

Abril 2022 - N° 1213

RC

LA REVISTA
CATÓLICA

UNA OPCIÓN CAPAZ DE TRANSFORMARLO TODO

EDITORIAL CONVERSIÓN, DISCERNIMIENTO Y REFORMA | EL DISCIPULADO COMO ENCUENTRO. EL PARALÍTICO DESCOLGADO. DOLORES ALEIXANDRE | INICIACIÓN AL DESIERTO. ACTUALIDAD Y NECESIDAD DEL SILENCIO. PABLO D'ORS | REALIDAD RELIGIOSA DE LATINOAMÉRICA. SOFÍA BRAHM J. | LA REFORMA DEL MINISTERIO ORDENADO EN LA TEOLOGÍA. PEDRO TRIGO | EL ABUSO VA MÁS ALLÁ DE LAS DISTINCIONES DE GÉNERO. SALVATORE CERNUZIO



LA REVISTA CATÓLICA
Abril 2022 - N° 1213

REPRESENTANTE LEGAL
Mons. Alberto Lorenzelli Rossi

EDITOR GENERAL
Marcelo Alarcón Álvarez
malarcon@iglesiadesantiago.cl

COEDITORA
Paula Martínez Sagredo

EQUIPO EDITORIAL
Sebastián Aguirre Vergara
Cristian Amaya Aninat
Natalia Castro Díaz
Pbro. Felipe Herrera-Espaliat

CONSEJO EDITORIAL
Pbro. Cristian Borgoño Barros
Mons. Carlos Godoy Labraña
Pbro. Luigi Migone Repetto
Pbro. Miguel Rocha Anguita
Pbro. Fernando Valdivieso Tagle

DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN
Gonzalo Torres Alvarado, Arquetipo LTDA.

Impreso en Chile
A Impresores s.a. Av. Gladys Marín 6920, Estación Central, Santiago.

FOTOGRAFÍAS
Archivos Adobe Stock, Unsplash y Pixabay.

License Unsplash: All photos published on Unsplash can be used for free. You can use them for commercial and noncommercial purposes.

La Revista Católica es una publicación trimestral en el área de la teología pastoral, al servicio de la comunión y la formación permanente del clero. Pertenece al Arzobispado de Santiago y es editada y publicada por la Vicaría para el Clero. Los artículos firmados de *La Revista Católica* son de responsabilidad exclusiva de sus autores y la Revista no comparte necesariamente las opiniones vertidas por ellos. Se autoriza la reproducción de artículos señalando su procedencia.

DIRECCIÓN Y CONTACTO
Vicaría para el Clero, Plaza de Armas 444, 3 piso, Santiago de Chile.
Teléfono: 22787 5808. E-mail: vicariaclero@iglesiadesantiago.cl
www.revistacatolica.cl

ISSN 0716-033X

SUMARIO



9



17



28



44



68

EDITORIAL Conversión, discernimiento y reforma 4

CARTAS 6

EL DISCIPULADO COMO ENCUENTRO. EL PARALÍTICO DESCOLGADO. Dolores Aleixandre 9

INICIACIÓN AL DESIERTO. ACTUALIDAD Y NECESIDAD DEL SILENCIO. Pablo D'Ors 13

BIENAVENTURADOS LOS POBRES, PORQUE SUYO ES EL REINO DE DIOS. Juan José Bartolomé 17

LA SALIDA ESTÁ DENTRO. EL SUFRIMIENTO COMO PUERTA A UNA REALIDAD MAYOR. Darina Nikolaeva 23

REALIDAD RELIGIOSA DE LATINOAMÉRICA. Sofía Brahm J. 28

SILENCIO DE DIOS, SILENCIOS DE LOS HOMBRES. César Carbullanca N. 39

LAS CARTAS DE LA TRIBULACIÓN: ITINERARIO ESPIRITUAL Y PASTORAL PARA TIEMPOS DE CRISIS. Jonattan Muñoz C. 44

RECONFIGURACIÓN ECLESIAL A LA LUZ DE LA SINODALIDAD. Rafael Luciani 49

LA REFORMA DEL MINISTERIO ORDENADO EN LA TEOLOGÍA. Pedro Trigo 68

EL ABUSO VA MÁS ALLÁ DE LAS DISTINCIONES DE GÉNERO. Salvatore Cernuzio 81

ESPÍRITU EUCARÍSTICO DE GUÍAS Y SCOUTS CATÓLICOS. Enrique García A. 88

"SÍ, QUIERO... SÍ PROMETO". Claudio Ortiz, Javiera Díaz, Paula Claro 90

MEMORIA 94

LIBROS | CINE | MÚSICA 97

EDITORIAL

CONVERSIÓN, DISCERNIMIENTO Y REFORMA

Al saludarlos con este nuevo número de la Revista, tengo en mente las grandes transformaciones sociales que estamos viviendo como país, especialmente desde el estallido social, pasando por la pandemia que aún sigue latente, cambios políticos, nuevas autoridades y una nueva Carta Magna escribiéndose debido a la voluntad mayoritaria de los chilenos. Palabras como *cambio, novedad, renovación*, aparecen en las conversaciones.

Este fenómeno social se observa también en la Iglesia donde vivimos un movimiento que se expresa igualmente con esas palabras, pero incluye otras que atañen a nuestro talante espiritual: conversión, discernimiento y reforma. No se trata de algo nuevo en la Iglesia. El Señor mismo inicia su ministerio llamando a la conversión (“conviértanse y crean” Mc 1,14), a interpretar los signos del tiempo (“discernir el tiempo presente” Lc 12,56), y a re-formarse por la fe y re-formarlo todo desde el Reino (“busquen primero el Reino” Mt 6,33). Lo novedoso hoy es la fuerza que este movimiento tiene y el hecho de que a todas luces –y afortunadamente– parece no tener marcha atrás.

Ecós de este movimiento reformador pueden encontrarse en las palabras del Santo Padre Juan XXIII cuando, a propósito del Concilio, expresó: “Quiero abrir ampliamente las ventanas de la Iglesia, con la finalidad de que podamos ver lo que pasa al exterior, y que el mundo pueda ver lo que pasa al interior de la Iglesia”.¹ El Papa estaba consciente de la “nube de tristeza y de pruebas” que se extienden durante más de nueve siglos en la Iglesia. Tal vez por lo mismo no dudó en ir hacia delante para vivir más fielmente el Evangelio y la misión de la Iglesia. Así fue que, “temblando de emoción, pero con humilde resolución”, convocó al Concilio.²

La historia reciente de la Iglesia nos ha mostrado las grandes dificultades que todo anhelo de reforma debe enfrentar, partiendo por aquellos y aquellas que prefieren mantener el *statu quo* por cierta dificultad para ver los problemas, por aferrarse a seguridades humanas o institucionales –y no al Señor– o simplemente, por conveniencia. Por eso fue que recibimos con entusiasmo el nuevo impulso que dio el papa Francisco a la conversión pastoral y misionera de la Iglesia:

Sueño con una opción misionera capaz de transformarlo todo,
para que las costumbres, los estilos, los horarios,
el lenguaje y toda estructura eclesial
se conviertan en un cauce adecuado para la evangelización
del mundo actual más que para la autopreservación.³



† Mons. Alberto Lorenzelli Rossi
Obispo Auxiliar de Santiago,
Vicario para el Clero.

1. Citado por Souich, M. 2009. L’Eglise se met à jour. *La Croix*: 8.

2. Juan XXIII. 1959. *Alocución con la que el Santo Padre Juan XXIII anuncia el Sinodo Romano, el Concilio Vaticano II y la reforma del Derecho Canónico*. <https://www.vatican.va/content/john-xxiii/it/speeches/1959/documents/hf_j-xxiii_spe_19590125_annuncio.html> [consultado: 16-03-2022].

3. Francisco. 2013. Exhortación Apostólica sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual *Evangelii gaudium*, 27. Roma: Editrice.

Que no nos asusten los desafíos, ni nos angustien los cambios si detrás de ellos está el amor, porque solo el amor salva.

Los tiempos de cambio suelen acarrear disputas, controversias, opiniones disímiles. ¡Y qué bueno que así sea, pues eso despierta nuevas cosas! Pero, por lo mismo, nadie soluciona los problemas por sí solo, nadie *se salva solo*, y los cambios requieren unidad: unidad en la familia, unidad en el barrio, unidad en la sociedad, unidad entre sacerdotes, unidad entre diáconos, unidad en toda la Iglesia. En el caso nuestro, el mandamiento de ser uno lleva aparejada una responsabilidad sagrada: vivimos unidos “para que el mundo crea” (Jn 17,21).

Junto con promover la unidad, invito a vivir esperanzados. Es hermoso notar, más allá de las posiciones políticas y de las diferencias eclesiales, con cuánta esperanza mucha gente está atenta a lo nuevo, a los cambios y, cómo, desde esa misma esperanza, rechaza los retrocesos. Que no nos asusten los desafíos, ni nos angustien los cambios si detrás de ellos está el amor, porque como enseñó San Agustín, *solo el amor salva*. Que ese amor nos prevenga del desaliento, de la impaciencia y de la ansiedad, de manera que, en lo cotidiano de la vida y delante de nuestras propias dificultades y dolores, frente a los cambios sociales y eclesiales, podamos decir como san Juan XXIII: “Gócese hoy [...] porque, gracias a un regalo singular de la Providencia Divina, ha alborado ya el día tan deseado”.⁴

Este primer número de la *Revista* se sitúa nuevamente en el movimiento de reformas, buscando contribuir a la conversión personal, pastoral y aportar una luz al discernimiento. Por eso, la hemos titulado: “**Una opción capaz de cambiarlo todo**”, pues “cada vez que intentamos volver a la fuente y recuperar la frescura original del Evangelio, brotan nuevos caminos, métodos creativos, otras formas de expresión, signos más elocuentes, palabras cargadas de renovado significado para el mundo actual”.⁵

Les saludo con afecto de hermano en los días de Pascua deseándoles a todos y a todas paz, salud, serenidad y alegría.

Vi los cielos nuevos
y la tierra nueva.
Cristo entre los vivos,
y la muerte muerta.
Dios en las criaturas,
¡y eran todas buenas!
(*Liturgia de las Horas*)

4. Juan XXIII. 1963. *Discurso en la solemne apertura del Concilio Vaticano II*. <https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html> [consultado: 16-03-2022].

5. Francisco. 2013. *Evangelii gaudium*, 11.

CARTAS

DIÁCONOS Y DISCERNIMIENTO SINODAL

Señor Director
La Revista Católica
Presente

Quisiera compartir algunos ecos de la Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe, que se llevó a cabo entre el 21 y 28 de noviembre pasado, en la Ciudad de México.

En cuanto a la presencia eclesial, la Asamblea reunió a cerca de 900 asambleístas, de los cuales un 7% asistió de manera presencial y el 93% de modo virtual. El 36% fueron mujeres y el 64% hombres; el 40% de los participantes fueron clérigos (de los cuales, solo un 1,7% eran diáconos), 40% laicos y 20% religiosas y religiosos. Cerca del 65% de los participantes éramos mayores de 50 años y apenas un 6% de jóvenes (menores de 30 años). La delegación chilena estuvo compuesta por 13 laicas y laicos (3 de ellos representantes de diversas periferias), 4 religiosas, 5 presbíteros (dos de ellos religiosos), 6 obispos y 3 diáconos (10% de la delegación); el 43% eran mujeres y el 57% varones (no hubo representantes menores a 30 años).

Con todas las dificultades, propias de la primera experiencia de

una Asamblea Eclesial Continental, y prácticamente telemática, este acontecimiento constituye un gran paso de la Iglesia latinoamericana y caribeña para retomar los impulsos de Aparecida, y entroncarlo con los procesos de discernimiento que se han venido gestando a propósito de las distintas crisis, en la Iglesia y en el mundo, que renuevan la exigencia de conversión personal y pastoral, hacia una Iglesia en salida fraterna, samaritana, servidora y sinodal, como nos viene convocando el papa Francisco. Mucha riqueza puede extraerse de esta experiencia –incluidos aciertos y desaciertos–, tanto para el proceso que estamos viviendo en Chile de cara a la III Asamblea Eclesial Nacional, en octubre de 2022, como para el proceso que nos está conduciendo al Sínodo sobre la Sinodalidad: *Comunión, participación y misión en la Iglesia en 2023*.

Particularmente –y a la vista de la escasa presencia de los diáconos en estos procesos– siento un fuerte llamado del Señor a todos, pero especialmente a nosotros los diáconos, a no tener miedo a salir y ser parte activa de este *kairós* que están viviendo nuestras iglesias. La presencia activa, colaborativa, reflexiva, comprometida, profética y testimonial de los diáconos y sus esposas es insustitui-

ble, tanto para la propia escucha y conversión del ser y quehacer ministerial, como para responder con mayor fidelidad a la vocación recibida en las actuales circunstancias. Pero, además, porque nadie puede faltar, nadie debe restarse del discernimiento sinodal al que el Espíritu nos está convocando, y garantizar así la riqueza y la diversidad de este “poliedro” que es la Iglesia, pues como ha dicho el Papa, “*o nos unimos, o nos hundimos*” (que es otra forma de definir *sinodar*).

El camino que estamos siguiendo, convocando y discerniendo, desde la Comisión Nacional del Diaconado Permanente (CNDP) de la CECH, y el rol de los diáconos que prevé el *Vademécum* publicado por la Secretaría General del Sínodo de los Obispos, son puntos de apalancamiento para este movimiento. También *La Revista Católica* puede ayudarnos recogiendo las reflexiones, las inspiraciones y los testimonios que sazonen de *diaconalidad* estas relaciones más evangelizadoras y estos procesos más sinodales que buscamos para nuestra Iglesia y su misión.

Lyonel Laulié A. Diácono
Director Nacional de la Comisión Nacional
del Diaconado Permanente, CECH
En Jesucristo, siervo y esposo, bueno y fiel.

GUERRA EN UCRANIA

Señor Director
La Revista Católica
Presente

A propósito del lamentable conflicto bélico en Ucrania, recuerdo cuando, en el año 2019, el director de cine ruso Andrey Konchalovski presentó su película “El pecado” y dijo que *la guerra crea arte, así como las grandes pandemias*. No resulta fácil imaginar hoy a Konchalovski haciendo el mismo comentario habiendo tenido una cruenta guerra en Ucrania y, mucho menos, dadas las proporciones que ha tenido, el número de víctimas, desplazados, etc.

La referencia a esta película, además de la guerra, me hizo recordar que en el mismo año en que se estrenó el filme, se realizó la tercera visita del presidente Vladimir Putin a Roma, para encontrarse con el papa Francisco. Cuando se intercambiaron obsequios –típicos en estas visitas–, el presidente ruso ofreció al Papa una copia de la mencionada película junto a una imagen de la “Virgen de Vladimir”, el famoso ícono elaborado en Bizancio en 1092. Recordemos que después de su confección, el ícono

fue llevado a Kiev hasta que, en 1394, llegó a Moscú, Rusia, donde se puede admirar en la galería estatal Tretyakov. La imagen muestra el rostro de la Virgen que abraza al hijo y este, a su vez, manifiesta hacia ella una ternura comprensiva por los dolores que lleva adentro, dolores que la mirada de la madre no puede esconder.

En el panorama actual de crisis bélica, estos dos obsequios que Putin entregó al Papa nos plantean más de una interrogante. En relación con la película, esta muestra un momento en el que Miguel Ángel, con la gran fuerza del espíritu y de sus manos laboriosas que transforman los bloques de mármol en las obras de artes que seguimos admirando, levanta la mirada al cielo y con voz firme y rimbombante exclama: *Voy siempre más allá del límite de mis fuerzas*. Las palabras del artista son palabras que pueden surgir tanto cuando el hombre y la humanidad caminan por los binarios del bien y de la paz, como cuando lo hacen por los rieles de las tinieblas que conducen a las discordias, que abren los cruces para los odios y las divisiones, preludios de cada guerra. Por su parte, la Virgen de Vladimir, Madre amada del pueblo ruso y también de parte del pueblo ucraniano, ¿logrará enjugar los ríos de lágrimas

y dar seguridad de millones de niños y madres que escapan invadidos por el miedo? Y, por último, de reunirse de nuevo el presidente Putin con el Papa, quizás no llevaría en sus manos un arma de artillería, pero sí un corazón de mármol que espera a ser esculpido.

Nello Gargiulo
Director de la Fundación
Cardenal Raúl Silva Henríquez.

Escribanos a:
larevistacatolica@iglesiadesantiago.cl

ESPIRITUALIDAD: SOLO LA SED NOS ALUMBRA



EL DISCIPULADO COMO ENCUENTRO. EL PARALÍTICO DESCOLGADO

| Dolores Aleixandre

INICIACIÓN AL DESIERTO. ACTUALIDAD Y NECESIDAD DEL SILENCIO

| Pablo D'Ors

BIENAVENTURADOS LOS POBRES, PORQUE SUYO ES EL REINO DE

DIOS | Juan José Bartolomé

EL DISCIPULADO COMO ENCUENTRO. EL PARALÍTICO DESCOLGADO

Dolores Aleixandre, RSCJ.*

No hace mucho me preguntaron “¿Por dónde hay que empezar a leer la Biblia?” y contesté, para sorpresa del entrevistador: “Por el texto del paralítico descolgado a través del tejado y puesto junto a Jesús (Mc 2,1-12)”. Hay algo en esa escena que nos invita a conectar con el centro vital de nuestro encuentro con Jesús, el Señor, y toca núcleos esenciales llamados a desplegarse en el itinerario de discipulado.

Le llevaron entonces un paralítico entre cuatro, pero como no podían llegar hasta él a causa del gentío, levantaron la techumbre por encima de donde él estaba, abrieron un boquete y descolgaron la camilla en que yacía el paralítico. Jesús, viendo la fe que tenían, dijo al paralítico: Hijo, tus pecados te son perdonados (Mc 2,3-5).

Al contemplar la escena, la primera impresión que ofrece es de estar presenciando algo caótico: hay tejas y

ramas que caen al suelo, polvo, ruido, sobresalto, tensión y esfuerzo de los portadores de la camilla; impotencia y riesgo por parte del paralítico al que descuelgan; sorpresa de los que están abajo, murmullos de asombro. Solo Jesús permanece tranquilo, como si para él lo que sucede no tuviera nada de extraño. Como aprendices de discípulos, se nos invita a irnos situando desde las distintas posturas de los personajes.

LOS ESCRIBAS

“Unos maestros de la ley que estaban allí sentados comenzaron a pensar para sus adentros: “¿Cómo habla este así?, ¿quién puede perdonar pecados, sino Dios solo?” (v. 7). Están sentados, instalados en su postura, nada de lo que están presenciando les hace salir de sí mismos. Son “los que saben” y esos principios y doctrina que ellos creen dominar (“nadie puede perdonar...”) se convierten en

una trampa que los encierra, los paraliza y les impide ver. Nada de lo que han presenciado y oído los alcanza y transforma. Rechazan todo lo que cuestiona, lo que consideran inmutable, no están dispuestos a modificar ninguna de sus seguridades, por eso permanecen sentados.

Como discípulos, podemos preguntarnos si hay en nosotros posturas inmutables, convicciones inamovibles y fijaciones doctrinales que nos impiden ir más allá de nosotros mismos y nos mantienen estáticos e incapaces de apertura y de cambio.

* Religiosa del Sagrado Corazón de Jesús. Licenciada en Filología Bíblica Trilingüe y en Teología. Fue profesora de Sagrada Escritura en la Universidad de Comillas, Madrid. Actualmente vive en una comunidad de su congregación inserta en un barrio de Madrid donde escribe, acompaña personas y colabora en una asociación de apoyo a inmigrantes.



EL PARALÍTICO Y LOS CUATRO QUE LO LLEVAN

Su actitud, como contraste con la de los escribas, es de intenso movimiento. Algo les impedía acercarse a Jesús y deciden creativamente superarlo. No hablan y tampoco aparece de manera explícita lo que piensan, pero se

expresan a través de sus cuerpos y gestos y, a través de ellos, Jesús descubre una actitud que va a llamar *fe*, un término que aparece por primera vez en el evangelio de Marcos. Jesús la ve y la reconoce en lo que se presenta ante sus ojos. Desde su ángulo de mirada, esa fe se expresa en una acción en la que los cuerpos están

comprometidos: ha nacido de una carencia que les impulsa a acercarse y llegar a la presencia de otro en quien confían. La dificultad para acceder a él ha acrecentado en ellos un deseo que se ha centrado en su persona y en la escucha de su palabra, más que en el beneficio que podrían esperar de él. Su incapacidad ma-



PRISCILLA DU-PRÉZ-PMWIMWIDQ94-LUNSPUSH.JPG

La fe no es un depósito de verdades, sino la capacidad operativa de atravesar obstáculos con tal de estar junto a Jesús.

miento, esa salida de nosotros mismos que nada es capaz de detener en el camino con tal de conseguir el encuentro con Aquel a quien buscamos. Porque la fe no es un depósito de verdades, sino la capacidad operativa de atravesar obstáculos con tal de “estar junto a Jesús”.

JESÚS

Su mirada ve más allá de la anomalía y atrevimiento de los que quitan un tejado, precisamente encima de donde él está (quizá reconoce en ese gesto la huella de lo que hizo el Padre “obrando la santísima Encarnación” –como dice san Ignacio en los *Ejercicios*– y poniendo a su Hijo junto a nosotros). Jesús ve en el parálítico una fe que no se percibe directamente, pero que él descubre en su comportamiento visible y que se revela en su manera de vencer los obstáculos, en el esfuerzo de aquellos cinco hombres a los que nada es capaz de detener con tal de franquear lo que les separa de Jesús y acercarse a él.

Al decir al parálítico: “Hijo, tus pecados te son perdonados”, no se está declarando autor del perdón – la expresión es una “pasiva divina” que se refiere a Dios como un tercero ausente– y llama “hijo” al parálítico,

revelándole un nuevo nacimiento, una posibilidad nueva de existencia. El título “hijo” solo aparece otras dos veces en el evangelio de Marcos, una vez dirigido a sus discípulos: “Hijos, qué difícil es entrar en el Reino de Dios” (10,34) y otra a la mujer con flujo de sangre: “Hija, tu fe te ha salvado” (5,34).

Su modo de nombrar el pecado tiene poco que ver con un quebrantamiento de la moral: lo considera una parálisis que impide moverse y su decisión es liberar al parálítico de esa “inmovilidad” más honda que su parálisis, ofreciéndole la posibilidad de caminar erguido y dar así testimonio de que ha quedado libre de todo lo que podía interponerse entre los dos. Le da la buena noticia de la comunicación restablecida y de que también él está “cumpliendo su parte” en el encuentro: lo mismo que el hombre de la camilla y los que le llevaban habían removido obstáculos para llegar a su presencia, es él ahora quien “remueve el obstáculo” de su pecado/inmovilidad y posibilita un encuentro profundo entre ambos. Y, como expresión de que ha desaparecido entre ellos cualquier interferencia o separación, surge una nueva realidad visible: el parálítico puede caminar.

Jesús se arriesga en su palabra de

nifiesta –inmovilidad del parálítico, imposibilidad de sus portadores de llevarle hasta Jesús– son obstáculos que no detienen su decisión audaz e inesperada de abrir el techo para descolgar al enfermo.

Como discípulos podemos preguntarnos si nuestra fe es capaz de practicar esa apertura, ese descentra-

Estamos invitados a asombrarnos y hacer memoria

de las infinitas veces que, lo mismo que al paralítico, el Señor nos ha esperado abajo, con una palabra que nos ha devuelto nuestra verdadera identidad y nos ha llamado “hijo”, “hija”.

perdón, consciente de que se está enfrentando al juicio de los escribas, pero su palabra alcanza a quien le necesitaba y remueve en este el deseo de nacer de nuevo, liberado de todo lo que le paralizaba por dentro y por fuera: se han roto las fronteras invisibles que lo encerraban dentro de sí mismo.

Como discípulos, podemos preguntarnos si, en nuestra manera de concebir el pecado, priman las consideraciones morales o si vamos percibiéndolo como ruptura relacional con el Dios que nos ama y nos espera, como “interferencia” en la comunicación amorosa con él. Y también si nos atrevemos a descender a ese lugar de nuestro corazón donde se generan esas interferencias que muchas veces toman el nombre de pretextos, excusas, aferramientos, defensas, barreras y miedos; todo eso que, en momentos de absoluta sinceridad, reconocemos como ataduras e impedimentos para entregarnos al Señor como verdaderos seguidores.

LA GENTE QUE PRESENCIA LA ESCENA

“Se reunieron tantos que no quedaba espacio... todos se asombraron y glorificaban a Dios: Nunca vimos cosa semejante” (Mc 2,2.17). El verbo

que emplea Marcos para hablar de asombro (*existastai*) es un término muy fuerte en griego y expresa una fuerte emoción que arranca a alguien de sí mismo, de sus condiciones normales de existencia y de juicio; un estupor que inhibe los movimientos y corta la palabra, un asombro profundo que deja perplejo, admirado y maravillado ante un acontecimiento que ha roto el equilibrio habitual de las cosas. La emoción acompaña la gloria dada a Dios y hace hablar con entusiasmo y asombro de algo que ha provocado un desplazamiento del mundo familiar y ha hecho aparecer otro ámbito que lo desborda.

Pero hay una gran diferencia entre éxtasis y fe: el primero alude a una reacción emocional que surge ante una curación espectacular; la fe que Jesús reconoce es una búsqueda de contacto que, aparentemente, no tie-

ne nada de extraordinario ni es perceptible para todos. El éxtasis rompe el equilibrio humano por la intrusión de otro mundo, mientras que la fe lleva más allá de lo humano sin que eso suponga escapar de las condiciones de la existencia normal: el más allá está aquí, en el mundo de lo humano.

Como discípulos, estamos invitados a asombrarnos y hacer memoria de las infinitas veces que, lo mismo que al paralítico, el Señor nos ha esperado abajo, con una palabra que nos ha devuelto nuestra verdadera identidad y nos ha llamado “hijo”, “hija”. Estamos llamados a “entrar en éxtasis” ante la experiencia de que él esté siempre ahí, acogiendo nuestras vidas como la tierra buena de la parábola, invitándonos a sembrarnos en ella para poder germinar, desplegarnos y dar fruto. Somos llamados a agradecer que, como a aquel hombre inmóvil, nos espera también esa palabra que rompe las ataduras que nos retienen y nos ofrece un suelo en el que asentar nuestra vida: “Levántate, toma tu camilla y vete a tu casa”. Y recordar que podemos ponernos en pie, caminar llevando nuestras camillas ya inútiles, y volver a experimentar en el camino, el sabor del perdón y de la libertad.

INICIACIÓN AL DESIERTO. ACTUALIDAD Y NECESIDAD DEL SILENCIO

Pablo D'Ors*

Desde hace unos años ofrezco a creyentes y no creyentes retiros de fin de semana para iniciarse y profundizar en la meditación y el silencio interior. Tras haber explicado las pautas más elementales para el silenciamiento a miles de personas y haberme entrevistado con casi todas ellas puedo afirmar –creo que con cierto fundamento– que el silencio es hoy nuestra necesidad más primordial. Esto significa que no sabemos escucharnos a nosotros mismos y, en consecuencia, que tampoco sabemos escuchar a los demás, puesto que nadie puede dar lo que no tiene.

Todos estamos de acuerdo, al menos en principio y en teoría, que escuchar es algo capital. Sin embargo, nadie nos ha enseñado. Nadie nos ha dicho cómo ejercitarnos en la atención. Todos vivimos encerrados en nuestro pequeño yo, ignorantes de que existe todo un mundo

más allá de nuestros pensamientos y sentimientos, de nuestras emociones, necesidades y deseos. Cultivar el silencio es –y por eso he aceptado escribir este artículo– una auténtica revolución.

Unas treinta personas acuden cada fin de semana a estas iniciaciones al silencio que he querido llamar “Amigos del desierto”. Tras un breve saludo y unas palabras de bienvenida, explico cuáles son las reglas de juego para poder vivir una experiencia fundante y auténtica. Todos los presentes están ilusionados y expectantes. Han acudido por los motivos más variados: están en un momento vital de crisis o de cambio; practican yoga o zen, pero echan de menos una mayor profundidad; sienten una cierta insatisfacción en su forma de vivir el cristianismo; padecen situaciones de estrés laboral o familiar y han oído que algo así podría venirles bien...

Setenta por ciento son mujeres y el otro treinta, varones; casi todos entre los 40 y 60 años; la inmensa mayoría no son católicos practicantes, pero más de la mitad se considera cristiana; todos sin excepción se definen a sí mismos como buscadores. Nadie que no sea buscador, acude al silencio. El asunto es, obviamente, qué es lo que andamos buscando.

Para la sorpresa de los asistentes, enseguida me pongo a cantar. Se trata de una poesía de Luis Rosales que adapta una de Juan de la Cruz que dice así: “De noche, iremos de noche, / que para encontrar la Fuente / solo la sed nos alumbra”. La actitud del auditorio cambia en el acto por completo: han pasado de escucharme con el ceño fruncido a hacerlo

* Sacerdote claretiano español, escritor, filósofo y teólogo.



**Todos
buscamos
una fuente
de sentido y
de plenitud,** con

independencia de cómo la llamemos. Y todos nos acercamos o alejamos de esa fuente en la exacta medida de nuestra sed.

con una suave, o incluso descarada, sonrisa. Es normal, nunca he cantado demasiado bien. Este cambio se debe a que han pasado de una actitud fundamentalmente mental, que es la que se asume cuando se asiste a una conferencia, a una sapiencial. El intelectual es –así es como yo lo veo– quien quiere penetrar en la realidad; el sabio, por contrapartida, aquel que permite que la realidad entre en él y le conmueva.

Pues bien, eso mismo es lo que

pretendo que se fomente en esos dos días de retiro: la receptividad, la acogida, la actitud discipular. Sin este talante de aprendiz, no existe el camino espiritual. Porque, si el gesto es el dominio del cuerpo y la palabra el de la mente, el silencio es el campo del espíritu. Y ello hasta el punto de que puede afirmarse que no hay espiritualidad sin silencio o, más aún, que experimentar el silencio es tanto como entrar en la dimensión espiritual que constituye al ser humano. El silencio

es ese espacio/tiempo en que no nos vertemos al exterior, sino en que nos recogemos por dentro, posibilitando la conciencia de eso que llamamos mundo y que entendemos por yo.

Tras explicar que cantando cumplimos secretamente nuestra aspiración más profunda, que no es otra que la unidad (lo que se ha posibilitado gracias a una sencilla melodía y a unas pocas palabras), invito al público a que cante conmigo. De este modo, no soy el único que pierde la



reputación y es así, en fin, sin reputación o imagen que salvar, como se posibilita el milagro de la comunicación. Claro que decir que nuestro principal anhelo es la unidad es tanto como declarar que nuestro principal problema es la división o la fractura. Y así es: en nuestro interior estamos divididos (queremos una cosa y su contraria); estamos separados y hasta enfrentados con los otros (casi siempre por prejuicios, ideologías o tonterías, pues es infinitamente más

importante lo que nos úna que lo que nos fracciona); y, en fin, divididos de ese misterio de la Vida que los creyentes llamamos Dios.

En ese pequeño canto sanjuanista están las tres palabras clave de la experiencia del silencio: la fuente, la sed y la noche. Porque lo cierto es que todos buscamos una fuente de sentido y de plenitud, con independencia de cómo la llamemos. Y porque todos nos acercamos o alejamos de esa fuente en la exacta medida de nues-

tra sed. El camino que va de esa sed hasta esa fuente es nocturno, es decir, comporta dificultades. La mística es el arte de la unidad: pretendemos unirnos a la luz, por supuesto; pero para ello hemos de atravesar algunas sombras. El silenciamiento o recogimiento interior, con independencia de la religión que se profese o sin ninguna religión, es una vía para la unificación. El hombre se realiza cuando es uno sin matar a los muchos que le constituyen, sino dándoles un juego

El silencio nos reconcilia con lo que somos y nos hace mejores.

Gracias al silencio comenzamos a parecernos a quienes realmente somos, y esa es la mejor de las noticias.

armónico. El hombre, por el contrario, sufre y se pierde cuando vive en la fragmentación.

Conviene advertir que el silencio que la meditación propicia no es en el fondo nada; es algo así como un marco en el que cada uno mete lo que es hasta que de pronto ese marco vacío se convierte en un espejo. Pero lo que allí vemos, por desgracia, no nos suele gustar y, por ello, desviamos la mirada y comenzamos a decir que el silencio no es lo nuestro. Si perseveramos, en cambio, si no huimos de lo prosaico que en primera instancia nos ofrece el silenciamiento, tal vez entonces llegue el día en que ese espejo se convierta en una ventana y en el que descubramos, maravillados, que hay todo un paisaje y un horizonte por contemplar. Que somos más de lo que pensábamos. Que la vida no es solo sota, caballo y rey, sino toda una baraja. Que detrás del recibidor, por dar otra metáfora, había todo un castillo por explorar.

Las reglas del juego de nuestras iniciaciones al desierto son cuatro. Primera: no hablar. Resulta obvio que todo silencio suponga abstenerse del lenguaje oral, pero mi experiencia en la animación de estos retiros me confirma que es preciso explicitarlo, pues esta primera consigna es de hecho la primera que se suele olvidar. Buena parte de los asistentes, además, no han hecho nunca la experiencia de estar 48 horas sin pronunciar palabra, y esto constituye casi siempre y para la mayoría una grata novedad.

La segunda regla es no gesticular. Aunque parezca increíble, son muchos los que creen cumplir con el silencio si no profieren palabra, comunicándose con los demás mediante muecas o gestos. Resulta una advertencia casi infantil, pero la experiencia me dicta una vez más la conveniencia de explicitarla.

Tercera regla: no leer. Los occidentales hemos identificado la lectura con la vida interior, ese ha sido nuestro error. Ocupando buena parte de la misma, los libros no agotan la interioridad. La lectura, además, supone un enriquecimiento para la mente, pues por su medio nos abastecemos de imágenes e ideas. Pero el silencio no busca la riqueza interior, sino precisamente la pobreza, lo que en el budismo se llama *vaciamiento* y en el cristianismo *olvido de sí*. Los meditadores no nos ejercitamos en el silencio para llenarnos, sino justamente para vaciarnos y así, vacíos, experimentar esa sed primordial que nos acerca a la Fuente. Nos vaciamos porque vacío y plenitud se dan la

mano, porque nada y todo son, como testifican todos los místicos, una única cosa.

La última regla del juego es, desde luego, la más difícil, y suelo decirlo a sabiendas de que serán pocas las que la seguirán: desconectar los teléfonos móviles. Pasar dos días sin comunicación con el exterior es algo, por lo general, superior a nuestras fuerzas. Casi nadie sabe estar hoy un rato sin conexión a internet; eso es un hecho indiscutible, como demuestra la inmediatez con que encendemos nuestros teléfonos móviles en cuanto aterrizamos y nos bajamos de un avión. Y, sin embargo, a mayor conexión con el exterior, menor con el interior. No es posible estar fuera y dentro de una casa al mismo tiempo. Sin desengancharnos de la red, nuestro retiro del mundo es solo una ilusión.

Doy fe de que prácticamente la totalidad de cuantos se inician a la experiencia del silencio en los *Amigos del desierto*, como probablemente de quienes lo hacen por otros métodos con el aval de cierta tradición, quedan no solo sorprendidos de su capacidad de resistencia –así la llaman–, sino de los efectos que produce en el alma humana, que inesperadamente se esponja y alegra, y ello hasta el punto de propiciar una cierta relajación de las facciones.

El silencio hace milagros, aunque no naturalmente en dos días y para siempre. El silencio nos reconcilia con lo que somos y nos hace mejores. Gracias al silencio comenzamos a parecernos a quienes realmente somos, y esa es, ciertamente, la mejor de las noticias.

BIENAVENTURADOS LOS POBRES, PORQUE SUYO ES EL REINO DE DIOS

(LC 6,20; MT 5,3)

Juan José Bartolomé, sdb.*

El hermano sacerdote y biblista español Juan José Bartolomé nos ofrece la primera de sus reflexiones sobre las Bienaventuranzas. *La Revista Católica* las publicará número a número hasta completar este valioso pasaje del Evangelio de Jesús. Iniciando sus comentarios Bartolomé nos dice que “el único bien del pobre es el de tener a su Dios totalmente a su favor”.

La bienaventuranza de los pobres no es solo la primera de las bienaventuranzas del sermón de la montaña, es la que mejor caracteriza la predicación de Jesús y sus convicciones personales, su pensamiento sobre el Dios por venir y la conciencia de su misión personal (cfr. Lc 4,18). A través de ella nos acercamos tanto al Dios en quien Jesús creía, su ‘teo-logía’,

como al Jesús que predicó el Reino, a su misión personal.

¿QUÉ POBRES SON DICHOSOS?

La bienaventuranza pronunciada por Jesús no se refería a un grupo determinado de pobres, los pobres ‘de espíritu’ (Mt 5,3), sino a los pobres, sin más (Lc 6,20b). La versión de Lucas

se presenta más cercana a la bienaventuranza original; identificando a pobres con discípulos (“vosotros, los pobres”), el tercer evangelista vio la pobreza como situación característica del seguimiento de Jesús.

* Sacerdote salesiano residente en Madrid. Doctor en Sagrada Escritura por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma.

No es del todo lógico que Jesús haya declarado dichosos a los que son realmente pobres. El AT no percibe como situación ideal la carencia de bienes, ni propone la precariedad de la existencia como meta que alcanzar. La pobreza en Israel, entendida como indigencia económica y desvalimiento social, contradice el proyecto de Dios y su voluntad hecha norma legal.

Lamentablemente este axioma de la fe bíblica no fue nunca del todo experiencia de vida. En los tiempos de la esperanza, la solidaridad del Israel nómada evitó desigualdades entre quienes poseían poco más que sus ganados. Fue tras la conquista de la tierra, y terminado el período de asentamiento, que surgieron riqueza y pobreza a consecuencia de la mala suerte y de creciente injusticia social. A pesar de una legislación precisa y el clamor constante de los profetas (cfr. Am 2,7; 4,1; 5,11; 8,4; Is 3,14-15; 5,8-9; 10,2; Miq 2,2), el empobrecimiento de la mayoría, además de convertirse en problema social gravísimo, se hizo cada vez más problema teológico, pues cuestionaba la fidelidad de Dios a su pueblo (Job 24,2-12).

¿POR QUÉ SON DICHOSOS LOS POBRES?

Y es que el Dios de Israel se caracteriza por estar frontalmente opuesto a una pobreza que se va definiendo cada vez más en relación a Dios. La pobreza no caracteriza solo una situación real de inferioridad social; atañe a la situación del hombre ante Dios, ante quien el creyente se sabe desprovisto de bienes. Esta actitud de apertura hacia Dios, alimentada desde el fracaso, creó una corriente espiritual, la de “los pobres de Yahvé” (Sal 74,19; 149,4-5). En ella encon-

La felicidad que Dios nos ha asegurado se apoya en nuestra pobreza;

un Dios que ha prometido lo mejor de sí a los que más desvalidos son, es sencillamente un Dios maravilloso.

HALEYRIVERA-HGD.GQZJBYZA-UNSPLASH.JPG

traron los desheredados apoyo a su fidelidad a Dios; acuciados por su necesidad, aprendieron a poner solo en Dios su confianza. La indigencia económica, y el desvalimiento social, se convirtieron en signo visible y ne-

cesario de una opción de vida profundamente religiosa.

Pero a pesar del cambio radical en su comprensión, la tradición bíblica no ha albergado duda alguna sobre la malicia de la pobreza. Con-



fesando que Dios es el bien supremo del creyente, no deja de pensar en la pobreza como mal incuestionable. El motivo de la maldad de la pobreza radica en la oposición personal de Dios a ella: no es mala por lo que es, por

cuanto comporta para quienes viven padeciéndola, sino por lo que Dios quiere ser para los pobres, por lo mucho que le importan. Que Dios esté contra la pobreza impide convertirla en un bien que alcanzar o en un ideal

de vida que proponer.

El único bien del pobre es el de tener a su Dios totalmente a su favor. La única cosa buena que tiene la pobreza es que no va a durar siempre: el Reino de Dios es el porvenir del po-

bre. Tal fue el anuncio de Jesús: los pobres son felices porque de ellos es el Reino de Dios. Cuando reine, Dios tendrá como principal ocupación hacer dichosos a los más necesitados: la felicidad del pobre sería la primera preocupación del reinado de Dios (Is 49,7-26; Sal 72,1-4.12-14; 146,3-9; 1 Sam 2,4-8; Lc 1,52-53).

No entra Jesús a elogiar al pobre porque lo es, ni se pierde el tiempo en condenar su indigencia. No le importa tanto 'salvar' al pobre cuanto anunciar a su Dios. Que sea Dios la razón única de la bienaventuranza del pobre impide verla fundada en los supuestos méritos de quien vive en condiciones humanas desfavorables. Y es que la pobreza, o mejor la existencia del pobre, cuestiona la existencia de Dios, Dios saldrá del anonimato saliendo en defensa del pobre.

El Dios de Jesús, un Dios cuyo reinado hace desaparecer la pobreza, es un Dios que se sabe desafiado siempre que sabe de la existencia de un pobre. Allí donde hay pobres no se ha hecho aún realidad su Reino. Hay algo de 'antidivino' en la pobreza humana, algo que niega la soberanía de Dios, que banaliza su justicia. La pobreza es un obstáculo para su Reino, la negación de su regia voluntad.

EL DIOS DE JESÚS, DICHA DEL POBRE

Anunciando el Reino de Dios, Jesús no propuso la pobreza como modo ideal de vida al declararla bienaventurada. Señaló, más bien, a los pobres como objetos del amor preferencial de Dios. Proclamando bienaventurados a los pobres no hizo de la pobreza una virtud, ni declaró mejores a

los que viven en ella. No canonizó ni la pobreza, como se solía hacer hasta hace poco; ni a los pobres, como están haciendo hoy algunos. El Dios de Jesús es un Dios que ha hecho una opción preferencial por los pobres, sin necesidad de que ellos sean ya buenos, solo porque él considera mala la pobreza.

Antes de saber a qué nos compromete esa singular decisión de nuestro Dios, tendríamos que sentirnos conmovidos por un Dios tan singular. Cuando la lógica extrañeza ante semejante Dios se nos convierta en maravillosa sorpresa, reviviríamos la experiencia personal de María y haríamos nuestra su alegría y su oración (Lc 2,47-48.51-53). Quedarse prendados de él nos posibilitaría vivir pobres y felices, porque nuestra pobreza personal no ahogaría nunca nuestra esperanza de tener, como asegurado porvenir, a todo un Dios.

Poder contar con tal Dios hace posible la felicidad sin tener que habernos liberado de nuestra pobreza. Aunque no poseamos todavía cuanto necesitamos, tenemos ya quien se ha comprometido en salvarnos de nuestra miseria. La felicidad que Dios nos ha asegurado se apoya en nuestra pobreza; un Dios que ha prometido lo mejor de sí a los que más desvalidos son, es sencillamente un Dios maravilloso.

El pobre, privado como está de bienes materiales y cargado de problemas de todo tipo, preanuncia el lugar de realización del proyecto divino. Dios va a estar allí donde están ahora los pobres. No es que en su miseria y desvalimiento esté Dios, pero sí que está por venir. Dios ha localizado su porvenir en el presente del pobre.

LA OPCIÓN PREFERENCIAL POR EL POBRE..., LA TOMÓ DIOS

Una cultura como la nuestra, que descuida y margina al pobre, no puede sentir los cuidados de su Dios ni soportará la espera de su Reino. Desatenderse del pobre provoca la desatención de Dios. Nos cerramos al porvenir de Dios, nos desligamos de su reinado futuro cerrando entrañas y manos al pobre. A quien llena el tiempo de su espera de atenciones para con los pobres, Dios lo encontrará digno de él y de su Reino. Vivir preocupados por el Reino de Dios implica vivir ocupándose del pobre, al que Dios ha prometido su Reino (Mt 25,31-45).

La opción preferencial por los pobres no es moda o estrategia evangelizadora. Supone obediencia radical a Dios y respeto a su determinación de ser rey para los pobres. Impone, además, una vida en alternativa al mundo actual, unos valores que solo son asimilados por quien vive bajo la lógica de la cruz, la contracultura que define a la comunidad de los hijos de Dios. Redescubrir al pobre como quehacer nos autentifica como cristianos, sentir su angustia y atender su clamor nos ayuda a presentir esa voz, hoy aparentemente imperceptible, de Dios; los pobres son, pues, lugar privilegiado de nuestro encuentro con Dios.

Que Jesús haya declarado bienaventurado al pobre no significa que la pobreza sea buena ventura. Si la felicidad depende de la promesa de Dios, la pobreza humana ni la causa ni la sustenta. Donde reina la indigencia, y con independencia de las causas que la provocan, allí no ha llegado aún Dios. Hoy los pobres no lo son

La pobreza que hace feliz es la de quien se empobrece para enriquecer a los necesitados, la del que no deja de ser dichoso porque hace de sus escasos bienes remedio de la escasez del prójimo.

por querer ser cristianos. Ni hoy los cristianos viven normalmente entre los más pobres... Ni son pobres los cristianos que han profesado voto de pobreza.

EL RETO DE VIVIR FELICES EN LA PENURIA

La pobreza sigue siendo cuestión abierta, lacerante, para el cristianismo. El discípulo de Cristo no puede abrazar como ideal lo que es un mal, lo que señala el déficit de Dios en el mundo. Pero ha de vivir sin necesidad de nada, renunciando ya a todo, porque Dios le ha prometido ser el lote de su heredad. Los seguidores de Jesús tendremos que inventar una forma de vida, la de la pobreza declarada bienaventurada, que eche de menos a Dios sobre todo donde se sufre indigencia y desvalimiento, sin tener que echar en falta los bienes de Dios, todavía no gustados, para poder ser feliz.

El discípulo de Jesús afronta la pobreza como una pregunta por su Dios y como recordatorio de su voluntad. Los pobres le recuerdan lo mucho que le falta Dios y lo lejos que queda aún su Reino. Sin robarle la alegría, la pobreza cuestiona la fe del discípulo y la fidelidad de Dios a sus promesas. No sería creíble una vida bienaventurada de pobreza, si no se combatiera la pobreza con tanto más entusiasmo cuanto mayor es la certeza

de que Dios, en su Reino futuro, ya la ha vencido y proscrito.

VIVIR DE ESPERANZA PARA SER FELIZ SIN DEJAR DE SER POBRE

El pobre, precisamente porque lo es y se mantiene en espera del Reino, no necesita más de lo que Dios quiera darle. Acaparar bienes sin necesidad es un robo al prójimo necesitado y un acto de desesperación: desespera de Dios el pobre que se harta de su indigencia y busca liberarse del Reino prometido liberándose de su pobreza. No anticipamos nuestra dicha desviviéndonos por acumular bienes cuyo disfrute no podemos asegurarnos ni por un instante; más bien, perdemos la felicidad y la vida en el intento (cfr. Lc 12,13-20). La dicha de tener a Dios como futuro la obtiene el pobre en bienes y en deseos, quien sabe renunciar no solo a lo que no tiene todavía sino a cuanto ya le sobra. Dios, que ha librado al pobre incluso de su angustia y de toda inquietud al nombrarlo heredero del Reino, desea ser descubierto en exclusiva, y

en exclusiva deseado, como único Bien de su vida.

La pobreza que hace feliz es la de quien se empobrece para enriquecer a los necesitados, la del que no deja de ser dichoso porque hace de sus escasos bienes remedio de la escasez del prójimo. Una vida de pobreza que no logre liberar cuanto se tiene, por poco que sea, para ponerlo a disposición de los hermanos que menos tienen no es bienaventurada, ni señala la presencia del Reino de Dios.

El discípulo de Jesús puede ser pobre y feliz: prueba su fe en el señorío de Dios que espera y da pruebas de la fidelidad de Dios solo si emplea su pobreza personal en la erradicación de la pobreza de los demás. De poco sirve a Dios y a nuestro mundo que, siendo pobres, logremos ser felices, si nuestra felicidad no nos lleva a superar lo que, en última instancia, es privación de Dios en los demás: la única forma de pobreza bienaventurada la consiguen vivir los que aman al pobre.

Con su bienaventuranza el Dios de Jesús ha liberado al pobre incluso de preocuparse por su vida, de angustiarse ante su futuro (cfr. Mt 6,25-34). Quien nada tiene hoy, tiene a Dios como porvenir. Por eso es feliz sin remedio. La alegría del pobre, por radicarse en su esperanza, no la perderá el pobre, a no ser que deje de serlo.

SOCIEDAD. CAMBIOS RELIGIOSOS



LA SALIDA ESTÁ DENTRO. EL SUFRIMIENTO COMO PUERTA A UNA REALIDAD MAYOR | Darina Nikolaeva

REALIDAD RELIGIOSA DE LATINOAMÉRICA | Sofia Brahm J.

LA SALIDA ESTÁ DENTRO. EL SUFRIMIENTO COMO PUERTA A UNA REALIDAD MAYOR

Darina Nikolaeva*

“Hay en medio del bosque un claro inesperado que solo puede encontrar aquel que se ha perdido”.¹

A lo largo de la vida experimentamos, entre otras cosas, la sed profunda de sentido, el sentimiento de pérdida y separación, la aridez de vivir con el corazón cerrado por las heridas de la vida y el peso de las máscaras que construimos para protegernos del dolor. Todo ello es fuente de lo que las tradiciones de sabiduría han llamado *sufrimiento*, una realidad que parece ser parte inevitable de la condición humana.

Ante esto y desde hace miles de años, los seres humanos hemos buscado salidas a nuestro propio laberinto vital, en el que nos vemos inmersos al nacer y para el que no parece haber un mapa preciso. Este laberinto es el costo del *encapsulamiento egoico* en el que vivimos desde que nuestro yo

-o identidad personal- comienza su andadura en la infancia, destinado a vivirse identificado con sus propios pensamientos y esquemas según los cuales ve la vida. Sin embargo, es el mismo sufrimiento el que, en algún recodo del camino, se convierte en “palanca impulsora” de una búsqueda profunda que nos lanza a explorar insospechadas vías hacia la autoconsciencia y hacia un sentido mayor.

SUFRIMIENTO Y SENTIDO

El sufrimiento toma variadas formas en la vida de cada persona, desde una adicción hasta una “mordedura” de sinsentido y vacío, una crisis existencial, una enfermedad, un vivir

errante sin dirección ni propósito o un dolor enquistado que oprime. En cualquier caso, la raíz es siempre la misma: sufrimiento y vivencia de separatividad.

La psicología ha hecho esfuerzos por organizar y rotular tales formas de sufrimiento, sin ofrecer todavía un verdadero alivio que lo resuelva de raíz. Y es que este tipo de dolencia no se soluciona con un medicamento o con un diagnóstico, por muy acertado

* Psicóloga Transpersonal. Escuela de Desarrollo Transpersonal, Madrid.

1. Fragmento del poema “El Claro”. Tranströmer, T. 1978. *Sanningsbarriären* (La barrera de la verdad), Estocolmo: Bonniers, citado de Mascaró, R. (Trad). 2010. *El cielo a medio hacer*. Madrid. Nórdica.

Cuando escuchamos y ponemos consciencia en el llamado de nuestro más íntimo dolor, en realidad estamos entregando nuestro sufrimiento a la vida [que] nos lo devuelve transformado en maduración, compasión y consciencia.



PRIMABAI/BLACKLANDSCAPE/GDF9F9561_1920.JPG

que sea. El dolor del alma, aunque no puede ser visto con los ojos, nos quebranta por dentro y, al mismo tiempo, nos hace elevar la mirada buscando aliento y pidiendo una “solución” que la ciencia todavía no encuentra y que presentimos como un milagro.

Estas experiencias de oscuridad que todos atravesamos pueden ser la puerta de la mencionada *búsqueda de sentido*. Por medio de esa búsqueda no solo podemos hallar la verdadera medicina para el alma, sino también, un propósito de vida que dinamiza nuestra existencia. Cuando escuchamos y ponemos consciencia en el llamado de nuestro más íntimo dolor, en realidad estamos entregando nuestro sufrimiento a la vida. Más tarde, esta nos lo devuelve transformado en maduración, compasión y consciencia. Entonces podemos afirmar que nuestro sufrimiento tuvo sentido y que nuestro corazón se abrió.

PEREGRINOS DE LA VIDA

La búsqueda de sentido ha sido simbolizada por muchos mitos, entre ellos el laberinto de la catedral de Chartres es uno de los más emblemáticos. Es significativo el hecho de que la ruta de este laberinto carece de opciones, pues su recorrido posee una sola vía directa al núcleo o espaciosa vacuidad del centro. Esta *vía directa* al centro es una metáfora de aquellos momentos en los que nuestro encapsulamiento egoico pareciera ceder, sintiéndonos entonces renovados por el sople fresco del Misterio y la Gracia. Así, después de haber experimentado en la propia piel lo que San Juan de la Cruz llamó *la noche oscura del alma*, de pronto e inesperadamente, se abre ante nosotros, peregrinos de la vida, el camino directo al centro; allí, no podemos más que entregarnos y dejarnos abrazar por el sabor de lo esencial. El peregrino, después de ha-

berse sentido extraviado y a menudo sin la esperanza de recuperar aquello que vagamente recordaba haber perdido, es “impulsado” hacia la comunión y la conciencia de unidad.

La metáfora de este laberinto nos muestra que la salida no estaba afuera, sino bien adentro, bien profundo, bien cerca. De hecho, la salida está tan cerca que es lo más íntimo y original que somos: aquello que éramos al nacer y que somos aún, a pesar de las muchas vueltas del camino –11 en el caso del laberinto de Chartres–. El destino que este camino señala es lo que no puede ser afectado, es decir, lo íntegro que somos en esencia, aquello que no puede ser alcanzado por ningún daño ni mal, allí, “en lo más hondo de mi intimidad”, donde también habita Dios, como afirmó Agustín.²

Ha sucedido que el caminante, que no esperaba más que seguir vagando entre troncos y densas copas



de árboles, ha hallado un inesperado claro y se ve bañado de pronto por la luz del sol, se deja caer en la fresca hierba, sacia su sed y saborea la infinitud. Descubre que ha vuelto a casa, a ese claro que siempre fue su íntimo hogar. El hecho de haber deambulado errante durante tanto tiempo por el enrevesado laberinto cobra un nuevo sentido: valió la pena la travesía que un día inició tras oír la llamada de su vocación.

Una vida con sentido

Descubierto este centro inquebrantable, el viajero de la vida continuará el camino. Podrá verse aún oscurecido por la opacidad del pequeño yo, pero atesorará en el corazón una imborrable huella que orientará, cual valiosa brújula, su camino de autoconsciencia y vuelta a casa. La inicial ignorancia e inconsciencia han dado paso a una llama encendida que podrá

flaquear ante vientos y mareas, pero ya no podrá ser apagada por ningún vendaval. Después de conocer el sufrimiento y haber sido encontrado más tarde por la luz mayor, el peregrino se verá impulsado –posiblemente de por vida– a seguir el rastro de lo inefable, cuya semilla florecerá silenciosa. Así es como la laberíntica travesía, por enrevesada que pueda ser en algunos tramos, será también una aventura plena de sentido.

Con el tiempo, el peregrino descubre que las curvas pronunciadas y las angostas vías también son el camino, y que dichos tramos no pueden ser evitados porque, precisamente, son estos los que brindan mayor madurez y ecuanimidad. Siente que su corazón se ensancha para acoger a la vida en sus infinitos vericuetos.

Las cosas han comenzado a verse distintas: allí donde había enemigos, hay ahora obstáculos con los que cre-

cer; ahí donde se ocultaban inhóspitas sombras, hay ahora posibilidad de revisar lo que aún no ha podido ser conscientizado; allí donde había resistencias, ahora la opción más sabia es aceptar y rendirse ante lo que es; ahí donde había esfuerzo por hallar una respuesta, ahora la mente se vacía y espera sosegada; allí donde reinaba la lucha y la división, ahora se cultiva un abrazo integrador y la bondad de corazón; ahí donde había impaciencia y sufrimiento, hay ahora respiración pausada y transformación del dolor en amor.

2. Agustín. *Confesiones*, III, 6, 11. <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/confesiones--0/html/ff7b6fd2-82b1-11df-acc7-002185ce6064_16.html#l_43_> [consultado: 14-03-2022].

Las cosas han comenzado a verse distintas [...] allí donde reinaba la lucha y la división, ahora se cultiva un abrazo integrador y la bondad de corazón; ahí donde había impaciencia y sufrimiento, hay ahora respiración pausada y transformación del dolor en amor.

LA SALIDA ESTÁ ADEENTRO

El ser humano peregrino, a pesar de sentirse a menudo errante en una travesía que pareciera no tener fin y de recordar tan solo un leve aroma de aquello que descubrió, guarda ahora en su alma cuatro palabras: *la salida está adentro*. Este descubrimiento conlleva grandes cambios en la vida. Uno de ellos es que, de pronto, las promesas de felicidad que ofrece el “afuera” dejan de hipnotizarlo con tanta fuerza. Así, por muy llamativas que sean y por mucho que agrade posarse en ellas, sabe que ninguna podrá saciar la sed de Ser. Y, aunque a veces se vea seducido por el mundo de las formas, reconoce en lo más profundo que son sucedáneas de la plenitud y la paz saboreadas en el núcleo del laberinto, en la experiencia en que el encapsulamiento egoico cede y nos renueva el misterio y la gracia.

Después de la reveladora experiencia de haber sido tocado por la gracia –y también tras haberla “perdido”– el ser humano peregrino continúa el camino, intuyendo que en esta nueva vuelta lo que corresponde es vaciarse y aquietar su alma en la vía del silencio. Este vaciamiento de sí ha sido reconocido por las tradiciones místicas como la vía directa por excelencia al núcleo esencial. En este sentido y parafraseando a Pablo D’Ors: los meditadores no se ejercitan en el silencio para llenarse, sino jus-

tamente para vaciarse y así, vacíos, experimentar esa sed primordial que nos acerca a la Fuente.³

El mencionado vaciamiento es fruto de la autoobservación y el acallamiento interno que nos permiten comprender la naturaleza ilusoria de la identidad personal, una yoidad a la que antaño dábamos tanto crédito y que ahora comprendemos que se trata de un cúmulo de procesos cognitivos –recuerdos, percepciones, pensamientos...– con los que nos habíamos identificado a tal punto que creímos ser nosotros. Sin embargo, y parafraseando a Enrique Martínez Lozano, el ser humano no se agota en su psiquismo. De hecho, el peregrino deviene consciente de que tal identificación es, precisamente, la raíz de su vivencia de separatividad y también de su sufrimiento. Habiendo conocido por sí mismo lo que es vivirse inmerso en la “cárcel egoica” que supone tal identificación y sentirse huérfano del Misterio, aviva la llama que se encendió en su corazón y que ahora alumbra el camino. De nuevo, el ser humano viajero encuentra el rastro de la lucidez que le permite relativizar y ensanchar la mirada hacia un horizonte más amplio que su propio yo. Ahora, dispone de nuevos recursos para su travesía: halla apaciguamiento en la práctica sostenida de la atención plena hacia las pequeñas acciones del servicio cotidiano y descubre que su sed se sacia cuando permanece en con-

templación y quietud interna.

Cada paso del camino cobra entonces un nuevo sentido: el propósito de convertir el sufrimiento en la sabiduría y el amor que habitan en lo más hondo de aquel peregrino que un día anduvo entre sombras y confusión. El temor, poco a poco, ha devenido en confianza y, al mismo tiempo, ha ido creciendo el anhelo de que todas las personas despierten y encuentren su propia luz en el camino. El peregrino de la vida ya no cree que fuera un “error del destino” haber estado en ese laberinto; intuye que es precisamente recorriéndolo cómo será encontrado por el valioso tesoro que significa el devenir autoconsciente. Solo le queda disponer su corazón para sentarse algún día en el claro del bosque a reposar. El peregrino ha aprendido a amistarse con su propio camino y se rinde a este sabiendo que lo que toca es recorrerlo.

CON LA CERTEZA EN EL CORAZÓN

Con el tiempo, pareciera que el peregrino hubiera olvidado lo que tanto entusiasmo insufló en su caminar: la gracia de saborear la quietud primordial del centro. Sin embargo, cuanto más lejos del íntimo hogar se halla y menos espera reencontrar la vía

3. D’Ors, P. 2022. Iniciación al desierto. Actualidad y necesidad del silencio. *La Revista Católica* 1213: 16.



ADOBESTOCK_499379233.JPEG

directa, la vida lo devuelve al tan anhelado centro. Ahora, hay algo nuevo, pues rebosa gratitud y no puede más que contemplar en la unidad de todas las cosas; ya no teme perder lo que la vida, gratuitamente, una vez más le ofrece.

El caminante sabe que es quietud

y amor infinito en su ser y que, por mucho que se pierda y olvide, en realidad es tan solo su “pequeño yo” el que olvida. Comprende que nunca hubo abandono ni separación; sabe que siempre fue, es y será. Sus ojos contemplan verdad y belleza; se da cuenta de que no tiene necesidad

de retener ni de poseer ese instante de lucidez y dicha profunda. Todo tal como es y sucede es perfecto en sí mismo. Ocurrió el milagro. Se encontró a sí mismo. La travesía continua y el caminante, en lo más profundo de su corazón, guarda la certeza de que Dios es.

REALIDAD RELIGIOSA DE LATINOAMÉRICA

Sofía Brahm J.*

Gracias a la gentileza de la socióloga Sofía Brahm y a la colaboración de la revista Humanitas, ofrecemos un extracto del panorama de las transformaciones religiosas en Latinoamérica y las perspectivas que Brahm observa en torno a este tema.¹ A Sofía y al equipo editorial de Humanitas nuestra sincera gratitud.

CONFIANZA EN LA IGLESIA

De acuerdo con los datos reportados por *Latinobarómetro*, la Iglesia en Latinoamérica goza de amplia confianza entre la población, aunque esta ha caído alrededor de 10 puntos desde 1995. Hoy el 63% de los latinoamericanos dicen tener mucha o algo de confianza en ella, siendo la única institución que goza con niveles superiores al 50%, seguida por las fuerzas armadas y la policía, con niveles de confianza en torno al 40% y 35%, respectivamente. Las instituciones políticas, en cambio, son aquellas que gozan de menor confianza, siendo los partidos políticos los peor evaluados en Latinoamérica (gráfico 4).²

Los niveles de confianza en la Iglesia varían significativamente entre países, siendo Chile el país que menos confía, con solo un 27% que señala confiar mucho o algo en ella,

seguido por Uruguay, con un 38%. Chile y Uruguay son los únicos países donde el nivel de confianza en la Iglesia se encuentra bajo los 50 puntos porcentuales. Los fenómenos de ambos países son disímiles.

Uruguay ha tenido históricamente bajos niveles de confianza en la Iglesia, con alrededor de 20 puntos porcentuales menos que el promedio de la región, registrándose un 55% de confianza en 1995 –cuando el resto de los países confiaba en promedio un 72%– y hoy (datos de 2018) un 38%, cuando el resto de los países en promedio confían en un 63%.

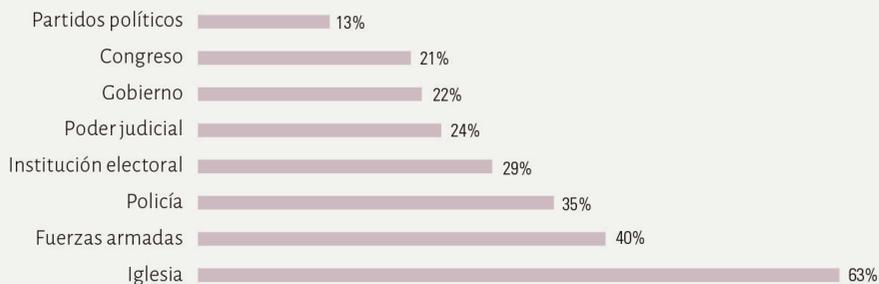
Chile, en cambio, ha tenido caídas bruscas de confianza, fuertemente afectadas por los escándalos de abusos sexuales vividos en el país. En la serie de *Latinobarómetro* puede verse cómo, a fines de los 90, la Iglesia suscitaba mucha confianza, ya que en torno al 80% de la población con-

fiaba mucho o algo en la Iglesia (por sobre el promedio de la región que era 72%). La confianza se desmoronó en el año 2003 con el caso de José Andrés Aguirre, conocido como el “cura Tato”, llegando a un 52%. Después de este episodio los niveles se recuperaron hasta el año 2010, cuando el caso de Fernando Karadima salió a la luz pública (quien en enero de 2011 reci-

* Socióloga de la Universidad Católica de Chile. Secretaria de redacción de la revista *Humanitas* y Coordinadora ejecutiva de “Nuestra Mesa: Diálogos por Chile”.

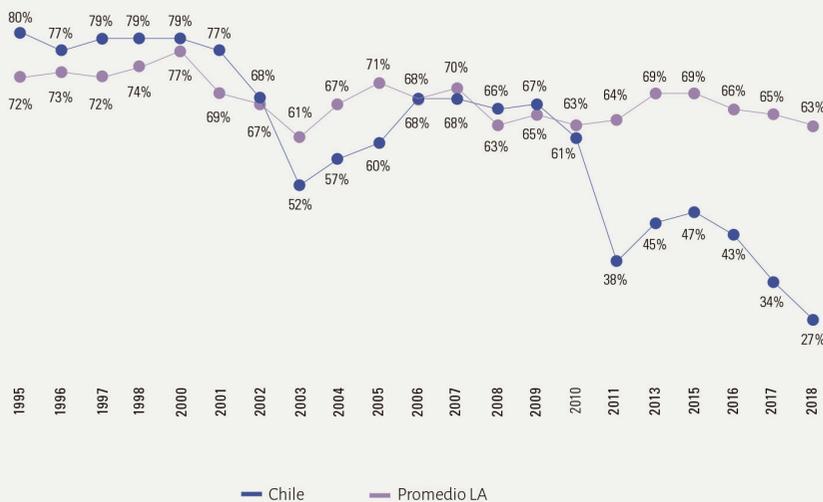
1. Publicamos un extracto del artículo cuya versión completa puede verse en *Humanitas* XCVIII: 562-589. <<https://www.humanitas.cl/iglesia/realidad-religiosa-de-latinoamerica>> [consultado: 23-02-2022].
2. Corporación Latinobarómetro. 2018. *Informe 2018*. Santiago: Corporación Latinobarómetro. <http://www.rendircuentas.org/wp-content/uploads/2019/04/INFORME_2018_LATINOBAROMETRO.pdf> [consultado: 06-03-2022].

Gráfico 4. Confianza en instituciones.³
Porcentaje que afirma tener mucha confianza + algo de confianza.



FUENTE: elaboración de la autora con datos de *Latinobarómetro*, 2018.
La encuesta pregunta por confianza en la Iglesia, sin especificar el credo.

Gráfico 5. Confianza en la Iglesia a lo largo del tiempo.
Comparación entre Chile y Latinoamérica. Porcentaje que afirma tener mucha confianza + algo de confianza en la Iglesia.



FUENTE: elaboración de la autora con datos de *Latinobarómetro*, 1996-2018.

be la condena canónica). Luego, a pesar de una leve recuperación, la confianza se desplomó el año 2018, con la visita apostólica del papa Francisco y la salida a la luz pública de diversos casos de abuso y la consiguiente renuncia de todos los obispos de Chile durante su reunión con el Pontífice. El año 2018 arrojó así el peor registro histórico que se tiene y colocó a la Iglesia entre las instituciones peor evaluadas en términos de confianza. El caso chileno es ilustrativo para comprender cómo afectan en la confianza los episodios de abuso sexual dentro de la Iglesia. En esta crisis de confianza influye de manera determinante la opinión que la sociedad tiene sobre la forma en que la Iglesia actúa frente a los escándalos de abuso sexual (gráfico 5).

Paraguay es el país en donde la Iglesia goza de mayores niveles de confianza –en torno a un 82%–, seguido por Panamá, Honduras, Venezuela, Brasil y Guatemala, con niveles que superan el 70% (gráfico 6). En estos países la confianza en la Iglesia casi no se ha visto afectada por las caídas en los niveles de confianza en las instituciones en general. En Paraguay, por ejemplo, la confianza en la Iglesia solo ha bajado cuatro puntos porcentuales entre 1995 y 2018, teniendo pequeños altibajos que oscilan entre 75% en 2003 y 88% en 2009.

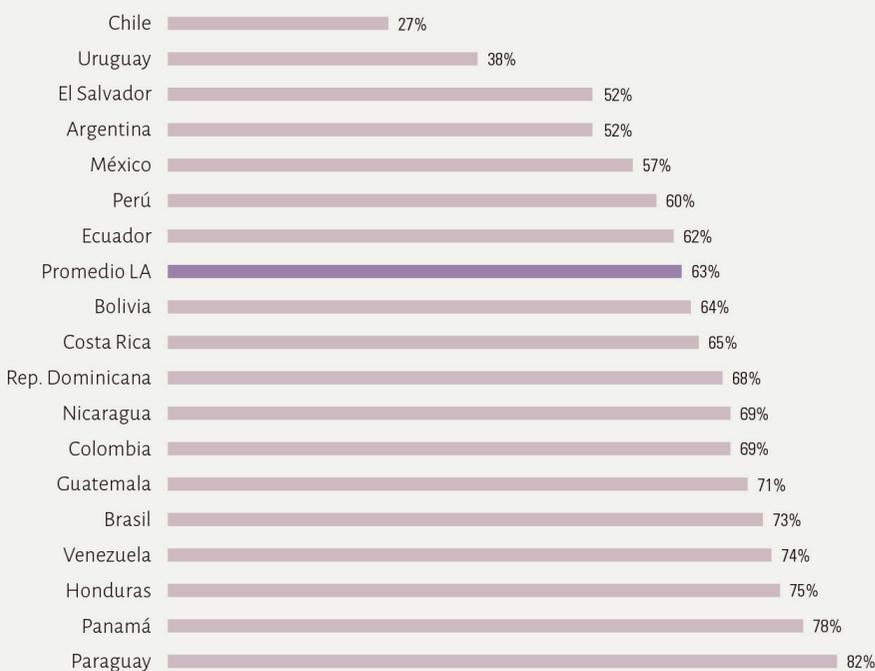
CAMBIOS RELIGIOSOS Y CAUSAS DEL DECLIVE DEL CATOLICISMO

Identidad evangélica y pentecostal

Los evangélicos en América Latina pertenecen a un grupo diverso de

3. Mantenemos la numeración original de gráficos y tablas.

Gráfico 6. Confianza en la Iglesia por país, año 2018. Porcentaje que afirma tener mucha confianza + algo de confianza en la Iglesia.



FUENTE: elaboración de la autora con datos de *Latinobarómetro*, 2018.

Si bien cada vez son menos las personas que se declaran pertenecientes a un credo en particular, no ha disminuido la creencia en Dios.

rios y emocionales en las formas de vivir la fe. El rasgo principal de los movimientos carismáticos católicos es el acento en la renovación a través del bautismo en el Espíritu Santo, esto es, del Pentecostés. El informe del Pew Research Center muestra cómo aproximadamente la mitad de los católicos en El Salvador (53%), República Dominicana (50%), Nicaragua (49%) y Guatemala (46%) han presenciado o experimentado una sanación y al menos uno de cada cinco católicos en República Dominicana (36%), Honduras (26%), Guatemala (23%), Nicaragua (23%), Venezuela (22%), Panamá (21%) y Colombia (21%) dice que ha estado presente en un exorcismo, dando cuenta así de la presencia de elementos carismáticos en la experiencia de fe católica.⁵ Asimismo, existe una alta identificación de católicos como carismáticos en algunos países como Panamá, Brasil, Honduras, República Dominicana y el Salvador. En cambio, en la mayoría de los países de Sudamérica esta identificación es baja (gráfico 7).

4. Pew Research Center. 2014. *Religion in Latin America: widespread change in a historically catholic region*. Washington: Pew Research Center.

5. Pew Research Center. 2014. *Religion in Latin America...*

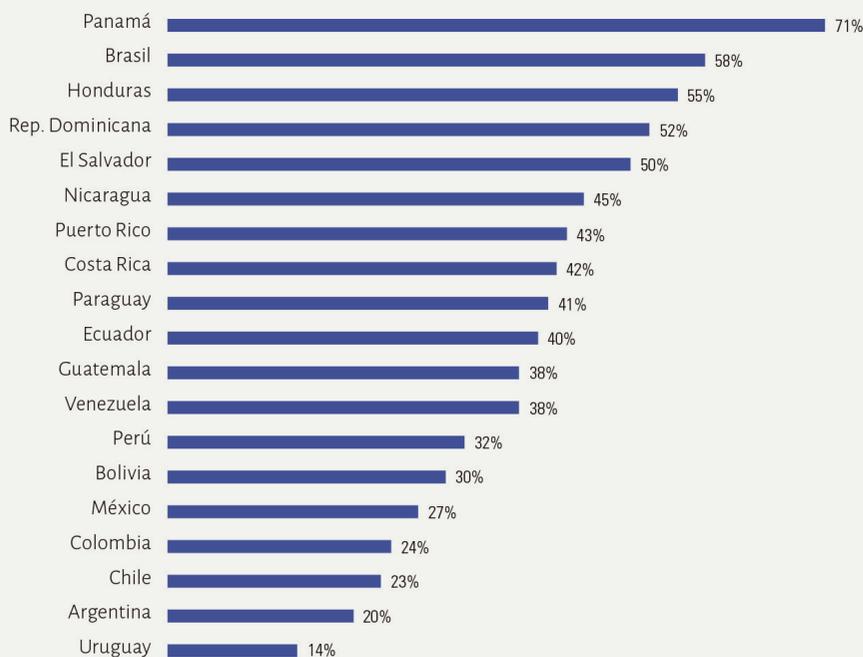
denominaciones e iglesias independientes. El término evangélico se refiere a miembros de iglesias protestantes históricas, miembros de iglesias pentecostales y miembros de otras iglesias protestantes. La mayoría se autodenomina como “evangélico”, sin especificar la denominación de la iglesia, aunque en países como Colombia, Costa Rica y República Dominicana existe un alto porcentaje de autodenominación protestante y en Brasil de autodenominación pentecostal, de acuerdo con los datos del *Latinobarómetro*.

La influencia del cristianismo pentecostal-carismático ha sido especialmente importante en la región. De acuerdo con el informe del Pew Research Center del año 2014 sobre

la religión en Latinoamérica,⁴ un porcentaje significativo de protestantes en Latinoamérica dice que se involucra en creencias y prácticas asociadas con los “dones del Espíritu Santo”, como ritos de sanación y exorcismos. En la mayoría de los países encuestados, al menos la mitad de los protestantes informan que han presenciado o experimentado la sanación divina de una enfermedad o lesión, y al menos un tercio dice haber experimentado o presenciado la expulsión del diablo de una persona.

Las experiencias carismáticas están presentes también entre los católicos, especialmente en países de América Central y el Caribe, dándose cierta continuidad con comunidades evangélicas y pentecostales, incluyendo aspectos festivos, comunita-

Gráfico 7. Porcentaje de católicos que se identifican como “carismáticos”.



FUENTE: Pew Research Center. 2014. *Religion in Latin America...*

caciones ofrecidas en la encuesta, la más citada fue que *buscaban una conexión más personal con Dios*. Así mismo, muchos dijeron también que se hicieron protestantes porque querían un estilo diferente de adoración o una iglesia que ayudara más a sus miembros.

Adicionalmente, es posible ver mayores esfuerzos de evangelización en las iglesias protestantes, lo cual ha tenido su impacto. En toda Latinoamérica, más de la mitad de los que se han cambiado de la Iglesia Católica al protestantismo dicen que fue su nueva iglesia la que se acercó a ellos (media del 58%). Así también, los protestantes de la región serían mucho más propensos que los católicos a compartir su fe con personas fuera de su propio grupo religioso, lo que sugiere que el impulso misionero –sobre el cual ha insistido tanto el papa Francisco– es más activo y pertinaz

Según estudios del Pew Research Center, gran parte del movimiento que se aleja del catolicismo y se acerca al protestantismo se ha producido en el lapso de una sola vida. En la mayoría de los países estudiados, al menos un tercio de los encuestados que se autoidentificaron como protestantes, se criaron en la Iglesia Católica, y la mitad o más dicen que fueron bautizados como católicos (gráfico 8).⁶

El estudio del Pew Research Center preguntó a los excatólicos que se han convertido al protestantismo sobre las razones por las que lo hicieron (tabla 1). De las ocho posibles expli-

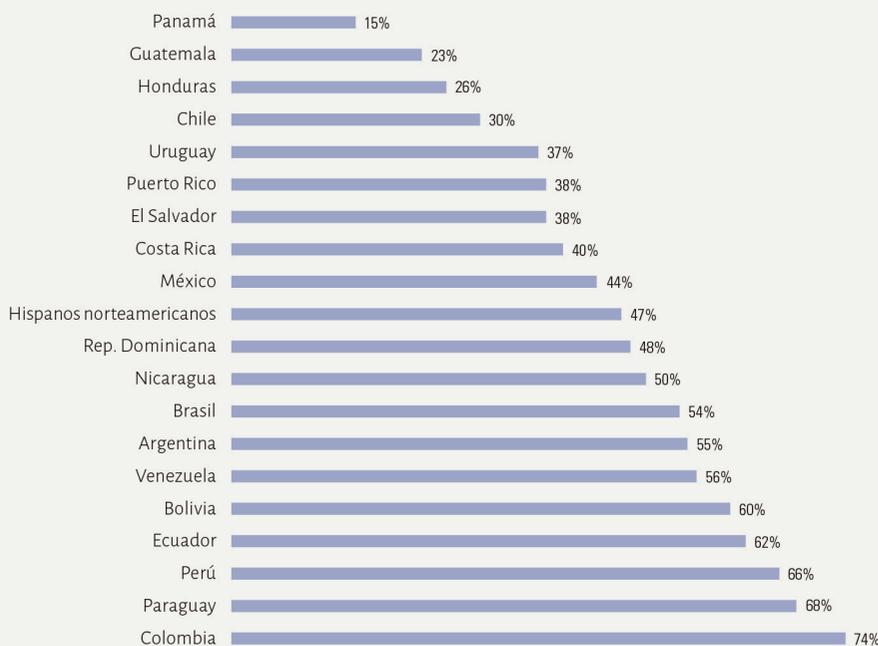
Tabla 1. Razones para dejar la Iglesia católica.

Porcentaje promedio de conversos del catolicismo al protestantismo que dicen ... es una razón importante por la que ya no son católicos	
Buscar una conexión personal con Dios	81
Disfrutar el estilo de adoración en la nueva iglesia	69
Buscar un mayor énfasis en la moralidad	60
Encontrar una iglesia que ayuda más a sus miembros	59
Alcance de la nueva iglesia	58
Problemas personales	20
Buscar un mejor futuro financiero	14
Matrimonio con personas no católicas	9

FUENTE: Pew Research Center. 2014. *Religion in Latin America...*

6. Pew Research Center. 2014. *Religion in Latin America...*

Gráfico 8. Porcentaje de protestantes que fueron criados como católicos según país.



FUENTE: Pew Research Center. 2014. *Religion in Latin America...*

La secularización adquiere la forma de desinstitucionalización de la fe más que de increencia, donde la religión se constituye como una experiencia individual, carente de una comunidad estable.

que de increencia, donde la religión se constituye como una experiencia individual, carente de una comunidad estable; el individuo construye su identidad religiosa en base a un proceso personal, extraño a cualquier tradición precedente y externa a él mismo. Así, cada vez son más los que plantean que se puede vivir la fe sin pertenecer a una religión.

RELIGIOSIDAD POPULAR

Vitalidad de la religiosidad popular

La religiosidad popular y de multitudes es, en palabras de Benedicto XVI, “el precioso tesoro de la Iglesia católica en América”, lugar donde “aparece el alma de los pueblos latinoamericanos”.⁸ Esta se caracteriza tanto por la cantidad de fieles que congrega

7. Corporación Latinobarómetro. 2018. *Informe 2018*.

8. Benedicto XVI. 2007. *Discurso del Santo Padre en la sesión inaugural de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Aparecida*. <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida.html> [consultado: 05-03-2022].

entre evangélicos que entre católicos (gráfico 9).

Desinstitucionalización de la fe

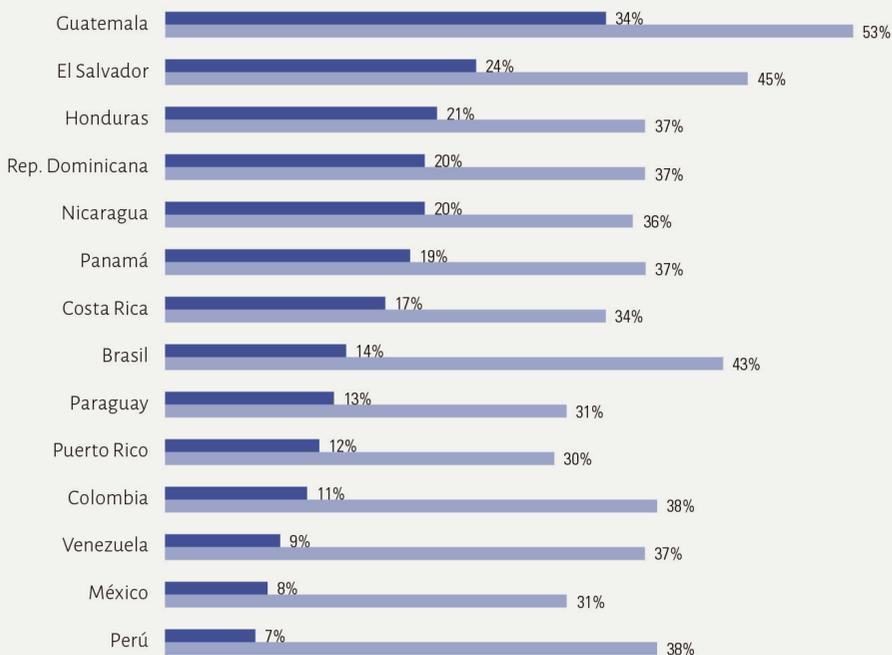
En toda América Latina, la mayoría de las personas que no se identifican con ninguna religión no se describen a sí mismas como ateas, sino que señalan que no tienen una religión en particular, aunque sí creen. Así, si bien cada vez son menos las personas que se declaran pertenecientes a un credo en particular, no ha disminuido la creencia en Dios.

Uruguay es el único país encuestado donde menos de nueve de cada diez personas (81%) profesan tal creencia. En algunos países la creen-

cia en Dios está a tal punto extendida que supera el 99% de la población –incluso entre aquellos que no se identifican con ninguna religión–, por ejemplo, la abrumadora mayoría de los no afiliados en República Dominicana (99%), Nicaragua (98%), El Salvador (95%), Puerto Rico (91%), Honduras (90%), Brasil (89%) y Costa Rica (88%) dice creer en Dios (tabla 2).⁷

El ámbito para interpretar este fenómeno no es el plano de la religión, sino el de la espiritualidad. Cada uno puede elegir el horizonte de su propio dinamismo trascendente. Se sustituye religión (institucional) por espiritualidad (individual). Por lo tanto, la secularización adquiere la forma de desinstitucionalización de la fe más

Gráfico 9. Porcentaje que dice que comparte su fe con los demás al menos una vez a la semana, por país.



FUENTE: Pew Research Center. 2014. *Religion in Latin America...*

La religiosidad popular encuentra en la devoción mariana una de sus más profundas expresiones. En María el pueblo latinoamericano ve a su madre y protectora.

pueblo latinoamericano ve a su madre y protectora. En la mayoría de los países las devociones marianas encuentran su origen en imágenes traídas por misioneros (como Nuestra Señora del Rosario de Guatemala o Nuestra Señora de la Merced de Perú) o fundadores (como Santa María La Antigua en Panamá o Nuestra Señora del Carmen de Maipú en Chile), o esculpidas por indígenas (como Nuestra Señora de Copacabana en Bolivia o Nuestra Señora de la Presentación de Quinche en Ecuador) o encontradas en lugares poco habituales (como Nuestra Señora Aparecida en Brasil o Nuestra Señora de los Ángeles en Costa Rica). Guadalupe fue un acontecimiento de tal envergadura, profundidad y duración que legó su patrona a toda Latinoamérica.¹⁰

La devoción a María se desarrolla principalmente en santuarios. Estos, esparcidos por todo el continente, son espacios especiales de expresión

9. Consejo Episcopal Latinoamericano. 2007. *Documento de Aparecida*, 17. Bogotá: CELAM. Citado en Cabrejos Vidarte, M. 2021. Evangelización, religiosidad popular y devoción mariana. *Humanitas* 95: 566-585.

10. En el artículo original pueden verse las patronas de cada país y sus respectivas fiestas (tabla 3, p. 580).

como por la fe que a través de ella se expresa. La devoción a la Virgen y a los santos patronos forma parte de la fe del pueblo, la que se manifiesta a través de fiestas, novenas, procesiones, peregrinaciones, danzas y promesas.

Resulta difícil aproximarse al fenómeno de la desinstitucionalización de la fe en Latinoamérica pasando por alto estas expresiones de religiosidad popular, vivencias con un importante arraigo local y comunitario. Estas expresiones casi no se han visto afectadas por el fenómeno de secularización y no han perdido su vigencia.

La Iglesia ha reconocido cada vez más las formas de religiosidad popular como formas legítimas de vivir la

fe y han sido integradas en el proceso de evangelización. En Aparecida los obispos mostraron gran aprecio por estas expresiones de la fe:

No podemos devaluar la espiritualidad popular, o considerarla un modo secundario de la vida cristiana, porque sería olvidar el primado de la acción del Espíritu y la iniciativa gratuita del amor de Dios [...] Es una espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos, que no por eso es menos espiritual, sino que lo es de otra manera.⁹

La religiosidad popular encuentra en la devoción mariana una de sus más profundas expresiones. En María el

Tabla 2. Creencia en Dios por país.
Porcentaje que dice que cree en Dios

Colombia	>99	99	-
Costa Rica	99	99	88
República Dominicana	99	98	99
Ecuador	>99	>99	-
El Salvador	>99	>99	95
Guatemala	>99	>99	-
Honduras	>99	99	90
México	99	96	39
Nicaragua	>99	>99	98
Panamá	98	99	-
Paraguay	99	>99	-
Perú	99	98	-
Puerto Rico	>99	99	91
Uruguay	97	98	55
Venezuela	>99	>99	-

FUENTE: Pew Research Center. 2014. *Religion in Latin America...*

de esta fe popular, congregando a gran cantidad de fieles a lo largo del año y, especialmente, los días en que en ellos se celebra alguna fiesta. Las fiestas y devociones que en ellos se desarrollan, no han sido por lo general creaciones de algún pastor, sino que son la ratificación de la autenticidad de la fe que en ellos se manifiesta.

El Santuario de la Virgen de Guadalupe en México recibe cerca de siete millones de peregrinos al año.

El de Nuestra Señora de los Milagros de Caacupé, en Paraguay, acoge un millón de peregrinos para el día de la Inmaculada Concepción, mismo día en que en Chile el Santuario de Lo Vásquez congrega a cerca de 700.000 peregrinos. Convocatorias similares tienen los santuarios de la Virgen de Socavón en Bolivia o el de Nuestra Señora de Luján en Argentina. Los años de pandemia han obligado a cancelar peregrinaciones, exponer las imágenes veneradas al aire libre

y transmitir misas por las redes, debilitándose la fuerza comunitaria que tienen estos espacios.

Datos de Chile confirman la vigencia de estas expresiones de fe. De acuerdo con la Encuesta Bicentenario, mientras la asistencia a misa por parte de católicos bajaba de 16% en el año 2010 a 11% en 2019, en ese mismo período distintas manifestaciones de religiosidad popular aumentaban en la población católica. Una alta proporción de católicos tiene la costumbre de rezar a la Virgen ante imágenes públicamente expuestas (52%), encomendarse a algún santo (57%), asistir a santuarios marianos (43%) y hacer mandas a la Virgen (37%).¹¹

A los santuarios marianos acuden los fieles portando sus más hondas preocupaciones y son espacios propicios para acercarse a la fe de cientos de católicos que no asisten a los templos ni reciben los sacramentos. Como señala la Declaración del IV Congreso de Rectores de Santuarios de América Latina y El Caribe, celebrada en Brasil el año 2006, “hoy no es posible comprender el acercamiento de la Iglesia a los grandes grupos humanos que se identifican con la fe católica, pero que están distantes de la expresión formal de ella, sino que a través del proceso de encuentro y evangelización de los santuarios”.¹²

La devoción mariana fue tempranamente asumida por el indígena, quien ya conocía divinidades femeninas a las que veneraba en santuarios: la Pacha Mama, la Luna, la diosa del agua y muchas otras, lo que

11. Pontificia Universidad Católica de Chile, 2019. *Encuesta Nacional Bicentenario*. Santiago: Centro de Políticas Públicas UC. <<https://encuestabicentenario.uc.cl/resultados/>> [consultado: 08-03-2022].

12. <http://www.iglesia.cl/detalle_documento.php?id=767> [consultado: 08-03-2022].



permitió que aceptara las diferentes advocaciones de María como formas de culto ancestral.¹³ Algo similar sucedió con el culto a los santos, que fue poco a poco desplazando las formas de devoción originarias, como fueron el culto a los ídolos mesoamericanos, a las huacas andinas o a los oricha africanos.¹⁴ Estos sincretismos han sido posibles gracias a la religiosidad popular, la que atañe a las experiencias más primigenias de lo sagrado de todos los pueblos aún no cristianos, donde la Iglesia trasciende, pero asume, las formas básicas de los símbolos, mitos y ritos que son los *semi-na Verbi* esenciales al conjunto de las religiones originarias del continente.

Creencias indígenas y devoción libre

En la actualidad, aunque aún vital y vigente, la religiosidad popular se encuentra desbordada de su tronco mariano original por diversas manifestaciones de devoción libre. Entre ellas

se encuentran algunas creencias de larga data popular –como la creencia en el mal del ojo– o más recientes –como la devoción a santos populares–, a las que se les suman, aunque con menor frecuencia, expresiones de religiosidad oriental (nirvana, karma, astrología). Al mismo tiempo, las religiones indígenas se han visto revitalizadas, empujadas en muchos países por procesos políticos.

Muchos latinoamericanos, incluidos porcentajes sustanciales de católicos y protestantes, suscriben creencias y prácticas que, a menudo, se asocian con las religiones afrocaribeñas, afrobrasileñas o indígenas. Por ejemplo, al menos un tercio de los adultos en todos los países encuestados por el Pew Research Center creen en el “mal de ojo”, la idea de que cierta mirada, impulsada por la envidia, puede causar daño. Esta creencia está más extendida entre católicos que entre protestantes o no afiliados.¹⁵ La misma encuesta

encuentra los niveles más altos de práctica religiosa indígena o afrocaribeña en Panamá, donde la mayoría de las personas (58%), incluido el 66% de los católicos panameños y el 46% de los protestantes, participan al menos de tres de las ocho creencias indígenas y prácticas mencionadas por el estudio.¹⁶ La entrega de ofrendas a espíritus es también una práctica sumamente extendida en todo

13. Undurraga, A. 1969. *Evaluación de la religiosidad popular en Latinoamérica*. Santiago: Ediciones Paulinas. <<https://obtienearchivo.bcn.cl/obtieneimagen?id=documentos/10221.1/57803/1/255519.pdf>> [consultado: 08-03-2022].

14. De la Torre, R. 2021. La religiosidad popular de América Latina: una bisagra para colocar *lived religion* en proyectos de descolonización. *Cultura y Religión* 15 (1): 259-298. <<http://dx.doi.org/10.4067/S0718-47272021000100259>> [consultado: 08-03-2022].

15. Pew Research Center. 2014. *Religion in Latin America...*

16. Pew Research Center. 2014. *Religion in Latin America...*

el continente, lo que tiene su símil en la extendida práctica católica de las mandas.

La devoción a los santos populares es otra de las expresiones de un híbrido de tradiciones indígenas, africanas y europeas. Son cientos los santos populares que van surgiendo a lo largo de todo el continente.¹⁷ Se trata de curanderos, bandidos, personajes famosos, hombres y mujeres que, al igual que sus seguidores, han sufrido la injusticia social, política y económica y que son constantemente empujados al margen de la sociedad. Sus historias representan la situación cotidiana de los pobres o sus vidas estuvieron marcadas por sus causas. Por lo mismo, los santos populares son una extensión de los devotos y esta familiaridad y empatía hace que sean santos cercanos, familiares, fieles y muy propios. A diferencia de los santos canonizados, los santos populares devienen santos no por sus vidas virtuosas, sino por sus muertes, generalmente trágicas, injustas o rodeadas de mitos contruidos por el pueblo.¹⁸

Aunque la Iglesia suele oponerse a la veneración de estas figuras, los devotos de los santos populares son casi exclusivamente católicos y optan por venerar a estas figuras porque las sienten más propias que las figuras de los santos canonizados por la Iglesia, a la vez que ello les permite tener una devoción más libre, sin intermediarios o restricciones, donde se mezclan libremente oraciones católicas con amuletos, magia negra o rituales de mediación.¹⁹ Estas figuras tienen un importante arraigo local y sus fiestas son defensas de la identidad cultural. Por ello, muchos los consideran como parte del folclor de un pueblo. En Argentina se venera a la Difunta Correa, el Gauchito Gil y a San La Muerte; en Perú, al Niño Com-

padrito y Sarita Colonia; en México, a Juan Soldado, Jesús Malverde, al Niño Fidencio y a la Santa Muerte; en Venezuela, a Juan Bautista Morillo y a María Lionza (devoción que ha derivado en el espiritismo marialionce-ro); en Guatemala, a Maximón, y en Chile, a Romualdito, Carmen Cañas, La Niña Hermosa o a los cientos de animitas visitadas a lo largo de las carreteras por peregrinos.

Los santos populares comienzan a congregarse devotos especialmente por sus famas de milagrosos. Más que intercesores, existe la creencia de que ellos mismos obran los milagros, son deificados. Los milagros dependen de factores como la fe del devoto o la correcta forma en que se pide el milagro, cumpliendo con rituales o promesas realizadas, o llevando correctamente distintos amuletos con su figura. En la devoción a los santos populares suelen ocurrir las mismas desviaciones que ocurren a menudo en la devoción a santos canonizados, esto es, superstición, reducción de la fe a intercambios comerciales o de favores, idolatría, paganismo, magia y falta de profundidad.

De acuerdo con Graziano, el contexto general para que emerjan estos santos es un contexto de desilusión con instituciones religiosas y seculares, y de necesidad de reconocimiento, autoestima y seguridad. También son consecuencia de una evangelización inconclusa y de la ausencia de sacerdotes en áreas rurales. Generalmente las personas acuden a los santos populares como último recurso, cuando todas las posibilidades anteriores (como la medicina tradicional, la Iglesia, etc.) han sido agotadas. En el camino hacia estas devociones ocurrieron muchas desilusiones, puertas cerradas e incomprensiones que dan cuenta de una gran necesidad de canales de escucha, acogida y

consuelo dentro de la Iglesia que hoy se encuentran ausentes.

DESAFÍOS PARA LA IGLESIA EN LATINOAMÉRICA

En términos de identidad religiosa, los datos revisados dan cuenta de una disminución en la identificación de la población latinoamericana como católicos, lo que tiene como contracara un éxodo a otros credos y un aumento en el número de personas que no se identifican con ninguna religión. Hemos visto que los protestantes o evangélicos tienen un ánimo evangelizador mucho más fuerte que los católicos, a la vez que son más practicantes. Los católicos, más que los protestantes, han perdido el imperativo de la evangelización y de la transmisión de la fe como un don.

En la región, el protestantismo ha tenido un importante auge, ofreciendo formas de vivir la fe más comunitarias, horizontales y con un importante factor emocional. El pentecostalismo es la principal corriente protestante que ha penetrado en la composición religiosa del continente, especialmente en Centroamérica y el Caribe, influyendo también dentro de las mismas filas del catolicismo a través de la renovación carismática.

Hemos visto que el fenómeno de aumento de las personas que no se identifican con ningún credo no se trata necesariamente de un aumento de la increencia, pues en Latinoamérica la creencia en Dios es transversal y mayoritaria, y se expresa a través

17. Por santos populares se entiende la devoción popular hacia personas fallecidas o mitológicas no canonizadas.

18. Graziano, F. 2006. *Cultures of devotion. Folk saint of Spanish America*. Oxford: Oxford University Press.

19. Graziano, F. 2006. *Cultures of devotion...*

de las diferentes manifestaciones de devoción popular. El fenómeno responde más bien a una desinstitucionalización de la fe. Este fenómeno se condice con la presencia de la liquidez en la sociedad que describe el sociólogo Zygmunt Bauman, y que alcanza, de manera similar, a distintas instituciones. Las tendencias de desinstitucionalización y la separación entre la relación personal con Dios y la relación con su Iglesia plantean un enorme desafío. Estos fenómenos pueden erosionar de manera importante la vitalidad espiritual de los miembros de la Iglesia y desalentar aún más el ánimo evangelizador. La creciente preferencia por el ideal de electividad de la fe inhibe su experiencia familiar y la transmisión intergeneracional de la misma de padres a hijos, que se entrega como un don y que alimenta la vida de la Iglesia.

A pesar de la caída en la participación de los católicos en espacios institucionalizados de la Iglesia y con mediación eucarística y penitencial—como la asistencia a misa—, la presencia de formas de religiosidad popular se ha mantenido constante en el continente, casi inmutable frente al fenómeno de la secularización. Son formas de expresión de la fe con un importante sustrato comunitario y local. Tal como nos invitaba la Iglesia Latinoamericana reunida en Aparecida, es aún un desafío para la Iglesia proteger y promover estas formas de religiosidad, a la vez que purificarlas cuando sea necesario.²⁰

Tanto el auge del movimiento carismático como de las expresiones de religiosidad popular dan cuenta de una búsqueda de nuevas formas de vivir la fe, de manera profundamente laical y participativa. Una piedra de tope para que los laicos asuman su importante rol en la vida de la Iglesia, especialmente hoy ante la escasez de

vocaciones al sacerdocio y a la vida consagrada, ha sido históricamente el clericalismo que, en palabras del papa Francisco, en Latinoamérica toma la forma de “complicidad pecadora” entre el clero y los laicos, donde “el cura clericaliza y el laico le pide por favor que lo clericalice, porque en el fondo le resulta más cómodo”.²¹ El clericalismo se encuentra especialmente presente en el continente y deviene en una fe infantil, que “anula la personalidad de los cristianos”²² e inhibe el discernimiento.

No todos los espacios son igualmente susceptibles de clericalización, y cuando el Papa habla de este peligro se refiere sobre todo a los espacios más institucionalizados de la Iglesia, donde el clero tiene una presencia decisiva. En estos ambientes el clericalismo funcionaliza al laicado, el compromiso laical va resumiéndose en activismo y asociacionismo parroquial, donde “una persona es tanto más cristiana cuanto más está comprometida en actividades eclesiales”,²³ o cuanto más trabaja en “cosas de los curas”.²⁴ Mientras estos espacios corren el riesgo de clericalizarse, los espacios no institucionalizados, como los de la religiosidad popular, corren el riesgo de quedarse en la mera exterioridad si no se dejan penetrar por la fe en Cristo, muerto y resucitado, presente en la Eucaristía, “fuente y culmen de toda la vida cristiana”.²⁵

El contexto de desconfianza en la Iglesia en algunos países de Latinoamérica reviste importantes desafíos. Urge abordar de manera decidida la crisis de abusos sexuales cometidos por sacerdotes. Un contexto de desconfianza debilita las opciones de evangelización, donde la ira y el dolor por el escándalo pueden ser más fuertes. Al mismo tiempo, el contexto de desconfianza dificulta la posibi-

lidad de implementar reformas con éxito y que la Iglesia asuma un rol importante en la vida de los pueblos. En países como Chile, los bajos niveles de aprobación de la Iglesia han impedido que ella actúe institucionalmente como mediadora de conflictos, como lo ha hecho en otros países del continente como Honduras, Cuba, Venezuela o El Salvador. En paralelo, la confianza debilitada puede estar arriesgando las formas de convivencia pacífica entre religiones y la libertad religiosa que hasta hoy ha prevalecido en todo el continente.

En términos sociales la Iglesia siempre ha tenido un rol humanitario fundamental, a través de una gran diversidad de obras benéficas. Este papel, que refleja la mano del Dios que es misericordia, urge conservarlo y acrecentarlo para enfrentar la creciente cultura del descarte que se traduce en diversos atentados a la vida y las múltiples crisis por las que atraviesa Latinoamérica: económica, social, ecológica, política, sanitaria y existencial.

20. Benedicto XVI. 2007. *Discurso del Santo Padre en la sesión inaugural de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe...*

21. Francisco. 2013. *Discurso del Santo Padre Francisco al Comité de Coordinación del CELAM*. <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-celam-rio.html> [consultado: 05-03-2022].

22. Francisco. 2016. *Carta al Cardenal Marc Ouellet, Presidente de la Pontificia Comisión para América Latina*. <https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2016/documents/papa-francesco_20160319_pont-comm-america-latina.html> [consultado: 05-03-2022].

23. Benedicto XVI. 2005. *Discurso al Meeting di Rimini, 1 de septiembre 1990*. En *La Iglesia. Una comunidad en camino*, J. Ratzinger, p. 113. Madrid: San Pablo.

24. Francisco. 2016. *Carta al Cardenal Marc Ouellet...*

25. Concilio Vaticano II. 1964. *Constitución dogmática sobre la Iglesia Lumen gentium*, 11. Roma: Editrice.

TEOLOGÍA Y PASTORAL: REFORMA DE LA IGLESIA



PIANO-2564908.JPEG

SILENCIO DE DIOS, SILENCIOS DE LOS HOMBRES | César Carbullanca N.

LAS CARTAS DE LA TRIBULACIÓN: ITINERARIO ESPIRITUAL Y PASTORAL PARA TIEMPOS DE CRISIS | Jonattan Muñoz C.

RECONFIGURACIÓN ECLESIAL A LA LUZ DE LA SINODALIDAD | Rafael Luciani

LA REFORMA DEL MINISTERIO ORDENADO EN LA TEOLOGÍA | Pedro Trigo

EL ABUSO VA MÁS ALLÁ DE LAS DISTINCIONES DE GÉNERO | Salvatore Cernuzio

SILENCIO DE DIOS, SILENCIOS DE LOS HOMBRES

César Carbullanca N.*

INTRODUCCIÓN

El artículo es una reflexión sobre la actual crisis eclesial y social aportando una reflexión semiótica-bíblica sobre el sufrimiento y la muerte de Cristo acontecida en los últimos tiempos, expresión frecuente en textos judíos para referirse al silencio de Dios. Esta reflexión tiene presente el silencio de víctimas acalladas por el poder secular y eclesial. Entendemos la reflexión semiótica como el análisis no solo de ideas, sino también de procesos sociales, de condiciones histórico-culturales que producen un determinado tipo de textos. En este sentido, los textos que mencionan tanto el silencio, experimentado también por grupos silenciados en las crisis actuales, como el gemido lanzado por Jesús de Nazaret, describen este silencio como un lugar teológico que es fuente de identidad eclesial.

LOS ÚLTIMOS TIEMPOS, SILENCIO DE DIOS

Para múltiples textos del período del segundo Templo, el silencio de Dios representa una característica específica de los “últimos tiempos”, tiempo marcado por la crisis de la actual temporalidad, y lleva a caracterizar el lenguaje profético como interrogación. En efecto, los “últimos días” es una categoría semiótica que describe el período final de la historia vivida, experimentada como crisis de las instituciones: leyes, templo, sacerdocio, y evidentemente la primera de ellas, el lenguaje humano. Esto explica por qué el silencio se vuelve una cuestión apremiante y recurrente en grupos marginales de Palestina y Grecia, constituyéndose en paradigma cultural e ideológico –diríamos hoy: lugar hermenéutico o teológico– para comprender la construcción de identidad

des grupales y subjetividades durante este período del judaísmo. Por cierto, cada época tiene su particular construcción del silencio, así durante este momento histórico, el silencio no es la ausencia de ruido, no es la pausa, ni tampoco el silencio interior, sino más bien la experiencia del límite a partir del cual el yo de *la víctima vive en el silencio*, experimenta la propia *identidad como fractura y el lenguaje deja de tener significado*.

En diversos momentos de crisis vividos por el pueblo elegido observamos una construcción social del silencio. Así durante el destierro de Babilonia el profeta pregunta a Dios sobre la destrucción del país: “¿Por qué te olvidas completamente de nosotros y nos abandonas por tan

* Doctor en Teología. Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Teología.

largo tiempo?” (Lam 5,20) y el salmista dice: “¡Dios, no guardes silencio! ¡No calles, Dios, ¡ni te estés quieto!” (Sal 31,1; Hab 1,1-2). No se trata de silencios mentales o subjetivos, sino de fracturas contextuales, político-sociales ante la catástrofe nacional. También durante el período de Antíoco Epífanes, un movimiento quizás farisaico o formado por grupos de levitas representado por el escrito judío, el Testamento de Moisés 9, 3, dice: “¿Qué nación, qué país o qué pueblo de los impíos que han cometido muchas abominaciones contra el Señor, ha sufrido tantos males como nos han alcanzado a nosotros?”. La experiencia del silencio de Dios es reflejada mediante una comparación entre la suerte de otras naciones y la del pueblo elegido. En otro escrito judío de la diáspora se interroga a Dios por su actuación: “Señor Dios ¿por qué has abandonado a tu pueblo ante un enemigo triunfante? ¿Por qué has descuidado a tu heredad en los momentos de angustia?” (Ant. Bíblicas 49,6; 4Esd 3,30). Y en otra trayectoria judía, en el movimiento esenio presente en Qumrán se pregunta por el silencio y abandono de Dios ante la corrupción del país (1QpHab col. I, 1; Catena 4Q177 col. II, 8).

En todos estos casos, el profeta o visionario no interroga a Dios, ni lo comprende fuera de su contexto, sino desde el lugar histórico del silencio. Estos reclamos proféticos se entienden desde la experiencia de crisis histórica que viven diversos movimientos durante el judaísmo post-exílico

descritos por los cuatro reinos bestiales de Daniel 7.

La cuestión del lugar del silencio explica que, durante este período, esté latente el tema de la teodicea, ciertamente no para justificar el sufrimiento, ni la propia imagen divina, sino precisamente para interrogar a Dios sobre Dios. Así, no es casual hablar de una teodicea de protesta. En el final de los tiempos, el lenguaje bordea la realidad perdiendo esta su significado, por eso surgen preguntas que nadie más se atreve a formular, las que se constituyen como textos límites, es decir, que ponen precisamente en crisis la posibilidad de hablar de Dios ante la barbarie e injusticia. Así las cosas, son los profetas los que preguntan a Dios en tiempos de crisis y las preguntas: hasta cuándo o por qué del sufrimiento de justos son hechas desde el borde de la realidad, desde el lugar histórico del silencio.

SILENCIO Y GEMIDOS DE LOS JUSTOS

Bultmann señaló que Jesús murió posiblemente sin mencionar el primer versículo de la cita del salmo 22 en Mc 15,34. El relato-límite señala que Jesús gritó dos veces (v. 34): “dio un fuerte grito” y, a diferencia de otros mártires, murió probablemente gimiendo y llorando. La cita del Salmo habría sido introducida por el autor del relato pre-marcano. Con todo, tanto en uno como en otro caso, el relato muestra que el grito inarticulado de Jesús fue entendido como

el del justo del Salmo. Hay que decir que el tema no es nuevo, diversos textos integran gestos o acciones del justo como el balbuceo, el gemido, el llanto callado, etc., gestos que están en relación con el silencio de Dios, así como encontramos en los Salmos que las lágrimas de los pobres no son escuchadas, pero están escritas en el cielo (Sal 56,8; 1 Sam 1,13). Sobre todo, es importante citar textos como Sal 37,7; 39,2; Ez 2,36; 24,17; Is 6,6; 53,7 y Dn 10,15-16 que muestran la existencia de un patrón reiterado en relación al silencio y gemidos de profetas, justos y visionarios.

Los contornos no son claros ciertamente, pero los gemidos de Jesús en la cruz habría que contextualizarlos posiblemente en aquellos gemidos y sollozos de profetas y visionarios que vieron la gloria de Dios en medio de la incompreensión y tormentos vividos a causa de su ministerio. Esto muestra que el silencio profético –de manera especial– y los gemidos del profeta son parte de su ministerio, es decir, *el gemido en silencio tiene una relevancia epistémica y performativa* (1Re 19,12; Ez 21,6; 24:17; Is 53,7; Mc 14,61). El profeta gime o guarda silencio en estos casos, pero hay que aclarar que no se trata de una victimización, ni una mortificación ascética, como tampoco de una retórica ritual, sino de una relevancia epistémica y práctica performativa, un anticipo de la irrupción de la novedad escatológica para el pueblo silenciado. Notemos incluso el llanto del profeta sobre la ciudad (Lc 10, 13; 19,41) y a la misma

Son los profetas los que preguntan a Dios en tiempos de crisis y las preguntas: hasta cuándo o por qué del sufrimiento de los justos son interrogantes hechas desde el borde de la realidad, desde el lugar histórico del silencio.



creación que gime o guarda silencio por su futuro escatológico (Rom 8,22, Ap 8,1).

Ahora bien, en esta dirección, el relato de Getsemaní resulta particularmente elocuente (Mc 14,32-44; Lc 22,43-44). No se puede disminuir y menospreciar el alto valor que desde el principio tuvieron estos relatos de la pasión. La oración de Jesús se inscribe en el silencio de los justos y los profetas en la última hora (Mc 14,41). En esta narrativa, la exégesis subraya el valor profético/escatológico del sufrimiento del mártir. Sin embargo, para la comunidad marcana se trata de los sufrimientos del que es confesado como Hijo de Dios (Mc 15,39), pues, como ya hemos mencionado, una cuestión no valorada suficientemente es que el gemido y el llanto del mártir no son una victimización masoquista, sino una expresión de

solidaridad con el sufrimiento de su pueblo y presagio de la irrupción del Reino: “Os digo que no beberé más del fruto de la vid, hasta aquel día en que lo beba nuevo en el reino de Dios” (Mc 14,25). Ciertamente, esto representa un cambio epistemológico en la manera de comprender el sufrimiento, pues este, en el transcurso de la historia de Israel, fue entendido por diversas corrientes judías como castigo divino, pedagogía de Dios, prueba divina, posesión demoníaca, pero solo hasta muy entrado el judaísmo tardío se comenzó a vislumbrar un cambio cualitativo en la manera de comprender cuestiones como *el valor escatológico del sufrimiento, la pobreza y el silencio como participación en el Reino de Dios*. El gemido y sufrimiento de profetas, de mártires y del Hijo se constituyen, así, como parte de su compromiso por la predicación

del Reino (Mc 8,34). Este sufrimiento asumido aparece como una profecía, anticipo de un futuro que irrumpe, y más aún, muestra la solidaridad y profundidad del sufrimiento propio de Dios con su pueblo.

SILENCIO COMO MEMORIA COLECTIVA

Resulta característico en el evangelio de Marcos constatar el empleo masivo de Salmos del justo que sufre en Mc 15,1-51. Este uso masivo coloca en evidencia uno de los principales rasgos del silencio como *memoria colectiva*. *El silencio está allí, como recorte imaginado del pasado, de los dolores recordados u olvidados*. Al menos en seis lugares del relato marcana se encuentran citados Salmos (Sal 54,5; 37,32; 63,10; 71,10; 86,14; 109,16), empleados en diversos aspectos; con

El gemido y sufrimiento de profetas, de mártires y del Hijo se constituyen como parte de su compromiso por la predicación del Reino. [...] una profecía, anticipo de un futuro que irrumpe, y más aún, muestra la solidaridad y profundidad del sufrimiento propio de Dios con su pueblo.

el motivo de los testigos falsos (Sal 27, 12; 35, 11), así como con el del silencio del justo (Sal 28, 2; 39, 2). Este recorte no es casual y refleja la memoria colectiva –una ficción colectiva– de diversos grupos y trayectorias marginales judías que, en definitiva, hacen responsable a Dios del sufrimiento del pueblo: “Enmudecí; no abrí mi boca, porque tú eres quien lo hizo” (Sal 39,9); “mientras callé, se envejecieron mis huesos en mi gemir...” (Sal 32,3).

El uso masivo de Salmos empleado por diferentes trayectorias del judaísmo es elocuente y lo encontramos testimoniado ya en los Hoyadot de Qumrán donde se emplean de manera similar diversos salmos –22, 2; 42,6 y 69 (1QHa 20, 23-24)– para describir los sufrimientos escatológicos y la suerte final del Maestro de Justicia y de su comunidad. La pregunta obvia es ¿por qué ambos grupos han seleccionado estos salmos? Resulta significativo colocar en evidencia lo que está callado y no dicho en esta tradición, se trata de la voz silenciada de grupos marginales que vivieron su temporalidad como tiempo de crisis, los cuales se vieron reflejados en estos escritos. Se trata de voces silenciadas que se expresan por medio de este uso masivo de Salmos constituyéndose en memoria colectiva de aquellos grupos judíos que son el horizonte desde el cual fueron interpretados los hechos aconteci-

dos. Entiéndase que decir memoria de un pueblo es hablar del silencio o del silenciamiento que otros han realizado contra ellos, pues los textos son portadores de ese silencio que es la memoria.

Esta comparación entre el uso del salterio en el evangelio de Marcos y los Hoyadot de Qumrán muestra que la finalidad en el uso del salterio en los evangelios no responde a una cuestión litúrgica ni dogmática que intenta colocar los sufrimientos y muerte de Jesús en concordancia con lo creído por la comunidad post-pascual, sino que dichos Salmos fueron parte de una serie de textos comunes a diversos movimientos judíos con las funciones identitarias y de interpretar los acontecimientos escatológicos como son: los sufrimientos del justo, la dispersión de los discípulos y la aparición de traidores. Pero, demuestra además que la creencia en el sufrimiento y martirio de profetas y justos por causa del Reino de Dios fue una ideología compartida por diversos grupos judíos contemporáneos, lo cual fue adoptado y radicalizado por la comunidad marcana.

SILENCIO COMO PARADIGMA MÍTICO

El primer grito de cada ser humano viene precedido por una estructura silenciosa elaborada por las instituciones que lo construyen. Se trata

de relatos míticos, imágenes, convicciones, valores, etc. En el contexto judío existieron movimientos que comprendieron los acontecimientos y textos desde una temporalidad mítica-oracular. Es decir, una temporalidad transparente, predeterminada, presente en tradiciones sapiencial-apocalíptica que atestigua la creencia que Dios mismo entrega al justo en manos de los impíos y del demonio, hecho rastreable en los siguientes textos:

- a) Job 1,1-11; 9,24; 16,11: “Dios me ha entregado al mentiroso, en las manos de los impíos me ha hecho caer”.
- b) 1 Enoch 9,7: “Semyaza, a quien tú has dado poder para dominar...; tú sabes estas cosas y tu permites esto sin decirnos nada”.
- c) Dn 7, 25 “... y los santos serán entregados en sus manos hasta tiempo, tiempo y mitad de tiempo”.
- d) En 4Q372 fr. 10, aplicado a la figura de José: “Y mientras todo esto ocurría José fue entregado en manos de los extranjeros que consumieron su fuerza y quebraron todos sus huesos”.
- e) En el apocalipsis de Abraham (Ap. Ab. XXIII), Abraham interroga a Dios por haber dado tanto poder a Azazel: “¡O Eterno, poderoso! ¿Porque tú has dado tal poder para destruir a la generación de hombre en sus trabajos sobre la tierra?”.



El relato marca esta estructura de una doble temporalidad (mítica/cronológica) especialmente visible en los pasajes de Mc 1,14; 9,31; 10,33 y 14,41. Afir- mamos que un texto del NT se com- prende desde un paradigma mítico que está silenciado y que da senti- do al texto. En la primera parte del evangelio se dice explícitamente que Jesús actúa con autoridad: “les en- señaba como quien tiene autoridad” Mc 1,22 (ver 1,27; 2,10-11; 2,28; 3,15; 6,7).

Desde un punto de vista teológi- co, lo característico de la segunda parte del evangelio radica en que la autoridad del Hijo del hombre es traspasada a los adversarios huma- nos y divinos “gentiles”, “a los pecadores” (10,33; 14,41) y, por tanto, la pérdida de autoridad del Hijo del hombre es descrita como una tem-

poralidad mítica querida por Dios, lo que se realiza mediante la expresi- ón “ser entregado en sus manos” presente en las profecías de la pa- sión. De esta manera, esta tempo- ralidad mítica queda inserta dentro de una narrativa lineal de los hechos acaecidos, la que presenta el fracaso y derrota del Hijo del hombre dentro del horizonte escatológico del Rei- no de Dios anunciado en la primera parte del evangelio (Mc 1,14).

Es importante atender a esta doble temporalidad en el relato de Marcos pues permite comprender los textos de Mc 1,14; 9,31; 10,33 y 14,41 de tal modo que en los diversos dichos de “entrega” se muestra la existencia de una temporalidad predeterminada que transcurre en doble plano en medio de los acontecimientos humanos.

CONCLUSIONES

El relato de la crucifixión es un texto límite que describe el fin de una época. En este relato, el grito de Jesús de Nazaret en la cruz fue comprendido y creído como la crisis final de la histo- ria y señal del silencio divino. La iden- tidad de la Iglesia es exógena pues su centro no es el obispo, ni la Eucaristía, sino que su centro son los gemi- dos y el silencio del crucificado como su lugar teológico propio. Este tipo de textos bordean la realidad por medio de la pregunta lanzada ante Dios, se trata de la interrogación realizada por profetas, justos y discípulos desde el lugar histórico del silencio en cada época.

El grito de Jesús está en sintonía con múltiples textos que muestran la existencia de un patrón reiterado en relación al silencio y gemidos de pro- fetas, justos y visionarios que explican este rasgo no como una victimización patológica o mortificación ascética, sino como parte de su ministerio por el Reino. Además, múltiples textos acreditan una memoria colectiva y un paradigma mítico propio de grupos marginales judíos mediante el uso del salterio o de otros textos bíblicos o apócrifos empleados en función de generar identidades grupales y de interpretar la experiencia de la crisis final. De este modo, los sufrimientos y fracaso del Hijo del hombre están insertos en la voluntad divina enten- dida no como un decreto extrínseco a *posteriori*, elaborado por la comu- nidad helenista, interesada en afir- mar la muerte de Cristo de acuerdo a las Escrituras, sino más bien, según nuestro parecer, como expresión del silencio sufrido por estas trayectorias marginales judías del siglo I.

LAS CARTAS DE LA TRIBULACIÓN: ITINERARIO ESPIRITUAL Y PASTORAL PARA TIEMPOS DE CRISIS

Jonattan Muñoz C.*

“Estamos reunidos para discernir, no para discutir”.¹ Con estas palabras, el papa Francisco cerraba el encuentro que sostuvo con los obispos chilenos el 15 de mayo de 2018 en el Vaticano, para abordar la crisis de la Iglesia en Chile suscitada principalmente por los escándalos de abuso que han llevado a reconocer una cultura del abuso y encubrimiento, como lo señaló el mismo Pontífice.

Sin desconocer la necesidad de llevar a cabo medidas que permitan seguir buscando justicia y paz, especialmente para tantas víctimas y comunidades cuyas vidas han sido crucificadas, la propuesta del Santo Padre para la Iglesia chilena es realizar un camino espiritual y pastoral que permita reconocer las raíces más profundas que llevaron a esta crisis e

iniciar de allí un camino de conversión que le permita estar más cerca de su identidad y misión. Por esto, más que llegar solo a soluciones inmediatas para lo que aparece como más grave y evidente –los abusos cometidos–, la pretensión es ofrecer un estilo comunitario para encontrar respuestas evangélicas, es decir, hacer discernimiento.

Hacerse cargo de la situación, más bien implica entender la necesidad de una disposición interior para entrar en este camino de sanación y conversión. Por ello, llevar a cabo un proceso de discernimiento requiere interpretar la crisis, en primer lugar, como un tiempo de *tribulación*.

Tanto en los discursos de la visita que realizó a Chile como en los posteriores documentos enviados,

el Santo Padre hace alusión a las llamadas “Cartas de la tribulación”, que corresponden a un conjunto de ocho epístolas escritas por dos padres generales de la Compañía de Jesús en un momento importante en la historia de los jesuitas cuando la Orden fue suprimida por el papa Clemente

* Sacerdote de la Arquidiócesis de Santiago. Magister en Teología Pastoral por el Instituto Pastoral Redemptor Hominis de la Pontificia Universidad Lateranense de Roma. Este artículo está basado en su tesis –no publicada– para optar al grado académico de Magister en Teología Pastoral, presentada el año 2021 en dicha institución.

1. Francisco, 2018. Documento entregado por S.S. Francisco en la Santa Sede a los obispos de Chile el martes 15 de mayo de 2018. *La Revista Católica* 1198: 109.

De la crisis emergen dos tentaciones: [...] no darle la debida importancia y así la crisis no puede ser elaborada [y] quedarse rumiando la desolación.

XIV en 1773.² Jorge Mario Bergoglio publicó las cartas en el año 1987 y las ha calificado como “como una maravilla de criterios de discernimiento, de criterios de acción para no dejarse chupar por la desolación institucional”.³ Ante la pregunta: ¿cómo enfrentar este momento de tribulación en la Iglesia chilena?, el mensaje de las cartas resulta de honda inspiración y, a partir de ellas, propongo algunas perspectivas.

LA CRISIS COMO LUGAR

En la carta enviada por el Papa a los obispos chilenos después de recibir el informe de la comisión Scicluna les expresa que “las dificultades presentes son también una ocasión para restablecer la confianza en la Iglesia [...] y para sanar unas heridas que no dejan de sangrar”.⁴ A partir de esto, sugiere ubicar la crisis en un espacio temporal: el hoy de la Iglesia, pues se trata de dificultades presentes –no solo de hechos pasados– que siguen siendo heridas lacerantes. El Papa entiende que no solo afectan al interior de la Iglesia, sino al conjunto de la sociedad chilena, lo que quedó graficado en el encuentro que sostuvo con las autoridades en el Palacio de la Moneda. Allí pidió perdón, porque sabe que la Iglesia tiene un lugar en la historia y en la sociedad y no se puede considerar aislada de la realidad, ni pensar que las consecuencias en

las personas afectadas son solo de naturaleza espiritual, desconociendo la integralidad del ser humano.

En las Cartas de la tribulación Bergoglio afirma que “hay varias tentaciones propias de ese tiempo: discutir las ideas, no darle la debida importancia al asunto, fijarse demasiado en los perseguidores y quedarse rumiando allí la desolación”.⁵ En efecto, de la crisis emergen dos tentaciones. La primera es *no darle la debida importancia* y así la crisis no puede ser elaborada si se aminora la densidad del problema o, reconociendo su existencia, se busca relativizar la magnitud de su contenido. En este caso, la gravedad está determinada porque afecta a personas concretas, no solo a un conjunto de ideas en discusión.

La segunda tentación es *quedarse rumiando la desolación*. La desolación surge en el reconocimiento de la cruda realidad que han vivido tantas víctimas, experiencia que ha producido escándalo en la comunidad eclesial. No se puede hacer un camino sin tener en cuenta dicha realidad, pero hay que estar atentos a no realizar una lectura unidireccional. Aprender a mirar desde un proceso de discernimiento espiritual y pastoral lleva a acercarse desde perspectivas y categorías propias de la fe.⁶ Por lo tanto, *el no caer en la desolación*, comporta llevar a cabo un análisis que considere la presencia de Dios por medio de

signos concretos que se hacen presentes en tiempos difíciles.

LA CRISIS COMO DISCERNIMIENTO

Las ideas se discuten, la situación se discierne [...] Las cartas que siguen son un tratado de discernimiento en época de confusión y tribulación. Más que argumentar sobre ideas, estas cartas *recuerdan la doctrina*, y –por medio de ella– conducen a los jesuitas a *hacerse cargo de su propia vocación*.⁷

Las cartas ofrecidas por los padres generales de la Compañía de Jesús buscaban ayudar a ejercitar el discernimiento entre los jesuitas, no a suscitar discusión entre ellos. Ahora bien, dichas cartas recuerdan la doctrina para que puedan hacerse cargo de la propia vocación. Por ello,

2. Bergoglio, J. M. (Francisco). 2019. *Las cartas de la tribulación*, p. 11. Barcelona: Herder.
3. Bergoglio, J. M. (Francisco). 2019. *Las cartas de la tribulación*, p. 13.
4. Francisco. 2018. *Carta del Santo Padre Francisco a los señores obispos de Chile tras el informe de S.E. Mons. Charles J. Scicluna*. <https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francesco_20180408_lettera-vescovi-cile.html> [consultado: 09-03-2022].
5. Bergoglio, J. M. (Francisco). 2019. *Las cartas de la tribulación*, p. 21.
6. Asolan, P. 2009. *Il tacchino induttivista. Questioni di Teologia Pastorale*, p. 21. Trapani: Il pozzo di Giacobbe.
7. Bergoglio, J. M. (Francisco). 2019. *Las cartas de la tribulación*, p. 23.



ADRIANA GEO-ZDOWIJCZAK/FUNSPASH.JPG

En el discernimiento es necesario generar una acusación de sí mismo, es decir, experimentar vergüenza, como lo hizo el Papa en Santiago al decir “no puedo dejar de manifestar el dolor y la vergüenza que siento”.

el discernimiento en tiempos de confusión y tribulación conlleva no solo buscar la asistencia del Espíritu para reconocer la verdad, sino que ofrece a quien discierne una exposición de su vocación para que pueda hacerse cargo de ella. La tribulación coloca en crisis la institución, pero también a sus propios integrantes, su sentido de pertenencia y su propia identidad. Las cartas que Francisco ha escrito a Chile han sido reconocidas como las nuevas cartas de la tribulación. ¿No será que también buscan recordar la doctrina para que, por medio de ella, nos hagamos cargo de nuestro propio llamado? De ser así, si las cartas han sido dirigidas al episcopado y a todo el Pueblo de Dios, corresponderá –según sea nuestra vocación– hacernos cargo de este desafío.

En la propuesta de discernimiento subyace el evitar caer en la tentación de un falso equilibrio que lleve a dejar de lado la verdad o la caridad. Como afirma Asolan, “no era de Dios defender la verdad a costa de la caridad, ni la caridad a costa de la verdad, ni el equilibrio a costa de ambas. Para evitar convertirse en un veraz destructor, en un caritativo mentiroso o en un perplejo paralizado, debía discernir”.⁸ Discernir, tal como lo entiende el papa Francisco, se resume en “pensar nuestras decisiones y acciones no como un cálculo meramente racional, sino estar atentos al Espíritu, reconociendo en la oración las motivaciones e invitaciones y la voluntad de Dios”.⁹ Para ello, se requiere una real apertura, condición indispensa-

ble del discernimiento. En palabras del Santo Padre: “Si vos no te abris, no podés discernir. De ahí mi ‘alergia’ a los moralismos e intelectualismos que tratan de resolver todos los problemas solamente con recetas, normas y ecuaciones”.¹⁰

Notas del discernimiento

A partir de lo dicho, se pueden resaltar algunas notas o características del discernimiento. En primer lugar, *salir de sí mismo*, es decir aprender a mirar la realidad, tener apertura al diálogo, al encuentro, al otro. Si bien el discernimiento es un hábito interior, este no lleva a un intimismo, por el contrario, para discernir se requiere salir de la propia persona, “salir de las propias ideas, en las cuales yo estoy siempre en el centro, sobre las periferias donde la Carne herida de Cristo nos conmueve las vísceras”.¹¹

Luego *escuchar*. Tanto en las

cartas enviadas a la Iglesia en Chile como en la meditación ofrecida a los obispos chilenos, el papa Francisco reconoció que una de las principales causas de la crisis ha sido la falta de escucha. El discernimiento, como don que permite reconocer a Dios, implica saber escuchar, lo que conlleva “poner un oído en el pueblo”¹² prestando atención a lo que las personas están viviendo. En *Evangelii gaudium*, el Papa se refiere al discernimiento evangélico en el cual “se intenta reconocer –a la luz del Espíritu– una llamada que Dios hace oír en una situación histórica determinada; en ella y por medio de ella Dios llama al creyente”.¹³ Por lo tanto, quien está dispuesto a discernir, está dispuesto a escuchar.¹⁴

Una tercera nota del discernimiento es la *acusación de sí mismo*. Un mecanismo de defensa que puede surgir en estos momentos es el deseo de mantener la buena fama,¹⁵

8. Bergoglio, J. M. (Francisco). 2019. *Las cartas de la tribulación*, p. 23.

9. Francisco. 2020. *Soñemos juntos. En camino a un futuro mejor*, p. 56. Nueva York: Simon & Schuster.

10. Francisco. 2020. *Soñemos juntos*, 58.

11. Fares, D. 2020. *Come goccia su una spugna. Papa Francisco maestro di discernimento*, p. 11. Milano: Ancora. (La traducción es mía).

12. Si bien el Santo Padre hace referencia en este número a la preparación de la homilía, considera que el predicador requiere de esta facultad de aprender a escuchar como una forma de descubrir lo que el Señor quiere decir en una realidad concreta. Francisco. 2013. Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium*, 154. Roma: Editrice.

13. Francisco. 2013. *Evangelii gaudium*, 154.

14. En la carta enviada a la Iglesia chilena Francisco se refiere a la comprensión del discernimiento como escucha: “En este sentido, quisiera detenerme en la palabra ‘escucha’, ya que discernir supone aprender a escuchar lo que el Espíritu quiere decirnos. Y solo lo podremos hacer si somos capaces de escuchar la realidad de lo que pasa”. Francisco. 2018. *Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile*, 3. <https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francesco_20180531_lettera-popolo-dio-cile.html> [consultado: 09-03-2022].

15. Cencini, A. 2016. *¿Ha cambiado algo en la Iglesia después de los escándalos sexuales? Análisis y propuesta de formación*, pp. 47-50. Salamanca: Sígueme.

dejando fuera el doloroso reconocimiento de esta realidad en la Iglesia e impidiendo iniciar un camino de justicia y reconciliación con las víctimas. Por eso, más que sostener a toda costa la honra, en el discernimiento es necesario generar una acusación de sí mismo, es decir, experimentar vergüenza, como lo hizo el Papa en Santiago cuando dijo “no puedo dejar de manifestar el dolor y la vergüenza, vergüenza que siento ante el daño irreparable causado a niños por parte de ministros de la Iglesia”.¹⁶ En el prefacio de las Cartas de la tribulación Francisco interpreta lo señalado por san Ignacio de Loyola en los *Ejercicios Espirituales*:

Subyace aquí una dialéctica propia de la situacionalidad del discernimiento: buscar –dentro de sí mismo– un estado parecido al de afuera. Es este caso, verse solo perseguido puede engendrar el mal espíritu de “sentirse víctima”, objeto de injusticia, etc. Fuera, por la persecución, hay confusión [...] Al considerar los pecados propios, el jesuita pide –para sí– “vergüenza y confusión de sí mismo”.¹⁷

¿Cuál es el estado “parecido al de afuera”? La confusión, afirma Bergoglio, recogiendo el principio de los *Ejercicios Espirituales*, delimitándola a una experiencia particular: sentir dolor. Se trata de una contextualización hecha a partir de la situación vivida, pero que coloca frente a sí a personas concretas. En este caso, la confusión surge a partir del dolor que se ha causado a las víctimas. Por lo tanto, más que un estado abstracto de confusión, esta toma cuerpo en la realidad de las víctimas, en sus rostros concretos. Vergüenza y confusión surgen al considerar los propios pecados evitando la tentación de la autovictimización o de creer que se

trata de un acoso mediático o un ataque de enemigos de la Iglesia. Alejar esta tentación ayuda a crecer en un espíritu de humildad¹⁸ y a salir de sí mismo para disponerse a encontrar la voluntad de Dios.

La cuarta nota del discernimiento podemos llamarla *desde el Pueblo de Dios*. “El Santo Pueblo fiel de Dios está ungido con la gracia del Espíritu Santo, por lo tanto, a la hora de reflexionar, pensar, evaluar, discernir, debemos estar muy atentos a esta unción”.¹⁹ No es posible discernir sin el Pueblo de Dios, y tampoco sin saberse parte de él. Su incorporación en el discernimiento es de razón teológica y no responde solo a una motivación cuantitativa (sumar sujetos al discernimiento para que sea más comunitario), ya que el carácter teológico se sostiene en la unción del Espíritu Santo que posee. Por lo tanto, en él –en cuanto Pueblo y en su unidad– habita el don del Espíritu que permite sostener el discernimiento bajo los criterios del Evangelio.²⁰

Existe una segunda razón relativa al carácter comunitario del discernimiento. En cuanto ejercicio es un acto personal, aunque su impacto es eclesial. Vale decir, sabiendo que el discernimiento tiene como finalidad la búsqueda de la voluntad de Dios, el perseguirla implica seguir más de cerca la propia misión en la Iglesia. Discernir concede una decisión y esta se lleva a cabo en la Iglesia y para el bien de la comunidad eclesial.²¹

A modo de conclusión, mirar la crisis como tribulación desde la propuesta de estas cartas, si bien, lleva a reconocer un período complejo en la historia de la Iglesia, es también un tiempo de gracia. Dar lugar a la crisis y querer hacer discernimiento *en ella* implica perder el miedo a iniciar procesos. Ciertamente puede significar que las soluciones y los frutos lleguen

en momentos que escapan a la propia voluntad. Desde aquí, se puede observar que la intención del papa Francisco no es solo asumir los propios límites, sino también generar un cambio de actitud en el modo de llevar a cabo el trabajo que se desea.²² En este sentido, la finalidad consiste en ser capaces de generar caminos y no tener la mirada puesta en los objetivos que se puedan trazar.

La tribulación, en definitiva, solo puede ser un tiempo de gracia en la medida que se coloque la atención en buscar volver al centro de la Iglesia, a Jesucristo, mirando sus llagas en tantas personas que han sido víctimas, sabiendo que nuestra misión sigue estando en “crear las condiciones y las dinámicas eclesiales para que cada persona en la situación que se encuentre pueda descubrir al que vive y nos espera en Galilea”.²³

16. Francisco. 2018. Encuentro con las autoridades, la sociedad civil y el cuerpo diplomático (16 enero 2018). en AAS 110, 256.

17. Bergoglio, J. M. (Francisco). 2019. *Las cartas de la tribulación*, p. 24.

18. “Además, la tribulación trae otra utilidad: nos hace humildes, nos vuelve cautos en el obrar y hablar y enciende la afición a la oración”. Fragmento de una de las cartas enviadas por Lorenzo Ricci, padre general de la Compañía de Jesús en 1761. Citado en Bergoglio, J. M. 2019. *Las cartas de la tribulación*, p. 37.

19. Francisco. 2018. *Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile*, 1.

20. En el capítulo sobre ayudas para crecer en la capacidad de discernir, Diego Fares sostiene que, respecto al Pueblo de Dios, uno de los criterios a considerar es que “se debe tener presente que para el papa Francisco el discernimiento es una gracia que el Espíritu Santo da al pueblo de Dios en su conjunto, que viene recibida en medio de ellos y es orientada a su salvación”. Fares, D. 2020. *Come goccia su una spugna*, p. 97. (La traducción es mía).

21. Coda, P. 2018. *Fuentes de la teología del Papa Francisco. La Iglesia es el Evangelio*, p. 19. Buenos Aires: Ágape.

22. Scannone, J. C. 2017. *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*, p. 259. Santander: Sal Terrae.

23. Francisco. 2018. Documento entregado por S.S. Francisco... *La Revista Católica* 1198: 109.

RECONFIGURACIÓN ECLESIAL A LA LUZ DE LA SINODALIDAD

Rafael Luciani*

La Iglesia ha sido convocada a un Sínodo cuyo lema es *Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión*. Quizás sea el evento más importante luego del Concilio Vaticano II, porque representa el inicio de un proceso de rearticulación de la hermenéutica conciliar a la luz de una nueva recepción de la Eclesiología del Pueblo de Dios. Se busca situar el Capítulo II (Pueblo de Dios) de *Lumen Gentium* como el criterio normativo que resigne la identidad y misión de todos los sujetos eclesiales, y en consecuencia las relaciones, las dinámicas comunicativas y las estructuras para una Iglesia sinodal cuyo reto es el de lograr un nuevo modelo teológico institucional para el tercer milenio.

LA IGLESIA CONVOCADA A UN SÍNODO SOBRE SINODALIDAD

Un Sínodo sobre la Iglesia en un contexto de fractura institucional

Convocada la Iglesia a un Sínodo, el encuentro se inauguró el 9 de octu-

bre de 2021, en Roma, y el 16 de octubre en cada Iglesia particular. Hay que destacar una novedad: la cita se extenderá por dos años y culminará con la celebración de la *XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos* en octubre de 2023, la cual recogerá el desarrollo y los acuerdos en sus diversas fases (diocesana, nacional, continental, universal), pues como ha explicado el cardenal Grech:

El Sínodo de los Obispos es el punto de convergencia del dinamismo de escucha recíproca en el Espíritu Santo [...]. No es solo un evento, sino un proceso que implica en sinergia al Pueblo de Dios, al Colegio episcopal y al Obispo de Roma, cada uno según su función.¹

Con esta convocatoria, el pontífice exhorta a toda la Iglesia a que discierna un nuevo modelo eclesial para el tercer milenio, en el que se profundice el proceso de *aggiornamento* iniciado por el Vaticano II y responda a los cambios epocales y eclesiales que

vivimos. De allí la relevancia que tiene este evento –quizá el más importante de la actual fase de recepción del Concilio Vaticano II bajo el pontificado de Francisco– para desentrañar y repensar las reformas que hacen falta a la luz de la sinodalidad. El encuentro involucra aproximadamente a 114 conferencias episcopales de rito latino, el Consejo de Patriarcas Católicos de Oriente, seis sínodos patriarcales de iglesias orientales, cuatro sínodos

* Laico venezolano. Doctor en Teología, perito del Celam, miembro del Equipo Teológico de la Presidencia de la CLAR y Perito de la Comisión Teológica de la Secretaría General del Sínodo de los Obispos. El artículo fue publicado por *Iglesia viva* con el título “Del sínodo sobre sinodalidad a la sinodalización de toda la Iglesia. Hacia una reconfiguración eclesial a la luz de la sinodalidad”. *Iglesia viva* 287: 97-121. <<https://iviva.org/del-sinodo-sobre-sinodalidad-a-la-sinodalizacion-de-toda-la-iglesia/>> [consultado: 25-02-2022].

1. Grech, M. 2020. *Alocución al Santo Padre en el Consistorio para la creación de nuevos cardenales* (28 de noviembre de 2020). <https://www.synod.va/content/dam/synod/document/common/infographic_synodal_process/PROCESO-SINODAL-SPAGNOLO.pdf> [consultado: 25-02-2022].

El tema de la sinodalidad no es el capítulo de un tratado de eclesiología, y menos aún una moda, no es un slogan o un nuevo término a usar e instrumentalizar en nuestros encuentros. ¡No! La sinodalidad expresa la naturaleza de la Iglesia, su forma, su estilo y su misión.

archiepiscopales mayores y cinco consejos episcopales internacionales. Así, la forma institucional en que se gesta el Sínodo da fe de la eclesiología del Pueblo de Dios, esto es, el modelo de *Iglesia de Iglesias*.

En el que ha sido su discurso eclesiológico más significativo, el sumo pontífice asegura que “el camino de la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio. Lo que el Señor nos pide, en cierto sentido, ya está todo contenido en la palabra ‘Sínodo’. Caminar juntos – laicos, pastores, Obispo de Roma–”.² La proposición va más allá de la reflexión que puede hacer la Iglesia sobre un tema en particular: se trata de una revisión de su propia esencia. Ello supone repensar su identidad, configuración y misión, y no solo alguno de sus elementos operativos, pues como ha dicho Francisco ante la Diócesis de Roma,

el tema de la sinodalidad no es el capítulo de un tratado de eclesiología, y menos aún una moda, no es un slogan o un nuevo término a usar e instrumentalizar en nuestros encuentros. ¡No! La sinodalidad expresa la naturaleza de la Iglesia, su forma, su estilo y su misión. Por tanto, hablamos de una Iglesia sinodal, evitando, así, que consideremos que sea un título entre otros o un modo de pensarla previendo alternativas. No lo digo sobre la base de una opinión teológica y tampoco como un pensamiento personal, sino siguiendo lo que podemos considerar el primer y

más importante manual de eclesiología, que es el libro de los Hechos de los Apóstoles.³

El llamado a que la Iglesia se piense a sí misma es lo que motiva la convocatoria del Sínodo. Y esta posibilidad de adentrarse en sí no puede hacerse fuera de la coyuntura y del contexto de quiebre del actual modelo teológico-cultural que define a la institución. Al contrario, su paradigma, caracterizado por el clericalismo, necesita ser superado de modo radical, pues deja al descubierto relaciones asimétricas en el ejercicio del poder y en todo el quehacer de la vida eclesial. Los signos de esta época parecen dirigirse hacia “un punto de quiebre o de inflexión”⁴ del sistema o, como algunos estudios han mostrado, enlazar a un “posible fracaso institucional”.⁵ Por ello, no basta revisar y renovar lo que hay, sino que es preciso crear algo nuevo. Cabe recordar aquí las sabias palabras de Congar:

Habremos de preguntarnos si será suficiente un *aggiornamento* o si no será necesaria alguna otra cosa. La pregunta se impone en la medida en que las instituciones de la Iglesia arrancan de un mundo cultural que ya no podría tener cabida en el nuevo mundo cultural. Nuestra época exige una revisión de las formas “tradicionales” que va más allá de los planes de adaptación o de *aggiornamento*, y que supone más bien una nueva creación. No es suficiente mantener lo que ha habido hasta ahora, adap-

tándolo; es preciso construir de nuevo. El cristianismo es esencialmente transmisión, “tradición”. Lo único que se puede reinventar son las formas de lo que se ha recibido. Precisamente para que la paradosis, transmisión, sea eficaz y auténtica es necesario revisar y renovar tal o cual forma que sirvió para la transmisión en otro tiempo, pero que hoy constituiría un obstáculo a la realidad de esta transmisión.⁶

Ante tal emprendimiento, urge, como nunca, renovar la vida eclesial, y eso es posible mediante un modo de proceder que se inspire en tomar consejos y construir consensos al estilo del viejo principio de la canonística medieval que reza: “lo que afecta a todos debe ser tratado y aprobado por

2. Francisco. 2015. *Conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos*. <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html> [consultado: 25-02-2022].
3. Francisco. 2021. *Discorso ai fedeli della diocesi di Roma* (18 di settembre 2021). <<https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2021/september/documents/20210918-fedeli-diocesi-roma.html>> [consultado: 25-02-2022].
4. Marx, R. 2021. *Carta al papa Francisco*. <<https://www.vaticannews.va/es/vaticano/news/2021-06/el-cardenal-marx-publica-una-carta-de-renuncia-enviada-al-papa.html>> [consultado: 25-02-2022].
5. Luciani, R. 2020. La renovación en la jerarquía eclesial por sí misma no genera la transformación. Situar la colegialidad al interno de la sinodalidad. En *Teología y prevención. Estudio sobre los abusos sexuales en la Iglesia*, D. Portillo, ed., pp. 37-64. Santander: Sal Terrae.
6. Congar, Y. 1972. Renovación del espíritu y reforma de la institución. *Concilium* 73: 326-337.



STRUCTURE-3952312.JPEG

todos”. La práctica no es nueva en la Iglesia y no debe producir temor. Valga recordar la regla de oro del obispo San Cipriano, que puede verse como el formato sinodal del primer milenio y ofrece el marco interpretativo más adecuado para pensar los retos eclesiales actuales: “*Nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privatim sententia gerere*”.⁷ Para el obispo de Cartago, tomar consejo del presbiterio y construir consenso con el pueblo fueron experiencias fundamentales a lo largo de su ejercicio a fin de mantener la comunión en la Iglesia. De allí que ideara métodos basados en el diálogo y el discernimiento en común, que posibilitaron la participación de todos, y no solo de los presbíteros, en la deliberación y toma de decisiones. El primer milenio ofrece

ejemplos de una forma *ecclesiae* en la que el uso del poder se entendió como responsabilidad compartida. Y es lo que expresa el *Documento preparatorio* del actual Sínodo, al argüir:

en el primer milenio “caminar juntos”, es decir, practicar la sinodalidad, fue el modo de proceder habitual de la Iglesia entendida como “un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”. A quienes dividían el cuerpo eclesial, los Padres de la Iglesia opusieron la comunión de las Iglesias extendidas por todo el mundo, que San Agustín describía como *concordissima fidei conspiratio*, es decir, como el acuerdo en la fe de todos los Bautizados. Aquí echa sus raíces el amplio desarrollo de una praxis sinodal a todos los nive-

les de la vida de la Iglesia –local, provincial, universal–, que ha encontrado en el Concilio ecuménico su manifestación más alta. Es en este horizonte eclesial, inspirado en el principio de la participación de todos en la vida eclesial, donde San Juan Crisóstomo podrá decir: “Iglesia y Sínodo son sinónimos”.⁸

7. “Quando a primordio episcopatus mei statuerim, nihil sine consilio vestro, et sine consensu plebis, mea privatim, sententia gerere”. Migne, J. P. 1844. *Patrologiae Latina*, Tomus 4 (S. Cypriani), 234. Paris: Excudebat Sirou.

8. Documento preparatorio del Sínodo 2021-2023: *Por una Iglesia sinodal. Comunión, participación y misión*, 11. <<https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2021/09/07/sinodo.html>> [consultado: 25-02-2022]. En adelante: DPS.

La senda que se ha abierto para que la Iglesia se reconfigure en clave sinodal supondrá un tiempo y un proceso de conversión y reformas. Quizás generacional.

El llamado a reformar un modelo teológico-cultural agotado

En nuestro tiempo, la sociedad exige a la Iglesia cambios concretos en su proceder institucional. Está escrito en las páginas de los diarios, en los ensayos de teólogos y laicos, en los discursos de Francisco. El Sínodo se inserta en este llamado, y propone que se discierna durante un lapso de dos años, de modo que sea posible un verdadero camino de revisión, tal como fue planteado en *Evangelii Gaudium*, “capaz de transformarlo todo, para que las costumbres, los estilos, los horarios, el lenguaje y toda estructura eclesial se conviertan en un cauce adecuado para la evangelización del mundo actual más que para la autopreservación”.⁹

La ardua tarea de reformar el actual modelo institucional teológico-cultural permeado sistémicamente de clericalismo, y discernir uno nuevo de cara al tercer milenio, puede leerse como respuesta al seguimiento de Jesús en cada época. Así lo entendió el Concilio. En *Unitatis redintegratio* se insta a que “todos examinen su fidelidad a la voluntad de Cristo con relación a la Iglesia y, como es debido, emprendan animosos la obra de renovación y de reforma”.¹⁰ “Cristo llama a la Iglesia peregrinante hacia una perenne reforma, de la que la Iglesia misma, en cuanto institución humana y terrena, tiene siempre necesidad” (UR 6). En ambos casos la Iglesia se renueva en respuesta a la interpelación del Jesús de los Evangelios.

Seguramente esa fue la intención del papa Francisco cuando aludió a

la Iglesia como *Ecclesia semper reformanda* durante la Eucaristía celebrada en Santa Marta el 9 de noviembre de 2013: “La Iglesia siempre tiene necesidad de renovarse porque sus miembros son pecadores y necesitan de conversión”.¹¹ No se refería el pontífice a la revisión o actualización de algunas estructuras caducas, sino a un proceso permanente de “conversión eclesial” de “la Iglesia entera”. Así lo confirma el 24 de noviembre de 2013 al hacer pública la Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium*, su hoja de ruta. Ahí leemos:

Pablo VI invitó a ampliar el llamado a la renovación, para expresar con fuerza que no se dirige solo a los individuos aislados, sino a la Iglesia entera [...] El Concilio Vaticano II presentó la conversión eclesial como la apertura a una permanente reforma de sí por fidelidad a Jesucristo [...] Cristo llama a la Iglesia peregrinante hacia una perenne reforma (EG 26).

Un año más tarde, en 2014, el Papa se refirió a ciertos elementos enfermizos de la actual cultura eclesial que debían reformularse, como el descuido de controles, la excesiva planificación y el funcionalismo, la pérdida de la comunión entre los miembros del cuerpo eclesial, la apariencia de la ropa y los honores, el carrerismo y el oportunismo, la pertenencia a círculos cerrados.¹² Durante el Concilio, el dominico Congar manifestó que algunas formas eclesiales crean “un halo de ficciones” o burbujas que las distancian de la realidad de las personas:

Hay formas de honorabilidad, formas de aura o de misterio en torno a nosotros, que hoy tienen un resultado contrario al que se pretende. Esas formas no solo alejan de nosotros a

los hombres, sino que nos mantienen alejados de ellos haciéndonos moralmente inaccesible el mundo real de su vida. Esto es sumamente grave. A consecuencia de ello, en efecto, no contactamos allí donde ellos son más hombres (humanos), donde se expresan libremente, donde sufren sus verdaderos problemas. Corremos el riesgo de vivir en medio de ellos, pero separados de ellos por un halo de ficciones.¹³

Estos modos de relación constituyen un sistema: no pueden observarse como actitudes aisladas, porque en verdad son parte de una cultura eclesial que ha terminado por convertirse en obstáculo para el anuncio y la realización del Evangelio, tal como lo advirtió Ronaldo Muñoz en 1972.¹⁴ Superar el modelo sistémico de la clericalización entraña “reformar sus relaciones e instituciones internas”.¹⁵ No podemos caer en el falso antago-

9. Francisco. 2013. Exhortación Apostólica sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual *Evangelii gaudium*, 27. Roma: Editrice. En adelante EG.

10. Concilio Vaticano II. 1964. Decreto sobre el ecumenismo *Unitatis redintegratio*, 4. Roma: Editrice. En adelante UR.

11. Francisco. 2013. *Meditazione mattutina nella cappella della Domus Sanctae Marthae. L'acqua che scorre nella chiesa*. <https://w2.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2013/documents/papa-francesco-cotidie_20131109_acqua-della-grazia.html> [consultado: 25-02-2022].

12. Francisco. 2014. *Felicitaciones navideñas a la curia romana*. <https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/december/documents/papa-francesco_20141222_curia-romana.html> [consultado: 25-02-2022].

13. Congar, Y. 2014. *Por una Iglesia servidora y pobre*, pp. 116-117. Salamanca: Editorial San Esteban.

14. El modelo “institucional clerical [es] uno de los grandes obstáculos estructurales del descubrimiento del Evangelio”. Muñoz, R. 1974. *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, p. 361. Salamanca: Sígueme.

15. Muñoz, R. 1974. *Nueva conciencia...* p. 353.



nismo de contraponer la conversión de las mentalidades a la reforma de las estructuras.¹⁶ Como dijo Francisco, “la reforma solo y únicamente será eficaz si se realiza con hombres y mujeres ‘renovados’ y no simplemente ‘nuevos’. No basta solo cambiar el personal, sino que hay que [...] renovarse espiritual, personal y profesionalmente”.¹⁷ Por ello,

el esfuerzo que hay que hacer debería llevarnos hasta el nivel de ciertos hábitos mentales o de ciertas representaciones, que a su vez dependen, a un nivel más profundo aún, de la eclesiología que profesamos, al menos prácticamente. Estamos todavía lejos de haber sacado las consecuencias del redescubrimiento –llevado a cabo en principio globalmente– del hecho de que toda la Iglesia es un único Pueblo de Dios, y la componen los fieles con los clérigos. Tenemos implícita la idea

de que la Iglesia está formada/Users/gonzalotorres/Desktop/2022/LRC marzo 2022/Fotos LRC/fotos enviadas marcelo/pope-francis-1784304 - Luciani.jpegeles son únicamente los beneficiarios o la clientela. Esta pavorosa concepción se ha inscrito en tantas estructuras y costumbres, que parece ser lo más natural y no poder cambiar. Esto es una traición a la verdad. Aún resta mucho por hacer para desclericalizar nuestra concepción de la Iglesia.¹⁸

Ciertamente, avanzar en esta dirección conduce a preguntarnos por la eclesiología necesaria para que la Iglesia se asuma en clave sinodal, pero también es de reconocer que cualquier esfuerzo en este orden se realiza en medio de un contexto en el cual domina el modelo clerical que se resiste a cualquier cambio. Por ello, el gran reto para la institución será no

solo escuchar, sino también aceptar y acoger con humildad los justos reclamos que se le formulan, y aprender a desanclarse de un esquema de autopreservación que niega las expectativas de los fieles y, en última instancia, obstruye la voz del Espíritu:

En las estructuras oligárquicas de la Iglesia, en esa rigidez y autoritarismo

16. “El trabajo de reformar mentalidades y estructuras clericales sigue siendo una tarea compleja y profunda por realizar. Exige una renovación, en su núcleo, del modelo teológico-cultural milenario de Iglesia heredado”. Schickendantz, C. 2020. A la búsqueda de una completa definición de sí misma. Identidad eclesial y reforma de la Iglesia en el Vaticano II. *Teología y Vida* 61: 99-130.

17. Francisco. 2016. *Felicitaciones navideñas a la curia romana*. <http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/december/documents/papa-francesco_20161222_curia-romana.html> [consultado: 25-02-2022].

18. Congar, Y. 2014. *Por una Iglesia...* pp. 116-117.



/EDWIN-ANDRADE-4/1DC_E0C0W6-UNSP/LASH-JPG

eclesiásticos tan distantes del Evangelio como de las legítimas exigencias de igualdad y participación que crecen en el hombre de hoy, en la falta de costumbre de que se den opiniones divergentes dentro de la Iglesia y en la falta de canales orgánicos para su comunicación, se reconocen las taras de la Iglesia que más pesan hoy en sus relaciones internas, confiriendo a menudo a las tensiones y conflictos un carácter disolvente.¹⁹

En el fondo, deberíamos sincerarnos y responder si hemos comprendido realmente las implicaciones que supone la recepción del modelo de Iglesia Pueblo de Dios que nos legó la *Lumen gentium*, porque de allí deriva la hermenéutica para una reforma en clave sinodal.²⁰ Aún más, tendríamos que hacer conciencia de que con Francisco se inaugura una novedosa fase en la recepción del Concilio, que

19. Muñoz, R. 1974. *Nueva conciencia...* p. 363.

20. Así también lo expresa Noceti cuando afirma que “en el filón abierto de la recepción del Vaticano II, el interrogante central es: ¿cuáles son las dinámicas, las instituciones y las estructuras que permiten realizar la forma de Pueblo ilustrada en el capítulo II de *Lumen Gentium*? El pensamiento y la acción de reforma deben, por eso, orientarse sobre tres vectores, en torno a los que puede realizarse un verdadero cambio en la forma de las relaciones eclesiales: modificar los modelos comunicativos, repensar poder/eres y autoridad, y reconocer los miembros olvidados, como son los laicos y las mujeres”. Noceti, S. 2018. Estructuras para una Iglesia en reforma. *Concilium* 377: 546-547.

Renovar la vida eclesial [...] es posible mediante un modo de proceder que se inspire en tomar consejos y construir consensos al estilo del viejo principio de la canonística medieval que reza: “lo que afecta a todos debe ser tratado y aprobado por todos”.

se inspira en el reconocimiento del carácter normativo de la categoría Pueblo de Dios.²¹ Un Sínodo sobre sinodalidad pone en marcha un proceso de profundización en el camino de apertura y revisión eclesiológica que ha emergido desde el comienzo del pontificado actual.²²

Una nueva recepción de la eclesiológica del Pueblo de Dios

Empezando su pontificado, Francisco habló de “la Iglesia como pueblo de Dios, pastores y pueblo juntos. La Iglesia es la totalidad del pueblo de Dios”,²³ y en *Evangelii gaudium* explicó que, en “esta forma de entender la Iglesia” (EG 111), el “sujeto de la evangelización es más que una institución orgánica y jerárquica, porque es ante todo un pueblo que peregrina hacia Dios [...], [y] trasciende toda necesaria expresión institucional” (EG 111). Así, “ser Iglesia es ser Pueblo de Dios” (EG 114, 115). Esto supone, como expresó monseñor Joseph De Smedt en los debates conciliares, que “debemos tener cuidado al hablar sobre la Iglesia para no caer en un cierto jerarquismo, clericalismo, y obispolatría o papolatría. Lo que viene primero es el Pueblo de Dios”.²⁴ De Smedt plantea la ruptura del modelo piramidal que privilegia las partes antes que el todo al concebir a la jerarquía como un sujeto distinto y separado del resto del Pueblo de Dios.²⁵ Pero obviamente la novedad no viene dada por resituar a

los sujetos en una pirámide invertida, porque al reubicar al Pueblo de Dios arriba y a los demás abajo solo se modificaría el orden entre ellos, pero seguiría manteniéndose una jerarquía separadora.

El camino hacia la novedad lo allana la nueva lógica de relaciones y dinámicas comunicativas que pueda ser formulada entre todos los integrantes del cuerpo eclesial, lo cual produciría una resignificación de las identidades eclesiales y de su participación en la misión de la Iglesia. Emergería así una hermenéutica eclesiológica original, porque el orden específico de la secuencia propuesta –primero el Pueblo de Dios (todos), luego los obispos (algunos) y finalmente el obispo de Roma (uno)– busca superar la visión que existía de tres sujetos eclesiales distintos y separados (Papa, obispos y Pueblo de Dios). La intención de los padres

conciliares es integrar a los obispos y al Papa en la totalidad del Pueblo de Dios, como unos fieles más o *christifideles* cualificados por una eclesialidad en clave sinodal.²⁶

La *mens* de los textos conciliares se inspira en esta hermenéutica del conjunto que incorpora y cualifica a todos los sujetos eclesiales al interior de esa totalidad de fieles: su interacción continua y recíproca va constituyéndolos en Pueblo de Dios –incluidos el colegio episcopal y el sucesor de Pedro–. De esta manera, el Pueblo de Dios es el único sujeto activo y fundamental de toda la acción y misión de la Iglesia, en tanto abarca integralmente a los fieles en sus relaciones y dinámicas comunicativas permanentes.

El Sínodo sobre sinodalidad se sitúa en el contexto de una nueva fase de recepción de toda esta hermenéutica conciliar al amparo de la arquitectura propuesta en *Lumen gentium*:²⁷

21. Noceti, S. 2018. Popolo di Dio: un incompiuto riconoscimento di identità. *Concilium* 54: 397-412; Mazzillo, G. 1995. L'eclissi della categoria popolo di Dio. *Rassegna di Teologia* 36: 553-587; Vitali, D. 2013. *Popolo di Dio*. Asís: Cittadella; Luciani, R. 2018. La centralidad del pueblo en la teología sociocultural del Papa Francisco. *Concilium* 376: 387-400.

22. DPS, 10, 12, 13.

23. Spadaro, A. 2013. *Entrevista a Francisco*. <http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html> [consultado: 25-02-2022].

24. Concilio Vaticano II. 1970-1999. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 1/4, 143. Ciudad del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis. En adelante *Acta Synodalia*.

25. “Ustedes están familiarizados con la pirámide: Papa, obispos, sacerdotes, cada uno de ellos responsable; ellos enseñan, santifican y gobiernan con la debida autoridad. Luego, en la base, el pueblo cristiano, más que todo receptivo, y de una manera que concuerda con el lugar que parecen ocupar en la Iglesia”. *Acta Synodalia* 1/4, 142.

26. Un desarrollo más integral se encuentra en Luciani, R. 2021. Hacia una eclesialidad sinodal. ¿Una nueva comprensión de la Iglesia Pueblo de Dios? *Revista Horizontes* (Bello Horizonte) 59.

27. Congar, Y. 1965. La Iglesia como Pueblo de Dios. *Concilium* 1: 10.

28. Concilio Vaticano II. 1964. Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 12. Roma: Editrice. En adelante LG.

la Iglesia Pueblo de Dios representa a la totalidad de los fieles,²⁸ y sus miembros se definen desde la lógica de la reciprocidad de sus respectivas identidades, así como desde la corresponsabilidad esencial en pos del cumplimiento de la misión. Por ello, se abre un lapso para la reconfiguración de identidades y relaciones entre los distintos sujetos eclesiales en el ángulo de una circularidad del sentido de las subjetividades y, por tanto, de la Iglesia como colectivo orgánico: el nosotros eclesial.

El actual período eclesial busca profundizar la intención de Pablo VI cuando pide a la institución, durante la apertura de la segunda sesión del Concilio Vaticano II, “una más completa definición de sí misma”.²⁹ Su petición la concreta hoy Francisco al llamar a construir una Iglesia en clave sinodal, porque la sinodalidad es el principio operativo del proceso de eclesiogénesis, a saber, de transformación integral de toda la Iglesia, de reconfiguración de las relaciones y de los estándares comunicativos que se viven en sus estructuras y se expresan en su funcionamiento. De allí que no se trata solo de una dimensión constitutiva, sino también constituyente, pues presupone un inmenso movimiento eclesial que encuentra su fundamento en el compromiso de la corresponsabilidad esencial –y no auxiliar– propio del modelo de Iglesia Pueblo de Dios,³⁰ según el cual “los Pastores y los demás fieles están vinculados entre sí por recíproca necesidad” (LG 32).

En la hermenéutica de una Iglesia Pueblo de Dios, el “sacerdocio común de los fieles y el ministerial o jerárquico están ordenados uno al otro” (LG 10), cada uno llamado “a la santidad” (LG 11) y a vivirse como “totalidad” (LG 12). Si bien todo sujeto eclesial es activo en tanto fiel, lo es esencial-

Ser escuchados es un derecho de todos, pero tomar consejos a partir de la escucha es un deber propio de quien ejerce la autoridad.

mente en el marco de su pertenencia al Pueblo de Dios, por sus vínculos y procesos relacionales, pues gracias a ellos los sujetos eclesiales “se completan mutuamente”.³¹

Al reconocer la centralidad del capítulo II de *Lumen gentium*, se abre otra puerta que deja ver el horizonte local en su necesidad de una reconfiguración como fruto de una Iglesia “Pueblo de Dios [que] se encarna en los pueblos de la tierra, cada uno de los cuales tiene su cultura propia” (EG 115). Estamos hablando del camino que cada Iglesia local deberá desandar para vivir interiormente un profundo proceso de *eclesiogénesis* capaz de generar una forma de ser Iglesia y un estilo de vida cristiana con sabor y carácter propios. Quizás esta sea la tarea más compleja hoy en día porque implica poner término a la recepción, aún inconclusa, de *Ad gentes* cuando invitó a buscar

una acomodación más profunda en todo el ámbito de la vida cristiana. [Y] con este modo de proceder [...] se acomodarán la vida cristiana a la índole y al carácter de cualquier cultura, y serán asumidas en la unidad católica las tradiciones particulares, con las cualidades propias de cada raza, ilustradas con la luz del Evangelio.³²

La recuperación de la eclesiología del Pueblo de Dios permite, pues, acercarnos a la práctica eclesial del primer milenio en la que “las Iglesias locales son sujetos comunitarios que realizan de modo original el único

Pueblo de Dios en los diferentes contextos culturales y sociales y comparten sus dones en un intercambio recíproco para promover vínculos de íntima comunión”.³³ En otras palabras, el Pueblo de Dios solo existe en y a partir de cada Iglesia con sus características culturales propias.³⁴

Fue este modo de proceder el que inspiró los sínodos diocesanos y provinciales a partir del siglo III, que trataban temas de disciplina, liturgia y doctrina (CTI, *Sin* 28), ya que “la variedad de las Iglesias locales –con sus disciplinas eclesiásticas, sus ritos li-

29. Pablo VI. 1963. *Discurso de apertura de la segunda sesión del Concilio Vaticano II* (29 de septiembre de 1963). <http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1963/documents/hf_p-vi_spe_19630929_concilio-vaticano-ii.html> [consultado: 25-02-2022].

30. “Si se me preguntase cuál es el ‘germen de vida’ más rico en consecuencias pastorales que se debe al Concilio, respondería sin dudar: el haber vuelto a descubrir al Pueblo de Dios como un todo, como una totalidad y, en consecuencia, la corresponsabilidad que de aquí deriva para cada uno de los miembros”. Suenens, L. J. 1969. *La corresponsabilidad en la Iglesia de hoy*, p. 27. Bilbao: Desclée de Brouwer.

31. Concilio Vaticano II. 1965. Decreto sobre el apostolado de los laicos *Apostolicam actuositatem*, 6. Roma: Editrice. En adelante AA.

32. Concilio Vaticano II. 1965. Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes divinitus*, 22. Roma: Editrice. En adelante AG.

33. Comisión Teológica Internacional. 2018. *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, sin. 61. Roma: Editrice. <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html> [consultado: 03-03-2022]. En adelante CTI.

34. Pablo VI. 1975. Exhortación apostólica sobre la evangelización en el mundo contemporáneo *Evangelii nuntiandi*, 62. Roma: Editrice. En adelante EN.



túrgicos, sus patrimonios teológicos, sus dones espirituales y sus normas canónicas— manifiesta con mayor evidencia la catolicidad de la Iglesia indivisa” (CTI, *Sin* 61). Por tanto, definir al Pueblo de Dios como la totalidad de los fieles no significa que este pueda existir de un modo abstracto o genérico, y menos aún universalizable, sino que más bien tenemos la oportunidad de devolverle su primigenia estatura, aquella que lo ha situado horizontalmente en su dimensión sociocultural. Esta recepción conciliar es la que el cardenal Grech describe al hablar de la eclesiología que inspira al proceso sinodal que nos ocupa:

¿Dónde está el Pueblo de Dios? La respuesta clásica se expresó en una fórmula que todos conocemos: si la

Iglesia está *toto orbe diffusa*, el Pueblo de Dios manifiesta esta característica. El concilio dice que “todos los fieles dispersos por el orbe están en comunión con los demás en el Espíritu Santo”, de modo que “quien habita en Roma sabe que los de la India son miembros suyos” (LG 13). Pero este pueblo no es algo inarticulado, una masa informe. Este Pueblo existe “en y a partir de las Iglesias particulares”. El término de referencia más claro está en *Christus Dominus* cuando dice que “la diócesis es una porción del Pueblo de Dios —*portio Populi Dei*— que se confía a la cura pastoral de un Obispo para que la apaciente con la cooperación del presbiterio, de forma que unida a su pastor y reunida por él en el Espíritu Santo por el Evangelio y la Eucaristía, constituye una Iglesia

particular, en la que verdaderamente está y obra la Iglesia de Cristo, que es Una, Santa, Católica y Apostólica” (CD 11). No existe otro Pueblo de Dios distinto al que vive en cada *portio Populi Dei* [...]. El principio que funda y regula esta comprensión del Pueblo de Dios fue establecido por el Concilio: ¡este Pueblo existe en y a partir de las Iglesias particulares, porque la Iglesia existe “en y a partir de las Iglesias par-

35. Grech, M. 2021. *La consultazione del Popolo di Dio nelle Chiese particolari*. Intervento del Card. Mario Grech, segretario generale del Sinodo dei Vescovi, all'incontro del Gruppo Ibero-americano sulla sinodalità in collaborazione con la Conferenza Episcopale Venezuelana (CEV), il Consiglio Episcopale Latinoamericano (Celam) e la Confederazione Latinoamericana dei religiosi (CLAR). <<https://prensacelam.org/2021/09/07/redescubrir-el-pueblo-de-dios-es-una-meta-del-sinodo-asegura-cardenal-mario-grech/>> [consultado: 25-02-2022].

ticulares!” (LG 23). No hay Iglesia fuera de este principio.³⁵

La novedad eclesiológica de nuestro Sínodo radica así en concebir a la Iglesia como Iglesia de Iglesias y en poner en práctica el primer nivel de la sinodalidad. De ahí la importancia de comprender que se trata del modo más adecuado para la génesis de procesos de identidad y reconfiguración teológico-cultural eclesiales, según los tiempos y las culturas, bajo un modelo de Iglesias particulares presidido por el obispo de Roma y en comunión todas ellas.

UN SÍNODO QUE RECONFIGURA LA ECLESIOLOGÍA DE LAS IGLESIAS LOCALES

Una recepción problemática e inacabada

El Concilio Vaticano II recupera el sentido de la Iglesia local y su relación con la catolicidad de toda la Iglesia, aunque la recepción de esta eclesiología ha sido problemática y se halla inconclusa. *Lumen Gentium* reconoce que “en [las Iglesias locales] y a partir de ellas existe la Iglesia católica, una y única” (LG 23) y afirma que “esta variedad de las Iglesias locales, tendente a la unidad, manifiesta con mayor evidencia la catolicidad de la Iglesia indivisa” (LG 23).³⁶ Esta catolicidad entraña la plenitud que se realiza en las Iglesias locales, y en su comunión mutua, presididas por la Iglesia de Roma y su obispo, el Papa. De este modo se puede comprender el célebre *subsistit in* de LG 8, porque la Iglesia de Cristo –no la Iglesia Universal– subsiste en la Iglesia católica romana.

Gérard Philips, redactor principal de la *Lumen gentium*, previó la centralidad de esta eclesiología,³⁷ y las

muchas repercusiones que tendría en lo teológico y eclesial, pues si bien una Iglesia local no es toda la Iglesia, sí es una Iglesia completa.³⁸ Y Legrand lo ausculta al enfatizar lo que percibe como “lo más nuevo del Vaticano II”: “Más allá de la afirmación de que la catolicidad de la Iglesia entera se nutre de la riqueza de las diversas iglesias locales, el Vaticano II va a afirmar la catolicidad misma de la Iglesia diocesana”.³⁹ El gran desafío pendiente en la Iglesia del posconcilio es devenir *una Iglesia mundial*; esto es, en palabras de Rahner, que las diferencias culturales pasen a ser configuradoras de la catolicidad de las Iglesias locales. Por eso es que la Iglesia Universal fragua realmente en comunidades concretas, encarnadas, visibles a través de sus formas socioculturales propias. O como decía Pablo VI: “la Iglesia difundida por todo el orbe se convertiría en una abstracción si no tomase cuerpo y vida precisamente a través de las Iglesias particulares” (EN 62) con todas sus particularidades: teológicas, litúrgicas, espirituales, pastorales y canónicas (LG 23, UR 4, AG 19).

No obstante, es sabido que la re-

cepción de esta eclesiología conciliar no ha sido completamente lograda, lo que dificulta la comprensión de la novedad de un Sínodo sobre sinodalidad. Se han ido extraviando la praxis y la conciencia sinodal de las Iglesias diocesanas. En concreto, a partir de la década de los ochenta se privilegió el centralismo en el manejo de la gobernanza y el desarrollo de la doctrina. Los cambios en la orientación eclesiológica se fueron impulsando solo a través de nuevos documentos del magisterio, como la Constitución Apostólica *Pastor Bonus* y el motu proprio *Apostolos Suos*, entre otros. Con el primero se concede mayor poder al primado, la curia comienza a producir una teología propia y se relativiza la autoridad de las conferencias episcopales. Con el segundo se arraigó la función de enseñanza de los obispos en torno a la interpretación oficial del magisterio universal que venía dada por la Santa Sede (AS 21).⁴¹ Y podemos agregar la *Instructio de Synodis diocesanis agendis* que da un duro golpe a la eclesiología de las Iglesias locales al prohibir que los sínodos diocesanos ofrezcan declaraciones sobre cualquier tema “que no

36. “La Iglesia universal que se realiza en las iglesias locales es la misma que se constituye a partir de las iglesias locales. La fórmula ‘in quibus et ex quibus’, capta por esta razón el misterio de la Iglesia y su esencia institucional, según la lógica de la inmanencia recíproca de la dimensión local-particular en la universal-católica y al revés”. Pié-Ninot, S. 1997. *Ecclesia in et Ecclesiis* (LG 23): la catolicidad de la Communion Ecclesiarum. *RCat* 22/1: 78.

37. Philips, G. 1968. *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia y comentario de la Constitución Lumen Gentium*, Tomo I, p. 383. Barcelona: Herder.

38. Von Allmen, J.-J. 1970. *L’Église locale parmi les autres Églises locales*. *Irénikon* 43: 512.

39. Legrand, H. 2000. Iglesia(s) local(es), Iglesias regionales o particulares, Iglesia católica. En *Iglesia universal. Iglesias particulares*, J. C. Scanno-

ne, H. Legrand, T. Mifsud, M. González, G. Farrel & J. A. Soneira, p. 133. Buenos Aires: San Pablo.

40. “O la Iglesia ve y reconoce estas diferencias esenciales de las otras culturas, en el seno de las cuales debe llegar a ser Iglesia mundial, y de ese reconocimiento saca las consecuencias necesarias con audacia paulina, o bien permanece como una Iglesia occidental, a fin de cuentas, traicionando de esta manera el sentido que ha tenido el Vaticano II”. Rahner, K. 1980. *Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils*. En *Schriften zur Theologie*, Band 14, p. 298. Einsiedeln: Benzinger.

41. Juan Pablo II. 1998. *Motu Proprio sobre la naturaleza teológica y jurídica de las conferencias episcopales Apostolos suos*, 21. Roma: Editrice.

42. *Congregación para la evangelización*. 2004. *Instrucción Instructio de Synodis diocesanis agendis*. Roma: Editrice.

concuere con la doctrina perpetua de la Iglesia o del magisterio papal” (IV, 4).⁴²

Desde el modelo de comunión jerárquica se profundiza el modo como nos relacionamos en la Iglesia, pues en esa línea la noción de corresponsabilidad define la interacción del laicado, el presbiterado y la vida religiosa con el episcopado con base en relaciones auxiliares y verticales. La propia teología va perdiendo su autonomía y queda subordinada al magisterio, así como la formación y la fe en el catecismo. Con ello se consolida un proyecto de homogeneización de la enseñanza y la transmisión de la fe.

En 1992, con la publicación de *Communio notio*,⁴³ se llegó a afirmar que la Iglesia universal es una realidad ontológica y preexistente, alejándose del espíritu y el texto conciliar al universalizar la identidad de la vida eclesial y reforzar la homogeneidad institucional de acuerdo con el patrón teológico-cultural romano. Frente a esta posición de Joseph Ratzinger, Walter Kasper advirtió que se estaba perdiendo la eclesiología de comunión entre las Iglesias locales y, consecuentemente, se corroboraba el centralismo de la curia romana, erosionando el valor de las conferencias episcopales como instancias intermedias. Aunque pudiéramos decir que se quiso salvaguardar el elemento de la *communio ecclesiae*, se terminó por privilegiar la *communio hierarchica* y relativizar el sentido de la *communio ecclesiarum*, con toda la novedad que comportaba esto en la eclesiología del Vaticano II respecto del Vaticano I.

A fin de resolver la diatriba, autores como Salvador Pié-Ninot usan el término *catolicidad* para referirse a “lo total o entero, más que al todo”,⁴⁴ que más bien describiría lo universal. Como dice Rahner, “en la Iglesia local

se hace tangible la Iglesia entera”.⁴⁵ El *Instrumentum laboris* del Sínodo para la Amazonía lo dejó claro:

Ser Iglesia es ser Pueblo de Dios, encarnado en los pueblos de la tierra y en sus culturas. La universalidad o catolicidad de la Iglesia, por lo tanto, se ve enriquecida con la belleza de este rostro pluriforme de las diferentes manifestaciones de las Iglesias particulares y sus culturas (IL 12).

Y todas ellas conforman la *communio ecclesiarum*. Por lo tanto, siguiendo a Legrand, “el concepto de Iglesia particular se adaptaría mejor a las diversas realizaciones regionales de la Iglesia que expresan su pluriformidad cultural”.⁴⁶

Una eclesiología en clave sinodal encuentra resonancia en la catolicidad que se realiza en el modelo de una *Iglesia de Iglesias*, porque “la dimensión sinodal de la Iglesia implica la comunión en la Tradición viva de la fe de las diversas Iglesias locales entre ellas y con la Iglesia de Roma” (CTI, *Sin* 52). Es desde esta perspectiva eclesiológica que la Comisión Teológica Internacional declara que “el primer nivel de ejercicio de la sinodalidad tiene lugar en la Iglesia

particular”, dado que “los vínculos de historia, lenguaje y cultura, que en ella plasman las comunicaciones interpersonales y sus expresiones simbólicas, trazan el rostro peculiar, favorecen en su vida concreta el ejercicio de un estilo sinodal”.⁴⁷ Así, cada Iglesia local está llamada a desarrollar “una disciplina propia, unos ritos litúrgicos y un patrimonio teológico y espiritual propios” (LG 23).

Por todo esto insistimos en que la sinodalidad constituye el modo más adecuado para la génesis de procesos de identidad y reconfiguración teológico-cultural de la institución, según los tiempos y las culturas, bajo el modelo de una *Iglesia de Iglesias* presidida por el Obispo de Roma y en comunión mutua.⁴⁸ Esto no es algo funcional para la existencia de la Iglesia, sino el modo mismo en que ella se hace en cada lugar y se reconfigura en toda época, atendiendo a los siglos de los tiempos. Por otra parte, no se trata de algo nuevo. Brighenti lo explica con gran claridad:

En el modelo eclesial neotestamentario, las Iglesias que van naciendo, no se constituyen en Iglesias de, materializando una supuesta Iglesia universal

43. Congregación para la Doctrina de la Fe. 1992. *Communio notio*. Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión, n° 9; Kasper, W. 2000. Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger. *Stimmen der Zeit* 218: 795-804; Ratzinger, J. 2000. L'eclesiologia della Costituzione Lumen Gentium. En *Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, R. Fisichella, ed., pp. 66-81. Cinisello Balsamo: San Paolo.

44. Pié-Ninot, S. 1997. Ecclesia in et Ecclesiis... *RCat* 22/1: 87.

45. Rahner, K. & Ratzinger, J. 2005. *Episcopado y primado*, p. 28. Barcelona: Herder.

46. En consecuencia, podemos afirmar que “la diócesis es una porción del Pueblo de Dios, plena-

mente dotada en el plano teologal de todos sus bienes [...]. En ella y desde ella (es decir, las *Iglesias diocesanas*) existe la Iglesia católica una y única (LG 23). Por eso, junto a muchos otros teólogos, parece necesario preservar en la teología la expresión tradicional de la Iglesia diocesana o incluso local”. Legrand, H. 1999. L'articolazione tra le Chiese locali, Chiese regionali e Chiesa universale. *Ad gentes: teologia e antropologia della missione* 3/1: 19.

47. Comisión Teológica Internacional. 2018. *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, p. 77. Roma: Editrice.

48. Luciani, R. & Noceti, S. 2021. Colegialidad, sinodalidad y eclesialidad. Un camino para profundizar en la recepción del Vaticano II. *Vida Nueva* 3220: 24-30.

que las precede; sino Iglesias en la misma y única Iglesia, que está toda (entera) en cada Iglesia Local, y que se configura, no como una filial o copia de una supuesta Iglesia madre, sino como una Iglesia diferente, con rostro propio, culturalmente nuevo, universal en las particularidades.⁴⁹

Jerusalén, Corinto, Antioquía, Macedonia nacieron como Iglesias católicas locales en lugares socioculturales que les confirieron identidad y fisonomía. En otras palabras, la Iglesia local se realiza en la forma sociocultural en la que hace vida.

DINÁMICAS COMUNICATIVAS QUE VIVIFICAN A LA IGLESIA COMO PUEBLO DE DIOS

La escucha como dinámica expresiva de la vida eclesial

Inspirado en la búsqueda de nuevos modos de proceder al amparo de esta eclesiología, Francisco describe el modelo eclesial al que aspira con las siguientes palabras:

Una Iglesia sinodal es una Iglesia de la escucha [...] Es una escucha recíproca en la cual cada uno tiene algo que aprender [...] Es escucha de Dios, hasta escuchar con él el clamor del pueblo; y es escucha del pueblo, hasta respirar en él la voluntad a la que Dios nos llama.⁵⁰

El ejercicio de la escucha es indispensable en una eclesiología sinodal pues parte del asentimiento a la identidad de los sujetos eclesiales –laicos(as), presbíteros, religiosos(as), obispos, Papa– fundado en relaciones horizontales que tienen su razón de ser en la radicalidad de la dignidad bautismal y en la participación en el sacerdocio común de todos los fieles

(LG 10). La Iglesia en su conjunto es cualificada por medio de los procesos de escucha en los que cada sujeto eclesial aporta algo que completa la identidad y la misión del otro (AA 6), y lo hace desde lo más propio (LG 31). Este horizonte llama a pasar del modelo de relaciones desiguales, por superioridad y subordinación, a la lógica de la “recíproca necesidad” (LG 32), por que, como refiere Routhier,

La sinodalidad no solo ofrece un modelo de intercambio y consulta, sino que sobre todo permite que todos participen, según su rango, en un trabajo común. Por tanto, este concepto asegura una participación ordenada y orgánica, teniendo en cuenta la diversidad de funciones. La sinodalidad tiene el mérito de permitir que todos participen de la diversidad y originalidad de los dones y servicios. Más específicamente, la sinodalidad expresa el estado de cada persona, un estado que resulta de los sacramentos: bautismo-confirmación y orden.⁵¹

Este es el espíritu de la Comisión Teológica Internacional, porque podemos decir que ser escuchados es un derecho de todos, pero tomar consejos a partir de la escucha es un deber propio de quien ejerce la autoridad.

[...] una Iglesia sinodal es una Iglesia participativa y corresponsable. En el ejercicio de la sinodalidad está llamada a articular la participación de todos, según la vocación de cada uno,

49. Brighenti, A. 2020. Sinodalidad eclesial y colegialidad episcopal. El referente del estatuto teológico de las conferencias episcopales. En *La sinodalidad en la vida de la Iglesia. Reflexiones para contribuir a la reforma eclesial*, R. Luciani & M. del P. Silveira, eds., p. 100. Madrid: San Pablo.

50. Francisco. 2015. *Conmemoración del 50 aniversario...*

51. Routhier, G. 1995. Évangile et modèle de sociabilité. *Laval Théologique et Philosophique* 51/1: 69.





con la autoridad conferida por Cristo al Colegio de los Obispos presididos por el Papa. La participación se funda sobre el hecho de que todos los fieles están habilitados y son llamados para que cada uno ponga al servicio de los demás los respectivos dones recibidos del Espíritu Santo.⁵²

Pero la escucha también tiene otra perspectiva. Por su intermediación es posible asistir a un proceso de reconfiguración de los modelos teológico-culturales de la organización eclesial. Francisco explica que se escucha a un pueblo en un lugar y en un tiempo “para conocer lo que el Espíritu ‘dice a las Iglesias’ (Ap 2,7)” y encontrar modos de proceder acordes con cada época. Lo recordó el Sínodo para la Amazonía al ratificar que la Iglesia “reconfigura su propia identidad en escucha y diálogo con las personas, realidades e historias de su territorio” (QA 66). Y lo hace, como sostiene el Concilio, discerniendo “de qué modo puedan compaginarse las costumbres, el sentido de la vida y el orden social con las costumbres manifestadas por la divina revelación” (AG 22). Desde esta perspectiva, nuestro Sínodo sobre sinodalidad puede ser apreciado como el inicio de un camino llamado a propugnar “una acomodación más profunda en todo el ámbito de la vida cristiana” (AG 22).

En sintonía con la necesaria eclesio-génesis de las Iglesias particulares, y con el fin de palpar el sentir de toda la Iglesia universal, nuestro Sínodo deja de ser un evento y se convierte en un proceso que comienza con una fase diocesana y que pudiera representar la emergencia de una invitación a la sinodalización de toda la Iglesia. Esto, si con sinceridad se acogen esfuerzos hacia la recuperación de la eclesiología de las Iglesias locales y su trabajo de transformación.

Así se abriría un proceso en el primer nivel del ejercicio de la sinodalidad, como lo ha manifestado el cardenal Mario Grech, secretario general del Sínodo de los Obispos:

Considerando que las Iglesias particulares, en las cuales, y a partir de las cuales existe la una y única Iglesia católica, contribuyen eficazmente al bien de todo el cuerpo místico, que es también el cuerpo de las Iglesias (LG 23), el proceso sinodal pleno solo existirá verdaderamente si se implican en él las Iglesias particulares.⁵³

Las repercusiones de esta opción son importantes. Una de ellas implica la renovación de la identidad y la misión del ministerio jerárquico insertando su “razón de ser y ejercicio en el Pueblo de Dios, comprendiendo sus identidades como fieles dentro de un nosotros eclesial. Esto confiere a lo jerárquico un carácter de servicio transitorio, histórico temporal antes que ontológico, más no escatológico ni autorreferencial”.⁵⁴ Valga recordar las palabras de monseñor De Smedt, una de las voces más autorizadas del Concilio, cuando manifiesta que “el cuerpo docente [obispos] no descansa exclusivamente en la acción del Espíritu Santo sobre los obispos; sino que también [debe] escuchar la acción del mismo espíritu en el pueblo de Dios”. Y recalca: “Por lo tanto, el cuerpo docente no solo habla al Pueblo de Dios, sino que también escucha a este Pueblo en quien Cristo continúa Su enseñanza”.⁵⁵

El nuevo modo eclesial de proceder de este Sínodo, partiendo de una primera fase diocesana, implicaría que los obispos no solo deben escuchar al pueblo de Dios sino estar inmersos en él y juntos discernir y elaborar decisiones pastorales. Eso significa, siguiendo el texto de *Lumen*

52. CTI, *Sin 67*.

53. Grech, M. 2021. *Carta de presentación del itinerario sinodal aprobado por el papa Francisco*. <<http://secretariat.synod.va/content/synod/it/attualita/documento-sul-processo-sinodale.html>> [consultado: 03-03-2022].

54. Luciani, R. & Noceti, S. 2021. Colegialidad, sinodalidad y eclesialidad. Un camino para profundizar en la recepción del Vaticano II. *Vida Nueva* 3220: 26.

55. De Smedt, É.-J. 1962. *The priesthood of the faithful*, pp. 89-90. Nueva York: Paulist Press.

gentium 12 recogido en *Episcopalis communio* 5, que la totalidad de los fieles, “desde los Obispos hasta los últimos fieles laicos, presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres”. Lo que está en juego no es el sentir de cada obispo, sino el sentir de la Iglesia toda, o, mejor dicho, el *sensus ecclesiae totius populi*. Por ello, las Iglesias particulares procederán “sirviéndose de los organismos de participación previstos por el derecho, sin excluir cualquier otra modalidad que juzguen oportuna” (EC, disp. canónica 6). De este modo deben favorecerse mediaciones institucionales que no solo hagan posible que la escucha sea acogida y discernida, sino también que sus resultados sean vinculantes a los procesos de cambio necesarios para renovar la institución eclesial.

Por ello, el acto de escucha por sí mismo no cualifica a los procesos eclesiales, pero en efecto lo hace cuando se realiza en el encuadre de una participación representativa de los fieles en los espacios de discernimiento en conjunto, esos encuentros en los que se construyen decisiones eclesiales que expresan el consenso de todos. El documento preparatorio del Sínodo sobre sinodalidad se hace eco de este proceso: “en un estilo sinodal se decide por discernimiento, sobre la base de un consenso que nace de la común obediencia al Espíritu”.⁵⁶ Esta visión, refiere el cardenal Grech, es propia del redescubrimiento del Pueblo de Dios como sujeto activo de toda la vida y misión de la Iglesia en su asentimiento a las propuestas del Concilio que hoy se profundizan.

El redescubrimiento del Pueblo de Dios como sujeto activo en la vida y misión de la Iglesia, propuesto por el Vaticano II, va acompañado por el

redescubrimiento, a través del propio Concilio, de la dimensión pneumatológica de la Iglesia. Escuchar al Pueblo de Dios es escuchar verdaderamente lo que el Espíritu le dice a la Iglesia. La opción de “consultar al Pueblo de Dios” depende de este redescubrimiento: si no tuviéramos la certeza de que el Espíritu habla a la Iglesia, y lo hace en virtud de la unción dada en el bautismo, la consulta se reduciría a una encuesta, con todos los riesgos de manipulación de la opinión pública, propio de los sistemas políticos basados en la representación. Del Espíritu depende la “*conspiratio*”, es decir, la concordancia en la fe de todo el Pueblo de Dios que hemos querido destacar en el *Documento preparatorio*; del Espíritu depende el consenso que nutre y sostiene no solo el creer juntos, según el sentido entendido desde siempre por la Iglesia, sino también el caminar juntos.⁵⁷

Escuchar para discernir en conjunto y tomar decisiones compartidas

Con la arquitectura trazada hasta aquí se puede deducir que si el modo de proceder de una Iglesia sinodal “tiene su punto de partida y también su punto de llegada en el Pueblo de Dios” (*Episcopalis communio* 7), y si “la sinodalidad es una dimensión constitutiva de la Iglesia que, a través de ella, se manifiesta y configura como Pueblo de Dios” (CTI, *Sin* 42), entonces la escucha no puede ser considerada como un fin en sí mismo o un buen ejercicio de sondeo de opiniones, sino como una dinámica comunicativa llamada a avanzar hacia una plena transfiguración eclesial. Por ello, la escucha se inserta en un proceso más amplio de la vida de la Iglesia y en el cual encuentra su razón de ser, pues en ese espacio “toda la comunidad, en la libre y rica diversi-

dad de sus miembros, es convocada para orar, escuchar, analizar, dialogar y aconsejar para que se tomen las decisiones pastorales más conformes con la voluntad de Dios” (CTI, *Sin* 53). A partir de esta serie de relaciones se va generando el ambiente propicio para tomar consejos y construir consensos que luego han de traducirse en decisiones.

Es importante tener en cuenta las acciones que comprende la labor de oír: “orar, escuchar, analizar, dialogar y aconsejar”, porque la finalidad de emprender este camino no es simplemente encontrarnos y conocernos mejor, sino trabajar en conjunto “para que se tomen las decisiones pastorales”. He aquí uno de los aspectos que definen el sentido y la meta de un camino sinodal y, en esta hora de encuentro fraterno tendremos que permanecer muy atentos/tas y promover modos de proceder que faciliten el discernimiento entre todos para construir una definición de la Iglesia que la complete y enriquezca.

En esa dirección, es clave insistir en repensar los modelos decisionales. Quizás articular uno en el cual la elaboración de las decisiones (*decision-making*) sea vinculante a los pastores (*decision-taking*), porque ellos mismos habrán participado en el trabajo de escucha y discernimiento, tomando consejos y construyendo consensos. Y es que cualquier modelo decisional debe tener en cuenta que “la dimensión sinodal de la Iglesia se debe expresar mediante la realización y el gobierno de procesos de participación y de discernimiento capaces de manifestar el dinamismo de comunión que inspira todas las

56. DPS, 30.

57. Grech, M. 2021. *La consultazione del Popolo di Dio...*

Es clave insistir en repensar los modelos decisionales.

Quizás articular uno en el cual la elaboración de las decisiones sea vinculante a los pastores, porque ellos mismos habrán participado en el trabajo de escucha y discernimiento, tomando consejos y construyendo consensos.

decisiones eclesiales” (CTI, *Sin* 76). Esto supondrá ahondar en la teología de la fuente y en el ejercicio de la *potestas* en la Iglesia y su relación con la gobernanza.⁵⁸ A tal fin, uno de los desafíos mayores para la jerarquía eclesial en este momento es la creación de mediaciones y procedimientos para que todos los fieles se involucren y participen en el establecimiento de las modalidades de decisión compartida. Es preciso poner en crisis, es decir, despertar de su posible letargo, las sabias palabras de Severino Dianich cuando asevera:

La normatividad actual, entre la atribución a todos los fieles de la tarea de evangelización [...] y su llamada a una participación activa en la liturgia eucarística [...], no confiere a los fieles laicos ningún papel específico capaz de determinar la vida de la comunidad [...]. Los fieles [laicos] no tienen ninguna instancia en la que, al expresar su propio voto deliberativo, se pueda decidir algo colegialmente.⁵⁹

En 2007 el obispado latinoamericano abordó esta inquietud en la Conferencia de Aparecida y se propuso que “los laicos participen del discernimiento, la toma de decisiones, la planificación y la ejecución” (Aparecida 371) de toda la vida eclesial. Un deseo que aún no se realiza plenamente. Para ello, será preciso insistir en

crear modos eclesiales novedosos de proceder y estructuras de poder de decisión compartido en la Iglesia.⁶⁰

Una posible alternativa sería generar un sistema diferenciado de votos que permita ir construyendo las decisiones entre todos y en distintos niveles, incluido el de los obispos, y velar porque al final del evento el énfasis no se coloque en el ejercicio de un solo tipo de voto deliberativo por parte del grupo de los obispos. Esta experiencia se ensayó exitosamente en el Concilio Plenario Venezolano, y se consiguió un sistema de vinculación y representatividad de todos y entre todos; el mismo se basó en la lógica del consenso, sin menoscabar la autoridad del ministerio jerárquico, incluso más bien vinculándolo en el proceso de elaboración de modo que la toma de decisiones asumiera o ratificara lo preparado y aprobado luego de un discernimiento y un consenso entre todos.⁶¹

De este modo, más que preguntarnos quién puede votar una decisión previamente elaborada –lo cual sería observar el problema desde la perspectiva del poder individual, sea el poder de orden o de jurisdicción–, la pregunta que tendríamos que hacernos es cómo se llega a plantear una decisión, quiénes participan en su desarrollo y cómo hacer para vincular a quien debe tomar o ratificar la decisión final en todo el proceso

de su elaboración. Así examinado el asunto, la interrogante se amplía: ¿cómo alcanzar la inclusión de todos en una dinámica de discernimiento comunal que tenga como finalidad la construcción de consensos eclesiales sobre los cuales se tomen las decisiones, entendiendo que se trata de una dinámica comunicativa nueva en la Iglesia porque supone crear una cultura del consenso? Como recuerda Borrás,

el discernimiento no solo se hace en la Iglesia, sino que hace a la Iglesia en la medida en que se realice en el conjunto de la diversidad de vocaciones, carismas y ministerios, donde los bautizados escuchen la Palabra de Dios, examinen los signos de los tiempos

58. Aunque este no es el tema de nuestro ensayo, es preciso mencionar una de las mejores contribuciones sobre el ejercicio del poder en la Iglesia y la participación del laicado en instancias de gobernanza: Villemain, L. 2003. *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction*. París: Cerf.

59. Dianich, S. 2018. *Riforma della Chiesa e ordinamento canonico*, pp. 69-70. Bolonia: Dehoniane.

60. Luciani, R. 2020. Lo que afecta a todos debe ser tratado y aprobado por todos. Hacia estructuras de participación y poder de decisión compartido. *Revista CLAR* LVIII/1: 59-66.

61. Biorde Castillo, R. 2020. El Concilio Plenario de Venezuela. Una buena experiencia sinodal (2000-2006). En *La sinodalidad en la vida de la Iglesia. Reflexiones para contribuir a la reforma eclesial*, R. Luciani, ed., pp. 293-328. Madrid: San Pablo.

pos y participen en la historia bajo la acción del Espíritu Santo. El discernimiento es un proceso eclesial que requiere del concurso de todos, cada uno a su modo según el nivel de interés e implicación.⁶²

La experiencia de las comunidades eclesiales de base ha demostrado que el discernimiento comunal, desde abajo,⁶³ es la forma para vincular los procesos de *decision-making* y *decision-taking*, pues, aunque la sinodalidad se habilita en el caminar y la escucha, y se realiza en la reunión, solo se completa al discernir decisiones todos juntos. Es un acto que “requiere su traducción institucional, a saber, lugares, instancias, órganos en los que se pueda practicar”,⁶⁴ y que exprese “la circularidad entre el ministerio de los Pastores, la participación y corresponsabilidad de los laicos, los impulsos provenientes de los dones carismáticos según la circularidad dinámica entre ‘uno’, ‘algunos’ y ‘todos’” (CTI, *Sin* 106).

San Cipriano proponía la vía de “los consejos colaborativos de obispos, presbíteros, diáconos, confesores y también [...] un número sustancial de laicos [...], porque no puede establecerse ningún decreto que no sea ratificado por el consentimiento de la pluralidad”.⁶⁵ En fin, si en la elaboración de las decisiones participan todos los fieles, entonces la toma de decisiones será expresión del consejo que la comunidad aporta según el principio de corresponsabilidad esencial y pastoral, y que el obispo acoge y ratifica como un participante más en la reunión.

Puede servir también el modelo que *Medellín* trabajó buscando convergencias⁶⁶ del que surgió la propuesta de una eclesiología de pequeñas comunidades. Noceti plantea “abrirse a una gestión de procesos

complejos de discernimiento comunitario que involucren parroquias, presbiterios, fieles, teólogos”.⁶⁷ Así, “los órganos consultivos elaboran la decisión, cuya responsabilidad final compete a la autoridad pastoral que la asume”,⁶⁸ con lo que se evita n autoridades que no hayan participado en los procesos.⁶⁹ En fin, como sostiene Dianich, “el consenso es previo a la definición papal [...], y no podrá ser pensada ninguna forma de autoridad válida y auténtica que se sitúe fuera del consenso eclesial”.⁷⁰

Si fracasamos en crear una cultura eclesial del discernimiento comunal y los consensos permanecerá un modelo eclesial en el que se da una “insuficiente consideración del *sensus fidelium*, la concentración del poder y el ejercicio aislado de la autoridad, un estilo centralizado y discrecional de gobierno, y la opacidad de los procedimientos regulatorios”.⁷¹

El Documento preparatorio del Sínodo sobre sinodalidad sostiene al respecto:

La capacidad de imaginar un futuro diverso para la Iglesia y para las instituciones a la altura de la misión recibida depende en gran parte de la decisión de comenzar a poner en práctica procesos de escucha, de diálogo y de discernimiento comunitario, en los que todos y cada uno puedan participar y contribuir.⁷²

Entonces, “¿cómo articulamos la fase de la consulta con la fase deliberativa, el proceso de decisión (*decision-making*) con el momento de la toma de decisiones (*decision-taking*)?”.⁷³ La reconfiguración del modelo institucional actual se presenta como un gran desafío que requerirá de nuevos estilos, procedimientos y estructuras que permitan la representatividad de todos los fieles en los distintos niveles y procesos de la vida eclesial, porque

una eclesialidad sinodal ha de partir e integrar a todos(as) desde lo más abajo posible para que el proceso de elaboración de decisiones sea realmente vinculante a todo el Pueblo de Dios,

62. Borrás, A. 2015. *Votum tantum consultivum*. Les limites ecclésiologiques d'une formule canonique. *Didaskalia* 45: 161.

63. Un buen análisis aparece en Beal, J. P. 2006. Consultation in Church governance: taking care of business by taking after business. *Canon Law Society of America. Proceedings* 68: 25-54.

64. Borrás, A. 2015. *Votum tantum consultivum*. Les limites ecclésiologiques d'une formule canonique. *Didaskalia* 45: 161.

65. “Sic collatione consiliorum cum episcopis, presbyteris, diaconis, confessoribus pariter ac stantibus laicis facta, lapsorum tractare rationem [...], quoniam nec firmum decretum potest esse quod non plurimorum videbitur habuisse consensum”. Migne, J. P. *Patrologiae Latina*, Tomus 4 (S. Cypriani), 312.

66. Luciani, R. 2018. *Medellín* como acontecimiento sinodal. Una eclesialidad colegiada fecundada y completada. *Revista Horizontes* 50: 482-516.

67. Noceti, S. 2020. Elaborare decisioni nella chiesa. Una riflessione ecclésiologica. En *Sinodalità*.

Dimensione della Chiesa, pratiche nella chiesa, R. Battocchio & L. Tonello, eds., p. 253. Padova: Edizioni Messaggero.

68. Borrás, A. 2016. Sinodalità ecclesiale, processi partecipati e modalità decisionali. En *La riforma e le riforme nella Chiesa*, C. M. Galli & A. Spadaro, eds., pp. 231-232. Brescia: Queriniana.

69. “The problem is compounded when the editorial board doing the filtering is not composed of members of the synod itself, but of conservative advisors appointed by the Vatican”. Hinze, B. 2006. *Practices of dialogue in the Roman Catholic Church. Aims and obstacles, lessons and laments*, p. 177. Nueva York: Continuum.

70. Dianich, S. 2015. *Diritto e teologia. Ecclesiologia e canonistica per una riforma della Chiesa*, p. 165. Bologna: Dehoniane.

71. Borrás, A. 2016. *Sinodalità ecclesiale, processi partecipati e modalità decisionali...*, p. 208.

72. DPS, 9.

73. DPS, 30.

a tal punto que el proceso posterior que corresponde a quienes toman la decisión —uno/algunos—, pueda ratificar lo elaborado por todos(as), fruto de una interacción, desde abajo y desde adentro, que incluya a la totalidad de los fieles.⁷⁴

CONCLUSIÓN: ¿AMPLIAR EL EJERCICIO DE LA COLEGIALIDAD O SINODALIZAR LA IGLESIA?

En la visión de Francisco, la sinodalidad aparece como el modo de con- jugar a dos grandes sujetos. Por una parte, uno colectivo que se concreta en “el ejercicio del *sensus fidei* de la *universitas fidelium* (todos)”, integrado por quienes son escuchados previamente a la celebración de un Sínodo. Por la otra, “el ministerio de guía del Colegio de los Obispos, cada uno con su presbiterio (algunos)” y “el ministerio de unidad del Obispo y del Papa (uno).”⁷⁵ Con ello se busca alcanzar una mejor articulación entre el Pueblo de Dios (todos) y la jerarquía (colegialidad) tomando en cuenta tres elementos: “el aspecto comunitario que incluye a todo el Pueblo de Dios”, “la dimensión colegial relativa al ejercicio del ministerio episcopal” y “el ministerio primacial del Obispo de Roma.”⁷⁶ Entonces se podría hablar de una colegialidad sinodal en cuanto se amplía el ejercicio de la escucha y el discernimiento, pero se sigue manteniendo un modelo episcopal: “de Obispos”, con carácter “consultivo” respecto del primado. Aun así, queda preguntarse si el Sínodo permite realmente el ejercicio de la colegialidad en cuanto tal, ya que los obispos aconsejan al Papa, pero este puede actuar por encima del colegio. Este problema emana de la nota explicativa que Pablo VI añadió a *Lumen gentium*:

El Sumo Pontífice, como Pastor supremo de la Iglesia, puede ejercer libremente su potestad en todo tiempo, como lo exige su propio ministerio. En cambio, el Colegio, aunque exista siempre, no por eso actúa de forma permanente con acción estrictamente colegial [...]. Actúa con acción estrictamente colegial solo a intervalos y con el consentimiento de su Cabeza (LG. *Nota praevia* 4).

El modo cómo *Episcopalis communio* trata de resolver esta situación es ampliando el ejercicio de la colegialidad por medio de la consulta y escucha al Pueblo de Dios. La consecuencia es que se creó una yuxtaposición (LG 22), aún no resuelta, entre las nociones de Pueblo de Dios y de jerarquía. Sin embargo, según Vitali, “nada impediría de ir más allá del estatuto consultivo del Sínodo, confiriéndole la capacidad del ejercicio de la colegialidad —efectiva— que le debería de pertenecer por naturaleza y le concedería la capacidad de actuar como sujeto propio en el proceso sinodal.”⁷⁷

Pero si la sinodalidad es una dimensión constitutiva de la Iglesia como Pueblo de Dios (CTI, *Sin* 42), es más que un método y que un Sínodo, y por ello invita a reconocer que el carácter vinculante entre el *sensus fidei* y el *consensus omnium fidelium* es transversal a toda la institución: no es el Pueblo de Dios el que se tiene que integrar a la jerarquía participando de estructuras episcopales —Sínodo o conferencias episcopales—, sino la jerarquía la que estaría llamada a situarse como un fiel más dentro del Pueblo de Dios, escuchando la voz de todos los fieles,⁷⁸ porque el obispo debe recoger y expresar el *sensus ecclesiae totius populi*, y no solo el de sus pares, como responsable de la comunión. La sinodalidad no se puede circunscribir a una mera am-

pliación del ejercicio de la colegialidad y cuando ello ocurra hablaremos entonces de la sinodalización de la Iglesia.

Una visión más completa de la sinodalidad supone que el ejercicio de la corresponsabilidad de todos los fieles sea esencial y vinculante, para lograr un modelo de institucionalidad eclesial que funcione orgánicamente mediante la construcción de consensos, en la línea de san Cipriano y tantos otros pensadores del primer milenio. En este sentido, será imprescindible una reflexión sobre los actores que sostienen las estructuras eclesiales. El tipo de personas —diversidad, género, experiencia, formación, procedencia, cultura— es determinante porque moldea las prácticas de relación y comunicación en las que discurren la escucha, el discernimiento y la construcción de consensos.⁷⁹ En relación con este desafío, el papa Francisco expresó en su videomensaje del 10 de octubre de

74. Luciani, R. & Noceti, S. 2021. Colegialidad, sinodalidad y eclesialidad. Un camino para profundizar en la recepción del Vaticano II. *Vida Nueva* 3220: 28.

75. CTI, *Sin* 64.

76. CTI, *Sin* 64.

77. Vitali, D. 2020. Sinodalità della Chiesa e collegialità episcopale. En *Sinodalità. Dimensione della Chiesa, pratiche nella Chiesa*, p. 312. Padova: Edizioni Messaggero.

78. De Smedt, É.-J. 1962. The priesthood of the faithful..., pp. 89-90.

79. “Non dipende semplicemente e prima di tutto da un buon funzionamento dei vari organismi né da semplici criteri della partecipazione democratica, come il criterio della maggioranza, ma esige da parte dei suoi membri una coscienza eclesiale, uno stile di comunicazione fraterna, che traduca la comunione e la comune convergenza su un progetto di Chiesa”. Lanfranchi, A. 2007. Prassi spirituale del discernimento comunitario. En *Chiesa e sinodalità*, R. Battocchio & S. Noceti, p. 194. Milano: Glossa.

2020⁸⁰ que las mujeres deben participar en la Iglesia en instancias donde se tomen decisiones y no solo donde se ejecuten.

El Concilio ha sido claro al reconocer que “todo lo que se ha dicho sobre el Pueblo de Dios se dirige por igual a laicos, religiosos y clérigos” (LG 30).⁸¹ Una más clara recepción de LG 30 podría permitir avanzar hacia procesos de *sinodalización*, sobre la base del discernimiento comunal y una cultura eclesial abocada al consenso, que otorguen reconocimiento e incorporen la identidad y la misión propia del laicado como sujeto pleno de la Iglesia, a la luz de la radicalidad del bautismo, pues este no solo confiere deberes, sino también derechos a todos(as) en cuanto fieles *–christifideles–*. De otro modo, las interacciones entre el laicado y los ministros ordenados seguirán respondiendo al modelo desigual de la institución de hoy. Quizás sea este el cambio de mentalidad que más vital y vivazmente habría que producir para generar relaciones más reales y acordes con un funcionamiento sinodal de las estructuras. Basta con seguir la *mens* del Concilio, que reconoce la participación de todos por igual en el sacerdocio común como el marco hermenéutico más adecuado para pensar las relaciones y dinámicas comunicativas de conjunto a partir de la corresponsabilidad esencial que brota del bautismo.

Este cambio es fundamental para avanzar porque no estamos hablando de una relación de colaboración del laicado con el ministerio jerárquico, como se planteó en el Sínodo Extraordinario de 1985,⁸² lo cual supuso una corresponsabilidad auxiliar y funcional, pero no esencial y fundada sobre la radicalidad bautismal. Tampoco se trata de una mera cooperación según lo establecido en

el canon 129, N° 2 del actual Código de Derecho Canónico. Estos aportes han permitido avanzar en el reconocimiento del laicado, pero obviamente sin lograrlo plenamente. Al hacer del cristocentrismo su base fundacional, el ministerio ordenado ha devaluado el valor del bautismo, enfatizando el sacerdocio ministerial como *Alter Christus* que puede vivir su identidad sin un lazo permanente y vinculante con la comunidad cristiana. La canónica Myriam Wijlens, una de las consultoras del Sínodo de los Obispos, se interesa por saber si nos estamos haciendo la pregunta correcta⁸³ porque, aunque el canon 129 ha representado un paso adelante, no es posible cerrar ahí la recepción del Concilio sobre esta cuestión fundamental: los modos, los procesos y las instancias de participación del laicado en la vida y en la misión de la Iglesia.

Una nueva perspectiva inspirada en la recepción de la eclesiología del Pueblo de Dios tendría que reconocer el principio de corresponsabilidad esencial de todos los fieles: *christifideles*.⁸⁴ Se generaría así un proceso de sinodalización efectiva de cara a una reconfiguración eclesial. Aún más, si en la estructura y funcionamiento actual del Sínodo de los Obispos, siendo una institución episcopal en la cual solo pueden votar los obispos según la disposición canónica, se han logrado introducir algunas excepciones para permitir que laicos(as) puedan votar, se deriva, en consecuencia, que la fundamentación del voto no está ni puede seguir estando en el poder del orden, sino en la fuente del bautismo. Quizás sea esta nueva modalidad, que aún no se institucionaliza, una señal de la emergencia de una conciencia eclesial que abra caminos significativos para la sinodalización real de toda la Iglesia.

80. Francisco. 2020. *Mujeres en las instancias de responsabilidad de la Iglesia*. <<https://www.youtube.com/watch?v=C5v9i9lDz3w>> [consultado: 03-03-2022].

81. Zambon, G. 2007. Riconoscimento reciproco di soggettività tra laici e ministri ordinati in ordine ad una forma sinodale di chiesa. En *Chiesa e sinodalità*, R. Battocchio & S. Noceti, p. 194. Milano: Glossa.

82. 1986. *El Vaticano II, don de Dios. Los documentos del Sínodo Extraordinario de 1985*, Madrid: PPC. Especialmente en la sección intitulada “La Iglesia como comunión”, apartado 6.

83. “The current law, in particular the issues expressed in canon 129, deals with questions concerning cooperation or participation. However, understanding lay and ordained ministry as being complementary to each other might lead to a new and fresh approach of understanding the cooperation between them. This presentation focused around the question: are we raising the right issues in relation to professional laity, clergy and complementarity? Must we reconsider or reformulate the issues?”. Wijlens, M. 2002. Ecclesial lay ministry, clergy and complementarity. *CLSA Proceedings* 64: 39-40.

84. Esta lógica de las identidades tiene mayor desarrollo en Luciani, R. 2021. Hacia una eclesialidad sinodal. ¿Una nueva comprensión de la Iglesia Pueblo de Dios? *Horizonte* 59.

LA REFORMA DEL MINISTERIO ORDENADO EN LA TEOLOGÍA¹

Pedro Trigo*

EL DESEMPEÑO FECUNDO DEL MINISTERIO ORDENADO

Creo que, si nos hacemos cargo del estado actual del ministerio en nuestra Iglesia, habría que distinguir entre el desempeño concreto del ministerio y la conceptualización oficial. Muchos presbíteros se atienen a lo que les enseñaron en el seminario de un modo completamente protocolizado y lo practican como un encargo recibido sin mayor reflexión. Pero, no pocos presbíteros evitan intuitivamente la conceptualización oficial y se atienen al desempeño, un desempeño desde lo más genuino de sí y, sobre todo, desde su relación con la comunidad y, en el fondo, con Jesús, contemplado en los evangelios; un desempeño constantemente discernido y sentido como fecundo. Y hay que decir que, por lo general, es un desempeño no cuestionado por la jerarquía, sino, por el contrario, apreciado por esta. Estos evitan discutir la conceptuali-

zación porque les parece que no hay elasticidad para hacerlo.² Simplemente van viviendo el ministerio con la mayor fidelidad y plenitud posible. Hay que decir que la fidelidad es a lo que el desempeño revela como más genuino, insisto que desde saberse consagrados y enviados por Jesús en su Iglesia y al mundo, y, consiguientemente, desde la contemplación de los evangelios. No a ninguna definición previa sacralizada.

Con esto estamos diciendo que hay un acuerdo suficientemente generalizado acerca de cómo viven el presbiterado los que lo practican, no restringidos a una práctica protocolizada, sino con una interacción muy fluida con los fieles para hacer eficaz y fecunda lo que tradicionalmente se llamó “*cura de almas*”.³ Esto, si lo entendemos como un encargo de Jesús de Nazaret, ejercido de una manera integral,⁴ es lo que, desde el

* Teólogo Jesuita español, nacionalizado venezolano. Profesor de Teología y director del Departamento de Investigaciones en el Instituto de Teología para Religiosos (ITER), asociado a la Universidad Pontificia Salesiana de Roma y a la Facultad de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas. Colabora además con la Fundación Centro Gumilla, Caracas, Venezuela.

1. Ponencia presentada el 19 de septiembre de 2021 en el II Seminario Internacional de Teología del Grupo Iberoamericano de Teología sobre la renovación eclesial en clave sinodal y ministerial. Publicada originalmente en *Revista Latinoamericana de Teología*, 113: 163-181. San Salvador: Centro de Reflexión Teológica, Universidad

Centroamericana José Simeón Cañas.

2. Así lo reconoce Rigal al concluir su estudio *Descubrir los ministerios*: “A lo largo de todas estas páginas hemos tenido conciencia de la distorsión que existe entre la reflexión teológica, la afirmación de los principios y su traducción institucional. Esta distorsión es para muchos un motivo de sufrimiento. Está pidiendo la organización de conversaciones y la celebración de reuniones, de fórums, de sínodos en donde el debate no esté ya determinado de antemano, sino que pueda abrirse a ciertos temas concretos y sin presión exterior”. (Rigal, J. 2002. *Descubrir los ministerios*, p. 266. Salamanca: Secretariado Trinitario).

Evangelio, se aprecia como contenido propio del ministerio.⁵ Por eso, los que lo practican más humana y trascendentemente pueden ser llamados con toda propiedad curas. Y en verdad lo son. Hacia ahí, pensamos, tiene que orientarse la reforma. El tránsito es de sacerdotes,⁶ en el sentido convencional de las religiones, a curas.⁷

Estamos de acuerdo en que tiene que ser puesta muy de relieve la sinodalidad para que el ministerio sea realmente cristiano y no degenera en el cuidado solícito que unos padres tienen de sus hijos pequeños, una relación asimétrica, aunque sea cáli-

da y buscando sinceramente el bien de ellos. Este desempeño no sería cristiano.⁸ Aunque hay que decir que así se ha tematizado y así lo han vivido no pocos con la mejor buena voluntad: identificados con su papel presbiteral, entendiendo que los cristianos son aquellos a los que sirven.⁹ Pero hay que decir que hoy, aunque convenga tematizar la sinodalidad para practicarla más consciente y sistemáticamente, los tenidos como mejores curas ya la practican instintivamente, porque se dejan llevar por el Espíritu de Jesús de Nazaret y por eso, ante todo, son hermanos, y no padres, y así son tenidos por todos. Y

por eso, conscientes de que están en camino, se van haciendo cristianos con los demás cristianos. Ésa es su tarea más elemental y en el seno de ella es donde realizan el ministerio, el servicio.

Creemos que hay mucho que explicitar y tematizar en esta práctica para cultivar más conscientemente el ministerio. Pero también creemos que, si partimos de la práctica de los tenidos como mejores curas, no tendríamos que hablar de repensar a fondo el ministerio, sino de tematizar lo que se practica fecundamente, aunque sea minoritario, para ponerlo de relieve, fundamentarlo, y si es

3. Según el Derecho Canónico “la cura de almas es una encomienda (una *missio canonica* determinada), hecha por quien tiene la potestad de hacerlo, para ejercer el ministerio de la Palabra y de los sacramentos sobre una porción de fieles. Este encargo o encomienda pública genera en el que lo recibe un auténtico deber de justicia, y en los que son destinatarios de la cura unos derechos a la atención pastoral pertinente: se trata por lo tanto de una verdadera relación jurídica”. Aunque nosotros nos referimos más al contenido que a la encomienda y aunque para nosotros la encomienda desborda radicalmente lo jurídico, también lo que decimos abarca esa definición como uno de sus significados.

4. Es lo que santo Tomás expresa con el tecnicismo *in persona Christi* (ST III, q. 82, a 1). Esta expresión la recoge la *Presbyterorum ordinis* en el n° 2: “Los presbíteros, por la unción del Espíritu Santo, quedan sellados con un carácter o marca particular, y así se configuran con Cristo sacerdote, de suerte que puedan obrar como en persona de Cristo-Cabeza”. Ahora bien, para interpretar correctamente esta expresión hay que tener en cuenta que Jesús ejerce su capitalidad sirviendo. Cristo Cabeza es así Cristo Siervo.

5. “Lo de ser sacerdote se realiza concretamente en el *ministerio pastoral*, en la denominada ‘cura de almas’ o ‘labor pastoral’. Esta consiste, en términos generales, en ‘congregar y edificar a la

comunidad cristiana mediante la proclamación de la palabra de Dios y la celebración de los sacramentos, y mediante la tarea de dirigir la vida de la comunidad en sus ámbitos litúrgicos, misioneros y diaconales” (Greshake, G. 2003. *Ser sacerdote hoy*, p. 442 Salamanca: Sígueme; ver también pp. 27 y 130 *et passim*).

6. Por eso Greshake, que retiene la palabra sacerdote, insiste en que el de Jesús es completamente distinto. Por eso “es metodológicamente erróneo partir de un concepto universal de sacerdocio en la historia de las religiones, un concepto que esté marcado por el sacrificio cultual [...] no se trata de un sacrificio de culto sacerdotal, sino de la autoentrega a Dios, realizada en Cristo” (Greshake, G. 2003. *Ser sacerdote hoy*, pp. 90-91; ver el desarrollo en la página 92).

7. “La actividad presbiteral (lo mismo que la episcopal), en sus orígenes, no se concentra tanto en el culto, en la eucaristía y en la administración de los sacramentos, sino más bien en la pervivencia y el crecimiento del pueblo de Dios, el pueblo al que los ministros dirigen o co-dirigen [...] No son primordialmente ‘sacerdotes’, sino pastores” (Greshake, G. 2003. *Ser sacerdote hoy*, p. 28). “Por eso, únicamente después de una evolución histórica bastante larga se aplicó a los presbíteros la denominación de ‘sacerdotes’” (Greshake, G. 2003. *Ser sacerdote hoy*, p. 29, nota 8). “Aproximadamente desde Cipriano, y por una exégesis

alegórica del AT, es denominado con frecuencia *sacerdos*” (Greshake, G. 2003. *Ser sacerdote hoy*, p. 29, nota 8). Por eso el decreto del Concilio se titula “*Presbyterorum ordinis*” y no “*De vita et ministerio sacerdotalis*”, que fue el título previo.

8. “El lugar del pastor se halla enteramente dentro del rebaño. Porque, *en primer lugar*, lo mismo que cualquier cristiano y juntamente con cualquier otro cristiano, necesita a su vez la gracia salvadora del ‘principal pastor’ que es Cristo [...]; *en segundo lugar* el pastor y el rebaño, a pesar de sus distintas funciones, dependen absolutamente el uno del otro y se hallan unidos en un múltiple intercambio espiritual recíproco de dar y recibir [...] y *en tercer lugar* porque el pastor hace que sus hermanos cristianos participen en su propia responsabilidad [...] el ministro tiene que suscitar dones espirituales, descubrirlos y estimularlos para que se hagan cargo de tareas en la Iglesia y en el mundo” (Greshake, G. 2003. *Ser sacerdote hoy*, p.p. 140-141).

9. Hay que insistir, por el contrario, que “el ministerio postapostólico tiene sus raíces *en la Iglesia*, surge *con ella* y se encuentra *en ella*. Por eso el ministro “ha de estar dispuesto a ‘dejarse instruir por la comunidad de los creyentes a la que él mismo debe instruir’” (Greshake, G. 2003. *Ser sacerdote hoy*, p. 97).



DARIO VALENZUELA/DLVRK@WUWU/UNSPASH.JPG

Porque se dejan llevar por el Espíritu de Jesús de Nazaret [los ministros] son hermanos, y no padres [...], conscientes de que están en camino, se van haciendo cristianos con los demás cristianos. Ésa es su tarea más elemental y en el seno de ella es donde realizan el ministerio.



caso, completarlo. Aunque no sé si ha llegado el tiempo de hacerlo con paz y sin prejuicios sacralizados ni discusiones descalificadoras.

LA FENOMENOLOGÍA DE ESE DESEMPEÑO

Vamos a explicitar más este desempeño.¹⁰ La base es sentirse ante todo *pacientes pastorales*, personas necesitadas de reactivar cada día más la relación filial con Dios, discipular y fraterna con Jesús, y fraterna con los demás; personas necesitadas de unificarse en torno a estas relaciones, que se saben necesitadas de ser ayudadas, que se saben inacabadas, siempre en camino. Desde esta conciencia de no estar hechas sino en camino y, más concretamente, de su fragilidad, dan de su pobreza como ejercicio de fraternidad. Si no se da esta base, todo lo que diremos tiene otro sentido del que nosotros le damos.

Desde esta base, que es la expresión más genuina de la sinodalidad,¹¹ ante todo, acompañan a otros que van también en este camino discipular. Insisto, los ministros no están frente a ellos como los maestros, sino codo a codo con ellos, como compañeros de camino. Por eso, los acompañan dando de su pobreza y también recibiendo con agradecimiento. Los acompañan ayudándolos a discernir el paso de Dios por su vida, para que se dejen llevar por el Espíritu, tanto en su vida personal, como en su participación de la misión de Jesús de Nazaret.

Los acompañan ayudándolos a constituirse en comunidades cris-

tianas. Esta constitución pasa, ante todo por la lectura orante comunitaria de los evangelios.¹² La ayuda consiste en dar insumos para que cada uno pueda trasladarse al espacio y el tiempo donde se desarrolla la escena para contemplarla como si estuvieran presentes, y ahí, como verdaderos discípulos ver, escuchar y palpar a Jesús; y, cuando hayan contemplado, ayudar a hacer silencio para escuchar lo que el Señor les ha estado queriendo decir para nuestro hoy, mientras contemplaban la escena.¹³

Los acompañan presidiendo la celebración comunitaria de la Cena del Señor para que nos abramos todos a recibirlo, a darle lugar en nosotros mismos, de manera que, viviendo de él, hagamos lo mismo que él: nos entreguemos con él al Padre y lo entreguemos a los demás, convertido en vida de nuestra vida. También, para coordinar las respuestas de los que se animan a manifestar lo que el Señor les da, les dice, les pide. Y como algo muy importante, para que la comunidad tome conciencia de que Jesús dentro de todos nos convierte en cuerpo de Cristo y que, por tanto, tenemos que hacer lo posible para que esta presencia compartida lleve la voz cantante en nuestras relaciones y lo transparentemos cuando estemos con los demás. Esto implica que la Cena del Señor no sea algo absolutamente protocolizado, sino que, siguiendo el canon, es decir, cada parte con su orden y correlación, pueda darse lugar a lo que acontece en cada Cena.¹⁴

También forma parte del ministerio la conversación personalizada para que las personas vayan cuadrán-

10. Coincido bastante con lo que Rigal califica de "funciones específicas" del presbiterado y "ejercer el ministerio de otra manera" (Rigal, J. 2002. *Descubrir los ministerios*, pp. 188-197).

11. En esto insiste el Concilio Vaticano II (Rigal, J. 2002. *Descubrir los ministerios*, pp. 116-119).

12. Fernández-Martos, J. M. 2010. Sacerdote, puente entre dos orillas. En *Ser sacerdote en la cultura actual*, J. M. Uriarte, A. Cordovilla & J. M. Fernández-Matos, pp. 118-123. Maliaño: Sal Terrae.

13. Trigo, P. 2008. El cristianismo como comunidad y las comunidades cristianas, pp. 214-229. Miami:

Convivium Press.

14. Estamos fundamentalmente de acuerdo con el modo como lo explica Visentin, P. 1996. Eucaristía. En *Nuevo diccionario de Liturgia*, D. Sartore & Achule M. Triacca, dirs., pp. 735-736, 740-758. Madrid: San Pablo.

Los símbolos se remiten a la vida y en esa vida, en su seguimiento, cobran toda su densidad y capacidad expresiva. Si se los desgaja de la vida y se los cosifica (ex opere operato), pierden su valor simbólico. Por eso, por ejemplo, para Pablo los corintios no celebraban la Cena del Señor, y, sin embargo, según la teología tradicional, se daba materia, forma, ministro y sujeto.

dose con su condición de discípulos enviados, procesando superadoramente lo que distrae o se opone. Dentro de esta relación es muy pertinente el Sacramento de la Reconciliación. Además, son muy convenientes los encuentros de fin de semana para procesar tópicos que van saliendo y que es pertinente tematizarlos y discernirlos. Estos encuentros comprenden charlas, intercambio en grupos y plenario, para que las personas procesen lo dado y se alimenten mutuamente. Lo mismo, retiros y ejercicios espirituales para centrarnos todos más en el camino.

EL PUNTO ÁLGIDO

El problema de fondo es que el documento de liturgia es el único que no repensó a fondo el Concilio, el único que admitió el documento de base¹⁵ y, por eso, el primero que se aprobó al final de la segunda sesión, junto con el de medios de comunicación. ¿Cómo se explica esa aprobación tan masiva y rápida?,¹⁶ ¿se dio un verdadero discernimiento? Nosotros sostenemos que no se dio.

La explicación resulta obvia para los que vivimos el cristianismo antes del Concilio: está en la reforma litúrgica, que por esos años estaba alcanzando a todos los rincones de la Iglesia¹⁷ y que, respecto de lo que se había vivido antes, era un avance tan considerable que no se reparó en lo que tenía de realmente heterogéneo

respecto de la propuesta de Jesús. De estar en misa haciendo devociones –porque no se entendía nada–, ni siquiera se comulgaba, solo se la atendía cuando sonaba la campanilla y el padre alzaba la hostia y todos decíamos “Señor mío y Dios mío” y volvíamos a las devociones. Pasar de ese modo de vivir la misa a seguirla por el misal bilingüe y participar así de ella, además de las explicaciones, los cantos y la comunión y, progresivamente, la traducción a las lenguas de cada región constituía un paso tan consolador para los fieles y por tanto también para los párrocos solícitos, que a lo que se aspiraba es a que el Concilio le diera carta de ciudadanía en la Iglesia.

Lo heterogéneo, que no se vio como tal por la razón antedicha, fue que la base de la reforma eran las religiones místicas y su relación con la divinidad a través de ritos, precedidos por una iniciación, en los que el iniciado era poseído por la divinidad de tal manera que la persona vivía en adelante como de esa divinidad.¹⁸ Esa relación se daba en el cristianismo en los ritos del Bautismo, que consagra al fiel como de Jesucristo, y la Eucaristía, que renueva incruentamente el sacrificio de Cristo, del que participamos místicamente y cuyos frutos recibimos.¹⁹

Lo heterogéneo de esta concepción respecto del cristianismo está en que la entrega absoluta e incondicional de Dios a nosotros se da en

15. La comisión preconiliar de liturgia redactó un texto que fue purgado por la comisión de enmiendas, que redactó el esquema que fue presentado a los padres, “pero las discusiones conciliares devolverían al texto su rostro primitivo” (Fernández, P. 1992. *Introducción a la ciencia litúrgica*, p. 100. Salamanca: San Esteban).

16. “Los votantes eran 2.178; y fueron votos positivos 2.158; negativos 19; nulos 1” (Fernández, P. 1992. *Introducción...*, p. 104).

17. Neunheuser, B. 1996. Movimiento litúrgico. En *Nuevo diccionario de Liturgia*, pp. 1370-1382. Madrid: San Pablo.

18. Neunheuser, B. 1996. *Movimiento litúrgico*, p. 178.

19. Trigo, P. 2008. Pablo, ¿fundador del cristianismo o inculturador del cristianismo al mundo helénico? *ITER* 47: 33-45; Fernández, P. 1992. *Introducción...*, pp. 90-91, 167-169, 181-182; Marsili, S. 1996. Liturgia. En *Nuevo diccionario de Liturgia...*, pp. 1147-1148. Madrid: San Pablo.

20. “La Humanidad Encarnada del Señor es el origen de la sacramentalidad y de la comunión [...] No podemos identificar al acontecimiento con el rito ni la gracia con el signo” (Fernández, P. 1992. *Introducción...*, p. 110).

21. “La muerte real de Cristo en la cruz no tenía en sí misma nada de litúrgico-ritual” (Visentin, P. 1996. Eucaristía, p. 732).

22. “Cristo con su sacerdocio propiamente no celebró una liturgia, sino que ofreció al Padre un culto en verdad”. “En Cristo, el sacerdocio es el momento en que Jesús, llevando al plano del *obrar* la unión de la humanidad con la divinidad, realizada en el plano del *ser* por la encarnación, da culto al Padre uniendo, perfectamente, la voluntad propia a la del Padre”. “Pero en cuanto este culto era, en cuanto interior y espiritual, una ‘liturgia mejor’ (Heb 8,6) que el de cualquier otro sacerdocio, no revestía sin embargo formas celebrativas externas de ninguna clase. En efecto, en él, el sacerdocio se realizaba en la plena *iden-*

la encarnación de su Hijo, que no consiste solo en ser uno de nosotros, sino específicamente nuestro *hermano*. La encarnación no es ningún rito, sino la entrada del Hijo de Dios en nuestra historia para salvarla desde dentro,²⁰ por su solidaridad que se va ejercitando en la vida. La evidencia de esta fraternidad incondicional y por tanto la clave de la vida de Jesús, está en el Bautismo que era un rito, pero no iniciático sino meramente simbólico. El rito ayudaba por su adecuación y su publicidad, pero en el fondo todo dependía del grado con el que el bautizando abjurara de su mala vida y se entregara a vivir como Dios quiere. Pues bien, cuando le tocó el turno a Jesús, él confesó los pecados en primera persona plural con más dolor que todos los penitentes juntos de la historia, porque en el centro de su corazón estaba su Padre y en él también estábamos todos, que, unos más, otros menos, no hacemos lo que quiere su Padre. Jesús tenía el corazón destrozado. Como se ve, no hay ninguna eficacia mística, sino la eficacia de su solidaridad absoluta. Esta fue la que ejercitó sistemáticamente a lo largo de su misión, que culminó en la cruz.

La cruz tampoco fue ningún rito.²¹ Fue, por una parte, el acto más inhumano de la historia, ya que quitaron a Jesús de en medio porque, siendo ellos los líderes institucionales, él se llevó al pueblo tras de sí (Jn 12,19). Como observó certeramente Pilato, “se lo habían entregado por envidia” (Mc 15,10). En el sacrificio de Jesús solo hay mal. Es una blasfemia pensar que en el fondo era su Padre el que había querido que lo sacrificaran. Como dice Jesús del cálculo del dueño de la viña al enviar a su hijo: “a mi hijo respetarán” (Mc 12,6).

Lo que, sin embargo, constituye lo más sublime de la historia fue el modo como Jesús vivió su pasión y muerte: poniéndose en manos de su Padre cuando sentía su abandono y muriendo así con fe –*culminando su condición de Hijo*–,²² llevándonos a todos en su corazón y pidiendo perdón por los que lo habían condenado y lo estaban torturando –*culminando así su condición de hermano*–. Fue realmente sublime que se consumara cuando se consumía en la tortura más cruel e injusta (Jn 19,30).

Jesús se realizó como Hijo y hermano en la vida histórica, abierta al bien y al mal. No en ritos. En la vida.²³ Su seguimiento se realiza, pues, en la vida y en la vida se participa de su misión, y para eso está el ministerio.²⁴ En la vida tenemos que vivir como hijos de Dios en el Hijo y como hermanas y hermanos en el Hermano universal y en ella tenemos que sembrar la fraternidad de las hijas e hijos de Dios. Así pues, si queremos seguir la misión de Jesús, que eso es lo propio del ministerio, tenemos que hacerlo en la vida. Para habilitarnos, el Padre y él nos entregaron su Espíritu de hijos y de hermanos.²⁵

Ahora bien, los seres humanos somos animales simbólicos. Por eso Jesús en la vida estableció muchos símbolos, desde levantar los ojos al cielo para manifestar la relación con su Padre, hasta elegir entre los doce a los extremos incompatibles de su sociedad, el colaboracionista Mateo y el celota Simón, para patentizar que no excluía a nadie y que todos tenían que componerse entre sí; o enviar de dos en dos a la misión porque solo una comunidad puede sembrar comunidad; o multiplicar los panes para significar que al que salga más allá de lo establecido siguiéndolo, Dios no lo va a desamparar y como anticipación

tificación del oferente con la ofrenda: Cristo era sacerdote viviendo el ofrecimiento de sí mismo al Padre” (Marsili, S. 1996. Liturgia, p. 1152).

23. Por eso, Fernández, tomando la expresión conciliar de que la liturgia es la fuente y la cumbre de la vida eclesial, comenta: “Lo que es, originalmente, cumbre y fuente de la actividad eclesial es el Misterio Pascual celebrado. No se puede confundir la Historia de la Salvación con el rito celebrativo” (Fernández, P. 1992. *Introducción...*, p. 111).

24. Rigal, citando a Rahner, insiste en que no se puede partir “del concepto de ‘sacerdote’ tal como lo encontramos en la historia general de las religiones o en la fenomenología religiosa”, hacerlo “es correr el riesgo constante de desconocer la verdadera esencia de esta función eclesial” (Rigal, J. 2002. *Descubrir los ministerios*, pp. 182-183). “El Misterio Pascual es el origen histórico de la liturgia, pues la glorificación de Dios y la santificación del hombre proceden solo del Verbo Encarnado, que es la Vida, no ideología, hecha historia, cuya celebración actualiza esa historia, mediante la cual nuestra historia, individual y social, se hace historia de salvación” (Fernández, P. 1992. *Introducción...*, p. 107). Ahora bien, el problema de Fernández y de muchos autores y pastores es que reducen el acontecimiento de Jesús a su muerte y resurrección; cuando ellas no son sino la consumación de su vida y su acogida por parte de su Padre, y por eso no se entienden sin ella (Fernández, P. 1992. *Introducción...*, pp. 184-186). Este ha sido uno de los mayores problemas en la historia de la Iglesia porque entraña la deshistorización de la Pascua y en definitiva de Jesús de Nazaret.

25. “La Constitución Litúrgica presenta algunas limitaciones teológicas, provenientes del Movimiento Litúrgico, entonces vigente, y del hecho de haber sido el primer documento conciliar, como su carencia pneumatológica” (Fernández, P. 1992. *Introducción...*, pp. 184-186).

simbólica del banquete del Reino. Por eso también, y sobre todo, el símbolo de la última cena de darles el pan, su cuerpo, es decir, su persona, y el vino, su sangre, es decir, su vida, para que recibidos y haciéndolos vida de nuestra vida podamos hacer lo mismo: dar a otros la vida que él nos da, como el modo vivo de recordarlo.

Por eso sus seguidores y los que participen de su misión también tienen que poner símbolos y sobre todo el de la Cena que nos dejó Jesús y hacerlo en memoria suya.²⁶ Los símbolos se remiten a la vida y en esa vida, en su seguimiento, cobran toda su densidad²⁷ y capacidad expresiva.²⁸ Si se los desgaja de la vida y se los cosifica (*ex opere operato*²⁹), pierden su valor simbólico.³⁰ Por eso, por ejemplo, para Pablo los corintios no celebraban la Cena del Señor, y sin embargo, según la teología tradicional, se daba materia, forma, ministro y sujeto. No se celebraba, según él, porque los que se adelantaban a comer excluían a los pobres (1 Cor 11,20-21).

¿INCULTURACIÓN O ACULTURACIÓN?

Es claro que sí se los ha desgajado de la vida, con lo que dejaron de ser símbolos para convertirse en meros ritos. ¿Y por qué sucedió? Para adaptarse a la religión que estaba vigente, es decir, la religión que se configuró cuando se inventó la agricultura y la ganadería, la cerámica, el arte de hacer ladrillos y la cantería, la fundición de metales, la ciencia y la técnica, la división de trabajo, las ciudades, las naciones y los imperios. Entonces nació la sociedad piramidal en la que unos pocos están arriba, otros en el medio y la mayoría abajo. Dios, obviamente, está en lo más alto de todo. Separado. Y se relaciona con él mediante la tríada templos-sacerdotes-sacrificios.

Insisto, ésta es, refractada de muchos modos, la religión de esta época. Por ejemplo, en Indoamérica ésa fue la religión de los aztecas y los incas. En las épocas anteriores hubo otras maneras de expresar la relación con Dios y en las épocas que le sigan, empezando por la que está naciendo ahora, los modos serán también distintos.

En esa estructura religiosa vivió Jesús. Pero ese no era su Dios. Nunca aparece Jesús en el templo haciendo ofrendas ni sacrificios. Las haría, como los demás, pero no se juzgó que eso fuera significativo. Nunca dice tampoco que haya que hacer sacrificios. Dos veces aparece en boca suya la cita de Oseas “Misericordia quiero y no sacrificios” (Mt 9,13;12,7), predijo la destrucción del templo (Mc 13,1-2) y dijo que había llegado el tiempo en que no se adoraría a Dios en ningún templo (Jn 4,21). Su ministerio pudo sintetizarse diciendo que

“pasó haciendo el bien y liberando a todos los oprimidos por el mal, porque Dios estaba con él” (Hch 10,38). Que Jesús fuera de Dios no lo llevó al templo sino a la vida para humanizarla.³¹ Jesús no fue de ningún modo un representante de su religión, ni vino a fundar otra.

En el Nuevo Testamento nunca se nombran los sacerdotes para referirse a alguno de los ministerios de las comunidades. Cuando se nombran los sacrificios su significado es metafórico, para que los que estaban acostumbrados a ellos se hicieran cargo del sentido de la novedad cristiana.³² Nunca aparecen templos asociados a las comunidades cristianas. Ni tampoco, insisto, sacerdotes.³³ En la carta a los Hebreos aparece claro el modo tan opuesto al de los sacerdotes como Jesús realiza la función que éstos desempeñaban.³⁴ Por desempeñar una función equivalente se lo

26. Los bautizados participan del sacerdocio de Cristo “en la vida santa y en la liturgia”. “La Liturgia es un acontecimiento *simbólicamente* expresado, esto es, celebra el Misterio Pascual en acciones humanas (símbolos), y de esta forma se adapta a la estructura de la receptividad humana. El hombre, inmerso en su cuerpo y en la creación –realidades con gran poder de simbolización– se manifiesta simbólicamente. En concreto, el lenguaje litúrgico no es lógico-sistemático, sino simbólico-poético, adecuado para la Liturgia, acción de Dios en la acción virtuosa humana, pues Dios actúa por medio del hombre, al sacramentalizarse en la Liturgia el sacerdocio y el sacrificio de Cristo” (Fernández, P. 1992. *Introducción...*, pp. 110 y 172; ver también página 230).

27. “La liberación litúrgica del hombre es un compromiso que se hace realidad al optar por el *seguimiento* fiel de Jesucristo” (Fernández, P. 1992. *Introducción...*, p. 231).

28. Por eso la liturgia tiene que contextualizarse (Fernández, P. 1992. *Introducción...*, pp. 231-232). “La Liturgia es para el pueblo y se celebra con el pueblo, lo que necesita unas mediaciones rituales verdaderamente inculturadas y evangélicas” (Fernández, P. 1992. *Introducción...*, p. 237).

29. Rigal, J. 2002. *Descubrir los ministerios*, pp. 23-24.

30. En la Cena del Señor “se celebra al Verbo Encarnado en situación de existencia entregada; algo gratuito que nos precede y nos engloba en el misterio, por lo que los ritos son sagrados, no hieráticos” (Fernández, P. 1992. *Introducción...*, p. 108).

31. “El camino que lleva a Dios ya no es el que va de la tierra al cielo pasando por el templo: es el camino que Jesús ha tomado para ir a los vencidos de la historia” (Moingt, J. 1995. *El hombre que venía de Dios. Jesús en la historia del discurso cristiano*, vol. I, p. 158. Bilbao: Desclée de Brower).

32. Por ejemplo, “les exhorto, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, que ofrezcan sus cuerpos como una víctima viva, santa, agradable a Dios: tal será su culto espiritual” (Rm 12,1).

33. La sacerdotalización del ministerio comienza en el siglo III. En Clemente de Roma “no se establece ningún vínculo con ninguna de las figuras sacerdotales concretas del Antiguo Testamento”. Lo mismo podemos decir de Ignacio de Antioquía o de Justino. Sí se da, en cambio, en Tertuliano, Hipólito o san Cipriano (Rigal, J. 2002. *Descubrir los ministerios*, pp. 71-74).

34. Cordovilla, A. 2010. El Sacerdote hoy en su realización existencial. En *Ser sacerdote en la cultura actual*, J. M. Uriarte, A. Cordovilla & J. M. Fernández-Matos, pp. 81-82. Maliaño: Sal Terrae.



ISMAEL PARANICH/AON/INVIDIS/UNIST/FLASHUP

Por desempeñar una función equivalente se puede llamar a Jesús sacerdote, aunque la palabra más exacta sería pontífice: el que hace de puente porque pertenece a las dos orillas, insistiendo que lo fue en la vida y no por medio de ningún rito y, concretamente, haciéndose nuestro hermano, llevándonos a todos en su corazón, por voluntad de su Padre.

puede llamar *sacerdote*, aunque la palabra más exacta sería *pontífice*: el que hace de puente porque pertenece a las dos orillas,³⁵ insistiendo que lo fue en la vida y no por medio de ningún rito y, concretamente, haciéndose nuestro hermano, llevándonos a todos en su corazón, por voluntad de su Padre, en vez de separándose de los seres humanos, como los sacerdotes, para dedicarse a lo de Dios.

Por eso, cuando Constantino ofreció templos a los cristianos, ellos explicaron que no tenían templos y por eso les dio iglesias, lugares de encuentro, no lugares sagrados. ¿Cuándo empezó a haber templos? En el siglo IX, cuando comenzaron a ponerse tabernáculos en las iglesias y a exponerse el Santísimo. ¿Y por qué

se visibilizó de ese modo la presencia del Señor, cosa inconcebible en los siglos anteriores? Porque entonces casi no existía la comunidad cristiana, el cuerpo de Cristo que formamos realmente los cristianos por nuestras relaciones fraternas, la fraternidad que Jesús nos regaló.

¿Cuándo la Cena del Señor se

transformó en “el sacrificio por cuya inmolación quiso Dios devolvernos su amistad”? Cuando los obispos aceptaron la propuesta de Constantino de que ellos ofrecieran al Dios cristiano el sacrificio por la ciudad y el imperio (*urbi et orbe*), que antes ofrecían a los dioses olímpicos sus sacerdotes en sus templos.³⁶ En este

35. “La obra sacerdotal de Cristo es la obra total de la encarnación que Cristo realizó de modo sacerdotal; es decir, como mediador que une a Dios con los hombres y a los hombres con Dios” (Marsili, S. 1996. Liturgia, p. 1154)

36. Así lo teoriza la comisión teológica internacional: “La sacerdotalización o la sacralización de los ministerios se explica por la influencia del Antiguo Testamento en la comunidad cristiana y más tarde, después de Constantino, por la transferencia de las prerrogativas del sacerdocio pagano a los ministros cristianos. Esta acentua-

ción encontró un terreno favorable en la época medieval, con el reforzamiento de una visión sacral de la sociedad” (citado por Rigal, J. 2002. *Descubrir los ministerios*, p. 187). “Este desplazamiento del centro de gravedad hacia la función sacerdotal tuvo una de sus razones en el cambio del cristianismo, que pasó ser la religión oficial del Estado. En calidad de tal, tuvo que asumir también en cierto modo la función cultural que había desempeñado hasta entonces la antigua religión oficial” (Greshake, G. 2003. *Ser sacerdote hoy*, p. 31).

esquema el celebrante es el sacerdote y los demás son meros asistentes, para cuyo bien el sacerdote ofrece la víctima sagrada. ¿Tiene que ver esto algo con la Cena del Señor?

En la Cena del Señor la relación se establece entre Jesús, el Señor, y sus discípulos, aunque el Padre está presente en la invocación de Jesús. En la misa la relación es con Dios, a quien se ofrece la víctima santa. Como se ve, son acontecimientos estructuralmente heterogéneos.

El cristianismo se *incultura* en una determinada sociedad cuando lo absoluto es el cristianismo y lo relativo cada cultura, es decir, cuando en el seguimiento de Jesús no hacemos lo mismo que él hizo, porque las situaciones y culturas son distintas, sino lo equivalente. El cristianismo se *acultura* a una sociedad cuando, de hecho, la sociedad es la que opera como absoluto y se vierte en ella solo lo que del cristianismo cabe en ella. En el primer caso la sociedad se transforma superadoramente; en el segundo es el cristianismo el que pierde transcendencia. Aceptar el molde de templos-sacerdotes-sacrificios fue el precio de pasar de la persecución a la aceptación del cristianismo como la religión del imperio. Para Eusebio de Cesarea ahí estuvo la mano de Dios; para otros la cosa no estaba tan clara, incluso pensaron que los emperadores con su protección habían logrado lo que no consiguieron las persecuciones: domesticar el cristianismo con la consiguiente pérdida de transcendencia.

Es claro que a la larga desapareció la comunidad cristiana y que la relación de Dios y Jesús con los cristianos pasaba por la jerarquía, que prácticamente equivalía a la Iglesia.³⁷ Por eso la denominación *corpus Christi verum* pasó de la comunidad a la Eucaristía y la expresión *corpus Christi mysticum*



de esta a la comunidad. “Con ello, el ministro consagrado originalmente para el *corpus Christi verum* (el ministro consagrado para el servicio de la Iglesia real) se convierte ahora primariamente en el ministro destinado al *corpus Christi verum* es decir, destinado a la Eucaristía como el cuerpo ‘real’ de Cristo”.³⁸

LA PIEDRA DE TRANCA DE LA SINODALIDAD

La insistencia actual del Papa en la sinodalidad sería el piso que nos dota de autoridad a los cristianos para proponérselo a los demás, es decir, para proponer a todos los seres humanos que caminemos juntos porque todos somos hermanos.³⁹ Es imprescindible reprimar la sinodalidad en el cristianismo, porque son demasiados siglos en los que la jerarquía se ha considerado como el cuerpo activo de la Igle-

sia y eso, pretendidamente, por institución divina, relegando a los laicos al único papel de ser enseñados, santificados y dirigidos. Existe una gravísima malformación en los seminarios y en muchísimos presbíteros, que pueden llegar a ser padres campechanos, dados a la gente, incluso igualitarios, pero manteniendo su identificación con su papel presbiteral, que desconoce la dimensión anterior de cris-

37. Esta división se teorizó y convalidó en la reforma gregoriana y en Trento (Rigal, J. 2002. *Descubrir los ministerios*, pp. 20-21) y así se constituyó la Iglesia como sociedad desigual (pp. 22-25). La encíclica *Mediator Dei* de Pío XII, “aunque define la liturgia como ‘culto integral del cuerpo místico de Cristo’, en la práctica la considera ‘principalmente cosa de los sacerdotes que la ejercen en nombre de la Iglesia’, porque ‘solo ellos están signados con el carácter indeleble que los configura con el sacerdocio de Cristo’” (Marsili, S. 1996. *Liturgia*, p. 1155).

38. Rigal, J. 2002. *Descubrir los ministerios*, pp. 22-25.

39. Ese es el contenido de la encíclica del papa Francisco *Fratelli tutti* (4 de octubre del 2020).



tiano,⁴⁰ la única sustantiva y escatológica, ya que, en el cielo –hay que repetirlo constantemente– no habrá sacerdotes ni obispos ni papas, sino solo hijas e hijos de Dios, hermanas y hermanos. No tenemos autoridad para proclamar al mundo que todos somos hermanos, si en la Iglesia no lo somos, porque unos se tienen por padres y consiguientemente relegan a los demás a la condición de hijos.

El Papa tiene tan presente esta desviación en el seno de la Iglesia que, puesto que estamos en una sociedad piramidal, insiste en que la Iglesia, para ser fiel a Jesús, tiene que tener la forma de una pirámide invertida en la que el pueblo esté arriba y los presbíteros y obispos debajo, como sus servidores y, el Papa, el más debajo de todos, como “siervo de los siervos de Dios”, siguiendo a Jesús que estaba entre los suyos como servidor de todos, concretando esto has-

ta en el servicio de la mesa (Lc 22,27) y simbolizándolo en el lavatorio de los pies, al fin del cual les expresó que les había podido lavar los pies a todos porque era el Maestro y el Señor, porque había salido de Dios y estaba a punto de regresar a él.⁴¹ Como los discípulos eran solo condiscípulos unos de otros, les bastaba con lavarse los pies unos a otros. No les da para servir a todos. Eso es propio de Dios y de su Hijo.

En esto consistiría la reforma del ministerio desde la teología y, como se ve, es crucial para deshacer equívocos muy fuertemente arraigados, incluso sacralizados.

ORDENACIÓN Y HOMENAJE: LA PREVALENCIA DEL DERECHO

Es increíble que todavía se hable de la ordenación, cuando eso significó asimilar a los obispos a los senadores o a los caballeros, según su rango, y a los presbíteros a los decuriones, con lo que automáticamente se los separaba del pueblo y en el fondo se impedía la fraternidad.⁴² Agustín al ganar –para decirlo en nuestros términos– la cátedra de retórica en la universidad más importante –porque

allí residía el emperador– adquirió rango senatorial y por eso tuvo que despedir a su concubina, pues no podían cohabitar personas de diferente rango. Ya en el concilio de Nicea el emperador mandó que los obispos que asistieran fueran llevados en literas senatoriales. Desde la fraternidad esencial, inherente al cristianismo ¿tiene sentido decir que un laico ha pasado a pertenecer al orden de los presbíteros?, ¿podemos quejarnos de que el párroco se sienta dueño de su parroquia?, ¿por qué mantenemos esa palabra que está marcada? No podemos alegar que es tradicional, porque en la tradición, que obviamente no se remonta a Jesús, significó separación y superioridad.⁴³ La alternativa a ordenar sería elegir e imponer las manos para habilitar para el ministerio presbiteral o episcopal.

No solo eso. Para reforzar lo que decimos tenemos que recordar que en la ordenación el obispo, sentado en el trono, hace arrodillar al recién ordenado y le pide que extienda sus manos juntas y él coloca las suyas sobre ellas.⁴⁴ Es el acto, digamos técnico, de ‘homenaje’ por el que en la edad media un hombre libre pasaba a ser del señor, era convertido en

40. “En la Iglesia el sacerdote es y sigue siendo también fundamentalmente ‘laico’, perteneciente al pueblo de Dios, *christifidelis*, alguien que cree en Cristo. El hecho de ser sacerdote no es una intensidad mayor de esa condición, sino un servicio al creyente” (Greshake, G. 2003. *Ser sacerdote hoy*, p. 142).

41. Francisco. 2015. *Conmemoración del 50 aniversario de la institución del sínodo de los obispos*. <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html> [consultado: 05-03-2022].

42. “El poseedor del ministerio eclesiástico, análogamente al estamento de los funcionarios civiles del Imperio romano, pertenecen a un orden jerárquico específico (*ordo*), concretamente al *ordo sacerdotalis*, del cual se diferencia la *plebs*, los ‘laicos’. Enteramente en consonancia con

esto, va retrocediendo también por completo la manera de dirigirse a los fieles llamándolos ‘hermanos’” (Greshake, G. 2003. *Ser sacerdote hoy*, p. 26; Rigal, J. 2002. *Descubrir los ministerios*, pp. 167-168).

43. “De este modo el movimiento de sacerdotización desemboca en una especie de división en la Iglesia: el *ordo* y la *plebs*” (Rigal, J. 2002. *Descubrir los ministerios*, p. 74). Así se entienden “las desdichadas aberraciones de títulos pseudojerárquicos en una Iglesia que es la Iglesia del Cristo servidor, humilde y crucificado, que se situó en el último lugar de todos” (Greshake, G. 2003. *Ser sacerdote hoy*, p. 131).

44. Greshake, G. 2003. *Ser sacerdote hoy*, p. 403. Ver también Rigal, que observa la homología entre el rito de la ordenación y ritos feudales (Rigal, J. 2002. *Descubrir los ministerios*, p. 22).

La Iglesia, para ser fiel a Jesús, tiene que tener la forma de una pirámide invertida en la que el pueblo esté arriba y los presbíteros y obispos debajo, como sus servidores y, el Papa, el más debajo de todos, como “siervo de los siervos de Dios”; siguiendo a Jesús que estaba entre los suyos como servidor de todos [...] En esto consistiría la reforma del ministerio desde la teología.

‘hombre de él’: *homen hagere*. Es increíble que se siga haciendo. Porque en el cristianismo todos somos libres porque nos liberó Cristo y la libertad se expresa como fraternidad y servicio mutuo. Pero, claro, si nos atenemos a los órdenes, es cierto que el sacerdote tiene que obedecer al obispo no deliberativamente. ¿A qué tenemos que atenernos, al ordenamiento jurídico o a lo que nos mandó Jesús?

Todo esto tiene que ver con la protocolización del cristianismo por la influencia avasalladora del derecho romano al romanizarse la Iglesia. Por eso en la trasmisión del ministerio lo decisivo es que se hayan cumplido los trámites y, para que haya misa, que se haya pronunciado la fórmula de la consagración por un ministro válidamente ordenado y con intención de consagrar. Y por eso el Sacramento de la Penitencia queda convertido en un tribunal en el que el juez perdona y manda la penitencia o retiene el pecado. Lo mismo que el Sacramento del Matrimonio es nulo si el cura que hace meramente de testigo no estaba en su jurisdicción y no tenía licencia del párroco. El derecho es el que decide la validez. Lo demás viene luego. ¿No tendría que cuestionarse a fondo la posibilidad de una legalidad vacía? En la sensibilidad institucional actual, heredada de tantos siglos, ¿no se da un plano inclinado en esta dirección?

¿Qué importante para la pastoral es una teología que ponga en claro estos y muchísimos otros aspectos para que todos sepamos a qué ate-

nemos y superemos malformaciones inveteradas!

EL MISTERIO DE LA IGLESIA SE REALIZA EN EL ÚNICO PUEBLO DE DIOS

El Vaticano II volvió a considerar que todos somos Iglesia, el único pueblo de Dios, y que las tres vocaciones que él explicita solo tienen sentido para ayudarnos a que todos lo seamos plenamente y participemos de la única misión de Jesús.⁴⁵ Este es el fundamento de la sinodalidad, que relativiza drásticamente al ministerio ordenado, tanto en el sentido primario de que es una ayuda para este tiempo y por eso no existirá en el Reino de Dios, como positivamente en el sentido de que está todo referido al Pueblo de Dios, del que también forman parte los ministros, para ayudar a que se constituya plenamente y por eso, cuando se realiza con esta conciencia, es un ministerio muy fecundo.

Nosotros hemos tenido esta experiencia en un grado excepcional en los que con toda justicia han sido llamados modernos padres de la Iglesia Latinoamericana, desde Proaño hasta Romero, pasando por Helder Camara, Angelelli, Alvear y tantos otros.⁴⁶ Ellos, como decía Agustín de sí,⁴⁷ ante todo, han sido cristianos con los cristianos y han considerado que este caminar con ellos era su gracia. Sobre esta relación mutua, tan fecunda para ambos, han sido obispos

para ellos y no lo han considerado como una prebenda, sino como un cargo, una carga que han llevado con alegría y fecundamente, porque, como decía Romero, “con este pueblo no cuesta ser buen pastor”.⁴⁸

Refiriéndose a los presbíteros, el Concilio, aunque no nombra la palabra, subraya la ayuda que tienen que dar para que se constituya la sinodalidad: “El deber del pastor no se limita al cuidado particular de los fieles, sino que se extiende propiamente también a la formación de la auténtica comunidad cristiana”.⁴⁹ Dicho de otro modo, el cuidado de cada uno no es en cuanto individuo, sino en cuanto el hermano concreto que es y para que lo sea más y mejor y contribuya por eso a la comuni-

45. Rigal, J. 2002. *Descubrir los ministerios*, pp. 25-27, 29-30, 116-117.

46. Comblin, J. 2003. Los obispos de Medellín: los Santos Padres de América Latina. En 10 palabras claves sobre la Iglesia en América Latina, P. Richard, dir., pp. 41-77. Estella: EVD; Comblin, J. 2003. *Saudades da América Latina*. En *A esperança dos pobres vive*, pp. 721-732. Sao Paulo: Paulus.

47. Lo cita el Concilio en *Lumen gentium* 32.

48. “Con este pueblo no cuesta ser buen pastor. Es un pueblo que empuja a su servicio a quienes hemos sido llamados para defender sus derechos y para ser su voz. Por eso, más que un servicio, que ha merecido elogios tan generosos, significa para mí un deber que me llena de profunda satisfacción” (homilía del 9 de septiembre de 1979).

49. Concilio Vaticano II. 1965. Decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros *Presbiterorum ordinis*, 6. Roma: Editrice. En adelante PO.



dad de hermanas y hermanos. Así lo asienta explícitamente al señalar que los presbíteros reúnen “a la familia de Dios, como una fraternidad unánime, y la conducen a Dios Padre por medio de Cristo en el Espíritu” (PO 6). Ahora bien, no pueden ayudar a que todos seamos hermanos si ellos no se saben y se sienten hermanos con ellos, sabiendo incluso que la edificación del cuerpo de Cristo nos corresponde a todos los cristianos: “Con todos los regenerados en la fuente del bautismo los presbíteros son hermanos entre los hermanos, puesto que son miembros de un mismo Cuerpo de Cristo, cuya edificación se exige a todos” (PO 9).

Como la unidad de la comunidad es trascendente, el presbítero no puede imponer ni doctrinas ni ideologías ni partidos, sino que tiene que señalar la prioridad del Evangelio en el que todos nos vamos unifi-

cando en seguimiento de Jesús: “En la estructuración de la comunidad cristiana, los presbíteros no favorecen a ninguna ideología ni partido humano, sino que, como mensajeros del Evangelio y pastores de la Iglesia, empeñan toda su labor en conseguir el incremento espiritual del Cuerpo de Cristo” (PO 6). Por lo mismo, no tienen que contentarse con no homogeneizar; complementariamente, deben armonizar poliédricamente la diversidad componible, como insiste el papa Francisco. “Deben, por consiguiente, los presbíteros armonizar las diversas mentalidades de forma que nadie se sienta extraño en la comunidad de los fieles. Son defensores del bien común, del que tienen cuidado en nombre del obispo, y al propio tiempo defensores valientes de la verdad, para que los fieles no se vean arrastrados por todo viento de doctrina” (PO 9).

Para poder hacer todo esto es imprescindible la ascesis, en el sentido preciso de encogerse uno para dar espacio dentro de uno a los demás, “para poder consolar a los que se hallan atribulados, con el mismo consuelo con que Dios los consuela a ellos mismos; como rectores de la comunidad, cultivan la ascesis propia del pastor de las almas, dando de mano a las ventajas propias, no buscando sus conveniencias, sino la de muchos, para que se salven” (PO 13).

LA CENA DEL SEÑOR Y LA CONSTITUCIÓN DEL PUEBLO DE DIOS

En las comunidades “se congregan los fieles por la predicación del Evangelio de Cristo y se celebra el misterio de la Cena del Señor ‘a fin de que por el cuerpo y la sangre del Señor quede unida toda la fraternidad’ [...] Porque ‘la participación del cuerpo y sangre de Cristo no hace otra cosa, sino que pasemos a ser aquello que recibimos’”.⁵⁰ Como se ve, la razón de fondo que da el Concilio para que se celebre no puede ser mayor. Ahora bien, si tenemos que descartar un acto de magia por el que nos convertimos automáticamente en otros cristos, eso significa que nuestra participación tiene que ser consciente y llena de fe: si damos realmente lugar en nosotros a Jesús de Nazaret, él nos va transformando. Lo que nos transforma es su relación real. Pero no lo hace imponiéndose sobre nosotros sino solo si nosotros consentimos positivamente y correspondemos. Y la transformación no consiste en que dejamos de ser lo que somos, sino que llegamos a ser hermanos verdaderos de Jesús

50. Concilio Vaticano II. 1965. Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 26. Roma: Editrice. En adelante LG.

con su mismo Espíritu. Entonces llegamos a ser verdaderos hermanos en Cristo unos de otros.

“Esta celebración, para que sea sincera y cabal, debe conducir tanto a las obras de caridad y de mutua ayuda de unos para con otros, como a la acción misional y a las varias formas del testimonio cristiano” (PO 6). La prueba de que se celebra no solo materialmente, sino con el espíritu de Jesús es la ayuda mutua practicada con amor y la prueba de que no es corporativismo, sino amor del bueno es que ese amor se expanda más allá de sí en forma de testimonio en la comunidad humana en la que se vive: “Enseñese también a los cristianos a no vivir solo para sí, sino que, según las exigencias de la nueva ley de la caridad, ponga cada uno al servicio del otro el don que recibió y cumplan así todos cristianamente su deber en la comunidad humana” (PO 6).

Y por eso se insiste que la celebración tiene que ser comunitaria: “Siempre que los ritos, cada cual según su naturaleza propia, admitan una celebración comunitaria, con asistencia y participación activa de los fieles, incúlquese que hay que preferirla, en cuanto sea posible, a una celebración individual y casi privada. Esto vale, sobre todo, para la celebración de la Misa”.⁵¹ Sin participación activa de los fieles la Cena del Señor no produce comunidad, porque “el modo de producción determina el producto”: si el sujeto es el celebrante y los demás son asistentes,⁵² el efecto no puede ser el incremento de la comunidad fraterna. Sería acto de magia y la Cena del Señor es un símbolo trascendente, no magia.

Y para que la comunidad pueda participar no puede hacerse algo esotérico, sino que tiene que hacerse no solo de un modo comprensible, sino altamente significativo de lo que se

trae entre manos: “En esta reforma, los textos y los ritos se han de ordenar de manera que expresen con mayor claridad las cosas santas que significan y, en lo posible, el pueblo cristiano pueda comprenderlas fácilmente y participar en ellas por medio de una celebración plena, activa y comunitaria” (SC 21). En síntesis, hay que echarle cabeza y trabajar los diversos aspectos: “Hay que trabajar para que florezca el sentido comunitario parroquial, sobre todo en la celebración común de la Misa dominical” (SC 42). Subrayémoslo, la celebración común, no del “celebrante”. Celebrantes deben ser todos. Aunque nadie lo puede obligar: cada quien tiene que abrirse.

Creo que la participación no puede limitarse a responder a fórmulas fijas, como el catecismo de preguntas y respuestas que minusvalora tan radicalmente al cristiano que no le deja ni preguntar. Hasta las preguntas las hacen los especialistas, no solo las respuestas. Este mismo espíritu es el del ritual, que sólo contempla participación a base de respuestas fijas hechas por especialistas. Así pues, la celebración ni acontece porque está absolutamente prefabricada,⁵³ ni es comunitaria porque la comunidad solo puede repetir lo que los especialistas le dicen que diga. Sí tienen que darse fórmulas fijas, pero combinadas con intervenciones específicas de cada celebración.

La casi absolutización y sacralización de los protocolos⁵⁴ tiene que ver con que el derecho es lo que ha acabado de dar forma a las cosas tenidas como más decisivas en la Iglesia. Y eso tiene que ver con la aculturación del cristianismo al derecho romano. Al romanizarse el cristianismo, la preponderancia del derecho en Roma pasó a la institución eclesiástica. Y así se llegó a la absolutización y sacralización de lo jurídico. Son cosas tan

consustanciadas que parecen naturales. Pero no lo son y hay que revisarlas.

Una última palabra. ¿Por qué hemos insistido en que el cristianismo tiene que abandonar el revestimiento de la religión que surge en la época en que, con la división de trabajo, se configura la pirámide social? Porque esa es precisamente la época que está pasando,⁵⁵ y si el cristianismo se empeña en identificarse con ese revestimiento, ajeno ciertamente a sus orígenes, pasará con ella y lo hará por su infidelidad. Por eso es tan trascendente ‘echarle cabeza’ a todo esto. Aunque a algunos les moleste y a mí en concreto no me resulte agradable exponerlo.

51. Concilio Vaticano II. 1965. Constitución dogmática sobre la Sagrada Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, 27. Roma: Editrice. En adelante SC.

52. “Más grave es el hecho de que el pueblo se fue encontrado marginado de la celebración activa por varias razones: porque no podía ya entender el latín; porque el clero, muy numeroso y con una nueva mentalidad eclesiológica, comenzó a monopolizar casi todas las partes y los cánticos de la asamblea, e incluso las respuestas más simples acabaron poco a poco por reservarse solo al ministro, ante la inercia y mutismo casi total del pueblo: este, con mucho, se dedicó a sus oraciones y devociones privadas, que a veces no tenían nada que ver con el sentido y desenvolvimiento de la misa”. “Se llegará así a la plena clericalización de la liturgia, con una misa celebrada para el pueblo y ante el pueblo, presente ahora como espectador, solamente, sin ninguna participación activa en el rito mismo” (Visentin, P. 1996. Eucaristía, p. 739).

53. Marsili une la fijeza, lo jurídico y la clericalización (Marsili, S. 1996. Liturgia, pp. 1161-1162; ver también 1146).

54. A la predominancia del protocolo se sumó la uniformización. Con la reforma de Pío V “se llegó por primera vez en occidente, a una casi total y rígida uniformidad ritual, que sin duda recogió y conservó muchas riquezas del pasado, pero bajo la cubierta de hierro de un rubricismo minucioso y excesivo, dependiendo absolutamente y también exclusivamente (incluso para los alejados países de misión) de la autoridad central romana” (Visentin, P. 1996. Eucaristía, p. 739).

55. Trigo, P. 2020. Discernimiento de la nueva época desde América Latina. *RLT* 11: 247-281.

“EL ABUSO VA MÁS ALLÁ DE LAS DISTINCIONES DE GÉNERO”

Salvatore Cernuzio

El reconocido periodista italiano ha causado impacto con su libro “El velo del silencio”, con el que puso en el tapete el drama que experimentan un sinnúmero de mujeres abusadas de diversos modos en sus comunidades religiosas. A partir de la cruda experiencia vivida al redactar esta obra, Cernuzio asegura que la causa de este drama está, entre otras cosas, en el clericalismo, la falta de supervisión, la cerrazón de la vida comunitaria y la incapacidad para pedir ayuda externa.

POR FELIPE HERRERA-ESPALIAI

Con solo 34 años de vida y más de diez de profesión, el italiano Salvatore Cernuzio ya se ha ganado un nombre entre los vaticanistas. De hecho, su rigor y calidad como periodista llevaron a la Santa Sede hace un año a invitarlo a ser parte la Dirección Editorial del Dicasterio para la Comunicación. Pero, ni el hecho de ser un empleado del Vaticano ni su firme adhesión a la Iglesia lo disuadieron de escribir “*El velo del silencio*” (Ediciones San Pablo, Italia, 2021). Al contrario, su compromiso con la Iglesia y con la verdad lo convencieron aún más de la urgente necesidad de plasmar en un libro los testimonios

de once mujeres que sufrieron abuso de conciencia, de poder o sexual en las comunidades donde algún día soñaron con vivir en plenitud su vocación de consagración, pero que finalmente terminaron padeciendo lo indecible, incluso tras abandonar sus conventos.

Fue la experiencia traumática de una amiga muy cercana la que impulsó a Cernuzio a acercarse a esta realidad que aún no ha sido lo suficientemente conocida ni denunciada y, por lo tanto, tampoco abordada de modo apropiado en la Iglesia. Así, se lanzó a la búsqueda de religiosas o ex religiosas que quisieran contar sus dolorosas historias como víctimas de violencia, humillaciones, margi-

naciones, abandono y hasta tortura psicológica. Y se sorprendió cuando no le costó dar con jóvenes y adultas dispuestas a compartir sus experiencias personales, a romper el silencio y ser escuchadas. Muchas de ellas por primera vez.

Las voces llegaron de distintos continentes y de diversas comunidades de vida religiosa, consagrada y monástica. Así se tejió una obra que presenta los relatos de las víctimas y que, pudiendo leerse rápido por la agilidad de la pluma, exige momentos para detenerse, empatizar, reflexionar y volver a tomar fuerzas antes de leer el testimonio siguiente. Y, aunque cada relato es distinto y da cuenta de un dolor individual, a lo largo del libro

Muchas de estas mujeres no tuvieron el valor de contarlo, es cierto, pero algunas lo hicieron. Y, no obstante, fueron desacreditadas [...] No se les dio credibilidad, como hemos visto que ocurrió con tantas víctimas de abusos sexuales. Así que, además de darles voz, tenemos que escucharlas con empatía.

Molte di queste donne non hanno avuto il coraggio di raccontare, è vero, ma alcune invece l'hanno fatto. E sono state screditate [...] Non è stato data loro credibilità, come abbiamo visto che è accaduto per tante vittime di abusi sessuali. Quindi, oltre a restituire loro voce, bisogna dare ascolto a queste persone e cercare di farlo con empatia.

se evidencian patrones conductuales comunes en los modos en que muchas superiores de las comunidades religiosas ejercieron el abuso sobre la base de rigideces y vacíos institucionales que carecieron de toda supervisión. Pero, esa no fue la única causa del sufrimiento, porque a lo largo del libro se observa también cómo estas mujeres fueron revictimizadas por la acción negligente de las autoridades eclesíásticas que les negaron acogida y apoyo oportuno.

Después de reunir, procesar y publicar las historias de estas mujeres, ¿qué es, según su opinión, lo que permite que se den relaciones y sistemas de abuso en las comunidades religiosas femeninas?

Hay muchos factores, empezando por un fuerte clericalismo que impregna estas realidades. Me refiero al clericalismo entendido como la idea de una pretendida superioridad por parte de quienes ostentan un rol, que hacen pasar su propia voluntad por la de Dios, creando en sus subordinados una profunda confusión, incluso en su propio discernimiento vocacional. Es decir, como si la voluntad de Dios pasara por la aprobación del superior, algo muy equivocado. Además, se experimenta también una gran cerrazón hacia lo que podría ser una ayuda externa, por lo cual

a muchas hermanas se les prohíbe tener un padre espiritual y cualquier problema o dificultad debe ser compartido o confesado solo a la madre superiora, que la mayoría de las veces es la figura abusiva. También se les impide consultar a psicólogos que podrían resolver los conflictos internos y restablecer el equilibrio. Esto se debe a que la gente sigue pensando que es “escandaloso” que una hermana vaya a terapia. Muchas de ellas solo se someten a tratamiento psicológico cuando la situación es ya compleja e irreparable. A todo esto hay que añadir el hecho de que la crisis de las vocaciones ha sometido a muchas órdenes y congregaciones a un gran estrés, que se traduce en un exceso de trabajo: pocas hermanas para “mantener la máquina funcionando”, sobrecargadas de grandes esfuerzos, incluso físicos. En mi libro, por ejemplo, una joven cuenta que en su convento era como vivir bajo el comunismo: cuanto más trabajabas, mejor monja eras. Y ni siquiera había tiempo para rezar.

¿Identifica algún perfil de comunidad religiosa en la que estos abusos se produzcan con mayor frecuencia?

Sería bueno que lo hubiera, para circunscribir el problema. Sin embargo, estos abusos se producen en todas partes: en diversas órdenes religiosas,

en diferentes países, en monasterios de clausura, así como en institutos de vida activa. Esto demuestra que se trata de un problema sistémico y no vinculado a una realidad concreta. Creo que esto se debe a que durante años se ha perpetuado un patrón preconiliar y patriarcal, el mismo que muchas mujeres denuncian en la Iglesia y que en cambio replican, consciente o inconscientemente.

¿Existen rasgos de personalidad que hagan a las mujeres más vulnerables a los abusos?

No. He conocido a mujeres frágiles, tímidas, reservadas, así como a mujeres de carácter fuerte, dispuestas a reaccionar, a responder, incluso bien formadas intelectual y profesionalmente, con doctorados y maestrías. Aún así, todas fueron víctimas, ya sea de violaciones de conciencia, abusos de poder y agresiones sexuales. La personalidad ciertamente ayuda a resistir, pero no impide que este mal se repita.

¿Cuántas otras mujeres podrían sufrir lo mismo hoy en diferentes partes del mundo?

Creo –y muchas víctimas y expertos lo confirman– que no hay ninguna institución religiosa en el mundo que no haya experimentado estos problemas, aunque sea en menor grado. En



VONEDIA-CARSWELL-DAMIANUJIEQ-UNSPASH.JPG

los meses transcurridos desde la publicación del libro, al menos cincuenta hermanas me han escrito a través de las redes sociales, correos electrónicos y cartas. De distintas edades y de diferentes países, así como de diversas órdenes, y me dijeron que se vieron reflejadas en estas situaciones descritas. Pero lo que más me llamó la atención es que algunos sacerdotes, religiosos y frailes también se pusieron en contacto conmigo: dijeron que habían revivido su propia historia en los relatos de estas hermanas. Esto también evidencia que el mal del abuso va más allá de las distinciones de género.

¿Cómo se rompe el velo del silencio?

Hablando, abriéndose y, sobre todo, escuchando. Muchas de estas mujeres no tuvieron el valor de contarlo, es cierto, pero algunas lo hicieron. Y, no obstante, fueron desacreditadas, tildadas como personas psicológica-

mente frágiles o “elementos perturbadores” de su orden, o fueron ignoradas (incluso por los representantes de la Iglesia), como si fueran rebeldes en busca de problemas o venganza. No se les dio credibilidad, como hemos visto que ocurrió con tantas víctimas de abusos sexuales. Así que, además de darles voz, tenemos que escucharlas e intentar hacerlo con empatía. Alguien me criticó diciendo que no había escuchado a la otra parte de estos relatos. Pero frente a mujeres de 30 años, algunas obligadas a consumir psicofármacos durante cinco años, ¿qué debería haber preguntado a su superiora?, ¿esperar que me dijera que había sido culpa de la mujer en cuestión? El solo gesto de “escuchar a la otra parte” me parecería una falta de confianza hacia quienes me abrieron su vida y con no poco sufrimiento.

¿Cómo puede una religiosa o consagrada abusada denunciar estos

hechos y encontrar una respuesta de la Iglesia? ¿Está la Iglesia preparada para afrontar eficazmente esta realidad?

Creo que hay un gran despertar en la Iglesia sobre estos temas, especialmente gracias al papa Francisco. Por despertar me refiero al hecho de que, mientras que antes se tendía no solo a encubrir, sino también a ignorar estos hechos, ahora, con las nuevas leyes y la gran atención mediática, cuando hay cuestiones de abuso, nada se da por sentado. Por supuesto, el trabajo de acción y “reparación” de las víctimas está aún muy lejos de completarse.

¿Cuál cree que podría ser una forma de evitar que estas situaciones se sigan repitiendo una y otra vez?

Creo que es necesario una mayor supervisión en estas comunidades. A menudo son como islas en sí mismas, cerradas en su propio mundo y en sus

propios esquemas, donde es difícil incluso que se concreten las quejas o se obtenga información. Como he dicho, hay que escuchar más a los que están dispuestos a hablar. Desde este punto de vista, el proceso sinodal que vive hoy la Iglesia puede ser una excelente oportunidad.

¿En qué medida la experiencia de investigar y escribir este libro ha afectado a su vida como laico y como miembro activo de la Iglesia?

Como periodista, uno suele desarrollar casi una coraza ante el sufrimiento de los demás. A veces, incluso, se cae en el cinismo o en la fría estadística. Ahora bien, aunque no me escandalicé por estos hechos, debo decir que me sorprendió lo grande e inexplorada que es esta parte de la Iglesia. En particular, me llamó la atención hasta qué punto la maldad humana puede llegar a violar hasta lo más íntimo del alma de una persona, es decir, su fuero interno. Por ejemplo, vi cómo se puede realizar un acto de venganza en contra de quien no se prestó para juegos políticos que hubiesen permitido la enésima reelección de la misma superiora de una congregación. También me llamó la atención ver a mujeres debilitadas por estas experiencias, con evidentes síntomas de estrés postraumático, pero que quieren seguir siendo religiosas. Es realmente una demostración de cómo, más allá de nuestras limitaciones humanas, hay un elemento sobrenatural, divino, que es precisamente la llamada de Dios.

Si una de sus hijas le dijera que quiere ser religiosa, ¿qué consejo le daría?

Espero, como padre, no ser nunca un obstáculo en el camino que una hija sienta como propio. Más aún en este

caso en el que, como decíamos, es Dios quien llama. Por supuesto, conociendo esta dinámica, me gustaría que abrazara este tipo de vida con un alto grado de madurez, consciente e intelectualmente bien formada, no solo basada en las emociones del momento. Como mis dos hijas son muy pequeñas, además, espero que cuando sean mayores algo haya cambiado en la Iglesia.



“*El velo del silencio*” (Ediciones San Pablo, Italia, 2021) recoge 11 testimonios de abusos contra religiosas, quienes tuvieron la valentía de contar sus historias para ayudar a aquellas mujeres que, por diversas razones, aún no se atreven a hacerlo. El libro, cuya versión en español se está preparando, invita a mirar de cara a la realidad, a denunciar los abusos, a buscar caminos para acompañar a las víctimas en la reconstrucción de sus vidas y a prevenir estas atroces desviaciones y delitos. Con ese deseo

y gracias a la gentileza de su autor, publicamos uno de los testimonios recogidos en el libro.

“¡Estúpida! ¿Dónde tienes la cabeza? ¡Pon atención!”. Los gritos aún resueñan en la cabeza de Marcela. Hace menos de una semana que dejó el instituto religioso donde pasó más de 20 años de su vida. Ya no está a su lado la superiora neurótica que marcaba el curso del día según su estado de ánimo. No obstante, Marcela sigue viviendo con la culpa, los traumas y el miedo a que alguien la regañe si se despierta diez minutos más tarde.

Sudamericana, de unos 40 años, fue la menor de una familia numerosa, muy unida y creyente, “aunque no demasiado practicante”. Comenzó a sentir la “llamada” a querer estar más cerca de Jesús durante las misas a las que asistía de pequeña con su madre en la parroquia. “Alrededor de los 15 años empecé a buscar este camino por mi cuenta”. Tímida y sensible, Marcela se participó en grupos de jóvenes e iniciativas diocesanas para “vivir lo más posible experiencias de Iglesia”, hasta que conoció a las monjas carmelitas: “Con su forma de ser y de vivir, cautivaron totalmente mi alma”.

Marcela tenía 19 años cuando decidió ingresar como aspirante en un monasterio de clausura en el centro de Italia, rama de una conocida orden fundada por la Madre Joana, de 60 años, con sedes en distintas regiones del país y también en el extranjero. “Sí, tenía que ir al otro lado del mundo, pero ¿cuál era el problema? Iba a Jesús, ese era mi lugar”.

Pero la muchacha se dio cuenta desde las primeras semanas de que la realidad era muy diferente a sus expectativas e ideales. No fue tanto el silencio impuesto, “eso forma parte

Me llamó la atención ver a mujeres debilitadas por estas experiencias, con evidentes síntomas de estrés postraumático, pero que quieren seguir siendo religiosas [...] hay un elemento sobrenatural, divino, que es precisamente la llamada de Dios.

Mi ha colpito anche vedere donne indebolite da queste esperienze, con evidenti sintomi da stress post traumatico, che però dicono di voler continuare ad essere suore [...]. C'è un elemento soprannaturale, divino, che è appunto la chiamata di Dio.

de la regla de la Orden”, ni los largos ayunos y las condiciones de vida espartanas, ni el afeitarse el pelo hasta cinco centímetros o pedir permiso para ducharse o usar toallas higiénicas durante los días de su ciclo; fue sobre todo la “falta de humanidad” – especialmente por parte de la madre general– que, con el tiempo, se volvió opresiva. “Allí adentro se olvidaron de que había personas detrás del hábito”. “Para las jóvenes novicias, la atención se centra todo en la formación espiritual, basada absolutamente en el ideal de la perfección. Cuántas veces escuché a la madre decir: ‘¿Te sientes perfecta así?, ¿te ayuda esto a ser perfecta?’. Poco o nada se ofrece para una formación intelectual y, sobre todo, humana, sobre cómo afrontar ciertas dinámicas relacionales totalmente diferentes a las que se viven en el exterior”.

No era fácil, por ejemplo, para Marcela tener siempre a su lado a una monja que escuchaba las llamadas telefónicas a su familia, que abría los sobres de las cartas que enviaba y recibía, que la tiraba del brazo cuando saludaba a un joven que había conocido en la parroquia. “Siempre fui fiel a mi deber, obediente a las reglas, desde mis días en la escuela. Desde pequeña tuve un carácter muy introvertido, por lo que nunca hacía las cosas a mi modo. Pero estaba realmente mal”.

Lo que más hacía sufrir a la muchacha era no tener la más mínima libertad de expresión: “¿Podías decir lo que pensabas? ¡No, en absoluto! Por miedo y rencor era mejor callar. A lo largo de los años establecí relaciones humanas muy profundas, pero nunca tuve la fuerza para confiar mi malestar a otras hermanas. Tenía miedo de que hubiesen ido a contarle todo a la madre Joana”.

Era precisamente la madre Joana quien atormentaba la mente de Marcela. “No la juzgué entonces y no quiero hacerlo ahora, aunque me hizo la vida imposible a mí y a muchas otras chicas. Para mí, era una víctima del sistema que ella misma había creado”. Sí, porque la superiora era fundadora, ecónoma, madre general y también maestra de novicias, y permaneció en estos cargos durante 35 años, modificando incluso algunas normas de la Constitución del instituto. “Estaba sobrecargada de compromisos y pensamientos, por lo que siempre estaba nerviosa. Su estado de ánimo determinaba el ambiente en el monasterio. A veces, incluso simples acontecimientos se vivían como tragedias. Por ejemplo, un día nos puso a todas en círculo porque una hermana había roto accidentalmente un jarrón en el baño y gritó: ‘¡Hasta que salga la culpable, están todas castigadas!’. Llegábamos al punto de casi bromear con ello, y

recuerdo que un día una hermana me dijo: ‘La próxima vez me sacrifico y digo que fui yo, así al menos dejaré de gritar’”.

Los castigos eran continuos. Afortunadamente, nunca fueron físicos, pero sí siempre psicológicos: pequeñas privaciones de comida, prohibición de recreo, insultos públicos. “Siempre estaba gritando, incluso en la capilla delante del Santísimo, ya fuera por una luz encendida o por una mancha en el suelo. Una vez se me cayó un poco de salsa al suelo, le pedí perdón, pero me gritoneó igualmente delante de todas. También recuerdo que un día, siendo postulante, fui a su oficina para señalarle algunas cosas que no funcionaban en la vida cotidiana. No era gran cosa, eran cuestiones de horarios y de organización logística. Me agredió: ‘No quiero oírte, siempre te estás quejando, ¿quieres ser santa o no?’”.

Esta actitud también se había arraigado en las hermanas mayores: “Siempre eran muy agresivas, sobre todo con las novicias. Era una manera, según ellas, de formarlas y educarlas. Dos o tres de ellas no pudieron soportarlo y escaparon. Una noche, durante una fiesta, nos pasamos horas buscando a una joven que había entrado dos meses antes. No la encontramos por ninguna parte, y al final descubrimos que había saltado el muro para huir sin llevarse siquiera su

equipaje. No la culpo, con la madre Joana también era difícil poder compartir un momento de crisis y establecer los procedimientos de salida”.

Marcela, dócil por naturaleza, resistió, hizo sus primeros votos a los 21 años y después por tres años renovó sus votos temporales por tres años. Compensó los abusos con una intensa vida de oración y fugaces momentos de sana alegría en el monasterio: “Siempre obedecí y nunca contra mi voluntad, sino porque estaba totalmente abierta a la voluntad de Dios”.

Y, según Marcela, la voluntad de Dios también se manifestaba en la irascible superiora, demasiado rígida en la formación, y en un sistema basado en reglas y normas de comportamiento. Después de casi 20 años en ese monasterio, algo empezó a crecer en su interior: “Una rabia reprimida que sentía surgir día tras día. Nunca me permití un desahogo, aunque me sentía asfixiada. Veía que mi personalidad se quebrantaba, y en mi familia estaba acostumbrada a hablar, gozar y sonreír. Allí se me cuestionaba hasta el volumen de mi risa: ‘¡Ese no es el comportamiento adecuado!’. Empecé a tener ataques repentinos de llanto, luego ataques de pánico y manchas en la piel”.

En un momento dado, Marcela temió acabar como otra hermana que había sido hospitalizada un año antes por síndrome de burnout. Pero nunca quiso pedir ayuda: “No quería acabar como la ‘loca’ o como aquellas que tenían ‘alguna influencia demoníaca’, como se etiquetaba a las hermanas en crisis. Incluso cuando nos enfermábamos, teníamos que permanecer así, con 40 grados de fiebre, de lo contrario la madre decía que estábamos fingiendo la enfermedad para no trabajar”.

Alguna trató de desafiar este pesa-

do estilo de vida, “pero toda palabra en contra era juzgada como rebelión. La Madre Joana nos hablaba de las mortificaciones porque nos acercaban al ideal de perfección, citaba a los santos o la Palabra de Dios para apoyar sus argumentos. Y si alguien lloraba, contestaba: ‘Es tu orgullo herido’”. Para una joven frágil como Marcela, el impacto emocional era muy fuerte: “Hacia todo lo posible para no ser humillada. Me levantaba antes de lo necesario para no llegar tarde, comía de prisa; estaba siempre presente en todo, desde las oraciones hasta el trabajo, incluso cuando mi cuerpo me pedía un poco de descanso. No quería ser regañada, no estaba acostumbrada”.

Una serie de circunstancias externas la salvaron de su colapso final. “La madre estaba perdiendo el control a causa de demasiados compromisos y demasiadas cargas. También había intentado hacerse cargo de la rama masculina de la congregación, pero eso provocó denuncias ante el Vaticano”. Junto a estas, había también una serie de cartas firmadas por algunas que se habían marchado –aquellas a quienes las monjas llamaban ‘las difuntas’– quejándose de los abusos psicológicos y de conciencia en aquel bello y aislado edificio en medio del campo.

El expediente sobre la mesa de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada se fue llenando, hasta el punto de que el Dicasterio decidió enviar un comisario pontificio. El sacerdote, de la misma nacionalidad que la madre Joana, se quedó un año y medio y acompañó al instituto hacia un capítulo general para sustituir a la madre general. “Resultó muy difícil organizarlo, porque la madre no nos había capacitado para tener otra superiora fuera de ella. El comisario

tuvo mucha paciencia, nos ofreció cuestionarios, propuestas y sugirió iniciativas... Y fue, por así decirlo, un capítulo acompañado”.

Mientras tanto, la madre Joana regresó a su país de origen en Sudamérica y fue sustituida por una hermana más joven y afectuosa a quien, sin embargo, le costó reducir la centralización del poder implantada por la fundadora. Marcela se encontró bien con ella y tuvo una relación más libre, pero algo ya se había roto. Por eso, con la ayuda de una psicóloga que había conocido en la parroquia a la que asistía, pidió la excomunión, es decir, la facultad de vivir temporalmente fuera del instituto religioso.

Marcela relató todo esto antes de los 14 días después de haber dejado el monasterio en el centro de Italia y de haber encontrado alojamiento en una casa religiosa en la región italiana del Lacio. En el momento de esta entrevista, no sabía si seguiría llevando el velo: “La vida religiosa me recuerda todo lo que he vivido. Me gustaría volver a otro monasterio, pero me siento como en una cárcel por dentro”. La mujer ha comenzado una terapia psicológica: “Tengo traumas. Siempre tengo miedo de cometer errores... Por ejemplo, donde vivo ahora, no hay obligación de ir a la capilla por la mañana a rezar, pero me levanto todas las mañanas a las siete porque sufro de escrúpulos y me da miedo que alguien venga a gritarme”.

De una cosa está convencida, “no me arrepiento de nada, no creo haber desperdiciado veinte años de mi vida. El Señor hace bien todo, e incluso las experiencias negativas seguramente darán fruto. Esto me da confianza en el futuro, tal vez ya no sea monja, seré una laica consagrada, me casaré, no sé... Estoy abierta a lo que me confirme mi corazón. Solo espero ser feliz”.

CONTRIBUCIONES



COUPLE-53875551.JPG

ESPÍRITU EUCARÍSTICO DE GUÍAS Y SCOUTS CATÓLICOS | Enrique García A.

“SÍ, QUIERO... SÍ PROMETO” | Claudio Ortiz, Javiera Díaz, Paula Claro

MEMORIA

ESPÍRITU EUCARÍSTICO DE GUÍAS Y SCOUTS CATÓLICOS

Enrique García A., F.S.C.*

Robert Baden Powell dijo:

He aquí la actitud del movimiento Scout en lo concerniente a la religión; está aprobado por los dirigentes de toda denominación que forman parte de nuestro Consejo: a) Todo scout debe pertenecer a una religión y seguir sus cultos. b) Donde una tropa está compuesta por muchachos que adhieren a una forma de religión determinada, es preciso que el instructor organice servicios religiosos y una instrucción religiosa después de haber consultado al capellán de la tropa. c) Donde la tropa incluye scouts de confesiones diferentes, se les animará a asistir al servicio divino de su propia confesión; en el campamento, toda clase de oración diaria o de culto semanal debería ser lo más simple posible, dejando facultativa la asistencia de cada uno.¹

En el II Congreso de Pastoral Católica de Chile realizado a distancia el 27 y 28 de octubre de 2021 con participantes de varias religiones, compartí amigable y brevemente el fundamento y la práctica de nuestro espíritu eucarístico.

Eucaristía significa acción de gracias. En la Santa Biblia respetada por judíos, cristianos y musulmanes, el Salmo 111 exclama: “Aleluya! Doy gracias a Yahvé de todo corazón, en la reunión de los justos y en la comunidad. Grandes son las obras de Yahvé, meditadas por todos los que las aman”. También los Salmos 30, 107, 116 y 138 son de gratitud. En toda religión se vive y expresa profunda gratitud a Dios.

En el movimiento scout importa vivir agradecidos a Dios por la vida que nos da, por la naturaleza que nos rodea con belleza en su mar, su cordillera, por el alimento dado por

vegetales y animales, por la familia y los amigos que nos quieren y tantísimo más. Quien se acuesta cansado, pero agradecido, y despierta agradeciendo el nuevo día, vive y transmite felicidad. Eso alimenta el optimismo y la generosidad scout. Cada vez que gritamos al grupo: ¿cómo están ustedes? y contestan: ¡bieeeen!, preguntemos con el dedo apuntando a lo alto: ¿gracias a quién? y levantemos los brazos al gritar: “¡a Dios!”

Baden Powell, piadoso cristiano, meditaba el texto: “La misma noche que el Señor Jesús fue traicionado, tomó en sus manos pan y, después de dar gracias a Dios, lo partió y dijo: Esto es mi cuerpo, que muere a favor

* Docente en el Seminario Pontificio de Santiago, Asesor de la Sección Catequesis del CELAM.

1. Baden Powell, R. 1983. *Guía para el Jefe de Tropa*, p. 36. Buenos Aires: Asociación Scout de Argentina.



En campamento, los capellanes gustan presidir una hermosa misa al aire libre. Los lobatos y las golondrinas del movimiento scout pueden rezar y cantar agradecidos, animados por sus dirigentes y guadoras.

de ustedes. Hagan esto en memoria mía” (1 Cor 11,24). La Cena del Señor desde el siglo I d.C. se llama Eucaristía. Es la máxima fiesta de los creyentes agradecidos a nuestro Salvador. El domingo, día del Señor, cumplimos su mandato recordando su muerte redentora y su resurrección gloriosa y esperanzadora.

Conviene prepararse cada domingo para comulgar en gracia de Dios desde que lo hicimos por primera

vez. En campamento, los capellanes gustan presidir una hermosa misa al aire libre. Los lobatos y las golondrinas del movimiento scout pueden rezar y cantar agradecidos, animados por sus dirigentes y guadoras. A falta de capellán, toda guadora y todo dirigente católico pueden prepararse en su diócesis para ser Ministros Extraordinarios de la Eucaristía. Han de saber exhortar sencillamente el Evangelio y dar dignamente la comu-

nión en la celebración eucarística en ausencia de presbítero (CEAP). En el II congreso, ofrecí a todos un manual digital de apoyo.² Para los católicos es normal vivir en gracia de Dios (sin pecado grave no perdonado) y estar siempre listos para comulgar.

2. García Ahumada, E. 2021. *Espíritu y práctica de la eucaristía*. Santiago: Red La Salle.

“SÍ, QUIERO... SÍ PROMETO”

Claudio Ortiz, Javiera Díaz, Paula Claro.*

Si una pareja está segura de quererse y decide vivir juntos [...] ¿Qué se gana con celebrar un rito especial en la ‘Iglesia Católica’ u otra religión? Un gran amor humano tiene ‘valor humano’. Un gran amor humano consagrado y santificado por el sacramento tiene ‘valor divino’.
(Padre Gustavo Ferraris del Conte, SDB).

MATRIMONIO: BÚSQUEDAS Y MISIÓN

Son muchas y diversas las motivaciones que llevan a una pareja a querer contraer el Sacramento del Matrimonio en la Iglesia Católica. No todas, necesariamente, dicen relación con el valor o el sentido de la palabra *sacramento*. Hay parejas que conviven hace tiempo, incluso muchas tienen hijos, una familia formada e igualmente quieren y buscan recibir este sacramento e integrar a Jesús dentro de su vida matrimonial. Es frecuente hoy para una novia desear entrar a la Iglesia con vestido blanco y del brazo de su padre, o hacer un compromiso con las familias de ambos y los amigos que los acompañan. Muchos piensan en el sentido social de casarse, y así como estas, existen razones que nada tienen que ver con lo que el sacramento les propone en sí mismo.

No podemos dejar de lado, sin embargo, a tantas parejas que sí quieren comprometerse ante una comunidad para amarse y crear una

familia a partir del compromiso profundo con Jesús, con una buena preparación matrimonial ofrecida por matrimonios laicos comprometidos que quieren compartir su experiencia de vida y su fe.

Entonces, la pregunta es: ¿qué buscan hoy la mayoría de las parejas al solicitar casarse por la Iglesia?, ¿se comunica realmente el mensaje de lo que es vivir la vida en sacramento, en Dios?, ¿estamos entregando bien este mensaje, esa buena nueva que nos dice que en Cristo seremos felices y realizados en pareja y en familia, trascendiendo en una relación humana y divina a la vez?

La claridad del Sacramento del Matrimonio, su significado, sus gracias, lo que es vivir con y en Dios o hacerlo por nuestra cuenta en plena libertad, la felicidad propuesta por Jesús a los que le siguen, no parecen estar presente en la generalidad de los ambientes, de las conversaciones, de los anhelos. Y esto ocurre muchas veces no por rechazo, sino por desconocimiento. ¿Quién tiene la misión

de compartirlo, de mostrarlo, de enseñarlo? Sin duda que la respuesta es clara: nosotros, los matrimonios que hemos luchado y logrado ser felices, que hemos tenido el privilegio de seguir a Jesús y comunicarlo a nuestros hijos.

Esta misión es de la mayor importancia en el mundo actual, donde la relativización de lo bueno y de lo malo, de lo aceptable y no aceptable, de la moral o de lo que es cierto o no lo es, aparece en todo orden de cosas y no escapa a la religión, también muchas veces puesta en duda. Las parejas que se casan en el mundo de hoy deben saber y conocer esta certeza.

LA IMPORTANCIA DEL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

Compartimos en este artículo un mensaje escrito que nos dejó el fundador de nuestra Fundación, el Padre Gustavo Ferraris del Conte, SDB., un

* Miembros de la Fundación para el Crecimiento Matrimonial, FCM, Santiago de Chile.

Para quien no tiene fe en Dios, el aspecto religioso del matrimonio no tiene sentido o es una simple ceremonia social. Para un creyente en Jesucristo en cambio, el matrimonio cristiano es una relación directa y consciente con Jesucristo.

sacerdote adelantado a su tiempo, visionario, amante de los matrimonios y promotor de la familia, que encarna humanamente la vida en Cristo y el testimonio de vida en comunidad.

Carta sobre la importancia del Sacramento dirigida a las parejas de la FCM¹

Si las parejas están seguras de que se quieren y deciden vivir juntos... ¿qué se gana con celebrar un rito especial en la "Iglesia Católica" u otra religión? ¿Acaso echarle un chorro de agua bendita a los novios hace más viable el matrimonio?, ¿no es esto creer en la magia o en la superstición?

Estamos de acuerdo. Si dos novios se quieren y deciden vivir juntos en forma seria y responsable, con la intención de comprometerse de por vida y abiertos a la posibilidad de tener hijos, tienen las condiciones necesarias y suficientes para realizar un verdadero matrimonio. Esta situación se vive en todo el mundo y en todas las culturas, aunque algunas admitan y reconozcan uniones con más mujeres y no en exclusividad con una sola como ocurre en nuestra cultura occidental. Consideramos más perfecta y más humanizante la monogamia que la poligamia. La historia lo confirma.

Comprometerse ante la sociedad con mayor solemnidad (matrimonio civil u otra ceremonia tribal), refuerza el compromiso ante los testigos y la

autoridad social que da garantías de mayor seguridad, como promesa y voluntad de cumplirla en la presencia simbólica de toda la sociedad en la que quiere y deberá vivir. Si dos se ponen de acuerdo en vender y comprar un bien de gran valor estable, como una propiedad, de por sí el contrato privado vale y ambos se intercambian los bienes y el dinero sin necesidad de acudir a la sociedad, pero aún así, nadie compra un bien raíz sin una seguridad social de escritura ante notario y de inscripción en el Conservador de Bienes Raíces, que son las solemnidades para mayor garantía de continuidad de la posesión. El contrato social ayuda y defiende más el compromiso.

En cuanto al compromiso ante Dios, ya entramos en un problema de fe. Para quien no tiene fe en Dios, el aspecto religioso del matrimonio no tiene sentido o es una simple ceremonia social. Para un creyente en Jesucristo en cambio, el matrimonio cristiano es una relación directa y consciente con Jesucristo, el Hijo y el mensajero oficial del mismo Dios que él lo presenta como Padre que ama y cuida a sus creaturas.

El creyente, al pedir el sacramento, invita a Jesús a que lo acompañe en su caminar humano de pareja, y al invitarlo a su vida conyugal, se compromete a ofrecerle el primer lugar en su vida (que al ser Dios le corresponde) y a escuchar y vivir sus normas de comportamiento, que son todas y

solo las del Evangelio. La primera es "Ámense los unos a los otros como yo los he amado" (Juan 13,34-36) y él amó hasta darlo todo, e invita a darse el uno al otro en todo, sobre todo la propia intimidad, para ser un solo ser, no solo en la carne, en lo físico, sino en una comunión mutua total, que se traduce en una excelente comunicación de la propia y original riqueza interior, lo que cada uno siente y vibra, Jesús da el ejemplo: "Todo lo que yo oí de mi Padre yo les he dado a conocer" (Juan 15,15).

La plena comunión de las tres personas en la Trinidad es el modelo supremo del amor conyugal. Este es el ejemplo más visible y comprensible del misterio de Dios que es uno y trino, y el matrimonio es uno y "bino", y aparece el hijo es "trino". Con la diferencia que en Dios el amarse no es un "acto", como entre los cónyuges, sino que es "Persona", el Espíritu Santo. En miniatura, también el hijo concebido en la unión es persona y dice a los padres: "yo los amo" como lo dice el Espíritu Santo al Padre y al Hijo. Todo esto parecería mitología si no fuera que Jesucristo, hombre verdadero, conocido, amado por un grupo de hombres que lo escucharon y que nos aseguran su testimonio, nos ha revelado todo este misterio.

1. Ferraris del Conte, G. 2005. *Carta dirigida a los grupos y comunidad de la FCM*. Santiago: Fundación para el Crecimiento Matrimonial.



Quando dos no solo se reúnen ocasionalmente en su nombre, sino cuando se “unen” definitivamente. Él estará en medio para acompañarlos y ayudarlos, y este es el sacramento.

Por la fe creemos en la palabra de Jesucristo, y Jesucristo nos da garantías de que su palabra es la Verdad. Lo se por su enseñanza, por su ejemplo de vida, por su muerte y por las promesas que hizo y que se han y están cumpliendo, como es la existencia y continuidad de su Iglesia a través de 2000 años, que ninguna institución humana, aún bien organizada, ha sobrevivido a los tiempos, unida a una sola cabeza. También el cristianismo se ha fraccionado, pero un núcleo importante y estable, a pesar de las luchas, ha permanecido.

Esa palabra nos asegura que cuando dos o más se reúnen en su nombre, él está siempre en medio de ellos. Mucho más real es esa palabra cuando dos no solo se reúnen ocasionalmente en su nombre, sino cuando se “unen” definitivamente. Él estará en medio para acompañarlos y ayudarlos, y este es el sacramento, su presencia y actuación misteriosa pero real y eficaz.

La conclusión que se deduce es que, si vale para todos el “a mí me lo hiciste” (Mateo 25,35-40) o cuando Jesús habla de que “tenía hambre y me diste de comer” (Mateo 25,31) –y él considera todo hecho o dejado de hacer a él–, mucho más vale para lo que hace o deja de hacer un cónyuge al otro, porque en ellos se encarnan las palabras de Jesús “a mí me lo hiciste” o “a mí me lo dejaste de hacer” y te está proclamando claramente que tú, casándote en su nombre, pasas a ser su verdadero ministro y representante oficial suyo. El sacramento entonces da trascendencia a tu actuar humano.

Todo católico es llamado a reconocer que el sacerdote representa a Cristo en la Eucaristía, y con el poder de Cristo hace que el pan sea el cuer-

Solo la vida y el testimonio de los cristianos casados, reflexionado y meditado, así como compartido con los sacerdotes, podrá explicitar todas sus riquezas inagotables.

po y el vino la sangre de Jesucristo. Solo la fe permite estar seguros de que ese milagro se realiza, y que el creyente, sea laico o sacerdote, lo crea y lo viva así. De la misma manera el creyente cree y actúa en conformidad a que el Sacramento del Matrimonio transforma, diviniza el amor mutuo de los cónyuges, hace que ese amor tenga valor de eternidad; es Jesucristo mismo, presente por su amor, que es el Espíritu Santo, ame a cada miembro de la pareja y este a su vez, amando a su pareja, ame directamente a Jesucristo presente a través del otro. Un gran amor humano tiene “valor humano”. Un gran amor humano consagrado y santificado por el sacramento tiene “valor divino”.

UNA RIQUEZA QUE NO PUEDE PERDERSE

Para quien cree y ama a Jesucristo, Dios verdadero y hombre verdadero, no puede perderse esta riqueza. Esta verdad lo estimula y le da dignidad divina a su amor, que en la eternidad será su gloria, haber amado en la fe. Lo que más agrada a Dios, como a toda persona, es que en un momento difícil, de prueba, le crean, confíen en él y no se ponga en duda su palabra y su amor. Esta fe y esta dinámica del sacramento deben ser cultivadas.

Muchas veces las parejas se casan por la Iglesia y se olvidan de todo aquello que prometieron y en lo cual

creían y esperaban vivir. Por eso, entre todos debemos buscar formas y ocasiones para alimentar esa fe en el sacramento. Nuestros grupos de crecimiento de la Fundación para el Crecimiento Matrimonial se proponen alcanzar normalmente ese resultado. La comunión matrimonial requiere que la originalidad de cada uno sea no solo respetada, sino que desarrollada y valorada. Esto sucedió en el pololeo, donde las diferencias de ambos se sentían complementarias y estimulaban a admirar y a desear compartir con el otro lo que el otro no tenía y que uno mismo quería regalarle. Realizar una mayor plenitud personal y, ya realizada, regalarla para enriquecer al otro, es la verdadera vocación del ser humano. El casado lo hace con el cónyuge, el consagrado lo realiza con la comunidad a la que sirve. Es la forma como se manifiesta el sacramento, es el signo del amor de Dios y a Dios.

Reconocemos que, por mucho tiempo no se ha relevado en toda su magnitud esta espiritualidad del matrimonio, a pesar de que los casados, siendo mayoría en la Iglesia, constituyen realmente el cuerpo eclesial. Dicha espiritualidad no se desarrolló debido a que el clero manejó siempre la orientación de la enseñanza a través de la historia, bendiciendo el matrimonio, pero no “viviendo” el matrimonio. Por esto, somos los laicos quienes debemos asumir hoy nues-

tra responsabilidad y profundizar el misterio divino de nuestra unión en Cristo, visto y madurado desde su perspectiva vivencial. Solo la vida y el testimonio de los cristianos casados, reflexionado y meditado, así como compartido con los sacerdotes, podrá explicitar todas sus riquezas inagotables.

La Fundación para el Crecimiento Matrimonial tiene por misión fortalecer el matrimonio y las relaciones de pareja; acoger a las parejas en dificultad y dolor, enseñando a comunicarse para crecer en el amor, reconociendo que amar se aprende y es una decisión, logrando la felicidad y la unión en las personas y en las familias. Tratándose de una fundación de laicos de inspiración católica, está abierta a parejas de todos los credos que quieran trabajar y crecer en el amor verdadero. Nuestra visión es que todas las parejas y matrimonios sean felices y permanezcan unidos en el amor, frase que resume el propósito del trabajo que realiza la fundación, contribuyendo así al fortalecimiento de la familia como núcleo fundamental de la sociedad.

Invitamos a todas las parejas a unirse a esta misión tan necesaria y trascendente en estos tiempos, poniendo nuestro grano de arena, nuestras energías, nuestras vivencias, experiencias y deseos para ayudar cada matrimonio a encontrar su felicidad compartiendo su vida con y en Jesús.

MEMORIA

CIPRIANO GUTIÉRREZ RIOCEREZO UNA VIDA PARA SEGUIR MÁS DE CERCA A CRISTO

Biografía

Hijo de Avelino y Claudia, Cipriano nació el 10 de marzo de 1936 en el pueblo de Villanueva Río Ubierna, provincia de Burgos, España, tres meses antes de que comenzara la guerra civil. A los nueve días fue bautizado en la parroquia de su pueblo natal. Miembro de una familia muy numerosa (ocho hermanos), una de las hermanas fue religiosa y vivió la mayor parte de su vida en Zaragoza. Cipriano recibió de su familia la fe y a esa familia transmitió la fe. En ella aprendió a trabajar con esfuerzo y generosidad, y a llevar una vida marcada por la sencillez.

A los 13 años ingresó en el Postulantado en Escoriaza y a los 17 años llegó al Noviciado marianista e hizo en Valladolid sus primeros votos al año siguiente. Después permaneció cuatro años en el Escolasticado de Carabanchel (Madrid) para hacer sus estudios de enseñanza media. Tenía 24 años cuando se entregó definitivamente al Señor emitiendo sus votos perpetuos el 4 de septiembre en la ciudad de Vitoria.

Concluida su formación inicial fue enviado como profesor al colegio de Nuestra Señora del Pilar al que volvió dos años más tarde, después de ejercer como Prefecto de Postulantes en el Postulantado de Valladolid.

Estudió en la Universidad Complutense en Madrid donde terminó una Licenciatura en Biología y más tarde se interesó por la sociología licenciándose también en esa materia. Durante dos de los años de su estadía en la Universidad integró una comunidad piloto que se abrió en el Colegio Mayor Pío XII de la Provincia Marianista de Madrid, donde se le dio la misión de acompañar a los residentes universitarios de una de sus plantas.

En 1966 llegó al Seminario en Friburgo, Suiza, en el que durante cuatro años se preparó para el sacerdocio y se licenció en Teología. Su ordenación sacerdotal tuvo lugar el 21 de marzo de 1970. Terminado el seminario pasó un año en París donde continuó la formación en sociología iniciada en España.



Estrenó su sacerdocio el 1971 en el colegio de Jerez de la Frontera como capellán y profesor. Al final de ese año se ofreció como misionero para venir a América Latina llegando a Argentina, al Colegio de Buenos Aires en el que permaneció tres años. Luego, en 1975, fue destinado a Santiago de Chile como párroco de Nuestra Señora Reina de los Apóstoles en la población Santa Adriana, donde sirvió hasta 1982. Los siete años siguientes colaboró en el Instituto Linares como capellán y profesor, volviendo luego

otros cinco años a la Parroquia Nuestra Señora Reina de los Apóstoles.

En 1994 regresó una vez más al Instituto Linares durante dos años. Después se le encomendó la parroquia San Juan Bautista de la población Dávila, en la población Pedro Aguirre Cerda, comunidad de la que fue su pastor hasta el año 2002, año en el que se le encargó la misión de ser párroco de San Miguel Arcángel en Santiago. En esta parroquia permanecerá como párroco durante 20 años hasta su pascua.

En los últimos años de su vida tuvo que sobrellevar una fuerte diabetes que con constancia fue superando. Poco tiempo después, un doloroso herpes en las piernas le dificultó moverse y, por último, una enfermedad, que resultó difícil diagnosticar, terminó consumiendo su vida.

Párroco y educador

Cipriano ha sido un hombre bueno, perseverante en su seguimiento de Jesús, siempre dispuesto a entregar lo mejor de sí en las diferentes y múltiples misiones que le fueron encomendadas. Las dos tareas principales como marianista han sido la de párroco y la de educador. También prestó el servicio de responsable de sus respectivas comunidades en tres largos momentos de su vida.

Tuvo siempre una gran capacidad para el estudio, de la que nunca alardeó. Fue más bien reservado, dando una primera impresión de que le costaba abrirse o acercarse demasiado a su entorno, hasta que adquiría confianza y se hacía de buenos amigos en los lugares en los que le tocó trabajar.

Cipriano fue un hombre de fe. En su testamento vital escribió: “Considero que la vida en este mundo es un don y una bendición de Dios, pero no es el valor supremo absoluto. Sé que la muerte es inevitable y pone fin a mi existencia terrena, pero desde la fe creo que me abre el camino a la vida que no se acaba, junto a Dios”.

Vivió tal como se comprometió al hacer sus votos: “Para gloria de la Santísima Trinidad, honor de María y para seguir más de cerca a Cristo en su misión salvadora”. Trabajador y esforzado, cumplió con mucha eficiencia las tareas o responsabilidades que se le asignaron. Acertado en sus buenos consejos, los que atinaba a mezclarlos con un sencillo cariño.

El 9 de febrero de 2022 vivió su pascua. Descansa en paz.

José María Arnaiz, SM.

JULIO FRANCISCO JAVIER BEORLEGUI OZCOIDI SENCILLO, HUMILDE, HUMANO



Julio Beorlegui Ozcoidi nació el 16 de octubre de 1936, en Sangüesa, Navarra, España y celebramos su pascua el 12 de febrero de 2022 en Santiago.

Su infancia estuvo marcada por los dramas de la guerra civil española. A los 10 años de edad sintió el llamado a la vocación religiosa en el castillo de San Francisco Javier, frente al Cristo Sonriente, figura que, desde temprana edad, marcó su alma con el deseo y vocación de servir fielmente a Dios.

Siendo adolescente, se sintió con edad para dar el paso como misio-

nero y escoger su destino para evangelizar. Teniendo un globo terráqueo en sus manos y con la ayuda de un compás decidió que se iría al lugar más lejano de su tierra natal. Ese lugar resultó ser Chile, un país del que ni siquiera había oído hablar. Fue así como llegó a Chile el año 1953, junto a la congregación de los Hermanos Maristas.

Con los años y después de un proceso de discernimiento, dejó la congregación Marista. Posteriormente se casó con Aída Angélica Vicente Reyes y tuvieron cuatro hijos, uno de

los cuales es sacerdote y otra religiosa. Con su esposa participó activamente en la comunidad cristiana de la parroquia La Natividad del Señor en la comuna de La Reina, donde fue ordenado Diácono Permanente el 26 de diciembre de 1989. Como bien lo describió Monseñor Cristián Contre-ras, obispo de Melipilla y ex párroco de La Natividad del Señor al celebrar su pascua: “Don Javier fue un esposo,

padre de familia, abuelo. Un hombre de profunda fe. Diácono permanente, hombre eucarístico y siempre preocupado por los enfermos. Sencillo, humilde, humano”.

El año 2015 recibió la condecoración *Cruz del Apóstol Santiago*, de manos del Arzobispo de Santiago don Ricardo Ezzati. Debido a su deteriorado estado de salud, don Javier pasó sus últimos años recluido en su casa, al

cuidado y cariño de sus hijos.

La comunidad de La Natividad del Señor lo recuerda con especial cariño y gratitud por su entrega pastoral al servicio del Pueblo de Dios.

Valentín Espinosa V.
Diácono Permanente.

UBALDO RUBÉN BASOA BECAR UN DÍA MÁS... UN REGALO

Ubaldo nació el 28 de febrero de 1959. Junto a su esposa Mirtha Oviedo fueron padres de cuatro hijos: Ubaldo, Felipe, Ignacio y Diego, y abuelos de cinco nietos (cuatro niñas y un varón). Los hijos fueron educados en el Colegio Salesiano Camilo Ortúzar Montt, donde participaron activamente en la pastoral, en el movimiento Encuentro de Niños en el Espíritu (ENE) donde fue guía espiritual de muchos jóvenes. Fue también Cooperador Salesiano, instancia perteneciente a la Tercera Orden de la congregación.

Su vida espiritual se inició siendo ya adulto. El día de su Matrimonio recibió la Primera Comuni3n, acontecimiento que produjo en 3l un profundo encuentro con el Se3or que lo llevaría a prepararse luego para el Sacramento de la Confirmaci3n y poniendo al servicio de la Iglesia sus dones como animador, catequista, coordinador,

asesor y diácono, siempre junto a su esposa “Mirthita”.

Ubaldo fue un hombre transparente, confiable, alegre y deportista. Siempre se le vio cercano, buen anfitri3n, acogedor, disponible, de estilo vanguardista y muy orgulloso de su esposa y de su familia. Tenía un gran espíritu solidario que lo llevaba a ayudar directamente a personas necesitadas, en especial a quienes tenían dificultades de movilidad.

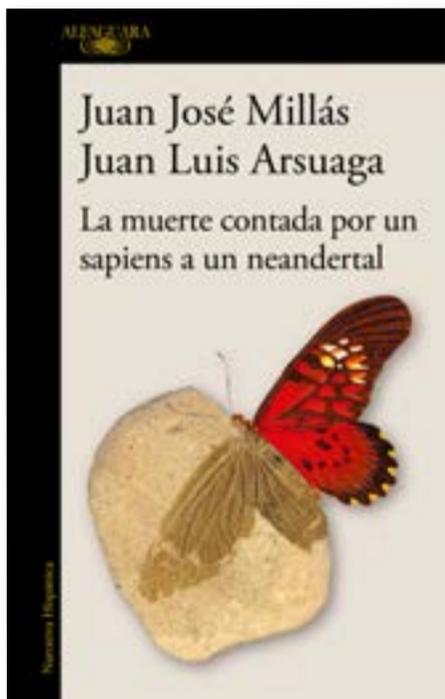
Sufrió una larga y dolorosa enfermedad, sin embargo, solía decir “se la ofrezco a mi Se3or”, “estar con Dios es todo”, “gracias Se3or por este día”, “Dios no nos abandona, 3l está siempre”, “cuando uno se llena de Dios cambia todo”, “con Dios toda oscuridad se transforma en claridad” o “un día más...un regalo”. Luego de dos intervenciones quirúrgicas debido a tumores cerebrales y después de un



largo tratamiento post operatorio, Ubaldo partió a la casa del Padre el lunes 27 de diciembre de 2021. Querido hermano Ubaldo, descansa en paz.

**Miguel Cortés Román
& Pablo Castro Vergara.**
Diáconos Permanentes,
Parroquias Jesús Maestro
y San Francisco de Borja.

LIBROS



La muerte contada por un sapiens a un neandertal

Naturaleza, envejecimiento, selección natural, eternidad, biología, muerte, supervivencia y vida son temas que se encuentran en las páginas de esta obra en la que dialogan un paleontólogo –el sapiens– y un escritor –el neandertal–. Juan Luis Arsuaga, paleontólogo, plantea a Juan José Millás: “Nos encantaría descubrir que cada especie tiene un reloj biológico en sus células [...] de existir ese reloj y si fuéramos capaces de dar con él, quizá pudiéramos pararlo y de ese modo volvernos eternos”. Un libro que, con fino humor, conecta la cien-

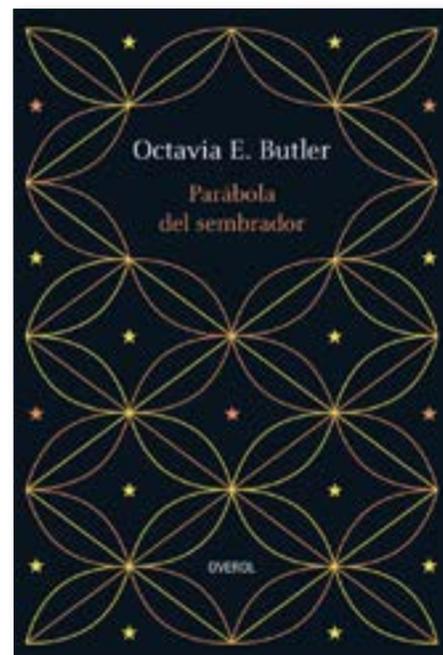
cia con la literatura y donde Ursuaga muestra a Millás –y a todos nosotros– aspectos esenciales de la existencia en general y de los procesos evolutivos en particular. Con razón David Gallardo (*InfoLibre*) ha dicho que Ursuaga y Millás, se han convertido “en un equilibrado tándem que conjuga ciencia pura y sentido común”. Ambos, al escribir esta obra –y su antecesora: *La vida contada por un sapiens a un neandertal*– han inventado un nuevo género que “no es ni entrevista, ni novela, ni ensayo. Es una conversación distendida entre dos genios” (*Ahora Qué Leo*, La Sexta).

URSUAGA, J. L. & MILLÁS, J. J. 2022. *La muerte contada por un sapiens a un neandertal*. Madrid: Alfaguara.

La parábola del sembrador

Pionera en las novelas distópicas, Octavia Butler explora en sus trabajos la injusticia racial, los derechos de las mujeres, el calentamiento global y la disparidad política. *La parábola del sembrador* es una de sus obras más reconocidas y relevante hoy debido a la crisis ambiental. Escrita en 1993, resulta asombroso comprobar cómo describe un mundo, situado en el año 2024, que se derrumba por los efectos del cambio climático y la desigualdad.

La heroína del libro es una joven adolescente (Lauren Olamina) que sufre síndrome de hiperempatía, una



rara condición que la hace sentir en su cuerpo el sufrimiento de los demás, y que debe sortear los desafíos de la supervivencia ante la crisis ambiental. Esta situación la lleva al presenciar el nacimiento de una nueva perspectiva del destino humano. Un relato –muchas veces oscuro– en el que la autora deja entrever un rayo de esperanza para nuestro futuro, cuyas claves son la compasión, el altruismo y la amistad. Una reflexión vigente y lúcida acerca las consecuencias que tiene para la sociedad el cuidado –o descuido– de la casa común que habitamos.

BUTLER, O. 2019. *La parábola del sembrador*. Santiago: Overol.

CINE + VIDEO

Historias de una generación

El amor, los sueños, la lucha y el trabajo conforman los temas de los cuatro capítulos de esta fascinante y conmovedora miniserie, escrita por Simona Ercolani y producida por “Stand By Me”, e inspirada en el libro de Francisco “La sabiduría de los años” (2018. Bilbao: Mensajero).

A través de francas conversaciones, personas mayores de 70 años, incluido el Papa, nos comparten sus vivencias, recuerdos y decisiones que marcaron el rumbo de sus vidas, tejiendo historias entrañables y llenas de enseñanza. Estrenada la Navidad de 2021 por la compañía de streaming Netflix, los capítulos de unos 50 minutos muestran a un zapatero vietnamita, un famoso director de cine, una investigadora que cambió el pa-



radigma en el trabajo con animales, un fotógrafo sudafricano, un paracaidista de 88 años, entre otros y otras, quienes forman un paisaje humano, solidario, sufrido y vital a partir de sus relatos (como el abrazo entre el heladero de Lampedusa y el joven africano, convertido ya en hombre, al que salvó de las aguas mediterráneas).

“Uno, dos, tres cuatro. ¿Se escucha bien?”, pregunta el papa Francisco segundos antes de la grabación.

Luego dirá: “Es importante para el futuro de la humanidad que los jóvenes hablen con los viejos” y seguirá hablando del amor, del tango, de la paternidad, de su abuela Rosa, entre otras experiencias y recuerdos, como hilo conductor de la miniserie. Una obra para renovar la esperanza.

ERCOLANI, S. 2021. *Historias de una generación*. NETFLIX.

M Ú S I C A

Jazz Classics

Con casi 2 millones y medio de likes, 200 canciones, 18 horas de música, la lista “Jazz Classics” se ha convertido un espacio recurrente para los amantes de este género.

Disponible en la plataforma Spotify, la lista incluye clásicos como “Unforgettable” (Nat King Col, 1959), “Summertime” (Ella Fitzgerald, 1957), “A night in Tunisia” (Dizzie Gillespie, 1942, en la interpretación de Dexter Gordon), pero también otras famosas

obras llevadas a este género, como “Bésame mucho” (interpretada por el afamado compositor y pianista estadounidense Dave Brubeck), “Corcovado” (Stand Getz, Joao Gilberto, Astrud Gilberto, António Carlos Jobim), entre otras. Obras de antaño para quienes piensan que “el jazz es como el vino. Cuando es nuevo es solo para expertos, pero cuando envejece, todo el mundo lo quiere” (Steve Lacy, Saxofonista, 1934-2004).





Ya desde la antigüedad y hasta nuestros días
se encuentra en los diversos pueblos
una cierta percepción de aquella fuerza misteriosa
que se halla presente en la marcha de las cosas
y en los acontecimientos de la vida humana
y a veces también el reconocimiento
de la Suma Divinidad e incluso del Padre.
Esta percepción y conocimiento
penetra toda su vida
con íntimo sentido religioso.



BIENAVENTURADOS
LOS POBRES,
PORQUE SUYO ES EL
REINO DE DIOS

| Juan José Bartolomé