerte, op. cit., N° 544

⁵⁹ Idem, N° 378-380

⁶⁰ Catecismo de la Iglesia Católica, N° 2466, 2467 y 2470

⁶¹ G. Gutiérrez, *La verdad os hará libres*, Sígueme, Salamanca, 1990, p. 134. El autor fundamenta su pensamiento, diciendo: "El cristianismo anuncia una verdad salvífica, pero ella debe ser acogida por un ser libre. Verdad y libertad se presentan así en una fecunda tensión. La vida cristiana es un diálogo entre un Dios que llama y un ser humano que responde; respuesta que debe ser libre, como libre es el don que Dios quiere hacer de sí mismo"

de nuestra existencia humana, tanto a nivel personal como social, porque *"Él es la única Verdad, en la que se funda la comunión de nuestra fe. Sólo en Él encontramos palabras de vida eterna"*⁶².

También durante el encuentro con las familias en Valparaíso, al mismo tiempo que comenta el relato del evangelio de Lucas 2, 48-49, el Papa afirma que *"Jesús hablaba de su Padre del cielo"* y tenía, además, conciencia de ser enviado para redimir el mundo, por eso amó *"... a todos los hombres sin excepción hasta dar la vida en sacrificio por cada uno de ellos"*. De esta cercanía de Jesús con el hombre, mediante su Palabra, nos habla el Papa durante el encuentro por la paz. En aquella ocasión, Juan Pablo II afirma que: *"En la Palabra de Cristo, que es la Palabra del Padre que lo ha enviado (cf. Jn. 14, 24), y que resuena constantemente en nuestros corazones por la fuerza del Espíritu Santo, tenemos el mensaje salvador"*⁶³.

El tema de Jesucristo, Verdad que ilumina a todo hombre, debe ser abordado desde la perspectiva del concepto bíblico de *imagen*; porque tanto a nivel teológico como antropológico, dicho concepto se considera fundamental a la hora de presentar una visión auténticamente cristiana sobre el hombre. La comprensión religiosa y cristiana del hombre, a través de la expresión *"creado a imagen y semejanza de Dios"* del Libro del Génesis (1,26-27), nos lleva a entender que el origen y el sentido último del hombre es Dios⁶⁴. Esto significa que el hombre, en toda su existencia, se define plenamente en su relación con Dios, su Creador y Padre. El Nuevo Testamento, por su parte, a través de la enseñanza de Pablo, nos revela que el hombre es verdadera imagen de Dios, en Jesucristo (cf. Rom 8, 29; 2 Cor 3, 18), porque Él es la auténtica y perfecta *"imagen de Dios"* (cf. 2 Cor 4, 4; Col 1,15-16). Esto mismo revela el evangelista Juan, cuando dice: *"El que me ha visto a mí, ha visto al Padre"* (cf. Jn 14, 9)⁶⁵.

Ya en el discurso inaugural de Puebla, Juan Pablo II se había referido al tema de 'la verdad sobre el hombre': *"La afirmación primordial de esta antropología es la del hombre como imagen de Dios"*⁶⁶. También en Chile, entre sus primeras palabras pronunciadas en nuestra tierra, se encuentra esta afirmación: *"Como heraldo de Cristo, portavoz de su mensaje al servicio del hombre, junto con todos los Pastores de la Iglesia, proclamo la inalienable dignidad de la persona humana, creada por Dios a su imagen y semejanza, y destinada a la salvación eterna"*. Y luego en Temuco, durante el encuentro sostenido con los campesinos e indígenas, se expresa de la siguiente manera: *"El hombre es imagen y semejanza de Dios; por esto mismo, el amor de Cristo a los hombres alcanza también a todas las múltiples formas en las que el hombre se expresa conforme a esa imagen y semejanza"*⁶⁷.

⁶² CECH, *El Amor es más fuerte*, op. cit., N° 114 y 110

⁶³ Idem, N° 167 y 450

⁶⁴ Juan Pablo II, en la Exhortación apostólica sobre la Reconciliación y la Penitencia, N° 18, afirma que: "el hombre puede construir un mundo sin Dios, pero este mundo acabará por volverse contra el hombre. ¡Contra el hombre!". Este texto ha sido citado por el Papa en Chile, en el encuentro con los jóvenes, CECH, *El Amor es más fuerte*, op. cit., N° 193

⁶⁵ El Concilio Vaticano II expresa con claridad que tanto la teología como la antropología tiene como punto de referencia a Jesucristo: verdadera Imagen de Dios: "Solo Jesucristo constituye la perfecta Imagen de Dios" (GS 22), "sólo Él ofrece a los hombres la luz y la fuerza que son necesarias para realizarse" (GS 10; DV 4)

⁶⁶ Puebla, Discurso Inaugural

⁶⁷ CECH, *El Amor es más fuerte*, op. cit., N° 23 y 569. También en el Discurso a los obispos, cuando les decía: "No dudéis en defender siempre, frente a todos, los legítimos derechos de la persona creada a Imagen y semejanza de Dios" (N° 116)

Durante el encuentro en la sede chilena de la Comisión Económica de las Naciones Unidas para América Latina y el Caribe (CEPAL), cuya misión fundamental, además de contribuir al desarrollo económico y social de los países miembros, es la preservación de la paz y de los derechos humanos, les dijo que: "... lo que constituye una preocupación para vuestro pensamiento, es también objeto de solicitud, de continuo desvelo para la Iglesia, cuya misión se centra en servir al hombre en la plenitud de sus dimensiones, como creatura de Dios y como destinado a la salvación en Cristo". Lo mismo durante la homilía en la Misa de la Reconciliación: "La Iglesia, en conformidad con su irrenunciable misión, ha sido y seguirá siendo «signo y salvaguarda del carácter trascendente de la persona humana» (GS 76), del hombre que es imagen de Dios"⁶⁸.

En los discursos del Papa en Chile no encontramos exactamente la expresión «imagen de Dios» en referencia a Cristo, pero en su lugar Juan Pablo II usa el término "rostro", para indicar que Jesús es el *rostro de Dios, es Dios mismo*. Efectivamente, en el encuentro con los jóvenes dirige las siguientes palabras: "¡Jóvenes chilenos: no tengáis miedo de mirarlo a El! Mirad al Señor: ¿Qué véis? ¿Es sólo un hombre sabio? ¡No! ¿Es más que eso! ¿Es un profeta? ¡Sí! ¡Pero es más aún! ¿Es un reformador social? ¡Mucho más que un reformador, mucho más! Mirad al Señor con ojos atentos y descubriréis en El el rostro mismo de Dios. Jesús es la palabra que Dios tenía que decir al mundo. Es Dios mismo que ha venido a compartir la existencia de cada uno de nosotros"⁶⁹. En su Encíclica *Redemptor Hominis*, citando la Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual, del Concilio Vaticano II (GS 22), el Papa expresamente afirma de Jesucristo lo siguiente: "El que es imagen de Dios invisible (Col 1, 15) ('rostro' perfecto del Padre), es también el hombre perfecto" ('rostro' perfecto del hombre) (RH 8); esto quiere decir que por medio de Jesucristo el hombre es imagen de Dios. Esta es la razón por la cual podemos afirmar que el hombre, en toda su existencia, se define plenamente sólo en su relación con Jesucristo, precisamente porque es imagen de Dios en Cristo.

Desde el momento que se acepta como verdad lo que dice la Revelación acerca del hombre; esto es, que es imagen de Dios en Cristo, se está afirmando que el ser humano (en su aspecto individual y comunitario) se comprende perfectamente sólo a partir de su relación con Jesucristo. De tal modo que al reconocer en Jesús al **hombre perfecto**, se reconoce también en El la perfección de toda la humanidad. De esta manera, en el «rostro» de Cristo se revela el proyecto de todo hombre y de toda mujer, en total correspondencia con el pensamiento original de Dios. Por tal motivo, Juan Pablo II afirma que el hombre debe entrar en Cristo "... con todo su ser, debe "apropiarse" y asimilar toda la realidad de la Encarnación y de la Redención para encontrarse a sí mismo"⁷⁰.

Jesucristo, en cuanto Redentor del hombre, se constituye en mediador entre Dios y los hombres, haciendo posible un diálogo de verdadera comunión entre ambos. Esto se debe, de una parte, a su condición divina y, por otra, a su propia humanidad, mediante la cual se hace solidario de todos los hombres. Esto es lo que afirma el Concilio en la Constitución Pastoral sobre la Iglesia:

⁶⁸ Idem, N° 314 y 37

⁶⁹ Idem, N° 198

⁷⁰ RH 10

"El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado... El que es imagen de Dios invisible (Col 1, 15) es también el hombre perfecto... El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido en cierto modo con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de los nuestros, semejante en todo a nosotros, excepto en el pecado"(GS 22).

Según lo expuesto hasta ahora, debemos decir que tanto el carácter revelador de Cristo (El es la Verdad), como su condición de Mediador (El es el Camino que nos conduce al Padre), no son sino dos aspectos de una misma realidad, porque ambos se realizan en la misma persona: Jesucristo. De esta manera lo expresan los padres conciliares en la Constitución sobre la Divina Revelación: *"La verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre que transmite dicha revelación, resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda la revelación"*⁷¹. Debemos afirmar, entonces, que Jesucristo es la forma humana de la existencia de Dios entre los hombres (imagen del hombre perfecto) y, al mismo tiempo, es quien nos revela el verdadero rostro del Padre (la verdad del misterio de Dios). Este aspecto el Papa lo ha desarrollado de manera magistral en su Carta Encíclica sobre el Redentor del hombre. Así lo demuestran las siguientes palabras: *"En Cristo y por Cristo Dios se ha revelado plenamente a la humanidad y se ha acercado definitivamente a ella y, al mismo tiempo, en Cristo y por Cristo, el hombre ha conseguido plena conciencia de su dignidad, de su elevación, del valor trascendental de la propia humanidad, del sentido de su existencia"*⁷².

2.3 Jesucristo, enviado por el Padre para dar la Vida

Jesucristo es el Camino del hombre, de todo hombre, hacia el Padre; es decir, la obra de Cristo se expresa mediante una llamada eficaz al hombre para que se realice en él la plena comunión con Dios; y esta se realiza en todo momento, es decir, permanentemente en nuestra historia. También hemos dicho que Jesús es la Verdad de Dios que ilumina a todo hombre, porque nos revela el verdadero "rostro" de Dios y, al mismo tiempo, se constituye en el Mediador de la Salvación; por todo esto, el hombre se define real y plenamente a partir de su relación con Cristo. Pero, Jesús puede ser el Camino y la Verdad para el hombre, porque participa y vive de la Vida del Padre. El dice: ¡Yo soy la Vida! Jesús no sólo hace posible la comunión con el Padre, sino que, al mismo tiempo, es quien comunica de manera perfecta la vida de Dios para toda la humanidad.

La vida es el valor máspreciado de todo hombre; y el cristiano le confiere un carácter "sagrado" porque reconoce que es un don de Dios. *"Porque la gloria de Dios es el hombre vivo, y la vida del hombre es la visión de Dios"*, como afirma San Ireneo (Haer. 4,20,7). Esta es la razón por la cual nuestros Obispos en las Orientaciones Pastorales afirman que la Iglesia se sabe convocada por el Señor para acoger, anunciar defender y celebrar la vida: *"Por amor a Dios y a Jesucristo optamos nuevamente por la Vida. Nosotros pensamos que esta es la mejor respuesta que podemos ofrecer a nuestra Patria, herida por tanta muerte. Lo sentimos como el gran desafío del Señor para este momento de nuestra historia"*.

⁷¹ DV 2.

⁷² RH 11

El Papa Juan Pablo II visitó nuestro país justo en el tiempo en que la Iglesia hacía *“una opción radical y profunda por el Dios de la Vida”*. De esta manera, el Episcopado chileno elabora su plan pastoral 1986/89 desde la perspectiva de un Dios que se interesa por la vida de todos los hombres, porque El no es sólo la fuente, sino la **Vida** misma. De una manera sencilla, pero hermosa y profunda, el documento de los Obispos expresa que el ministerio de Jesús está íntimamente vinculado a la vida, porque ha sido enviado por el Padre precisamente para dar la Vida: *“Da vida con su presencia cercana. Da vida con su enseñanza verdadera. Da vida con sus gestos que sanan a los enfermos, devuelven la dignidad al hombre caído y multiplican el pan para todos. Da vida liberándonos, incluso, de tradiciones religiosas asfixiantes que llevan a un culto muerto y legalista. En último término, nos salva de la raíz de tanta muerte, al liberarnos del pecado con la gracia del perdón”*⁷³.

Por tal motivo, resulta especialmente alentador para la Iglesia en Chile, el hecho de que la enseñanza de Juan Pablo II, a través de sus mensajes, marca el acento en esta misma línea. De hecho, se le esperaba como **Mensajero de la Vida**; así lo había expresado el pueblo chileno mediante himnos y oraciones desde que se anunciara su *visita* a nuestro país⁷⁴. El propio Juan Pablo II, al momento de su llegada, se presentó como portador de *“un mensaje pascual y, por lo tanto, es un mensaje de vida: de la vida en Cristo ... Esa vida en Cristo y por El es la que da plenitud a la existencia humana aquí en la tierra, a la vez que es prenda de la vida eterna en los cielos”*⁷⁵.

Siguiendo la dinámica de los textos recién citados, expondremos en este punto dos aspectos que nos parecen fundamentales, teniendo presente la realidad social chilena y latinoamericana. El primero, expresa la fuerza con la cual el Papa presenta el tema de Jesús en relación con la vida: *“¡Al contacto de Jesús despunta la vida!”* o con palabras de San Ambrosio: *“Pues la vida es estar con Cristo; donde está Cristo, allí está la vida, allí está el reino”* (Lc 10,121). Mientras que el segundo aspecto, considerando la presencia de tantos ídolos o ‘dioses’ que provocan la muerte del pueblo, nos lleva a tratar más bien el tema de la idolatría; es decir, la profesión de fe en el Dios de la vida frente a los dioses de la muerte.

2.3.1 *“Al contacto de Jesús despunta la vida”*

Hablar de Dios como el **“Dios de la Vida”** o el **“Dios vivo”** es propio de la Biblia y, en la medida que los cristianos conocen mejor la Palabra de Dios⁷⁶, descubren a un Dios que camina junto a ellos, un Dios vivo que, al mismo tiempo, es amigo de la vida. *“El Dios vivo de la Biblia, que hoy nuestro pueblo descubre y sigue buscando en su camino, es el Dios santo y trascendente,*

⁷³ CECH, *Iglesia Servidora de la Vida*, op. cit. N° 85, 81 y 72

⁷⁴ El arzobispo de Concepción, Mons. José Manuel Santos, reparaba en ello durante el saludo que hizo al Papa: “Os recibimos, Beatísimo Padre, como el Mensajero de la Vida, porque nuestra mayor angustia es ver que la cultura de la muerte empieza a imponerse, cada día más en nuestra patria, sea por un terrorismo de oposición o por un terrorismo de Estado, por crímenes horrendos cuyos autores no logran ser descubiertos por la justicia... Os recibimos como Mensajero de la Vida, porque conocemos vuestra infatigable tarea por defender la dignidad de la persona humana... Os recibimos, por sobre todo, como Mensajero de la Vida que Dios comunica al hombre, haciéndolo de verdad su hijo (Jn. 1,12)”, CECH, *El Amor es más fuerte*, op. cit., p. 244

⁷⁵ Idem, N° 20-21. Lo mismo había anunciado desde la ciudad del Vaticano, antes de iniciar el viaje: “Con la gracia de Dios espero llegar a vuestro querido país el día primero de abril, como mensajero de la vida, del amor, de la reconciliación y de la paz, que nacen de Cristo Redentor”, Idem, n° 6

⁷⁶ “El pueblo cristiano latinoamericano, cuyo conocimiento y manejo de la Biblia ha crecido y se ha profundizado tanto en estos últimos años, percibe muy cercana la palabra de Dios. La siente habiéndole directamente a su vida cotidiana”. G. Gutiérrez, *El Dios de la vida*, Ed. Sígueme, Salamanca 1982, p. 20

plenitud de vida y de poder"⁷⁷. "Los judíos afirman que el Dios en el que creen vive, es un Dios que oye, que ve, que conoce, que tiene sensibilidad... El Dios de Israel es un Dios vivo. En consecuencia, la Biblia dirá frecuentemente que Dios no descansa, está siempre pronto a actuar en favor de su pueblo..."⁷⁸. Esta concepción de Dios es, por lo tanto, la más apropiada para anunciar la Salvación y Liberación de Cristo: "Los evangelistas, sobre todo Juan, nos presentan a Jesús como la irrupción de la vida en nuestra historia, como el rostro humano del Dios de la vida... el anuncio de la buena nueva de la vida se realiza prioritariamente con aquellos que tienen la vida amenazada, disminuida o condenada a muerte: pobres, enfermos, endemoniados, pecadores, marginados"⁷⁹.

En esta misma línea, nuestra Iglesia, a través de las Orientaciones Pastorales del Episcopado enseña que Jesús es el enviado del Padre para dar la vida y "para darla en abundancia" (cf Jn 10,10) "Y no nos cabe la menor duda de que el Señor nos llama a hacer una opción radical y profunda por El como el Dios de la Vida. Es el rasgo de nuestro Dios que creemos más necesario destacar para superar el camino de la violencia, para anunciar la buena noticia a los pobres y animar a los jóvenes a la construcción del futuro de Chile... Contemplando su vida resucitada, la Iglesia confiesa que Jesús vence la raíz de la muerte que es el pecado que se infiltra en nuestra existencia... Con su resurrección Jesucristo se levanta como Señor de la Vida"⁸⁰.

Juan Pablo II, conocedor del caminar de toda la Iglesia, está consciente que la Iglesia que peregrina en Chile considera fundamental este "rasgo" de Dios, por eso habla en los mismos términos: "Mi mensaje... es un mensaje pascual y, por lo tanto, es un mensaje de vida: la vida en Cristo". Es oportuno recordar aquí el encuentro extraordinario del Papa con los jóvenes, cuando les indicaba la figura de Jesús (expuesta para la ocasión en un cuadro monumental en el Estadio) y les invitaba a mirarlo, mientras en forma magistral les decía: "¡Jóvenes chilenos: no tengáis miedo de mirarlo a El! Mirad al Señor... Jesús es la palabra que Dios tenía que decir al mundo. Es Dios mismo que ha venido a compartir la existencia de cada uno de nosotros..." "Al contacto de Jesús despunta la vida. Lejos de El sólo hay oscuridad y muerte. Vosotros tenéis sed de vida. ¿De qué vida? ¡De vida eterna! Buscadla y halladla en quien no sólo da la vida sino en quien es la vida misma: ¡El!"⁸¹.

A partir del acontecimiento de la Resurrección, misterio central de nuestra fe, podemos descubrir que Jesucristo es la Vida plena de Dios y nos ofrece también a nosotros la vida en plenitud. En efecto, la resurrección de Jesucristo viene a constituir la más grande prueba de que Dios quiere la vida de todos sus hijos; y lo garantiza justamente el hecho de que el Dios en quien creemos es el Dios de la vida, vencedor de la muerte. Cuando Juan Pablo II dice a los trabajadores que "No se trata aquí sólo de resucitar, de dar la vida en esta tierra. Se trata, por encima de todo, de la resurrección a la vida eterna en Dios"⁸² pareciera que le resta importancia a las consecuencias

⁷⁷ R. Muñoz, *Mysterium Liberationis*, Tomo I, pp. 541-542

⁷⁸ G. Gutiérrez, *El Dios de la vida*, op. cit., p. 43

⁷⁹ V. Codina, *Parábolas de la mina y el lago*, Sígueme, Salamanca 1990, p. 55

⁸⁰ CECH, *Iglesia Servidora de la Vida*, op. cit., N° 61 y 76

⁸¹ CECH, *El amor es más fuerte*, op. cit., N° 20 y 198-199

⁸² Idem, N° 525

en el orden terreno que tiene la resurrección; sin embargo, debemos pensar que lo que quiere acentuar el Papa es la dimensión eterna de esta realidad, es decir, lo que es definitivo para el hombre.

De hecho, en aquella misma homilía de la Misa celebrada en la Santísima Concepción, Juan Pablo II presenta a Jesús como "amigo de la vida" y "el principio de una nueva vida", por medio del cual cada persona tiene acceso a la vida: *"Podría decirse que, cuando Jesús de Nazaret, algunos días antes de morir en la Cruz, acude ante el sepulcro de su amigo y lo resucita, está pensando en cada hombre, en nosotros mismos ... Jesús, ante el misterio de la muerte, nos recuerda (cf. Jn 10,7) que El es un amigo y se nos muestra a sí mismo como la puerta que da acceso a la vida"*. Desde su llegada a Chile, Juan Pablo II se presenta como portador de un mensaje de vida: de la vida en Cristo; y dice que *"esa vida en Cristo y por El es la que da plenitud a la existencia humana aquí en la tierra, a la vez que es prenda de la vida eterna en los cielos"*⁸³. Además, el Papa reconoce y apoya la opción radical y profunda que la Iglesia chilena hace por el Dios de la Vida, como una forma concreta de servicio a la humanidad.

Los Obispos utilizan la parábola del Samaritano para fundamentar dicha opción, diciendo que *"es una de las maneras sencillas con que Jesús nos narra su misión de restaurar la vida de la humanidad. Hombres y mujeres, jóvenes y niños, pueblos enteros se debaten hoy entre la vida y la muerte... Tendidos a la orilla del camino, sintiendo que la vida se les escapa entre los dedos, ellos claman al Dios de la Vida"*⁸⁴. Respecto a esta orientación de la Iglesia en Chile, decía el Papa a los Obispos: *"En las últimas Orientaciones Pastorales publicadas por vuestra Conferencia Episcopal, he visto que habéis elegido, como actitud fundamental para estos años, la opción radical y profunda por el Señor como Dios de la Vida. De esta manera, habéis querido poner de relieve que la Iglesia, por ser cuerpo de Cristo, es ineludiblemente servidora de la vida, de esa vida eterna que Dios nos dio en su Unigénito, de tal modo que «quien tiene al Hijo, tiene la vida; y quien no tiene al Hijo, no tiene la vida en Dios» como leemos en la primera carta de San Juan (5,12)"*⁸⁵.

2.3.2 *El Dios de la vida frente a las idolatrías*

Con todo lo dicho sobre el tema de la vida, podemos afirmar que donde hay vida está Dios, porque Dios es Vida; mientras que la idolatría, por ser una desfiguración o, más bien una ausencia del verdadero Dios, conduce a la muerte. La idolatría es considerada un riesgo y tentación permanente de todos aquellos que creen en Dios; *"es una tentación constante de la fe y consiste en divinizar lo que no es Dios"*⁸⁶. Se trata de la misma gran tentación religiosa que ha debido afrontar el pueblo de Israel, es decir, adorar ídolos o dioses falsos en lugar del Dios único, vivo y verdadero⁸⁷. Esta es una realidad también presente en América Latina. Víctor Codina afirma desde Bolivia

⁸³ Idem, N° 514 y 21

⁸⁴ CECH, *Iglesia Servidora de la Vida*, op. cit., N° 71

⁸⁵ CECH, *El amor es más fuerte*, op. cit., N° 108

⁸⁶ Catecismo de la Iglesia Católica, N° 2113

⁸⁷ El Decálogo prohíbe la idolatría con rigor (Ex 20,3-6; Dt 5,7-10); los Profetas ridiculizaban a los baales y otros dioses, considerados "de mentira" (Os 2,5s; Is 2,8, etc.). Al respecto, señala el Catecismo (N° 2112): "La escritura recuerda constantemente este rechazo de los ídolos... que tienen boca y no hablan, ojos y no ven...". Dios, por el contrario, es el Dios vivo (Jos 3,10; Sal 42,3, etc.), que da vida e interviene en la historia"

que *"la cuestión fundamental no es hoy creer en Dios; sino en el Dios de la vida. El debate radical no es ateísmo-fe sino idolatría-fe en el Dios vivo, pues muchos que se llaman creyentes de hecho, son adoradores del ídolo de la riqueza"*⁸⁸. Se considera la riqueza como uno de los principales ídolos, porque tiene *"un gran poder de seducción para sus adoradores y con efectos mortales para el pueblo"*⁸⁹.

Este es un tema que Juan Pablo II no desconoce y prefiere abordarlo abiertamente durante el encuentro sostenido con los jóvenes, de quienes los Obispos esperan mucho.⁹⁰ El Papa advierte a los jóvenes de la tentación de las idolatrías y les invita a adorar sólo a Dios porque El es el único que puede ser adorado y, por lo tanto, es el único que puede exigir una entrega total: *"En la experiencia de fe con el Señor; descubrid el rostro de quien por ser nuestro Maestro es el único que puede exigir totalmente, sin límites. Optad por Jesús y rechazad las idolatrías del mundo, los ídolos que buscan seducir a la juventud. Sólo Dios es adorable. Sólo El merece vuestra entrega plena"*. Para el Papa son tres los ídolos principales que seducen a los jóvenes: la riqueza, el poder y el placer, especialmente el sexo. Durante el encuentro con los jóvenes, el Papa les llama a optar por Jesús y rechazar las idolatrías porque sólo Dios es adorable; luego les pregunta si quieren renunciar a los ídolos:

"¿Verdad que queréis rechazar el ídolo de la riqueza, la codicia de tener, el consumismo, el dinero fácil?

¿Verdad que queréis rechazar el ídolo del poder, como dominio sobre los demás, en vez de la actitud de servicio fraterno, de la cual Jesús dio ejemplo?

*¿Verdad que queréis rechazar el ídolo del sexo, del placer, que frena vuestros anhelos de seguimiento de Cristo por el camino de la cruz que lleva a la vida, el ídolo que puede destruir el amor?"*⁹¹.

Pero, no sólo a los jóvenes sino a todos los chilenos Juan Pablo II les invitaba, desde la capital de la Región de los Lagos, a resistir a la seducción de los ídolos: *"Oh, Chile, consciente cada vez más de las exigencias de tu fidelidad a Cristo, no dudes un momento en resistir: ... a la seducción de las ideologías que pretenden sustituir la visión cristiana con los ídolos del poder y la violencia, de la riqueza y del placer"*⁹².

En Puebla, los Obispos también habían advertido sobre la absolutización de algunos valores que, sin serlos, se han convertido en ídolos. En efecto, afirma: *"El hombre cae en la esclavitud cuando diviniza o absolutiza la riqueza, el poder, el Estado, el sexo, el placer o cualquier creación*

⁸⁸ V. Codina, *op. cit.*, p.60. Y más aun: "El Dios bíblico no es sólo el Dios verdadero frente a los dioses falsos, sino el Dios vivo y de la vida, frente a los ídolos inexistentes y a los dioses asesinos del pueblo", p. 54. Para una mayor profundización de este tema se recomienda la lectura de Jon Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Editorial Trotta, Madrid 1991, pp. 235-250

⁸⁹ Idem, p. 52

⁹⁰ "Los jóvenes son nuestra esperanza para el presente y nuestra mejor certeza de que es posible hacer un mundo mejor. Hijos de un mundo viejo, quieren ser los padres de un mundo nuevo. Y para lograrlo están dispuestos a aportar su vitalidad, su entusiasmo, su capacidad de enamorarse de grandes ideales y de entregarse a Jesús con todas sus fuerzas", CECH, *Iglesia servidora de la Vida*, op. cit., N° 32-33

⁹¹ CECH, *El amor es más fuerte*, op. cit., N° 205 al 208

⁹² Idem, N° 478 y 482

de Dios, incluso su propio ser o su razón humana". Los Obispos explican especialmente en qué consisten los ídolos de la riqueza y el poder: "Los bienes de la tierra se convierten en ídolo y en serio obstáculo para el Reino de Dios, cuando el hombre concentra toda su atención en tenerlos o aún en codiciarlos. Se vuelven entonces absolutos. No podéis servir a Dios y al dinero" (Lc 16, 13)... Se diviniza el poder político cuando en la práctica se lo tiene como absoluto. Por eso, el uso totalitario del poder es una forma de idolatría y como tal la Iglesia lo rechaza enteramente"⁹³.

Cuando Juan Pablo II llama a los chilenos a que se esfuercen por resistir a la seducción de los ídolos, nos está indicando que debemos liberarnos de todas las formas de idolatrías que existen y, al mismo tiempo, es una invitación a adorar al verdadero Dios, el Dios de la Vida por el que la Iglesia ha hecho una opción radical y profunda. Esto mismo es lo que habían anunciado en Puebla los Obispos: "Nada es divino y adorable fuera de Dios" y, al mismo tiempo, "Dios mismo es la fuente de liberación radical de todas las formas de idolatría"⁹⁴. Algunos teólogos, al referirse al tema de las idolatrías, prefieren usar la expresión "dioses de la muerte". Víctor Codina, en su interesante análisis sobre esta realidad en el nuestro contexto latinoamericano, piensa que asistimos a una "lucha de dioses" entre los ídolos de la muerte y el Dios de la vida, cuya expresión más clara de esta confrontación han sido los mártires, los cuales han entregado su sangre en fidelidad a su Señor y han seguido su mismo camino: "Este martirologio alcanza hoy en América Latina una dramática realidad. Campesinos, obreros, catequistas, mujeres, niños, sacerdotes, religiosas e incluso obispos, han sucumbido en este enfrentamiento de dioses. Los defensores de la Doctrina de la Seguridad Nacional y sus fuerzas represivas han actuado de mediadores del dios de la muerte, contra los que defendían la vida del pobre en nombre del Dios de la vida"⁹⁵.

Aunque Juan Pablo II no aborda en estos mismos términos el tema de las idolatrías, queda de manifiesto que del mismo modo como hay oposición entre la vida y la muerte el Dios de la Vida actúa en contraposición a los ídolos (dioses) que al hombre a la muerte. Y es en este sentido que el Papa reconoce el valor de los mártires, como testimonio de la gran causa de Dios: "Al término del segundo milenio, la Iglesia ha vuelto de nuevo a ser la Iglesia de los mártires... En nuestro siglo han vuelto los mártires, con frecuencia desconocidos, casi "militi ignoti" de la gran causa de Dios"⁹⁶. Asimismo, tenemos la convicción de que cada vez que el Papa reflexiona sobre las situaciones de muerte que marcan nuestra sociedad, tales como la pobreza y las condiciones de miseria en que vive gran parte de la familia humana a consecuencia del pecado y las injusticias de los hombres, se está refiriendo prácticamente a lo mismo; porque en tales condiciones se está lejos de Dios y de Cristo y, entonces, "sólo hay oscuridad y muerte"⁹⁷.

⁹³ Puebla 491, 493 y 500; cfr. también N° 405. En la última Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, al referirse al secularismo, los Obispos afirman que además de negar la relación de dependencia del hombre con el Creador, "conduce a las idolatrías del tener, del poder y del placer, y hace perder el sentido de la vida reduciendo al ser humano a sólo valor material", Santo Domingo 154

⁹⁴ CECH, El amor es más fuerte, op. cit., N° 491

⁹⁵ V. Codina, op. cit., pp. 56-57. Lo mismo afirma Gustavo Gutiérrez, cuando dice que en América Latina "la defensa de la vida y la lucha por la justicia están marcadas por la fe en el Dios de la Vida", *La Verdad os hará Libres*, op. cit., p. 147. Para una visión de esta realidad en el contexto chileno, ver: J. Escobar, *Persecución de la Iglesia en Chile (Martirologio 1973 - 1986)*, Santiago de Chile, 1986

⁹⁶ Tertio Milenio Adveniente 37. De hecho, como una manera de preparar el Jubileo del año 2000, el Papa sugiere que cada Iglesia particular recoja estos testimonios.

⁹⁷ CECH, *El amor es más fuerte*, op. cit., N° 199. El P. Maximino Arias afirma que: "la idea central de la visita del Papa a Chile estaba determinada por el anuncio de la vida, por la defensa de la vida, por la denuncia de la cultura de la muerte. Su primer punto es este: Jesús vive", "Palabras del Papa en Chile. Jesucristo y la Iglesia", en *LA REVISTA CATOLICA*, julio-septiembre 1987, p. 200

3. CONCLUSIÓN

En la Carta apostólica *Tertio Millennio Adveniente*, Juan Pablo II invita a todos los miembros de la Iglesia a prepararse para recibir el nuevo Milenio, examinando su propia conciencia respecto al testimonio que ha dado en el presente siglo⁹⁸. Propone que el examen de conciencia se realice principalmente en torno a las siguientes temáticas: la indiferencia religiosa *“que lleva a muchos hombres de hoy a vivir como si Dios no existiera o a conformarse con una religión vaga, incapaz de enfrentarse con el problema de la verdad y con el deber de la coherencia ... a esto hay que añadir aún la extendida pérdida del sentido trascendente de la existencia humana y el extravío en el campo ético, incluso en los valores fundamentales del respeto a la vida y a la familia”*. Más concretamente, sobre el testimonio de la Iglesia en nuestro tiempo, el Papa pregunta: *¿cómo no sentir dolor por la falta de discernimiento, que a veces llega a ser aprobación, de no pocos cristianos frente a la violación de fundamentales derechos humanos por parte de regímenes totalitarios? ¿Y no es acaso de lamentar, entre las sombras del presente, la corresponsabilidad de tantos cristianos en graves formas de injusticia y de marginación social?*⁹⁹.

Este examen de conciencia, según el Papa, *“...debe mirar también la recepción del Concilio, este gran don del Espíritu a la Iglesia al final del segundo milenio”*¹⁰⁰. Y nosotros hemos querido, además, examinar el caminar de la Iglesia desde el acontecimiento que ha marcado nuestro fin de siglo: la *visita* de Juan Pablo II. Considerando el profundo contenido antropológico de sus mensajes y siendo coherentes con la orientación del presente estudio, podemos señalar, entre otros, los siguientes desafíos para la Iglesia y la entera sociedad que se prepara para entrar al próximo Milenio: promoción de una cultura de la solidaridad, consolidación de la vida democrática, superación de la pobreza y reconciliación.

3.1 Promoción de una cultura de la solidaridad

El Papa define la cultura como *“la vida de un pueblo”*. Los Obispos afirman que *“... nos encontramos al final de un siglo que ha traído un cambio profundo de la cultura humana en su conjunto”*.¹⁰¹ En este contexto, Juan Pablo II hace un llamado a *“promover una cultura de la solidaridad”*¹⁰²; lo cual implica un estilo, un modo de vida solidario. La solidaridad es mucho más que un término que pudiera expresar sólo buenas intenciones. La solidaridad existe en la sociedad cuando sus miembros se reconocen unos a otros como personas; para los cristianos es una virtud porque es signo distintivo de los discípulos de Cristo. En todo caso implica solidez en las relaciones del hombre con los demás hombres; es un criterio de acción que conduce a la transformación de la realidad social. En relación al actual sistema económico, los Obispos señalan que si no es regulado

⁹⁸ “A las puertas del nuevo Milenio los cristianos deben ponerse humildemente ante el Señor para interrogarse sobre las responsabilidades que ellos tienen también en relación a los males de nuestro tiempo”, TMA 38

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ CECH, *Jesucristo, ayer, hoy y siempre*, Orientaciones Pastorales 1996-2000, N° 49

¹⁰² CECH, *El amor es más fuerte*, op. cit., N° 273 y 278

por un "... fuerte sentido de solidaridad deja muy desprotegidos a los pobres, enfrentados en una competencia desigual"¹⁰³. En este sentido, Juan Pablo II invita a los constructores de la sociedad "... a ensanchar y consolidar una corriente de solidaridad que contribuya a asegurar el bien común: el pan, el techo, la salud, la dignidad, el respeto a todos los habitantes de Chile, prestando oído a las necesidades de los que sufren". Un auténtico desarrollo humano pasa por la solidaridad; por eso es necesario construir "... una economía de la solidaridad". "La solidaridad como actitud de fondo implica, en las decisiones económicas, sentir la pobreza ajena como propia, hacer carne de uno mismo la miseria de los marginados y, a la vista de ello, actuar con rigurosa coherencia"¹⁰⁴.

3.2 Consolidación de la vida democrática

Chile es un país que tiene una reconocida experiencia de vida democrática y eso lo sabe también Juan Pablo II¹⁰⁵. Además, considerando el contexto socio-político existente en el momento en que se realizó la visita del Papa, reviste especial importancia el sólo hecho de que Juan Pablo II se haya reunido con los políticos¹⁰⁶. Nuestros Obispos, al señalar las razones por las cuales la participación política constituye un desafío pastoral, han expresado que: "La Iglesia cree en la democracia y aspira a ella. Es el régimen que mejor protege y promueve los derechos humanos y la participación ciudadana" (OOPP, n° 46). Juan Pablo II alienta a la Iglesia en su compromiso por lograr una mayor participación de todos los ciudadanos en el destino de la nación: "... es de alentar que en Chile se lleven pronto a efecto las medidas que, debidamente actuadas, hagan posible, en un futuro no lejano, la participación plena y responsable de la ciudadanía en las grandes decisiones que tocan a la vida de la nación. El bien del país pide que estas medidas se consoliden, se perfeccionen y complementen, de modo que sean instrumentos válidos en favor de la paz social en un país cristiano en que todos deben reconocerse como hijos de Dios y hermanos en Cristo". El Papa insiste en que "... responde a la condición social y comunitaria del hombre el que éste participe activamente en la vida pública, con miras a promover el bien común y a fomentar todo lo que asegure condiciones de justicia, de paz y de reconciliación"¹⁰⁷.

3.3 Superación de la pobreza

Juan Pablo II con su mirada de Pastor universal desde el cerro San Cristóbal quiso acoger en su corazón a los que más sufren: "... a los hombres, mujeres y niños de las poblaciones marginales; a las comunidades indígenas, a los trabajadores y a sus dirigentes, a quienes han sufrido los estragos de la violencia, a los jóvenes, a los enfermos, a los ancianos. Tienen también acogida en mi corazón de Pastor todos los chilenos que, desde tantas partes del mundo, miran con nostalgia a la patria lejana". La pobreza, fruto de la injusticia, es una realidad que afecta a millones de personas en el mundo. Durante el encuentro con los pobladores, afirma: "... también aquí, como en otros muchos lugares, he podido ver con dolor la pobreza de muchos en contraste con la opulencia de

¹⁰³ CECH, *Jesucristo ayer, hoy y siempre*, op. cit., N° 65

¹⁰⁴ CECH, *El amor es más fuerte*, op. cit., 279, 322 y 323

¹⁰⁵ Cfr. CECH, *El amor es más fuerte*, op. cit., N° 368

¹⁰⁶ Durante su discurso a un grupo de dirigentes políticos, junto con recordarles que "la comunidad política está en función de la persona humana y al servicio de ella", afirma que "nadie debe sustraerse de tomar parte, activa, responsable y generosamente, en esta obra común. La justicia y la paz dependen de cada uno de nosotros", CECH, *El amor es más fuerte*, op. cit., N° 401 y 404

¹⁰⁷ CECH, *El amor es más fuerte*, op. cit., N° 121 y 369

algunos". *"Estoy seguro –dijo el Papa en la CEPAL- de que, tras el lenguaje conciso de cifras y estadísticas, vosotros descubris el rostro viviente y doloroso de cada persona, de cada ser humano indigente y marginado, con sus penas y alegrías, con sus frustraciones, con su angustia y su esperanza en un futuro mejor"*¹⁰⁸. Los pobres, afirman los Obispos, *"... no son cifras ni porcentajes. Son personas. Y para un cristiano, son hermanos. Ellos son el rostro de Jesús que tiene hambre, que no tiene trabajo, que carece de hogar, que padece enfermedad"*.

La acción pastoral de la Iglesia en este tema se aborda desde la opción preferencial por los pobres, definida como *"... la manera novedosa y original que el Señor tiene de llamar a la salvación a todos los hombres"*. Según los Obispos esta solicitud de la Iglesia por los más pobres contiene tres aspectos que son complementarios: vivir con el estilo de Jesús, como reflejo del Sermón de la Montaña; servir a los pobres, promoviendo una corriente de solidaridad; mirar la vida desde la perspectiva de los pobres, es decir, desde donde se situó el Señor para darnos la salvación.¹⁰⁹ El Papa reconoce y estimula el trabajo que la Iglesia viene desarrollando a este respecto: *"Doy gracias a Dios por toda esta Iglesia que, tratando de seguir las huellas de su Maestro, profesa un amor de preferencia por los pobres"*. Superar la pobreza es una es una tarea urgente; la situación de los pobres *"... está pidiendo medidas imperiosas. ¡Los pobres no pueden esperar! Los que nada tienen no pueden aguardar un alivio que les llegue por una especie de rebalse de la prosperidad generalizada de la sociedad"*. Finalmente, un aspecto fundamental a considerar en relación al tema de la superación de la pobreza es la educación, porque *"... es la llave maestra del futuro, camino de integración de los marginados, alma del dinamismo social, derecho y deber esencial de la persona humana"*¹¹⁰.

3.4 La Reconciliación

Los distintos actores políticos y sociales reconocen que en Chile este es un desafío pendiente. Pareciera que todos los sectores de nuestra sociedad están de acuerdo en considerar que la reconciliación es necesaria para lograr una convivencia en paz, sin embargo, no es tarea fácil. Los Obispos advierten que *"... la reconciliación no es un asunto táctico o episódico. Es misión permanente de la Iglesia que se hace más urgente en la realidad de nuestro país"*. *"En el país tenemos que aprender a considerar con verdad, con sentido del bien común, con deseos de reconciliación y de perdón, los hechos de violencia que han herido profundamente a tantas personas... La reconciliación pasa necesariamente por el perdón, aun cuando no siempre pueda lograrse la justicia humana"*¹¹¹. En este sentido, el Papa afirma que *"... en una humanidad surcada por tantas divisiones, que tienen su causa última en el pecado, la reconciliación es una necesidad e incluso, una condición de supervivencia"*. *"Ante esta perspectiva, la Iglesia en Chile no puede renunciar a la tarea de convencer y de unir a todos los chilenos en un empeño conjunto de solidaridad y de participación para lograr el bien de la patria. Como han proclamado vuestros Obispos: «Chile tiene*

¹⁰⁸ Idem, N° 89, 74 y 316

¹⁰⁹ CECH, *Iglesia servidora de la Vida*, op. cit., N° 27, 99 y 103. Respecto al tema de la superación de la pobreza y opción preferencial por los pobres y marginados, ver CECH, *Jesucristo ayer, hoy y siempre*, op. cit., N° 132-133

¹¹⁰ CECH, *El amor es más fuerte*, op. cit., N° 88, 326 y 333

¹¹¹ CECH, *Jesucristo ayer, hoy y siempre*, op. cit., N° 111 y 158. En las Orientaciones Pastorales correspondientes al momento en que se realizó la visita del Papa, los Obispos insisten en que "llamar a la reconciliación es, entonces, responder a una urgencia para la Iglesia y para el país... Sabemos que es un camino difícil de recorrer y que para hacerlo hay que echar mano de las mejores reservas morales que hay en el hombre", CECH, *Iglesia servidora de la Vida*, op. cit., N° 118

vocación de entendimiento y no de enfrentamiento». No se puede progresar agudizando las divisiones. Es la hora del perdón y de la reconciliación¹¹².

¹¹² CECH, *El amor es más fuerte*, op. cit., N° 365 y 376

SOCIEDAD EN CAMBIO Y MINISTERIO PRESBITERAL¹

LUZIO URIARTE G.

La reflexión que a continuación ofrezco, en gran medida nace de la experiencia acumulada en los últimos años en diferentes tareas pastorales y en diferentes contextos eclesiales. Como el título indica la reflexión se orienta a identificar algunos desafíos que presenta la sociedad contemporánea y sus constantes procesos de cambio acelerado a los presbíteros que van a ejercer su ministerio en el próximo milenio.

A partir del Concilio Vaticano II se ha abierto un amplio debate sobre la identidad misma del presbítero². Progresivamente en el debate ha ido introduciéndose con más fuerza la temática de la mujer respecto al acceso al ministerio ordenado y se ha ido aminorando la reflexión dedicada a profundizar en los temas de identidad del presbítero. En esta línea la exhortación apostólica "Pastores Dabo Vobis" plantea los desafíos de la formación del futuro presbítero teniendo en cuenta los cambios significativos que se están produciendo en la cultura moderna.

Más allá de la evolución que ha tenido la reflexión teológica y pastoral sobre la identidad y misión del presbítero la cuestión de fondo que a mi entender se plantea es la forma de comprender la presencia de la Iglesia en el mundo contemporáneo. En este contexto planteo a modo de tesis la idea central que deseo desarrollar a lo largo de esta reflexión: El modo como se realiza la identidad presbiteral está en relación directa con la forma de concebir la relación Iglesia-mundo. Los cambios que se están produciendo en la sociedad contemporánea ponen en primer plano el desafío de una Iglesia comunitaria, samaritana y misionera que con creatividad busque los caminos de ser signo del reino de Dios en los contextos novedosos que están surgiendo de este profundo cambio social, especialmente entre el creciente número de excluidos por el sistema. La búsqueda de la realización histórica de esa Iglesia se convierte en el desafío central de todos los cristianos y entre ellos del futuro presbítero desde su ministerio específico.

Me parece conveniente expresar en esta introducción una cuestión valórica sobre la historia humana que pre-condiciona el "estar en el mundo". La historia no es una amenaza para la

¹ Este artículo está basada en una conferencia que ofrecí a finales del año pasado a los seminaristas de las diócesis del sur de Chile.

² Parece que el momento álgido de este debate se ha producido a finales de la década de los setenta y a lo largo de los ochenta. Un exponente paradigmático de este debate es el artículo de Duquoc "Théologie de l'Eglise et crise du ministère" en *Etudes* 360 (1979) 101-113, las réplicas que tuvo y que están recogidas en la revista de *Selecciones de Teología* 75 (1980) 239-242. Por su parte Kasper afirma que "en el tema ser y misión del sacerdote convergen casi todos los problemas de los dos últimos decenios: la enorme transformación sociocultural, la nueva mentalidad bíblico-teológica y de la historia de los dogmas, la nueva concepción conciliar de la Iglesia en el mundo actual y la renovación del sacerdocio común de todos los bautizados, la reciente polémica entre una cristología desde arriba o desde abajo, la primacía de la pregunta sobre la existencia de Dios. Todas estas discusiones han ido acompañadas de crisis", KASPER, W., "Ser y misión del sacerdote" en *Selecciones de Teología* 75 (1980) 243

realización de la vida y la misión de la Iglesia y por tanto del presbítero, sino que es el ámbito que posibilita su realización. Puede haber tiempos que parecen más fáciles o más difíciles; en este juicio no se si cabe un parámetro objetivo sobre el que podamos ponernos de acuerdo. Pero la historia humana es la posibilidad (necesaria, aunque no suficiente) de crecimiento en la comprensión y en la vida de la fe. Esta afirmación me parece especialmente importante para salir al paso de la tentación de juzgar muy negativamente la sociedad en la que estamos insertos.

1. EL PRESBITERO COMO MIEMBRO DE UNA IGLESIA EN Y PARA EL MUNDO

A poco que observemos en la vida de la Iglesia podemos constatar que los curas realizan el ministerio presbiteral con una pluralidad de formas; en parte es debido a la psicología y a los modos tradicionales propios de cada uno; las diferentes tareas que se le encomiendan por parte de la autoridad eclesial es sin duda otra fuente de pluralidad en la forma de realización ministerial. Si ahora ampliamos nuestra mirada en una perspectiva diacrónica observaremos que a lo largo de los siglos se han ido produciendo diversas concepciones y acentos en la realización del ministerio presbiteral. Algunos de estos cambios nos pueden parecer más o menos anecdóticos; así por ejemplo la forma de vestir, pero otros tienen más profundidad y afectan a la misma concepción del ministerio presbiteral (estado de vida, tareas, forma de vida...); el debate sobre la crisis de identidad a que nos hemos referido anteriormente no es en absoluto ajeno a este dato. Sin entrar ahora en mayores detalles, una mirada en perspectiva de 2.000 años pone en evidencia que hay muchos aspectos sujetos a cambio pero hay claramente algo esencial que se mantiene invariable a lo largo del tiempo; hay una continuidad en la discontinuidad⁹.

Cuando vienen tiempos de cambio, y la historia de la Iglesia es prolija en estos ejemplos, suelen entrar en crisis las formas, pero generalmente estos tiempos de incertidumbre son muy propicios para descubrir el fondo de la realidad, lo que debe permanecer. Sin embargo estos tiempos de cambio presentan siempre dos peligros difíciles de sortear. Por una parte está la tendencia a confundir las formas históricas bajo las cuales se presenta una determinada institución o función de la misma con lo esencial de dicha institución, lo cual lleva en ocasiones a posturas rígidas que conservan formas y situaciones que a la postre resultan muy disfuncionales (este es un mal de todas las instituciones). En el extremo contrario no es menor el peligro de caer en un relativismo que acaba diluyendo las identidades en conveniencias y consensos del momento histórico expresado en modas o corrientes de pensamiento muy pasajeras.

Esta multiformidad histórica que tiene el ministerio presbiteral, además de los motivos psicológicos ya señalados, está directamente relacionado con la forma histórica que va adquiriendo la misma Iglesia, de tal manera que podríamos establecer una relación entre la manera de comprender la identidad y la misión de la Iglesia y la forma de concebir la realización del ministerio presbiteral. Ahora bien, una de las claves más importantes para poder interpretar los cambios que se han ido produciendo en la Iglesia, tanto en el plano de la teología como en el de la pastoral viene dado por

⁹ Esta diversidad parte desde el mismo inicio de la Iglesia, ya en las comunidades que están a la base de los escritos neotestamentarios, en las cuales hay diferentes realizaciones de los ministerios eclesiales. Cfr. BROWN, R., *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Bilbao, DDB, 1986; GONZALEZ FAUS, J. I., *Hombres de la comunidad. Apuntes sobre el ministerio eclesial*, Santander, Sal Teræ, 1989, pp. 29-88

la manera como se comprende la relación Iglesia-mundo. Es decir de la misma manera que el ministerio presbiteral no se define desde sí mismo sino en el seno de la Iglesia, la comprensión de ésta no se realiza desde sí misma sino desde su misión en el mundo.

Tal vez algunos puedan pensar que una reflexión de este tipo implica marginar el carácter sobrenatural de la Iglesia y por tanto diluir la identidad de la Iglesia en sus referencias históricas perdiendo la perspectiva de su origen divino. Sin embargo precisamente por su origen divino la Iglesia hay que comprenderla sacramentalmente⁴. Efectivamente la Iglesia es convocatoria de Dios Padre en Jesús por la fuerza del Espíritu, que en el acontecimiento de Pentecostés se convierte en signo y fermento de nueva humanidad; por ello el hombre es el camino de la Iglesia, de tal manera que se trata de una institución excéntrica que para responder a la pregunta de su identidad no puede mirarse a sí misma sino que sólo puede comprenderse en Aquél que la convoca y desde la misión a la cual es enviada, vale decir, desde la historia de los hombres. De esta manera la historia de los hombres afecta a la identidad de la Iglesia y ha ido contribuyendo a configurarla históricamente.

Pese a la necesidad que la Iglesia tiene del mundo para definir su identidad, y que el mundo tiene de la Iglesia (por lo menos así lo creemos) las relaciones históricas entre ambos no siempre han sido armoniosas; con mucha frecuencia está teñido por la tensión. Más allá de los motivos anecdóticos, esta tensión nace de la misma dinámica de la encarnación y está motivada entre otras, por las siguientes situaciones:

- a) Para poder realizarse como sacramento de salvación la Iglesia necesita encarnarse dentro de cada cultura; necesita realizar un proceso de inculturación que sea capaz de formular la buena noticia en las claves culturales en que viven las personas. Esto es una permanente fuente de tensión para la Iglesia puesto que supone un largo proceso de discernir lo esencial de lo anecdótico.
- b) Toda cultura, toda sociedad es ámbito de presencia y de misión de la Iglesia. Antes de llegar la Iglesia el Espíritu ya está presente; dentro de cada cultura hay una textura religiosa y unos valores que invitan a la realización del hombre. Pero ninguna cultura coincide con el proyecto de Dios; por ello la Iglesia siempre será profecía y denuncia de los antivalores en cualquier contexto histórico.
- c) Una vez que la Iglesia ha realizado un proceso de inculturación, muchas de esas formas culturales pasan a formar parte de la tradición eclesial; esto dificulta otras inculturaciones; pero también dificulta la inserción en la misma sociedad en la que está inculturada puesto que toda sociedad es cambiante.
- d) Toda cultura necesita de ser legitimada y una de las fuentes de legitimación más potentes

⁴ El concepto de "sacramento" utilizado para expresar la realidad eclesial representa una novedad de los textos conciliares según aparece en L.G. 1, 8, 9, 48; SC 2; AG 1, 5; GS 42, 45. En opinión de algunos autores esta categoría sacramental es la más adecuada para expresar la esencia de la Iglesia: SMULDERS, "La Iglesia como sacramento de salvación" en BARAUNA, G., *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, Barcelona, Juan Flors 1975, 378; ESTRADA, J.A., *Del misterio de la Iglesia al Pueblo de Dios. Sobre las Ambigüedades de una eclesiología mística*, Salamanca, Sígueme, 1988, 76; SCHNEIDER, TH., *Signos de la cercanía de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1982, 38-43

es la religión; lo poderes instituidos en una determinada sociedad siempre están interesados en el potencial justificativo que tiene la religión, lo cual no supone necesariamente una conversión a ella sino que puede darse un uso de la religión con fines centrados en la búsqueda de cohesión y conformidad social. Luchar contra esta "utilización" implica buscar la autenticidad, pero la experiencia muestra que esto se traduce en conflictos.

Deseo ahora mostrar brevemente cómo las diversas formas de concebir la Iglesia han conllevado diversas realizaciones del ministerio presbiteral. Aunque sea muy esquemáticamente podemos distinguir tres "tipos ideales" (en el sentido weberiano de la expresión) de Iglesia en referencia a su relación con el mundo.

- a) Iglesia fermento: Iglesia dentro del mundo. Se trata sociológicamente de un grupo minoritario dentro de la sociedad y con poca influencia cultural; vive el desafío de expresar su fe en las categorías de una cultura nueva y extraña lo cual le lleva a absolutizar lo esencial y ser muy flexible en las formas, produciéndose un evidente pluralismo dentro de la común identidad; el grupo de creyentes se configura en una rica y dinámica articulación de diversos ministerios; la actividad misionera y sus riesgos marca el ritmo y los desafíos del grupo. Las iglesias de los primeros siglos responden a esta tipología, aunque ciertamente la podemos también encontrar en otros contextos y momentos; en ellas hay una fuerte conciencia de la común dignidad de todos los miembros de la Iglesia; el ministerio ordenado va tomando forma histórica progresivamente pero no monopoliza la diversidad de servicios y funciones.
- b) Sociedad de cristiandad: Iglesia identificada con la sociedad. Se desarrolla el cristianismo sociológico. Lo que antes era la diferencia esencial cristiano-no cristiano pasa ahora al interior de la Iglesia y toma la forma de consagrado-no consagrado interpretándose el primero como el polo de la perfección religiosa. Esta Iglesia asume una fuerte función legitimadora dentro de la sociedad. Se produce una concentración de tareas en el ministerio presbiteral y una marginación de otros servicios y ministerios⁵.
- c) Iglesia de cristiandad en decadencia. Se trata de una Iglesia que se ubica a la defensiva frente a la sociedad; está marcada por el temor y un cierto encerramiento. Sería algo así como Iglesia contra el mundo. La institución siente que pierde influencia social y añora otros tiempos. Ejemplo de este tipo de Iglesia lo podemos encontrar en la historia occidental de los últimos siglos. En la medida que la sociedad occidental se ha ido emancipando de la tutela religiosa la institución eclesial ha ido percibiendo que su influencia en el mundo ha ido disminuyendo. Luchando por no perder terreno el sacerdote es identificado con la Iglesia, con lo sagrado; progresivamente se ha ido dando un reconocimiento del papel de los laicos, pero más bien como auxiliares en ese combate contra el mundo.

Tanto en la Iglesia de cristiandad como en la Iglesia a la defensiva, el sacerdote ha sido

⁵ Una visión sintética puede consultarse en GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Hombres de la comunidad...*, o.c., pp. 90-138

concebido y formado como un hombre separado, con una vocación propia, percibiéndole como el centro de la institución donde todo lo demás gira en torno a él con el peligro evidente de pasar la sacralidad de la función a la persona⁹.

2. LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

Entiendo que lo dicho hasta el momento necesita de matizaciones; pero no es mi intención hacer un tema de historia. Trato de sugerir que lo que acontece en la historia no es una variable exterior a la Iglesia y a la concepción del ministerio presbiteral sino que es un elemento configurativo de su identidad.

Ahora bien, todos estamos conscientes que vivimos en un momento muy peculiar de la humanidad. Si en cualquier período histórico podemos identificar cambios, ahora nos encontramos ante un cambio de época; cada vez es más evidente que nos encontramos en transición hacia un mundo muy distinto.

La sociedad contemporánea se configura dentro de su pluralidad y complejidad como el ámbito de presencia y misión de una Iglesia que cada vez tiene menos poder social. Esto constituye ya una característica propia del tiempo presente que afecta y desafía a la identidad de la Iglesia y consiguientemente a la identidad del presbítero. Pero este proceso de secularización no es el punto central de tensión en este momento de la relación, puesto que de alguna manera la misma Iglesia lo ha reconocido y le ha dado carta de ciudadanía en el gran acontecimiento que ha supuesto el Concilio Vaticano II.

En el horizonte del presente aparecen nuevas características configuradoras de la sociedad que sin lugar a dudas van provocar grandes cambios de estructuras y de mentalidades y nos van a hacer repensar nuestra propia inserción en el mundo. La idea central que quiero desarrollar en este apartado es que la sociedad contemporánea está caracterizada por el quiebre de identidades y pertenencias que provoca una situación tal que el ser humano corre el peligro de convertirse en "un ser sin hogar" a merced del mercado.

Con el esquematismo que impone el espacio de un artículo voy a mostrar cómo la sociedad contemporánea está muy marcada por el factor económico, el cual conlleva un movimiento contradictorio de unificación y resquebrajamiento social. La preponderancia unilateral de este factor está metiendo a la humanidad en algunos "callejones" de difícil salida. Después de recorrer brevemente estos "callejones", comentaré dos rasgos emergentes en el momento actual, que prometen tener mucho desarrollo en el futuro y que tal vez pudiéramos comprenderlos desde la categoría de "signo de los tiempos".

⁹ Cfr. LEGRAND, H., "La Iglesia local" en "LAURET, B. - REFOULÉ, F., *Iniciación a la práctica de la Teología*, Madrid, Cristiandad, 1985, 175-180

2.1 Unificación económica⁷ y resquebrajamiento cultural como rasgo definitorio del momento actual de la humanidad

Unificación y ruptura parece que sugieren imágenes contradictorias, difíciles de conciliar dentro del mismo proceso; pues bien, percibo que el momento que vive actualmente la humanidad esta marcado por esta característica contradictoria. Efectivamente, por una parte la cultura tiende a unificarse en todo el mundo; esta unificación tiene algunos signos externos bien identificables: modas, gustos musicales, necesidades culturales, formas de vestir...; su condición de posibilidad son los medios de comunicación que de hecho nos hacen contemporáneos de los acontecimientos que afectan a la humanidad. Pero el factor desencadenante de este proceso de unificación está en el mercado⁸. Ciertamente el mercado siempre ha existido pero hoy adquiere nuevas características:

- a) El desarrollo científico-técnico ha supuesto un régimen de superproducción, una capacidad de generar bienes y servicios inimaginable en la historia de la humanidad. El mercado se muestra como un mecanismo muy eficaz a la hora de fomentar la oferta hasta el punto que en opinión de algunos especialistas se produce lo suficiente como para satisfacer las necesidades básicas de toda la humanidad⁹; en contraposición a esta eficacia productiva, es un dato palmario la incapacidad del mercado para distribuir la riqueza en función de las necesidades de las personas¹⁰. Desde otro punto de vista el mercado ha de generar una cultura consumista para que el sistema productivo siga desarrollándose lo cual implica generar nuevas necesidades en las personas, que aún teniendo las necesidades básicas cubiertas, tienen recursos como para seguir adquiriendo bienes.
- b) El mundo tiende a una integración de los mercados en un mercado global; lo novedoso de la última década es el fenómeno social sin precedentes que supone el mercado financiero; sin intercambio de bienes y servicios, los valores de las bolsas se disparan hacia arriba o hacia abajo fruto de la actividad especulativa; los Estados en muchas ocasiones son convidados de piedra en el espectáculo que por otra parte puede llevar a la banca rota a un país. Ciertamente podemos identificar diversos movimientos de defensa de los mercados locales, pero finalmente todos los mercados son interdependientes, sobre todo financieramente.
- c) La globalización del mercado produce una unificación de la cultura desde la matriz de la mercantilización y el consumo. El mercado, a través de la inmensa influencia de los medios de comunicación genera y uniformiza las necesidades y el deseo de consumo (con fre-

⁷ Sobre este apartado aparecen artículos muy sugerentes en la revista *Sal Terrae* n° 1003 del año 1997; especialmente para este párrafo es interesante el artículo MARDONES, J. M., "Neoliberalismo y cultura. El 'espíritu de Davos' y sus consecuencias" en *Sal Terrae* 1003(1997)561-573. Una mirada sintética sobre este proceso se puede encontrar en CHONCHOL, J., "Reflexiones sobre el mundo global en gestación" en *Reflexión y Liberación* 34 (1997) 6-23

⁸ Algunas precisiones interesantes sobre el concepto mercado en SEBASTIÁN, LUIS DE, "El mercado, funciones y disfunciones sociales" en *Sal Terrae* 1003(1997)531-543

⁹ Cfr. ESPINOZA, J. G., "Universidad y Sociedad: Los caminos de la cooperación", en *Reflexión y Liberación* (1988)29-30

¹⁰ SEBASTIÁN, L. DE, op. cit., 543

cuencia los mismo productos en diferentes culturas, continentes).

- c) Esta mercantilización no sólo afecta al intercambio de bienes y servicios sino que afecta a la conciencia y mentalidad de las personas; por una parte la capacidad de consumir se convierte en uno de los valores máximos a los que aspira la persona identificándolo como el reino de la libertad. Por otra parte muchas relaciones humanas que no estaban en el mercado tienden a mercantilizarse: la religión, la salud, la educación, el tiempo libre... En este sentido hay una tendencia a concebir la economía como "la medida de la realidad".

El mundo va adquiriendo la imagen de una feria global, donde todo tiene un precio, todo es susceptible de ser comprado o vendido; esta feria se articula en torno a tres grandes ejes: Norteamérica, Europa, Asia oriental. El mercado y la economía es el principio de unificación. Pero al mismo tiempo asistimos a un proceso de desintegración. Este proceso tiene algunos indicadores más superficiales que especialmente se manifiestan en los nacionalismos, desarrollo de religiones exóticas... Pero tiene un origen más profundo. Este gran mercado que es el mundo se va moviendo por imágenes de mercado, por estímulos inmediatos, por la constante adquisición de medios... Pero ha hecho crisis el sistema cultural en cuanto dador de un sentido global que motiva la integración, la solidaridad, el proyecto común. En otras palabras han desaparecido o están en vías de desaparecer los grandes metarelatos que nos hacen soñar con mundos diferentes, o más simplemente dar coherencia al esfuerzo de vivir cotidianamente. Este proceso produce crisis de identidades y de pertenencias; el ciudadano ya no sabe identificarse a sí mismo sino como consumidor y todo lo demás tiende a ser variable. Esta situación tiene como contrapartida el surgimiento de los movimientos fundamentalista que tienen su expresión tanto en el campo de la religión como en las reivindicaciones étnicas. Precisamente aquí se encuentra el origen de los grandes conflictos actuales que han desplazado el enfrentamiento en base a grandes ideologías.

Este resquebrajamiento cultural resulta evidente en sus síntomas; no así en sus causas; precisamente por ello no es tan fácil hacerle frente. Me parece que la estrategia de afrontamiento tiene en el momento actual tres grandes diagnósticos¹¹ (por lo menos dentro del ámbito de la cultura occidental):

- a) El motivo está en la decadencia moral de occidente. Occidente ha tenido una gran creatividad productiva vinculada a su planteamiento económico y eso es un gran logro que hay que mantener; el sistema funciona exitosamente. Pero las costumbres morales de las personas se han ido relajando por un exceso de libertad. El Estado, los poderes públicos y las instituciones en general pasan a tener un rol central en la regeneración de las buenas costumbres sociales; temas especialmente cruciales son todos los relativos a la sexualidad, las drogas, la delincuencia, atentados contra la propiedad privada... En todo ello se reivindica con fuerza la presencia de la religión como el actor más potente en esta cruzada

¹¹ Una amplia presentación del estado de la cuestión con abundante bibliografía podemos encontrar en MARDONES, J. M., *Capitalismo y Religión. La religión política neoconservadora*, Santander, Sal Terrae 1991; Id., *Postmodernidad y neoconservadurismo. Reflexiones sobre la fe y la cultura*, Estella, Verbo Divino, 1991, pp.15-65.

moral¹².

b) El planteamiento post-modernista. Se trata de aceptar sin más la situación. Es imposible volver a los grandes metarelatos; hemos de aceptar que vivimos en un mundo trizado, marcado por los pequeños consensos. Toda perspectiva es posible, todo depende de la capacidad argumentativa que se tenga. La teoría de sistemas aparece como un buen aladid de este planteamiento¹³.

c) Planteamiento crítico: Defiende que no podemos separar lo que está ocurriendo en el plano moral del planteamiento del sistema económico; este tiende a reducir las capacidades del hombre al plano técnico y olvida otras dimensiones. En definitiva no se puede renovar la moral y las costumbres desligándolas del sistema económico puesto que están recíprocamente entrelazados¹⁴.

2.2 Las contradicciones centrales del momento presente

El planteamiento mercantilista y economicista está produciendo un cierto tipo de desarrollo en la humanidad pero, con independencia del juicio e interpretaciones que nos merezca ese desarrollo, en términos objetivos está metiendo a la humanidad en algunas contradicciones que no parecen fácil de solucionar. Entre estas contradicciones señalo las que a mi juicio me parecen más significativas en el momento actual:

2.2.1 *Crecimiento de las desigualdades entre pobres y ricos*

Creo que la afirmación no necesita mucha ilustración de datos. La distancia entre los países ricos y pobres crece constantemente en las últimas décadas; al mismo tiempo dentro de cada país, independientemente que sea pobre o rico, sucede el mismo fenómeno, es decir las clases sociales económicamente pudientes cada vez acumulan más riqueza aumentando la brecha entre pobres y ricos. Pero el plano nacional y el internacional presentan dos escenarios específicos, que aunque interconectados necesitan analizarse por separado.

Dentro del plano nacional la diferencia creciente entre pobres y ricos presenta una permanente amenaza a la estabilidad e integración del país; es una bomba de tiempo¹⁵. Pero el tremendo potencial conflictivo de esta situación no proviene sin más de esta tendencia de enriquecimiento de los ricos y relativo empobrecimiento de los pobres; probablemente, haciendo un análisis histórico llegaríamos a la conclusión que ha sido un característica de muchas sociedades. La contradicción central proviene de que el mercado y los medios de comunicación recuerdan constantemente a las masas empobrecidas todo lo que no tienen y sin lo cual no pueden ser felices; es decir el mercado actúa como espejo donde la gente ve su exclusión generando una tremenda frustración y agresivi-

¹² Este análisis se puede encontrar en autores como D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1977; y P.L. Berger *La revolución capitalista*, Barcelona, Edicions 92, 1989

¹³ Cfr. MARDONES, J. M., *Postmodernidad y neoconsejadurismo...*, op. cit., pp. 24-26.

¹⁴ Uno de los autores que más ha trabajado esta línea de pensamiento ha sido J. Habermas

¹⁵ En Chile, según la encuestas CASEN de los últimos años, las 100 personas más ricas del país disponen de una riqueza superior a todo el Gasto Social del sector público (dato comentado en ESPINOZA, 1998, 33)

dad social¹⁶. La movilidad social puede ser para unos pocos una buena vía de encauzamiento de la frustración; pero para la inmensa mayoría sólo queda la exclusión en su dos versiones: acomodaticia o violenta. La delincuencia ha pasado ya a ser la principal preocupación de los chilenos. Lo más probable es que esta preocupación aumente con el tiempo. ¿Donde estará el límite de esta tensión?

En el plano internacional la situación tampoco parece muy sostenible a medio plazo. A los graves problemas del intercambio desigual y de la deuda externa se añade en los últimos años la tendencia de los países ricos a cerrar las fronteras a los movimientos migratorios. Sin embargo la población en estos países económicamente desarrollados está marcada por una evidente tasa de envejecimiento. Los países pobres se mueren de hambre (1.300 millones de hambrientos), pero son pueblos muy jóvenes, todavía con altas tasas de crecimiento. ¿Hasta cuando se podrán mantener las fronteras cerradas?. Por otra parte es ya una realidad el hecho que los grandes capitales traspasan las fronteras nacionales y escapan a la capacidad de control político¹⁷.

2.2.2 *La cesantía como problema estructural*¹⁸

En los países desarrollados cada vez hay una visión más clara del problema. Los índices de cesantía son altos y en el futuro no tienden a bajar; o si bajan es porque cambia la calidad del empleo (trabajos no fijos, sin seguro...); no se trata de una situación transitoria sino que pertenece a la lógica misma del sistema. El desarrollo técnico actual posibilita que más de las tres cuartas partes del trabajo que realizan las personas pueda ser reemplazado por máquinas automatizadas. En los países desarrollados el costo fijo más oneroso es el trabajo humano; el mercado exige ser competitivos, para ello hay que obtener buenos productos y a bajo costo; esto sólo es posible reemplazando el trabajo humano por tecnología; para el empresario este reemplazo es una necesidad si desea sobrevivir. En este contexto una de los mayores privilegios es tener un puesto de trabajo fijo; la competencia entre los ciudadanos para lograrlo cada vez es más feroz. El sistema productivo aumenta muy significativamente la capacidad de ofrecer más servicios y a menor costo, pero ¿quien lo va a comprar?; ¿qué va a pasar con el tiempo libre?; ¿será posible una reestructuración del trabajo y mantener el mismo sistema económico?.

2.2.3 *El límite ecológico*

Todos los bienes y servicios que produce la humanidad en última instancia se obtienen de los recursos naturales que tiene la tierra. Estos recursos no son ilimitados ni muchos de ellos renovables. Todos aspiramos a vivir como un norteamericano de Estados Unidos, pero ¿la tierra tiene suficientes recursos como para eso?. El sistema económico ¿no se sostiene acaso en la promoción de un consumismo que no es sustentable?. El mismo sistema no va introducir dentro de él cambios significativos si no lo ve necesario económicamente; por lo demás no parece razonable

¹⁶ Probablemente este marco que aquí expresamos pueda ser iluminador para comprender la violencia de tipo no ideológica que está apareciendo en algunas manifestaciones públicas; así por ejemplo los acontecimientos del 11 de septiembre con motivo del veinticinco aniversario del golpe militar.

¹⁷ En este sentido es muy significativo que 358 personas tengan un ingreso equivalente al de 2.300 millones de personas

¹⁸ Una visión actualizada del problema del trabajo y la cesantía puede consultarse en ANISI, D., *Creadores de escasez*, Madrid, Alianza, 1995; Id., "La reducción de la jornada de trabajo" en *Iglesia Viva* 193(1998) 79-93

que en la lógica misma del sistema económico pueda entrar de forma gratuita (es decir sin presiones en términos de costo) la variable ecológica.

2.2.4 La capacidad técnica del manejo de la vida y la conservación de la dignidad humana

Planteo en este apartado los límites éticos del sistema. Como ya hemos anotado anteriormente, la característica central de la sociedad contemporánea es la globalización a través del mercado; éste se convierte en el factor decisivo que decide lo que se produce, de tal manera que pudiendo técnicamente producir bienes absolutamente necesarios y en cantidad suficiente para la sobrevivencia de muchos hermanos nuestros, se producen cantidades ingentes de armamentos que en el mejor de los casos no sirven para nada humanamente útil. Es una situación éticamente deplorable a la que no somos capaces de ponerle coto. Otro ejemplo preocupante lo podemos encontrar en la ingeniería biológica; tal vez una de sus empresas más impresionantes sea la descodificación del ADN humano. Esto tiene un mercado extraordinario aunque en muchas situaciones suponga una manipulación de la vida que pone al hombre como medio de otros intereses. Pero si la actividad es rentable y hay muchos concienzudos científicos y dignos empresarios metidos en este proyecto, ¿quién tendrá la autoridad de imponer una racionalidad que no sea de tipo económica?

2.2.5 El desarrollo de los fundamentalismos

Ya lo hemos comentado anteriormente en la doble perspectiva de las minorías étnicas y de las religiones¹⁹; de hecho se convierten en una gran amenaza para la paz y la estabilidad mundial. Sin embargo en la lógica actual del desarrollo occidental parece muy difícil que se puedan superar estas tendencias al fundamentalismo. Anoto ahora sin más la capacidad desintegradora que tienen estos fundamentalismos, máxime cuando tienen la posibilidad de utilizar técnicas tremendamente sofisticadas y con gran poder destructivo al servicio de proyectos profundamente inhumanos.

2.3 Fenómenos sociales emergentes

Me voy a referir en este apartado a dos rasgos del momento actual que me parece que tienen mucha proyección de futuro.

2.3.1 Renacimiento de lo religioso

A la vista de los datos parece que se trata de un fenómeno que está aconteciendo en toda la humanidad. En las sociedades tradicionalmente religiosas se está produciendo fuertes movimientos de renovación y radicalización. Es notorio dentro del islamismo, pero también en las sociedades de tradición cristiana a través del significativo movimiento pentecostal y carismático; incluso en las sociedades occidentales que se han caracterizado en los últimas décadas por un profundo proceso de secularización acompañado por la descristianización se observan diversas formas de vuelta a lo religioso...

¹⁹ Un comentario sugerente y sintético sobre el fundamentalismo cristiano, sus orígenes, desarrollo y consecuencias puede verse en BENTUÉ, A., "El Fundamentalismo o Pureza Peligrosa" en *Mercurio* 13/09/98, E8-E9

Dentro de este fenómeno característico del momento actual me parece conveniente distinguir diferentes significados. Estos significados que a continuación describo no son alternativos entre sí; más bien aparecen entremezclados en diversas combinaciones:

a) Legitimización del sistema económico²⁰. Toda institucionalidad social es un gigante con pies de barro. El sistema socio-económico actual exige fuertes renunciaciones a las personas; necesita de un esquema para la elaboración de la frustración y cultivar una capacidad para dilatar las gratificaciones. En algún momento de su vida toda persona se pregunta: ¿Vale la pena el esfuerzo que estoy haciendo?...Es el momento donde se pone a prueba la capacidad de legitimación que tiene el sistema. La autojustificación del sistema pasa por varios momentos de intensidad según lo requieran las circunstancias. El primer peldaño es con frontar a la persona con el sentido común: "Es así como se hacen las cosas". Mayor intensidad en el argumento reviste el remitir al disidente al buen ejemplo de algunas personas y al peso de las costumbres y el costo de saltárselas. El tercer peldaño en la justificación es apelar a motivos afectivos: una conducta desviada de lo normal hará sufrir a las personas queridas. Llegado a este punto queda el último eslabón de la legitimación del orden social antes de recurrir a la violencia (la cual lleva en sí mismo un principio deslegitimador); este eslabón consiste en recurrir a la vivencia religiosa argumentando de una u otra manera que este es el orden natural querido por Dios, o también que lo que ocurra en esta vida material no es más que una prueba para ganarse el cielo...

En las sociedades occidentales se ha vivido un fuerte proceso de secularización, en el sentido que la religión ha perdido la capacidad de legitimar las estructuras sociales en su conjunto. Pero se ha producido un doble movimiento que está reintroduciendo la importancia social de la religión. Por una parte se ha producido una privatización de la experiencia religiosa; por otra parte se está dando un proceso de naturalización de las estructuras socio-económicas²¹. Ahora bien, una vez asumido que esta forma de funcionamiento económico es lo natural, sólo queda adaptarse a sus consecuencias; la religión, reducida al ámbito de lo privado y con fuerte carga emotiva supone socialmente un elemento muy potente que apoya el tremendo esfuerzo que tiene que realizar la gente para seguir trabajando. La religión en estos términos es fuente de control social, da un significado subjetivo de muy largo alcance al sacrificio y ayuda a compensar emocionalmente a las personas, dentro de un mundo tremendamente objetivizado por el mercado y la competencia. Dicho de otra manera, la religión puede ser un componente muy importante para el éxito del sistema socio-económico.

Es en esta perspectiva donde actúan varios de los fundamentalismos cristianos que están teniendo éxito actualmente. Su secreto consiste en dar seguridad a las personas a través

²⁰ Este apartado está inspirado en BERGER, P. – LUCKMANN, TH., *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968, pp. 120-163; BERGER, P., *Para una Teoría Sociológica de la Religión*, Barcelona, Kairós, 1971, pp.51-82

²¹ En este sentido es muy significativo la postura de M. Novak, por ejemplo NOVAK, M. – SIMON, M., *Hacia el futuro. El pensamiento social católico y la economía de EE.UU.. Una carta laica*, Buenos Aires, Rey, 1988

de una lectura fundamentalista de la Biblia y unas estrictas reglas morales en el plano de la vida privada.

b) Proceso de constitución de identidad y resistencia a la expansión occidental. Independientemente de las intenciones de los creyentes de las diversas religiones, es evidente que en bastantes partes del mundo, la identidad religiosa está sirviendo de medio para resistir se al fuerte impulso expansivo que está teniendo la cultura occidental. Esto es especialmente notorio en el islamismo, pero también es identificable en Asia, África y América con las religiones no cristianas. En este caso el fundamentalismo habría que comprenderlo en una línea de reacción contra la agresiva expansión occidental. La religión no sólo sirve para legitimar el sistema socio-económico occidental; también sirve para deslegitimizarlo.

Por otra parte no deja de ser notorio el fuerte atractivo que están teniendo estas religiones no occidentales, especialmente el islamismo en Europa principalmente. Hoy día vemos con más claridad que el principal interlocutor del cristianismo se ha ido desplazando de los grandes movimientos nacidos de la modernidad occidental a las grandes religiones del mundo²².

El gran peligro que se nos presenta en este significado religioso es que el ropaje fundamentalista no nos deje comprender, valorar y disfrutar la inmensa riqueza que hay en otras religiones

c) Apertura a lo trascendente e insatisfacción del consumo. Las personas más sensibles dentro de nuestra sociedad, especialmente los jóvenes se sienten profundamente insatisfechos con el horizonte consumista que nos ofrece la sociedad. Esta insatisfacción se traduce en búsquedas, muchas veces con un hondo significado religioso, en la medida que son búsquedas de sentido. Si la búsqueda se hace con un marcado sabor existencial, desde la experiencia personal, resulta difícil la mediación institucional ya que en muchas ocasiones aparece como poco significativa.

2.3.2 *La emancipación de la mujer*

Es un fenómeno que habiendo surgido en este siglo ha producido ya transformaciones culturales muy profundas en la sociedad occidental; así por ejemplo el reconocimiento de la mujer como ciudadano con todos los derechos; acceso de la mujer al mundo laboral; la transformación de los roles dentro de la familia...Ciertamente todavía falta bastante para conseguir una igualdad real de derechos especialmente en el plano de la inserción laboral, pero es cuestión de tiempo, por lo menos en el ámbito de la sociedad occidental. Sin embargo, aún terminado este proceso con éxito sospecho que no estamos al final de un camino sino en el nacimiento de una nueva etapa. Los cambios culturales y estructurales que están en marcha, aún siendo profundos, todavía no han llevado a un cambio de mentalidad. Se podría afirmar que la organización de la humanidad muestra todavía una mentalidad profundamente machista. La demanda feminista se ha centrado más bien en el reconocimiento de la mujer como sujeto pleno en esta sociedad, pero el proceso puede

²²

Este aspecto ya fue intuido por el gran teólogo protestante W. Pannenberg quien hace más de veinte años afirmó que el único reto serio que debería asumir en el futuro el cristianismo no era ni el marxismo ni la sociedad secular, sino las restantes religiones (cfr. FRAJÓ, M., "Wolfhart Pannenberg: ¿Quiénes teme a la razón?. Cristianismo y argumentación" en *Sal Terrae* 1003(1997)594

conllevar una trampa para la introducción de una auténtica mentalidad femenina, de tal manera que las mujeres se conformen con tener éxito dentro del esquema machista de dominación, lo cual significa interiorizar los valores actuales para dejarlos igual. Pero si la incipiente conciencia feminista consigue profundizar en su identidad, tal vez el futuro nos pueda deparar muchas sorpresas en este campo, entre otras un aprendizaje a mirar y tratar la realidad de forma nueva, con una mentalidad menos instrumental.

3 LA IGLESIA ANTE LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

Es evidente que la sociedad es una realidad cambiante que presenta múltiples facetas. La Iglesia está al servicio del mundo desde la perspectiva de la construcción del reino de Dios. ¿Cómo se ha ido ubicando la Iglesia frente a estos cambios?. ¿Cómo le han afectado a la Iglesia estos cambios?. ¿Qué influencia ha tenido la Iglesia?...Son muchas preguntas y complejas para responderlas en poco tiempo; pero en la medida en que afectan a la comprensión de la identidad del presbítero me parece importante tenerlas en cuenta. Esbozo a continuación algunas ideas relacionadas con estas preguntas a modo de síntesis.

3.1 Evolución en los últimos años

A lo largo de este siglo me parece que se puede identificar una clara evolución de la Iglesia respecto de la sociedad. En esta evolución podemos distinguir tres momentos:

- a) Sociedad de cristiandad en declive, caracterizada por un desconcierto y desconfianza con los grandes procesos de la cultura occidental y la búsqueda de nuevas formas de influencia social, específicamente a través de los movimientos especializados en los diferentes sectores de la sociedad.
- b) El Concilio Vaticano II significa un gran momento de apertura y de diálogo con la cultura y el desarrollo, específicamente de los países económicamente desarrollados. En ese momento la cultura occidental está marcada por el optimismo y por la presencia de grandes metarelatos que dan sentido y futuro al proceso de desarrollo que vive occidente. El C.V. II expresa claramente la voluntad de dialogar francamente con este mundo. La recepción de este movimiento de diálogo y apertura en América Latina tenía que pasar por afrontar el desafío de la pobreza fruto de estructuras injustas.
- c) A partir de los ochenta ha ido cambiando el escenario. En la Iglesia han ido apareciendo varias voces de alarma en el sentido que la Iglesia no está desarrollando fielmente algunas de las intuiciones del C.V. II. Sin entrar ahora en esta temática, lo cierto es que el interlocutor de la Iglesia, vale decir la sociedad occidental de los países del norte ha cambiado de forma muy evidente y ha impuesto fuertes transformaciones. Por una parte han caído las grandes utopías que daban un horizonte de esperanza y coherencia a la sociedad; estos metarelatos cumplen una función muy importante en la socialización de las nuevas generaciones en la medida que son capaces de movilizar y encauzar sus energía. Desde hace poco más de una década ha ido apareciendo el fantasma del llamado posmodernismo, que fundamentalmente es una puesta en cuestión de la racionalidad occidental, racionalidad que a la sazón estaba en el trasfondo del diálogo del C. V. II. Creo que en términos muy generales en la Iglesia se ha producido una pluralización de posturas. Al mismo tiempo se han abierto nuevos frentes de atención. Espe-

cialmente la fuerte expansión que está teniendo el islamismo incluso entre las naciones de larga tradición cristiana. Otro frente ha sido la apertura de los países del Este, la aparición de una nueva frontera misionera y las relaciones complejas con la Iglesia ortodoxa.

3.2 La realidad latinoamericana y chilena en particular

Miramos ahora un poco más detenidamente el escenario latinoamericano²³. En este continente de la esperanza, la Iglesia se ha mostrado muy sensible a los grandes dramas que vive la población y que ciertamente son de carácter bien diferente de la problemática y evolución de los países del norte antes ya señalado. Medellín y Puebla son dos grandes hitos en la recepción del espíritu del C. V. II, y expresan el esfuerzo por encarnarlo en la cultura latinoamericana. En líneas muy generales creo que se pueden identificar dos grandes características que hacen de la sociedad latinoamericana cualitativamente muy diferente de la del norte.

- a) No es el lugar donde se toman las grandes decisiones, pero sí donde se sufren esas decisiones. Sin entrar ahora en el comentario de las teorías sobre las causas de la pobreza endémica del continente (desarrollo-subdesarrollo, dependencia...) es evidente que los vaivenes de las políticas norteñas han afectado constantemente al devenir de nuestras sociedades. Partiendo de la política expansiva de la década de los sesenta y setenta, el cambio neoliberal de los ochenta marca las políticas de ajuste y el notable deterioro concomitante de los servicios públicos con el consiguiente empobrecimiento de los pobres; las década de los noventa nos ha traído una recuperación económica en términos macro-económicos, pero no perceptible en las grandes masas. El enriquecimiento y la ostentación de unos pocos, junto al efecto de los medios de comunicación ya analizado anteriormente genera especialmente en este continente una gran frustración. Pero es evidente que todas estas grandes líneas políticas no se han tomado desde aquí. La Iglesia ha mantenido una constante postura alerta y crítica frente a esta situación aportando reflexiones muy valiosas. Con todo me parece que nos encontramos en un momento donde amenaza la desazón. El sistema imperante se defiende con una reflexión bien simple: "Sí, ustedes son muy buenos haciendo reflexiones críticas, pero ¿qué alternativas ofrecen?; ¿son viable históricamente esas alternativas?, ¿donde lo han intentado ha desaparecido la pobreza?..."
- b) Una segunda característica diferenciadora es la matriz religiosa de la cultura latinoamericana; si bien hay un proceso de secularización en las grandes urbes y sobre todo en el grupo de élite más en relación con los países del norte, sin embargo la experiencia religiosa forma parte del "inconsciente colectivo" y da forma a muchas expresiones sociales. En este sentido difícilmente se puede hablar de cultura moderna o pos-moderna en sentido europeo. Percibo que la Iglesia ha sabido conectar muy bien con este alma popular y por ello se encuentra muy enraizada

²³ Una visión más pormenorizada se puede consultar en COMBLIN, J., "La Iglesia latinoamericana desde Puebla a Santo Domingo" en COMBLIN, J. - GONZÁLEZ FAUS, J. I. - SOBRINO, J., *Cambio social y pensamiento cristiano en América latina*, Madrid, Trotta, 1993, 29-58

en el corazón latinoamericano²⁴.

Chile, participando de estos rasgos latinoamericanos presenta algunas peculiaridades que brevemente comento. El período de la dictadura ha marcado fuertemente la realidad contemporánea. La Iglesia ha tenido un rol muy importante de defensa de las dignidad humana en medio de esa experiencia colectivamente traumática. El período de la transición democrática marca una nueva etapa; sin superar plenamente los traumas del pasado se trata de mirar a un futuro que se promete esperanzador en términos económicos; esto está trayendo también profundos cambios en el tejido social del pueblo chileno. No da la sensación que la sociedad chilena camine en un proceso de secularización; más bien los indicadores señalan lo contrario; pero el rol institucional de la Iglesia se ha debilitado; con todo sigue siendo la institución social que goza de mayor prestigio, sin embargo se tiende a construir la vida privada al margen de las orientaciones eclesiales²⁵.

4. DESAFÍOS AL FUTURO PASTOR

Como ya hemos señalado anteriormente en líneas generales los desafíos que presenta la sociedad contemporánea al presbítero coinciden con los que le presenta a la Iglesia, puesto que su identidad se define en el seno de una Iglesia que por naturaleza es presencia en el mundo.

A mi entender, esta sociedad que hemos descrito presenta a la Iglesia, y por tanto también al presbítero un desafío comunitario. Efectivamente, como ya hemos descrito el mundo tiende a convertirse en un gran mercado potenciado por la técnica y por los medio de comunicación donde las personas valen en la medida en que tengan capacidad de reflejar sus necesidades. El hombre queda amenazado en lo más radical de su ser: la identidad, el sentido... El proyecto de Jesús es una buena noticia de liberación, donde las personas no valen por lo que tienen (capacidad de compra), ni por la imagen que venden, sino por lo que son; la comunidad de Jesús es el lugar donde las personas son amadas por ser hijos de Dios, donde cada uno es reconocido y potenciado en su peculiaridad. En este ámbito frente al proyecto del consumir compulsivo que lleva al individualismo y la competencia, la propuesta de Jesús promueve el proyecto del compartir que lleva al encuentro y la solidaridad; frente a la búsqueda del poder, el evangelio pone el máximo interés en el servir como fuente de dignidad y prestigio.

Este tipo de grupo que asume los valores del evangelio es extraño dentro de la cultura contemporánea, es contracultural. La pretensión de ser signo del reino de Dios y motor de cambio hacia esos valores representa un desafío de enormes proporciones cuando pensamos en la globalidad de los procesos que están en marcha. Pero este desafío no se le presenta de forma específica al presbítero o más en general a los consagrados. Todos los seguidores de Jesús están llamados a asumir este compromiso.

²⁴ Cfr. PARKER, CR., *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Santiago de Chile, F.C.E., 1993; un estudio más localizado pero que expresa la misma idea en un mundo tan tradicionalmente como la universidad puede verse en URIARTE, L. - HARCHA, L.- MONCADA, J., "El universitario temuquense y la Iglesia" en *Persona y Sociedad* 8(1994) pp. 134-166

²⁵ Cfr., URIARTE, L. - HARCHA, L.- MONCADA, J., op.cit., pp. 145-148

Existe toda una tradición y una inercia histórica muy potente que ubica al presbítero (y más en general al consagrado) frente al laico como modelo de cristiano, animador, separado... Esta mentalidad le asigna al presbítero una tarea cada vez más imposible de cumplir: ser "motor" de los laicos en un mundo de ingentes desafíos²⁶... En este planteamiento se podrán dar testimonios personales, por cierto muy valiosos, pero difícilmente se va a enfrentar el desafío central de la sociedad contemporánea, vale decir ser signos de una relaciones alternativas como camino de plena humanización. Este desafío plantea el horizonte comunitario de la Iglesia. La vivencia y la construcción de una Iglesia que sea significativamente comunitaria y misionera en el mundo me parece el gran desafío del futuro presbítero. Una Iglesia en la que todos sus miembros sean conscientes de su pertenencia y de su corresponsabilidad en la construcción de esas relaciones fraternas al mismo tiempo que se asume desde una misma identidad el compromiso de transformación del mundo. En una cultura que se van desvalorizando las palabras adquiere una gran fuerza: los testimonios.

Lógicamente esto no implica una indiferenciación de funciones y responsabilidades dentro de la Iglesia; ésta siempre se ha articulado como un todo orgánico, pero las diferencias de funciones y ministerios no hacen diferencia de dignidades y todo ello está al servicio de la construcción del reino de Dios. En esta línea me parece importante superar la oposición clérigo-laico e ir avanzando hacia una Iglesia que sea diakonía y koinonía en el mundo.

4.1 Ser diakonía

Ser diakonía en el mundo significa autocomprenderse como servicio, desde las necesidades de los hombres. Esto implica el ejercicio de la profecía. Este ejercicio profético conlleva tres movimientos a ser realizados simultáneamente:

- a) Encarnación o inserción dentro de la sociedad. Es lo contrario que ubicarse al margen o convertirse en ghetto. En términos futbolísticos se trata de aceptar de buen grado el "jugar de visita". En la sociedad occidental principalmente, la Iglesia lleva muchos siglos jugando de local y así le parece muy normal que la gente asista a su llamada, que los poderes le hagan caso. "Jugar de visita" es salir al encuentro de lo "extraño"; es decir de lo que está fuera, de lo que resulta lejano, e incluso amenazante. Este es el caso precisamente de la sociedad contemporánea que se presenta con una novedad y con unos rasgos emergentes que pueden resultar altamente provocativos. "Jugar de visita" implica aceptar que el terreno no es conocido, y por ello no se tienen todas las respuestas a mano. Es además aceptar la controversia en medio de un público que puede resultar adverso.

La comunidad de creyentes, ante el desafío de esta "sociedad extraña" puede estar tentada de reaccionar instintivamente, bien rechazando o bien ignorando; por el contrario el desafío es entrañar; si no amamos al hombre y a la mujer de hoy, dentro de su cultura, con sus penas y alegrías, frustraciones y esperanzas no vamos a poderlo servir. La voluntad de entrañar implica un movimiento de cercanía y de encarnación: Ser expertos en humanidad.

²⁶ Cfr. LEGRAND, H., op. cit., pp. 181-185, 200-222

- b) **Denuncia:** El entrafamiento, la identificación no puede conllevar un acomodamiento acrítico con la sociedad. Por el contrario, el ejercicio de entrafamiento implica el deseo profundo de que el ser amado llegue a la plenitud y el sentimiento de dolor por todas aquellas condiciones que impiden ese desarrollo pleno. Esto implica la denuncia de toda estructura alienante, de todo factor que impide la verdadera humanización del hombre; siendo signo del reino de Dios se trata de denunciar todo aquello que impide su desarrollo. Lógicamente esto le coloca a la Iglesia en situaciones comprometidas de tensión e incluso conflicto.
- c) **Liberación:** En un tiempo de falta de horizontes de sentido, la Iglesia tiene un gran "meta-relato" que ofrecer: La propuesta del reino, la mentalidad de las bienaventuranzas como horizonte de felicidad y plenitud humana. Pero se trata de hacer signos crebles y provocativos de lo que creemos y da sentido a nuestra vida. Para ello hemos de poner todos los medios que tenemos al servicio de la promoción del hombre. Iglesia misericordiosa y samaritana: Recorriendo los caminos de los hombres, capaz de conmoverse con las heridas y sufrimientos de las personas que viven en este momento histórico. Capacidad para poner todo al servicio del hombre y de sus necesidades siendo capaces de adecuar los medios en función de la misión.

4.2 Ser koinonía

Implica la realización de unas relaciones que signifiquen que todos los hombres somos hermanos, hijos del mismo Padre. Que todos los hombres estamos llamados a la misma vida de plenitud. Es decir a través de las relaciones que se instauran en la Iglesia, estamos llamados a ser signo del reino de Dios, aceptando y acogiendo a cada hombre como hermano porque es hijo del mismo Padre. Esto conlleva una gran capacidad de concreción y creatividad en las formas de vivir esta fraternidad al mismo tiempo que una gran apertura a la transcendencia no reduciendo las relaciones a un mero proyecto humano.

El presbítero tiene un ministerio específico dentro de este contexto; ministerio que implica un servicio propio a la profecía y a la fraternidad. La dimensión profética del ministerio presbiteral le lleva a un celo por cuidar la fidelidad a la palabra de Dios y a su proclamación. En la construcción de la fraternidad, su ministerio nos recuerda que la fraternidad es antes que nada un don, convocatoria de Dios que expresa su más genuina identidad en la celebración de la eucarística.

Este servicio realizado en el contexto de la sociedad contemporánea se desarrolla en medio de unas tensiones y tentaciones que al mismo tiempo marcan algunos desafíos para el ejercicio del ministerio presbiteral. Entre ellos anoto los siguientes:

- a) **Servicio versus poder.** Ningún ministerio en la Iglesia está concebido como ejercicio de poder ni como camino de autorealización sino como forma de servicio que tiene su verificación en la construcción de las relaciones fraternas y en la acción de poner los medios necesarios para que los otros puedan realizarse. El ministerio ordenado concebido de forma individualista está muy tentado de la autorealización a través del ejercicio del poder.

Este poder tienen proyecciones diferentes en los distintos estratos sociales. En los grupos sociales más pudientes, centrados en los logros económicos, y necesitados de legitimaciones y de sentido que llene el vacío del consumismo siempre estarán interesados en tener un aliado

en el "hombre sagrado" incluso dándole boato, renombre y posibilidades de hacer muchas cosas buenas. En las clases más populares se ejerce otro tipo de 'poder', que está más relacionado con la imagen. Las personas del pueblo llano, con muy buena voluntad suelen profesar un gran respeto por el presbítero, que lo expresan con palabras y con gestos muy significativos. Especialmente es una figura reclamada en los momentos claves de la vida y esto tiene también sus recompensas. Creo que esta situación implica un cultivo muy grande de la humildad para que la persona no se adueñe de una dignidad que no es suya sino don del Señor a la Iglesia para la construcción de su reino. La sociedad actual está precisamente muy interesada en el cultivo de las imágenes y en su utilización funcional.

El ejercicio de este 'poder' puede conllevar el peligro de ser secuestrado por intereses ajenos al evangelio, acomodándose a las circunstancias y perdiendo la capacidad de profecía inherente al testimonio creyente.

Entre otras cosas esto implica discernir el significado de las diferentes demandas religiosas. En la cultura que vivimos se presentan muchas demandas "religiosas" dirigidas directamente al presbítero. No se trata de rechazarlas todas para evitar la utilización y la ambigüedad. Pero si se trata de ser conscientes del significado social y de las posibles legitimaciones que se establecen a través de esos "servicios religiosos".

- b) Aislamiento versus integración: El desafío de la soledad. A mi entender la experiencia de la soledad no viene fundamentalmente por la falta de pareja, de familia carnal con la que compartir la existencia. Un estilo de vida individualista que pretenda asumir de forma profética su inserción en el mundo va a tener muy pronto la experiencia de aislamiento; al mismo tiempo, teniendo en cuenta que por principio el presbítero no es ni un "super-cristiano" ni un "super-hombre", la complejidad de los desafíos que va presentando la sociedad contemporánea así como sus rápidos cambios le pueden llevar con facilidad a posturas voluntaristas, tratando de dar respuesta a todo; siguiendo por este camino con facilidad se llega a la neurosis. Desde esta perspectiva el desafío es la inserción del presbítero en una trama comunitaria, donde puede compartir abiertamente con otros creyentes comprometidos con el seguimiento de Jesús y empeñados en la transformación del mundo; en este ámbito comunitario se posibilitan unas relaciones de igualdad y de recíproca exigencia. Esto supone la existencia de creyentes, adultos en su fe y comprometidos en la Iglesia y en el mundo. En este sentido el presbítero tiene que estar muy interesado en la formación de todos los miembros de la comunidad, no sólo para cumplir mejor las diferentes funciones, sino para compartir la reflexión como comunidad. Por ello me parece una apuesta fundamental el estudio de la teología por parte de los hombres y mujeres de nuestras comunidades cristianas.
- c) Activismo (inmediatismo) versus compromiso a largo plazo (esperanza). El presbítero es un hombre reclamado por muchos grupos y por muchas tareas; con frecuencia las jornadas suelen resultar bastante extenuantes. El desarrollo del mundo contemporáneo parece que tiende a incrementar las tareas por encima de las relaciones. Por otra parte la necesidad de hacer cosas coincide con la forma de autorealización en una cierta etapa de la vida; en la actividad uno se siente importante, valioso... Pero la actividad es insuficiente para llenar la vida de sentido. El desafío está en la calidad de las relaciones, en primer lugar con el Señor de la vida, y

con las personas... un hombre revestido socialmente del "halo sagrado", cansado en el activismo, sin relaciones profundas, con mucha facilidad va a caer en la lógica del sistema imperante y va a encontrar dificultades para ser un signo de esperanza y de cambio que ayude a mirar más allá de lo inmediato.

- d) Identidad y diálogo inter-religioso. Como ya hemos desarrollado anteriormente, la religión, lejos de desaparecer del escenario social está cobrando nuevo vuelo en los últimos años. Sin embargo esta sensibilidad religiosa aparece con nuevas formas y con una evidente dificultad para comprender y asumir la dimensión institucional, principalmente de las grandes iglesias. Junto con el necesario ejercicio de discernimiento del significado que tienen los diferentes movimientos religiosos, el diálogo con las distintas religiones aparece como uno de los grandes desafíos de la hora presente. Especialmente importante aparece en nuestra región del sur de Chile el diálogo respetuoso y claro con los protestantes y particularmente con el movimiento evangélico pentecostal. Por otra parte nos encontramos con una renovada emergencia de la religión mapuche, sobre todo entre algunos grupos jóvenes de esa etnia. Evidentemente son dos planos diferentes del diálogo inter-religioso, pero ambos necesarios de cultivar²⁷.

Deseo terminar este artículo retomando una idea expuesta al inicio; la historia no es esencialmente una amenaza para la misión de la Iglesia en su conjunto, y dentro del tema que estamos tratando, para la realización del ministerio presbiteral; antes al contrario es oportunidad y posibilidad de sacar a la luz aspectos y concreciones de la "Historia de la Salvación" que permanecen ocultos. Si por una parte queda claro que el ministerio presbiteral es esencial a la realización histórica de la Iglesia, esta esencialidad no hay que confundirla con los modos históricos concretos como ha aparecido en las diferentes épocas. Ante el horizonte inmediato de los cambios globales que están aconteciendo en la sociedad surge la tentación, muy humana, de refugiarse en un pasado identificado con unas tradiciones que no son necesariamente fieles a la Tradición, aunque ofrezcan la sensación de mayor seguridad.

La forma como se entiende y se realiza el ministerio presbiteral expresa de forma muy significativa el estilo de Iglesia a vivir y la forma de comprender su presencia en el mundo. Al mismo tiempo, la manera como entiende la Iglesia su relación con el mundo afecta directamente a la comprensión del ministerio presbiteral. Dentro de la inseguridad que trae los tiempos de cambio, tantas veces unida a ansiedades y conflictos, tal vez se pueda comprender el tiempo presente como una gran oportunidad para el desarrollo de una Iglesia comunitaria y profética.

²⁷ Con los datos que contamos hoy día no parece que el fenómeno de las sectas tengan de momento gran penetración en esta sociedad sureña; esto no quiere decir que no estén presentes, pero su significado social tiene más que ver con la prensa y lo sensacionalista que con la realidad socio-religiosa.

COMUNICACIONES

LOS ACTUALES DESAFÍOS A LA FE: DE AMENAZA A CONDICIÓN DE POSIBILIDAD

L. IVÁN DÍAZ G.

Las convicciones de la comunidad cristiana se ven permanentemente cuestionadas desde el mundo. Este requiere nuevas respuestas desde la perspectiva de la fe a las diversas realidades que lo cruzan. Tales cuestionamientos nos exigen volver permanentemente la mirada al origen: a Aquel en quien creemos sin haber visto¹ y a su mensaje. A continuación proponemos algunas reflexiones que colaboren a iluminar la mirada sobre algunos de los actuales desafíos a la fe. Ellos se refieren a la ampliación de las fronteras, al problema cultural, al ateísmo, a la pobreza y al concepto de revelación.

1. EL DESAFÍO DE LA AMPLIACIÓN DE LAS FRONTERAS.

Los descubrimientos y análisis de los tiempos modernos permitieron ampliar cada vez más el horizonte humano. De este modo, quebraron una y otra vez la perspectiva desde la cual el hombre miraba la realidad espacial y temporal. Los estudios contemporáneos, por su parte, permiten precisar cada vez mejor el contorno de tal horizonte.

Esta "ampliación de las fronteras" remeció la posición angular adoptada y construida durante siglos por la Iglesia cristiana. A la inicial negación de la validez de los descubrimientos empíricos siguió el encerrarse sobre sí y sus "verdades de fe". En la actualidad la comunidad cristiana se debate entre el mantener las posiciones ganadas y el reiniciar el camino paralizado.

La última de estas alternativas significa sacar del centro de la fe las formalidades, los ritos, las leyes, las estructuras eclesiales, y los demás complementos de aquella. En su lugar debe ubicarse, nuevamente, el Mensaje de Cristo, que "no predicó sistemáticamente sobre sí mismo, ni sobre la Iglesia, ni sobre Dios, sino sobre el Reino de Dios"². Este Reino se construye liberando al hombre, máxima creación de Dios³, de todo aquello que lo esclaviza, mediante la máxima de Cristo: amándolo como a uno mismo⁴.

En definitiva, la ampliación de las fronteras constituye una oportunidad histórica para la comunidad cristiana. Es la ocasión de volver a los orígenes, afirmando con el Discurso a Diogneto

¹ Jn. 20, 29

² L. Boff, "Una cristología desde la periferia", en *Jesucristo y la liberación del hombre*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1981, p.25

³ Gen.1, 26-27

⁴ Mt. 22, 34-40; Mc. 12, 28-34; Lc. 10, 25-37

que los cristianos "toman parte en todo como ciudadanos y todo lo soportan como extranjeros; toda la tierra extraña es para ellos patria, y toda patria tierra extraña. Se casan como todos; como todos engendran hijos, pero no exponen a los que nacen. Ponen mesa común, pero no lecho. Están en la carne, pero no viven según la carne. Pasan el tiempo en la tierra, pero tienen su ciudadanía en el cielo. Obedecen las leyes establecidas, pero con su vida sobrepasan las leyes. A todos aman y por todos son perseguidos"⁵.

2. EL DESAFÍO CULTURAL

La comunidad cristiana nace en el seno de una cultura y en condiciones geográficas determinadas. Sin embargo, las misiones de los primeros discípulos prontamente la expanden, volviéndola pluricultural. Así, en los primeros siglos abarcaba pueblos y lugares tan disímiles como Egipto, Medioriente, Grecia y la península Itálica.

La Edad Media conoce de la cristianización del Imperio y de la supremacía jurisdiccional de la Iglesia de Roma sobre las Iglesias de occidente. Se concentra, de este modo, el poder eclesial al modo de los señores feudales y se uniforma aquello en que se cree. La jerarquía central asume una teología oficial (la tomista, que se hace sinónimo de fe) y una cultura oficial (la europea, que se hace modelo de lo correcto). La pluralidad se considera una amenaza.

Recién tras el Concilio Vaticano II la Iglesia aborda la cuestión de la cultura. Al respecto, afirma el teólogo argentino Carlos María Galli: "En la GS la cultura, realidad tematizada desde la Ilustración, adquiere carta de ciudadanía eclesial desde una antropología teológica abierta a los aportes de la filosofía y de las ciencias de la cultura y ubicada en el centro de la relación Iglesia-Mundo"⁶.

Siguiendo la *Gaudium et Spes*, agrega: "La mirada conciliar comprende al mundo como una comunidad o familia de pueblos (GS 29c, 46a) y consigna el fenómeno de un creciente intercambio (comercial) cultural entre ellos, que va unificando al mundo (GS 26a, 77a, 84a) y gestando una cultura más universal (GS 9b)". Y en cuanto a la superación de una visión monocultural, concluye: "Este horizonte de civilización universal y planetaria debe respetar, expresar y promover tanto la unidad del género humano como la pluralidad de los estilos culturales o "las particularidades de las diversas culturas" (GS 54)⁷.

Estas conclusiones de la jerarquía permiten quitar a la pluralidad su aura amenazante. En efecto, la religión se llena de sentido en cuanto es capaz de recoger la forma en que cada pueblo accede a Aquello en que se cree. Siguiendo a Antonio Bentué, las religiones son búsquedas múltiples "tanto en las formas de creencia (mitos) como en los intentos de acceder a la realidad creída (ritos)⁸.

⁵ P. Cowley (ed.), *El humanismo de los Padres de la Iglesia*, Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, Santiago, pp. 15 y 18

⁶ C.M. Galli, "La teología Latinoamericana de la cultura en las vísperas del tercer milenio", en *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, editado por el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), p. 358

⁷ C.M. Galli, *op. cit.*, p. 359

⁸ A. Bentué, *La opción creyente*, Facultad de Teología, Universidad Católica de Chile, 1983, p. 55

En definitiva, la pluralidad cultural como amenaza se torna en potencia, en oportunidad histórica. Pues las culturas constituyen el vehículo de comunicación del mensaje de Aquel que responde a las más profundas necesidades humanas⁹. Lejos de destruir la fe cristiana, ellas se encuentran preñadas de “gérmenes del Verbo”, nos enseña Puebla. Porque la cultura no es más que “el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios (GS 53b)”¹⁰.

3. EL DESAFÍO DEL ATEÍSMO.

El ateísmo reviste diversas modalidades en el mundo contemporáneo. El primero, denominado ateísmo clásico o científico, es hijo de los deslumbrantes descubrimientos derivados de la capacidad humana. El segundo, que llamamos ateísmo desencantado, resulta del sinsentido que experimenta el hombre frente al problema del mal vital (injusticias, sufrimiento). El tercero, conocido como ateísmo práctico o existencial, es la simple indiferencia frente a Dios, manifestado en el no actuar conforme a su mensaje.

Todas estas manifestaciones de ateísmo constituyeron amenazas tanto para la fe como para la estructura eclesial. En verdad, generalmente se perciben de este modo. Sin embargo, todos permiten, y de hecho han permitido, iniciar el rescate de lo mejor que Cristo tiene para el hombre.

El ateísmo científico ha permitido a la religión cristiana recuperar su verdadera posición, desde la perspectiva de aportar al sentido del hombre y de Dios. A pesar de equívocos históricos, ni la Biblia ni la tradición pretenden sustituir los demás modos de conocimiento. No quiere explicar el origen biológico del hombre, sino su sentido ontológico¹¹. No desea recalcar ni la magnitud del poder, ni del enojo de Dios, sino su carácter personal de Ser en comunicación con el hombre.

El ateísmo existencial ha permitido a la religión cristiana recuperar su verdadera posición, desde la perspectiva de la naturaleza del hombre y de Dios¹². El cristianismo presenta a un Dios intensamente personal¹³, esencialmente comunitario¹⁴ y soberanamente libre¹⁵. A imagen de Dios, el hombre ha sido creado también como ser esencialmente personal, comunitario y libre. Conforme a esto, debe reconocerse la libertad propia del hombre y la autonomía propia del mundo y de la historia¹⁶.

⁹ Jesús y su mensaje constituyen el Pan que quita toda hambre y el Agua que apaga toda sed (entre otros textos, ver: Jn. 6, 26-27.55-58; 7, 37-38)

¹⁰ Puebla 401 y 386

¹¹ Gn. 1-2

¹² Las afirmaciones desde este ateísmo son: o Dios no existe; o existe y es malo; o existe y es bueno, pero fracasado

¹³ Al respecto, afirma R. Muñoz: “la nota decisiva con que se percibe es la fuerza viva, esencialmente dinámica, está en su carácter intenso y explícitamente personal”, *El Dios de los cristianos*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1967, p. 194

¹⁴ En tal sentido se pronuncian los teólogos Antonich y Munárriz. Aplicando este atributo a los hombres, señalan: “la dignidad personal, que potencialmente descansa en cada individuo, se actualiza en el “reconocimiento” mutuo de esa dignidad, es decir, en la afirmación de mi dignidad por el otro y la del otro por mí”, *La doctrina social de la Iglesia*, Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1967, p. 80

¹⁵ R. Muñoz, *op. cit.*, p. 194

¹⁶ Puebla 308

En el mismo sentido, y en lenguaje teológico, la naturaleza humana se encuentra herida por el pecado. Al respecto, señala Boff: "El cristiano sabe que la capacidad del mal en el hombre no se reduce a una cuestión de índole o de manipulación de genes, sino que se enraíza en su misma estructura espiritual e invade todas las dimensiones de su ser. El hombre no puede saltar sobre su propia sombra". Y agrega respecto del sentido de la vida humana: "Mirando a Cristo resucitado, el cristiano se confiesa profeta del sentido y enemigo visceral de todo absurdo. La historia puede ser transformada profundamente y el hombre puede llegar a un suicidio colectivo, pero en Jesucristo la historia ha alcanzado ya su meta y su punto Omega. Este dato hace que el hombre pueda esperar contra toda desesperanza"¹⁷.

El ateísmo práctico, por último, ha permitido a la religión cristiana recuperar su verdadera posición, desde la perspectiva del concepto de hombre y de Dios. El Dios de Jesús no es un Dios de ritos y fórmulas. Del mismo modo, el seguidor de este Dios tampoco es un repetidor de ritos y fórmulas. El seguidor de Dios es desafiado por la fe a superarse a sí mismo¹⁸ y llamado a superar las alienaciones de los hombres¹⁹. Y se reconoce no por sus declaraciones²⁰, sino por su coherencia con la voluntad del Padre²¹.

Es precisamente este ateísmo práctico contra el cual se deben presentar la mayor fidelidad al Mensaje de Jesús. No sólo por constituir la más generalizada forma de negación del Reinado de Dios en nuestros días. También, como afirma la Encíclica *Pacem in Terris*, entre los que se declaran cristianos con mucha frecuencia la fe religiosa está en desacuerdo con la conducta (nº 153). En definitiva, probablemente sea esta forma de ateísmo la más difícil de vencer.

4. EL DESAFÍO DE LA POBREZA.

El problema de la pobreza genera un cuestionamiento radical a las estructuras sociales de la llamada "cultura cristiana occidental". Ellas han sido concebidas y construidas desde los sectores dominantes, a los que se supone cristianos. Sin embargo, poco se parecen a la propuesta del Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob y de Jesús²².

En este contexto, muy válido aparece el cuestionamiento de Gustavo Gutierrez: "En el mundo de la revolución tecnológica y de la informática, de la "globalización" de la economía, del neoliberalismo y del pretendido posmodernismo ¿hay cabida para los que hoy son pobres y marginados y buscan liberarse de una condición inhumana que pisotea su condición de personas e hijos de Dios? ¿Qué papel tienen el Evangelio y la fe de los pobres en un tiempo alérgico a las certezas

¹⁷ L. Boff, "La resurrección de Cristo y nuestra resurrección", en *Jesucristo y la liberación del hombre*, op. cit., pp. 455 y 456

¹⁸ De ahí la necesidad de "nacer de nuevo" (Jn. 3, 3)

¹⁹ Mt. 25, 31-40

²⁰ "El Señor ha dicho: «Este pueblo se acerca a mí tan sólo con palabras, y me honra sólo con los labios, pero su corazón sigue lejos de mí. Su religión no es más que costumbres y lección aprendida.»" (Is. 29, 13)

²¹ Afirma Jesús: "Aquí están mi madre y mis hermanos. Porque todo el que hace la voluntad de Dios, éste es mi hermano, mi hermana y mi madre" (Mt. 12, 49-50; Mc. 3, 34-35; Lc. 8, 21)

²² Especialmente actual parece esta afirmación, cuando los medios de comunicación nos informan de un aumento de la brecha entre las naciones ricas y pobres, desde la globalización de la economía mundial

y a la solidaridad humana? ¿Qué significa hoy hacer la opción preferencial por los pobres en tanto camino a una liberación integral?²³.

Las alternativas en este punto son sólo dos. La primera, simplemente aceptar la pobreza como un mal insuperable con el que debemos coexistir. Nos parece que esta posición es insostenible desde la perspectiva cristiana.

La segunda alternativa es atender a la posición que el mensaje traído por Cristo plantea a sus seguidores. Aunque el neoliberalismo quiera imponer la idea contraria, no hay recetas económicas para la superación de la pobreza. Sin embargo, sí existen algunas indicaciones desde la perspectiva de la fe. Las vemos en la historia de Israel, en el mensaje de Jesús y en las afirmaciones de los Padres de la Iglesia.

Exigencias respecto de la pobreza se aprecian desde el principio de la historia del pueblo de Israel. Especial cuidado exige la revelación contenida en el Antiguo Testamento respecto de viudas, huérfanos y pobres en general²⁴. Pues la injusticia social genera el enojo de Dios, y ella existe donde hay cadenas injustas, opresión, hambre y frío²⁵.

El mensaje de Jesús es, en este tema, reiterativo. Su propuesta es la construcción del Reino de Dios, la que tiene como centro la plena hominización del hombre. Esto es, la liberación de toda forma de opresión, de pobreza, de limitación²⁶. Y, en particular, de los más pobres²⁷. Por ello exige dar de comer al hambriento, de beber al sediento, vestir al desnudo y visitar al enfermo²⁸.

Los seguidores del Cristo resucitado han sido categóricos en la exigencia de solidaridad hacia los más pobres. Así, por ejemplo, San Clemente de Alejandría afirma: "Luego todo es común y no pretendan los ricos tener más que los demás. Así, pues, aquello de 'tengo y me sobra, ¿por qué no he de gozar?', no es humano ni propio de la comunión de bienes. Más propio de la caridad es decir: 'Tengo, ¿por qué no dar parte a los necesitados?' El que así sienta es perfecto, porque ha cumplido el mandamiento de 'amar a su prójimo como a sí mismo' ". En el mismo sentido, cuestiona San Basilio: "Qué responderás al juez, tú que revistes las paredes y dejas desnudo al hombre; tú que adornas a los caballos y no te dignas mirar a tu hermano cubierto de harapos; tú que dejas que se pudra el trigo y no alimentas a los hambrientos; tú que entierras el oro y desprecias al que muere de estrechez". Y del mismo modo se pronuncian San Asterio Amaseno, San Gregorio Niseno y tantos otros²⁹.

En definitiva, la pobreza no es una amenaza, sino la oportunidad de resituar a la Iglesia, como lo ha descubierto la reflexión teológica latinoamericana. Ella no es un fin en sí misma, sino

²³ G. Gutiérrez, "Una teología de la liberación en el contexto del tercer milenio", en *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, op. cit., pp. 116 y 117

²⁴ A modo de ejemplo ver Ex. 22, 22-27

²⁵ Is. 58, 6-7

²⁶ Lc. 4, 18-22

²⁷ Aunque la totalidad de los Evangelios gran en torno a esta idea, es posible destacar el sermón de la montaña (Mt. 5, 1-12; Lc. 6, 17-23) y la prédica sobre el fin de los tiempos (Mt. 25, 31-40)

²⁸ Mt. 25, 31-40

²⁹ P. Cowley, op. cit., pp. 36, 39, 82 y 84, respectivamente

un instrumento al servicio del plan de Dios, que es el servicio del hombre³⁰. Pero, en particular, la opción es en favor de los más pobres³¹, quienes son los predilectos de Dios³². La consecuencia necesaria es denunciar tendencias actuales, que sacan al hombre del centro del propio hombre, pues los "aspectos idolátricos del culto al dinero y de la voluntad de poder son, desgraciadamente, claros y masivos en nuestros días y repugnan a una conciencia humana y cristiana"³³.

5. INFLEXIÓN: EL CONCEPTO DE REVELACIÓN.

La concepción tradicional o vulgar de revelación, entendía "que eso sucedía sólo en Israel. Es decir, en un pequeño y muy concreto país entre las naciones, auténtica cabeza de alfiler en el océano de la humanidad. Los demás vivían en un estado de "religión natural", producto de su razón, búsqueda a tientas de aquel Dios que había hablado en otro tiempo y en otra parte; eso sí, con la esperanza de que un día su revelación les llegaría también a ellos"³⁴.

Sin embargo, es precisamente tal concepción tradicional la que se encuentra actualmente cuestionada, al menos por dos razones.

La primera se refiere al limitado campo de acción de Dios entre los hombres. Se rechaza tal posición en los siguientes términos: "Crear a todos los hombres y mujeres, pero revelar su amor sólo a una exigüísima minoría, se parece demasiado al hombre que engendra muchos hijos, pero sólo cuida a uno o dos, mientras manda a los demás a la inclusa". Por el contrario, Dios "por amor nos ha creado y por amor vive, como un "Padre", volcado sobre nuestra historia para ayudarnos y salvarnos a todos, desde el principio y sin discriminación de ningún tipo. Si de algo estamos seguros como cristianos, es justamente de este amor universal, incondicional e irrestricto"³⁵.

La segunda se refiere a la necesidad de una intervención directa (diríamos "física") de Dios. La revelación es esencialmente progresiva, de modo que esta exigencia es cuestionable. Sin embargo, "puede suceder -y es lo que, de hecho sucede,- que, efectivamente, una revelación evidente, universal y ubicua desde el comienzo mismo de la humanidad sea imposible, no por parte de Dios, sino por parte del hombre". En efecto, "Dios, volcado con todo su amor sobre la humanidad, lucha con nuestra ignorancia y nuestra pequeñez, con nuestros instintos y resistencias, con nuestros malentendidos y perversiones, para ir abriéndonos su corazón y aclararnos su rostro"³⁶.

El problema del concepto de revelación radica en el sentido que se da a la expresión. El cuestionamiento se relaciona directamente con el problema de la ampliación de las fronteras y con el problema cultural. De ahí que su clarificación sea relevante en orden a valorar las experiencias religiosas de los pueblos no cristianos.

³⁰ En tal sentido, afirma L. Boff: "Lo que más interesa en América Latina no es la Iglesia, sino el hombre a quien ella debe auxiliar, elevar y humanizar", "Jesucristo, liberador", en *op. cit.*, p. 79

³¹ Puebla, principalmente números 382, 707, 711, 733, 769, 1134, 1144 y 1217

³² Puebla 1143

³³ G. Gutiérrez, *op. cit.*, p. 148

³⁴ A. Torres, *¿Qué significa afirmar que Dios habla? Hacia un concepto actual de revelación*, Sal Terrae 868, 1994, p. 332

³⁵ A. Torres, *op. cit.*, pp. 332 y 336

³⁶ A. Torres, *op. cit.*, pp. 337 y 338

La concepción tradicional entiende que ella consiste en la manifestación física a un minoritario pueblo elegido de entre la humanidad. Nos parece que esta concepción recoge sólo una de las formas de revelación de Dios a los hombres, pues ésta no se limita a tal alternativa. Por tanto, resulta útil distinguir un concepto estricto de un concepto amplio.

Por nuestra fe reconocemos que Dios se encarnó en el Verbo, por quien todo fue hecho y sin El no existe nada de lo que fue hecho³⁷. Pues el Padre y Cristo son uno, y quien conoce a Jesús conoce al Padre³⁸. Por otra parte, tal manifestación del rostro del Dios Trino sólo se repetirá en la *parusía* que la comunidad cristiana espera y celebra desde ya. Este es el sentido estricto de la expresión revelación: la manifestación explícita del rostro de Dios.

A tal concepto debemos agregar un sentido lato para la expresión revelación. La manifestación del rostro de Dios se anticipa por la actualización de su propuesta, contenida y presentada en el mensaje de Jesús. De este modo, la comunidad cristiana cuenta no con el privilegio, sino con el desafío de hacer presente a Cristo, construyendo en la tierra el Reino de los Cielos.

Sin embargo, esta misión de la Iglesia merece tener presente dos cuestiones:

a) Primero, que la construcción del Reino no pasa por las declaraciones, sino por la colaboración al Espíritu en su liberación de los hombres y particularmente de los más pequeños³⁹. En tal contexto, es posible encontrar en quienes no se declaran cristianos conductas perfectamente coherentes con la voluntad del Padre. Estas actuaciones constituyen desde ya una revelación de Dios, en el sentido amplio que proponemos.

b) Y segundo, la revelación se expresa de modo progresivo: se comunica, en cuanto es posible, desde las perspectivas circunstanciales y culturales de cada pueblo en cada lugar. De este modo, el entorno cultural puede ser un facilitador o un obstaculizador de la vigencia de los principios proclamados por Cristo. Así, por ejemplo, y en consonancia con el episcopado latinoamericano, entre nuestros pueblos el contexto neoliberal vigente obstaculiza más de lo que facilita la implantación del Reino. Por el contrario, las prácticas de pueblos no cristianos pueden constituir una revelación de Dios, en el sentido amplio que hemos expuesto.

CONCLUSION

Las realidades del mundo actual aparecen demasiadas veces como amenazas a la fe en Cristo. Sin embargo, hemos visto que es posible encontrar en ellas un rostro distinto. En efecto, estos desafíos constituyen la oportunidad de recuperar al verdadero cristianismo: al que, como su Maestro, viene a buscar lo que estaba perdido⁴⁰, a anunciar la buena nueva a los pobres, a los

³⁷ Jn. 1, 3

³⁸ Lc. 10, 22; Jn. 8, 19

³⁹ Ver nota 21

⁴⁰ Lc. 19, 10

cautivos su libertad⁴¹, a dar de comer al hambriento y de beber al sediento⁴².

En definitiva, con una nueva mirada, los desafíos de la fe se pueden transformar de amenazas en condición de posibilidad. Estos aparentes obstaculizadores del Reino de los Cielos se pueden utilizar en favor del mismo, como vehículos de proclamación del año de la gracia del Señor⁴³.

⁴¹ Lc. 4, 18

⁴² Mt. 25, 35

⁴³ Ver Is. 61, 1-4; Lc. 4, 16-22

RELIGIÓN POPULAR EN LATINOAMÉRICA¹

DIEGO IRARRAZAVAL, CSC.

En cada país y en el continente hay muchas formas de religión popular. Es vivida y comprendida desde puntos de vista distintos. Para las mayorías pobres no es 'religiosidad'; es 'nuestra fe', como espacio de identidad y *porvenir humano*. Las ciencias humanas la interpretan desde sus marcos teóricos, usualmente racionalistas.

En nuestra Iglesia Católica, el estado de la cuestión es planteado de varias maneras: positiva y negativamente, pero se acentúa la necesidad de 'purificarla', 'aprovecharla' (una actitud de control ritual y doctrinal sobre expresiones populares); reemplazar la religión masiva -calificada como semipagana, supersticiosa, retardaria, etc.- por una "fe verdadera" en grupos y movimientos eclesiales (actitud elitista); promoción de una cultura mestiza y un catolicismo popular, matrices de una integración latinoamericana y de una nueva etapa de la evangelización (tendencia populista y eclesiocéntrica); o bien, la vemos como práctica religiosa en medio de la opresión, resistencia y acción creativa del pueblo, en este sentido hay una opción por el pobre, por su religión popular y sus comunidades cristianas (perspectiva de liberación).

1. DESCRIPCIÓN

1.1 Contextos y contenidos

La religión popular está marcada por grandes procesos tales como herencias coloniales, desigual y expansiva modernización, crisis estructural, migración, urbanización, inquietudes espirituales, culturas emergentes, movimientos sociales, auge de denominaciones evangélicas, sincretismos modernos, iglesias renovadas, etc. Los contenidos, por su parte, se refieren a creencias en seres sagrados, relatos maravillosos, mitos, símbolos, ritos en torno a necesidades básicas, normas, organización religiosa, ética, esperanza de salvación.

El término religión hace referencia a un amplio patrimonio histórico y a la vez a prácticas simbólicas socio-culturalmente situadas entre factores de deshumanización y dinámicas de liberación. La religión popular no es una degradación ni una enemiga de la religión cristiana. Más bien la multiforme religión popular (con sus rutas más o menos autónomas y creativas) enriquece la tradición católica y ha sido fecundada por ella. El calificativo de 'popular', señala tanto la vivencia religiosa de la inmensa mayoría de latinoamericanos, como también una realidad conflictiva: por una parte es una multitud empobrecida, con experiencias de autodestrucción, de subordinación a grupos dominantes, de fatalismo, de sectarismo fanático; todo lo cual confluye en la religión popular. Por otra parte, la gente resiste, crea comunidad, genera sabiduría, da sentido a sus vidas, se articula micro y macro socialmente, diseña alternativas. En medio de todos esos procesos humanos se desenvuelve la religión popular, compleja y multifacéticamente. Cabe decir que ella suele

¹ Ponencia presentada en el Segundo Coloquio de Teología realizado por el Instituto de Estudios Teológicos de la Universidad Católica de Temuco, en noviembre de 1996.

sumar elementos que parecen incompatibles, por ejemplo, rasgos mágicos y elementos de la modernidad. Por eso la disputa principal no es entre religiosidad y secularización, sino entre religión popular y una religión sustentada por élites parametradoras que quieren cambiar la religión popular, absorberla, reorientarla, sustituirla.

1.2 Fuentes

Reconocemos cinco grandes fuentes en la Religión Popular. Ellas son:

1.2.1 *Raíces indígenas y desarrollos mestizos*

A pesar de siglos de expoliación, persiste la religión popular de andinos y quechuas, etnias en Centroamérica y México, centenares de grupos amazónicos, y multitudes mestizas en el continente. Tienen comunidad, ética, culto de antepasados, relación con espíritus buenos y malos, hechicería, celebraciones en torno al ciclo vital y al contexto económico (en especial la madre tierra y a las 'almas' o difuntos). Según su tipo de contacto con evangelizadores, y según sus procesos culturales han asumido y reinterpretado el cristianismo.

1.2.2 *Fuentes afro-americanas*

En el Caribe, costa nor-pacífica y vastas regiones de Brasil, con las imborrables llagas de la esclavitud, y luego la utilización del negro en el desarrollo industrial y urbano. Resaltan la curación de toda clase de enfermedades, trance y posesiones por espíritus (lo cual dignifica a personas y comunidades), culto a 'Orixas' en Brasil y a 'Loas' en Haití con ciertos vínculos con elementos cristianos; organización, identidad y festejo como negros, mulatos, mestizos. Aunque la mayoría se autocalifica de católicos, a partir de raíces africanas han forjado sistemas religiosos propios como, el vudú y el candomblé.

1.2.3 *La religiosidad rural*

Reproduce el catolicismo implantado por españoles y portugueses. Está marcada por el sistema de haciendas y hoy por la modernización cultural. Hay unos rasgos de fatalismo, pero también mucha creatividad, liderazgo laical, actividad cultural en el hogar, capilla, santuario y riquísimo arte (como el canto religioso) y festejo. Ante la expansión y agresión urbana, las tradiciones rurales están cambiando, aunque tienen capacidad de resistencia.

1.2.4 *Fuentes urbano marginales*

Con un mosaico de manifestaciones religiosas y en referencia al cotidiano esfuerzo por sobrevivir y a nuevos desafíos socio-culturales. La multitud migrante recrea costumbres hay nuevos lazos de reciprocidad, medicina autóctona y mestiza, fiestas religiosas seculares, piedad privada y familiar, procesos de sincretismo, varios tipos de catolicismo y pentecostalismo.

1.2.5 *Expresiones de capas medias y profesionales*

Con retazos de las herencias ya mencionadas pero con una síntesis propia en que sobresale una religión popular para progresar en este mundo, un humanismo cristiano y un sentido de trascendencia. Veneración de imágenes católicas. Algunos ingresan a nuevas religiones con status social (mormones, testigos de Jehová) y a prácticas espiritistas y a esoterismos. También hay una fe ligada a causas humanistas y políticas.

1.3 Nuevas corrientes

Junto a estas fuentes, reconocemos ciertos fenómenos emergentes:

1.3.1 *Sincretismos modernos*

Como la umbanda, que conjuga facetas propiamente brasileñas con algo de cristianismo y con un espiritismo europeo. Pero lo más común es un sincretismo eventual, coexistente con la *afiliación a una Iglesia, por ejemplo, la familia cristiana que ante una enfermedad acude a quien sana con recursos de otras tradiciones religiosas; el culto sincrético dirigido a los difuntos; o devociones en santuarios, y en oratorios de una familia o vecindario.*

1.3.2 *Culto a espíritus*

Que suele ser paralelo al pragmatismo y a una perspectiva científica. En nuestras regiones afro-americanas, indígenas, mestizas, los espíritus benignos y malignos intervienen en todo. Habitantes urbanos acuden asiduamente a 'centros espiritistas' que atienden a cada individuo aproblemado. Todo esto es calificado, desde fuera, como superstición o animismo primitivo; pero de hecho funciona simbólicamente en medio de contradicciones reales.

1.3.3 *Comunidades evangélicas*

Varias denominaciones, sobretudo las pentecostales, aportan a estratos medios y pobres un contacto permanente con la Biblia. También sanación espiritual, dignidad humana, una seguridad, *líderes propios, etc. Es una fuerte corriente dentro de la religión popular que, cuando es sectaria, lo es como modo de defensa contra un mundo hostil, aunque también debido a una visión exclusivista de la salvación. A veces se segregan de otras organizaciones en el seno del pueblo.*

1.3.4 *Comunidades católicas de base*

Las CEB's constituyen un nuevo modelo de religión popular, con reflexión bíblica, celebración, compromiso social y reformulación de tradiciones religiosas. Aun mayor peso tienen las incontables asociaciones que hacen novenas, dan culto y danzan a una imagen, hacen obras de bien común, realizan velorios y otras paraliturgias, viajan a un santuario, etc. Estas son modalidades de comunidades de base conducidas por el laicado, y en especial por la mujer y por la juventud.

2. DISCERNIMIENTO BÍBLICO Y ORIENTACIONES MAGISTERIALES

2.1 Religión popular y Palabra de Dios

La comunidad eclesial puede evaluar la religión popular, haciendo referencia a la religión judía y a otras religiones, o también a las prácticas de los primeros cristianos (con las características de aquellas épocas). Brevemente anoto unos aspectos.

Las fiestas judías, con rasgos familiares, tribales, agrícolas y ganaderos, están enmarcadas en el éxodo y alianza de amor entre Yavé y su pueblo. Constatamos en la religión popular latinoamericana muchas y apasionantes fiestas, llenas de gozo y de un compartir con Dios y con la comu-

nidad. La Palabra nos convoca a pascualmente rehacer las fiestas, mediante signos concretos (ofrendas, festejo sin discriminación, pluralidad de ministerios, arte, etc.).

Otra constante bíblica es ser fieles al Dios liberador, y la resistencia contra maldades concretas (mensaje de los profetas). Se zanja con los abusos provenientes de la religión oficial; se critica la infidelidad del pueblo elegido; también se objetan potencias rivales e idolatrías. Hoy nuestras comunidades cristianas son espacios de fidelidad y resistencia, de incesante conversión a Dios. Esta espiritualidad cuestiona ritos encerrados en sí y en imágenes; también impugna la absolutización del dinero, del poder excluyente y de otros mecanismos de muerte.

La herencia popular judía vibra con esperanza, por el día de Yavé y por el reinado de Dios, por tiempos mesiánicos y apocalípticos. Hoy, la esperanza tiene sus propios rasgos en la medida que los marginados tienen organizaciones y proyectos. Por otro lado están asediados de 'seguridades' religiosas y seculares. Los pueblos pobres de hoy retoman la certeza bíblica en la salvación: sólo Dios la garantiza, y requiere de colaboración humana.

Con respecto a Jesús, está opuesto a rasgos religiosos judíos que conllevan opresión y falseamiento de la revelación. No cabe duda que Jesús asume estructuras sagradas del tiempo (sábado), espacio (templo) y orden social y espiritual (ley); pero las descarta cada vez que obstaculizan la fidelidad a Dios y la compasión humana. Las disputas con grupos de poder social y religioso (maestros de la ley, saduceos clericales, fariseos en la multitud) se deben a que Jesús anuncia a un Dios solidario con los humildes y liberador del pecado.

Por otro lado, Jesús comparte la historia y religiosidad de los 'últimos'. En su opción por el Dios del reino, promueve la piedad de la multitud, el discipulado y la formación de la comunidad creyente. Personalmente, comparte la piedad popular: en su contexto familiar, participación laical en la sinagoga, peregrinación, oración privada y pública en las modalidades judías. Además, Jesús responde agudos problemas asumiendo creencias del pueblo; sana enfermos, expulsa demonios, siente angustias apocalípticas, resuelve la marginación de pecadores. En todo esto Jesús replantea la religión popular al resumir la ley en términos de amar incondicionalmente.

Las primeras comunidades nos dan un magnífico ejemplo de como enfocar lo que hoy se llama religión popular. En primer lugar, muestran como pasar de un molde a una pluralidad cultural en torno a una sola fe. Este tránsito se debe a que los hijos e hijas de Dios gozan la libertad (Gál 4,4-7) y viven según la ley del Espíritu (Rm 8,2). La pascua de Cristo ofrece la salvación a toda la humanidad sin discriminaciones. El mensaje de San Pablo es como la llave maestra que abre las múltiples puertas latinoamericanas hacia una fe común. La pluriformidad se refiere sólo a factores culturales e históricos; también caracteriza la convivencia ordenada entre los creyentes. Pablo da pautas a los Corintios: carismas y ministerios provienen del Espíritu, quien los pone al servicio del amor. Al observar la población creyente en nuestro continente, apreciamos la abundancia de carismas y ministerios, frutos del Espíritu, quien guía a todo el pueblo de Dios que tienen sus estructuras religioso - populares.

Hoy, la comunidad es dirigida por el Espíritu para distinguir por un lado lo religioso deshumanizante que nos aparta de Dios, y por otro lado, lo religioso de los humildes que es una modalidad de discipulado. Este discernimiento (con respecto al campo religioso latinoamericano) conlleva nuestra crítica hacia manifestaciones religiosas de la dominación; y en términos positivos,

nos hace identificarnos con la vivencia creyente de la masa marginada y con su praxis pascual.

2.2 Religión popular y magisterio eclesial

El concilio Vaticano II no tiene trozos sobre religión popular. Sólo hay referencias tangenciales; por ejemplo, adaptación de la liturgia a cada cultura y pueblo²; misión en la historia humana respetando culturas y otras religiones³. Podemos aplicar al pobre y su religiosidad la excelente doctrina eclesiológica centrada en ser pueblo de Dios en la santidad y en el servicio al mundo⁴.

Vale recordar que, en América Latina, durante el período republicano la jerarquía da pautas contra la (supuesta) ignorancia y superstición en el pueblo pobre. Es un punto de vista de élite con su racionalismo. Por otra parte, el comportamiento de la jerarquía y sus representantes locales es bastante tolerante. En cierto sentido permiten la sobrevivencia y expansión de una religiosidad sellada por subculturas y místicas de la masa popular, aunque no están de acuerdo con ella. Así se asienta la catolicidad de la fe cristiana.

Desde hace 25 años se dan buenos pasos en Iglesias locales del continente, lo que repercute en Medellín (1968), Puebla (1979), y Santo Domingo (1992). En la 2ª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín), los obispos critican una religión popular con rasgos mágicos, egoístas, fatalistas, dado un contexto general de opresión. Ofrecen una acertada pista metodológica: no interpretar la religión popular desde una cultura occidentalizada sino desde las subculturas. Mencionan valores teológicos en la religión popular: caridad, luz del Verbo. Es considerada punto de arranque para una reevangelización del continente, y se enuncia una ruta: entrelazar religión popular y pastoral eclesial, en respuesta a signos de los tiempos que plantea una transformación integral en América.

El documento de Puebla⁵ ofrece dos perspectivas. La principal ubica la religión popular en la cultura del pueblo y como campo de evangelización (fortaleciendo así a la institución eclesial). Otra actitud es ver la religión popular como espiritualidad, como "clamor por una verdadera liberación" (452), como objeto y sujeto evangelizador en una Iglesia que es sacramento en la historia. La evaluación doctrinal es positiva: la religión popular tiene un sentido de Dios, sabiduría, oración, caridad; por otra parte, los obispos critican la ignorancia, separación entre vida y fe, etc. Luego, entre las orientaciones que dan, resaltan la fuerza evangelizadora del pueblo y su religión popular, el asumir y purificar la religión popular, el hacer una buena catequesis con los contenidos de la revelación.

El magisterio es enriquecido por actividades y palabras de Juan Pablo II en sus visitas a cada país latinoamericano. Visita santuarios, en especial los marianos, vibra con la fe del pueblo

² Sacrosanctum Concilium 22, 27, 38, 40, 43-46

³ Ad Gentes 8, 12, 22; Nostra Aetate 2, 5

⁴ Lumen Gentium capítulos II y IV; Gaudium et Spes 40-45, 57-59

⁵ Puebla cuenta con un antecedente importante en el cual inspirarse, la Exhortación Apostólica de Pablo VI *Evangelii Nuntiandi*, publicada 5 años antes. En su N° 48 dice: "...se descubren en el pueblo expresiones particulares de búsqueda de Dios y de la fe", "...contiene muchos valores. Refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer. Hace capaz de generosidad y sacrificio hasta el heroísmo, cuando se trata de manifestar la fe, comporta un hondo sentido de los atributos profundos de Dios: la paternidad, la providencia, la presencia amorosa y constante. Engendra actitudes interiores que raramente pueden observarse en el mismo grado en quienes no poseen esa religiosidad: paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desapego, aceptación de los demás, devoción. Teniendo en cuenta esos aspectos, la llamamos gustosamente 'piedad popular', es decir, religión del pueblo, más bien que religiosidad." (*Nota del Editor*)

sencillo, insiste en la adhesión a la doctrina y a la jerarquía. Habla de tradiciones populares. No pone acento en los desenvolvimientos modernos de la religión popular y su multifacética problemática pastoral.

En Santo Domingo, la religión popular ha estado poco presente ya que la estrategia de 'cultura cristiana' de hecho está a cargo de una élite evangelizadora y no respeta a la población pobre con su religiosidad. Tanto la nueva evangelización como la promoción humana no son propuestas en relación con las dimensiones religiosas latinoamericanas. La escuálida sección histórica (16-21) sólo constata 'semillas del Verbo' en culturas precolombinas, 'religiosidad natural' (17), mestizaje y formas de religiosidad popular (18). El extenso capítulo sobre nueva evangelización hace rápidas anotaciones: nuevas búsquedas religiosas (26), la (hipotética) matriz cultural católica, ignorancia de verdades, y pastoral de acompañamiento y purificación (36,39,53). Por otro lado, hay unas afirmaciones de peso: religión popular como expresión de inculturación de la fe (36), renovación litúrgica atenta a la piedad de la gente (47), diálogo con religiones indígenas y afro - americanas (137-138), y cierto esfuerzo por comprender nuevos movimientos religiosos (147-150). En el capítulo sobre Promoción Humana: modo indígena de relacionarse con la naturaleza (169,172,176), riqueza religiosa de los migrantes (198), sentido ético - religioso de la vida (200). en el capítulo sobre Cultura Cristiana: santuarios y conversión (240), cultura mestiza e inculturación del catolicismo (247), aprecio por la religiosidad del campesino y del suburbano (247), y apoyo a expresiones religiosas afro - americanas (249). En síntesis, poca atención a una realidad compleja y pastoralmente fecunda.

A fin de cuentas, la ausencia del factor religioso latinoamericano y caribeño obedece al modo cómo se entiende la realidad: raíces e identidad católica⁶, estrategia de cultura cristiana⁷ en una patria grande⁸. También se debe a una limitada óptica teológica: la cristología tiene buenas citas bíblicas y del magisterio papal, pero no incluye la práctica y sabiduría de comunidades de fe en nuestro continente (excepto en los excelentes párrafos 160 y 178 sobre el seguimiento de Cristo y los rostros del Señor).

Tímidamente Santo Domingo reconoce 'semillas del Verbo' que reciben el 'rocío del Espíritu' (17) y la acción del Espíritu en las culturas (243). Más categórico ha sido Juan Pablo II: 2 la presencia y actividad del Espíritu no afectan únicamente a los individuos, sino también a la sociedad, historia, pueblos, culturas, religiones" (RM 28). Lo reafirma el Episcopado Boliviano: "el Espíritu es el que anima las culturas y religiones de la humanidad, haciendo de ellas instrumentos de salvación y de vida. No escuchar estas voces del Espíritu en la historia de los pueblos, no discernir su presencia en los signos de los tiempos, es cerrarse a la acción de Dios y pecar contra el Espíritu"⁹.

⁶ Santo Domingo 18, 244

⁷ Ídem 22, 45, 97, 229, 283

⁸ Ídem 209 y Mensaje

⁹ Aporte a Santo Domingo, 352

3. RELEVANCIA TEOLÓGICO - PASTORAL DE LA RELIGIÓN POPULAR

Gran parte de la población tiene contacto con la revelación cristiana a través de relatos hechos por progenitores y amistades que creen en intervenciones de Dios y seres sagrados. Por ejemplo, una imagen que hace alianza con una población y allá permanece como protectora; o el contacto con 'almas' que forman parte de la memoria histórica del pobre, o bien castigo por no reverenciar una divinidad autóctona ligada a la naturaleza (al haber ruptura con la creación de Dios). Así se forma una identidad creyente local y un sentido de trascendencia. Sin embargo, hay poca comprensión de la historia de salvación (en especial de la resurrección). En general, la religión popular es una tradición de fe y contemplación que no está encadenada al pragmatismo y antropocentrismo de occidente; la población escucha las maravillas de la revelación.

La sabiduría del pobre ve la salvación como recibida de Otro y ve la fe como compartida con otros. Los santos apropiados por el pueblo, espíritus o madres de la tierra, cruces, imágenes de Cristo y de María; cada uno es invocado con fe y tratado como icono. Abundan representaciones sufrientes del Hijo de Dios y devociones a María. Así, el sentido pascual del pobre, y la vivencia de lo femenino, entran en la concepción de Dios. Además, el pueblo entiende la gratuidad de la salvación; gestos y silencios muestran que Dios es conocido mediante la oración; y hay cierta acogida ecuménica de creencias diversas pero convergentes hacia el Dios salvador (lo cual diluye rencillas institucionales entre iglesias).

La organización de la religión popular es principalmente festiva; también abundan las de carácter devocional y místico, a nivel familiar y vecinal. Sus líneas eclesiológicas van por el ser comunidad que celebra y ora, el liderazgo laical y ministerios, universos rituales, normas, servicio fraterno, acción social. A la vez, según las circunstancias, la gente participa y está ligada a otras instancias eclesiales que le ofrece enseñanzas y sacramentos. Existe pues, junto a CEB's y grupos populares de lectura bíblica, una amplia corriente de Iglesia de los pobres por obra del Espíritu.

Mediante ritos y fiestas el pueblo pobre expresa la dialéctica entre muerte y vida. Se celebra el ciclo vital, el contacto con antepasados, la enfermedad/salud, el ser comunidad y ser pueblo; son signos concretos de la salvación, con ricos sacramentales generados por el pueblo. El lenguaje de la alegría parece ser el modo popular común de expresar la liberación y su sentido de la Pascua. En cuanto a la ética, el pueblo lleva un principio en el corazón: ser cristiano es amar; la moral no es de preceptos sino de buenas relaciones con Dios y con el prójimo.

En conclusión la religión popular enriquece infinitamente al conjunto de la Iglesia; y a ésta corresponde examinar sus carencias y abrirle nuevas rutas. Tiene que haber una fértil interacción; no cabe sólo 'purificar' y 'aprovechar' la religión popular para evangelizar. Más bien, la religión popular es un modo de vivir el cristianismo. Hoy, una vez más, la Iglesia latinoamericana puede ver como protagonistas a los 'pequeños' de estas tierras, y ver en sus religiones signos de resistencia, alegría, creatividad, y por otro lado, denunciar huellas de opresión. a través de la religión popular, la gente común acoge significados de la Revelación y desarrolla mediaciones para recibir la Salvación.

ALGUNOS NÚCLEOS DE DISCERNIMIENTO TEOLÓGICO SOBRE EL CAMBIO HISTÓRICO Y LA PRAXIS ECLESIAL

UNA CONTRIBUCIÓN A LA CATEQUESIS¹

OSCAR GAYOSO D.

La definición habitual de catequesis, a la cual se ha llegado a lo largo de un proceso de reflexión y praxis que no nos proponemos abordar en esta ocasión, y que la Exhortación Apostólica *Catechesi Tradendae*, asume en su número 18, donde contextualiza la catequesis dentro de la acción global de la Iglesia, considera la catequesis como educación de la fe.

Esto pone a la catequesis en dos coordenadas fundamentales: la educación y la fe, ambas coordenadas nos remiten a su vez, a la antropología, pues la educación es por sobre todo un hecho humano, y a la eclesiología, pues la fe, en este caso, aduce a una acción eclesial con respecto a ella.

La óptica que nos proponemos es la catequesis en el Tercer Milenio, ello nos obliga a mirar el tiempo, la temporalidad, cuya nota esencial, cuando tiene al hombre como sujeto es el ser historia, historicidad, por eso creemos oportuno ubicar la catequesis en la relación Iglesia - Historia, a la luz de algunos núcleos decisivos de la teología, con el fin de discernir la autenticidad de la praxis catequística en el cambio histórico. Nos serviremos para ello de algunos datos de la teología que nos parecen más pertinentes para este propósito, especialmente de la antropología teológica y de la eclesiología fundamental, para luego abordar propiamente la catequesis a la luz de esos datos. Esto nos parece coherente con la naturaleza de la catequesis, como hecho humano y eclesial, y necesario frente al desafío histórico.

Estas líneas, de carácter fragmentario y esquemático, pretenden ser un aporte a la reflexión y praxis vigentes, y una propuesta de discernimiento teológico para catequistas y agentes pastorales

1. ALGUNOS DATOS DE LA TEOLOGÍA

Se trata de descubrir los núcleos que permitan abordar desde la fe (óptica teológica) al hombre y a la Iglesia en función de la historicidad: en primer lugar nos preguntamos por el origen, el origen del hombre y de su historicidad, ubicándonos en el horizonte creatural, luego nos hace-

¹ La Presente comunicación fue preparada originalmente para el seminario anual del Instituto Superior de Pastoral y Catequesis, CATECHETICUM, del año pasado, donde se expuso como ponencia, ahora la ofrecemos como contribución a los catequistas y agentes pastorales de esta diócesis

mos eco del actuar de Dios, un actuar histórico salvífico, al servicio del cual se encuentra la Iglesia como depositaria de la revelación histórico salvífica de Dios, y mediatizadora y comunicadora del mismo, ella es objeto del tercer momento de esta búsqueda en los datos de la teología, cerraremos esta primera parte con algunas conclusiones que constituyen a nuestro ver pistas de discernimiento sobre la praxis eclesial en general y la catequesis en particular.

1.1 Historicidad creatural del hombre

La Creación representa el horizonte fundante para toda mirada de fe sobre el hombre y el mundo y para establecer las relaciones de la Iglesia y el mundo.

Nos preguntamos por el lugar de la historia en este horizonte creatural, por el lugar de la historia en el diseño creatural de Dios, y por lo tanto en la constitución de la realidad, y “percibimos que la Creación está orientada a la Historia, pero su sentido último no consiste simplemente en ser escenario de la historia de Dios con los hombres, porque el sentido último de esa historia se encuentra, a su vez, en la creación nueva, consumada. La Creación en el principio está, pues, abierta a la historia de salvación, pero ésta está a su vez en función de la nueva creación” [...] “En este orden de cosas, no es la historia el marco de la creación, sino ésta el marco de aquélla”².

No es suficiente, por tanto, afirmar simplemente la creaturalidad del hombre, sino la función de la creación en relación a la historia, la historia no constituye un añadido fortuito al diseño creatural, sino que la historia “tiene una «función de servicio» con respecto a la mostración de sí mismo por Yavé”³. De ahí el peso teológico de la historia, peso que no admite una visión estática de la realidad y menos una concepción desdivinizada de la historia, en efecto, en la historicidad humana la fe observa el evento dialógico de Dios y el hombre, la posibilidad de comunicación de Dios, y el espacio de la posibilidad de reconocimiento de Dios por parte del hombre. Ambas posibilidades son negadas si se niega la historia, todo ello estando a resguardo de una idolatrización de la historia, cuya relatividad se ha de tener presente ante la absoluta trascendencia ya revelada en la misma Creación.

1.2 Historicidad salvadora de Dios

Una mirada más amplia a la revelación bíblica, nos obliga a radicalizar nuestra afirmación: “El lenguaje antropomórfico del antiguo testamento obliga a adoptar la pasión de Dios como punto de referencia hermenéutica. Si se toma la pasión divina como punto de partida, hay que dejar de lado el ser absoluto de Dios para concebir a un Dios apasionado por el acontecer histórico. Hay que hablar de la historicidad de Dios”⁴. Así, la historia pasa a ser algo más que el *locus revelationis*, para decirnos en sí misma algo de Dios, su pasión, la posibilidad de padecer en Dios está dada en que Él ha asumido en sí la historia, en la pasión del Hijo, y por lo tanto la aventura del tiempo y del espacio, y la angustia que conlleva no son ajenas al acontecer del Dios trino. Más aún la pasión divina revelada en la Sagrada Escritura en términos de variado tenor antropomórfico, tiene un tinte especialmente crucial y dramático a partir del pecado, y su universalidad. Dada la historicidad del

² MOLTSMANN, J., *Dios en la Creación*, Sígueme, Salamanca 1987, p. 70

³ MOLTSMANN, J., *Teología de la Esperanza*, Sígueme, Salamanca 1989, p. 148

⁴ MOLTSMANN, J., *Trinidad y Reino de Dios*, Sígueme, Salamanca 1983, pp. 40 - 41

hombre y de su actuar, la historicidad del pecado necesita de la historicidad salvadora de Dios: "La creación, la liberación, la alianza y la redención nacen de la pasión de Dios. (...) la pasión divina de que habla el antiguo testamento es sinónimo de libertad. Es relación libre y apasionada de Dios con las criaturas"⁶

1.3 Historicidad eclesial

Reconocer la historicidad en la Creación y en Dios nos exige afirmarla y descubrirla en la Iglesia, ella, nos dice el Vaticano II, "«va peregrinando entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios», anunciando la cruz del Señor hasta que venga (cf. I Cor 11, 26). Está fortalecida, con la virtud del Señor resucitado, para triunfar con paciencia y caridad de sus aficciones y dificultades, tanto internas como externas, y revelar al mundo fielmente su misterio, aunque sea entre penumbras, hasta que se manifieste en todo el esplendor al final de los tiempos"⁶.

La propia historicidad de la Iglesia, nacida de su humanidad y de su referente histórico salvífico hace que ella misma se sienta "íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia"⁷

1.4 Algunas conclusiones

1.4.1 Valor del universo, del hombre y de su historia

Las afirmaciones anteriores exigen una profunda valoración por parte de los creyentes de toda la creación y de la historia, una valoración que busca reconocer la huella del Creador en el mundo, se trata de descubrir la acción de Dios en la historia, mediante el discernimiento, de lo que llamamos signos de los tiempos.

1.4.2 Precariedad universal de lo humano

Desde la fe, y a partir de la propia experiencia iluminada por ella, no podemos dejar de considerar la universal precariedad del hombre y de su acción, dada que la misma historicidad salvífica de Dios supone una liberación realizada en Cristo, cuya plenitud es escatológica. Tomar en serio el pecado en su universalidad y la liberación histórica del mismo supone una actitud prudente y una esperanza firme.

1.4.3 Relatividad y relacionalidad mediacional de la Iglesia

El ser de la Iglesia es su misión recibida, ella es relativa al encargo recibido del Señor y basa su confianza en la promesa del Paráclito que garantiza toda posibilidad de comunicar la Salvación de Dios. El sentido último de la Iglesia consiste en su ser medio, su mediación se realiza en el tiempo y en el espacio, con hombres y para hombres, es decir, en la historia y en la cultura, lo que exige a sus miembros un constante discernimiento de su actuar, en función de una doble fidelidad, a Dios y al hombre, o mejor, a Dios en el hombre.

⁶ Idem p. 40

⁶ CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática sobre la Iglesia, "Lumen Gentium"*, n. 8

⁷ CONCILIO VATICANO II, *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual "Gaudium et Spes"*, n. 1

2. UNA CATEQUESIS AL SERVICIO DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN

Hemos delineado, desde luego muy sucintamente, las coordenadas de ubicación de la catequesis, ahora pretendemos abordarla explícitamente sin perder de vista el horizonte ya descrito.

2.1 Eclesialidad de la catequesis

La catequesis es una acción eclesial, inserta en el conjunto de la evangelización y la pastoral con un propósito específico, educar en la fe, y con un lugar diferenciado según las etapas de evangelización de que se trate o de los sujetos que la reciban. Ella supone la fe y contribuye a su maduración; la realizan y la reciben, por lo tanto, miembros de la Iglesia; ella es, en definitiva, una expresión de comunión eclesial⁸.

2.2 Historicidad de la catequesis

La catequesis, como su sujeto, la Iglesia, no puede desprenderse de su historicidad, es más en ella la historicidad reviste una especial notoriedad y pluralidad que le viene del encuentro con las culturas y del aporte de la educación. La catequesis ha cambiado con la Iglesia y con los tiempos y en su historia muestra las huellas de las escuelas de los padres de la Iglesia, la influencia de las universidades medievales, los aportes de la ilustración, y los ensayos de la nueva pedagogía. Ha sufrido tantos cambios que un encuentro de catequesis sacramental en cualquiera de nuestras parroquias sería irreconocible para un católico de hace tan sólo treinta años. Ello nos muestra una especial receptividad histórica de la praxis catequística que no podemos pasar por alto.

2.3 Una catequesis en el Tercer Milenio

Una mirada al tercer milenio como lo hace la Carta Apostólica *Tertio Milenio Adveniente*, nos lleva a considerar este acontecimiento, no como una celebración eclesiocéntrica y triunfalista, sino como un evento que recoge la estructura de memoria y celebración propia de la liturgia y de los sacramentos⁹, la Iglesia no celebra ni conmemora la repetición de ciclos naturales o convencionales, sino que actualiza mediante la celebración la acción histórica de Dios, por lo cual mediante la celebración ella acoge y genera historia. El próximo Jubileo está en esta línea, por lo cual la pregunta que en torno a la catequesis necesitamos hacernos es la siguiente: ¿Qué significa para la acción catequística la celebración del Tercer Milenio?, o más bien, ¿Cómo educar la fe frente a este acontecimiento histórico?, no pretendemos responder esta pregunta, que por su naturaleza exige multitud de respuestas, pues se trata de una pregunta situada, sino que pretendemos indicar, desde la óptica de nuestra exposición, algunos elementos a tener en cuenta al respondernos esta pregunta a la hora de planear y realizar la Catequesis, a saber:

- La reflexión catequística no puede centrarse exclusivamente en el problema metodológico, sino que su búsqueda metodológica debe estar inserta en un discernimiento teológico.
- La catequesis debe expresar eclesialidad, por lo cual debe ser concebida como una tarea

⁸ Ver JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica Catechesi Tradendae*, Capítulo III

⁹ Ver JUAN PABLO II, *Carta Apostólica Tertio Milenio Adveniente*, n. 31

comunitaria que involucra a todos sus miembros, en diversos niveles, contribuyendo así a la comunión.

- El carácter celebrativo de la catequesis involucra acogida de la historia y génesis histórica, lo contrario sería alienación.
- La catequesis exige, por su naturaleza, una constante adaptación a la historia, que la interpela constante e ineludiblemente, ello supone por un lado discernimiento de los signos de los tiempos, y por otro, una atenta utilización de los aportes de las ciencias de la educación.

CONCLUSIÓN

La acción catequística, como acción eclesial, tiene su contextualización y sentido en las coordenadas teológicas expuestas, ellas sitúan a la catequesis en un espacio auténtico y necesario, y requieren ser tenidas presentes durante todo proceso catequístico, ya que no son indiferentes para los resultados de la catequesis, so pena, no sólo de generar una catequesis alienada y alienante, sino de a-historizar la catequesis, que es lo mismo que vaciar de sentido la Revelación y la fe.

DOS OBISPOS DISCUTEN SOBRE LA ORACIÓN

+ JORGE HOURTON POISSON

Dos obispos que vivieron y pastorearon en el «gran siglo de las almas», como llama Daniel-Rops al siglo clásico de Luis XIV, fueron hombres de su época y de mundo, cortesanos y de peluca empolvada. ¿Quién osaría reprochárselo?. Se llamaron Bossuet, Obispo de Meaux y Fenelon, Arzobispo de Cambrai. Ambos muy cultos, buenos teólogos, estudiosos y buenos escritores, ambos dieron lustre a la Iglesia, a la literatura francesa y a sus propios nombres con sus escritos espirituales.

¡Admirable energía del espíritu cristiano, en cualquier tiempo y circunstancias! Pero no nos sorprendamos porque esta contemporaneidad de dos jerarcas de Iglesia no signifique una total uniformidad de sus estilos de pensamiento. Lejos de ello, se disputan, polemizan, uno denuncia al otro y mueve sus influencias en Roma para hacerlo condenar. Y lo logró: el águila de Meaux tenía un sobrino en la curia romana y logró -después de alguna insistencia-, que el libro de Fenelon «Explication des Maximes des Saints» fuese condenado por el Papa Inocencio XII. Bossuet, celoso de pura ortodoxia, ya había denunciado años antes el sabor a quietismo que tenían ciertos aspectos de la doctrina de Fenelon. Este en efecto había conocido y apoyado a una mística laica, Mme Guyon, que desarrolló el quietismo y la teoría del amor puro. Esta escuela espiritual, para superar a la vez la rigidez moral del jansenismo y la relativización casuística de los jesuitas, buscaba sustraerse a los dictados de los teólogos magisteriales para dar rienda suelta a la experiencia religiosa libre y subjetiva de cada cual. La condición de la existencia cristiana resultaba así casi autónoma y alimentada con una oración contemplativa centrada en la primacía del amor, del que se esperaba que garantizara toda acción brotada de esa justificante inspiración. Fenelon compartía dos de los temas característicos del quietismo: el amor desinteresado (que no podía inquietarse de la salvación personal) y la oración pasiva (Dios es quien directamente hace orar a las almas místicas).

Bossuet parecía sostener una ortodoxia escolástica y tradicional, que velaba por la responsabilidad de la libertad en corresponder a la gracia, mientras Fenelon parecía encarnar más bien para el mundo de su tiempo una especie de abandono pasivo a la iniciativa divina, una oración de contemplación infusa, a modo de una «renovación en el espíritu». No es difícil que los místicos levanten sospechas y desconfianzas. Ni Santa Teresa ni San Juan de la Cruz, precisamente por ser innovadores, dejaron de inquietar a la Santa Inquisición.

La polémica entre ambos Obispos se prolongó hasta fines de Enero de 1699 y en Marzo siguiente el breve pontificio denunció los errores del libro de Fenelon. Este se sometió inmediatamente y el asunto quedó así concluido. Pero no total y definitivamente. Los autores espirituales siguieron discutiendo algunos de los puntos en los que Fenelon se había expresado con imprecisión y dejaba lugar a una interpretación salvable. En materia espiritual y moral, la verdad no preexiste con fórmulas que pueden pretender ser las únicas aceptables y definitivas. Otros autores, además, con otras expresiones apuntaban a las mismas acentuaciones que hacía Fenelon, y podían prolongar tendencias espirituales que interpretaban mejor que las expresiones escolásticas para tratar

de la naturaleza del amor de Dios y de la devoción practicable por las almas laicas del mundo.

La tensión entre las corrientes conservadoras y progresistas también se han dado en la historia en la teología espiritual. Sucede también, a veces, que autores místicos más antiguos den la sensación de enseñar una espiritualidad más del gusto moderno y que autores contemporáneos resulten menos ricos y sustanciosos que otros antiguos. Esto sucede fácilmente con los contenidos de predicaciones, escuelas y escritos espirituales de autores que adquieren cierta notoriedad pero que resulta muy efímera.

Ahora estamos a 300 años de este episodio de divergencia episcopal y algunas reflexiones pueden sugerirse, no para prolongar la discusión o dar la razón a uno u otro. Más bien una comparación puede servir para apreciar a nuestro propio tiempo.

En primer lugar, puede sorprendernos hoy ver a dos Obispos polemizando apasionadamente sobre temas espirituales. En nuestro tiempo las diferencias entre Obispos se sitúan más en el campo de lo pastoral y eventualmente en lo teológico en cuanto dice relación con la doctrina propuesta por el Magisterio. En Chile los obispos adhirieron con entusiasmo a la renovación del Concilio, aunque más tarde se hayan suscitado discrepancias en cuanto a la apreciación de hechos políticos -el pronunciamiento militar de 1973, p. ej.- en cuanto a su repercusión eclesiológica. Años antes se habían producido discrepancias entre Santiago y Concepción respecto al apoyo político que la Iglesia podría dar o recibir respecto del partido Conservador.

Enseguida, en forma semejante el recurso de Bossuet a la Santa Sede para condenar a Fenelon, el Magisterio Pontificio juega un rol todavía más decisivo en materias doctrinales. Tiene asidua información, abundantes documentos que gozan de autoridad indiscutida y recoge antecedentes que tienen consecuencias posteriores.

En cuanto a la materia misma del disenso, los autores espirituales posteriores han seguido discutiendo libremente sobre si la oración infusa está en el camino común y normal de la vida interior de todo cristiano, o si es sólo una gracia especial concedida a pocas almas. La teología espiritual posterior distinguió entre la ascética y la mística, según prevaleciera en el camino cristiano el esfuerzo voluntario o la gracia divina suficiente o eficiente. En todo caso, el estilo predominante de la oración contemporánea no parece cuidar mucho de la metodología minuciosa propuesta por la devoción moderna para enseñar a meditar, con las aplicaciones de las potencias del alma y la obtención de ramilletes espirituales como frutos registrados.

En nuestro tiempo pasó Santa Teresita de Lisieux, que se hubiera encontrado mejor interpretada por el Puro Amor de Fenelon. También el hermanito Carlos de Foucauld, tan entregado y abandonado en manos del Padre, que pudo inspirar años después de su muerte una corriente tan viva y bien acogida de una espiritualidad contemplativa tanto para almas consagradas como para fraternidades laicas que viven en el mundo, como también para el clero y aún los Obispos.

¿Donde se situaría la gente que es atraída por la Renovación en el Espíritu? El Espíritu se muestra hoy activo en busca de almas contemplativas y las toma en cualquier parte. Por su parte,

la gente de cualquier condición busca también un ejercicio de elevación espiritual y compromiso de servicio a causas incluso profanas y temporales (política, salud, ecología, educación, etc.) o personas que les haga trascender la chata y rutinaria cotidianeidad, para dar un mayor espesor a sus vidas. «Ser más que tener». «Ser más que hacer», las personas, hombres y mujeres, buscan la Acción contemplativa que pueda conducirlos a un desarrollo espiritual que confirme la Verdad de su Fe.

LO QUE EL ESPÍRITU DICE A LAS IGLESIAS HOY EN AMÉRICA LATINA

RONALDO MUÑOZ, *scc*

*"El que tenga oídos, oiga
lo que el Espíritu dice a las iglesias"
(Ap 2-3)*

*"Es propio de todo el pueblo de Dios,
y principalmente de los pastores y los teólogos,
auscultar, discernir e interpretar,
con la ayuda del Espíritu Santo,
las múltiples voces de nuestro tiempo
y valorarlas a la luz de la palabra de Dios."
(GS 44)*

1. EL ESPÍRITU HABLA A NUESTRAS IGLESIAS

El mismo Espíritu Santo —el que consagra como “Señor y Mesías” a Jesús resucitado (Hch 2; Ap 1)— es el que habló entonces por las cartas del Apocalipsis a “las siete iglesias de la provincia de Asia”, y que habla ahora por “las múltiples voces de nuestro tiempo” a las iglesias que peregrinan en esta América morena. El mismo Espíritu que daba oídos a “los que querían oír” en las comunidades del Nuevo Testamento, es el que hoy ayuda al pueblo de Dios que camina en este continente a “auscultar, discernir e interpretar” esas “voces del tiempo” y a “valorarlas a la luz de la palabra de Dios”.

Es lo que el Espíritu ha venido haciendo con renovada claridad en América latina, en la medida que nuestra Iglesia católica va perdiendo su histórica rigidez como institución jerárquica y sistema religioso cerrado, y va recuperando su vitalidad como pueblo de Dios en marcha y red de comunidades solidarias.

Más concretamente, es lo que el Espíritu Santo viene haciendo en las comunidades de base entre los pobres, en los equipos misioneros, en los consejos pastorales, en los encuentros zonales o intereclesiales de reflexión y formación, en las asambleas de religiosas y religiosos, en los cursos o talleres teológicos más atentos a los “signos de los tiempos”, en las conferencias episcopales,... Es lo que el mismo Espíritu ha hecho —con mayor o menor libertad— en las Conferencias latinoamericanas de Medellín, Puebla y Santo Domingo, y en el reciente Sínodo de Roma “para las Américas”.

Sería altamente interesante —y necesario— hacer un estudio más detenido sobre las constantes principales de estas “voces del Espíritu”, como se van expresando hoy en muchas instan-

cias o eventos de las iglesias de nuestro continente. Personalmente, no he tenido las condiciones para ese estudio.

Lo que puedo intentar aquí es algo mucho más modesto: una síntesis intuitiva y provisoria de esas constantes, como las he podido recoger en mi camino con la Iglesia en estos últimos años, en la perspectiva de los pobres. Y más concretamente, como las recojo de cinco experiencias fuertes que me ha tocado vivir en estos últimos meses: el Sínodo arquidiocesano de Santiago de Chile, masivamente laical y muy participativo; los encuentros con gente de comunidades de base y otras agrupaciones laicales en cinco diócesis del gran Buenos Aires; las lecturas y los encuentros con vistas al Sínodo de las Américas; las reuniones y debates en las comunidades eclesiales de mi "población marginal" (Zona Sur de Santiago) en torno al cambio de sacerdote acompañante; y el encuentro intereclesial sobre evangelización inculturada del Sur Andino del Perú, también masivamente laical y con buena participación de jóvenes.

2. LO QUE EL ESPÍRITU NOS ESTÁ DICRIENDO

Esos llamados o clamores del Espíritu a nuestras iglesias, con su inspiración y energía correspondiente—que nos vienen sobre todo de los pobres y marginados, especialmente mujeres y jóvenes— serían principalmente, para resumirlos de alguna manera, estos cuatro:

1. Frente al vacío y la corrupción que va dejando cada vez más una cultura de masas, materialista, consumista y competitiva; frente a la inquietud religiosa que es captada a menudo por grupos de religiosidad evasiva y sectaria, para- o post-cristiana... el llamado a *redescubrir y testimoniar con gozo el sentido profundo de la vida y la convivencia humanas*: con la palabra de Dios, la conversión a Jesucristo y la vida según el Espíritu¹.

Lo que supone para todos los cristianos revitalizar en comunidad la vida de oración y las celebraciones sacramentales, la lectura bíblica y la formación de la fe en todas las edades, el discernimiento comunitario de las situaciones humanas y sociales, la evangelización misionera. Todo ello ligado a la vida, las inquietudes más profundas y las expresiones de la gente, en sus distintos ambientes y sectores².

Lo que supone especialmente para los "profesionales" de la religión cristiana y los "ministros" de la Iglesia, que seamos más buscadores del Dios vivo como discípulos de Jesús con los demás cristianos, que casta de "consagrados"; que seamos más testigos y servidores del Evangelio entre los hermanos, que maestros de doctrina y de moral; más animadores de la liturgia comunitaria, que "administradores" de sacramentos y ejecutantes de ritos.

2. El llamado a *tomar conciencia, denunciar y comprometernos, frente a las clamorosas injusticias sociales y económicas*. Las que significan no sólo "in-eguidad" o desigualdad creciente en los ingresos, las condiciones de vida y las oportunidades, sino la mantención de

¹ Mc 1,14-15; Hch 2,38-47; Gál 5, 13-25; 1Tes 1,2-10

² Vaticano II, Sobre la Palabra de Dios; Sobre la Liturgia; Pablo VI, Sobre el Anuncio del Evangelio; Juan Pablo II, La Misión del Redentor; Santo Domingo; Sínodo de Santiago

un sistema de valores y de mecanismos socioeconómicos que enriquecen a la minoría "a costa de" la explotación o la exclusión de otros (Juan Pablo II), especialmente jóvenes y personas mayores.

Lo que supone para todos los sectores despertar la conciencia social, la rebeldía ética y el compromiso solidario; promover la organización, en especial de los mismos pobres y los trabajadores, en un mundo que sabemos creado por Dios para la vida buena, el trabajo dignificante y la cooperación fraterna de todos sus hijos³.

Lo que exige especialmente de los sectores más o menos privilegiados y pudientes, no sólo un poco de austeridad y de solidaridad asistencial, sino convertirnos a los hermanos y los grupos sociales más pobres; como Jesús en su tiempo, cuestionar los prejuicios socio-culturales y religiosos, y transgredir las segregaciones⁴; denunciar, y rectificar cuando esté en nuestra mano, las prácticas opresoras o injustas⁵; juntos buscar alternativas a los modelos de vida y las estructuras económico-sociales que generan pobreza y exclusión social⁶.

3. El llamado a *conocer y reconocer los valores y las culturas de los diferentes*: indígenas, afroamericanos y mestizos; y más en general, *los sectores populares* y de los jóvenes y las jóvenes de esos sectores, doble o triplemente marginados⁷.

El llamado, no sólo a socorrer a los pobres en sus carencias y trabajar para ellos, sino a *crear en los pobres*, en sus valores propios y capacidades, en la vocación profunda e irrenunciable que les da Dios a ser sujetos, de su propio desarrollo como personas y de la historia colectiva. Creer que los que tenemos cultura occidental, letrada y diplomada, tenemos mucho que aprender de esas culturas y esos valores de los pobres, así como de su fe profunda y su sentido comunitario, de su aguante, su alegría y su esperanza⁸.

Y en especial a los privilegiados –por nuestros bienes, nuestro "status" o nuestra influencia- el llamado a *perder el miedo al pueblo consciente y organizado*, en la sociedad y en la misma Iglesia; a trabajar en nosotros, como personas y como grupos, la conciencia y el desapego de nuestros privilegios y nuestro poder, descubriendo la felicidad verdadera (o "bienaventuranza") del amor humilde y el servicio desinteresado, a la manera de Jesús⁹.

4. En particular para nosotros los pastores y "agentes pastorales" de todo nivel, el llamado que nos llega de tantos cristianos "laicos", especialmente de los que viven la experiencia de ser comunidad eclesial, que toman en sus manos el Nuevo Testamento y se comprometen creativamente en tareas solidarias y misioneras: el llamado del mismo Espíritu a la *búsqueda activa de la comunión y participación* (Puebla), en la Iglesia católica aparentemente sin conflic-

³ Vaticano II, La Iglesia en el mundo actual; Pablo VI, Sobre el Desarrollo de los pueblos; Medellín; Puebla; Santo Domingo; Juan Pablo II, Sobre el Trabajo, La Preocupación por la realidad social, "Centesimus Annus"; Sínodo de Santiago

⁴ Mc 1,40-3,6; Lc 15

⁵ Os 2; 4; %; Is 1; 5; 58; Mtq 2-3; 6.

⁶ Mt 4, 1-5,16; Hch 2, 37-47; Gál 5, 13-26; Ef 4,17-5,5

⁷ Puebla, Santo Domingo

⁸ Lc 10,21-24

⁹ Mt 5,1-12; 20,20-28; 23,1-12

tos, pero fragmentada por sectores socio-económicos; atravesada en sus sectores medio y alto por diversos movimientos o espiritualidades internacionales, con tendencias fundamentalistas y sectarias; bloqueada en muchos lugares y regiones por el clericalismo neo-conservador; poco abierta al ecumenismo cristiano, al diálogo interreligioso y muchas veces a la solidaridad humana.

El clamor del pueblo de Dios por "*pastores humildes y cercanos, hermanos y servidores de sus comunidades*" (Santo Domingo, Sínodo de Santiago), más guías discretos de la comunidad estimulando la iniciativa y participación de todos, que "dueños de fundo", o patrones de alguna empresa más o menos "moderna y competitiva" de servicios religiosos y asistenciales.

3. EL QUE TENGA OÍDOS, OIGA

Por supuesto, estos son llamados que no podemos separar, son cuatro voces de una misma polifonía del Espíritu.

Ese Espíritu reparte entre nosotros variedad de dones, diferentes sensibilidades y capacidades, en personas, grupos y movimientos históricos. Pero es el único Espíritu, que hace de la variedad de miembros un solo cuerpo: el que va creciendo hacia la madurez de Cristo¹⁰. Un cuerpo en el que todos -con nuestras diferencias- nos reconocemos necesarios unos para los otros; en el que unos con otros aprendemos, nos sostenemos, nos corregimos y complementamos; todo por la única y común misión del Evangelio, "para la vida del mundo".

Todo ello es sentir y confianza ("*sensus fidelium*") de muchedumbre de pueblos; semilla de nueva vida y esperanza, porque regalo y llamado del Espíritu Santo. En nosotros está el escuchar y seguir su voz: es cada hermano y hermana, adultos y jóvenes; en cada comunidad de base, en cada equipo o grupo; en cada parroquia o movimiento; en cada iglesia particular, así como en la hermandad de las iglesias de cada país y del continente, en comunión con la Iglesia universal, católica y ecuménica.

*"Mira, yo estoy llamando a la puerta, dice el Resucitado;
si alguien oye mi voz y abre la puerta, entraré en su casa y cenaremos juntos.
A los que salgan vencedores les daré un lugar conmigo en mi trono,
Así como yo he vencido y me he sentado con mi Padre en su trono.
¡El que tenga oídos, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias!
(Ap 3,20-22).*

¹⁰ 1Cor 12; Ef 4

INDICE

Presentación	7
Editorial	11
Artículos	13
«Una Iglesia del próximo siglo bajo el impulso del Espíritu.»	15
<i>Luis Martínez S.</i>	
¿Cómo hablar de Dios a los jóvenes.?»	37
<i>Pablo Palet A.</i>	
«El hombre camino de la evangelización. Memoria de la ruta de Juan Pablo II a Chile.»	59
<i>Pbro. Juan Leonelli L.</i>	
«Sociedad en cambio y ministerio presbiteral.»	83
<i>Luzio Uriarte G.</i>	
Comunicaciones	108
«Los actuales desafíos de la fe: de amenaza a condición de posibilidad.»	105
<i>L. Iván Díaz G.</i>	
«Religión popular en Latinoamérica.»	113
<i>Diego Irarrázabal, csc.</i>	
«Algunos núcleos de discernimiento teológico sobre el cam- bio histórico y la praxis eclesial. Una contribución a la catequesis.»	121
<i>Oscar Gayoso D.</i>	
«Dos obispos discuten sobre la oración.»	127
<i>†Jorge Hourton Poisson</i>	
«Lo que el Espíritu dice a las Iglesias hoy en América Lati- na.»	131
<i>Ronaldo Muñoz, ssc.</i>	

