

¡Y dígasles a los padres de la UCA que lo que monseñor dijo ayer en la homilía es un delito!”, advirtió, amenazante, el oficial militar a la persona que había ido por la mañana a recoger el parte sobre los incidentes de la toma de la UCA por la policía nacional. Era lunes, 24 de marzo de 1980. Monseñor Romero amaneció con su sotana blanca. Cuando se vestía de blanco, las hermanas del hospitalito, donde vivía, sabían que él iba a salir hacia el mar. “A saber a dónde va...”, “A saber qué tiene por ahí...”, le decían las hermanas, tomándole el pelo. “Llévenos, monseñor...”, le suplicó otra, en son de broma. “A donde yo voy, ustedes no pueden ir...”, respondió, mientras tomaba un bocado.

Ese lunes, 24 de marzo, monseñor dijo su misa matutina. Después de desayunar se dio una vuelta por el arzobispado. Y, con un grupo de sacerdotes, partió hacia el mar. Llevaban, para reflexionar, un documento papal, sobre el sacerdocio. Comieron, haciéndose bromas, a la sombra de los cocoteros. Regresaron antes de las tres de la tarde. Monseñor tenía una misa en el hospitalito a las seis. Se duchó, atendió a una visita y después fue a visitar a su médico para que le mirara los oídos. A las cuatro y treinta, se dirigió a Santa Tecla, a la casa de los jesuitas, para ver a su confesor: “Vengo, padre, porque quiero estar limpio delante de Dios”. A las seis y veintiséis (“él cenaba habitualmente a las seis y media”), monseñor Romero caía, asesinado, en el altar, en el ofertorio de la misa.

viene de la contraportada ...



*Consejo Editorial Christus  
mayo, 2015*



INSTITUTO LIBRE DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS, A. C.  
BIBLIOTECA

Título del número:  
Otra Iglesia es posible

Subtítulo: Eclesiología para una Iglesia  
inculturada y servidora

EDITORIAL

SOCIEDAD Y CULTURA

4 Análisis de las recientes campañas  
electorales  
Jorge Rocha

CUADERNO

11 Realidad socio-empírica de la Iglesia  
José de Jesús Legorreta

La catolicidad de la Iglesia

18 Juan Antonio Estrada

Una propuesta eclesiológica

23 Marilú Rojas Salazar

Una Iglesia con rostro indígena

29 Eleazar López Hernández

Iglesia autóctona

37 Juan Manuel Hurtado López

El desafío del pluralismo religioso

39 Antonio Almeida

El sentido eclesiológico de las Iglesias de casa

45 Benjamín Bravo

COLABORACIÓN

50 Pregón pascual en Santa Tecla

José Sobrino

SOCIO-LÓGICAS

54 Fórmula anticorrupción

Colectivo Zarza de Monterrey

PAS-TORALES

55 Remembranzas del Concilio

Colectivo Zarza de Monterrey

NO SÓLO DE PAN

57 Pedro Antonio Reyes Linares



1100023218

### Cherán K'eri, pueblo en lucha por su dignidad

El 15 de abril de 2011 los comuneros purhépechas de Cherán K'eri (el gran Cherán), en el Estado de Michoacán, decidieron que ya habían sido demasiado tolerantes frente a la tala ilegal del bosque de los terrenos comunales del pueblo, realizada durante décadas con el apoyo del crimen organizado y con la colusión de las autoridades locales y estatales.

Organizados a través de reuniones de vecinos en torno a fogatas nocturnas encendidas en las calles de la población, opusieron resistencia armada frente a las bandas delincuenciales de taladores; a pesar de que durante los enfrentamientos hubo varias bajas entre la gente del pueblo, los comuneros, hombres y mujeres, llevaron adelante su determinación hasta que lograron el repliegue total de esos grupos armados.

De ahí se siguió una serie de transformaciones que cambiaron el rostro de la comunidad. Una de las más trascendentales fue la decisión, tomada en junio de ese mismo año, de recuperar una tradición ancestral que se había perdido: la elección de sus autoridades municipales, el Concejo Mayor del Gobierno Comunal, a través del sistema de usos y costumbres; finalmente lograron esta prerrogativa gracias a una larga lucha que sostuvieron ante a las autoridades locales, nombradas a través del sistema de partidos y, sobre todo, las burocracias estatal y federal, interesadas en mantener a toda costa sus privilegios y prebendas ilícitas.

El miércoles 15 de abril de este año el pueblo festejó los cuatro años del levantamiento y el domingo siguiente se llevó a cabo la segunda elección democrática y directa de sus autoridades, en un ambiente de participación, confianza y alegría, a través del mecanismo de presentación de candidatos a partir de las reuniones de vecinos en las emblemáticas fogatas, y la votación directa por parte de los pobladores.

Muy digna de llamar la atención en este proceso electoral fue la explicitación de la memoria del acontecimiento fundador que significó la defensa armada del pueblo. Lo cual pone de manifiesto que este sistema ancestral representa un mecanismo enraizado en la entraña misma de la comunidad y en su historia reciente.

Frente al proverbial argumento que suelen aducir los aparatos gubernamentales para justificar la manipulación de la gente en favor de sus intereses colectivos, la elección puso de manifiesto que el pueblo maneja su propio análisis de la situación; sabe en qué dirección se encuentra el bien común de la colectividad, y entiende qué debe hacer y cómo hacerlo para lograrlo.

Es claro que no todo es miel sobre hojuelas en este proceso; en los días anteriores a la elección corrió el rumor de que los partidos políticos tradicionales llevarían a cabo una marcha conjunta por las principales calles del pueblo, sin que quedaran claros los propósitos de tal iniciativa. Esto podría ser un síntoma de las presiones que ejercen y seguirán ejerciendo algunos políticos locales, beneficiarios tradicionales del sistema de partidos, seguramente apoyados y alentados por las burocracias gubernamentales y partidistas estatales y nacionales. Lo que resulta incuestionable a estas alturas es que, después de muchos años, los estratos más sanos de la comunidad de Cherán K'eri retomaron el control de su propia historia.

Finalmente, durante los últimos meses, la presencia de la Iglesia institucional ha venido sufriendo un deterioro en la imagen que presenta ante el pueblo en fuerte contraste con lo que sucedió en el tiempo del levantamiento. Hay descontento e inconformidad por parte de varios sectores de la población por algunos aspectos de la manera como funciona la administración parroquial. Uno de los síntomas de la nueva situación se produjo cuando la autoridad religiosa inhabilitó la función del keñi, título que designa a la persona encargada por la comunidad del cuidado del templo parroquial y sus dependencias. Una pregunta que surge al respecto es si los cheranenses se verán forzados a pensar también en alguna forma de autonomía religiosa frente a una institución que, por el momento, no se está mostrando respetuosa y capaz de responder a las demandas que presenta la comunidad. ➡

## Sociedad y cultura

## Análisis de las recientes campañas electorales

Jorge Rocha  
Académico de la Universidad ITESO

Al momento de escribir este texto las campañas electorales para diputados federales y los comicios locales que se realizan en varios estados del país están en marcha. Aún no tenemos los resultados de la elección, por lo que en una entrega posterior haremos un recuento y análisis del desenlace del proceso electoral de este año. Sin embargo podemos anticipar una reflexión sobre las características que han tomado los procesos electorales en los últimos años.

Para hacer este análisis propongo tomar tres tópicos: la elección de los candidatos a puestos de elección popular, el tipo de comunicación política que se desarrolla en campañas electorales y el uso electoral de las encuestas.

*Las candidaturas-espectáculo*

Guillermo Cienfuegos, alias el payaso "La grimita", la actriz Carmen Salinas, los futbolistas Cuauhtémoc Blanco y Benjamín Galindo; y la ex gimnasta Cynthia Valdez, son ciudadanos mexicanos y tienen derecho a contender por un puesto de elección popular, el primero de ellos optó para competir por la nueva figura de candidaturas independientes

(que finalmente no obtuvo), Salinas y Blanco lo harán como candidatos a través de un partido político, la primera como diputada y el segundo como alcalde, Galindo y Valdez están en la planilla de regidores del PRI para la presidencia municipal de Guadalajara.

Estas candidaturas y otras más con características similares, provocaron amplias discusiones en el espacio público ya que se considera que algunos de estos perfiles no son los adecuados para representar los intereses de los ciudadanos y más bien responden a otras agendas políticas, además de que son acciones desperadas de algunos partidos políticos para mantener cargos y presencia en el entorno mediático.

Frente a este fenómeno que no es nuevo, pero que sí parece generalizarse, es necesario reflexionar el por qué los institutos políticos necesitan recurrir a este tipo de estrategias electorales para allegarse de votos en procesos electorales cada vez más cuestionados.

Más allá de entablar un debate sobre las capacidades y habilidades políticas de Carmen Salinas o de Cuauhtémoc Blanco, que sin duda son íconos populares y que posiblemente le

podrán una dosis de picardía a los espacios donde estén si es que logran llegar al cargo, la pregunta es ¿por qué el sistema político mexicano permite la aparición de estos perfiles para contender por puestos de elección popular? Y no sólo hablo de la Sra. Salinas o de Blanco, también podemos pensar en Hilario Ramírez Villanueva "Layín", el alcalde de San Blas, Nayarit que admitió robar "poquito" en su pasada campaña electoral y que a principios de este año hizo una fiesta para celebrar su cumpleaños que provocó la indignación de muchos nayaritas por levantarle la falda a una joven en el momento de estar bailando.

Propongo varias causas que provocan esta situación. En primer lugar la degradación generalizada de la política como un oficio dignificante. Para los filósofos clásicos como Platón, Aristóteles, Hobbes, entre otros, ser político era una de las labores más loables en una comunidad y era una actividad reservada para las mejores personas, incluso en muchos pueblos indígenas de nuestro país, ostentar un cargo público es un auténtico servicio a la comunidad. Hoy en día, no sólo en México sino en buena parte del orbe, ser político es un signo de privilegios, de enriquecimiento inexplicable en corto tiempo, en no pocos casos de frivolidad, de ineficacia y de vivir en una burbuja de lujos apartada del resto de los ciudadanos. Antes ser político representaba un honor y una responsabilidad, ahora es signo de una profesión que sólo busca el beneficio personal en la gran mayoría de los casos.

En segundo lugar, dentro de los partidos políticos hay una ausencia de estrategias claras y efectivas de formación de nuevos cuadros políticos y por consiguiente no existe ni se

genera la innovación política necesaria. Los casos de reciclaje de personajes políticos, chapulineo, de ver a los mismos de siempre transitando de puesto en puesto no permiten que nuevos perfiles se incorporen a la política y en los casos en que logran hacerlo necesitan proceder de la misma forma que sus antecesores para mantenerse en el poder. La política mexicana está envejecida, no sólo por la edad sino por las prácticas de abuso de poder y corrupción que permanecen intactas.

La tercera causa es la incapacidad de atraer perfiles ciudadanos cualificados por parte de los partidos políticos para colaborar y colaborar en sus filas. La forma cómo se ha desarrollado la política en este país y la tajante distancia entre los ciudadanos y políticos ha dado como resultado la imposibilidad de construir puentes entre los espacios de intercambio entre la clase política profesional y los ciudadanos interesados (a veces expertos) en la vida pública. Las historias de fracasos, de acuerdos no cumplidos, desencantos entre ciudadanos y clase política profesional provocó que se levantara un muro infranqueable que sólo trae como consecuencia que esta brecha se ensanche más y más.

La cuarta causa es la impunidad que sigue disfrutando la clase política en este país que no permite la depuración de malos políticos y perpetua prácticas nocivas para la vida pública. En México la rendición de cuentas y las sanciones para el mal desempeño de los políticos siguen siendo una quimera, los malos gobernantes no son objeto de la sanción ni del repudio público después de malas actuaciones y no son pocos los casos donde estos perfiles siguen obteniendo cargos públicos que deben a sus partidos políticos y no a la ciudadanía.



dania. La ausencia de buenas investigaciones para deslindar responsabilidades en los casos de gobiernos deficientes o que incurren en el quebranto de las leyes, sigue siendo una práctica recurrente.

Además tenemos una ausencia histórica de políticas educativas para incentivar la transformación de la cultura política prevaleciente y promover en su lugar una cultura que fomente los valores democráticos y la promoción de los derechos humanos de todas y todos. Luego de la alternancia en el poder muchos creyeron que con la garantía de que cualquier partido podía ganar una elección, el problema de la democracia estaba resuelto. El tiempo nos ha dicho lo contrario y lo que vemos es como candidatos de todas las denominaciones reproducen las prácticas y las formas de hacer política instaladas desde hace décadas. Dicho en palabras evangélicas, pusimos el vino nuevo en odres viejos y el resultado ha sido desastroso.

Todas estas razones son las que desde mi punto de vista están provocando que tengamos este tipo de perfiles para contender por los puestos de elección popular y el resultado de esta dinámica es un proceso continuo de degradación del oficio político.

### Los nuevos tipos de campañas electorales

Resulta muy claro que los expertos en marketing político se adueñaron de las campañas electorales y les venden a muchos políticos incautos que la mercadotecnia es la llave maestra para ganar una contienda electoral, sin comprender que siguen siendo los factores

políticos los que resultan más decisivos en unas elecciones. No hay una causalidad comprobada entre una buena campaña electoral y ganar unos comicios.

Esta relación está mediada por múltiples elementos que no siempre están en manos de los partidos políticos y no son pocos los casos donde una gran inversión de recursos no logra que se gane una contienda electoral o donde una campaña austera obtiene el triunfo.

Sin embargo los "asesores" de comunicación política convencen a sus clientes que ellos los harán ganar y para ello les confeccionan una campaña (casi siempre muy cara) que más que promover un proyecto político, lo que hacen es vender figurines como si fueran unas "papitas" o unos "chicles". Esta situación está provocando dos efectos muy nocivos para los procesos electorales, el primero es que tengamos campañas del No-Mensaje, es decir, donde se dicen muchas cosas sin decir nada. Donde se intenta comunicar la falta de compromisos porque finalmente nunca se expresa nada en concreto. El segundo efecto es el encarecimiento de las campañas electorales, que genera una pernicioso tendencia de que sólo los candidatos con mucho dinero tengan mayores posibilidades de obtener el triunfo.

Lo que presenciamos en las campañas electorales es la presentación de los grandes conceptos sin definiciones específicas, el apelar a las emociones individuales desencarnadas o el poner frases tipo hashtags que no dicen absolutamente nada a nadie. Este es el pan de cada día en los mensajes electorales. Desafortunadamente no son comunes en estos procesos las propuestas específicas, innova-

doras y viables en los mensajes políticos, más bien nos bombardean con canciones pegajosas, videos novelescos protagonizados por mesías redentores, fotos photoshopeadas que despersonalizan a los políticos y prosas políticas que rayan en la cursilería.

Los efectos de estas campañas del No-Mensaje pueden ser dos: el aburrimiento porque no hay nada sobre qué pensar o debatir, o la emoción sin sentido que generalmente no lleva a nada. Estos dos efectos provocan a su vez que lo que nos saca del letargo político sean las acusaciones, los ataques, las difamaciones y demás estrategias de campañas negras que suelen producir un ambiente morboso, pero que no abonan al debate de ideas y proyectos. El problema de recurrir a este tipo de campaña es que los candidatos que ganan los comicios ven mermadas sus posibilidades posteriores de entablar acuerdos políticos con los opositores, ya que las rupturas que han hecho establecen un marco de conflicto permanente con otras fuerzas políticas. En las elecciones del año 2006 tuvimos una situación de este tipo, donde el país quedó dividido en dos: los calderonistas y los lopezobradoristas sin ninguna posibilidad de reconciliación.

Los que hacen campañas negras no piensan en el día después de cuando ganan una elección, ya que sus objetivos son profundamente cortoplacistas: ganar votos el día de la jornada electoral.

Ahora bien, cuando estos "asesores" son criticados por sus métodos de campaña, suelen objetar diciendo que la gente no está preparada para campañas de debate y propuesta. Ante esta respuesta me pregunto si alguna

vez hemos tenido campañas de debate propuesta, para entonces asegurar que el electorado prefiere campañas del No-Mensaje. La evidencia empírica soporta este tipo de aseveraciones, ya no tenemos la posibilidad real de contención. Lo que sí podemos decir es que los ciudadanos creen menos en las promesas y exigen mayores propuestas viables.

El segundo efecto como ya lo decía antes es el encarecimiento de las campañas. La búsqueda incesante de recursos por parte de los candidatos para llevar adelante sus campañas tiene como una de sus consecuencias más preocupantes que los futuros gobernantes establecen acuerdos informales con sus financiadores para que luego en el ejercicio de gobierno, estos actores se vean favorecidos. Las formas de "cobrar" los favores electorales son distintas y van desde la obtención de cargos en la administración pública, ser favorecidos como proveedores de los gobiernos o simplemente que no se molesten en sus negocios, es decir, ciertos grados de permisividad para seguir ganando dinero.

Es evidente que los montos de campañas que establecen las leyes electorales son superiores por mucho con lo que realmente se gastan en una campaña electoral y que hay un sinnúmero de formas para eludir las sanciones de posibles excesos en los gastos de una campaña.

Otro de los efectos negativos del encarecimiento de las campañas electorales es que los ciudadanos de a pie, líderes comunitarios e incluso personalidades reconocidas que puedan acceder a esta cantidad de recursos se verán en franca desventaja si es que

tender buscar un puesto de elección popular. Dicho de otra forma, este modelo de campañas electorales favorece que sólo las élites tengan la posibilidad de ganar una elección.

### Encuestas electorales

En otros momentos de nuestra reciente y desvalida democracia las encuestas electorales nos ayudaban a evaluar el desarrollo de las campañas electorales y en algunos casos eran una herramienta de los ciudadanos para hacer una elección más racional. Es sabido que diversos comicios donde apareció el llamado "voto útil" tenía como sustento que había una opción política que efectivamente podía derrotar en las urnas al partido hegemónico y esa información se obtenía de las encuestas electorales.


Ahora no es así, sobre todo a partir de las elecciones del año 2006 y luego en el proceso electoral del año 2012, los partidos políticos han utilizado las encuestas electorales para favorecer a determinados candidatos o afectar a sus adversarios políticos. La lógica que está atrás de esta actuación es que frente a una percepción generalizada de que alguien gana claramente una elección o de que un candidato no tiene ninguna opción de triunfo, los electores pueden cambiar su opción de voto al sumarse a los posibles ganadores o no emitir su voto hacia su preferencia inicial por el temor de que su sufragio se pierda.

En el año 2012 fue muy notorio como varias empresas encuestadoras y algunos medios de comunicación pretendían mostrar que Enrique Peña Nieto era inalcanzable y que su ventaja era muy grande frente a su más cer-

cano perseguidor. Finalmente los resultados mostraron que la realidad no era como se presentaba y que la distancia que había entre Peña Nieto y López Obrador no era tal. Es decir, ahora las encuestas electorales dejaron de ser una herramienta ciudadana para discernir mejor el voto y se han convertido en su mayoría en instrumentos de los partidos políticos y de algunos medios de comunicación para generar falsas percepciones de la realidad con el objetivo de influir en la manera como la gente vota.

Ahora bien, surge la pregunta ¿hay que dar crédito o no a las encuestas? Mi respuesta es que sí es pertinente tomarlas en cuenta para tener algún indicador de cómo se desarrolla una campaña electoral, pero contrastando los resultados entre distintas encuestas y tomando sus datos con mucha cautela y precaución.

### Breves conclusiones

Con todo lo expuesto hasta este momento, podemos llegar a una conclusión un tanto sombría y es que el modelo de las actuales campañas políticas no abonan a mejorar la calidad de los procesos electorales, no proveen la información necesaria para que las y los ciudadanos discerna mejor su voto, no permiten condiciones de verdadera equidad entre los contendientes y no generan la certidumbre que unas elecciones deberían de producir. Dicho en pocas palabras, este tipo de campañas electorales no contribuyen a mejorar la precaria democracia que tenemos, más bien abonan al proceso de degradación del sistema político y a la falta de credibilidad y legitimidad que ya de por sí sufre la política mexicana. 

## Introducción al Cuaderno

En la vida de la Iglesia coexisten la práctica pastoral y la reflexión teológica. Ha habido momentos en que ambas han caminado de la mano, amigablemente, y momentos en que se han distanciado e ignorado mutuamente. La relación entre ellas ha sido formulada por la teología de la liberación a través de la convicción de que la teología debe funcionar como acto segundo con respecto a la vida y la práctica eclesiales.

La revista *Christus* ha querido ponerse al servicio, tanto de la acción pastoral como de la reflexión creyente. Los trabajos que ha venido publicando se han interesado por una o por otra, o por ambas simultáneamente. Unas veces se ha pretendido enriquecer la reflexión desde los avances que se van dando en la militancia pastoral; otras veces se han presentado las búsquedas reflexivas que pueden aportar elementos capaces de fecundar las prácticas pastorales.

Hace un tiempo editamos un cuaderno dirigido a informar a nuestros lectores(as) acerca de los avances de la reflexión cristológica en la actualidad. Toca el turno ahora a la reflexión eclesiológica.


La situación de la Iglesia católica, sobre todo en sus ámbitos institucionales, refleja una crisis extendida y profunda. Lo atestiguan

los escándalos financieros generados en el Vaticano y los abusos sexuales por parte de miembros prominentes del clero de varias partes del mundo; indirectamente, las intervenciones del Papa Francisco reafirmando este estado de cosas. Por su parte, el sínodo extraordinario sobre la familia sacó a la luz pública diferentes interpretaciones de la doctrina acerca del matrimonio y la familia en las instancias más encumbradas del magisterio: una más encarnadas en la situación y más misericordiosas; otras, abstractas y rígidas. La necesidad de una reforma se hace más que evidente. Así lo atestigua la consigna "otra Iglesia es posible" y las iniciativas en pro de un nuevo concilio ecuménico.

Por su parte la práctica pastoral centrada en la construcción de la comunidad eclesial y reflexión eclesiológica que se va elaborando desde la misma tienen hoy muchos elementos que aportar para dicha reforma. De aquí brota el cometido del presente cuaderno: dar a conocer más ampliamente algunas prácticas surgidas en torno a la construcción de la comunidad eclesial, de modo que puedan animar a otros a aventurarse por esos nuevos derroteros; al mismo tiempo informar acerca de las líneas de reflexión eclesiológica que pueden ayudar a dar más espesor evangélico y calidad procesual a esas experiencias.

El artículo de José de Jesús Legorreta, de carácter metodológico, gira en torno a la pertinencia de elaborar una reflexión eclesiológica que parta de los datos empíricos que configuran la realidad de la Iglesia en el momento actual. Juan Antonio Estrada, despojado por el Vaticano de su cátedra de teología hace muchos años, explica el significado de la catolicidad de la Iglesia, sobre todo desde una perspectiva histórica; a saber, cómo se ha ido configurando la noción de catolicidad en los momentos fundacionales de la identidad cristiana, y cómo, posteriormente, se ha vivido en la relación de la Iglesia con otros pueblos y culturas. El trabajo de Marilú Rojas Salazar presenta algunos rasgos de la eclesiología elaborada desde una perspectiva feminista. Para ello recurre al reconocimiento de Dios como la Divina Sabiduría-Sofía, formulado por Elisabeth Shüssler Fiorenza; a continuación recorre los cuatro ejes que caracterizan a este proyecto eclesiológico.

Eleazar López Hernández parte de las experiencias propias de eclesialidad que

están viviendo las comunidades indias y desde allí presenta el significado del concepto «Iglesia autóctona», así como las vicisitudes históricas por las que atraviesan los pueblos originarios de este continente que pugnan por vivir la eclesialidad desde sus propias raíces culturales y desde su propia historia. A partir del III sínodo diocesano de la Iglesia particular de San Cristóbal de las Casas (Chiapas), Juan Manuel Hurtado explica también lo que significa el concepto de Iglesia autóctona, tomando en cuenta la doctrina del Pueblo de Dios y de la Iglesia como realidad sacramental, según el Concilio Vaticano II. Antonio Almeida desarrolla los desafíos que la teología del pluralismo religioso presenta a la eclesiología actual. Finalmente Benjamín Bravo presenta la eclesiología que fundamenta la experiencia pastoral de las 'Iglesias de casa'; para ello recorre la práctica y la doctrina en torno a este tema en las fuentes bíblicas y remata con una caracterización de estas experiencias comunitarias en el presente. 



## Realidad socio-empírica de la Iglesia y eclesiología

José de Jesús Legorreta  
Universidad Iberoamericana

### Resumen

No cualquier reflexión teológica sobre la Iglesia (eclesiología) resulta apta para recuperar, como parte de su labor reflexiva, información sobre la comunidad eclesial proveniente de estudios socio-empíricos o instrumentos de auscultación social como son las encuestas. Por eso resulta central distinguir e identificar el tipo de eclesiología adecuada para una labor interdisciplinar con información proveniente de las ciencias sociales.

### Planteamiento del problema

Una mirada global a la reflexión teológica sobre la Iglesia, por lo menos la publicada en español, muestra que gran parte de teólogos y pastores reflexionan sobre el ser y quehacer de la Iglesia mediante el uso casi exclusivo del rico acervo que provén la Escritura, la tradición teológica, magisterial y litúrgica.<sup>1</sup> Cuando en muchos de esos trabajos se citan aspectos históricos o socioculturales solo son utilizados como un telón de fondo

1 La bibliografía sobre el particular es inmensa, baste a manera de ejemplo las siguientes: S. Pié-Ninot, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Sígueme, Salamanca 2007; E. Bueno, *Eclesiología*, Editorial Católica, Madrid 1998; C. Floristán, *La Iglesia. Comunidad de creyentes*, Sígueme, Salamanca 1999; H. Küng, *La Iglesia*, Hender, Barcelona 1975.

para contextualizar, en un momento y lugar determinado, el discurso teológico, o bien para ilustrar una determinada realización eclesial en la historia. En cualquier caso, la idea que subyace a ese tipo de reflexión es que la Iglesia puede explicarse y describirse desde la perspectiva creyente y con eso basta. Para este tipo de perspectiva, sobre todo cuando se plasma en artículos de difusión o catálogos, los datos socio-empíricos sobre la Iglesia, como los emanados de una encuesta, prácticamente resultan prescindibles; sea porque solo registran algunos rasgos históricos (externos) y, por ende, no pueden acceder a la realidad más profunda de la Iglesia; o bien, porque la información registrada proviene de individuos escasamente instruidos en la doctrina cristiana aunque confiesen católicos. En el mejor de los casos para esta clase de enfoques, los datos de una encuesta adquieren cierto interés solo en términos de "imagen", por lo que los fallidos registrados son reducidos a situaciones puntuales -cuasi morales- de algunos individuos por cuyo proceder inadecuado ha quedado marcada la imagen eclesial en su conjunto. Otra reacción probable de esta postura es atribuir la opinión de los encuestados a una mala estrategia de comunicación por parte de la Iglesia, o bien, a una influencia negativa de los medios masivos de comunicación, los cuales suelen trivializar y caricaturizar



la Iglesia y sus ministros a partir de ciertos hechos.<sup>2</sup>

Sin negar que algunas de esas explicaciones puedan tener cierto grado de verdad, lo cierto es que estamos ante un enfoque teológico-pastoral que, de cualquier manera, desestima la realidad socio-empírica y las interpretaciones que sobre ella arrojan disciplinas ajenas a la teología. Una mirada más atenta a esta postura revela un vicio en la reflexión eclesiológica, al que suele llamarse "docetismo eclesiológico"; expresión tomada de manera análoga a la utilizada en las discusiones cristológicas del primer milenio para identificar aquel enfoque que, so pretexto de preservar lo divino, niega lo humano.

Ante este enfoque teológico ampliamente presente en el imaginario de muchos creyentes e, incluso, de algunos teólogos y pastores, en las páginas que siguen plantearemos algunos cuestionamientos a esta postura teológica, al mismo tiempo que propondremos, de la mano de algunos eclesiólogos contemporáneos, una manera diferente de enfocar el estudio teológico de la Iglesia que, partiendo de la concepción misteriosa del ser eclesial propuesta en la Constitución Dogmática sobre la Iglesia del concilio Vaticano II (LG 8), integre sin confusión pero sin separación lo humano y lo divino, la teoría teológica y la realidad eclesial históricamente existente.

### Enfoques teológicos

El teólogo español Juan Antonio Estrada ha escrito atinadamente que el punto decisivo que divide hoy a la teología y a los teólogos "estriba en elaborar la teología con una mentalidad histórica (con todo el relativismo diacrónico y sincrónico inherente) o con una concepción estática y fixista, que conduce a establecer una supuesta esencia ahistórica".<sup>3</sup> Esta última postura –dirá Estrada– rechaza una comprensión histórica y plural de la Iglesia, lo cual le lleva a identificar el ser eclesial con determinadas concreciones históricas suscitadas en algún momento del pasado.<sup>4</sup> De este modo, la "ortodoxia" que pretende detentar esta postura se revela como una evidente heterodoxia. Por su parte, una teología que ha asumido con seriedad los cuestionamientos y aportes de la Ilustración (espíritu crítico, historicidad, etc.), no trata de conocer y apropiarse de una o algunas verdades como si se tratase de entidades con consistencia propia, autónomas de los contextos históricos en que tienen lugar, sino de reinterpretar su "identidad" en el cauce de una tradición eclesial plural y dinámica.

De acuerdo a lo anterior, una postura teológica a-histórica conlleva una minusvaloración de los datos socio-históricos, mientras una teología elaborada con una mentalidad histórica, no podrá soslayar la importancia e incidencia del acontecer histórico en el ser y quehacer eclesial.

3 J. A. ESTRADA, *La Iglesia: identidad y cambio*, Cristiandad, Madrid 1985, p. 19.

4 *Ibid.*

### El objeto de la eclesiología

En teología se suele entender por eclesiología el estudio metodológicamente fundamentado acerca de la autocomprensión y autorealización de la Iglesia a partir de la fe.<sup>5</sup> Si bien de manera analítica se sobreentiende que la expresión Iglesia hace referencia a una comunidad, o más bien, una comunión de comunidades de creyentes que desde su fe se auto-comprenden como convocados, constituidos y enviados por el Padre, a la manera de Hijo, bajo la acción del Espíritu; no es difícil caer en la cuenta –como ya hemos referido– que gran parte de la reflexión teológica suele tomar como objeto de la eclesiología un conjunto de declaraciones doctrinales sobre la Iglesia, bajo el supuesto implícito o explícito que la realidad eclesial solo es captada plenamente bajo tal lenguaje. Desde esta perspectiva, no se niegan los aspectos históricos de la Iglesia, sin embargo ellos aparecen como aspectos únicos, sui generis, incluso en sus elementos históricos, organizativos y procedimentales, en comparación con cualquier otra institución o comunidad humana. De manera que los estudios sociológicos que estudian las instituciones, las estructuras organizativas, las relaciones de poder, etc., poca ayuda proporcionan a la reflexión teológica; pues se está ante una realidad peculiar sin parangón con el resto de las comunidades humanas.

Si bien desde cierta perspectiva estrictamente teórica tiene su valor dar cuenta de la realidad eclesial únicamente desde la teología, la tradición y el magisterio, o sea, desde la autocomprensión creyente; fácilmente se

5 Cf. M. Kehl, *La Iglesia. Eclesiología católica*. Salamanca: Sígueme, 1996, p. 32.

corre el riesgo de identificar a la Iglesia con ese conjunto de declaraciones, perdiendo de vista el objeto material del cual se predicaban las afirmaciones teológicas. De acuerdo al principio conciliar que hemos aludido (LG 8), la eclesiología debe trabajar tanto con el dato histórico como con la confesión teológica, de otra manera se corre el riesgo de caer en un "docetismo eclesiológico", o bien en un sociologismo eclesial. Una vía interesante para salir de este dilema es la propuesta de los teólogos norteamericanos Joseph Komonchak y Roger Haight a quienes seguiremos de cerca en los apartados subsiguientes.

### Hacia una nuevo método en eclesiología

La Iglesia siempre ha afirmado que es una comunidad de creyentes, la cual no puede existir si se carece de un campo de experiencia y significados comunes,<sup>6</sup> que son construidos, objetivados y reapropiados en un movimiento dialéctico que Peter Berger y Thomas Luckmann describieron en su célebre obra *La construcción social de la Realidad*.<sup>7</sup> En el caso de la Iglesia –afirma Komonchak– la fuente central de su vitalidad es la experiencia común de autocomunicación (revelación) de Dios en Cristo y el don de su Espíritu que ha permitido al grupo de creyentes decir "Jesús es el Señor".<sup>8</sup> Esta experiencia común previa a toda reflexión es

6 B. Lonergan, *Método en Teología*, Sígueme, Salamanca 1998, pp. 342-343.

7 Cf. P. Berger y T. Luckman, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires 1991.

8 J. Komonchak, "Lonergan and the Tasks of Ecclesiology" *Foundations in Ecclesiology*, vol. II, Lonergan Workshop Journal, Supplementary Issue, Boston, MA: Boston College, 1995, p. 48.

2 Este tipo de planteamientos suelen ser bastante comunes en las respuestas que dan algunos ministros de la Iglesia al ser cuestionados sobre conductas inapropiadas de algunos creyentes.



que constituye a sus participantes en comunidad, por lo que ella –subraya el autor– es el logos primero y constitutivo de la Ekklesia;<sup>9</sup> pero dicho logos solo es conocido y realizado históricamente, de modo que la Iglesia no es pura iniciativa divina, sino también respuesta social humana, aunque esta sea reconocida también como fruto de la gracia.<sup>10</sup>

De acuerdo a lo anterior, el objeto de la ecle-siología no puede reducirse a un conjunto de declaraciones bíblico-teológicas sino también está constituido por la expresión y realización de la comunidad de creyentes en la historia con sus opciones, diferenciación de roles, interacción sociocultural, en una palabra, su vida concreta.<sup>11</sup> Pero toda esa

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 49

<sup>10</sup> J. Komonchak, "The Church and the Mediation of the Christian Self", *Foundations in Ecclesiology*, op. cit., p. 151.

<sup>11</sup> J. Komonchak, "Lonergan and the Tasks of Ecclesiology", op. cit., pp. 47-50.

realidad no puede ser cabalmente estudiada por la teología pues, como afirmó Lonergan

[...] la teología no es la totalidad de la ciencia del hombre [...] la teología solo ilumina ciertos aspectos de la realidad humana; que la Iglesia cristiana puede llegar a ser un proceso plenamente consciente de auto-constitución solamente cuando la teología se una a todas las demás ciencias humanas.<sup>12</sup>

Desde esta perspectiva es que se torna urgente superar el reduccionismo teológico que pretende dar razón de la Iglesia exclusivamente desde el lenguaje doctrinal; por lo que habrá que explorar un trabajo interdisciplinar entre teología y teoría social. Sin embargo, Komonchak advierte que estos propósitos suelen toparse con la renuencia de muchos eclesiásticos, que conciben a la teología desde lo que Lonergan llamó el "ideal clásico de ciencia", o sea, ignorando la historia y sus variaciones entre sociedades<sup>13</sup>, o bien, porque interesadamente rehúyen el lente crítico a fin de preservar ciertas tradiciones, roles, instituciones y autoridades, con lo que la teología la tornan ideología.<sup>14</sup>

Komonchak es consciente que pugnar por superar el reduccionismo teológico que aqueja a la ecle-siología despierta con facilidad la sospecha que se está cayendo justamente en el polo opuesto, es decir, en un reduccionismo sociológico. Al respecto

<sup>12</sup> R. Lonergan, *Método...*, op. cit., pp. 349-350. También Komonchak, "The Church and the Mediation of the Christian Self", *Foundations in Ecclesiology*, op. cit., p. 150.

<sup>13</sup> J. Komonchak, "Lonergan and the Tasks of Ecclesiology", op. cit., p. 51.

<sup>14</sup> J. Komonchak, "Lonergan and the Tasks of Ecclesiology", op. cit., p. 51 y 53; idem, "The Church and the Mediation of the Christian Self", p. 149.

hay que decir que la perspectiva de fe no supone necesariamente que la Iglesia exista al margen de la historicidad humana. En este sentido, conviene puntualizar que lo "sobrenatural", como han afirmado una larga tradición eclesial que parte desde los Padres de la Iglesia,<sup>15</sup> no se refiere a una realidad abstracta perteneciente a otro mundo; sino a este mundo concreto, donde lo que nos parece natural y razonable no agota todas las posibilidades, sino que por la gracia de Dios es posible una existencia histórica que rompe la tendencia del pecado y nos eleva a una vida y acción más allá de nuestras mentes y sueños.<sup>16</sup>

En resumen, afirmar la realidad humana de la Iglesia no tiene por objeto negar su dimensión espiritual y trascendente, sino más bien subrayar que lo afirmado teológicamente acerca de ella solo es cierto en cuanto acontece en comunidades humanas situadas en un lugar, tiempo y cultura. En este orden de ideas, Komonchak recuerda que Iglesia no es Dios, no es Jesucristo, no es el Espíritu Santo; pero, si es el Pueblo de Dios, el Cuerpo de Cristo y el templo del Espíritu, todo esto lo es como una realidad humana donde ciertos eventos (revelación) ocurren y son compartidos intersubjetivamente al interior de un grupo de hombres y mujeres.<sup>17</sup> Esto es así porque la iglesia no existe como una entidad

<sup>15</sup> Cf. H. de Lubac, *El misterio de lo sobrenatural*, Encuentro, Madrid 1991.

<sup>16</sup> J. Komonchak, "Lonergan and the Church", *Foundations in Ecclesiology*, op. cit. p. 82. Este planteamiento va a guardar una estrecha cercanía con el que en su momento hizo Henri de Lubac, sobre el cual Komonchak escribió un breve artículo. Cf. J. Komonchak, "Theology and Culture at Mid-Century: The Example of Henri de Lubac", *Theological Studies*, 51 (1990) pp. 579-602.

<sup>17</sup> J. Komonchak, "Towards a Theology of the Local Church", *Foundations in Ecclesiology*, op. cit., p. 12.

suprapersonal al margen de sus creyentes: "la Iglesia no es Ecclesia de Trinitate salvo como una Ecclesia ex hominibus".<sup>18</sup>

Una consecuencia de lo anterior es que ni el lenguaje histórico-sociológico ni el teológico pueden aisladamente explicar plenamente a la Iglesia, debido a que lo histórico y lo teológico son dos dimensiones de una misma realidad y no dos Iglesias. Por consiguiente, tanto el lenguaje teológico como el histórico-sociológico son irreductibles uno al otro; mientras el primero describe a la iglesia en su relación con Dios, el segundo la describe en su relación con el mundo, la historia y la sociedad.<sup>19</sup> La cuestión central es, entonces, cómo interrelacionar ambas perspectivas y discursos. Al respecto Roger Haight propone dos modelos: uno es el "principio de sacramentalidad", por el cual se considera que Dios actúa en la historia a través del mundo y su historicidad; y un segundo modelo de relación es el propuesto por Komonchak el cual consiste en distinguir niveles de percepción e interpretación respecto a una misma realidad (la Iglesia): el dato histórico y la confesión teológica. El primero es uno de los factores para interpretar el significado intrínseco de las declaraciones teológicas mientras éstas (segundo factor) forman parte del desarrollo específico de la Iglesia son indispensables para la comprensión de su mismo desarrollo.<sup>20</sup>

Ahora bien, frente a la cuestión inevitable de decidir a partir de cuál tipo de dato

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 46-47. Idem, "Systematic Ecclesiology", p. 25.

<sup>20</sup> Este punto es ricamente desarrollado por R. Haight "Historical ecclesiology. An Essay on Method in the Study of the Church". Part I. Science et Esprit, 39, (1987) pp. 27-46.



(teológicos o sociohistóricos) se debe iniciar el estudio de la Iglesia, Haight opta por los sociohistóricos, lo cual coincide con lo que se ha venido haciendo en las últimas décadas en cristología. En esta disciplina teológica, el punto de partida es la figura histórico-concreta de Jesús de Nazaret, a partir del cual adquieren valor y sentido las confesiones de fe en él como el Cristo e Hijo de Dios, títulos que siempre vienen a descansar sobre la misma persona. Análogamente a esta cristología histórica o "desde abajo", las confesiones teológicas sobre la Iglesia (Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu, Pueblo de Dios, etc.), siempre estarán referidas a una comunidad histórico-concreta en un momento dado. Por lo tanto, la eclesiología debe empezar su estudio con la experiencia común de la historia de la Iglesia con su toda su contingencia, relatividad histórica e interdependencia de los procesos sociales por todos compartidos, para desde ahí captar todo el sentido de la interpretación teológica de esos datos que han llevado a los creyentes a reconocer a la Iglesia como llamada por Dios y como un medio privilegiado a través de la cual él actúa. Es así como la eclesiología se revela como una disciplina teológica compleja que requiere de una amplia variedad de disciplinas y experiencias.<sup>21</sup>

En suma, si la Iglesia existe en este mundo como movimiento o entidad histórica y social "el método que la estudia debe ser histórico";<sup>22</sup> por lo que se impone, en un primer momento, la necesidad de entenderla en términos socio-descriptivos y socio-

analíticos. Pero como esta comunidad tiene su diferencia específica respecto a otras en razón de la fe común de sus miembros, el estudio de la Iglesia también requiere de un lenguaje teológico que explique esa dimensión que le es constitutiva.<sup>23</sup> De acuerdo a lo antes dicho, queda claro que este método eclesiológico necesita de las disciplinas especializadas en la explicación y análisis de los procesos sociohistóricos. Es aquí donde la eclesiología y la sociología —entre otras ciencias sociales— encuentran un campo común para un trabajo interdisciplinar sin confusión, pero también sin separación.


### A manera de conclusión

La Iglesia es siempre un don de Dios, pero un don mediado y realizado en el mundo por hombres y mujeres que han respondido y continúan respondiendo a la permanente iniciativa divina conformando una comunidad de creyentes en la historia. Por consiguiente, el objeto de la eclesiología no puede ser primariamente un conjunto de afirmaciones teológicas sobre dicha comunidad, ni una realidad abstracta sin concreción alguna, sino ante todo, esa misma comunidad, su historia viva. Para lo cual la eclesiología requiere categorías y marcos de comprensión histórico-sociales que le permitan comprender y explicar de manera crítica y sistemática los procesos de auto-expresión y

<sup>23</sup> De acuerdo a Haight el método en eclesiología debe tener cinco características: debe ser histórico, sociológico, teológico, apologetico y hermenéutico. Aquí solo nos hemos limitado a enfatizar dos características al ser las más útiles para el objetivo propuesto en este escrito. Cf. R. Haight, "Systematic Ecclesiology", op. cit., pp. 269-271.

auto-constitución histórica de la diversidad de comunidades cristianas. Es aquí donde se vuelve un imperativo emplear una teoría social y otras disciplinas como la literatura y el arte a fin de tener una comprensión sistemática de la Iglesia.

Lo antes dicho suele resultar incómodo para algunos creyentes que por inercia o por temor siempre prefieren poner por delante el carácter trascendente y misterioso de la Iglesia y, desde ahí, de manera deductiva, hablar de la vida histórica de la Iglesia. Esto solo resulta posible desde una noción de teología que se autoconcebe como disciplina que saca deducciones de primeros principios revelados; o bien, que cree explicar la realidad eclesial únicamente a partir de declaraciones bíblicas, litúrgicas, magisteriales o teológicas. Este tipo de lenguaje juega un papel importante, pero no expresa la totalidad de la autorrealización de la Iglesia con sus decisiones, acciones, relaciones, instituciones e impacto social.

La encuesta sobre la Iglesia motivo de las presentes reflexiones pone frente a la eclesiología la compleja y permanente tarea de entablar un diálogo inter y trans disciplinar entre la perspectiva de fe y la realidad eclesial captada por sus contemporáneos. Si desde la fe las percepciones de los creyentes sobre la Iglesia parecen equivocadas, el problema no necesariamente es de las percepciones, sino quizá de una manera particular de ser Iglesia (con sus símbolos, relaciones, instituciones, etc.) que no comunica adecuadamente el misterio de que se dice portadora. 

### Bibliografía

- Berger, P. y T. Luckman, La construcción social de la realidad, Amorrortu, Buenos Aires 1991.
- Bueno, E. Eclesiología, Editorial Católica, Madrid 1998.
- De Lubac, H. El misterio de lo sobrenatural, Encuentro, Madrid 1991.
- Estrada, J. A. La Iglesia: identidad y cambio, Cristiandad, Madrid 1985.
- Floristán, C. La Iglesia. Comunidad de creyentes, Sígueme, Salamanca 1999.
- Haight, R. "Historical ecclesiology. An Essay on Method in the Study of the Church". Part I. Science et Esprit, 39/1 (1987) 27-46.
- -----, "Systematic Ecclesiology". Science et Esprit 45/3 (1993) 253-281.
- -----, Christian Community in History, vol. I, Continuum, Nueva York 2004.
- Kehl, M. La Iglesia. Eclesiología católica. Sígueme, Salamanca 1996.
- Komonchak, J. Foundations in Ecclesiology, vol. II, Lonergan Workshop Journal Supplementary Issue, Boston College Boston, MA 1995.
- -----, "Theology and Culture a Mid-Century: The Example of Henri de Lubac", Theological Studies, 51 (1990) pp. 579-602.
- Küng, H. La Iglesia, Herder, Barcelona 1975.
- Lonergan, B. Método en Teología, Sígueme, Salamanca 2001.
- Pié-Ninot, S. Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana, Sígueme Salamanca 2007.

<sup>21</sup> R. Haight, Christian Community in History, vol. I, Continuum, Nueva York, p. 51.

<sup>22</sup> R. Haight, "Systematic Ecclesiology", Science et Esprit 45/3 (1993) p. 269.

# La catolicidad de la Iglesia

J. A. Estrada

Jesuita, profesor de filosofía de la religión en la Universidad de Granada  
Durante muchos años profesor en la Facultad de teología de Granada

## Introducción

La catolicidad hay que entenderla como universalidad en un doble sentido horizontal y evolutivo. Católico y ecuménico son también conceptos analógicos, desde el punto de vista teológico. Predicar el evangelio es una constante en todas las etapas y se dirige a toda la humanidad. El problema es discernir cómo cumplir con esa tarea en cada contexto histórico y social. En los evangelios hay una progresiva evolución desde la misión a sólo Israel (Mt 10,5-6: "no vayáis a los gentiles ni penetréis en ciudad de samaritanos, id más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel"), a la misión final a todos los pueblos (Mt 28,19: "id pues y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del hijo y del Espíritu Santo"). A lo largo de la vida de Jesús hubo evolución y cambio en su pertenencia al pueblo judío (Mt 15,24-26). Su limitación de la misión para sólo Israel se transformó con Cristo en predicación universal. La experiencia de Dios y el contacto con la gente le llevó a una evolución y un aprendizaje, que hizo su mensaje más universal. Jesús fue cambiando, abriéndose bajo la inspiración del Espíritu.

La experiencia de Dios lleva al universalismo de la salvación. El contacto de Jesús con

personas no judías y su rechazo por parte de Israel, favorecieron su evolución personal universalista. El posterior desarrollo de la Iglesia estuvo marcado por la apertura a lo universal, resultado de una larga experiencia, en la que se captó la apertura de los paganos y la disponibilidad evangélica de los marginados sociales, pecadores y personas pocas religiosas, así como la cerrazón de las autoridades religiosas. Si la Iglesia se mantuvo inicialmente en el marco israelita, el Espíritu y personalidades como San Pablo, la abrieron a los demás. El proceso de aprendizaje y de evolución de Jesús y de la Iglesia primitiva es la referencia principal para abordar la catolicidad de la Iglesia. Abrirse a lo universal desde lo particular, sin perder la propia identidad, forma parte del proceso de crecimiento individual y colectivo.

Catolicidad tiene un segundo significado, tener la plenitud de la revelación, vinculándola a la santidad y apostolicidad. La universalidad, en cuanto totalidad y culminación de la salvación, tiene en Cristo su punto de partida, que se transmite a la Iglesia como una tarea. Todos los escritos del Nuevo Testamento participan de esa idea. Él es el referente que encarna al "nuevo hombre". Como hijo del hombre y de Dios, en él converge el doble proyecto de la creación y del reinado

de Dios: divinizar al ser humano y mostrar la humanidad de Dios. La antropología cristiana parte de la cristología. En el Emmanuel, el Dios con nosotros, se cumple la aspiración humana de ser como Dios y el plan divino de hacer a todos los hombres hijos suyos. La plenitud de lo humano se personifica en el judío Jesús y se revela en su resurrección. Es la humanidad de Jesús la que revela a Dios, en lugar de partir de una idea preconcebida de la divinidad en la que habría que integrar al personaje histórico.

Si la resurrección confirma y completa la vida de Jesús, esta es la clave para comprender el significado de la primera. El proyecto de vida anticipa y actualiza la salvación final. Y esto es universal, desborda a Israel y tiene que transmitirse a todos. De ahí la vocación mundial de la Iglesia, su catolicidad. Y la necesidad de interpretar lo católico como una propuesta de plenitud para todos. Lo universal humano, es decir, lo que confiere valor y significado pleno a la persona, se ha realizado en Jesús. La Iglesia tiene que transmitirlo como el contenido esencial de su mensaje. En la medida en que lo hace, es católica en sus contenidos y destinatarios. Se trata de una propuesta existencial, que permite vivir y luchar por una vida que merezca la pena. La salvación no se refiere exclusivamente al más allá, a después de la muerte, sino que se actualiza en el presente como una propuesta de liberación y de sentido, la del reino de Dios en la sociedad. Por eso, la plenitud de la catolicidad se debe aplicar a cada iglesia particular y está abierta al reconocimiento de las otras iglesias.

El concepto de catolicidad se ha visto teológicamente como la plenitud y universalidad

ya dada de la Iglesia, fijada de una vez para siempre, esencial y estática. Pero hay que cambiar este sentido desde la perspectiva histórica. El cristianismo es el nuevo "pueblo de Dios", pero no en el sentido étnico hebreo, ya que Jesús relativiza la pertenencia al linaje de Abrahán en favor de la recepción de su mensaje (Jn 8.31-59). La comunidad de discípulos vivió este proceso, inspirada por el Espíritu en la revelación de Pentecostés (Hch 2,1-13), que es la alternativa cristiana al imaginario de la torre de Babel. El pluralismo de lenguas y pertenencias étnicas no divide, sino que deja paso a la catolicidad, que hace del cristianismo un pueblo universal. La pluralidad es intrínseca a la unidad, porque la catolicidad es el reflejo de una comunión de pueblos y lenguas, que abarcan la universalidad humana. Por eso, la





Iglesia es, desde el primer momento, una y plural, católica y abierta a todas las culturas y naciones. Lo que comenzó siendo la secta de los nazarenos (Hch 24,5.14.22; 28,22), se fue transformando, inspirada por el Espíritu, en la Iglesia cristiana. El paso de Jerusalén a Roma simboliza en el libro de los Hechos (Hch 1,4; 28,16) la transformación de la inicial comunidad de discípulos en Iglesia cristiana.

Ya no es la pertenencia al pueblo de Israel lo determinante y el cristianismo dejó de ser una religión nacional. Nada particular puede ser lo esencial de la identidad cristiana. La iglesia primitiva rechazó que hubiera que adoptar los rituales y las leyes judías, siendo el bautismo la señal de identidad universal. El cristianismo tardó en romper con sus raíces judías y con la reserva de los judeo cristianos a los gentiles, pero se constituyó en una religión no adscrita a pueblo alguno. No podía olvidar sus raíces y herencia judía, dentro de la que se integraba el mismo Jesús, pero se proclamó como el "tercer pueblo", el pueblo de pueblos, que abarca a judíos y paganos, a varones y mujeres, a hebreos y romanos. Ninguna particularidad nacional, étnica, geográfica o cultural es básica, porque Dios es de todos. Se proclamó un universalismo transnacional que, en principio, excedió al mismo cosmopolitismo del imperio romano.

Ya no había judío ni griego. Ni el primero tenía que renunciar a su condición hebrea, ni el otro a su pertenencia gentil. Para ser universales no hay que dejar de ser miembros de una etnia, pueblo o nación, sino creer en Jesucristo y recibir su Espíritu. La universalidad no se alcanza desde la renuncia a la especificidad cultural y a la

pertenencia social y geográfica, porque sería una abstracción imposible. Somos ciudadanos del mundo cuando estamos abiertos a otras culturas y pueblos. Al abrimos a lo diferente, es cuando más concientizamos y valoramos nuestra pertenencia cultural, lingüística e histórica. La catolicidad ha inspirado el código cultural transnacional luchando contra la tendencia a la nacionalidad cerrada. El cristianismo se abre a la catolicidad desde la aceptación de pueblos, pertenencias y formas de cultura, todas ellas animadas por el espíritu de Dios. Hay una apertura progresiva desde lo propio, hacia los otros, poniendo las bases de la Iglesia una y universal como manifestación de la fraternidad humana. El pertenecer a una cultura, nacionalidad y religión no es un obstáculo para la universalidad y la catolicidad, siempre que se viva desde la apertura, la comunicación y el diálogo.

### *Catolicidad en América*

La catolicidad como plenitud y como universalidad es la nueva característica del pueblo de Dios. El problema es que el cristianismo histórico no se ha ajustado a este patrón. El primer problema fue que tras la cristianización del imperio romano, el cristianismo se convirtió en su religión oficial, perdiendo dinámica misionera en favor de los límites del imperio. Esta romanización puso freno a la catolicidad. Luego se constituyó como cristiandad medieval y comenzó a verse como identidad particular, la de los europeos, contrapuesta a la de otros pueblos. La evangelización de América no se dio bajo el patrón del "tercer pueblo" que integraba nuevas culturas y poblaciones,

sino que se desarrolló como colonización occidental. Se impuso el carácter europeo del cristianismo, mantenido en parte hasta hoy. Lo cual sigue limitando la penetración del Cristianismo en África, Asia y América. Se superó el particularismo hebreo, para luego caer en el europeo a costa de la catolicidad. Se olvidó que Jesús era judío, oriental y no europeo, aunque la Iglesia históricamente se occidentalizó.

El cristianismo ha perdido en catolicidad y dañado la plenitud de sus contenidos, sin aportaciones culturales y religiosas no europeas. Ha optado por un modelo particular y aparece en el contexto de la globalización actual como una religión europea, que suscita rechazos anticolonialistas. Los problemas persisten en una nueva época mundial, la de la globalización, que hacen más relevante el déficit de catolicidad del cristianismo. La jerarquía eclesiástica ha estado a la defensiva ante los intentos de un cristianismo africano, asiático y americano con rasgos propios y diferenciados en la liturgia, los sacramentos, la moral y la teología. El sínodo sobre África de 2009 escenificó el control sobre las iglesias africanas, en las que hay doscientos millones de cristianos y el rechazo a que éstas desarrollasen un camino propio, autóctono y diferenciado del europeo. Lo que es bueno para Europa sobre todo para la iglesia local de Roma no tiene por qué serlo para otras iglesias del mundo. De ahí el carácter obsoleto de actual modelo de catolicismo, limitado por su raigambre europea y por su dificultad para abrirse a la pluralidad de culturas.

Esto se deja también sentir en la teología cada vez más plural y universal en sus con



tenidos a pesar de las presiones en contra. Los últimos cuarenta años han cambiado la faz de las teologías.

Junto a la europea tradicional han surgido otras, como las diversas teologías de la liberación, de la negritud, asiáticas, feministas, etc. Reflejan una nueva concepción de Iglesia desde la comunión y no la homogeneidad. Las teologías emergentes propician liturgias diferenciadas y modelos organizativos,

institucionales y doctrinales propios. La teología europea ha pasado a ser regional y no el modelo de lo universal. Según Karl Rahner estamos a las puertas de una tercera época cristiana que posibilitará una catolicidad real y no sólo nominal. Tras un primer periodo marcado por la hegemonía de los elementos hebreos, se pasó a una segunda etapa, la del cristianismo europeo. Hoy hay que dejar sitio a la catolicidad de la Iglesia en el marco de la globalización.



Catolicidad es una tarea a realizar y el desafío está en superar la identificación entre cristianismo y Europa. Hemos caído en la trampa del pueblo elegido, en nombre del cual sancionamos la expansión colonial europea, justificada en nombre de la evangelización de los otros pueblos. Se repitió la conquista judía de la tierra prometida, en este caso de la americana, y se impuso la idea del Dios con nosotros, a costa del Dios de los pueblos conquistados. Como Israel, hemos proclamado

la superioridad de la civilización occidental, cuestionado el carácter plenamente humano de los indígenas y legitimando durante siglos la esclavitud. Las naciones europeas se han presentado como nuevo pueblo elegido, con una doble dimensión civilizadora y religiosa, que presentaba como universal lo que era un proyecto particular. Por eso no surgió una iglesia católica americana, sino que se trasplantó la europea.

La salvación no sólo alcanza su plenitud en el encuentro último con Dios, más allá de la muerte, sino que es el motor en el presente histórico para vivir una vida con plenitud de sentido. De ahí, la fraternidad como constitutiva de la catolicidad. Si la comunión y el amor son constitutivas del Dios trinitario, también lo es de la Iglesia, que no es un pueblo amorfo, subordinado a sus jefes, sino una comunión de personas. El binomio comunidad- pluralidad de carismas y de ministerios es acorde con el cristianismo. La Iglesia es institución y carisma, apostólica y profética, una y plural, diversa y en comunión. Esta concepción eclesiológica, inspirada por el Dios trinitario, conlleva un replanteamiento de la iglesia católica actual. Hay que devolver catolicidad al cristianismo y este es el papel de iglesias viejas no europeas, como las americanas, que rompen el eurocentrismo. De esto depende el futuro del cristianismo en el mundo. 

## Una propuesta eclesiológica desde la perspectiva teológica feminista

Dra. Marilú Rojas Salazar

### Contexto

En primer lugar, las mujeres en la iglesia no necesitamos un modelo jerárquico, patriarcal kyriocéntrico, que ha reforzado la desigualdad con la imagen de lo sagrado, y menos para que este modelo vigente sirva de fundamento para que los gobiernos de una sociedad justifiquen sus estructuras sexistas, clasistas, jerárquicas, machistas y homofóbicas.

En segundo lugar, no necesitamos que las doctrinas confirmen la autoridad de los hombres sobre las mujeres en la familia, en la sociedad, en los espacios de trabajo y en la academia. Necesitamos pasar de las relaciones jerárquico, patri-kyriarcales-machistas a relaciones inclusivas, incluyentes, democráticas y de equidad, cosa que no nos permite el modelo de gobierno eclesial bajo la absoluta autoridad masculina.

El gran tema que no puede olvidarse en la vida de la gente que conforma las iglesias es la extrema pobreza fruto de la injusticia, pues, nuestra gente se muere de hambre. Se muere porque no tiene empleo y no tiene que llevarle a su familia para subsistir; se muere o la matan en las calles, y se muere en el intento de migrar para buscar mejores

formas de vida; el derecho al buen vivir que sus gobiernos no le propician gracias a la corrupción globalizante que viven nuestras sociedades.

Las iglesias ven con una pasmosa pasividad a un país que mata a sus mujeres, las violenta, y las explota sexualmente. Las mujeres y los hombres en las iglesias necesitamos despatriarcalizarnos, es decir, liberarnos de la idea de que la autoridad debe ser ejercida únicamente por los hombres; que la teología y las doctrinas sólo pueden ser elaboradas y dictadas por los hombres, y que sólo ellos pueden elegir a quién nos dirija. Aceptar lo anterior significaría aceptar la exclusión, el clasismo, el sexismo y el racismo en la iglesia, lo cual es totalmente contrario al ideal de Jesús de Nazareth.

Me interesa que reflexionemos críticamente como miembros de la iglesia, Pueblo de Dios acerca de quienes siguen quedando en el olvido o simplemente fuera de la toma de decisiones. La estructura de la iglesia católica y una buena parte de las sociedades patri-kyriarcales mantienen formas de relación organizadas fundamentadas en patriarcado de 'consentimiento' y de 'sometimiento', no en lógicas o relaciones democráticas de equidad.

El problema del modelo jerárquico-patriarcal es la estandarización de un modelo centrado en el gobierno de los 'señores' o 'padres' que se reproduce, y que reproduce a su vez sistemas de exclusión por razón de raza, sexo, estatus social, opción sexual, o forma de pensar y de creer. Todo esto reforzado por el imaginario de lo sagrado, de lo religioso o en nombre de Dios.

¿A quiénes afecta un modelo así? Obviamente, no a los hombres, sino a las mujeres que quedan excluidas de la posibilidad del ejercicio reconocido de los ministerios ordenados en la iglesia católica, y todo esto, fundamentado en una absurda tradición patriarcal-machista, la cual, por cierto, no es la de Jesús de Nazaret.

Les afecta también a las mujeres que son violentadas, abusadas, y en el peor de los escenarios, asesinadas en aras de un 'amor oblativo' en las sociedades patri-kiriacales-machistas. Viene a colación el ejemplo de los 9 estados mexicanos donde los feminicidios se han incrementado, y cabe hacerse la pregunta ¿Qué no eran solo Ciudad Juárez y el Estado de México?

Este modelo patri-kyriarcal-machista les afecta a los y las indígenas, quienes son despojados de sus tierras, de sus derechos por no 'colaborar con las políticas desarrollistas' y la lógica del 'dominio mundi'. Les afecta a la comunidad LGTTT, que son excluidos también de la 'comunidad creyente' por la homofobia religiosa.

Mientras las culturas, las sociedades y la iglesia católica mantengan modelos de gobiernos patri-kyriarcales-machistas, no

habrá mucho que cambiar. Las preguntas que es bueno hacernos son: si la iglesia católica actual está capacitada para hacer cambios; si quiere hacerlos; si realmente a la sociedad postmoderna le interesa lo que pasa en la iglesia o es simplemente otra cortina de humo que ha 'caído del cielo' y que la sociedad utiliza para cubrir otras realidades.

Necesitamos una iglesia democrática, honesta, profética e incluyente. Una iglesia que no excluya a las mujeres del ministerio ordenado, simplemente por que hay una tradición patri-kyriarcal machista que mantiene la idea que las mujeres no fueron 'llamadas' por Jesús a ejercer el ministerio.

### La Divina Sabiduría

Elisabeth Shüssler Fiorenza menciona que la Divina sabiduría o Sofialogía (como ella le llama) es el otro nombre y la otra cara de Dios, el creador.<sup>1</sup> Y menciona las razones por las cuáles se prefiere la categoría de la Divina Sabiduría-Sofía

En primer lugar, porque Divina Sabiduría-Sofía evoca un término inclusivo de hombres y mujeres en Dios: "La figura bíblica y la tradición de la Divina Sabiduría-Sofía nos proporciona una tradición de lenguaje simbólico que nos permite hablar de D\*s, cuya justicia dota a cada wo/man (y uso wo/man como un término inclusivo para varones) con la dignidad humana y el poder necesario para defender el propio derecho de nacimiento y luchar contra la injusticia,

<sup>1</sup> Elisabeth Shüssler Fiorenza, *En la senda de Sofía. Hermenéutica feminista crítica para la liberación* Buenos Aires: Lumen-Isedet. 2003, 9.

la explotación y las divisiones a causa del género".<sup>2</sup>

Segundo, porque Divina Sabiduría-Sofía es una experiencia holística, ecuménica interreligiosa e intercultural: "La Divina Sabiduría-Sofía, la presencia de D\*s el creador y libertador, no excluye a otras tradiciones religiosas sino que está activa en medio de todos los pueblos, culturas y religiones. Ella enseñan la justicia, la prudencia y el bienestar. Está presente como la pícara ingeniosa, la guía del pueblo y la mujer sabia de la antigüedad y de los pueblos indígenas".<sup>3</sup>

Tercero, porque la Divina Sabiduría-Sofía no solo incluye a hombres y mujeres, también incluye al cosmos: "Ella abraza a la creación en su belleza viviente y en su variedad múltiple y se deleita en sus maravillas. La Divina Sabiduría contiene y sostiene todas y cada una de las cosas".<sup>4</sup>

Finalmente, porque la Divina Sabiduría-Sofía tiene como marco de referencia la ekklesia de la wo/men (mujeres y hombres) como un discipulado de iguales: "la noción de ekklesia de las wo/men expresa una noción feminista radical y democrática, afirmando que las wo/men son tanto ciudadanas iguales en la sociedad y discípulas 'iguales' en la iglesia".<sup>5</sup>

Sobre éste último punto enfocaré mi reflexión en el siguiente apartado, pues pienso que la clave de una pneumatología feminista liberadora implica no solo la inclusión, sino el reconocimiento de un discipulado de iguales en

<sup>2</sup> Ibid., 9.

<sup>3</sup> Ibid., 9-10.

<sup>4</sup> Ibid., 10.

<sup>5</sup> Ibid., 89.

la Iglesia. Esto si seguimos manteniendo que el Espíritu Santo o la Divina Sabiduría-Sofía es también amor, don, vida y santificadora.

Sin embargo, antes de continuar la reflexión sobre la ekklesia, he de volver sobre el segundo y tercer elemento que Elisabeth Shüssler Fiorenza ha mencionado en su propuesta, pues desde mi punto de vista, y desde una perspectiva más latinoamericana podemos rescatar la figura de la Divina Sabiduría-Sofía como 'la pícara ingeniosa, la guía del pueblo y la mujer sabia de la antigüedad y de los pueblos indígenas'. Lo cual nos permite abrir la reflexión teológica feminista indígena para rescatar nuestras epistemologías (modos de conocer) y teologías (creencias).

En cuanto al tercer elemento de incluir una visión más cosmoteándrica, la teología ecofeminista ya nos advierte de la urgente necesidad en el cambio de relaciones entre los seres humanos: hombre-mujeres, mujeres-mujeres, hombres-hombres y de los seres humanos con la naturaleza. A este cambio de relaciones debe sumarse nuestra comprensión y praxis de ekklesia como comunidad democrática de iguales.

### La Iglesia que Jesús quería: una eclesiología holística y comunidad de iguales

Por ahora quiero centrar mi reflexión en el carácter liberador de pneumatología feminista o de la Sofialogía como la llama Elisabeth Shüssler, pues la pregunta que se impone mi juicio es: ¿cuáles son las implicaciones de reconocer a Dios como la Divina Sabiduría-Sofía en la ekklesia actual?

Trataré de dar respuesta a ésta cuestión mencionando cuatro elementos que a mi modo de ver son los ejes sobre los que gira la propuesta eclesiológica feminista:

En primer lugar, es necesario un cambio en la forma de comprender el amor cristiano, pues no demanda lo mismo para los hombres que para las mujeres, pues mientras se aplica para las mujeres el discurso de un amor oblativo, sacrificial, obediente, sumiso, incondicional, que todo lo perdona, que es siempre fiel, que disculpa todo, que da todo, y todo esto igual a muerte, pues es un amor que nos está matando a las mujeres en el sentido literal; para los hombres el amor significa libertad, autonomía, igualdad, decisión, liberación, realización plena, reconocimiento, triunfo, liderazgo y gobierno.

Lamentablemente, el discurso sobre el amor cristiano está viciado por una visión y hermenéutica misógina patri-kyriarcal en lo que se refiere a las mujeres, pues se ha inculcado una idea de amor oblativo de servicio sacrificial, el cual ha servido de pretexto para la dominación, opresión, exclusión y abuso hacia las mujeres en las iglesias, y esto vale para la vida religiosa femenina a la que se le asignado en aras del amor, el rol de servidumbre en muchos casos.

El discurso de un amor sacrificial y oblativo para las mujeres se torna en un discurso violento, que promueve la violencia doméstica y la violencia domesticada, es decir, la aceptada socialmente. La violencia puede ser auto-inflingida por mujeres a las que se les han vendido discursos en los que se les demanda defender la identidad 'femenina' del amor y de los valores del matrimonio

como muchos de los movimientos de derecha social, política y eclesiástica promueven.

Por un lado, hay un proceso de subordinación en nombre del amor y la creación de una falsa conciencia que hace a las mujeres sentirse culpables de todo. Las mujeres han recibido discursos cristianizantes de sometimiento y 'abnegación' que rayan en la violencia. De otro lado, esta culpabilización está asociada a la tradicional relación de la mujer con el mal y el pecado. La valoración cristológica del sufrimiento y la predicación del perdón sin resentimiento deben deconstruirse o corremos el riesgo de promover sacrificios violentos que promueven el círculo de la violencia y proteger a quienes detentan el poder, sea eclesiástico o social.

El discurso del amor cristiano para las mujeres implica y demanda que el amor no debe soportarlo todo, no debe permitirlo todo, no debe concederle todo, no debe olvidarse de sí misma, y no debe olvidarlo todo para que no vuelva a suceder. Mientras haya una mujer violentada, oprimida, sometida en la sociedad, en la iglesia o en la comunidad, no hay ninguna liberada y el evangelio no ha sido liberador para nosotras.

Aquí entra en discusión también nuestros modelos de santidad ¿qué idea de santidad se elabora para las mujeres o qué idea de santidad tenemos las mujeres?

En segundo lugar, es urgente cambiar nuestra forma de relacionarnos, pues mientras los hombres ejercen el 'poder sobre', las mujeres ejercemos el 'poder hacer que las cosas sucedan'. Si somos discípulas de la Divina

Sabiduría-Sofía no podemos permitir que las relaciones de dominación prevalezcan.

Es cierto que las mujeres aprendimos un modelo patri-kyriarcal de relacionarnos, pero este modelo no es el mejor, pues ya hemos constatado que no nos ha ido nada bien con la imposición, la dominación, estar controlando a las otras u otros. Necesitamos aprender las relaciones democráticas de la igualdad que permiten que las cosas sucedan, que las situaciones cambien y se transformen en una nueva humanidad.

El tercer punto es la necesidad de cambiar la forma de estructurarnos y organizarnos, pasar del modelo jerárquico patri-kyriarcal a la comunidad de iguales. Y este es a mi juicio el más difícil porque toca el núcleo del 'poder sobre'.

No podemos olvidar que el ideal de Jesús no era una iglesia, menos una institución y mucho menos, una religión jerárquica patri-kyriarcal. Su ideal siempre fue una comunidad de iguales, y por haberla formado e insistir coherentemente en ello tuvo un final trágico.

La reflexión trinitaria nos evoca esa comunidad de iguales, y la pneumatología nos demanda tener la fuerza para hacerla. La cuál no contradice a la ekklesia de los pobres, al contrario, en la wo/men ekklesia o en la comunidad de iguales, los y las pobres demandan la igualdad y la justicia como el resto de sus miembros.

La ekklesia ha de democratizarse o perderá su capacidad de incidir en la historia actual por falta de coherencia y por exceso de jerar-

quización del 'poder sobre' que ha ejercido lo largo de su historia.

Concluyo este tercer punto con algunas palabras de Elisabeth Shüssler acerca de la Divina Sabiduría-Sofía: "una lectura crítica de la wo/men en cuanto a discipulado de igual comprende la autoridad bíblica no como algo que requiere subordinación y obediencia. Entiende la verdad no como algo dado o una vez por todas... Más bien entiende la revelación como algo en marcha, como presencia dinamizadora de la Sabiduría divina que puede ser experimentada y articulada sólo en y a través de la praxis liberadora".<sup>6</sup>

El cuarto elemento que quiero destacar es el aspecto liberador. La tarea de un ekklesia democrática es 'hacer que las cosas sucedan', es decir, que las relaciones cambien, que la estructura cambie y que otra Iglesia sea posible. Pero para que esto suceda la iglesia ha de liberarse de su propio modelo jerárquico patri-kyriarcal machista, sexista, misógino y elitista tanto en sus discursos como en sus actitudes.

Para que esto suceda las comunidades de vida religiosa han de abrirse a otros modelos de relación, a otros y otras sujetos de acción y reflexión. Y han de enfrentar sus propias realidades como son la relación con el poder, la relación con la sexualidad (otros-otras) y la relación con el dinero.

Nos encontramos ante la realidad actual de la caída aparatosa del patriarcado eclesial por causa del mismo modelo patriarcal, el cual demanda el cambio en la forma como en el fondo. El fondo es que no hemos sido la comunidad de iguales que Jesús quería

<sup>6</sup> *Ibid.*, 88.



ahora se nos demanda e impone serlo. Esta demanda de un mínimo de coherencia ética de equidad-democrática nos la hace la sociedad actual a la iglesia de éste contexto histórico.

### Conclusiones

La mujeres en la vida de la iglesia no deben seguir institucionalizándose y menos copiar las formas de relación, el ejercicio del 'poder sobre', las formas de estructuración y organización del modelo patri-kyriarcal eclesiástico. Las mujeres estamos llamadas a mantener una línea profética y carismática de la Divina Sabiduría-Sofía que nos propone una comunidad y discipulado de iguales.

Las mujeres en las iglesias debemos seguir demandando que dentro de la comunidad

de discipulado de iguales es importante el reconocimiento, y el respeto a los derechos humanos de las mujeres al interior de la ekklesia, en la comunidad religiosa, cualquiera que ésta sea, y en la sociedad.

La coherencia de vivir en la comunidad de iguales demanda la aceptación a las órdenes sagradas de quienes así se sientan llamadas a prestar ese servicio, para lo cual, antes debe cambiar la forma de comprenderlo, la doctrina y su forma de ejercerlo.

Para que 'otro mundo sea posible' es necesario que también 'otra iglesia sea posible'. Una ekklesia democrática de discipulado de iguales. Sin embargo, he de insistir en que no toca a la vida religiosa sino insistir en este modelo, mostrarlo, vivirlo y hacer que se haga posible. ☩



## Una Iglesia con rostro indígena

Pbro. Eleazar López Hernández

Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas, 2015

### ¿Qué puede significar la Iglesia hoy?

En el Concilio Vaticano II (1962-1965) se concluyó que había llegado el momento de una reforma profunda de la Iglesia fundada por Cristo. Esta reforma, entre cosas, implicaba dejar el *modelo monocorde y monocultural de Occidente* –expresión retomada ahora por el Papa Francisco para seguir insistiendo en la renovación eclesial– a fin de pasar a una diversidad de *iglesias particulares locales* definidas por la geografía y de *iglesias particulares autóctonas* marcadas por las diversas culturas de los grupos humanos que en ella participan. Este ideal maravilloso se echó a andar de inmediato y generó procesos inculturadores sobre todo en la periferia del mundo cristiano, a pesar de las serias dificultades que enfrentó en los últimos años. Y es especialmente entre los pueblos indígenas de México y de América Latina donde más avances se han logrado en este asunto.

Ya no resulta relevante para todos una unidad humana y eclesial que termina uniformizando a las personas y los pueblos. Se desea y se espera activamente un mundo donde quepan todos los mundos existentes como expresión de la vida que Cristo y nuestros ancestros soñaron. Esto indudablemente nos motiva

para ir a la búsqueda de nuevos modelos de sociedad y de vivencia cristiana. Y es de los pobres de la periferia donde están surgiendo antiguas y nuevas propuestas de ese *otro mundo posible*. Por eso los discípulos y misioneros de Jesucristo nos debemos poner la pregunta de ¿qué significa o puede significar hoy ser iglesia que quiere cumplir en fidelidad el proyecto soñado por Jesús, al mismo tiempo que asume y da respuesta a las exigencias que vienen de nuestra realidad actual?

### Recordemos qué es la Iglesia

Para comprender mejor lo que es la *Iglesia Autóctona* es bueno recordar primero algunas cuestiones fundamentales sobre la Iglesia misma. Cuando hablamos de *Iglesia* es necesario aclarar para quienes nos miran desde fuera, que no somos una agrupación o partido político que se dedica a la búsqueda del bien común por motivos religiosos, ni un club de notables en cuestiones de religión, ni un sindicato o cooperativa de vendedores de productos religiosos, ni tampoco una "asociación religiosa", aunque así nos definieren las leyes civiles. Todas esas modalidades de asociación surgen exclusivamente de la voluntad de sus asociados. Y eso no se aplica esencialmente a la Iglesia.

La Iglesia es, antes que nada, un misterio de fe, es decir, una obra de Dios, que involucra a seres humanos. Dios mismo fue diseñando en el Antiguo Testamento la Iglesia al establecer una alianza con las doce tribus del pueblo hebreo a través de la *Kajal Yahvéh* (Asamblea de Yahvéh), y es Él quien la establece en el Nuevo Testamento, al iniciar Jesús su *Eclesia Toú Theou* (convocación de Dios) con los doce apóstoles, nuevo pueblo de Dios.

El misterio de la Iglesia está, -nos dicen los padres conciliares-, en que ella es instrumento y signo de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano. "El Espíritu habita en la Iglesia y en el corazón de los fieles como en un templo, y con ellos ora y da testimonio de su adopción como hijos... Con la fuerza del Evangelio rejuvenece a la Iglesia, la renueva incansablemente y la conduce a la unión consumada con su Esposo. Así toda la Iglesia aparece como 'un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo'<sup>1</sup>.

La Iglesia ciertamente no es el Reino; pero está en función el Reino. Y, por su testimonio de vida, por su compromiso histórico y por su palabra "ella constituye en la tierra el germen y el principio de ese reino. Y, mientras ella paulatinamente va creciendo, anhela simultáneamente el reino consumado y con todas sus fuerzas espera y ansía unirse con su Rey en la gloria"<sup>2</sup>. "Mientras la Iglesia camina en esta tierra lejos del Señor, se considera como en destierro, buscando y saboreando las cosas de arriba, donde Cristo está sentado a la derecha de Dios, donde la vida de la Iglesia está escondida con Cristo en Dios hasta que aparezca con su Esposo en la gloria"<sup>3</sup>.

Por este vínculo profundo con Dios, la Iglesia es santa; porque su Fundador y quien la sostiene es santo; no porque nosotros, sus miembros, seamos santos por mérito propio. "La Iglesia 'va peregrinando entre persecuciones del mundo y los consuelos de Dios', anunciando la cruz del Señor hasta que venga. Está fortalecida con la virtud de Señor resucitado para triunfar con paciencia y caridad de sus aflicciones y dificultades, tanto internas como externas, y revelar al mundo fielmente su misterio, aunque sea entre penumbras, hasta que se manifieste en todo el esplendor al final de los tiempos"<sup>4</sup>.

No hay que olvidar que Dios creó al mundo y a la humanidad y está presente y acompaña a ésta en todos los tiempos y lugares poniéndose al lado de los diferentes pueblos para mostrar y darles su proyecto de salvación. Y, aunque escogió y se manifestó de manera especial a los hebreos, uno de los pueblos más pequeños del mundo, no por eso dejó a la deriva a los demás pueblos, tampoco a los indígenas; sino que los fue preparando y conduciendo a cada uno de manera igualmente especial a la vida plena manifestada, al final de los tiempos, en nuestro Señor Jesucristo.

### Encuentro de Dios y la humanidad en la Iglesia

La existencia de la Iglesia en la historia se apoya en dos interlocutores o en dos polos de interlocución: Dios que llama y extiende

3 Ibidem, 6

4 Ibidem, 8

la mano, desde toda la eternidad, y la humanidad que, en tiempos y lugares concretos, responde al llamado tomando la mano de Dios para colaborar con Él en la redención y liberación del mundo. Esta interlocución se lleva a cabo en un diálogo no de ideas y conceptos, sino entre personas que se buscan y se quieren; es un diálogo de amor -a menudo se usa en la Biblia metáforas de enamoramiento para expresar este proceder de Dios-, que une profundamente a personas mediante una alianza para la Vida. Por eso se le puede llamar - y de hecho se le ha llamado - *desponsorio* o casamiento: el esposo es Cristo, la esposa es la humanidad; y de ahí nace la Iglesia.

El punto de partida de este enamoramiento no viene de nosotros, sino de Dios, que nos busca, nos llama, nos sale al encuentro, nos seduce; por tanto es una convocación exógena a la realidad humana, porque *viene de lo alto*, es trascendente. Pero Dios, para darse a conocer entra necesariamente en nuestra lógica humana y nosotros para corresponderle lo hacemos siempre desde nuestra historia y cultura. No sería posible una comunicación que prescindiera de esta realidad. Y es que la palabra y la acción salvadora de Dios pasan por la palabra y acción humana. En ese sentido la Iglesia es también obra endógena, es decir, obra nuestra ya que surge también de nosotros; se hace posible con nuestra participación indispensable. Como decía San Agustín: "El que te creó sin ti, no te salvará sin ti". Dios es la lluvia que baja del cielo; nosotros somos la tierra que recibe la lluvia y la semilla. Nosotros somos como David que quiere construirle la casa a Dios; pero es Dios quien termina construyéndole la

casa a David y también a nosotros, pero con nuestra imprescindible colaboración.

Aquí está la base fundamental de lo que es la Iglesia en general y de lo que es la iglesia autóctona en particular, que no es cosa sólo de y para los indígenas, sino característica inherente a cada iglesia que, siendo particular por el lugar geográfico donde se encuentra y autóctona por la cultura de sus miembros, en ella se hace presente toda la iglesia de Cristo. Esto es así porque, por un lado, Dios quiere construir su (y nuestra) casa y, por otro lado, nosotros nos sumamos a la obra de Dios y le proporcionamos nuestros materiales. El resultado es siempre la casa de Dios inculturada en el pueblo y con el pueblo. Y cuando esta alianza se realiza entre indígenas entonces surge la Iglesia particular autóctona indígena (la *teocáztin* que pidió la Virgen de Guadalupe a Juan Diego en el Tepeyac). Así se concretiza aquí la encarnación del Verbo que pone su tienda en medio de nosotros, asumiendo plenamente la realidad histórica y cultural de nuestro pueblo. En otras palabras Dios se comunica; nosotros le entendemos y nos adherimos a su obra con nuestros recipientes culturales; y así Él da cuerpo a su proyecto del Reino en nuestra historia.

### Características de la Iglesia autóctona

Sobre las características de la Iglesia autóctona, conviene resaltar los siguientes elementos:

- La iglesia autóctona no es otra iglesia; no es una iglesia étnica ni segregación secta, rama o sucursal nativa de la Iglesia

1 Concilio Vaticano II, Lumen Gentium, 4

2 Concilio Vaticano II, Lumen Gentium, 5

universal. Es la misma Iglesia fundada por Cristo, unida en la misma fe y esperanza de los Apóstoles y extendida por toda la tierra.

- La iglesia autóctona es una categoría teológico-pastoral del Concilio Vaticano II puesta en *Ad Gentes* 6, - pero sus elementos están también en otros documentos del Concilio Vaticano II como *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes*, *Dei Verbum*, *Optatam Totius* y otros-, para responder a los retos de la diversidad humana geográfica y cultural de los tiempos modernos. Sin embargo su raíz más antigua está en la pluralidad de las primeras comunidades cristianas, que desde la cultura judía se abrieron a las culturas del mundo greco-romano.
- Según el Concilio las iglesias particulares autóctonas crecen de los *Logoi Spermatikoi* o *Semillas de la Palabra*, sembradas por Dios desde antiguo en todos los pueblos y culturas.
- Están suficientemente fundadas y dotadas de propias energías y maduras,
- Están provistas de jerarquía propia, unida al pueblo fiel,
- Cuentan con medios apropiados para llevar una vida plenamente cristiana,
- Contribuyen, en la parte que les corresponde, al bien de toda la Iglesia.
- Se hallan arraigadas profundamente en la vida social y en las riquezas culturales de la propia nación,
- Cuentan con sacerdotes nativos, con ministerios e instituciones propias,
- Están bajo la guía de un obispo propio.
- Tienen identidad propia.
- Las iglesias autóctonas son fruto de la inculturación del Evangelio.

### Desafíos de la Iglesia autóctona

Muchos desafíos surgen no del planteamiento ideal de la Iglesia Autóctona, sino de su puesta en marcha en concreto pues supone transformaciones audaces de estructuras vigentes. Los desafíos más relevantes son: El desafío de tomar en serio a los laicos adultos en la Iglesia: ¿Qué lugar deben ocupar y cuál debe ser su participación sin que entren en pugna o confrontación con los ministros ordenados?

- El desafío de armonizar una legítima diversidad sin menoscabo de la unidad de la Iglesia.
- La valorización de lo autóctono sin caer en idealismos, romanticismos y etnocentrismos que encapsulan a las culturas indígenas empujándolas hacia la creación de iglesias puramente étnicas.
- El desafío de pasar de iglesias clonadas (hechas a imagen y semejanza del misionero) a iglesias verdaderamente autóctonas con identidad propia.
- El desafío del diálogo con los otros, que piensan y actúan de manera diferente a los indígenas.
- El desafío de no provocar parálisis por temor a lo desconocido o diferente, o por demasiada prudencia.
- El desafío de saber dar razón de las iglesias autóctonas ante quienes tienen autoridad mayor en la Iglesia y que, a veces, las ubican como modelos extraños o marcados por ideologías ajenas a la fe.

### El difícil camino para el surgimiento y consolidación de las iglesias particulares autóctonas

La experiencia llevada a cabo en algunas Diócesis de América Latina que han hecho camino hacia el surgimiento de iglesias autóctonas, nos muestra las posibilidades de este derrotero al mismo tiempo que las dificultades del proceso. En Chiapas, México, se ha manifestado lo que también en otros rincones de la Patria Latinoamericana Dios está impulsando al respecto.

Señalo sólo algunas de las flores y espinas de esta milpa o sembradío de Dios y de su pueblo: nuestros pastores reconocen en Aparecida que la historia de la evangelización en América Latina registra una deuda de la Iglesia en relación a estos pueblos originarios, pues en lugar de reconocer sus culturas y religiones como lugar donde ella debía identificar y acoger las "*Semillas del Verbo*", éstas fueron satanizadas y atacadas por la mayoría de los misioneros. Hoy la propuesta de la Iglesia autóctona entre indígenas se va abriendo camino como esfuerzo de un sector de la Iglesia por llevar a cabo una evangelización en clave inter-cultural e inter-religiosa y, sobre todo, en búsqueda de la pluriculturalidad dentro de la Iglesia. Los indígenas tenemos mucho que decir a los demás, sobre todo en relación a lo humano y al cuidado de la vida y del mundo; pero también en relación a Dios mismo, ya que nuestros pueblos en su largo proceso de vida se han sentido animados por la presencia multiforme de Dios, que ha sido la razón de ser de sus esfuerzos y luchas.

El gran defensor o Taita de los indios Ecuador, Mons. Leonidas Proaño, cuarentenario de nacimiento celebramoscientemente, lo percibió claramente antes morir, cuando afirmó que los indígenas "*han comenzado a abrir los ojos, han comenzado a ver, han comenzado a desatar su lengua, han comenzado a recuperar su palabra, han comenzado a decir la con valentía, han comenzado a ponerse de pie, han comenzado a caminar, han comenzado a organizarse, a realizar acciones que pueden convertirse en acciones de trascendental importancia para ellos, para los países de América, para muchos países del mundo*

Y en 1996 otro profeta, Mons. Gerardo Flores, Obispo de la Verapaz en Guatemala planteaba ante el Cardenal Joseph Ratzinger prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, luego Papa Benedicto XVI, año Pontífice emérito de la Iglesia, la siguiente interpelación: "*Si la Iglesia desea llevar mensaje salvífico al corazón profundo de los pueblos indígenas y no indígenas de América Latina -objetivo que no se logró en la primera evangelización a causa de la imposición violenta de formas y expresiones culturales del cristianismo europeo- debe hacer pasar el mensaje a través de las culturas indoamericanas. Eso sólo lo logrará escuchando con atención la voz de estos pueblos milenarios. Es decir, se debe iniciar un diálogo franco y respetuoso con los exponentes de la cultura, reconociendo sus expresiones religiosas, en sus mitos, simbologías y en sus formulaciones aparentemente sencillas aunque profundas, las "Semillas del Verbo" una experiencia de Dios nada despreciable.*"

5. Pensamientos de Mons. Proaño compilados por Mons. Agustín Bravo, Ecuador, 1989

6. Discurso en el encuentro latinoamericano de obispos responsables de la Doctrina de Fe, en Guadalajara, México, mayo de 1996.



Y luego añadía este venerable pastor de la Iglesia: "Estoy convencido... de que hay una gran cantidad de indígenas que son auténticamente cristianos, para quienes Cristo es el centro de su vida y el Evangelio la norma de su conducta. Comunidades enteras que reflexionan con profundidad sobre la Palabra de Dios, que se dejan cuestionar por esa Palabra y transforman sus vidas, que se han dejado matar por su fidelidad a la fe cristiana, como lo atestiguan los innumerables mártires de los últimos años en Guatemala. Uno no se deja matar por un "barniz de cristianismo..." Son ellos, y no nosotros -que, aunque nativos somos considerados como extranjeros- los que tienen que ir haciendo la gran síntesis para darle una fisonomía indígena a la Iglesia en sus regiones, manteniendo la unidad perfecta en la riqueza de formas culturales... A nosotros nos toca acompañar con respetuosa, atenta y prudente expectativa y clara apertura al impulso del Espíritu este delicado camino que se va haciendo y que, así lo esperamos, llevará a una hermosa realidad de plena evangelización de nuestros pueblos... No nos espantemos porque no podamos encontrar elaboraciones completas y un "corpus doctrinal" científicamente organizado. Alguien me decía y su palabra me conmovió: **"LOS INDIOS NO HABLAN DE DIOS: HABLAN CON DIOS"**.<sup>7</sup>

Este hecho constatado por el obispo Flores de que la Iglesia está ante pueblos que no hablan mucho de Dios, pero hablan mucho con Dios es lo que hizo que quienes, teniendo origen indígena y siendo ahora parte institucional de la clerecía eclesial como religiosas, pastoras/es, diáconos, presbíteros, revaloremos ese tesoro espiritual de nuestros pueblos y que hayamos llegado a la con-

7 *Ibidem*.

clusión de introducirla dentro de la Iglesia dando razón, con ella, también de nuestra fe en Cristo. Ciertamente en nuestros procesos de construcción de las iglesias autóctonas, la Teología India ha sido fundamental porque forma parte de nuestra raíz identitaria y, en consecuencia, la hemos tenido asumido en la espiritualidad y en los mecanismos de selección, formación y acompañamiento de los diáconos indígenas. Ella es la mejor garantía de solidez humana y cristiana para los indígenas que oficialmente servimos en la Iglesia. Tal vez por eso, los detractores del Diaconado Indígena la miran con mucho recelo.

### **El momento de gracia de las periferias del mundo**

En las periferias del mundo de hoy está la mayor parte de la humanidad y con esta parte, que incluye a los indígenas, y desde ella hay que recrear los modos concretos de ser Iglesia y de llevar la misión de la Iglesia. Para ello hay que diseñar planteamientos que transmonten las fronteras de las ovejas que ya están en el redil, para abrazar con amor a las que se hallan fuera por no haber sido tomadas en cuenta en la catolicidad. A éstas hay que llevar la buena noticia del Evangelio vivido por la Iglesia pero también estar dispuestos a recibir el evangelio de estos sectores de la humanidad dentro de la Iglesia. No podemos seguir planteándonos una "evangelización de las culturas como un proceso de destrucción, sino de reconocimiento, consolidación y fortalecimiento de los valores preexistentes en los pueblos; una contribución al crecimiento de los 'gérmenes del Verbo' presentes en las culturas".<sup>8</sup>

8 Documento de Puebla, 401

De ahí que para "ofrecer el Evangelio de Jesús" al otro, al diferente a nosotros, es necesaria "una actitud humilde, comprensiva y profética valorando su palabra a través de un diálogo respetuoso, franco y fraterno".<sup>9</sup>

La acción evangelizadora, en su sentido más auténticamente cristiano, no tiene que ver con la imposición de ningún proyecto político o religioso de tipo colonizador o proselitista (que fue severamente condenado por Cristo, cfr. Mateo 23,15); ni siquiera con la implantación de un modelo específico de vida eclesial. El Evangelio de Jesús tiene que ver con ir al encuentro del otro para mostrarle el amor que Dios le tiene y siempre le ha tenido, para incluirlo en la familia, para hacerlo próximo o prójimo haciéndonos prójimos de él (cf. Lc. 10, 30-35), tiene que ver con hurgar nuestras propias arcas para sacar lo nuevo y lo viejo (Mateo 13, 52) o hallar en nosotros el tesoro escondido o la perla más fina y decidimos a invertir todo lo que somos y tenemos para adquirirla (Mateo 13, 44-46). Los milagros de Jesús son respuesta a una pregunta que él plantea a quien lo sigue: *¿Qué quieres que te haga?* (cf. Marcos 10,51). Evangelizar no significa hacer al otro lo que yo quiero que sea; sino responder desde el Evangelio a lo que él quiere o necesita que se le haga según el proyecto de Dios, que ya está actuando en él antes de la llegada de los misioneros y de la Iglesia.

Esa ha sido precisamente la perspectiva de quienes impulsamos el surgimiento de las iglesias autóctonas dentro del mundo indígena. Y en ello, no cabe duda, la experiencia de San Cristóbal de las Casas -con sus diáconos y demás servidoras/es eclesiales indígenas- se ha convertido, sin pretenderlo nadie, en un

9 Documento de Santo Domingo, 248

espejo donde podemos mirarnos no sólo los demás miembros de la Iglesia y de la sociedad mexicana y latinoamericana, sino también del resto del mundo; pues cuantos queremos y buscamos alternativas de vida en lo social y en lo eclesial, frente a la crisis imperante, aprendemos ahí los modos prácticos y concretos de hacer realidad esos sueños y utopías de un nuevo modo de vivir y de creer desde la diversidad humana, que se articula para la armonía del universo.

Este proceso inculturizador de la Iglesia realizado en Chiapas, -y también en varias otras diócesis de México, de Ecuador, de Perú, de Guatemala y de otras partes de América latina- se apoya en cambios profundos de los modos de conocer, respetar y dialogar con las diversidades culturales y religiosas para mutuo enriquecimiento. Otros procesos como los de Chiapas han superado el miedo a la relativización (que no es igual a relativismo) de lo propio en orden a impulsar la legítima autonomía de los otros, de los diferentes que caben en la Iglesia sin renunciar a su identidad propia. Con la propuesta de la Iglesia autóctona los indígenas no buscamos romper la unidad de la sociedad ni de la Iglesia, sino recomponerla a partir de relaciones entre hermanas y hermanos que se reconocen como tales comprometidos en la construcción del Reino de Dios.

### **Una nueva oportunidad para la Iglesia**

Hace casi 500 años unos intrépidos misioneros se plantearon en la Nueva España (México), a contracorriente, la necesidad de una iglesia indiana, depositada en las

manos y en las culturas de los pueblos de estos lugares; y echaron a andar el proyecto que lo haría posible, el *Seminario Indígena de la Santa Cruz* (1535-1575), que debía formar los ministros nativos de esta Iglesia. Pero las voces en contra, haciendo eco a los intereses de la sociedad colonial, llevaron al fracaso la experiencia, dejando trunca la obra evangelizadora. Hoy nuevos profetas se han atrevido, también a contracorriente, a relanzar la propuesta de entonces. Las voces en contra siguen activas y pueden nuevamente hacer abortar el proceso con el costo que eso implicaría especialmente para la Iglesia. Pero muchos estamos convencidos que la apuesta de la Iglesia autóctona en Chiapas, en Guatemala, en Ecuador y otros lugares es que no se repitan los errores del pasado, sino que triunfe la obra de Dios. Y en eso los indígenas estamos plenamente comprometidos. Ya nadie nos quitará de la cabeza lo que expresó atinadamente Juan Pablo II: "se puede llegar a Dios sin renunciar a la propia cultura".<sup>10</sup>

La llegada a la silla de San Pedro del actual Papa Francisco, surgido de nuestra periferia latinoamericana, es el kairós que esperábamos para la ansiada renovación profunda de la Iglesia. Con él ha llegado el momento de los pobres, excluidos, de los diferentes para aportar no la riqueza material que ya no tenemos pues nos la han robado sino la riqueza invaluable de la cultura y de la fe en el Dios de la vida y de la resurrección, el que quiere, como nuestros antepasados, la tierra sin males para todos.

Uno de los caminos abiertos por donde el Papa Francisco quiere que avancemos es precisamente el que se refiere a la incultu-

ración de la Iglesia en los diversos pueblos y culturas. "El cristianismo, -nos dice-, no tiene un único modo cultural, sino que 'permaneciendo plenamente uno mismo, en total fidelidad al anuncio evangélico y a la tradición eclesial, llevará consigo también el rostro de tantas culturas y de tantos pueblos en que ha sido acogido y arraigado'. En los distintos pueblos, que experimentan el don de Dios según su propia cultura, la iglesia expresa su genuina catolicidad y muestra 'la belleza de este rostro pluriforme'<sup>11</sup>. Más adelante reafirma: "La diversidad cultural no amenaza la unidad de la Iglesia.. Unidad que nos es uniformidad sino multiforme armonía que atrae"<sup>12</sup>.

Esta actitud del Papa Francisco es lo que ha destrabado nudos de incomprensión puestos por quienes se oponían, por prejuicios, miedo o ignorancia, a los esfuerzos inculturizadores de algunas iglesias particulares que se habían enfilado hacia la iglesia autóctona, como la diócesis de San Cristóbal de las Casas, a la que le habían detenido la ordenación de nuevos diáconos indígenas achacándole ideologías contrarias a la ortodoxia cristiana. Ahora, gracias a la intervención directa del Papa Francisco -que también se nota en la beatificación de Monseñor Romero-, es posible retomar hoy con fuerza el camino hacia el surgimiento y consolidación de las iglesias particulares autóctonas, sobre todo en el mundo indígena, a fin de que ellas enriquezcan la catolicidad eclesial con una sinfonía de voces antiguas y modernas que alaban al mismo y único Dios Verdadero al mismo tiempo que se hacen merecedores de la justicia y de la paz del Reino en la tierra. ☩

10 Juan Pablo II, Discurso de beatificación de los mártires de Cajonos, (México 1 de agosto de 2002)

11 Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, 116

12 Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, 117

## Iglesia autóctona

Pbro. Juan Manuel Hurtado López  
Amerindia, México.

**E**n este pequeño artículo sólo quiero trazar algunas líneas teológicas que nos acerquen al concepto y a la vivencia de una Iglesia Autóctona.

Primero, en toda experiencia de Iglesia encontramos un planteamiento teológico -en este caso, eclesiológico- que está a la base de cualquier forma de Iglesia. En el caso de la Iglesia Autóctona, está la comprensión de la Iglesia como Pueblo de Dios y como Sacramento de salvación como indica el Concilio Vaticano II<sup>1</sup>. Es decir, que la Iglesia =ek-klhsia= se forma de los convocados por Dios a formar parte de su pueblo. Y lo hacen desde sus lugares propios, con su cultura, sus costumbres, su lengua, su experiencia de Dios, sus ritos, sus valores. Con esta arcilla se teje el rostro de la Iglesia en cada lugar. Esto lo expresa el Concilio así: "que... por la semilla de la Palabra, crezcan en todo el mundo Iglesias particulares autóctonas, suficientemente asentadas... provistas de jerarquía propia... contribuyan en la parte que les corresponda al bien de toda la Iglesia"<sup>2</sup>. Con esto, la Iglesia es Pueblo de Dios en los pueblos de la tierra, pero no compite con ellos ni les quita su lugar. Al contrario, asume toda su riqueza para potenciarla con la luz y la fuerza del Evangelio.

1 *Lumen Gentium* c. II y c. I,5 respectivamente.

2 *Ad Gentes*, N. 6



Aquí se toma la realidad como lugar teológico. El Verbo de Dios ya está vivo y actuando en las culturas de los pueblos y esto propicia el nacimiento de la Iglesia que es obra del mismo y único Espíritu que aleteaba sobre la superficie de las aguas (Gén 1,2).

Pero también, significa una comprensión de Iglesia abierta a las culturas presentes en cada lugar. Esto lo podemos ver muy claramente en la experiencia de la Iglesia Autóctona en San Cristóbal de Las Casas. Fue el Concilio Vaticano II y la apertura y disponibilidad de Don Samuel los que propiciaron el nacimiento y crecimiento de una Iglesia Autóctona.

La segunda categoría teológica que entra en juego es Sacramento de salvación, es decir, la

Iglesia entendida como signo e instrumento del Reino de Dios. La Iglesia tiene la misión, como Jesús de quién recibió el encargo, de anunciar y hacer presente el Reino. Hacer signos y ser ella misma signo del Reino mediante la unión de los pueblos entre sí y de estos con Dios (LG 1). Y esto lo busca realizar mediante el amor y la prédica de la justicia y la igualdad de todos los hombres y mujeres de la tierra.

Con estas dos concepciones teológicas y con todo el bagaje de *Gaudium et Spes*, la Iglesia se esfuerza en cada lugar por asumir los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de hoy, sobre todo de los pobres, a fin de llevar el Evangelio a cada ser humano y así se va constituyendo en ese instrumento –como también gusta de decir el Concilio– en ese signo con un rostro propio.

En la experiencia de la Iglesia Autóctona de San Cristóbal de Las Casas, muchos de estos elementos teológicos están tomados en cuenta.

El III Sínodo Diocesano pide hacer crecer una Iglesia que respete las culturas de los pueblos (AG 19), su lengua, sus ritos, sus maneras de pensar y de celebrar la fe, de organizarse y de tomar acuerdos. Una Iglesia dispuesta a encontrar y valorar “las Semillas del Verbo” sembradas en las culturas que son presencia del Dios vivo.

Quiere el Sínodo una Iglesia que valore la sabiduría de los ancianos de las comunidades, respete y promueva la diversidad de los ministerios que van brotando en ellas. Una Iglesia que valore y purifique la religiosidad


popular con sus expresiones como el Nacimiento del Niño Dios, la Fiesta de la Virgen de Guadalupe, la Semana santa y las Fiestas Patronales.

Un punto importante es la oración comunitaria que es integral y armoniosa, creativa e inculturada, expresada en símbolos y danzas. Iglesia autóctona que incorpore en la celebración de los sacramentos los símbolos y elementos propios de la cultura de los pueblos mayenses. Lo mismo debe decirse de los ministerios ordenados y de los ministerios laicales.

Por último, el Sínodo invita los agentes de pastoral a abrir el corazón a la sabiduría antigua, guardada por muchos siglos en el corazón y en la mente de los ancianos, en sus códices, en sus pinturas y monumentos, en sus oraciones, mitos y ritos.

Unidas a esta experiencia de Iglesia Autóctona están la Teología India y la espiritualidad inculturada. Teología que busca darle palabra a la experiencia de Dios, así como la viven nuestros hermanos y hermanas indígenas. Experiencia de Dios vivida en sus ritos, oraciones y ceremonias, escondida en sus mitos, expresada en sus códices y pinturas, en sus maravillosas construcciones arquitectónicas, en el libro Sagrado del Popol Vuh. Aquí hay también una espiritualidad indígena.

La Teología India es como la otra cara de lo que estamos llamando Iglesia Autóctona, aunque es mucho más amplia que ésta.

Con estas breves anotaciones, nos hemos acercado a lo que puede ser el perfil de una Iglesia Autóctona. 

## El desafío del pluralismo religioso *¿Cuál Iglesia? ¿Cuál eclesiología?*

Antonio Almeida

El fenómeno de la mundialización no impacta sólo las relaciones económicas, sociales y políticas, sino también las culturales y religiosas. Vivimos en un contexto cultural globalizado, interétnico y multireligioso. La Iglesia, a lo largo de su historia, siempre se vio delante del hecho de la diversidad religiosa y respondió a esta situación de diferentes maneras, a partir de la comprensión que tenía de sí, de su posición en el contexto social y de sus arreglos institucionales internos, en un nivel universal y en un nivel local. Sin embargo, el desafío que se le presenta hoy presenta una magnitud y una radicalidad únicos. Tratemos de rehacer este recorrido para comprender mejor la situación actual.

### *La trayectoria histórica*

En sus orígenes, en un primer momento, la Iglesia se vio como uno de tantos grupos religiosos existentes al interior del Pueblo de Israel, y, progresivamente, como el verdadero Israel, el nuevo pueblo de Dios. Las relaciones con Israel se van tornando cada vez más tensas; los líderes y los grupos cristianos con perseguidos, lo cristianos son expulsados de las sinagogas, hasta que, en Jamnia, al final del

siglo I, se oficializa la separación. Pablo, Sin embargo, ve a Israel como la «raíz santa» en la que la Iglesia fue injertada (Cf. Rom 11, 11-24) y ve la obra de Cristo como la superación de la muralla que oponía a judíos y gentiles, llamados a reunirse en el cuerpo de Cristo (cf. Ef 2, 11-22).

La confrontación del Evangelio con el multi-diverso politeísmo dominante en el mundo greco-romano tuvo un momento positivo –por ejemplo, en la valorización, por parte de Pablo, de la religión popular de los campesinos de Licaonia (cf. Hech 14, 15-17) y de la religión culta de los ambientes intelectuales de Licaonia (cf. Hech 17, 22-31)– pero pasó por confrontaciones insanables, sea de oposición dura a las creencias y prácticas paganas, documentada en las obras de los apologistas, sea de persecuciones, incluso violentas, contra los cristianos. En términos oficiales, la escena cambia con la isonomía de trato a todas las religiones existentes en el Imperio (edicto de Milán, 313) y, de una manera sustancialmente nueva, algunas décadas después, con la declaración del cristianismo como religión oficial del Imperio, por obra de Teodosio.

Las religiones de los pueblos llamados bárbaros fueron tan poco tomadas en serio que



se dispensó hasta de una seria evangelización previa de los individuos, que se habían visto bautizados en la persona de su caudillo e insertados masivamente en la Iglesia para, solamente después, recibir el anuncio del Evangelio, y eso de forma desigual y de manera superficial en ciertas áreas.

La conciencia de la situación teológicamente privilegiada de la Iglesia –a causa de su relación con el misterio pascual de Cristo– y la afirmación de su necesidad para la salvación va a recibir un reforzamiento con la fórmula «fuera de la Iglesia no hay salvación», acuñada por Orígenes (185-253) (Homilias sobre Josué III, 5; SC 171, p. 143) y retomada por Cipriano (martirizado en 285) (Epístola 4, 4; Bayard I, p. 12). Es bueno notar que esos dos grandes teólogos no negaban la posibilidad de que se salvaran lo que habían venido antes de Cristo o que no habían podido conocerlo. Orígenes tiene en cuenta, por un lado, a los que se rehúsan a entrar en la casa de la salvación (judíos que conocen a Cristo) y, por otro, a lo que la dejan de modo culpable; el famoso axioma se refiere a este segundo grupo. Cipriano, a su vez, considera el caso de un cristiano que se separa de la Iglesia y, con ello, se priva de las promesas y las recompensas de Cristo. La fórmula «*extra ecclesiam nulla salus*» u otras semejantes van a ser retomadas a lo largo de la historia de la Iglesia hasta el Concilio Vaticano II –exclusive–, en un sentido –no siempre– cada vez más exclusivo.<sup>1</sup>

La acción misionera de los tiempos modernos fue motivada, en gran medida, por la consideración negativa de la situación de

los paganos: sin el bautismo, se encontraban fuera de la Iglesia, destinados a la condenación eterna; el misionero se entregaba hasta el heroísmo de la inanición o del martirio a fin de salvar a esas almas por las cuales Cristo había derramado su sangre. Sin embargo, ante la toma de conciencia del número inmenso de paganos que ya había muerto y que aún morirían sin recibir el bautismo, se fueron buscando soluciones para detener esa masacre de inocentes: la fe implícita, el deseo del bautismo (esto es, del bien comunicado por el bautismo) y el bautismo de sangre abrían una posibilidad de salvación para los infieles: sin embargo, se trata de excepciones, de vías extraordinarias, *by-pass* del camino querido por Dios

Entre tanto, a medida que se fue imponiendo a la conciencia de la Iglesia un mayor optimismo salvífico (la voluntad divina de salvación universal no puede tener otro límite que no sea la libertad humana) aquella estructura teológica que sustentaba la odisea misionera se vio herida mortalmente. En primer lugar, por la creciente convicción de que se debe reconocer a las religiones un sentido positivo en la historia de la salvación; en segundo lugar –en un contexto de radical y polémico de las posiciones cristianas– se atacaba la pretensión cristiana de ser la religión definitiva; se afirmaba que el cristianismo se debe situar como una religión entre otras; finalmente, que la misión tendría que convertirse en diálogo. Por consiguiente, en pocas décadas, la conciencia de la Iglesia se vio alcanzada por esos dos sismos teológicos, sólo comparables con las herejías cristológicas y trinitarias de los cuatro primeros siglos. Literalmente, pues no es ninguna exageración decir que las

propias bases cristológicas y trinitarias de la fe cristiana fueron puestas a prueba.

### La historia de la reflexión teológica

La teología, a partir de las últimas décadas del siglo pasado, fue trabajando estos temas a medida que se presentaban. Simplificando un proceso bastante complejo, parece posible identificar los siguientes momentos más significativos: a) la teoría del cristianismo anónimo; b) la afirmación de la legitimidad de las religiones; c) la vía media del Vaticano II; c) la misión en un mundo pluralista.

#### El «cristianismo anónimo»

Rescatando algunas «verdades olvidadas» de la tradición cristiana, como la voluntad salvífica universal de Dios (cf. 1 Tim 2, 4); el hecho de que Cornelio recibiera el Espíritu Santo antes de ser bautizado (cf. Hech 10, 47); el amor al necesitado como amor a Jesús (My 25, 33-36); la idea de las «semillas del Verbo» de San Justino; la salvación de los catecúmenos difuntos; la justificación del penitente antes de la absolución, K. Rahner (1904-1984) observa que hay personas que no fueron alcanzadas por el anuncio explícito del Evangelio y se encuentran fuera del ámbito histórico-social de la Iglesia, pero viven en estado de gracia; no son cristianas, pero fueron justificadas por Cristo y viven en una fe, esperanza y amor que, en cierto sentido, las vuelve cristianas; por tanto, hay un cristianismo anónimo, pues hay una multitud de seres humanos que viven de la gracia sin saber darle nombre, y que es la misma que actúa en los cristianos.

### La legitimidad de las religiones

Aquí se da el paso de la situación salvífica de los individuos a la valorización de las religiones en cuanto tales. Si se acepta que las personas sin religión y los miembros de otras religiones se pueden salvar, independientemente del anuncio del Evangelio y de la mediación social de la Iglesia, se hace la pregunta: ¿esta posibilidad se da a pesar de las religiones o se puede decir también que gracias a las religiones? ¿Las religiones en cuanto tales tienen algún sentido positivo dentro del designio de salvación de Dios? ¿Se puede hablar de las religiones como caminos de salvación?

Delante de cuestiones tan nuevas y sorprendentes, las primeras respuestas vinieron del mundo protestante, dentro del cual se enfrentaron dos posturas extremas: la teología liberal y la teología dialéctica. La teología liberal, preocupada por la relación del cristianismo con el mundo moderno, a partir de los presupuestos del Iluminismo, aunque considera a la religión cristiana como la más sublime de todas, tiene a igualar a las religiones, afirmando que la misma «revelación» divina está presente en todas las grandes religiones de la humanidad. En el otro extremo, la «teología dialéctica» afirma el carácter único de la religión cristiana; concibe a las religiones como expresión del orgullo de la creatura en su pretensión de salvarse en base al esfuerzo meramente humano; lo específico cristiano es la fe, en cuanto aceptación y acogida de la intervención, puramente vertical, de Dios en Cristo; la misión tiene el objetivo de liberar a los seres humanos de sus religiones para que encuentren la fe. No es difícil percibir que la teología liberal ponía en riesgo a la identidad

1 B. SESBOÜÉ, "Hoes de l'Église pas de salut". *Historie d'une formule et problèmes d'interprétation*, Desclée de Brouwer, Paris, 2004.

cristiana, en cuanto la teología dialéctica se mostraba injusta con lo «*humanum*» y con la Revelación. Las reflexiones en el ámbito católico son más ponderadas.

Los teólogos católicos llegaron más tarde y se mostraron más cautelosos. Se alienaron en dos corrientes –la «línea Danielou» y la línea «Rahner». Para la primera, las religiones son caminos de preparación al cristianismo; por tanto, se sitúan en un nivel «pre-cristiano»; su valor es meramente natural: las religiones llegan al conocimiento del Dios a través del mundo exterior («revelación cósmica») o de la «razón natural» (semillas del Verbo); por lo tanto, esas religiones «naturales» quedan superadas por el propio progreso de la historia de la salvación; por lo mismo, no pueden ser consideradas mediadoras de la gracia o como caminos de salvación.

La «línea Rahner», trabajando con otros presupuestos, llegaba a conclusiones más claras y optimistas, y ejerció una influencia mayor en la discusión sobre la evaluación teológica de las religiones, en cuanto tales. El conocimiento de Dios no consiste en la posesión de determinadas verdades con respecto a Dios, y la salvación dada gratuitamente por Dios no es algo postizo y exterior a la estructura profunda del ser humano. En virtud de la autocomunicación de Dios, es arbitrario e injusto hablar de un conocimiento puramente natural de Dios; por ello, no se puede rebajar a las religiones a un conjunto de afirmaciones sobre Dios o a otras formas institucionalizadas de una religiosidad natural. El conocimiento de Dios en el ámbito de las religiones, con sus ritos, credos, orientaciones morales, y otros elementos típicos, son expresiones sensi-

bles del don que Dios hace de sí en gracia a todos en sus contextos históricos, sociales y culturales concretos. Las religiones, en cuanto tales, no están al margen de la gracia, la cual, en última instancia, es Dios mismo gratuitamente comunicado al ser humano. La institucionalización de la dimensión religiosa es parte de la propia estructura del ser humano: si Dios se quiere comunicar al ser humano en lo concreto de su existencia, no puede prescindir del dinamismo de la religiosidad de éste; y dado que ésta encuentra caminos diversos de expresión, la pluralidad de religiones no puede, ni ser condenada *a priori*, ni considerada de manera peyorativa. Por lo tanto, las religiones pueden ser vistas como medios positivos de relación con Dios y de obtención de la salvación; pueden ser queridas por Dios en su designio de salvación universal, incluso si contuvieran errores teóricos o prácticos; ¿por qué no podrían ser consideradas «caminos de salvación»; además, incluso, «caminos ordinarios de salvación»? Desde el punto de vista cualitativo, ciertamente, la mayor parte de los seres humanos accede a la salvación al interior de las religiones; la Iglesia sería un «camino extraordinario», y es responsable de la misión de testimoniar el destino y la finalidad a la que conducen los caminos ordinarios. En esta corriente teológica, «se continúa admitiendo, aún, la presencia y la acción de Cristo, de modo desconocido o anónimo en todas las religiones. Es Cristo quien les da sentido y comunica la gracia que salva. Cristo continúa siendo afirmado como mediador y salvador universal: los seres humanos se salvan *en y gracias a las religiones, sin embargo, por Cristo*<sup>2</sup>. En último

<sup>2</sup> Eloy Bueno de La Fuente, *La Iglesia en La encrucijada de La misión, Verbo Divino, Estella, 1999, p. 276.*

análisis, lo que se propone aquí es, de algún modo, una trasposición y ampliación a las religiones, de la propuesta de Rahner con respecto a la salvación individual.

### **La teología pluralista de las religiones**

Mientras la corriente del universalismo salvífico mantiene, como referencia innegociable, la mediación universal de Jesucristo («ningún otro nombre nos ha sido dado debajo del cielo, entre los seres humanos, por el cual podemos obtener la salvación» -Hech 4, 12), esta referencia faltaría en la teología pluralista de las religiones. Esta «segunda generación» de la teología de las religiones no-cristianas admite y asume un llamado «pluralismo consecuente», que podría ser –esquemáticamente, repito– expresado en los siguientes términos: no se debe dar por supuesta la mediación universal de Jesucristo; la religión cristiana desde la relatividad que las otras religiones reclaman y provocan; solamente a partir de ahí tiene sentido preguntarse si es posible (y si fuera posible, en qué condiciones) una cristología que no descalifique a la pluralidad de religiones. La cuestión es cristológica; el argumento clave es el siguiente: si la encarnación de Dios se dio una sola vez, el valor religioso del resto de la humanidad es nulo. El impacto cristológico es obvio: Jesús pierde el carácter absoluto y el lugar central que le confieren la fe tradicional de la Iglesia y las expresiones de ésta en los concilios cristológicos y trinitarios de la antigüedad. La «inversión clerical» del siglo III, el «giro constantiniano» del siglo IV y el «viraje copernicano» de la eclesio-

logía del Vaticano II quedan humilladas delante de las consecuencias eclesiológicas y misiológicas de este cambio de 180 grados en la fe cristológica y trinitaria de la Iglesia. Delante del eclesiocentrismo del exclusivismo y del cristocentrismo del inclusivismo, la perspectiva de la teología pluralista de las religiones se dice teocéntrica: el teocentrismo sería el único sistema que respondería a las exigencias del Evangelio; los otros contendrían vejestorios y vestigios antievangélicos. Los más significativos representantes de la teología pluralista de las religiones son los teólogos John Hick y Paul Knitter. Según ellos, la teología cristiana de las religiones tendría que desarrollar el siguiente proyecto: elaborar una «cristología teocéntrica», según la cual todas las religiones, incluso la predicada por Jesús, giran en torno a Dios; enfrentar la cuestión de la encarnación, descentrando a Jesús de una excesiva identificación con Dios; descentrar la cristología (reducida a una jesusología) de su concepción de Dios propia de la tradición judeo-cristiana, pues Dios es una realidad trascendente que se expresa en las diferentes religiones, no agotando ninguna manifestación aquella realidad; la realidad trascendente es el ágape, el amor generoso y benévolo, por el que todas sus expresiones deben ser una experiencia soteriológica; (consecuentemente Jesús no pertenece de modo único y exclusivo a la intimidad de la vida divina; la idea de una Trinidad inmanente es mítica; el ágape de Dios puede encontrar otras manifestaciones diferentes de la de Jesús; la cristología posible no puede ir más allá de la experiencia salvífica que algunos, los cristianos, recibieron gracias a Jesús); abandonar la comprensión personal de Dios, lo

real debe ocupar el lugar de Dios; la salvación consiste en la superación del egoísmo, la apertura a toda la realidad, el amor a la humanidad; la soteriología se mueve del ámbito religioso al ámbito ético; las experiencias modernas, como el marxismo y el maoísmo pueden ser soteriológicamente eficaces en la medida en que defienden los valores éticos que necesita la humanidad actual. El teólogo católico R. Panikkar (*El Cristo desconocido del hinduismo*, 1971) emigró del inclusivismo «rahneriano» al pluralismo «hickeyano» (ver la misma obra en la edición de 1981): rechaza la normatividad de Cristo y los principios teológicos que afirman el principio de la superioridad de la revelación cristiana o la consumación de todas las religiones en Cristo; sin embargo, no pretende relativizar el principio mediador de la encarnación, sino universalizarlo, una vez que, según él, todas las mediaciones que actúan en las diversas religiones son «Cristo»; Jesús de Nazaret es solamente una de las mediaciones, la cual, sin embargo, no agota ni absorbe en sí toda la amplitud o la extensión de Cristo. La misión, en la teología pluralista de las religiones, no puede ser algo más que un «diálogo», un intercambio de experiencias. Pues el monopolio de «Cristo» eliminaría el diálogo y empobrecería a la religión.

No se puede entrar aquí a discutir las varias teologías de las religiones, sobre todo la más revolucionaria de todas, la del pluralismo, sino solamente –de manera muy esquemática– apuntar su repercusión eclesiológica.

Tenemos, entonces, de un lado, tres modelos –exclusivismo, inclusivismo, pluralis-

mo; al que corresponden tres concepciones eclesiológicas: eclesiocéntrica, cristocéntrica y teocéntrica. Muy abstracto, muy esquemático, muy genérico. Traduciendo en detalle: en la concepción eclesiocéntrica de la Iglesia, ésta es vista como la mediación única y necesaria de la salvación; en la comprensión cristocéntrica no se elimina la mediación de la Iglesia, pero es subordinada explícita y enfáticamente a Cristo, «porque solamente Cristo es mediador y el camino de la salvación, presente para nosotros en su Cuerpo que es la Iglesia (LG 14), la cual va más allá de su dimensión visible; en el modelo eclesiológico pluralista la Iglesia se vuelve un grupo religioso como otros, diferenciándose solamente por alguna particularidad, que no constituye ninguna exclusividad. Sin embargo, la teología pluralista no es algo normativo ni infalible, inclusive por sus propis «*aprioris*». Entonces, la Iglesia, a partir de su autocomprensión, y sin abrir mínimamente la mano de su fe cristológica y trinitaria, además en virtud de esta misma fe, puede y debe –y hay autores que ya lo hacen– privilegiar una cristología del Espíritu, inclusiva y pluralista (modificada) y, coherentemente, una eclesiología que enfatice una Iglesia kenótica, sierva, humilde, comunión en la misión, Pueblo de Dios con otros Pueblos de Dios<sup>3</sup>, profundamente dialogante, pero no menos misionera. En términos misionológicos, se habla, entonces, de la misión como un diálogo profético»<sup>4</sup>.

3. Cf. G. O'COLLINS, *Salvezza per tutti. Gli altri popoli di Dio*, Queriniana, Brescia, 2008.

4. Cf. STEPHEN B. BEVANS - ROGER P. SCHROEDER, *Teología para la misión hoy. Constantes en contexto*, Editorial Verbo Divino, Estella, 2009, pp. 585-662.

## El sentido eclesiológico de la 'Iglesia de casa'

P. Benjamín Bravo

Universidad Pontificia de México

Parto del supuesto que el término 'iglesia de casa' es conocido por el lector (cf. *Para comprender la Iglesia de casa, verbo divino*, 2010). La 'iglesia', en la cultura griega, era la estructura familiar por la que el paterfamilias reunía no sólo a los familiares cercanos, sino a los criados, esclavos, huéspedes y en ocasiones compañeros de trabajo para abordar temas de interés común. Pablo la asume, la complementa con el anuncio de Jesús Resucitado, y le da el nombre de 'iglesia de Dios' ya que es 'la reunión por la que Dios convoca a su pueblo para que formen una asamblea', y dado que se reúne en una vivienda, le llama en idioma griego e *kat' oikón ekklesia*, que se acostumbra traducir en latín por *ecclesia domestica* y en español por 'iglesia de casa'. El término 'iglesia' nace pues en la base, en las casas. Poco a poco se aplica el mismo término, pero en plural, al conjunto de iglesias de casa de una misma ciudad y con el tiempo se aplicará, nuevamente en singular, Iglesia, a la totalidad de iglesias de casa esparcidas por el universo mundo.

Varios pasajes lo atestiguan, baste citar solamente uno: "Saluden a Prisca y a Áquila mis cooperadores en Cristo Jesús... saluden también a la iglesia que se reúne en su casa" (Rom 16, 3-5; He 18, 1-2. 18; 1 Cor 16, 19; 14, 23; Fil 1, 2; Col 4, 15; 2 Tm 4, 1; He 18, 22;

20, 20). Aunque no es el espacio lo que hace la iglesia, sino las personas reunidas en dicho lugar, sin embargo es posible hacer la iglesia, gracias a una casa. La pequeña comunidad que se congrega en casa tiene así valor de Iglesia. La Iglesia es pues la reunión misma y también la casa. Los pasajes decisivos eclesiológicos que se encuentran en las epístolas y que son reconocidas como de Pablo, afirman la prioridad de las reuniones en viviendas. Esto se demuestra también por la preocupación de Pablo por visitar a cada una de ellas.

Pablo pues no la creó de la nada. Aprovecha la estructura doméstica griega, sobre todo el liderazgo ya existente del paterfamilias. Se podría afirmar que la autoridad del papá era casi natural dentro de la iglesia de casa. Su solvencia financiera, el orden que tenía ya establecido en su entorno, el prestigio adquirido por años, todo esto era muy útil dentro de la nueva estructura de iglesia de casa. El sentido del patronazgo valorado en la sociedad mediterránea, costumbre que era bien vista dentro del imperio, permite suponer que se le tenía respeto, que sus consejos eran valiosos, que su manera de trabajar engendraba cariño; en pocas palabras, el paterfamilias creaba un ambiente de paz (cf. 1 Tesalonicenses, 12, 12-13).





comprometida de tal manera con la misión de Pablo, que no dudó en acompañarlo desde Corinto a Éfeso y luego a Roma (Hech 18,18; 18,26; 2 Tim 4,19; 1 Cor 16,19; Hech 18,2); en Éfeso fueron ellos quienes "expusieron sus cabezas para salvarme" (Rom 16, 4). Además de Prisca, otro grupo de mujeres merece el reconocimiento de Pablo: "María, que ha hecho tanto por ustedes", Junias, "ilustre entre los apóstoles que descubrió a Cristo antes que yo", Apeles, Trifena y Trifosa "que trabajan en la obra del Señor", la mamá de Rufo "mi segunda madre", Hulia, hermana de Nereo, coordinadoras también de iglesias de casa, a quienes "todas las iglesias de Cristo les mandan saludos" (Rom 16 3-16). Finalmente el caso de Febe, "diaconisa de la iglesia de Cencreas" con quien muchos, incluido Pablo "están en deuda con ella" (Rom 16, 1-2).

Por otra parte, el hecho de que Pablo use la casa como lugar central de su misión, se mete a espacios en los que la presencia de la mujer es fuerte, ya que dentro de su casa juega un papel sobresaliente; lo que no hubiera sucedido si su misión la hubiera realizado en lugares públicos donde la mujer carece de valor

Es legítimo pues inferir, por una frase que Pablo escribe en la carta a los Romanos, que hubo mujeres que coordinaron iglesias de casa, verdaderas materfamilias, para quienes también va dirigido "el agradecimiento de todas las iglesias del mundo pagano" (Rom 16, 4). Es el caso, en Filipo, con Síntique y Evodia que "lucharon hombro con hombro conmigo por el Evangelio" (Fil 4,2-3); de Prisca o Priscila, esposa de Áquila, pareja

Podría objetarse este planteamiento al leer afirmaciones de Pablo que ordena que "las mujeres se callen en las asambleas" (1 Cor 14, 24); sin embargo hay otras en las que considera su participación profética como la cosa más natural, (1 Cor 11, 5), es decir, hablar públicamente bajo el influjo del Espíritu Santo. El papa Benedicto XVI invita a relativizar ciertas afirmaciones de Pablo poco proclives a la participación de la mujer en las asambleas. (Benedicto XVI Los apóstoles y los primeros discípulos de Cristo en los orígenes de la Iglesia, Ed. Juan Pablo II, 2007, Argentina, pp. 245-252)

Fue en realidad la estructura que facilitó la extensión del cristianismo, sobre todo en las ciudades. Todavía san Jerónimo, a finales del siglo IV, en su comentario a la carta a

Filemón, habla de la existencia de la 'Iglesia de casa'. Son los últimos estertores de una pastoral citadina basada en las casas y en las familias, ya que a partir de la conversión de Constantino (a. 365) la Iglesia de casa se debilita hasta llegar a desaparecer. Este emperador convierte templos paganos en basílicas cristianas. Con esto llega la sacralización del templo y la desacralización de la casa. Desde entonces la iglesia se transforma en iglesia-catedral-edificio; con un día único de reunión, el domingo; con líderes o pastores profesionales que celebran el culto.

Hoy día, sobre todo a partir de 1980, se multiplican los estudios sobre la importancia de la casa en la vida de Jesús. Véase por ejemplo la extensa bibliografía que ofrece Pedro Aranda en su obra 'La casa espacio de memoria e identidad en el evangelio de San Marcos' (Verbo divino, 2012, pp. 363-404)

La casa permite descubrir que entrar a la iglesia no es únicamente ingresar a un lugar sagrado, a un templo, sino entrar a un espacio normal que se encuentra en medio de un territorio en donde las personas realizan su vida común y corriente; facilita también dialogar, con vecinos, hechos de la vida diaria que reflejan anhelos, sufrimientos y esperanzas; ofrece la oportunidad de intercambiar plurales puntos de vista en los que el aporte del dueño de la casa, quien es un cristiano que busca sentido de vida en el Dios de Jesús, es determinante. No pocas veces, con respeto, invitará a los participantes a abrir La Palabra de Dios escrita y hasta a orar juntos.

La casa también permite captar claramente lo que significa que la Iglesia es misionera por esencia. El hecho de salir del templo pa-

rrroquial hacia un determinado vecindario es un signo misionero: "vayan pues y hagan que todos los pueblos sean mis discípulos" (Mt 28, 19); ellos(as), por su parte salen a predicar. Estos nuevos misioneros(as) nos evocan al pater- y materfamilias del tiempo de Pablo, su tarea es ahora salir de su casa a invitar a sus vecinos y convocarlos a una reunión en su vivienda a fin de dialogar sobre inquietudes que atañen a todos(as). La Iglesia así se hace misionera. En lugar de traer más gente a la iglesia-templo, se lleva la iglesia-comunión a la gente. Su convicción cristiana es lograr una comunión, un solo corazón y una sola alma, que tienda a servir con desinterés a los deshechos de la sociedad. En otras palabras, busca hacer presente en su mundo, el sacramento de Dios Trinidad que es la Iglesia, signo e instrumento de su Reinado. "Así la Iglesia universal aparece como el pueblo congregado por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo" (San Cipriano, De orat. dom. 23: P.L. 4553).

El eje de la iglesia de casa es, para los vecinos, el(la) laico(a) misionero, y para éste(a), su parroquia territorial, concretamente el pastor-párroco. Éste es quien le convoca, reúne, capacita, y ahora alienta a constituir la primera 'iglesia de casa' que nace precisamente en su casa, o sea, en la vivienda del mismo párroco. No es posible predecir el tipo de iglesia de casa con que se iniciará esta labor misionera. Es posible que sean los catequistas de papás-catequistas, o las rezanderas, o miembros del algún sector (obreros, profesionistas, amas de casa...) o coordinadores de comunidades de base, o celebradores de la palabra o guías de grupos bíblicos o carismáticos, o varios a la vez.

A las iglesias constituidas en sus domicilios asisten todo tipo de vecinos: descreídos, anticlericales, esotéricos, bautizados que son católicos pero no cristianos, practicantes de la magia, de las 'limpias', de la adivinación, de la religiosidad popular. En las iglesias de sus casas "ya no se distinguen judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer, porque todos son uno con Jesús" (Gal 3,28). Su casa no se cierra a nadie que desee pertenecer a ella; admite a quien quiera y en cualquier momento; su ideal es que todos sus vecinos lleguen a ser sus miembros. Aunque pocos vecinos asisten en relación al número de invitados, son sin embargo la vida de la parroquia. Pareciera que "la Iglesia tiene que volver a ser pequeña para que crezca grande".

La presencia de plurales culturas encarnadas en individuos que asisten a este grupo iniciado por un bautizado que es practicante o simpatiza con el cristianismo histórico, condiciona el método de la reunión: no se trata que este(a) coordinador(a) ofrezca un programa ya hecho de temas católicos; es preferible que invite a los asistentes a presentar sus inquietudes para lograr un primer sentido de vida: unirse un poco más, mejorar la convivencia, restablecer el tejido vecinal. Si lo considera oportuno, les pedirá permiso para incluir la Palabra cuando a el(la) toque opinar; si los asistentes no aceptaran esta propuesta, el(la) la hará real en su testimonio personal, en gestos o formas del vivir diario vecinal, así expresará "el amor personal de Dios que se hizo hombre, que se entregó por nosotros y está vivo ofreciendo su salvación y amistad". Esto mismo le llevará a considerar "si es prudente y se dan las condiciones, para concluir este encuentro fraterno y misionero con una breve oración

que se conecte con las inquietudes que los asistentes han manifestado" (cf Francisco, *Evangelii Gaudium* 128). Poco a poco el grupo va definiendo nuevos sentidos de vida que serán los temas subsecuentes. Así, si no todos, la mayoría va integrando en su cultura, el Evangelio.

No se traslada pues el templo a la casa. No se trata de llevar los temas católicos y las actividades litúrgicas del templo a una vivienda, tampoco considerar la iglesia de casa como una dependencia o 'capillita' del templo central. Más bien podría decirse que es una parroquia que tiene un templo y muchas iglesias de casa en las que participan individuos de diversas culturas.

La constitución, *Lumen Gentium* n. 11 y el decreto *Apostolicam Actuositatem* n. 11, evitan identificar la iglesia de casa con la familia nuclear, lo que permite conservar el verdadero significado original del término. Este hecho justifica que a 'la iglesia de casa' se le apliquen propiedades de la Iglesia Universal. Una de ellas es el término 'Pueblo de Dios': "Ustedes antes no eran su pueblo, pero ahora son pueblo de Dios" (1 Ped 2, 9-10); son "el cuerpo de Cristo" (1 Cor 10, 17): "las iglesias de casa paulina eran de hecho un campo de entrenamiento del amor fraterno entre cristianos y una vitrina que impactaba a los no cristianos; ofrecían un lugar de encuentro para rezar, para la proclamación de la Buena Nueva, para la instrucción y la enseñanza; eran un prerrequisito físico para la vida eclesial y evangélica" (Pe. Antonio José de Almeida, *Lumen Gentium*, la transición necesaria, UPM, mimeo). Y el Apocalipsis de Juan dirá: "Ellos serán

su pueblo, y él será Dios-con-ellos" (Ap 21,3). En el evangelio de Lucas, la palabra *ecclesia* puede significar tanto comunidad local como doméstica.

La decisión de integrar a la constitución *Lumen Gentium* un capítulo, el II, consagrado al 'Pueblo de Dios' expresa la postura conciliar de valorar primeramente lo común de los miembros de la Iglesia: ser bautizados, cristianos, fieles creyentes, sacerdotes, profetas, reyes. La igualdad de todos los miembros de la Iglesia precede a su distinción. El bautismo fundamenta esta igualdad y unidad (LG 32). La prioridad bautismal hace entonces plenamente entendible el capítulo III: "los ministros que poseen la sagrada potestad están al servicio de sus hermanos (bautizados), a fin de que todos cuantos pertenecen al Pueblo de Dios y gozan, por tanto de la verdadera dignidad cristiana, tendiendo libre y ordenadamente a un mismo fin, alcancen la salvación" (LG 18). La jerarquía y particularmente el Episcopado, "tienen por tarea prioritaria acrecentar el Pueblo de Dios siempre" (LG 18). Esta prioridad bautismal atrae, como corolario inmediato, la prioridad comunitaria. "La relación entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares no puede explicarse en abstracto por la vía de deducciones teóricas, porque la Iglesia es una realidad histórica concreta. Bajo la guía del Espíritu se despliega en la historia; por la misma teología debemos remitirnos, pues, a la historia" (Walter Kasper, *Iglesia Universal e Iglesia Particular*, mimeo). Por esto, el término 'iglesia' debe tener como punto de partida la Sagrada Escritura.

Aunque el Concilio no llega a precisar del todo qué es una 'Iglesia local', sin embargo

restaura, en una tendencia descentralizadora, la dignidad de las iglesias locales (LG 13); en ellas está presente la una, santa, católica y apostólica Iglesia y de ellas ("ex") se forma la Iglesia Particular y en definitiva la Iglesia universal (cf LG 32). "La comunión eclesial se realiza en la Iglesia local, pues en ella está toda la Iglesia, aunque no la Iglesia toda". Según Karl Rahner, ésta es la mayor novedad del Concilio Vaticano II, que supera el parroquialismo y el universalismo de ciertos movimientos y de prelaturas personales (E. Wolff, *A teología da Igreja local*, *Encontros Teológicos* 22, p. 123). Su perfil es peculiar: el entorno ambiental en que está asentada una determinada iglesia de casa condiciona su forma de relacionarse y de actuar: será peculiar su manera de proyectar la fraternidad, la caridad, el perdón, la samaritanidad, en una palabra de instaurar el Reino de Dios; sin embargo la profunda identidad se la otorga el Espíritu Santo, pues "Él es quien habita en la Iglesia y en el corazón de los fieles como en un templo, y en ellos ora y da testimonio de su adopción como hijos"; "... con la fuerza del Evangelio la rejuvenece, la renueva incesantemente y la conduce a la unión consumada con su Esposo. Así, toda la Iglesia aparece como un pueblo reunido en virtud de la unión del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo" (LG 4). Todo lo que es verdaderamente cristiano, jamás se opone a los genuinos bienes de la fe (UR 4). "La multiplicidad de iglesias locales no lesiona la unidad y unicidad de la Iglesia de Cristo, sustancialmente presente en cada una de las realizaciones particulares es, por tanto, un "cuerpo en Cristo, en el que cada miembro está al servicio de los otros miembros" (Pe. Antonio José de Almeida, o.c.)

## Pregón Pascual en Santa Tecla

Jon Sobrino  
Centro Monseñor Romero (San Salvador, C. A.)

Es bueno, Señor, que te demos gracias por la luz de este cirio. Vence a las tinieblas y eso siempre nos sosiega. Es la Pascua de Jesús, murió crucificado, pero Dios le devolvió a la vida. En El Carmen lo celebramos ahora en el templo. Más hondamente, ojalá lo celebremos cada uno y cada una de nosotras en lo escondido y en lo profundo del corazón.

El "alegrémonos" que acabamos de cantar no ocurre por mandato, ni hay recetas para cantar con alegría. El mes de marzo que acaba de pasar ha sido a la vez un viernes santo para el pueblo salvadoreño: 580 homicidios, el número más alto en un mes en los últimos diez años. Y ese mismo mes de marzo ha sido domingo de resurrección. El Papa Francisco ha desempolvado a Monseñor Romero y el 23 de mayo será declarado "beato", es decir "dichoso". También más adelante lo será Rutilio Grande, y muy probablemente otros 500 salvadoreños y salvadoreñas. No han triunfado quienes, en gobiernos y en curias, quisieron mantener enterrado a Monseñor Romero.

Fijándonos en Monseñor voy a hacer unas breves reflexiones sobre la pascua de Jesús. Y por qué podemos estar contentos esta noche.

1. Monseñor se pareció a Jesús en vida y

en muerte. Contra Jesús los poderosos se confabularon para eliminarlo, y lo crucificaron. Pero "a quienes ustedes mataron", dijo Pedro en Jerusalén, "Dios lo resucitó". También a Monseñor lo asesinaron poderes tenebrosos, y se cumplió lo que había dicho: "Si me matan resucitaré en el pueblo salvadoreño. Se lo digo con la más grande humildad".

Su palabra sigue viva. "Estas homilias quieren ser la voz de este pueblo, la voz de los que no tienen voz. Y esta pobre voz encontrará eco en aquellos que amen la verdad y amen de verdad a nuestro querido pueblo". Como la de Jesús, la palabra de Monseñor sigue resonando hasta el día de hoy. Así lo dijo: "La palabra queda".

Jesús, no Pilato, Anás y Caifás, viven hoy en millones de personas en todo el mundo. Monseñor Romero, no escuadrones de la muerte, vive hoy en el corazón de los salvadoreños. Es verdad. "El verdugo no ha triunfado sobre las víctimas".

Y Monseñor ha vencido sobre sus verdugos como Jesús venció sobre los suyos. Y ha vencido como sólo Dios sabe hacerlo: sin cerrarles futuro, ofreciéndoles perdón y un abrazo. "Puede usted decir, si llegasen



a matarme que perdono y bendigo a quienes lo hagan".

2. Alegrándonos con Monseñor debemos preguntarnos también "cómo cantar a Jahvé en tierra extraña", "cómo cantar a Dios en un mundo cruel". Es lo que se ¿Cantaba Monseñor? Sí, pero no irresponsablemente, como por obligación litúrgica. Cantaba en tierra extraña y cruel.

Señor, ante este cirio te preguntamos, ¿es posible cantar? Monseñor nos enseña que sí es posible cantar en sábado santo, pero acercándonos al dolor del viernes santo. "Yo vivo en un hospital [para enfermos de cáncer incurable] y siento de veras de cerca el dolor, los quejidos del sufrimiento en la noche, la tristeza del que llega teniendo que dejar su familia". También vivió en medio de la represión que acechaba todos los días. Pero vivió cercano a todo ello con amor. Quien ama de verdad, puede cantar, sin

trivializar el canto ni estropear la belleza de las melodías.

3. Cuando tomando en serio tanta corrupción, infamia y barbarie, nos decidimos a cantar, es posible que cantemos de verdad porque al resucitado lo habremos encontrado en los crucificados. Jesús resucitado se apareció a los suyos con llagas en pies, manos y costado.

El resucitado es el crucificado. La resurrección no fue un complicado milagro, un espectáculo para dejarnos boquiabiertos, lo que encanta a los seres humanos. Pero el resucitado no aprueba el deseo de salir de esta historia nuestra, difícil y costosa. Dios no lo resucitó para eso.

Cuando las llagas aparecen pintadas en un lienzo ni animan ni duelen. Si animan y duelen cuando vemos a Jesús sudando en el huerto, atado a una columna, jadeante caminando hacia el calvario, así-



xiándose en la cruz. No es masoquismo recordarlo. Es el modo más humano de decir que Jesús amó a la gente hasta el final sin guardarse nada para sí.

Hoy es bello ver todo el país inundado con cuadros de Monseñor Romero. Para recordarlo bien, quizás baste una vieja estampa suya, tomada de un viejo periódico. Y dejando siempre lugar para la cruz real de Monseñor.

"Hay una pesadez en mi pobre espíritu cuando pienso en los hombres que sufren azotes, patadas, golpes de otro hombre. Si tuvieran un poquito de Dios en su corazón verían en ese hombre un hermano, una imagen de Dios".

Y también sufrimiento por lo que hacían a su persona: tanta difamación en boca de los opulentos y poderosos, tanta mentira en los medios controlados por el dinero. Mayor era su sufrimiento cuando la inquina provenía de hermanos obispos y cardenales. Y el miedo a una muerte violenta, como se lo confesó a su confesor un mes antes de su muerte. Monseñor cargó con una pesada cruz. Con ella estuvo entre nosotros.

4. Pero como Jesús, también pasó entre nosotros, contento y dando vida. Digámoslo en una palabra.

El Jesús resucitado se apareció muchas veces sentado a la mesa, comiendo con amigos y amigas. Ya lo hizo en vida, y nos dejó su testamento: "Coman juntos y acuérdense de mí". Comer juntos, todos y todas, es la esperanza de que ya no seremos lobos unos para otros, de que no habrá hombres y mujeres, ancianos y niños, sin hogar, que no habrá caínes ni muertes prematuras. En el pan de la solidaridad, en el vino de la alegría, en las manos juntas, Jesús sigue presente. También Monseñor comió en vida con noso-

tros. Las fotos más bellas suyas son cuando está comiendo en las comunidades y cantones, con jóvenes y viejecitas, esperando en cola para que le sirvieran el almuerzo. Monseñor estaba contento con su pueblo y hacía que su pueblo estuviese contento. Y entre sus frases inmortales, queda esta: "con este pueblo no cuesta ser buen pastor".

Ese Monseñor, sin añadidos de exultación y canonización, es el que sigue vivo. Con él podemos alegrarnos esta noche.

5. ¿Qué nos dice hoy Monseñor? Quizás estas palabras. "Sean como Jesús. Vayan a anunciar la buena noticia a los pobres de este pueblo. Llévenles consuelo y defiéndanlos de sus opresores. Y ustedes, reconcíliense, llévense unos a otros. No tengan miedo. Tengan paz".

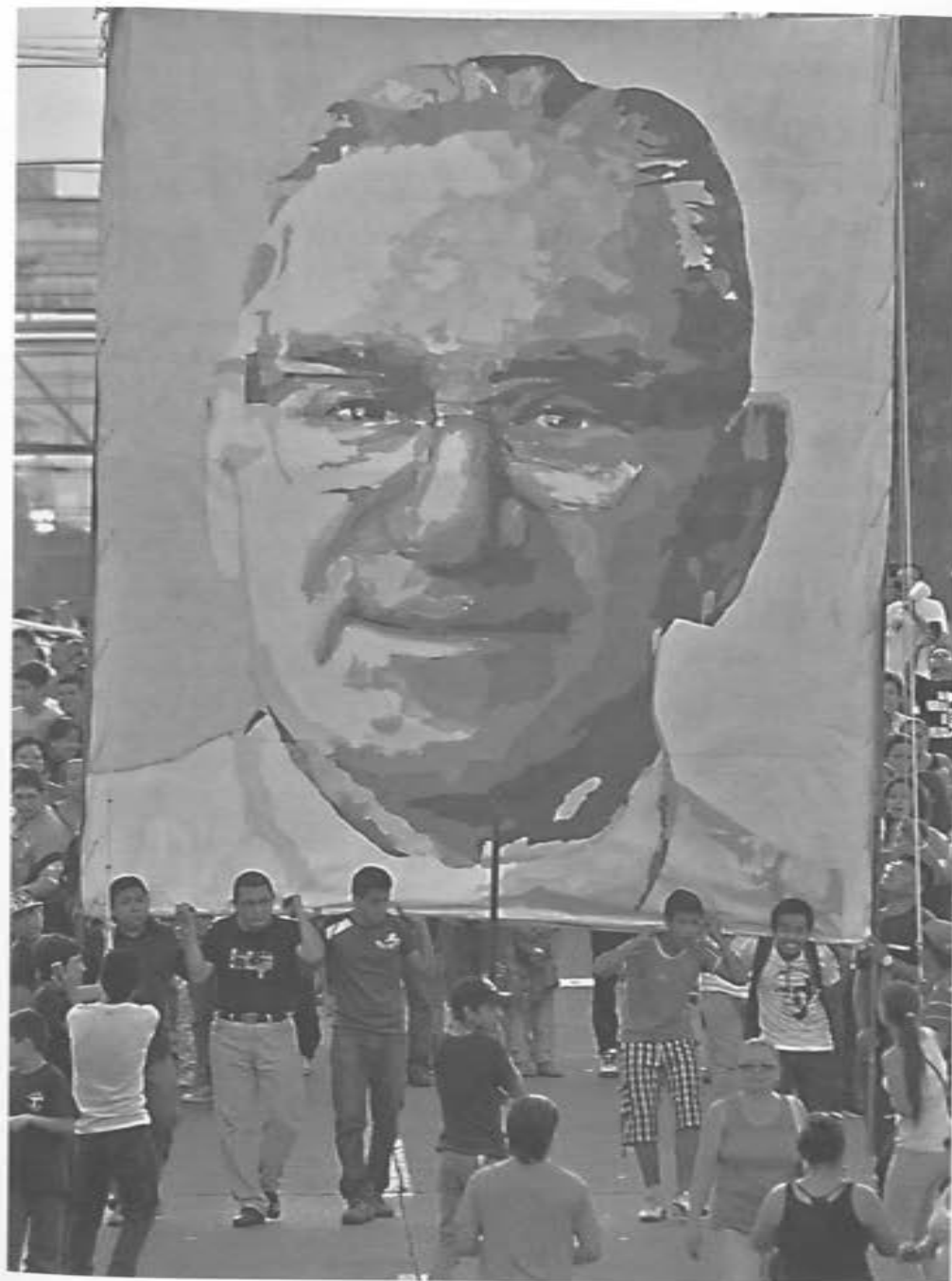
Terminamos. Jesús de Nazaret resucitó, pero antes con él Dios pasó por Galilea. Al final estará con nosotros y Dios será todo en todos.

Monseñor Romero ha resucitado, pero antes con el Dios pasó por El Salvador. En vida nos hizo una promesa llena de amor. "Quiero asegurarles a ustedes, y les pido oraciones para ser fiel a esta promesa, que no abandonaré a mi pueblo, sino que correré con él todos los riesgos que mi ministerio exige". Ahora, mantiene esa promesa en plenitud. Sigue con nosotros. Sobre todo está entre los pequeños.

Por eso podemos cantar esta noche en El Carmen, ante el cirio pascual y ante el rostro de Monseñor Romero, de Rutilio Grande, y el de muchas buenas gentes y mártires que nos han precedido.

Con sencillez les digo: "Alégrense". Y nos decimos unos a otros: "Alegrémonos".

(Carta a las Iglesias 659-660, 2015)



Socio-lógicas

## Fórmula anticorrupción

Colectivo Zarza de Monterrey

**H**oy (22 de abril 2015) leímos en la prensa que mientras se discutían en el Senado las nuevas disposiciones constitucionales del Sistema Nacional Anticorrupción (SNA), los priistas Carlos Romero Deschamps y Gerardo Sánchez ojeaban un catálogo sobre yates.

Podría la nota pasar desapercibida de no ser porque ambos senadores son más reconocidos por su historial de corruptelas que por labor legislativa.

Una condición sin la cual no puede darse el acto de corrupción es la opacidad. Y la única manera de arrojar luz sobre los actos ocurridos de manera encubierta es que una ciudadanía, consciente y activa, asumiera su pertenencia a una comunidad política dentro de la cual puede actuar y exigir el ejercicio pleno de sus derechos.

Tal pertenencia equivale a que un individuo, ella o él, en igualdad de circunstancias, goce de todos los derechos (políticos, económicos, sociales y planetarios) y obligaciones, de los cuales está dotado en virtud de su pertenencia a un Estado nacional.


De acuerdo con teóricos como Norberto Bobbio y Leonardo Morlino, una democracia será... aquel ordenamiento institucional estable que, mediante mecanismos que funcionan correctamente, realiza la libertad y la igualdad de los ciudadanos. Una democracia es en primer lugar un régimen ampliamente

legitimado que satisface en plenitud a los ciudadanos.

En México -en buena parte del mundo- hay un malestar evidente en relación con la política, porque los que toman las decisiones que afectan la vida pública de las y los ciudadanos, son las grandes burocracias del gobierno y los partidos, si no es que las grandes corporaciones internacionales. Ese malestar se agudiza cuando tales burocracias son corruptas, irresponsables y no particularmente competentes, como las de nuestro País.

Esta desconfianza y rechazo al modo de hacer política de quienes ostentan el poder se va traduciendo, poco a poco, en un impulso anti-autoritario que se extiende por todo el país, dando por fin forma a la sociedad civil y a la política participativa.

Términos como "cultura de la legalidad", "rendición de cuentas", "movilización ciudadana independiente", "medios de información plurales", "estado de Derecho", tan ajenos a nuestra tradición, tendrán que irse abriendo paso en el nuevo modelo de ciudadanía consciente y activa.

El reto es pues tejer una sociedad de ciudadanía plena, en la que la participación no se agote el día de las elecciones, donde la palabra "súbditos" haya sido desterrada, y los abusos de poder de tipos como Romero y Sánchez no queden impunes. 

Pas-torales

## Remembranzas del Concilio

Colectivo Zarza de Monterrey

**David, Marcela, Elías y Violeta** se pusieron a platicar recordando los tiempos del Concilio.

**David:** Recuerdo que mi mamá nos llevaba a Misa y nos cansábamos de estar hincados.

**Marcela:** El Padre estaba de espalda y hablaba en otro idioma y nomás los monaguillos le contestaban.

**Elías:** Íbamos a la doctrina y nos teníamos que aprender de machete todo el Credo, los mandamientos y los Sacramentos.

**Violeta:** Nadie hablaba de la Biblia, pero el Padre se echaba unos rollos muy largos.

**David:** Era muy marcada la diferencia entre el Padre y los fieles; él vivía muy apartado y no convivía con nosotros.

**Marcela:** Unas señoritas mayores eran las que nos enseñaban el Catecismo y cada uno hacía la Primera Comunión por su cuenta.

**Elías:** Las Iglesias eran muy bonitas y el Padre en la Misa se vestía con ropas muy distintas a la gente.

**Violeta:** Todas las actividades se realizaban en el Templo, pero había unas personas muy valientes que iban a otras tierras como misioneros.

**David:** Me acuerdo muy apenas que nombraron un Papa muy viejito.

**Marcela:** Pero a ese viejito se le ocurrió que la Iglesia estaba muy envejecida, se había quedado en el pasado.

**Elías:** Y dijo que era necesario que le dieran nuevos aires.

**Violeta:** Y entonces reunió a los Obispos de todo el mundo para descubrir cómo tenía que ser la Iglesia en el mundo de hoy (años 1962-1965)

**David:** Y una novedad fue que nos enseñaron que la Iglesia es el pueblo de Dios, que los bautizados y los Sacerdotes tenemos por el bautismo la misma dignidad de hijos de Dios.

**Marcela:** Aprendimos que todos podemos y debemos participar consciente, piadosa y activamente en la Misa.



**Elías:** Descubrimos que todos, por el bautismo participamos en la obra de Jesucristo, por lo tanto que todos somos misioneros.

**Violeta:** Nos enseñaron la importancia de la Biblia como fuente principal que alimenta nuestra fe

**David:** Recalaron que Jesucristo es el más importante y no la Virgen ni los santos.

**Marcela:** Recordamos el pasado, pero es importante que ese pasado nos ilumine e impulse nuestro presente.

**Elías:** Entonces necesitamos hacer vida lo que nos dejó el Concilio.

**Violeta:** Tenemos que hablar con todos los amigos y conocidos para organizar retiros o pláticas que nos ayuden a valorar nuestro bautismo en la práctica.

**David:** Tenemos que retomar la Biblia y salir a los barrios para formar círculos bíblicos que luego se conviertan en comunidades.

**Marcela:** Tenemos que salir al encuentro de los hermanos alejados para mostrarles la misericordia de Jesucristo.

**Elías:** Vamos a proponerle al Párroco que aprovechemos este año para que nuestra Parroquia se renueve con las enseñanzas del Concilio.

**Violeta:** Y como acaban de pasar las elecciones, buscar la forma de organizarnos para exigir que cumplan lo que prometieron y cumplir la parte que nos toca para construir un México de justicia y seguridad, un México en paz. ☑

## No sólo de pan...

Pedro Antonio Reyes Linares  
Sacerdote jesuita

### JULIO 5

- Ezequiel 2, 2-5
- Salmo 123(122)
- 2Corintios 12, 7b-10
- Marcos 6, 1-6
- 

#### *Ideas principales:*

- Jesús ante la falta de fe de sus paisanos, como el Profeta ante el rechazo de su pueblo, hacen presente el compromiso libre y gratuito de Dios con su pueblo. Un compromiso al que Dios se mantiene fiel, a pesar del rechazo de su pueblo.
- El compromiso de Dios es la gracia que nos sostiene en todo momento, especialmente cuando nuestra debilidad se muestra más imponente, y parece condenar nuestros deseos de Reino a un completo fracaso.
- En ese compromiso se sostiene nuestra fe, no en la fuerza y la violencia, para construir comunidades donde podamos cuidarnos y hacer de ella buena noticia para todos los hombres y mujeres.

Las lecturas de este día nos ponen ante la cruda realidad del rechazo. Dios mismo rechazado, cambiado por prejuicios e intereses, que poco tienen que ver con el Reino y su proyecto de amor. Pero en ese rechazo podemos leer todavía más. Algo que los que rechazan no saben ver, porque tienen sus ojos confundidos por la fuerza. En el rechazo podemos descubrir la gracia de Dios que no ha renunciado a acompañar a su pueblo para darle vida plena; descubrirla en cada intento, en cada esfuerzo nuestro por honrar su compañía, construyendo entre nosotros una comunidad de equidad, de justicia y de amor, una comunidad en que podamos hacer presente entre nosotros el cuidado que Dios ha querido tener por nosotros. El rechazo es el aguijón que nos está lastimando todos los días, en nuestro trabajo por el Reino. Pero no lo pasamos solos. El rechazo es, entonces, una invitación a la confianza en su compañía fiel e inquebrantable para volver a intentarlo. Verdaderamente, en nuestra debilidad, nos basta su gracia.



## JULIO 12

- Amós 7, 12-15
- Salmo 85(84)
- Efesios 1, 3-14
- Marcos 6, 7-13

### Ideas principales

- El profeta resulta molesto para quienes quieren conservar y bendecir el orden injusto. Ellos quisieran un Dios a su medida, que cuidara sus intereses.
- El pacto que Dios ha hecho con nosotros no encuentra, sin embargo, su medida en este mundo. Antes del mundo él nos eligió para la vida, por lo que es en ese amor donde hemos de buscar la verdadera figura del mundo y no hacemos nosotros a los límites de la figura que hasta ahora le han dado.
- La misión que Jesús nos encarga es buscar esa verdadera figura, esa que nace de la vida que nos da el Padre según su amor. A eso van los discípulos por los caminos de Galilea, a eso también nosotros en nuestros propios caminos. Ningún otro compromiso, ninguna otra autoridad nos gobierna, sino ésa del amor.

No es la Buena Noticia de Dios conocida como buena noticia por todos. No para aquellos que, como quien reclama al profeta sus palabras y lo quisiera lejos de su tierra, quisieran que Dios sirviera sólo como garante de la figura que le han dado al mundo para sacar sus ganancias. Ante ellos, la Buena Noticia se levanta como rebeldía y como un mandato más antiguo del mundo, una alianza que promete vida plena y no es sobornable

por ningún sistema que dé en el mundo lo que promete el amor del Padre. Por eso es necesario agradecer al Padre su regalo, esta Buena Noticia de Jesús, y convertir nuestra gratitud en misión, en encargo de darle al mundo los signos necesarios para que la alegría de esa Buena Noticia se convierta en solidaridad y cuidado mutuo, en compañía en la tristeza y la enfermedad, en liberación de las fuerzas que pretenden separar nuestro corazón del mandato de Dios, para que nos encontremos todos, hombres y mujeres, en todas las culturas, unidos en un mismo destino, una misma comunión y una misma gratitud.

## JULIO 19

- Jeremías 23, 1-6
- Salmo 23(22)
- Efesios 2, 13-18
- Marcos 6, 30-34

### Ideas principales

- Tal vez en este tiempo, tan cercano a las elecciones, más que nunca podemos sentir la ausencia de un pastor según el corazón de Dios. Tal vez también eso nos haga sentir deseosos de que llegue ese pastor.
- El evangelio nos enseña que el pastor ya está delante de nosotros, no con arengas y promesas, sino compartiendo con nosotros su destino y dejándonos mirar en el fondo de su corazón. Su lugar no es de ningún otro, sólo él es el pastor.

- Por eso no necesitamos que nadie venga a sustituir al pastor; lo que necesitamos es dejarnos hacer el corazón al modo de su corazón, para mostrar al mundo lo que puede ser: cuán rica la pradera, cuánta alegría puede haber en él, cuando lo habitan las hijas e hijos de Dios. Y sólo en esa medida, la del amor, podemos juzgar con justicia lo que vale nuestra política y nuestra organización.

Desafortunado nuestro tiempo, si confundimos las elecciones recién vividas, con el tiempo de conocer al verdadero pastor. La propaganda pudo haber intentado convencernos de esto y hacemos dóciles a la idea de que necesitamos guía, porque andamos perdidos en el campo, como ovejas sin pastor. Pero no es ésta ya la realidad. Hemos sido elegidos en Cristo y nuestro pastor, el único pastor, camina delante de nosotros, abriéndonos ya este mundo para encontrar pastos de verdadero alimento y abundancia para todas y para todos. No es pastor lo que necesitamos, sino dejarnos modelar nuestro corazón según su propio corazón: el corazón compasivo con que quiso que viviéramos y que la vida fuera abundante, no recortada a la medida de ninguna pequeña ambición. Pongamos entonces la mirada en nuestro pastor y con él comprendamos lo que el mundo puede dar como alimento a sus criaturas, si sabemos hacer entre nosotros comunión. Y que sea ésta la medida con la que juzguemos nuestra política, nuestra economía, nuestra organización, y no la que proponga cualquier otro que quiera llamarse nuestro pastor.

## JULIO 26

- 2Reyes 4, 42-44
- Salmo 145(144)
- Efesios 4, 1-6
- Juan 6, 1-15
- 

### Ideas principales

- Las lecturas de hoy nos ponen frente a un verdadero rostro de Dios. Es el Dios de la abundancia y también es Dios de comunión. Y las dos cosas han de estar unidas, si verdaderamente vienen de Dios.
- La abundancia privatizada, convertida en privilegio sólo de unos, es muerte para la gente. Y la comunión que no trabaja por que se comparta la abundancia, se queda corta para reconocer la verdadera paz que nos viene de Dios.
- Estamos invitados a esa comunión, a creer que trabajar por ella, compartiendo lo que cada uno tiene y denunciando la injusticia que excluye a tantas y tantos, ha de hacernos conocer esa abundancia de Dios y celebrar, con todas las criaturas de nuestra Madre Tierra, el rostro amoroso de nuestro buen Dios.

En las escenas paralelas del profeta y el evangelio, se nos dan a conocer dos rasgos del rostro verdadero de Dios: él es el Dios de la abundancia, como canta el salmo, y es también el Dios de la comunión. Pero como en un solo rostro, no están estos aspectos separados, cada uno recorriendo su camino. La abundancia convertida en bien privado, la del lujo protegida con muros de concreto, separada del hambre de tantas y de tantos, alejada de su necesidad mientras el buen alimento

se pudre en los cubos de basura, es promesa de muerte y de violencia. Pero la comunión que soporta esa privatización, empujándolo fuera de sus muros, que no sabe brincar con su esperanza, como Pablo, las cárceles en que la mantienen encerrada, hace muy poco para conocer y dar a conocer el verdadero rostro y la generosidad de nuestro Padre Dios. Estamos invitados a una verdadera y profunda comunión, una que rebasa los muros, que denuncie las fronteras del hambre, y anuncie la verdad de un mundo que puede ser no la del lujo sino la abundancia compartida del buen vivir, solidaria de las necesidades de cada persona, compartiendo en concreto el pan que Dios nos ha dado cada día. Es en esta comunión que conoceremos el verdadero rostro de Dios y levantaremos nuestros cantos, con todas las criaturas de nuestra Madre Tierra, para alabar juntos la generosidad y el amor de nuestro buen Dios.

## AGOSTO 2

- Éxodo 16, 2-4. 12-15
- Salmo 78(77)
- Efesios 4, 17.20-24
- Juan 6, 24-35

### Ideas principales

- Abandonar el modo de vivir del hombre viejo es lo que necesitamos para comprender lo que hay detrás del pan que el Padre y el Hijo nos dan.
- No es el pan para la acumulación con la que se intenta asegurar la vida, a costa incluso de esclavitud. Es el pan que es signo de la vida

que podemos compartir si la construimos en confianza plena en nuestro Padre Dios.

- El pan es signo de quien nos acompaña en el desierto, en la noche oscura de la desolación, en la muerte injusta que imponen a Jesús, y signo de su voluntad que no quiere dejar que la paz y la vida se pierdan, sino que las defiende con todo su amor.

La invitación de Pablo a abandonar al hombre viejo nos da una clave para interpretar el mensaje que está presente en el pan que el pueblo recibe del Padre. Habrá que cambiar de ojos y de corazón para poder esperar del pan, no la garantía de un Dios que hace de su pueblo uno poderoso que tenga más que los demás pueblos, sino un signo de lo que puede ser el Reino si aprendemos a vivir, en nuestro cuerpo y en nuestra historia, la vida del Hijo que se entrega cada día para mostrar la vida plena que nos da nuestro Padre Dios. Por eso, este pan no se persigue como el otro, acomodándonos al capricho de quien lo da, hasta asumir por ello incluso la esclavitud. No, este pan se recibe como un don, como el don de quien nos acompaña y comparte con nosotros nuestras fatigas y nuestros caminos, quien tiene que partir el pan que tiene entre las manos, para que los demás puedan disfrutarlo también, quien nos comparte de lo suyo, para que podamos conocer lo que también nosotros podemos compartir de nuestra propia vida. La fe en quien parte así su pan, es también esperanza de que nuestro propio compartir será también signo de su Reino.

## AGOSTO 9

- 1 Reyes 19, 4-8
- Salmo 34(33)
- Efesios 4, 30-5,2
- Juan 6, 41-51

### Ideas principales

- El camino de Jesús, que seguimos, nos hace sentir toda la debilidad de nuestros pasos, como se lo hizo sentir a él mismo. Es un camino que nos supera y nos hace pedir al Padre un consuelo que nos dé fuerza para continuar.
- Como nosotros, el hijo de María y de José, ha de reivindicar su derecho a andar ese camino que supera la vida de cualquier ser humano. Ha de reivindicar la misión recibida y su conocimiento del poder que le da el amor de quien lo ha enviado.
- Su vida es, entonces, el regalo que nos da el Padre; la vida en que podemos alimentar nuestra vida y encontrar la fuerza que el Espíritu pone en nuestra carne para que se muestre en ella, en nuestra historia, la gloria del Padre, la vida plena de Dios.

Es verdad. Este camino supera nuestras fuerzas. Apenas iniciamos nuestro camino de seguimiento, en este mundo nuestro de tiranías, violencias desatadas, personas desaparecidas, miedos que se multiplican, se nos hace evidente que no son suficientes nuestras capacidades ni nuestros esfuerzos para hacer de este mundo la vida plena. ¿Hemos entonces de desmentir al Dios que nos ha prometido vida abundante? ¿O tendremos que mirar que la boca de quien nos ha dicho esas palabras, es una boca como la nuestra?

También sus labios están partidos y secos del camino, también sus pies están cansados y el sudor surca su frente. También él tiene que levantarse a descansar, también él descubre en el camino que no le son suficientes sus fuerzas. ¿Cómo entonces se atreve a iniciar este camino y cómo, más todavía a invitar a otros a tomar fuerza en su propia vida para caminar con Él ese camino? ¿Cómo si no es éste también, como nosotros, hijo de algún José y de alguna María? Por eso se levanta y lo afirma sin ninguna duda: yo soy el pan de vida que le ha enviado el Padre, para que de mi carne puedan tomar la fuerza que necesitan para caminar, con su propia carne, el camino que tenemos delante. Si avanzamos por ese camino, y demos testimonio de que verdaderamente es Dios quien puede hacer que la gloria del Padre brille en nuestra historia, la convierta de violencia en comunión y sea ella la obra que, en nuestro compromiso con el Hijo, hace posible el Espíritu.

## AGOSTO 16

- Proverbios 9, 1-6
- Salmo 34(33)
- Efesios 5, 15-20
- Juan 6, 51-58

### Ideas principales

- Se nos invita a una comunión, tan profunda como la del Padre y el Hijo. Una vida compartida hasta la intimidad, hasta la fuente misma de la vida, donde todo renace.

- Esta comunión convierte el mundo en un banquete, uno en donde podemos releer nuestra vida, corregir nuestros caminos y recibir una vida nueva, donde el Espíritu pueda construir en este mundo una verdadera paz.
- Es esta paz la que dirige nuestros pasos y nos llama desde el interior; ella la que nos pide no conceder a la muerte y la desesperanza la última palabra, porque ésta pertenece sólo a quien nos ama y nos ha llamado a la vida plena en su amor.

Un banquete se ha preparado en la libertad de Dios. Ahí ha querido darnos él su propia vida para alimentar nuestro corazón, y transformarnos a nosotros mismos en fuente de vida para los demás. Él, la fuente, nos ha hecho fuente para hacer de nuestra vida un camino nuevo y alimento para los demás. En este banquete se nos ha dado lugar en una comunión, y ella nos llama desde nuestra más profunda intimidad, para que miremos en todos nuestros pasos una posibilidad de vida nueva, de nueva historia, de justicia y de paz. Desde la comunión, el mundo se transforma, resucita en una vida nueva, donde todo puede encontrar la esperanza que le quisieron arrebatarse. Compartiendo nuestro pan, nuestro vino, nuestra vida y amor, podemos hacer prueba de lo que significa de verdad ser compañeros en el banquete del Padre y del Hijo y dejarnos renacer en su amor.

## AGOSTO 23

- Josué 24, 1-2a.15-17.18b
- Salmo 34(33)
- Efesios 5, 21-32
- Juan 6, 60-69

### Ideas principales

- La alianza es una invitación. Espera respuesta. No viene a imponerse como un poder dominador, sino como una promesa de vida nueva que se puede hacer verdad por la comunión.
- La alianza no engaña, no esconde las dificultades ni las oscuridades que habrá que iluminar. No disfraza tampoco la debilidad de la luz, sostenida como en una vela por la vida que se comparte y el amor que se entrega dejando en libertad.
- ¿También ustedes quieren marcharse?, pregunta la alianza desde su debilidad. Que responda quien ha conocido la vida plena, quien ha creído en su promesa, y pueda unirse para que, dando su propia vida, pueda buscarle también, junto con el Señor, entre nosotros, su lugar.

La pregunta dirigida por Josué al pueblo de Israel es repetida por Jesús a sus discípulos: ¿también ustedes quieren marcharse? ¿quieren ustedes servir al Señor? Es pregunta lúcida, que no engaña ni esconde las dificultades que se enfrentan y la debilidad de quien ha querido confiarse enteramente a la comunión con el Padre y con nosotros como su único bastión. La pregunta abre, sin embargo, el espacio a la respuesta. Y no se espera de ella otra fuerza que la misma de la fidelidad: que todo el corazón, la mente, la voluntad se ordenen para querer, con todas las

fuerzas y la vida entera, que se cumpla esa promesa de vida plena que Dios nos ha hecho para poderla vivir en todos los rincones de nuestro mundo. Después de la pregunta, la respuesta no es sólo una palabra, sino una búsqueda con la vida entera; para que se haga posible entre nosotros la libertad que la vida de Dios nos hizo capaces de vivir por la comunión de un mismo pan y compartir el camino fiel de su entrega.

## AGOSTO 30

- Deuteronomio 4, 1-2.6-8
- Salmo 15(14)
- Santiago 1, 17-18. 21b-22.27
- Marcos 7, 1-8.14-15.21-23

### Ideas principales

- La palabra es semilla, nos recuerda Santiago. No es ella para escuchar sino para dejar nacer. Un mundo nuevo se asoma en sus raíces, en sus pequeños tallos y en sus hojas de solidaridad y de cuidado por los más pequeños.
- La palabra se encierra en el monólogo de quien quiere convertirla en promesa inalcanzable, conformándose en las reglas que ya hace tiempo olvidaron lo que querían anunciar. La regla se levanta estéril, donde debería haber fecundidad.
- Escuchar esa palabra es entonces dejarse fecundar, dejarnos convertir en primicia de nueva vida: ahora son nuestros brazos esos tallos verdes, nuestras ideas, pequeñas hojuelas que anuncian la abundancia que nos espera.

Una semilla se ha sembrado en nuestra historia y ahí mismo está creciendo y floreciendo. Es la verdad que es todavía pequeña. Apenas se asoman sus pequeñas hojas, sostenidas en pequeños tallos de acciones de cuidado, de solidaridad con los pequeños y de justicia con los desvalidos. La semilla es la palabra que nos llama desde ellos a hacer posible la vida que en el amor podemos merecer. Escuchar su llamada es dejarnos fecundar, pero también es renuncia a las otras voces que, desalentadas por la dificultad, convierten la palabra en una regla que parece haber olvidado la vida que debería anunciar. Dejarnos escuchar es hacer que nuestros brazos se vuelvan anunciando nuestras ideas se vuelvan promesa, nuestros corazones se vuelvan refugio, nuestras comunidades hogar, para construir en nuestra historia lo que pide la palabra: que la vida sea abundante para todos y para todas. ☞