

CORRESPONSALES

Acapulco Guerrero

Librería La Cruz
Hidalgo #24B Zona Centro
c.p.39300 Acapulco Guerrero
Tel. 017444821855

Aguascalientes

José Luis Jacques
Tokio 207
Fracc. del Valle 2a Sección
20089 Aguascalientes, Ags.
Tels.: (449)916 89 40 ó 044 449 9069517

Baja California Norte

David Ungerleider K.
Ave. Centro Universitario 2501
Playas de Tijuana, (Apdo. Postal 185)
22200, Tijuana, B. C.
Tel.: (664) 630 1577 Ext. 205

Cuernavaca Morelos

Librería Católica San José
Hnas. Misioneras Cordimarianas
Morelos 236 Norte
C.P. 62000 Cuernavaca Morelos

Cuernavaca Morelos

Catedral Libros
Rayón #20 int. 9 Centro
C.P. 62000 Cuernavaca Morelos
Tel. 017773140682

Nuevo León

Socorro Contreras
Espinosa Ote. 851
64000 Monterrey, N. L.
Tel.: (81) 83 43 25 30

Puebla Pue.

Universidad Iberoamericana Puebla
Atención Publicaciones
Boulevard Del niño Poblano 2901
c.p.72197 Puebla
Tel. 012222290700 ext. 62103

Uruapan Michoacán

Librería San Ignacio
Juan Ayala #4 Centro
C.P. 60000 Uruapan Michoacán
Tel. 014525270220

CHRISTUS. TEOLOGÍA, CIENCIAS HUMANAS Y PASTORAL

Número 795 Año LXXVI, Marzo - Abril 2013.

Director: Raúl Cervera.

Administrador: Juan Carlos de la Fuente

Consejo de Redacción: Raúl Cervera;

Gabriela Juárez Palacios, José Rosario Marroquín,
Iván Merino, Sebastián Mier, Gerardo Fernando Ríos
Martínez, Sara San Martín Romero, Ángel Sánchez
Campos.

Consejo Asesor: Miguel Álvarez G., María Luisa
Lalinde, Mario Monrroy, Luis Ramos, Javier Riojas,
Alfredo Zepeda.

Coordinador del equipo operativo: Silvia González

Diseño y Diagramación: Juan Carlos de la Fuente.

Suscripciones: Silvia González

Para observaciones y sugerencias sobre

la revista, diríjase a Raúl Cervera:

rcervera49@yahoo.com

raul.cervera@christus.org.mx

Una publicación del Centro de Reflexión Teológica,
A.C. y órgano de la diócesis de la Tarahumara. Está
registrada como artículo de 2a clase en la Administra-
ción de Correos No 1 de México, D.F., el 3 de enero de
1936. Registro de Propiedad Intelectual en la S.E.P., No
998, otorgados ambos por la Comisión Calificadora de
Publicaciones y Revistas de la Secretaría de Goberna-
ción, el día 15 de julio de 1982. Permiso No. 0020136,
características: 228241205.

Autorizado por SEPOMEX. Registro postal PP09-
0074, publicación bimestral. A partir del 1 enero, cada
número: \$50.00, suscripción anual (seis números) para
el país: \$270.00, \$810.00 por tres años; para América
Latina y África: 50 dlls.; para otros países: 70 dlls.

Librería: Orozco y Berra 186, Sta. María la Ribera,
Cuauhtémoc, 06400, México, D. F.;

Tel y Fax.: 55 59 61 55

Correspondencia: Apdo. 2 bis, Centro
06000, México, D. F.

Correo-e: ventas@christus.org.mx /
ventasrevistachristus@hotmail.com

Página web: <http://www.christus.org.mx>

Impresa en: Editorial Progreso, S.A. de C.V.

Las opiniones expresadas en la revista son respon-
sabilidad de sus autores.

Puede reproducirse en revistas cualquier material, si
se cita la fuente, y después se nos envían dos ejempla-
res de la publicación.

El Consejo de Redacción se reserva el derecho de
publicación de artículos recibidos.



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

10/06/19/2013

www.christus.org.mx

Índice



1100022265

Sociedad y cultura

- 4 Reflexiones sobre el inicio
del sexenio de Peña Nieto
Jorge Rocha

Cuaderno

- 11 Nuevas tendencias
en la teología de la India
Michael Amalados

- 19 Presente y futuro
de la teología de la liberación
Victor Codina

- 25 La ortodoxia radical
Juan Antonio Estrada

- 30 Corrientes teológicas
actuales en Francia
Etienne Grieco

- 37 Cristología en un mundo postmoderno
Ernesto Valiente

- 43 Teología africana
Nathanael Yaovi Soede

Colaboraciones

- 48 La ordenación sacerdotal de mujeres
(Segunda parte)
Greg Kraus

- 52 La aceptación del derecho a la libertad
religiosa por el Concilio Vaticano II
Esteban Krotz

Teo-lógicas

- 56 Impacto conciliar en Latinoamérica:
la opción por los pobres
Colectivo Zarza de Monterrey

Pas-torales

- 57 Día del niño
Colectivo Zarza de Monterrey

No sólo de pan...

- 58 Miguel Ángel Espinosa Garza, Valentín Treviño Ramos,
Hugo Alberto Chávez Jiménez

En la 94a asamblea de la Conferencia del Episcopado de México (CEM) en noviembre pasado fue elegido presidente de ese organismo Mons. José Francisco Robles Ortega, cardenal de la Iglesia católica, quien también había sido preconizado recientemente arzobispo de Guadalajara. Sucede al frente de la CEM a Mons. Carlos Aguiar Retes, arzobispo de Tlalnepantla. Es llamativo el dato de que durante los últimos treinta años este organismo no había sido presidido por un cardenal; el último que desempeñó esa función antes de Mons. Robles Ortega fue Mons. Ernesto Corripio y Ahumada.

Don José Francisco había sido nombrado obispo auxiliar de Toluca a mediados de 1991 y en 1996 asumió la titularidad de la diócesis. A principios de 2003 Juan Pablo II lo preconizó para el arzobispado de Monterrey. Esto significa que permaneció en esa sede del Estado de México un poco más de una década. El hecho ha dado pie a comentarios en el sentido de que durante ese período llegó a conocer de cerca al poderoso grupo Atlacomulco y tuvo un acercamiento importante al mismo. Por ello su nombramiento como presidente de la CEM ha sido interpretado por algunos analistas como una señal de acercamiento y apoyo del episcopado mexicano a Enrique Peña Nieto, presidente legal pero ilegítimo, según muchos ciudadanos. Esa versión fue desmentida por el prelado.

En cuanto a las posiciones teológicas y pastoral de Mons. Robles Ortega habrá que seguir de cerca sus pronunciamientos doctrinales y sus actos de gobierno. Un hecho significativo es que, a raíz de que en diciembre pasado la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) ordenó al Registro Civil de Oaxaca registrar los matrimonios de tres parejas homosexuales, Robles Ortega afirmó que la Iglesia Católica no avala el criterio del alto tribunal de "llamar matrimonio a las uniones de personas del mismo sexo". A juicio del Señor Cardenal la decisión de los ministros ofende a la institución matrimonial, pues ésta involucra a personas de sexo diferente "con el fin de formar fami-

lias según el plan de Dios". Sin embargo, junto con esto, el cardenal externó también que es "es legítima la intención de proteger los derechos de las minorías, sin que esto suponga ofender la institución del matrimonio (...). Creo que habría formas de encontrar la posibilidad (de proteger) del derecho de las minorías, respetando y sin ofender la institución del matrimonio". Abundó en que "de hecho la legislación ya contempla las uniones de personas del mismo sexo para defender sus derechos, pero no necesariamente equiparándose al matrimonio". (Página electrónica de El Informador, 14 de diciembre 2012, <http://www.informador.com.mx/jalisco/2012/423217/6/arzobispo-pide-respeto-a-minorias-sin-ofender-la-institucion-del-matrimonio.htm>)

Estas declaraciones revelan que el Señor Cardenal, en el ámbito de la legislación civil, sustenta una postura intermedia entre quienes descalifican cualquier tipo de legalización de las parejas homosexuales y lesbianas, por un lado, y quienes las equiparan totalmente con el matrimonio heterosexual, por el otro. En aras de la coherencia de las posiciones eclesíásticas en el ámbito civil esto podría abrir la puerta a la exploración de posibilidades semejantes, por ejemplo, con respecto al status legal de las mujeres que deciden interrumpir el embarazo.

En cuanto al ámbito político y en el contexto de la brutal represión policiaca que se dio en el Distrito Federal y en Guadalajara el primero de diciembre pasado, la cual se cebó en manifestantes pacíficos y en simples transeúntes, Mons. Robles Ortega externó en una entrevista a la revista Proceso que «el derecho a la manifestación, a la expresión del disenso, debe permanecer, tiene que prevalecer». Después de lanzar una advertencia sobre los excesos y abusos que pueden cometerse en la expresión del descontento, agregó que «el gobierno tiene que ser cuestionado en su decisiones, en su desempeño, y tiene que asegurar la total libertad de que la ciudadanía se manifieste pacíficos y legales» (Rev. Proceso No 1884).

Estas declaraciones contrastan de manera muy favorable con otras de su antecesor en la sede tapatía, Juan Sandoval Íñiguez. A raíz de una protesta altermundista con motivo de la Tercera Cumbre de Jefes de Estado y de Gobierno realizada en Guadalajara en mayo de 2004, el entonces gobernador del Estado, Francisco Javier Ramírez Acuña, ordenó reprimir violentamente a los manifestantes. Las palabras, frívolas o premeditadas, del Señor Cardenal, fueron: «tuvo mano dura, pero los globalifóbicos no son unas peritas en dulce. No puede meterlos en orden con puras palabras». El Universal, 31 de mayo de 2007 (<http://es.scribd.com/doc/81306476/1/JUAN-SANDOVAL-INIGUEZ>).⁴

Reflexiones sobre el inicio

del sexenio de Peña Nieto

Jorge Rocha
académico de la Universidad ITESO
jermex@hotmail.com

Comienza un nuevo gobierno federal y con ello una serie de cuestionamientos sobre el rumbo que tomará el país durante los próximos seis años. Nadie que sea responsable y que se dedique al análisis político puede vaticinar con certeza el futuro que viene, sin embargo si se retoman los datos fundamentales con los que concluyó el desastroso sexenio calderonista y los primeros mensajes de Enrique Peña Nieto al frente del Poder Ejecutivo Federal, podemos plantear algunas conjeturas que ayuden a enmarcar lo que posiblemente sean los ejes de reflexión más importantes del sexenio que comienza. Para el caso de este texto centraré el análisis en los actores políticos en sus necesidades, fortalezas y debilidades y con ello trataré de proponer algunas líneas de discernimiento.

El PRI que retorna

Luego de doce años de ausencia el PRI regresa a la presidencia de la República en medios de circunstancias distintas, la primera es que ya hubo alternancia en el poder y la segunda es que efectivamente llega a través de un proceso electoral (con todo y sus serios cuestionamientos). Los gobiernos priistas siempre han sabido que una clave fundamental para la gobernabilidad es la legitimidad política. Enrique Peña Nieto

asume el poder con varios asuntos en contra que afectan la legitimidad de su gobierno: el primero es que llega con una democracia endeble y cuestionada, que insatisface a la mayoría de los mexicanos y que como dije en la edición anterior se quedó inconclusa. No es nada extraño que la primera parte del mensaje del presidente en su toma de protesta en el Palacio Nacional estuviera dedicado a enaltecer la democracia y las instituciones del país como un tema acabado que sólo requiere de consolidación. El segundo asunto es que Felipe Calderón le entrega a Peña Nieto un país con fuertes y serios problemas y con una población que requiere y demanda acciones inmediatas y efectivas. Tampoco es de extrañar que Enrique Peña haya presentado trece propuestas de acciones con estas características, algunas de ellas bastante loables hay que decirlo, sin embargo la gran mayoría tienen que pasar aún por la aprobación del Congreso de la Unión. El tercer dique que cuestiona la legitimidad para el nuevo mandatario es que tiene en contra a un sector importante de la sociedad civil que lo repudia y desconoce porque considera que compró la elección y que algunos poderes fácticos fueron los que lo encumbraron. Algunos de estos grupos han mencionado que harán acciones de resistencia civil a lo largo de su mandato y que serán su oposición política. Aquí podemos encontrar a las personas que

se congregan alrededor del movimiento #Yo Soy 132, los miembros del Movimiento de Regeneración Nacional (Morena); y grupos y comunidades vinculados a La Otra Campaña. Para sortear este escollo era imprescindible para el presidente entrante construir alianzas con sectores de izquierda "moderada" que legitimaran su mandato y presentar una imagen de apertura y concordia con los grupos críticos. Para lograr lo anterior era necesario que la dirigencia del PRD avalara la firma del Pacto por México. El cuarto asunto, quizá el más complicado de resolver, es que manteniendo las directrices económicas fundamentales (neoliberalismo), se dejara entrever que su gobierno producirá cambios importantes, es decir, que manteniendo la ortodoxia neoliberal en lo básico, se pudieran generar acciones de política social (por ejemplo la pensión universal a los ancianos, el seguro de vida para madres trabajadoras, el programa nacional contra el hambre), acciones que lo diferenciaran del gobierno anterior (cambio en la estrategia de seguridad pública y la aceptación de la Ley General de Víctimas) y la confrontación con los poderes fácticos (servicio civil de carrera docente, evaluación universal de profesores y apertura a concesiones de dos empresas nuevas en televisión abierta). Sin embargo, y quedó claro en los mensajes, esto requiere de completar las reformas estructurales (fiscal y energética) y eficientar la acción gubernamental (presupuesto con déficit cero y austeridad).

Ahora bien, una cosa son los discursos y otras las acciones. Desde esta perspectiva podemos encontrar los siguientes signos del inicio del gobierno de Peña Nieto. El primero es la intención de crear una "súper secretaria" de Gobernación que se encargue de la política interior, de la seguridad pública y que tenga un estatus parecido al de una vicepresidencia. Para este propósito Peña

Nieto designó a Miguel Ángel Osorio Chong, ex gobernador del estado de Hidalgo, político experimentado pero que no se identifica con la postura demócrata y abiertas, pero que cuenta con buenas dotes de negociador. Con este nombramiento Peña Nieto pretende volver a la tradición priista de un secretario de Gobernación fuerte y negociador.

La designación de Emilio Chuayffet como secretario de Educación tiene como propósito desmantelar el poder político del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE) y de la lideresa Elba Esther Gordillo. Al ex secretario de Gobernación en tiempos de Zedillo le tocó implementar la reforma educativa que abre paso a la privatización de la educación, pero que también pretende acotar el poder del SNTE. Si la intención de Peña Nieto hubiera sido mejorar la calidad educativa tendría que haber elegido a un experto en materia educativa y evidentemente Chuayffet no cuenta con esas cualidades, no bien es un operador político que se enfrenta a la cúpula del magisterio.

Otro signo importante es el nombramiento de Luis Videgaray como secretario de Hacienda y Crédito Público. El ex coordinador de la campaña de Peña y su equipo tienen un claro perfil tecnócrata neoliberal. La intención de colocar a Videgaray en esa posición es conseguir la reforma fiscal que intentará grabar el consumo con un IVA generalizado y no deducible y quitar impuestos al ingreso. La exigencia de organismos financieros internacionales como la Organización de Cooperación al Desarrollo (OCDE) es que México incremente su nivel de recaudación fiscal y que pase del 16% a 19% generalizado del consumo. Es claro que en la entrada del nuevo gobierno no era prudente realizar esta medida, sin embargo Videgaray comenzó el incremento de



recaudación con el aumento de ocho centavos al precio de las gasolinas.

Otro de los asuntos álgidos que tendrá que abordar el gobierno entrante es la estrategia de seguridad, para ello Peña Nieto nombró como Procurador General de la República a Jesús Murillo Karam, también ex-gobernador de Hidalgo que tiene el encargo junto con Osorio Chong, de resolver el tema de la impunidad e inseguridad en el país. En el mes de diciembre pasado, cuando Peña Nieto presentó su estrategia de seguridad (donde no vimos nada realmente novedoso), se aludió a un diagnóstico de seguridad que muestra la cruda realidad que vivimos en el país en la materia y que sólo corrobora el desastre calderonista.

Hay otros nombramientos que más bien responden al pago de cuotas políticas o la configuración de un sistema de lealtades, resalta la inclusión de Rosario Robles como secretaria de Desarrollo Social (que viene del PRD), la de José Antonio Meade en Relaciones Exteriores (el único que sobrevive del gabinete de Calderón) y Claudia Ruiz Massieu en Turismo (la sobrina de Carlos Salinas). Estas designaciones pretenden mostrar una política incluyente y abierta, sin embargo los orígenes de los otros secretarios de estado muestran lo contrario, el regreso del PRI y sus modos de hacer política.

Entre la izquierda moderna y la izquierda rijosa

Ahora bien, luego de los hechos del 1 de diciembre de 2012 se empezó a generar en la mayor parte de la opinión pública la siguiente percepción: por un lado la presencia de una izquierda "buena y civilizada" y por otro una izquierda "rijosa, violenta y poco institucional". Vimos en el comienzo del sexenio al presidente nacional del PRD, Jesús Zambrano junto con su grupo político (los "Chuchos"), firmando el Pacto por México y la reforma educativa. Cabe señalar que al estampar su firma no contaba con el aval de los órganos de dirección de su partido y por lo tanto la obligatoriedad sobre lo que allí se propone, no esta clara para el Partido del Sol Azteca. En esa misma línea colaboracionista se colocaron el nuevo Jefe de Gobierno, Miguel Ángel Mancera y su padrino político Marcelo Ebrard.

Por otro lado miramos el mismo primero de diciembre a integrantes de Morena en un mitin en el Ángel de la Independencia desconociendo al ejecutivo que recién tomaba posesión, pero aceptado las reglas del régimen político

al intentar convertirse en partido político y nombrado como su máximo dirigente formal a Martí Batres, sabiendo que Morena es la plataforma política que eventualmente podría volver a candidatear a Andrés Manuel López Obrador para la presidencia de la República. Por otro lado ese mismo día en las pantallas de muchos televisores se pudo observar a una izquierda social en batalla campal con la policía capitalina o en el caso de Jalisco rompiendo vidrios en la sede del PRI y de Televisa; y casi llegando al recinto de la Feria Internacional del Libro aventando pedradas a los uniformados.

Durante los siguientes días al 1 de diciembre se pudo corroborar que la mayor parte de las detenciones que hicieron los cuerpos de seguridad fueron ilegales y sin sustento jurídico y las versiones que planteaban la presencia de grupos de choque tanto en la Ciudad de México como en Guadalajara, fueron cobrando mayor relevancia y solidez. Sin embargo el daño ya estaba hecho y la imagen del movimiento #Yo Soy 132 como violento se quedó en la mente de muchas personas.

Los propósitos que se pretenden lograr frente a la izquierda son muy claros, parece que el sexenio de Peña Nieto intentará construir en la opinión pública la existencia de dos izquierdas: por un lado una izquierda colaboradora y moderna, dispuesta a secundar cambios importantes para el nuevo gobierno del PRI y tratando de conformar una especie de "izquierda permitida". Estos hechos no dejan de traer a la memoria la estrategia salinista de cooptar a líderes e intelectuales de izquierda para dar legitimidad a su gestión (por ejemplo la constitución de la Revista Nexos). Por otro lado se intentará generar la imagen de otra izquierda: la violenta, que se opone a todo, que no entiende de acuerdos

políticos, que no es propositiva y responsable y que es propensa a la descalificación por ser. El objetivo de esta estrategia es lograr deslegitimar las intenciones y demandas de diversos grupos y colectivos sociales que representan auténtica oposición del gobierno de Peña Nieto y con ello allanar las intenciones de profundizar el neoliberalismo mexicano.

La reconstrucción del panismo

El gran reto del panismo es su reconstrucción a medio de un profundo dilema que se ubica en apoyar las reformas neoliberales de Peña Nieto y consolidarse como una auténtica oposición que logre allegarse nuevamente de votos. La tragedia electoral del blanquiazul fue profunda, perdió la presidencia, perdió gubernaturas claras, disminuyó significativamente su presencia en el poder Legislativo y hasta perdió un municipio que había resultado emblemático en su ascenso electoral y que había mantenido por más de 20 años: León, Guanajuato.

Como cerezas en el pastel de la debacle panista, podemos identificar que tanto Vicente Fox como Manuel Espino apoyaron la candidatura de Enrique Peña Nieto y dejaron de ser miembros activos del PAN.

Acción Nacional será recordado como el gran responsable de la democracia inconclusa que tenemos, ya que tuvo doce años para lograr desmantelar las instituciones autoritarias y crear un nuevo andamiaje que propiciara mayor democracia y respeto de los derechos humanos, sin embargo en el sexenio de Vicente Fox se dilapidó el gran capital político que se acumuló para sacar al PAN de la presidencia y Felipe Calderón tuvo una gestión marcada por la violencia y un nulo avance

temas sustantivos, no es gratuito por lo tanto, el descalabro electoral que sufrieron en el año 2012.

El PAN en sus primeras actuaciones en el inicio del sexenio ha destacado por dos acciones, la primera es que se ha convertido hasta ahora en la comparsa perfecta del gobierno federal del PRI al aprobar algunas reformas neoliberales como las hechas a la Ley Federal del Trabajo. Por otro lado convocó a una serie de eventos encaminados a cambiar los estatutos del partido e inicio un proceso de re-afiliación de sus miembros activos y adherentes. Sin embargo hasta el momento en que se escribe este texto, no hay ninguna acción contundente que se oriente a una reestructuración de fondo del partido. Incluso en términos políticos no se visualizan en el PAN nuevas figuras que puedan colocarse como los nuevos líderes del partido y potencialmente se conviertan en los aspirantes a los puestos de elección popular. El partido de los "cuadros políticos" vive una severa crisis de renovación de cuadros y no se vislumbra que durante los próximos seis años se pueda reponer de esta derrota electoral. Para el blanquiazul se acercan tiempos de crisis y "vacas flacas".

Los partidos apéndice

En el inicio del sexenio del gobierno de Peña Nieto se ratifica la vocación de los partidos pequeños (Partido Verde Ecologista de México y Partido Nueva Alianza) es ser apéndice del partido en el poder en turno. Son institutos políticos con los cuales se logran completar mayorías en votaciones divididas en el Congreso de la Unión o que permiten la presencia e influencia directa de los poderes fácticos y empresariales.

El sentido original de este tipo de partidos en una democracia es que permiten la expresión politi-

co-partidaria de minorías, en el caso de México esta finalidad está completamente pervertida, ya que desde su creación estas organizaciones políticas han servido para representar intereses cupulares e incluso familiares. Este sexenio no será la excepción y veremos a los legisladores de estos partidos aliándose a las causas que mayores beneficios les reditúan o mejores cargos públicos les puedan dejar.

Breves conclusiones

Ante este escenario que no luce promisorio, la postura que posiblemente pueda generar mayores herramientas para las y los ciudadanos es la desconfianza y duda permanente frente a la actuación de la clase política, como lo propone el politólogo francés Pierre Rosanvallon, es decir, se trata de asumir la vivencia de la contrademocracia que no parte del supuesto de que la delegación del mandato popular implica conceder prerrogativas a los representantes, al contrario, se trata de vigilar, denunciar, exigir, pedir cuentas, observar y desconfiar de las intenciones y acciones de los políticos.

La experiencia histórica nos demuestra que la mayor parte de las promesas de campaña y de los bonitos discursos de la clase política no se traducen en acciones y políticas públicas concretas, es por ello que abandonando la ingenuidad, con coloquemos como ciudadanos en vigilia permanente. Quizá ese fue el más grande error que se cometió desde el ámbito ciudadano con la alternancia en el poder, creer que los políticos que llegaban harían las transformaciones necesarias. No fue así. Por eso, aprendiendo de la propia experiencia habrá que asumir que sin la presión ciudadana seguiremos estancados en una democracia inconclusa y en un país empobrecido y desigual. ☐

Introducción al Cuaderno

Uno de los servicios que pretende ofrecer la revista *Christus* a sus lectores y lectoras es ayudarlos a mantenerse en contacto con el pensamiento teológico que va abriendo brecha y apuntando a futuro. Normalmente el enfoque de los cuadernos se centra en asuntos que tienen que ver con la situación nacional, así como con la Iglesia y la pastoral en el país. Sin embargo es importante estar al tanto de lo que sucede más allá de nuestras fronteras. Esta es la pretensión de este número. Queremos ofrecer una visión básica de algunos temas que se están trabajando en la teología en otros continentes.

Ya pasó el tiempo en que se consideraba a esta ciencia como un pensamiento único, aplicable de la misma manera en cualquier lugar del mundo, y en el que solamente se daban diferentes opiniones a causa del manejo mismo de los conceptos, siempre dentro de un mismo marco doctrinal; fueron estas diferencias las que se exacerbaban durante varios siglos en las disputas entre "escuelas", muchas de ellas estériles. Actualmente la teología que vale la pena es y tiene que ser contextual, como lo fue en sus orígenes y durante la patristica. Y como los contextos son tan diferentes, la reflexión teológica necesariamente ha de ser plural.

Pensamos que para los agentes de pastoral es importante mantenerse al tanto del pensamiento teológico que se va generando más allá de las circunstancias locales. La consigna piensa globalmente y actúa localmente, decisiva para la militancia social y política en estos tiempos de globalización, puede valer también para la teología y la pastoral -sin perder de vista que, puesto que no posible separar reflexión y acción, el principio anterior debe ser completado: piensa también localmente y actúa también globalmente-. Finalmente las soluciones teóricas y prácticas a los problemas de la sociedad y de la Iglesia que se van aplicando en determinados lugares pueden ilustrar mucho en otras situaciones, semejantes o diferentes, con tal de que se lleven a cabo las adaptaciones necesarias.

Tomaremos el pulso a algunos aspectos del pensamiento teológico en América Latina, África, la India y varios países de Europa. Llama la atención la cercanía de los enfoques y temas que caracterizan a la reflexión creyente en el Tercer Mundo. Al mismo tiempo los contrastes son muy claros y enriquecedores en relación con lo que está sucediendo en el Primer Mundo. En este último uno de los temas centrales, por ejemplo, es el fenómeno del alejamiento masivo de las poblaciones con respecto a la práctica del cristianismo, en buena medida, la que se encuentra encuadrada en las instituciones eclesiales, incluidas las protestantes. En el Tercer Mundo, a su vez, los temas son la pobreza, la inequidad, la devastación de las culturas y religiones ancestrales de sus pueblos por obra y gracia del colonialismo y el etnocentrismo,

incluso -hay que decir esto- por parte de las autoridades centrales del catolicismo.

Los teólogos y teólogas del Tercer Mundo continúan en el momento en el ojo del huracán del conflicto intra-eclesial. Diferencia de lo sucedido en períodos anteriores en que debates y excomuniones se ubicaban sobre todo en el mado viejo continente. Si durante un tiempo estuvieron la mira de la Congregación para la Doctrina de la Fe a causa de la teología de la liberación -extendida paulatinamente a algunos sectores del orbe católico y cristiano-, ahora la manzana de la discordia la constituyen, entre otros puntos, la inculturación del evangelio y el diálogo interreligioso. Esos temas, que se han venido trabajando también por algunos teólogos y teólogas del hemisferio norte, han prendido en América Latina, y se encuentran a flor de piel en África y Asia. Hay que decir que a las autoridades del Vaticano sigue faltando sensibilidad y visión para captar la situación de las culturas y las religiones ancestrales de estos continentes. Siguen pensando en términos de uniformidad e inmutabilidad.

Independientemente de lo anterior estos nuevos planteamientos teológicos, en su calidad de tales, implican ciertamente algunos problemas teóricos delicados, por ejemplo en el campo de la cristología, la teología de la revelación, la eclesiología, etc. Las soluciones que se han ido planteando son numerosas a tal grado que resulta difícil darles un seguimiento exhaustivo. Pero esto no dispensa del esfuerzo de estar al tanto de algunos de los principales debates involucrados en la reflexión.

Ahora bien, no toda novedad teológica representa un auténtico avance. Lo verdaderamente nuevo -en contraste con lo novedoso- brota de una doble fidelidad epistemológica: a los orígenes del cristianismo, de manera especial a la persona de Jesús de Nazaret, por un lado, y, por otro, a la situación presente en sus diferentes vertientes: económica, social, política, cultural, etc. A partir de este criterio examinaremos qué es lo que aporta realmente una corriente teológica novedosa que se ha ido abriendo paso en algunos medios académicos: la ortodoxia radical, representada, entre otros, por John Milbank.

Un número anterior de la revista llevó el mismo nombre que el presente: Teologías fecundas, teologías estériles. Primero se centró sobre todo en el pensamiento teológico que se genera en nuestro país. En éste que tienen en manos, como hemos dicho, pretendemos dirigir la mirada más allá. Somos conscientes que la amplitud de los temas desborda absolutamente este modesto esfuerzo. Tómese más que nada, como una invitación a continuar las pesquisas sobre estos temas tan decisivos. ☐

Nuevas tendencias en la teología de la India*

Michael Amaladoss, S.J.

Jesuita de Tamilnadu, India.

Director del Instituto para el Diálogo con las Culturas y las Religiones (etc)

Teología de la India: el Contexto

Como el Espíritu de Dios está también presente y activo en otras religiones¹ la palabra de Dios con la que nos correlacionamos cuando reflexionamos no está limitada a la Biblia sino que puede incluir otras escrituras religiosas. La teología India (de Asia) por lo tanto será dialéctica. Los Obispos hindúes han hablado de creyentes de otras religiones como coperegrinos hacia el Reino de Dios². Aunque la salvación es siempre un regalo de Dios en Cristo Jesús y el Espíritu, las otras religiones como la Iglesia, pueden facilitar este encuentro divino-humano. De hecho algunos cristianos hindúes parece que experimentan una doble identidad como Indo-Cristianos³. Tal apertura a otras religiones y a sus revelaciones y experiencias ampliarán y pluralizarán radicalmente nuestro cometido teológico el cual ha estado atado hasta ahora, al menos oficialmente, a la revelación bíblica filtrada a través de la filosofía Aristotélica. Deberé señalar brevemente las consecuencias abajo.

Una forma hindú de pensar

En contraste con la reflexión racional-conceptual-lógica abstracta de la teología Escolástica, la cual es dicotómica (también) y exclusiva, la manera hindú de pensar es

inclusiva (ambas-y)⁴. Es sensible al contexto, más que libre de contexto u "objetiva". Raimon Panikkar habla del "tercer ojo", más allá del sentido de la percepción sensorial, conceptual y el razonamiento lógico⁵. Incluye, aparte de la razón, la emoción, la experiencia, el símbolo, la intuición y la trascendencia. Al límite puede convertirse en apofática, sin poder decir más que *neti, neti* (no esto, no aquello). Esto se llama teología negativa. Empieza con la experiencia y así es inductiva, interpretativa y no deductiva que comienza con unos primeros principios "objetivos" como las matemáticas. Necesitamos por lo tanto alejarnos de la teología como una ciencia abstracta y objetiva que dice hablar de Dios en Dios mismo. La abstracción es también un empobrecimiento. Para poder entender nuestra experiencia necesitamos primeramente la ayuda de las ciencias humanas, sociales y no de la filosofía, que es ya una reflexión abstracta mediada por la razón y el concepto. La Filosofía solía ser llamada la sirvienta de la teología. En la teología Escolástica se convirtió en la amante. Y dada la situación confusa de las filosofías post-modernas podemos preguntarnos si necesitamos de la filosofía definitivamente para entender la realidad y la experiencia.

Lo que necesitamos ahora no es el mundo conceptual y abstracto que ya hemos cons-

truido, sino un mundo real el cual, a través de nuestra experiencia holística, nos conduzca a la trascendencia, encontrando a Dios en las profundidades del mundo. Esto es lo que queremos decir cuando decimos que la teología debe ser contemplativa. Por esta precisa razón, la teología se volverá secular, encontrando a Dios en todas las cosas y no buscando a Dios en la mente abstracta y conceptual. Ser simbólico no meramente racional, puede encontrar una expresión más apropiadamente en la poesía, el arte, el canto y la danza y así alcanzar nuestro ser total. Practicada de esta forma la teología se convertirá no en un sistema, si no en un *marga*, una forma de vida. Tal vez no debamos hablar de teología –palabras sobre Dios– sino de TEO-SOFIA –sabiduría sobre Dios–.

Pluralismo

Ahora debo explicar cuatro dimensiones que caracterizarán a la teología india en contraste con la teología escolástica. La primera dimensión es el pluralismo. Los teólogos escolásticos no pueden pensar en un pluralismo sin considerarlo como relativismo. Hay dos tipos de pluralismo. Uno es el del post-modernismo. Si no puedo alcanzar la realidad como es en sí misma sino como la percibo, condicionada por mis marcos mentales y limitaciones, entonces ninguna de las percepciones de la realidad es real. Todas son relativas al que las percibe. Mi percepción de la realidad es construida. Algunos hablarían de la construcción social de la realidad. Hay tantas percepciones como personas que perciben. Pero el pluralismo que nosotros afirmamos no es el del tipo post-moderno. La teología es pluralista porque es contex-

tual. Los contextos son diferentes. Por lo tanto las experiencias y las preguntas son también diferentes. También condicionarán las reflexiones, las cuales serán pluralistas.

Segundo, la teología habla de la experiencia de Dios. En esto hay dos polos: Dios y los seres humanos. Dios es infinito. No podemos conocer excepto como Dios se nos quiera mostrar en la revelación. Ahora, Dios no está obligado a mostrar el mismo aspecto de sí mismo a todos. Dios es infinito y las manifestaciones mismas de su misterio infinito también pueden ser infinitas. Lo podemos testificar desde nuestra experiencia de otra persona. Nuestro conocimiento de otra persona depende de lo que otra persona decida compartir con nosotros. Esto es particularmente cierto, no de las cosas externas que percibimos a través de nuestros sentidos, sino de las profundidades internas que dependen de la manifestación libre del otro. Nos damos cuenta del pluralismo de las manifestaciones de Dios mismo cuando nos encontramos con los creyentes de otras religiones.

Hay un refrán hindú muy famoso: "La realidad es una, pero los sabios hablan de ella en diferentes formas". Acordemos que Dios es uno y que revela el mismo aspecto particular a todos en un grupo. Pero a pesar de que la manifestación de Dios mismo puede ser la misma, nuestra experiencia y expresión de ésta está condicionada por nuestras diferentes personalidades, culturas, historia, idioma y capacidad. La realidad es la misma. Nuestras percepciones son reales, tan lejos como puedan ir, pero nunca totalmente reales. Pero son diferentes dependiendo de nuestra diversidad. Muchas personas, escuchando la misma conferencia u observando el mismo

fenómeno, pueden darnos reportes "verdaderos", pero todos parciales. Finalmente, cuando buscamos expresar lo que hemos experimentado, no vamos a producir réplicas exactas. Nuestras expresiones estarán condicionadas por nuestra propia creatividad. Lo que está involucrado no es una pasiva recepción, sino una activa apropiación. Tal pluralismo teológico puede estar dentro de cada religión cuando se relaciona a diferentes culturas. También puede estar en diferentes religiones. Es tal situación el diálogo puede ser visto como un medio de mutuo enriquecimiento de la experiencia propia y del conocimiento de lo divino de alguien.

Objetivo y Subjetivo

La teología escolástica pretende ser objetiva. Al manejar conceptos de la realidad los libera del espacio, tiempo y condicionamiento personal. Por tanto, pretende ser universal e inmutable. Es por eso que la Iglesia Católica considera algunas de sus prácticas, por ejemplo, la de no ordenar mujeres o no permitir la anticoncepción como válidas por siempre e inmutables. Los hindús sin embargo cuestionan tal objetividad. El Dios no es un objeto que está fuera de mí y que puedo alcanzar en sí mismo. Puedo experimentar a Dios sólo porque soy de alguna manera parte de Dios. Yo no soy el creador de la realidad que experimento. Ese será el subjetivismo y el relativismo.

Pero experimento la realidad sólo participando de alguna manera en ella. Estoy en interacción con ella. La realidad no está disponible en sí misma. Sólo puedo intuir la realidad mediante la observación de sus "huellas" en mi experiencia (Emmanuel

Levinas) o a través de un "icono" que apunta a la realidad (Jean-Luc Marion). La realidad no es un "idolo" que puedo manejar de forma independiente. No apunto a la realidad a través de un concepto, sólo puedo intuir la a través de un símbolo. No capto la realidad objetivamente, pero al tocarla a través de mi subjetividad, al mismo tiempo la trasciendo. La realidad divina no es como la materia que pueda objetivar y manejar. Es una persona que sólo puedo encontrar relacionándome con ella. No es el conocimiento científico, pero sí el conocimiento por participación. No es una relación causal, sino una interacción de libertad. Ni somos escolásticos objetivistas ni tampoco subjetivistas postmodernos. Tratamos de mantener el sujeto y el objeto juntos en relación constante. Esta relación en libertad precisamente hace posible el pluralismo del que hablamos anteriormente. Pretender tener un conocimiento objetivo de Dios es una ilusión presuntuosa. La revelación es mediada por el testimonio. Pero es recibida y reportada por gente y, en este proceso, es condicionada. Es significativo que tengamos cuatro evangelios.

Símbolos

La teología escolástica construye un mundo de conceptos universales, los proyecta hacia fuera de ella y reclama que son objetivos. Es cierto que los sentidos reflejan la realidad, pero sólo su dimensión sensitiva. El concepto abstrae de las experiencias sensoriales. Universaliza pero también empobrece. El concepto de la humanidad ciertamente es muy diferente de los distintos seres humanos que conozco en toda su complejidad. No "conozco" a estas personas porque tengo



una idea de "humanidad". El concepto no representa la realidad tal como es, sino como es percibida y abstraída por mí. Los filósofos modernos, después de Immanuel Kant, dicen precisamente que mis categorías mentales condicionan mi percepción y es por eso que no podemos conocer la realidad en sí misma. Pero la razón no es la única facultad de conocer. No deseamos excluirla, pero queremos ir más allá. Hoy en día sólo se habla, por ejemplo, de la inteligencia emocional. La experiencia es más rica que el conocimiento a través de la razón. Se llega a los otros mediante los sentidos, la razón, la emoción, la imaginación y la intuición. Se expresa a través de símbolos⁶. Los símbolos surgen de contextos y vinculan con experiencias anteriores. Los símbolos son amplios en sugerencias y necesitan interpretación. La interpretación en diferentes contextos da lugar a diferentes significados. Así los símbolos crean una amplia red de significados. Por ejemplo, citando a Jesucristo, todo lo que la teología escolástica puede decir es

que él era divino y humano. Por llamarlo dos "naturalezas" estamos suscritos a determinadas filosofías y culturas. Pero la Biblia nos da diferentes nombres de Jesús: el camino, la verdad, la vida, la puerta, el agua viva, el pastor, el cuerpo, el mesías, etc. Otras tradiciones culturales añadirán su propia lista. Los griegos lo llamaban la "Palabra". Los romanos lo llamaban el "Rey". Los hindús lo llaman el 'gurú'. Los chinos lo llaman el 'Sabio'. Algunos santos lo llamaban la 'Madre'. Los hindúes lo llaman el 'Avatar'. Los budistas lo llaman el Bodhisattva. Estos símbolos nos ayudan a explorar las diferentes dimensiones de la persona de Jesús⁷.

Una visión advaitica

La perspectiva filosófica griega en la que se basa la teología escolástica es dualista. Habla de lo humano y la creación, el cuerpo y el espíritu, lo humano y lo divino. Dios es visto como el Creador, que crea los seres humanos y el mundo fuera de su ser divino. Se dice que Dios es la causa efectiva de las cosas creadas. En oposición a esto existe una perspectiva monista en la que Dios es la única realidad y el mundo se desarrolla a partir de Dios. Entre el monismo y el dualismo está el advaita indio, que significa "no-dos"⁸. La realidad no es uno ni el otro, pero sí los dos. Un ejemplo es lo humano. El ser humano es el espíritu y el cuerpo. Pero no son dos realidades diferentes, juntadas desde el exterior. Yo y mi cuerpo no somos dos. Mi cuerpo no es totalmente diferente de mí mismo. Yo soy mi cuerpo. El cuerpo no es mi instrumento, sin embargo, yo soy más que mi cuerpo. Mi cuerpo es totalmente dependiente de mí de una manera que yo no soy dependiente de

mi cuerpo. Existe una relación dependiente de un solo lado. Del mismo modo Dios y el mundo no son dos. Tampoco son uno. El mundo depende totalmente de Dios. Dios no es dependiente en el mundo. Ellos son no-dos. Esto es especialmente cierto para los seres humanos, creados a imagen y semejanza de Dios. (Gen 1:27)

Esta unidad advaita está perfectamente realizada en Jesús. Él dijo: "El Padre y yo somos uno." (Jn 10:30) Algunos exégetas dicen que esta unidad es meramente funcional. Por el contrario, es encarnacional: "El Verbo estaba con Dios y el Verbo era Dios... Y el Verbo se hizo carne." (Jn 1:1,14) Pablo le dice a los Colosenses: "Por cuanto agradó al Padre que en él habitase toda plenitud, y por medio de él, Dios se complació en reconciliar consigo todas las cosas." (Col 1:19-20) Jesús mismo ve esto como una inhabitación mutua. Su oración de despedida a sus discípulos fue: "Como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros" (Jn 17,21) San Pedro también habla de nosotros llegando a ser "participantes de la naturaleza divina." (2 Pedro 1:4) Los Padres griegos hablaban de la salvación como divinización o deificación. Una ontología dualista no puede entender esta visión.

La tradición Indú sugiere que esta divinización no es algo que alcancemos, sino algo de lo que nos hacemos conscientes, una vez que la ignorancia debida al egoísmo y el orgullo es disipada⁹. Con la idea de divinización nos alejamos también de la idea latina de ver la salvación como una transacción en donde Dios es satisfecho, si no propiciado, al castigar a Jesús por nuestros pecados. Por el contrario, Jesús realiza en sí mismo la

comunidad cosmoteándrica o la armonía, la cual comparte con nosotros y con el mundo. Como Ireneo decía: "Jesús se convirtió en lo que somos para pudiéramos convertirnos en lo que él es"¹⁰.

Creo que estas son las cuatro dimensiones – pluralismo, objetivo-subjetivo, simbolismo y advaita- en la cual una nueva teología que es diferente de la teología Escolástica es desarrollada en la India. Creo que no habrá ningún problema para nosotros en dialogar con las tendencias teológicas modernas en Euro-América, aunque habrá un trasfondo Indú para lo que decimos. No estamos familiarizados con las tendencias filosóficas post-modernas. No estamos abandonando la filosofía Escolástica para tomar una filosofía posmoderna o una filosofía Indú. Anandaremos la pretensión de construir un nuevo sistema teológico. Necesitamos un nuevo sistema, después de todo? Nuestro enfoque es vida-en-comunidad. Y lo que queremos es un Forma de Vida, -una teosofía.

Nuevas direcciones: Dios en Jesús

Permítanme mencionarles ahora los nuevos rumbos que podemos notar en la teología indú ahora y para un futuro cercano. La teosofía es, después de todo, sobre Dios. Nuestra experiencia de Dios, como cristianos, es mediada a través de nuestra experiencia de Jesús Cristo, Dios-Hombre. A pesar de que Jesús es la manifestación encarnada de la Palabra, esto no excluye otras manifestaciones en otras culturas y religiones (cf. Jn 1:4, 9). Por lo tanto las personas pueden encontrar la Palabra, no solo en Jesús, sino a través de otras manifestaciones en formas conocidas para

Dios¹¹. Jesús es nuestro camino hacia Dios (Jn 14:6) a quien presenta para nosotros como un Padre amoroso y misericordioso (Lc. 15). Al darnos su cuerpo y su sangre como comida y bebida cuando partimos el pan juntos (cf. Hechos 2:44-47; 1 Cor 11:11-34), nos une a su cuerpo, haciéndonos participar de su naturaleza divina (Jn 17:21; 2 Pedro 1:4). Con otros creyentes se relaciona de otras formas. El Dios en relación quien Jesús es mediado para nosotros es, por supuesto, el Padre de Cristo Jesús, quien, con el Espíritu es experimentado como la Trinidad. Pero la auto-manifestación de Dios toma otras formas en otras religiones. Confucio habla sólo del "Cielo". Los judíos y los Musulmanes hablan de un sólo Dios. Los Hindús hablan de Dios mas allá de su nombre y forma, el cual es experimentado de ambas formas como manifestado con cualidades (saguna Brahman) y como no-manifestado sin cualidades (nirguna Brahman).

Tenemos que confesar que la verdad de Dios está más allá de estas manifestaciones. Todo lo que podemos decir sobre Dios es *neti neti* (ni esto, ni eso). La teología negativa y el lenguaje apofático no eran desconocidos en la tradición cristiana. Pero han sido ignorados por los tomos escolásticos sobre Dios. Tal vez es tiempo que ignoremos esta postura y redescubramos el desconocido e incognoscible misterio de Dios de quien apenas podemos sentir "pistas" en el mundo y nuestras vidas. Experimentamos a Dios como Padre, Jesús (hijo) y el Espíritu. Pero no sabemos cómo es Dios en sí mismo. Dios le dice a Moisés: "Deberías ver mi espalda; porque mi cara no puede ser vista (Ex 33:23). Dios se le aparece a Elías no en un terremoto y fuego, sino en la "claridad del silencio" (1 Reyes 19:12). Tal

vez sea tiempo de dejar de especular sobre Dios. Podemos, por supuesto, hablar de Dios en Jesucristo, pero hay que ser conscientes que Jesús es sólo una kenótica, auto-vacante, manifestación de Dios (cf. Fil 2:7)

También experimentamos a Dios como Espíritu que se pasea sobre las aguas de la creación (Gen 1:2), desciende sobre Jesús en el bautismo (Mt 3:16) y sobre la primera comunidad de hombres y mujeres alrededor de María en Pentecostés (Hechos 2:1-4). El Espíritu también se nos es dado a todos para el servicio de la comunidad (1 Cor 12:1-11). Los hindús experimentan a Dios como el Antaryamin, que habita en todos los humanos y en el universo, como la energía divino-humano-cósmico. Gregory Palmas habló sobre las energías de Dios. Dios que trasciende es también el Dios adentro. Es el Dios que junta y reconcilia a todos y todo (cf. Ef 1:10, Col 1:20; 1 Cor 15:28) en una armonía cosmo-teándrica. Este es el misterio de advaita. Por lo tanto podemos buscar a Dios en este mundo, en la vida humana, en la historia. Podremos encontrar solo "pistas" que nos llevarán, tal vez no a un conocimiento conceptual-racional de Dios, sino a una experiencia en la que haya tanta oscuridad como luz¹².

Una Teosofía de Símbolos

Si Dios es encontrado en la vida y la historia humana, dicho encuentro no está limitado en el espacio y el tiempo. Dios está presente y activo en la palabra y el Espíritu, en todos lados y siempre. Ésta es la realidad del Reino de Dios como los obispos hindús (y asiáticos) y los teólogos han insistido repetidamente.

Esta universalidad, sin embargo, no excluye la posibilidad de que Dios se manifieste así mismo en una manera especial, en tiempos y lugares especiales, a través de personas especiales. Tal es la manifestación encarnada de Dios en Jesús. Jesús humaniza y visualiza la presencia y la acción de Dios. El simboliza la presencia permanente de Dios. Jesús es el símbolo de Dios. No es sólo un símbolo, sino un único símbolo encarnado. No excluye otros símbolos, pero está su servicio, coordinándolos y dirigiéndolos para buscar la plenitud en el Reino.

El servicio de Jesús es continuado por la Iglesia, compuesta por gente a la que él ha llamado y enviado al mundo. Jesús es el único mediador. Ella facilita su mediación a través de su vida y las celebraciones sacramentales. No puede reclamar que facilite una presencia exclusiva de Dios en el mundo. Pero es el símbolo o sacramento de Jesús y el Reino de Dios. El término símbolo llega a ser aquí analógico. La Iglesia no es símbolo de Reino de la misma manera que Jesús es símbolo de Dios. Uno de los problemas de la teología escolástica es que ha reificado y objetivado a la iglesia como realidad sagrada –una entidad misteriosa- abstraída de la historia. Le ha sido dada una personalidad como “madre” y como agencia. Los seres humanos actúan, por supuesto, en su nombre. Las estructuras de la Iglesia como algo objetivo parecen ser establecidas de manera concreta, universal y sin posibilidad de cambio. De esta manera se vuelve imposible una real inculturación. Pero los teólogos contemporáneos en el Occidente y el Oriente son más sensibles a la historia y a la relatividad de las estructuras de la Iglesia. Resulta extraño que hoy día uno pueda interpretar la Sagrada Escritura, explo-

rar el desarrollo histórico de la doctrina y del dogma, pero no pueda tocar a la Iglesia y sus instituciones sin que ésta reclame una sanción divina. Las personas que la representan gozan también esta sanción. La situación es menos rígida en las Iglesias orientales, simbolizadas por sus iconos que nos llevan más allá. Esta es una de las razones por las cuales el ecumenismo ha progresado muy poco. Lo que necesitamos urgentemente hoy es una exploración del pluralismo y la armonía, de la interacción de lo objetivo y lo subjetivo, rechazando la presunta objetividad de los escolásticos y la supuesta subjetividad de los postmodernos. Las nociones de símbolo y de experiencia nos ayudarán mejor en esta investigación que las de concepto y razón.

La teología escolástica ha reificado también los sacramentos como objetos sagrados. Se supone que son válidos sólo cuando hay un ministro y uno que los recibe, la materia y forma necesarias y la intención de ejecutar el rito. Hemos olvidado que son celebraciones simbólicas de la vida con su intersubjetividad, historicidad y materialidad humanas. No necesitan ser sacralizados y objetivados. La acción comunitaria es más importante que la ‘materia’, la ‘forma’ y el ministro. La comunidad es la que aporta el significado a los otros símbolos en contexto. Ya Pablo advirtió a los corintios que si no hay un compartir real y fraternidad en la comunidad que celebra la eucaristía es sacrilega (I Cor 11, 29). Todavía más, podríamos decir que tales celebraciones no tienen sentido, están vacías. ¿Pueden las comunidades que practican el sistema de castas en la India o muchas formas ocultas de esclavitud económica y socio-política con los migrantes por causas económicas, y trabajo barato en otras partes

continuar celebrando conscientemente la eucaristía sin un esfuerzo por cambiar? ¿Qué simbolizan las celebraciones sacramentales si no hay de ninguna manera un esfuerzo consciente de moverse hacia una comunidad? ¿Podríamos decir que es este sin sentido el que está alejando a los jóvenes de la Iglesia y sus sacramentos? La reciente insistencia en traducciones literales de los textos litúrgicos parece idolatrar el texto original de hace siglos más que hacerlo significativo para la gente de hoy en su contexto cultural. Esto delata una fijación en el texto más que en la acción de la comunidad. Las devociones populares tienen una dimensión personal y emocional. Los rituales sacramentales a menudo carecen de ella.

Conclusión: Una búsqueda de la plenitud

Lo que necesitamos hoy entonces en India es una Teosofía que se levante de la búsqueda de la plenitud de la vida, de comunidad y Dios. Se solía decir: *lex orandi, lex credendi* -la creencia sigue a la oración. Quizá la *lex vivendi* debería preceder a la *lex orandi*. La plegaria sigue a la vida. La creencia sigue a la oración la cual es seguida por la teosofía. La teosofía entonces está al servicio de todo lo que va antes de ella. La meta de la teosofía India será la vida en su plenitud y armonía (cf. Col 1:19-20). Hoy, en el Oeste, un agnóstico o un cristiano no practicante puede ser un teólogo académico, porque la teología se ha vuelto una ciencia - racional y objetiva. Por lo que debemos insistir en la praxis y el compromiso –vida- como el punto de partida para una reflexión teosófica. No hablo de “espiritualidad” porque el “espíritu” mantie-

ne fuera el cuerpo y el mundo. El foco de la reflexión India no es el “espíritu” sino el “sí mismo” –atman- y su camino. El “sí mismo” integra todos los otros elementos y es unido advaíticamente con el “sí mismo” (Atman) como no-dos. Después trascendemos todas las dicotomías. Plenitud allá, plenitud aquí! De la Plenitud procede la Plenitud. Cuando la Plenitud ha procedido de la Plenitud, la Plenitud se mantiene. *Om! Paz, Paz, Paz.*

Notas

* Publicamos solamente una parte de un trabajo más amplio, con la amable autorización del autor. La traducción del original en inglés se debe a los Sres. Daniel Contreras Dordelly y Hugo Cesar Enriquez García.

Cf. Juan Pablo II, *Redemptoris Missio*, 28.

2 Ver Peter C. Phan (ed.), *El sínodo asiático. Textos y Comentarios*. (Maryknoll: Orbis Books, 2002), pp. 21-48.

3 Cf. M. Amaladoss, “Indu y Cristiano: Conflicto o reto?”, Cornelis Bennema y Paul Joshoua Bhakiaraj (eds), *Indios y cristianos. Cambiando Identidades en la India Moderna*. Bangalore: SALACS, 2011, pp. 135-154.

4 Me sorprendió al encontrar que incluso Vaggagini Cipreses defendiendo esto y lo refieren a las dos naturalezas de Cristo las cuales no deben de ser separadas ni confundidas como modelo: “...uno debe optar por ‘ambos... y’ (et... et) aproximaciones siguiendo al Espíritu y la perspectiva del Calcedon,” op.cit., p. 141.

5 Ver Raimon Panikkar, *El ritmo del ser*. (Maryknoll: Orbis, 2010), pp. 236-241.

6 M. Amaladoss, “Símbolo y Misterio”, *El diario de Dharmapala* 2 (1977) 382-396.


7 Ver M. Amaladoss, *El Jesús asiático*. (Delhi: ISPCK, 2005)

8 Acerca de advaítica ver, por ejemplo Raimon Panikkar, *El ritmo de ser*. (Maryknoll: Orbis, 2010), pp.216-224.

9 Ver M. Amaladoss, “Teosis y Advaita: Una aproximación a la Salvación”, *Vidyajyoti Diario de Reflexión Teológica* 75 (2011) 887-901.

10 Adv. Haer. 5, prefacio.

11 Ver *Gaudium et Spes*, 22.

12 Ver Michael J. Christensen y Jeffrey A. Wittung (eds), *Participantes de la Divina Naturaleza. La Historia y el desarrollo de la Deificación en las Tradiciones Cristianas*. Grand Rapids: Baker Academic, 2007. 

Presente y futuro de la teología de la liberación

Victor Codina sj

Profesor emérito de teología en la Universidad Católica Boliviana de Cochabamba

A 40 años de la publicación del libro de Gustavo Gutiérrez, *La teología de la liberación* surgen espontáneamente las preguntas: ¿qué sucede con la teología de la liberación? ¿Ha muerto y desaparecido? ¿Sobrevive y se mantiene igual por ser más actual que nunca? ¿Está en proceso de cambio y evolución?

Intentaré responder esquemáticamente siguiendo la metodología escolástica de Tomás de Aquino en la *Suma Teológica*: él siempre comienza negando la tesis central (*videtur quod non*) para luego reaccionar y responder positivamente a la pregunta (*sed contra*):

Parece que la Teología de la liberación (Tdl) ya no está presente en América Latina (AL) (I), sin embargo la Tdl continúa siendo actual (II), aunque está en un proceso de profundización y evolución (III)

I. Parece que la teología de la liberación ya no está presente en América Latina (*videtur quod non*)

Ya no estamos en los años 70-80; cayó el muro de Berlín y cayeron las Torres gemelas, ha fracasado el socialismo marxista del Este y estamos ante una nueva coyuntura económica de claro cuño neoliberal. Con la caída del socialismo hemos llegado al final de la historia, vamos a tener siempre más de lo mismo (F.Fukuyama).



Han ido desapareciendo algunas de las figuras más emblemáticas de la teología de la liberación (Juan Luis Segundo, Hugo Assmann, Carlos Bravo, Ignacio Ellacuría, Ronaldo Muñoz, Segundo Galilea, Orlando Yorío, J. Comblín, Camilo Maccise, Lucio Gera...) y no parece suceder el relevo de una joven generación. Han muerto los llamados Santos Padres de América Latina, obispos proféticos, ejemplares y defensores de los pobres como Leonidas Proaño, Helder Cámara, Sergio Méndez Arceo, Óscar A. Romero, Enrique Angelelli, Aloisio Losrcheider, Luciano Mendes de Almeida, Eduardo Pironio, Juan Landázuri, Samuel Ruiz.

Mientras la primera visita de Juan Pablo II a la Nicaragua sandinista en 1983 estuvo marcada por la dura reprimenda a Ernesto Cardenal y por la negativa papal de rezar por las víctimas de la Contra, la segunda visita en 1996, una vez caído el sandinismo, fue un paseo triunfal, porque, según algún analista, "la teología de la liberación ya había muerto".

Las comunidades de base, tan florecientes hace años, se debilitan y los más pobres entre los pobres acuden ahora a los grupos pentecostales. Parece que a los antiguos cristianos por el socialismo han sucedido ahora los cristianos por el pentecostalismo o incluso los cristianos por el budismo. En la posmodernidad se ha pasado de Prometeo a Narciso, de los grandes relatos a los pequeños relatos de la cotidianidad, de la preocupación por la solidaridad y la liberación al cuidado del cuerpo, la sexualidad, la salud y la autoestima, la paz interior. Medellín y la opción de los pobres parecen un sueño anticuado ya pasado de moda. Se ha pasado de la primavera conciliar de Juan XXIII y de la Iglesia de los pobres al duro invierno eclesial.

La misma curia romana, tan preocupada hasta hace unos años por la teología de la liberación, ahora se interesa mayormente por Asia con la problemática teológica del diálogo inter-religioso y por el relativismo, indiferencia y agnosticismo europeo. Roma está ahora inmersa en problemas internos de las relaciones con los lefebrianos, los escándalos sexuales de sacerdotes y obispos, la transparencia económica de sus finanzas y las cábalas ante el próximo pontificado.

Parece, pues, que la teología de la liberación ha desaparecido del horizonte, ha muerto, aunque como afirma con humor Gustavo Gutiérrez, a él nadie le ha invitado al entierro.

II. Y sin embargo (*sed contra*) la teología de la liberación continúa siendo actual

La actual crisis del capitalismo mundial y el aumento de la pobreza y la discriminación

parecen indicar que no hemos llegado al final de la historia. La opción por los pobres núcleo evangélico de la teología de la liberación, es algo evangélico, irrenunciable para los cristianos. Veamos brevemente algunos capítulos que contradicen la afirmación simplista de que la teología de la liberación ha desaparecido.

I. Reafirmación

Las asambleas episcopales de Santo Domingo (296) y sobre todo de Aparecida reafirman la urgencia y necesidad de la opción por los pobres, hoy todavía más excluidos e insignificantes que años atrás, pues han sido reducidos a masas sobrantes del sistema (399). Hay nuevos rostros de pobres: migrantes y desplazados, adicto-dependientes, encarcelados, víctimas del terrorismo, niños de la calle. Por ello se afirma que no se puede hablar de Dios sin hablar de los pobres, ya que, como dijo Benedicto XVI en el discurso inaugural de Aparecida, en nuestra fe cristológica está implícita la opción por los pobres (393). Lo importante no es la teología de la liberación sino el proyecto del Reino y seguir las opciones de Jesús de Nazaret.

También es falso que hayan desaparecido los obispos defensores de los pobres: Pedro Barreto (Perú), Pedro Casaldáliga, Edwin Kräutler (Brasil), Luis Infanti (Chile), Joaquín Piña (Argentina), Raúl Vera (México), Gonzalo López Marañón (Ecuador), Nicolás Castellanos (Bolivia).

Muchos teólogos reflexionan teológicamente desde la opción por los pobres: Rubem Alves, Leonardo Boff, Clodovis Boff, Frei Betto, Carlos Mesters, Marcelo Barros, Carlos Susin,

Agenor Brighenti, Joao Batista Libanio, Carlos Palacio, Afonso Murad, Franca Miranda (Brasil), Pedro Trigo (Venezuela), Ignacio Madera (Colombia), Jorge Costadoat, Diego Irrazaval, José María Arnáiz, Sergio Torres (Chile), Jon Sobrino, Rafael de Sivatte, Ricardo Falla, Hernández Pico (El Salvador), Pablo Richard, Franz Hinkelhammer (Costa Rica), Gustavo Gutiérrez, Jesús Álvarez Calderón, Simón Pedro Arnold (Perú), Pablo Bonavía (Uruguay), José Luis Caravias (Paraguay), Alvaro Quiroz, Enrique Dussel, Roberto Oliveros, Raúl Cervera (México), José María Vigil (Panamá), Rafael Aragón (Nicaragua), Mathías Preiswerk (Bolivia), Virgilio Elizondo, Eduardo Fernández, Burgaleta (USA, trabajando con hispanos). La lista podría alargarse mucho más y todavía faltan los nombres de las teólogas de las que luego hablaremos.

2. Extensión y difusión

Las opciones fundamentales de la teología de la liberación hoy ya han pasado a ser patrimonio común de la Iglesia no sólo latinoamericana sino universal, como lo demuestran las repetidas alusiones de Juan Pablo II a la Iglesia de los pobres (*Laborem Exercens* 8) y a la opción por los pobres (*Tertio Millenio Adveniente* 51). Es como el terrón de azúcar que desaparece en la taza pero endulza todo el café.

III. Pero está en un proceso de profundización y evolución

Durante años la teología de la liberación tuvo que defenderse de las acusaciones que le venían tanto de instancias eclesiales como de las políticas. Eran años de martirio cruento e incruento.

Ahora se ha iniciado una autocrítica sincera (María López Vigil, Pedro Trigo, Simón Pedro Arnold, Carlos Palacios, Clodovis Boff, Carlos Cabarrús...): la Tdl ¿no ha sido demasiado voluntarista y paternalista? ¿No ha tenido el riesgo del milenarismo? ¿No ha habido una cierta confusión entre la fuerza histórica de los pobres y su fuerza teológica? ¿No ha habido poca atención a las dimensiones personales y subjetivas de los agentes pastorales y del pueblo pobre que no vive sólo de pan sino de fiesta, TV, religión, poesía, esperanza? ¿No hubo cierto oscurecimiento del sentido de lo gratuito, de la trascendencia, de la oración y de la experiencia espiritual? ¿No hubo cierta mitificación del pobre con el riesgo del ocultamiento del rostro auténtico de Jesús de Nazaret? ¿Olvido de la escatología? ¿No fue demasiado optimista sobre las posibilidades de un cambio de estructuras? ¿No olvidó con frecuencia que el núcleo del Reino es el misterio pascual, muerte y resurrección? ¿No dejó demasiado de lado al Espíritu, el que ungió a Jesús para evangelizar a los pobres?

Todo ello, unido al cambio histórico vivido en estos últimos años, ha llevado a un proceso de profundización, de transformación y evolución de la TdL.

1. Nuevo análisis de una nueva realidad

Hasta ahora la Tdl ha utilizado como análisis de la realidad las mediaciones socio-económicas y socio-políticas típicas de la Segunda Ilustración moderna, cuyo símbolo puede ser Marx. Se analizaba la realidad desde su vertiente socio-económica y socio-política. Se descubre la situación de dependencia de toda América Latina respecto al Primer Mundo.

Pero hoy nos movemos en un mundo post-marxista y postmoderno. Las categorías socio-analíticas, aunque imprescindibles (los pobres han aumentado) son ya insuficientes. Han surgido otras áreas de la realidad que es preciso analizar: lo antropológico, lo cultural, lo religioso, el género, lo ecológico. La razón ilustrada es ya insuficiente para captar estas nuevas dimensiones, es necesario abrirse a la 3ª Ilustración, a lo diferente, a lo otro, a lo diverso, a la pluralidad, echar mano de la razón simbólica (Lévinas, Ricoeur...)

La Tdl ha de abrirse a las culturas, a la mujer, a la ecología, no simplemente en cuanto ámbitos oprimidos (que lo son) sino en cuanto matriz y sujeto de novedad. Los pobres no son solo objeto sino sujeto de su liberación y aunque sean económicamente pobres son portadores de gran sabiduría y humanidad (Eleazar López). Las mujeres, los indígenas y afroamericanos no son simplemente el *Lumpenproletariat* marxista. Hoy día nacen la teología feminista, indígena, afroamericana, de la tierra...que desbordan la Tdl clásica...

Por esto el análisis socio-analítico ha de completarse con un análisis antropológico, de género, etario, cultural, religioso, ecológico. No sólo de pan vive la humanidad, también de flores, fiesta y esperanza en un mañana mejor. ¿Por qué los pobres se casan, tienen hijos, no se suicidan colectivamente, compran flores? ¿Por qué son capaces de luchar por la vida y dar la vida por su pueblo?

2. Nueva iluminación teológica

La autocrítica ha llevado a una profundización de la teología. La Tdl profundizó sobre todo la cristología y la eclesiología. Hoy

hay que buscar la complementación de la cristología y del seguimiento de Jesús con la pneumatología: el Espíritu está presente en la creación, guía al pueblo de Israel, realiza la encarnación de Jesús, unge a Jesús para evangelizar a los pobres, le impulsa a la misión, resucita a Jesús de entre los muertos, hace nacer la Iglesia, es el agente de la evangelización y del Reino.

El Espíritu es quien desde abajo anima al pueblo en su lucha por la justicia, es el que le da fuerza hasta el martirio. El Espíritu es el que mueve desde dentro la humanidad, hace florecer culturas y religiones, suscita movimientos sociales y políticos de cambio, se manifiesta en los signos de los tiempos, habla a través de los jóvenes y mujeres, de los indígenas y afroamericanos, de los pobres, del clamor de la tierra, hace caminar hacia el Reino. Del Espíritu nace toda auténtica espiritualidad.

Esto implica situar la cristología en un marco trinitario: el Padre es quien nos comunica su vida por Cristo en el Espíritu, una vida que comienza con lo mínimo para todos, especialmente para los pobres, pero que culmina en la plenitud de la escatología. La Trinidad es la mejor comunidad y el modelo de toda solidaridad.

3. Una nueva praxis liberadora

La Tdl se orienta a la praxis socio-eclesial, a "encargarse de la realidad" (Ignacio Ellacuría). En los años 70-80 se hablaba del cambio de estructuras como de una cosa que estuviese a la vuelta de la esquina. Se vivía a veces de forma demasiado calcográfica el paradigma del Éxodo: había un faraón que

derrocar, un Mar Rojo que atravesar, una tierra de promisión que nos esperaba, había un Moisés que nos guiaba.

Hoy día no sabemos quién es el faraón, ni sabemos qué Mar Rojo hay que atravesar, ni tenemos tierra de promisión, ni tenemos caudillos que nos guíen.

Hoy estamos más bien bajo el paradigma del Exilio: el pueblo de Israel se encuentra perdido en medio de un imperio fabuloso, pagano y de cultura refinada; sin templo, sin sacerdotes, sin reyes, sin esperanza; aprendiendo a resistir, a hacer memoria del pasado, a mantenerse en fidelidad a la Palabra y a la tradición, en comunidad, profundizando en la espiritualidad, esperando un nuevo Éxodo como los profetas profetizaban.

Pero el Exilio y el postexilio fueron para Israel un tiempo de purificación, de conversión y de profundización espiritual: diálogo con otras religiones y culturas (Gn 1); aparición de la figura del siervo de Yahvé y la espiritualidad de los *amawim*; aparición de lo sapiencial; reflexión sobre el problema del mal y de la muerte (Job, Eclesiastés), sobre la sexualidad y el amor (Cantar de los cantares); protagonismo de las mujeres (Ruth, Ester)

También hoy surgen nuevos sujetos: la mujer, los indígenas, los afroamericanos, portadores de nuevas utopías y de nueva visión de la realidad. Estamos ante el descrédito de la política y de los políticos. Pero nacen la ciudadanía, los derechos humanos, los nuevos movimientos sociales (feministas, pacifistas, juveniles, ecologistas...). Hay nuevas tareas a emprender.

La lista tradicional de teólogos de la liberación se enriquece hoy con el aporte de las mujeres teólogas: Ivone Gebara, Ana María Tepidinho, María Clara L. Bingemer, Luzia Weiler, Bárbara Buckner, Carmelita Freitas (+) (Brasil), Georgina Zubiría, Elsa Támez (México), Antonieta Potente, Sofia Chipani, Alcira Ágreda (Bolivia), Teresa Porcile (+) Uruguay, Margot Bremer (Paraguay), Adriana Curaqueo, Isabel Barroso (Chile).

También se enriquece con el aporte teológico del mundo afroamericano (Antonio Aparecida da Silva alias Toniho), indígena (Eleazar López, Roberto Tomichá, Calixto Quispe, Víctor Bascope), de los jóvenes (Lucas Cerviño), de la teología de la tierra (Leonardo Boff, Marcelo Barros, Frei Betto, José Luis Caravias).

La postmodernidad ha traído la crisis de los grandes relatos. Sólo quedan los pequeños relatos de la cotidianidad. Hay que comenzar desde abajo con los pequeños cambios que el sistema nos permite, como levadura en la masa, como los primeros cristianos actuaron frente al omnipotente imperio romano. Hasta transformar la masa.

Esto implica también una visión del cambio de forma más larga, pluralista y menos traumática, no violenta.

4. Horizontes de futuro

Las intuiciones recogidas al hablar del nuevo análisis de la realidad, de la nueva iluminación y de la nueva praxis, abren unas líneas de futuro para la TdL:

- frente a una visión predominantemente económica, caminar hacia una visión más

amplia, que incluya también perspectivas de género, edad, cultura, religión y naturaleza;

- frente a una visión sobre todo política militante, abrirse al mundo de lo cívico, social y ético;
- frente a la razón ilustrada, instrumentalista y eficientista abrirse a la razón simbólica, a la gratuidad;
- frente a un concepto de tiempo lineal y de progreso indefinido, abrirse al tiempo bíblico, tejido de kairós y de estructura pascual;
- frente a un proyecto de cristianismo mesiánico, con peligro de ideología y de acentos milenaristas, abrirse a un cristianismo pascual del Siervo de Yahvé, al mesianismo nazareno de Jesús y al misterio del grano de trigo;
- frente al peligro de cierto voluntarismo, abrirse a la espiritualidad pascual, fruto del Espíritu, que incluye ciertamente la opción por los pobres, pero también otros aspectos como la gratuidad, la ternura, la fiesta, la sexualidad, la vida ordinaria, la sabiduría y toda la temática del Cantar de los Cantares: "pan y rosas";
- frente a los grandes relatos y un proyecto de rápido cambio de estructuras, abrirse a una concepción más lenta del cambio, a los pequeños relatos liberadores, según la parábola de la mujer que mezcla un poco de levadura en la masa (Mt 13, 33);
- frente a una praxis pensada y dirigida desde arriba y desde fuera, abrirse a una praxis en la cual los pobres, los indígenas,

las mujeres, los jóvenes, sean protagonistas a su ritmo y a su estilo: ya no somos "la voz de los sin voz";

- frente a los pobres como clase social portadora del futuro mesiánico el abrirse a los pobres con Espíritu como destinatarios privilegiados del Reino, en cooperación con otros;
- en lugar de buscar elefantes, hacer redes de hormigas (P. Richard);
- pasar de algunas pocas figuras estelares a muchas luminarias, de las grandes figuras de la teología de la liberación, mayormente varones, clérigos, con formación moderna y occidental, a unos grupos más populares y menos estelares de laicos, indígenas, jóvenes y sobre todo mujeres;

Conclusión

El grito de Antonio de Montesinos de hace 500 años en La Española continúa siendo actual: "¿Estos no son hombres? ¿No tienen almas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? (...) Tened por cierto que en el estado que estáis no os podéis más salvar (...)"

La opción por los pobres y la teología de la liberación continúan siendo actuales, porque como afirma Pedro Casaldáliga: "Todo es relativo, menos Dios y el hambre".

Pero una teología que parte de la realidad, como la TdL, ha de ir dando nuevas respuestas a la nueva realidad cambiante que hoy vivimos, porque el Espíritu del Señor continúa renovando la faz de la tierra. ☞

La ortodoxia radical: una propuesta tradicional de renovación

Juan Antonio Estrada

¿Cómo afrontar la crisis general del cristianismo en el contexto de una sociedad secularizada, laica, democrática y pluralista? Las corrientes antimodernistas, hegemónicas en el siglo XIX y parte del siglo XX, supieron captar la peligrosidad del pensamiento ilustrado para la sociedad y la religión, pero no acertaron con las soluciones. La sociedad post-secular y post-cristiana está vinculada a la postmodernidad, la post-ilustración y la globalización que son hoy las corrientes predominantes en Occidente, sobre todo en Europa, y que se extienden a otros continentes y sociedades. El proceso de globalización es también el de occidentalización del mundo. Ya no hay países ni religiones que puedan pasar por alto las consecuencias de la ilustración y de la secularización y laicismo religiosos. Una paradoja del mundo actual es que países y religiones que no han vivido los primeros la modernización occidental tienen ahora que enfrentarse con sus consecuencias (la crisis moral y religiosa). La crisis actual del cristianismo es de plausibilidad y de credibilidad. Asistimos a una polarización interna y a una silenciosa emigración dentro de la iglesia católica, aumentando el número de los no practicantes y de los post-cristianos, que han roto con su fe.

La primera gran respuesta a la nueva sociedad emergente fue el tradicionalismo. El anti-modernismo es reactivo, como su nombre indica. Se defiende de una sociedad que se ve como un peligro para la fe. Tiene corrientes diversas, desde el radicalismo decimonónico hasta los nuevos movimientos eclesiales, que buscan una reforma en la forma de presentar al cristianismo, sin cambiar nada de sus contenidos tradicionales. Algunos teólogos, como Karl Rahner o el joven J. Ratzinger¹, han descrito bien la dinámica reactiva y apologética del tradicionalismo católico anterior al Concilio Vaticano II. El tradicionalismo pone el acento en la integridad de la fe y de la identidad cristiana, el progresismo en su actualización y en la evolución histórica.

En el marco del tradicionalismo teológico actual se encuadra la "ortodoxia radical", un movimiento de cuño anglosajón, cuyo representante principal es John Milbank², en torno al cual se han ido agrupando

¹ K. Rahner, *Tolerancia, libertad, manipulación*, Barcelona, 1978, 138-140. Según Ratzinger, los textos del Vaticano II fueron un "contra-Syllabus". Cfr., J. Ratzinger, "Der Weltdienst der Kirche": *Communio* 4 (1975), 442-43.

² John Milbank, *Theology and Social Theory*, Massachusetts-Oxford 1990 (*Teología y teoría social. Más allá de la razón secular*, Barcelona, 2004); *The Word made strange*, Oxford, 1997; *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, Londres, 2003; *The Suspended Middle*, Oxford 2005; *The Monstrosity of Christ*, Massachusetts, 2009.

otros teólogos afines, aunque dentro de esta corriente hay diversidad de matices y pronunciamientos dentro de un marco común³. Esta nueva corriente busca renovar el tradicionalismo a partir de una revisión de la modernidad, tanto en su perspectiva filosófica como teológica. Mostraré algunos de sus rasgos fundamentales tomando como referencia a Milbank, sobre todo su obra fundamental "Teología y teoría social", que es el gran referente para esta nueva corriente que traspasa las fronteras del mundo anglosajón e incide en otras corrientes afines.

El punto de partida es el diagnóstico sobre la crisis actual y sus raíces. La modernidad está caracterizada por una razón autónoma, una ontología unívoca y una concepción naturalista del hombre y de la sociedad, en contraposición con la concepción cristiana de la creación y de la participación en la vida divina. Es decir, la modernidad es el término de un proceso en el que se ha producido una emancipación del hombre, y con él de la filosofía y de las ciencias, generando una nueva forma de vida. Se trata de un paganismo anticristiano, de un movimiento reactivo contra la preponderancia inicial del cristianismo (*Teología*, 379).

De esta forma Milbank rechaza la evaluación del antimodernismo como reactividad cris

tiana respecto de la sociedad secular, dando la preponderancia al cristianismo contra la secularización. Los términos de la evaluación son claros, ya que hay una contraposición entre la negatividad absoluta de la modernidad y el cristianismo, con lo que cual se rechaza cualquier postura de mediación entre ambos y se cierra el paso al diálogo y a la interacción entre ambos. La concepción moderna lleva al nihilismo, a la crisis moral y religiosa, a la actual crisis de valores. Al mismo tiempo se impone una teoría y praxis de dominio, que Milbank califica con Nietzsche como triunfo de la voluntad de poder. De esa descripción sumaria surge la conclusión: "Por eso sólo la teología cristiana ofrece ahora un discurso capaz de posicionarse y de superar el mismo nihilismo. Por eso es tan importante reafirmar la teología como un discurso magisterial", ya que sólo ella puede superar el nihilismo (*Teología*, 22).

Desde el comienzo clarifica Milbank su rechazo global del proceso de la modernidad, de tal modo que su propuesta alternativa no está dirigida a la razón universal para dialogar con ella e intentar atraerla, sino que se trata de una "perspectiva intrínseca al logos cristiano" que puede atraer y servir de contraste por su ausencia de violencia (*Teología*, 15). No se trata tanto de convertir al no cristiano, cuanto de afianzar la identidad de los que lo son.

Este enfoque de la modernidad se clarifica con su genealogía teológica y filosófica a la que contraponen la teología válida. La supremacía cristiana y su condición de fuente de la cultura se mantuvo hasta la época moderna, bajo el doble mando de San Agustín y de Tomás de Aquino, que

³ J. Milbank-C. Pickstock- G. Ward (eds.), *Radical Orthodoxy: A New Theology*, Londres, 1999; J. Milbank-C. Pickstock, *Truth in Aquinas*, Londres, 2000; C. Pickstock, *After Writing*, Oxford, 1997; J. Milbank-S. Oliver, *The Radical Orthodoxy Reader*, Londres-Nueva York, 2009; W. T. Cavanaugh, *Imaginación teo-política*, Granada, 2007; *Torture and Eucharist*, Oxford, 2008; *El mito de la violencia religiosa*, Granada, 2010; D. Sureau, *Una nueva teología política (en torno a la "Radical Orthodoxy")*, Granada, 2010.

mantuvieron el carácter de la filosofía como servidora de la teología, que era la reina de las ciencias. Los cambios comenzaron con la línea de Duns Scoto a Suárez, con un fuerte influjo del nominalismo tardío⁴. Esta postura teológica y filosófica rompió la concepción tradicional en la que la razón se remonta a Dios, que es el que fundamenta el orden racional de las cosas, el principio y fundamento del ser, del que participan las criaturas, y el ser por antonomasia, desde el que hay que comprender todos los seres mundanos. Según Milbank, esta concepción, que pone el acento en la voluntad soberana divina más que en la razón, facilitó que la filosofía se separase y luego se emancipe de la teología, poniendo las bases del antropocentrismo moderno y de una razón autónoma, secularizada y autosuficiente. Milbank oscila entre la defensa del neoplatonismo de san Agustín⁵ (Teología, 394-410; 521-525; 536-584), y la ambigüedad de Aristóteles (Teología, 439-508; 553-557), visto como un elemento distorsionador, que favoreció la emanci-

pación naturalista de la teología, a pesar de que defiende a Tomás de Aquino, que fue determinante en la recepción de Aristóteles. El problema de la teología racionalista es no asumir el carácter depravado de la naturaleza por el pecado, como san Agustín, y defender la razón autónoma, como Scoto y Suárez.

A partir de ahí se comprende su ataque a los grandes maestros de la Ilustración, Kant (Teología, 205-226; 378-380; 431-435) y Hegel (Teología, 250-256; 323-325; 464-465), que proclaman el "átrévete a saber" y el paso de un saber basado en autoridades, a otro marcado por la argumentación. Y esto desemboca en los grandes maestros de la sospecha, Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud, a los que Milbank dedica una gran parte de su estudio sobre "Teología y Teoría social".

Para Milbank la modernidad y la secularidad son herejías del cristianismo, corrientes disidentes que han roto el marco del teísmo cristiano inicial del que partían. Y esto ha marcado a la teología que ha ido progresivamente legitimando esta emancipación de la razón y asumiendo el giro antropocéntrico y subjetivo que proponía la filosofía. De ahí la acusación de Milbank a los teólogos progresistas actuales, que legitiman un mundo secular en la línea de Bonhoeffer (Teología, 287, 317), del antropocentrismo de Karl Rahner (Teología, 286-322), de la teología política de J.B. Metz (Teología, 329-336) o de la teología de la liberación (Clodovis Boff, Teología, 325-327; 336-349; Gustavo Gutiérrez, Teología, 285-286; 335-336; y Juan Luis Segundo, Teología, 325-27; 337-339).

Hay que basarse en las fuentes teológicas primigenias, sin contaminarse con las corrientes racionalistas actuales. Lo que trata es de superar la ilustración, la secularidad y la modernidad. Paradójicamente, se apoya para esto en la postmodernidad (Teología, 377-438), que él caracteriza como una crítica superadora y no como modernidad tardía (en la línea de autores como J. Habermas). Los críticos de la postmodernidad mantienen muchos principios de la ilustración y del racionalismo moderno, aunque apunten a otros elementos complementarios, que llevarían a una segunda ilustración. La descalificación global de Milbank choca con el diálogo y el respeto a la diferencia que defiende la misma postmodernidad, así como con sus exigencias de testimonio, propias de filosofías y teologías dialogantes. Milbank presenta su sistema teológico como una forma post-moderna de hacer teología, aunque su agresividad conceptual choca con las hermenéuticas de la postmodernidad. No logra que su propio sistema teológico escape a la violencia totalizante de los sistemas de pensamiento, siguiendo la crítica postmoderna. Además minusvalora la peligrosidad de la postmodernidad para el cristianismo, su revalorización de lo mágico, místico y esotérico; la importancia que da al pluralismo y el relativismo con el que valora las distintas propuestas religiosas y filosóficas; la pérdida de relevancia ética en favor de la estética, etc.

Su teología es una actualización del platonismo agustiniano, de su pesimismo antropológico y rechazo radical de la ciudad secular. Su sobrenaturalismo minusvalora la condición natural del hombre y su capacidad

de actuar de forma virtuosa, aunque no sea cristiano. Milbank se posiciona sobre lo sobrenatural y lo natural (285-315) en favor de la teología francesa y contra la alemana. Según Milbank, H. De Lubac y sus afines acentúan la preponderancia de lo sobrenatural y la concepción cristiana de la persona como el punto de partida para la teología. No hay virtud sin caridad y la teología es la verdadera ciencia del hombre. En cada acción humana hay fe implícita y concurso divino, y sólo la síntesis cristiana puede garantizar la validez de la acción humana. El deseo constitutivo e irrealizable de Dios en el hombre es el dinamismo radical para comprender todo lo humano. De ahí surge una estética teológica (U. Von Balthasar) que se contrapone como alternativa a la modernidad ilustrada. Sería la teología del don, sin el carácter impositivo y violento de la ontología moderna.

K. Rahner, por el contrario, favorece el humanismo ilustrado y un orden secular autónomo, a costa de la prioridad de la gracia. Al acentuar la condición natural humana, el orden de la gracia se convierte en exterior y no constitutivo del hombre. De ahí que acuse a Rahner y a sus seguidores progresistas de una naturalización pelagiana de la gracia. Dios sería externo al ser humano y sólo desde esa dicotomía puede afirmarse su alteridad y trascendencia. Así se diluye la distinción entre la creación y la redención, entre la naturaleza y la gracia. Y el cristianismo dejaría de ser la clave del ser humano y se degrada a mera motivación suplementaria. También la teología de la liberación separaría la gracia de un mundo autónomo, a costa de la experiencia religiosa (desbancada por fines sociales) y del amor gratuito. Ambos

4 El nominalismo fue una corriente filosófica y teológica originada en la escolástica tardía, a fines de la Edad Media. Negó el ser real de los universales bajo el argumento de que el uso de una palabra general no implica la existencia de una cosa general nombrada por ella. Entre otras cosas introdujo una actitud escéptica con respecto a la metafísica, lo cual abrió el campo a una teología centrada en puros hechos que deben ser comprobados *a posteriori*.

5 El neoplatonismo representa el último período de la filosofía de la antigüedad grecorromana y colorado, con sus más y sus menos, la teología de los padres de la Iglesia. Tuvo aportaciones válidas para la reflexión teológica de esa época; por ejemplo, consideraba a Dios como un ser absoluto y a las criaturas como una participación en el ser divino; proponía la existencia del alma espiritual; etc. Pero también dificultó a la teología profundizar en temas como la creación, el carácter histórico del ser humano y del mundo; el tema de la persona, la libertad, el amor, etc.

se oponen a la autoafirmación humana y la emancipación social y económica. La liberación sociopolítica sustituiría a la salvación cristiana. Desemboca en un individualismo que degrada la salvación a lo privado y la trascendencia a mero altruismo en favor del otro. El mismo Cristo devendría una figura ejemplar y ética, que sirve de inspiración más que de modelo para el seguimiento y la imitación. Lo religioso sirve en cuanto motivación ética y la teología se convierte en mera memoria de las víctimas, en la línea de la Escuela de Francfort, a costa del reduccionismo de la tradición cristiana (Teología, 315-340).

El planteamiento de Milbank peca de anacronismo histórico. Querer volver a la teología como fuente de inspiración única o hegemónica de la cultura, reivindicar la interpretación cristiana como la única válida, y proponer una conversión a Dios inmune a la crítica racional, favorece la tendencia al gueto social, el fideísmo dogmático y la contraposición entre fe y saber, en lugar de la interacción que ha tenido en la tradición cristiana. Su teología es arcaica y su concepción del hombre y de la sociedad pre-moderna, y por ello inviable para el proyecto de re-evangelización que pretende. 



Corrientes teológicas actuales en Francia

Etienne Grieu S. J.
Centro Sèvres, París

¿Qué hay de nuevo en la teología en Europa de habla francesa (Bélgica, Francia, Suiza)? La cuestión es inseparable de una cuestión más amplia sobre los movimientos profundos que afectan a la Iglesia y a la sociedad. Por decidí limitarme a tres asuntos importantes que se han trabajado en este lado de la Atlántico durante las últimas dos décadas: La preocupación por el modo de presentar la fe, la reflexión sobre la parroquia y sus ministros, y, finalmente, el redescubrimiento de la noción de "diaconía".

1 - Investigación sobre el modo de presentar la fe

Los países francófonos de Europa están muy secularizados. En este sentido, Francia tiene un récord de Europa junto con áreas tales como Bohemia o en la ex Alemania Oriental. La referencia cristiana está desapareciendo del paisaje. Y eso, sin gritos, sin drama: La sociedad francesa se mueve en una cultura en la que la figura de Cristo se desvanece, se vuelve muy borrosa, y donde no hay casi ninguna preocupación por las Iglesias. Esto no significa que ya no habla de religión. Por lo contrario a menudo se trata la cuestión del Islam y del Papa. Pero sólo para discutir algo

de violencia o condenaciones morales. Las religiones subsisten en el paisaje como hechos diversos y curiosidades. Sólo lo suficiente para mantenerlas a la distancia adecuada.

De hecho, las generaciones más jóvenes son en su gran mayoría casi analfabetas en por lo que toca a las grandes tradiciones religiosas. Ellos pueden sentirse atraídos por asuntos espirituales; pero, en cualquier caso, no tienen prácticamente ningún lugar donde aprender a poner en palabras estas inquietudes. Todo el mundo se las arregla como puede, picoteando aquí y allá, lo suficiente para abastecer la espiritualidad personal.

Sin embargo, las iglesias no están deprimidas o desanimadas. En cambio, habiéndose convertido en una minoría, mantienen capacidad de iniciativas hermosas. Así, por ejemplo, un gran número de nuevas comunidades (de sensibilidad a menudo carismática o neo-traditionalista) han nacido en Francia. Y un lugar como Taizé sigue atrayendo a lo largo de los años, miles de jóvenes. Además, los obispos han estado preocupados desde los años 80, en ayudar a las comunidades a pensar cuál es su misión. Un paso importante fue la publicación en 1995 de un texto Proponer la fe en la sociedad actual, que invitó a las comuni-

dades cristianas a pensar y actuar más para compartir lo que les hace vivir.

Esto ha dado lugar a un interesante debate teológico. Algunos insistiendo en la necesidad de explicitar la fe, de poner en palabras una experiencia que sigue siendo enigmática para muchos contemporáneos, para que sea más accesible y tenga relevancia en la actualidad. Otros subrayando que la fe en nada se parece a las ideas que se difunden sobre ella, sino que es una experiencia de encuentro que transforma profundamente, y ayuda a renacer. El término 'pastoral para engendrar' fue usado para tomar distancia de la representación de una Iglesia demasiado segura de su fe y que piensa poder transmitirla sin entrar ella misma en un cuestionamiento. Por el contrario, se postula una visión en la que tanto los evangelizadores como los receptores son hechos renacer por la Buena Nueva. Claro que no hay que oponer palabra por palabra estas dos maneras de presentar las cosas. En muchos puntos, los dos enfoques se encuentran. Sus diferencias se deben principalmente a distintos énfasis sobre las formas de compartir la fe.

El mismo debate brota cuando se trata de la transmisión de la fe de una generación a otra. Esto, de hecho, se realiza generalmente mal. En efecto son sobre todo las familias muy tradicionales las que logran que sus hijos sean sensibles a la tradición cristiana, mientras que las de ambientes más abiertos o militantes, sólo logran transmitir los valores. Frente a la tentación de agitarse y buscar recetas, Christoph Theobald ha hecho hincapié en que la fe es de algún modo intransferible, porque al contrario que una ideología o cosmovisión, presupone una relación personal

con Dios. Podemos desear que así sea, pero la experiencia en sí misma no se puede transmitir, ella pide que cada quien le dé la bienvenida de nuevo conforme a lo que es y lleva puesto.

Encontramos elementos similares alrededor de la lectura del Concilio Vaticano II, que se lleva a cabo con motivo del quincuagésimo aniversario de su apertura. Christoph Theobald publicó una obra importante - hasta ahora solo el primer volumen apareció, es más de 900 páginas - en la que se muestra que el Concilio invita a un cambio considerable en la manera de comprender la revelación: que es mucho más que un cuerpo de verdades intangibles a las que no adherimos, y se presenta más bien como una experiencia de escucha de la Palabra de Dios diferente según cada nuevo contexto. La atención a "los signos de los tiempos" se convierte, en esta perspectiva, en algo crucial para oír de nuevo la llamada de Dios. La revelación es pues una realidad relacional, viva, un encuentro entre la humanidad y el Dios de Jesús Cristo. El autor escribe: 'En efecto, durante la era moderna, el cristianismo, al menos en parte, se ha ido dado cuenta de que la Revelación no existe fuera de su recepción histórica. La paradosis [la tradición entendida como acto de transmisión] efectivamente vivida, el cuerpo de la fe - que es, recibe y da a sí mismo - es la única señal de su origen divino. La interpretación histórica es por lo tanto parte de la revelación en el sentido de que ésta es entregada a aquella. Hay que registrar primero esta mutación extraordinaria". Para Christoph Theobald, el Concilio realmente registra este cambio - incluso si los padres conciliares deben hacer ellos mismos este desplazamiento y que a veces los textos

conservan un sentido más objetivante. Si esta interpretación es correcta, eso significa que la fe debe ser redescubierta como vida con Dios quien llama en medio de la historia. La cuestión clave para las comunidades es, pues, ayudar a que este acontecimiento teológico del encuentro con Cristo puede ocurrir.

De hecho, en los últimos años han florecido iniciativas en las diócesis, que proponen a los cristianos leer por ejemplo un evangelio entero a lo largo de un año. Tal experiencia le permite a cada uno dejarse llevar por el texto, entrando en su lógica lo que a menudo conecta con los reflejos del ambiente, y permite que la Buena Noticia germine en la humanidad del lector. ¿Qué frutos se producirán? Algunos son un poco críticos en referencia a una opción pastoral que, según ellos, esperar demasiado de un contacto con los puros textos bíblicos, haciendo hincapié en que la vida sacramental y litúrgica también son esenciales para seguir a Cristo.

2 - Esto le da a la Iglesia unidad y audacia

¿Qué puede ayudar a la Iglesia a encontrar la unidad y la fuerza para vivir el Evangelio y proclamarlo? Esta segunda cuestión (que se difracta en muchas otras) se relaciona con la anterior: ambas preguntan por la vitalidad de la Iglesia y las condiciones del anuncio del Evangelio. Pero aquí, se enfoca más en qué es lo que le dará impulso y vitalidad a unas comunidades que crecen en años y se reducen en número. Aquí se asoma, obviamente, también la cuestión de los ministerios.

Si se compara la Francia de los años cincuenta con la de la próxima década, podemos

decir en términos generales, que el número de sacerdotes se divide entre diez lo mismo que los religiosos y las religiosas. Reducción drástica así. Ninguna institución que ve a sus piezas clave reducirse así puede vivir tal shock sin un radical repensar sus modos de funcionamiento. Efectivamente, parroquias, capellanías y diócesis han implementado métodos de organización muy nueva. Los laicos a menudo tienen responsabilidades importantes, como la catequesis, pastoral juvenil, de la salud, la realización de funerales y el apoyo en el duelo, la primera acogida, la preparación para los sacramentos del matrimonio, de la liturgia; sin nombrar las actividades de caridad y solidaridad en las que hace mucho tiempo se encuentran en primera línea; y por supuesto se podría ampliar esta lista considerablemente. Esto ha sido acompañado por un significativo esfuerzo de formación. Cada diócesis ha puesto en marcha diversos cursos desde los conceptos básicos para la comprensión de la fe hasta echar a andar diplomados canónicos. Los laicos con responsabilidades son en su mayoría voluntarios, pero cuando se trata de trabajos que requieren un tiempo completo, ellos - de hecho, casi siempre ellas - son empleados (por mandatos de tres años renovables).

En este asunto, se produjo un debate teológico sobre cómo reconocer el ministerio de los laicos que reciben una carta de compromiso de su obispo y se encuentran, de facto, asociados al ministerio sacerdotal. Un libro pequeño que Bernard Sesboué en 1996 empezó a plantear el problema: "Los laicos ejercen una misión que de suyo pertenece a la esfera del ministerio ordenado, mientras que ellos no recibieron la orde-

nación. Se podría pensar que la separación de lo existencial y sacramental está lejos de ser feliz". El padre Sesboué no pretendía en este libro ofrecer una solución simplemente planteaba la cuestión de la emergencia de una nueva figura ministerial -ni clérigos ni laicos- e invitaba a que se reflexionara sobre esa cuestión. Su pregunta ha sido retomada, pero sin que se avance mucho sobre cómo caracterizar la responsabilidad de estas personas responsables.

Aquí debemos mencionar también a los diáconos permanentes, nueva figura, fruto del Concilio. En la actualidad hay casi tantas ordenaciones de diáconos como sacerdotes (para Francia cien por año). Esto no va sin tensiones - hay una cierta vaguedad acerca de esta nueva figura ministerial -, pero en todo caso constituye una renovación en las posibles figuras del ministerio, ya que se trata de hombres casados que tienen un trabajo profesional.

Obviamente, estas preguntas están relacionadas con la reflexión sobre la forma de concebir el ministerio sacerdotal. En la cultura católica europea, el sacerdote se percibe a menudo aquél en otro al cual la comunidad se une y forma. En esta perspectiva, es el animador, responsable de todo lo que sucede en la parroquia. Sin embargo, si nos atenemos estrictamente a esta visión, la severa reducción en el número de sacerdotes ha de acompañarse de una reducción similar en el número de comunidades cristianas. Lo que se traduce en una concentración de parroquias, el cierre de un gran número de iglesias, y el re-centramiento de la vida de la Iglesia en torno a unos pocos polos. La mayoría de las diócesis de Francia han seguido esta lógica.

El número de parroquias se ha reducido de unas centenas a unas pocas decenas. Una diócesis ha tratado de encontrar otro camino, que consiste en mantener lugares de iglesias vivas dondequiera que sea posible, mediante la asignación de la responsabilidad a un equipo de laicos (por lo menos cinco, con un mandato de tres años, renovable una vez). Es la diócesis de Poitiers, encabezada por el Obispo Albert Rouet.

Este tipo de organización hace remover el papel del sacerdote en la vida de la Iglesia: de director de orquesta se convierte en acompañante de los laicos a quienes se ha confiado la responsabilidad de la vida de la comunidad. Este modo de proceder ha sido criticado, sobre todo porque parece poner en cuestión uno de los tres munerera fundamentales del ministerio sacerdotal presentados especialmente en la *Lumen Gentium* 28 y *Optatam totius* 4. Junto con el oficio del anuncio de la Buena Nueva y la santificación, los sacerdotes son de hecho también designados como pastores y jefes (*capitis*), lo que puede ser interpretado de diferentes maneras: ¿Significa esto que ellos mantienen el control de lo que se decida en la comunidad cristiana, o deben ser considerados como aquél que guía, apoya y asesora al pueblo de Dios, poniendo en práctica lo más posible el principio de subsidiariedad tan recomendada por la Iglesia? Es claramente a favor de esta última interpretación que la diócesis de Poitiers se ha inclinado. Es demasiado pronto para ver los resultados. Aun así, sigue siendo una diócesis de excepción en Francia. Hay que decir que las nuevas generaciones de sacerdotes a menudo han optado por la primera manera de entender la función de pastor.

3 - "Diaconía 2013": Redescubrir la solidaridad como un lugar teológico

En mayo 2013, tendrá lugar en Lourdes una reunión de varios días que deberá convocar más de 10 000 personas. Se intitula "diaconía 2013, conservemos la fraternidad". Cada diócesis enviará una delegación; debería ser para la iglesia de Francia la ocasión de reflexionar sobre la importancia de la solidaridad/caridad en la vida cristiana y para las comunidades. Se trata de hecho de toda una dinámica que se desarrolla a lo largo de tres años y que continuará probablemente más allá del 2013.

El uso del término "diaconía" es nuevo entre nosotros. Nos invita a abordar la cuestión de la solidaridad de un modo muy amplio: no se trata en primer lugar de un tipo de prolongación ética de la fe; sino más bien de una manera de lanzarse en el seguimiento de Jesús que abarca todo el campo de relaciones y hace sensible la presencia de Aquel que se auto-presentó como diakonos, simple servidor. Es decir, enviado de parte de alguien más en búsqueda de los hermanos/as a quienes Dios les hace falta. Ponerse en la escuela de tal servidor permite relativizar las lógicas del mundo que, con frecuencia, fijan en clasificaciones y dejan a la puerta a los que no pueden llenar sus exigencias. Los campos, económico, institucional y político son afectados, como la iglesia lo recuerda cada vez que interviene en estos dominios. La palabra "diaconía" evoca igualmente todos los empeños por los cuales los cristianos se enlazan con quienes habitualmente son tenidos lejos. Lo que ellos descubren e inventan con ellos contiene elementos que permitirán renovar

profundamente las comunidades cristianas al recordarles la simplicidad de la vida que se entrega sin medida.

Con esto, se colocan delante de la iglesia varios puntos que requieren vigilancia. Señalo cuatro. En primer lugar el mismo término diaconía subraya que el desafío de las obras de caridad es inseparablemente ético y teológico: ético en el sentido de que quienes padecen el sufrimiento invitan a la comunidad humana redescubrirse como fraterna. Y eso, en verdad, no a partir de criterios que ella misma define sino en función de los llamados de quien ella ha dejado fuera. Teológico, porque los pobres, enfermos, y enemigos obligan a hacer una peregrinación hacia las fuentes de la vida verdadera: la que se entrega gratuitamente y no entra en ningún sistema contable, la vida que viene de Dios. Decir "diaconía" significa entonces ayudar a los cristianos a leer sus compromisos solidarios -asumidos en un marco eclesial o no- como una experiencia espiritual e incluso como un encuentro sacramental.

De esta manera también se recuerda que la comunidad cristiana no puede crecer en el olvido de los que están en peligro o enfermedad, o se ven amenazadas en su ser toda clase de peligros o la injusticia, ya sean miembros de la Iglesia o no. Al contrario, sólo le queda ser sensible a su presencia y su destino, hasta el punto de darles un lugar constante en la oración y la acción. Pero lo más importante, consiste en darse cuenta de que incluso aquellos que a menudo son considerados insignificantes en realidad tienen un tesoro para compartir, una experiencia que obliga a ver las cosas de otra manera. De hecho, obligan a cualquier grupo - y también



a las comunidades cristianas - a cuestionar la verdad de lo que viven.

Tercer punto de vigilancia: Reconocer un lugar importante para los más vulnerables lleva a hacer saltar muchos prejuicios que imperceptiblemente llevan a la iglesia a departamentalizar sus servicios. Históricamente, esto se ha reflejado en el campo de los compromisos solidarios en un fenómeno de "subatención": la comunidad descarga en una institución la solución de los que requieren los pobres. Ir en contra de esta tendencia implica que los que han adquirido experiencia gracias a su trabajo en esas instituciones se conviertan en mediadores, es decir, intentar ser puente entre aquellos que han llegado a conocer en su servicio y sus hermanos en la fe.

El último elemento: Si la Iglesia se hace consciente de la importancia de quienes

habitualmente no toma en cuenta, eso tendrá que cambiar también su posicionamiento en el espacio público. Tendrá que dejar de ser vista sólo como una institución religiosa, y se convertirá también en un actor en la sociedad, con una gran sensibilidad por la condición de quienes se encuentran en situación de desamparo. Podría ayudar un poco para bordar de otra manera cuestiones, tales como la recepción de los extranjeros, el lugar dado a las personas con discapacidad, a los que tienen dificultad para ingresar en el mercado laboral, la presencia de personas dependientes, el acompañamiento del final de la vida, etc. Acercarse a ellos no como problemas por resolver o miedos por manejar, sino como oportunidades reales para la sociedad. Al actuar así ofrece un aporte valioso al debate de políticas. No en el sentido de que se implica en los conflictos de intereses que dividen a una sociedad, sino como un vigía que lucha, por supuesto, junto con muchos otros, contra lo que nos hace correr el riesgo de perder toda nuestra alma: la reducción de la sociedad a un sistema de comercio calculado.

Esos son los desafíos que surgen durante el proceso de Diaconía 2013. Esto también se podría traducir como un nuevo lugar dado a las responsabilidades solidarias en las iglesias locales. ¿Qué formas son concebibles?

Desde 1989, existe en muchas diócesis de Francia, los Consejos Diocesanos de solidaridad (CDS). Están compuestos por representantes de las principales instituciones encargadas de poner en práctica la dimensión de la solidaridad y de la caridad. Esta es una instancia de coordinación, que también debe informar y asesorar al obispo,

sensibilizar la opinión pública, formar para la acción solidaria y actuar enfrente del gobierno. En el decurso de la preparación de Diaconía 2013, su papel podría cambiar dependiendo de los ejes que este tiempo fuerte pondrá de relieve antes: dar, en la vida de la Iglesia, un lugar importante a las personas que por lo general no cuentan; poner en marcha iniciativas de solidaridad para que se involucren más en el servicio de la Palabra y la Liturgia, Redescubre el encuentro con los más pobres como un lugar fuente para la fe, atreverse a intervenir en el espacio público cuando la dignidad humana está en juego.

¿Qué forma podrían tomar los Consejos Diocesanos de Solidaridad? Algunas diócesis en Francia buscan un nuevo rostro que podría llamarse... Consejo de la Diakonia. La diócesis de Toulon, piloto en esta materia, tiene una diaconía desde hace más de 25 años. Y más recientemente, las diócesis de Nanterre, Pontoise, Tulle, Saint-Brieuc, La Rochelle piensan también en términos de la diakonía. En este caso, no se compone únicamente por representantes de instituciones de solidaridad, sino que también funciona junto con otros sectores de la vida diocesana: la pastoral juvenil, de la salud, las capellanías de prisiones, por ejemplo. Es un pequeño paso para que los compromisos de solidaridad sean apoyados mejor por el conjunto de toda la Iglesia. También podría facilitar los intercambios entre los cristianos comprometidos en el campo de la solidaridad y los que lo son menos, para que cada quien vea qué dimensión diaconal cualquier actividad puede tomar.

Tales Consejos de la Diakonía, donde existen ya permiten que sectores de la Iglesia a veces

añilados -capellanías de cárceles, migrantes, pastoral de la salud... - encuentren caminos más anchos y construyan puentes. Esto conduce a veces a cosas inesperadas: En una reunión de 700 jóvenes de la diócesis de Tulle, que duró cinco días, los viajeros se encargaron de la bebida necesaria y de administrar los fondos. A veces es simplemente un lugar de oración regular que reúne a los feligreses y detenidos u hospitalizados. Además, permite desplazamientos interesantes: una comunidad parroquial es invitada a rezar las Estaciones del viacrucis con la ayuda de la gente del Cuarto Mundo, los estudiantes se unen en lazos de amistad con los jóvenes con discapacidad, una festival de esperanza reúne católicos, judíos y musulmanes a partir de las aspiraciones de los más pobres, etc.

En la exhortación post-sinodal La Palabra del Señor, figura en el párrafo 107 esta frasecita: "La Iglesia no puede decepcionar a los pobres"; "Los pastores están llamados a escuchar, a aprender de ellos, a guiarlos en su fe y a motivarlos para ser los artífices de su propia historia". Ésta es la primera vez que se invita en la enseñanza de la Iglesia a aprender de los pobres. Diaconía 2013 podría ser una oportunidad para la Iglesia de Francia muy interesante para confirmar esta toma de conciencia. Lleva en sí las semillas de posibilidad de una relación diferente entre la Iglesia y el mundo, colocándose no frente a frente (lo que puede dificultar la recepción del mensaje eclesial) sino uno al lado de otro: preocupándose juntos por lo que nos falta, por los que se ven amenazados por cualquier forma de muerte social, para unirse a ellos y escuchar lo que tienen que decir. ¿No se puede proclamar el Evangelio de esa manera también? ☞

Cristología en un mundo postmoderno: la propuesta de Roger Haight, S.J.

Ernesto Valiente

Teólogo salvadoreño.

Enseña teología sistemática en Boston College School of Theology and Ministry

Los últimos cincuenta años han visto una proliferación considerable de estudios teológicos orientados a responder la misma pregunta que alguna vez Jesús hizo a sus discípulos: ¿Quién dice la gente que soy yo? Avances en el estudio crítico de las Sagradas Escrituras y una mejor apreciación de cómo tanto el contexto cultural como histórico influyen en la labor teológica, han impulsado nuevos acercamientos y métodos en la cristología contemporánea. Uno de los trabajos recientes más importantes en este campo es sin duda la investigación sobre Jesucristo por parte del teólogo jesuita estadounidense Roger Haight. Su cristología busca presentar a Jesús de una manera accesible a la cultura postmoderna que predomina en ambientes universitarios y en otros círculos académicos de los Estados Unidos. Dicha perspectiva cultural e intelectual se caracteriza por su pluralismo religioso, sensibilidad histórica y conciencia social crítica, resistiéndose a asumir afirmaciones dogmáticas que desconozcan la experiencia humana. Este artículo pretende sintetizar de una manera directa y sencilla los aspectos principales de la cristología de Haight y sus esfuerzos por desarrollar una interpretación

de Jesucristo, fiel a la tradición cristiana, inteligible al mundo postmoderno y capaz de promover en éste un seguimiento de Jesús que responda a los retos del presente.

Método teológico

El lenguaje religioso: Jesús, símbolo de Dios

Haight afirma que Dios es totalmente trascendente y no se revela a la humanidad directamente, sino que lo hace a través de realidades immanentes e históricas: experiencias, personas, las Sagradas Escrituras y sobre todo, por medio de la humanidad de Jesús. Estas realidades finitas funcionan como símbolos religiosos que tienen la capacidad de mediar la presencia de Dios y de elevar la conciencia humana hacia ese Dios. Por eso es importante distinguir entre "símbolo" y "signo," pues el signo simplemente remite a algo distinto—como, por ejemplo, el signo de "salida" que señala una puerta. El símbolo, en cambio, no solamente apunta a su referente, sino que además mantiene una relación intrínseca con éste y lo hace presente.

De acuerdo a Haight, Jesús es el mediador que nos revela a Dios, por medio de quien

se llega a Dios. Jesús es símbolo de Dios: "el medium central y foco del encuentro cristiano con Dios y con la fe en él."¹ Con la frase "símbolo de Dios," Haight retoma la paradoja expresada en la fórmula conciliar de Calcedonia que afirma que Jesús es verdadero Dios y verdadero ser humano. Jesús, en su carácter de símbolo religioso, funciona dialécticamente porque a la vez hace a Dios presente y es, en su humanidad, distinto a Dios. En su calidad de ser humano Jesús es Jesús y no es Dios; pero hace presente a Dios. Haight explica que "Jesús no es adorado en cuanto ser humano. Más bien, se adora a Jesús en cuanto encarna a Dios y lo hace presente, es decir, en la medida en que Jesús es el símbolo y el sacramento de Dios."² Los símbolos no son realidades independientes que funcionan mágicamente, sino que exigen nuestra participación y entrega. Hoy día, los relatos de Jesús hacen presente a Dios en la imaginación de aquellas personas que se acercan a las Escrituras con fe en Jesús, poniendo a sus pies sus dudas y esperanzas. Estructura genética de la comprensión y la correlación crítica

La cristología de Haight, como la de Jon Sobrino y Edward Schillebeeckx, se caracteriza por tomar como punto de partida la experiencia humana; es una cristología "desde abajo." Dicho con más precisión, "la comprensión de lo que ocurre en la cristología se aprende del proceso histórico de como ésta se ha desarrollado."³ Esta comprensión comienza con los relatos evangélicos que articulan la experiencia que tuvieron los primeros discípulos al encontrarse primero

1 Roger Haight, *Jesús símbolo de Dios* (Madrid: Editorial Trotta, 2007), 212.

2 Haight, 223.

3 Haight, 42.

con Jesús de Nazaret y después con el Cristo resucitado. Continúa con el estudio de la tradición cristiana sobre Jesucristo, incluyendo los importantes concilios de Nicea (325) y Calcedonia (451) y otras interpretaciones clásicas de nuestra tradición, hasta hoy.

Para Haight los estudios exegéticos e históricos sobre Jesús proporcionan suficiente información para hacer del Jesús de los evangelios el fundamento de su cristología. Sin embargo, Haight insiste en que el propósito central de estas investigaciones no es recrear, aunque fuese de una forma limitada, la figura de Jesús en la Palestina del siglo primero. La importancia de estos estudios reside en que nos ayudan a establecer un diálogo entre el significado que Jesús tuvo para sus contemporáneos, con el significado que él puede tener para nosotros en el presente, y de esa manera empalmar el horizonte cultural de Jesús con el nuestro. La meta es confrontar al Jesús histórico y de la tradición con nuestra situación de hoy, de tal manera que su mensaje sea actualizado fielmente en nuestro contexto presente. En última instancia, para Haight la cristología contemporánea tiene la obligación de demostrar el significado y la relevancia que Jesús tiene para el mundo actual.

Un Jesús teocéntrico y un Dios antropocéntrico

Partiendo del trabajo de varios exégetas contemporáneos, Haight examina distintos retratos de la vida religiosa de Jesús—como profeta, maestro, liberador y sanador—y nos ofrece un bosquejo sintético de la misión y vida del mismo. Al centro de su ministerio

está el reino de Dios proclamado mediante su palabra y sus acciones. Las parábolas de Jesús utilizan situaciones de la vida diaria para abrir la imaginación del oyente y hacerle ver la realidad desde la perspectiva del reino. Aunque muchos detalles nos son desconocidos, los exégetas concuerdan en que Jesús era un sanador que hacía milagros y un exorcista que ofrecía el perdón de los pecados.

Su crucifixión no fue producto de una mera coincidencia ni algo deseado por Dios. Su muerte fue consecuencia de su misión, la cual desafiaba los intereses de los poderosos de su tiempo. Jesús dio la vida libremente por los valores del reino de Dios, en obediencia a su Padre.⁴ Haight examina los testimonios neotestamentarios sobre la resurrección y concluye que la comunidad cristiana primitiva entendió esta acción divina como "una declaración de Dios de que la vida de Jesús es una revelación verdadera de él mismo y, a la vez, una existencia humana auténtica."⁵

La interpretación cristológica de Haight enfatiza el carácter teocéntrico de Jesús, quien anunció a Dios y al reino de Dios en lugar de anunciarse a sí mismo. El Dios de Jesús se perfila como un Dios simultáneamente trascendente y antropocéntrico que se acerca de una forma íntima y personal al ser humano para tomar su causa. Es un Dios que ama gratuita y universalmente, pero que al mismo tiempo muestra su compasión preferencial por los pobres, los débiles y los marginados.⁶ El Dios de Jesús es, en fin, un Dios salvador que nos llama a la conversión y nos invita a vivir en la comunión de su reino.

⁴ Haight, 100.

⁵ Haight, 168.

⁶ Haight, 131.

El problema: interpretación y lenguaje del Logos

Como vimos anteriormente, el Nuevo Testamento ofrece una pluralidad de interpretaciones sobre Jesús que, de acuerdo a Haight, no permite que prevalezca una sola cristología bíblica como normativa en detrimento de las demás. Presente en todas ellas se manifiesta la convicción de la presencia real y salvífica de Dios en Jesús. Sin embargo, en la tradición cristiana, la cristología del "Verbo" o "Logos" se ha perfilado singularmente como la cristología central y normativa por más de diecisiete siglos. Esta cristología tiene sus raíces en el prólogo del Evangelio de Juan: "En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios" (Jn 1,1), y proclama la identificación de Jesús como Verbo de Dios.

Pero, ¿qué significa decir que Jesús es el Verbo de Dios? Haight argumenta que la tradición cristiana ha cometido el error de interpretar de una forma literal el lenguaje poético y metafórico que describe a Jesús como Verbo. Correctamente entendido, el concepto "Verbo" o "Logos" es un símbolo religioso que busca expresar la personificación de Dios, así como lo hacen los conceptos "Sabiduría" y "Presencia" de Dios. Pero la interpretación literal del concepto "Verbo" (Logos) imposibilita su función como símbolo y lo convierte en una hipóstasis—algo con sustancia individual. Una vez que el lenguaje simbólico se ha cosificado, el Logos es entendido como un ser pre-existente, con cierta distinción propia, y ya no como una personificación derivada de Dios. En otras palabras, Haight concibe al Espíritu y al Logos como mediaciones salvíficas de

Dios y no como Personas constitutivas de un Dios Trinitario.

De acuerdo a Haight, las cristologías que hipostatizan al Logos tienden a sobre enfatizar la divinidad Jesús de forma tal que desdeña su humanidad. Este mismo énfasis es evidente en la manera en que los concilios de Nicea y Calcedonia interpretaron a Jesús usando una cristología descendiente, la cual parte de la Trinidad y privilegia al Evangelio de Juan.⁷ El decreto de Calcedonia afirma la unidad de las dos naturalezas de Jesús en la hipóstasis o persona del Logos divino, proporcionando un buen ejemplo. Como sujeto divino, el Logos posee una naturaleza divina y una naturaleza humana. Sin embargo, Haight argumenta que en comparación con su divinidad, la humanidad de Jesús "queda abstraída en el sentido de que no califica o no es la naturaleza de una persona, individuo, o hipóstasis humana."⁸ Es decir, que la naturaleza humana de Jesús carece de sujeto humano. Consecuentemente, a pesar de que el concilio afirma la completa divinidad y humanidad de Jesús, éste nos presenta un Jesús consubstancial con Dios, pero no con los seres humanos. Un salvador tan distinto a nosotros que se vuelve prácticamente imposible de seguirle o imitarle.

Una Cristología del Espíritu

Para Haight, la cristología del Espíritu expresa mejor la manera en que la presencia de Dios se manifestó en Jesús y se relacionó con su humanidad. Esta cristología es especialmente evidente en los evangelios

⁷ Haight, 287-313.

⁸ Haight, 304.

sinópticos, los cuales describen a Dios encarnado en Jesús y a Jesús experimentando a Dios presente y actuando en él. Haight observa que Jesús mismo está consciente de la asistencia del Espíritu de Dios en su vida y que esta presencia real de Dios, la cual Jesús recibe desde su nacimiento, se manifiesta en sus exorcismos, milagros y potencia todos los aspectos de su misión en favor del reino. Dos extremos deben evitarse para entender correctamente la presencia encarnada del Espíritu en Jesús. No debe entenderse como una simple inspiración. Tampoco ha de entenderse como un poder impersonal que controla la vida de Jesús. Haight describe la encarnación como un potenciamiento de origen divino y carácter personal que actúa sin violar la libertad de Jesús, actualizándola hasta su plena capacidad. Así como durante la vida de Jesús el Espíritu se manifiesta estrechamente unido a él, después de la resurrección, el Espíritu parece identificarse con Jesucristo resucitado de forma tal que "Jesús se convierte funcionalmente, por decirlo así, en el Espíritu vivificante."⁹ Es más, en el momento de la Pascua, el Espíritu de Cristo derrama toda su eficacia sobre la primera comunidad cristiana y sus efectos son el amor, el perdón, la liberación, santificación y reconciliación.

Al comparar la cristología del Espíritu de Haight con la cristología tradicional del Logos, en la cual las dos naturalezas de Jesús—divina y humana—encuentran su unidad en el sujeto divino, vemos dos diferencias centrales en su interpretación de Jesús: 1) Haight rechaza la pre-existencia que la cristología del Logos le ata a Jesús como sujeto divino. Dicho en términos

⁹ Haight, 474.

del Concilio de Calcedonia, para Haight las dos naturalezas de Jesús encuentran su unidad en un sujeto humano, que como humano, no es preexistente. Haight afirma: "el que preexiste a Jesús es Dios, el Dios que se encarnó en Jesús."¹⁰ 2) La cristología del Logos y la tradición cristiana mantienen que Jesús, en cuanto sujeto divino, es un ser cualitativamente distinto a otros seres humanos. Para preservar esta distinción, Haight propone que en la cristología del Espíritu, la presencia de Dios en la humanidad de Jesús es de una intensidad tan superlativa que, en comparación a otros seres humanos, uno puede inferir la singularidad de la realidad, misión y vocación de Jesús.

Para Haight la cristología del Espíritu refleja de una forma más adecuada al Jesús descrito por los evangelios sinópticos, es más fiel a los principios soteriológicos de Nicea y Calcedonia y más consistente con la experiencia del ser humano. Dios, entendido como espíritu encarnado en Jesús, retoma la afirmación contenida en Nicea que nada menos que Dios estaba presente y operante en Jesús. Al mismo tiempo, siguiendo las enseñanzas de Calcedonia, esta cristología respeta cabalmente la integridad de la humanidad y la divinidad de Jesús, pues su humanidad no desaparece sino que coopera activa y libremente con su divinidad. Como veremos a continuación, Haight asume que hay múltiples encarnaciones del Espíritu similares a la de Jesús y él argumenta que esto le permite a su cristología responder mejor a las inquietudes que los cristianos en culturas pluralistas tienen con respecto a Jesús y su relación con otras religiones.

¹⁰ Haight, 483

Jesús y la salvación

Jesús, potenciado por la presencia del Espíritu, brinda salvación a la humanidad en cuanto hace presente a Dios, nos revela cómo ha de ser la verdadera vida humana y ofrece a sus discípulos un modelo de vida a seguir. Para Haight, Jesús es el pionero que va delante de nosotros y nos indica, por medio de su revelación y de su iglesia, el camino hacia el Padre y su reino. Cabe notar que esta salvación no es meramente espiritual, sino que incluye todas las dimensiones del ser humano, su historia y la creación. Mientras Jesús nos revela a un Dios que desea la salvación de todos los seres humanos, su testimonio no nos explica exactamente cómo Dios redime a aquéllos que no han tenido la oportunidad de conocer a Jesús.

Al examinar el problema de la salvación desde la perspectiva de una cultura post-moderna, Haight reconoce la inevitabilidad de múltiples religiones, debido al carácter histórico de la revelación, y ve este pluralismo religioso como algo positivo y parte integral del plan salvador de Dios. Así como los cristianos encuentran la salvación en Jesús, otras religiones y sus mediadores ofrecen otros caminos de salvación para llegar a Dios. Aunque los dogmas cristianos proclaman a Jesús como redentor único y universal, Haight propone la existencia de otros medios de salvación aparte de Jesús. Para Haight la revelación brindada por Jesús es normativa y de relevancia universal para toda la humanidad. Pero eso no impide que otras religiones también ofrezcan mediaciones normativas de Dios, que profundicen nuestra comprensión del misterio divino, siempre y cuando éstas no contradigan el

mensaje proclamado por Jesús. De esta manera, la normatividad procurada por Jesús nos permite evaluar las afirmaciones contenidas en otras religiones y entablar un diálogo fructífero con ellas.

Conclusión

Como es bien sabido, la cristología del Padre Haight ha sido criticada duramente por la Congregación para la Doctrina de la Fe, la cual sostiene, entre otros puntos, que las interpretaciones del teólogo sobre Jesucristo no señalan adecuadamente la divinidad de Jesús, su pre-existencia y su función como salvador universal de la humanidad. Por razones de espacio estas críticas no pueden ser evaluadas adecuadamente en este breve artículo. No hay duda que la cristología de Haight tiene aspectos controversiales. Sin embargo, es importante notar que su estudio está dirigido a una audiencia académica y no popular. Al ofrecer nuevos horizontes para el entendimiento de la doctrina de la salvación, Jesucristo y su relación con otras religiones, este teólogo jesuita ha identificado varias preguntas centrales que con seguridad deben orientar los debates cristológicos en el mundo post-moderno de este siglo. Lo que no es controversial, es la erudición y seriedad académica del trabajo de Haight; su compromiso por asumir la responsabilidad cristiana de inculturar a Jesús de una manera creativa e inteligible en nuevos contextos históricos; y su voluntad por desarrollar una cristología que genere un seguimiento de Jesús capaz de confrontar los desafíos de hoy. □



Teología africana

Inculturación y liberación holísticas

Nathanaël Yaovi SOÉDÉ

Centre de Formation Missionnaire d'Abidjan (Cote d'Ivoire)

Después del primer período de los padres de la Iglesia originarios del África (del norte), en la historia reciente de la Iglesia la teología africana se ha afirmado fuertemente en el sur del Sahara a partir del período misionero del siglo XV. Ha comenzado con una forma narrativa sobre sus nuevas tierras a través de las reacciones orales y las prácticas de las poblaciones de neófitos que, desde el siglo XV hasta el XIX, se opusieron al cristianismo de estilo occidental y lo recibieron de una manera «sincrética». Se trata, de una manera general, de la negativa de los africanos a conformarse a las enseñanzas y ritos de una fe cristiana extraña a las tradiciones, sufrimientos y esperanzas de su pueblo. Notables estudios de Eboussi Boulaga describen este fenómeno de manera llamativa. En forma escrita, la teología africana contemporánea encuentra sus orígenes en 1956 con la publicación de la obra colectiva. *Los sacerdotes negros se preguntan*.

Este artículo tiene como objetivo mostrar los rasgos característicos de la teología africana contemporánea. Veremos por principio que esta teología pone el acento en el enraizamiento del Evangelio en la historia y la cultura de los africanos. El análisis pondrá de relieve a continuación su dimensión histórica y holística para, finalmente, levantar algunas de sus contribuciones acerca de los temas de la cultura (o la inculturación) y la liberación.

Una teología del enraizamiento del Evangelio en las culturas

Los autores de la obra *Los sacerdotes negros se preguntan* son clérigos del África subsahariana y del Caribe (Haití) estudiantes en Europa. Su cuestionamiento tiene como objeto la pertinencia de la evangelización misionera. A consecuencia de las primeras poblaciones evangelizadas del continente, estos sacerdotes rechazan «contentarse (...) con un cristianismo superficial, que no toma en cuenta «la mentalidad, la cultura y la filosofía del pueblo por conquistar» para Cristo. Su objetivo es adaptar «el acto misionero a todo lo humano (a fin de que) el pueblo recientemente convertido piense y viva a Cristo y el cristianismo con su alma propia». En este estudio, el jesuita Meinrad Hebga habla por primera vez de «teología africana» en la expresión «teología africana fundamental» que él utiliza para designar la inteligencia africana de la fe.

En 1960 Narcisse Tshibangu, estudiante entonces en la Université Louvanium (Kinshasa R. D. C.) llevó adelante un debate público con su profesor Vanneste sobre tal teología. Rechazó el discurso unilateral de su maestro que sostenía que no hay más que una sola teología cuyas implicaciones pastorales debían ser aplicadas en todas partes en la Iglesia. El

joven Tshibangu sostenía la posibilidad de desarrollar una «teología de color africano».

El Concilio Vaticano II vino a reforzar la convicción de los protagonistas de la teología africana que se movilizan en torno a Alioune Diop. El organizó muchos congresos sobre la cultura africana, de los cuales dos han marcado más la historia de la naciente teología africana: el de Roma de 1959 acerca de «La unidad de las culturas negro-africanas» y en 1962 con el tema «Personalidad africana y catolicismo», en el marco de la preparación y de la participación de África en el Concilio Vaticano II. Este coloquio permitió a Alioune Diop expresar las expectativas del África al Santo Padre: un cristianismo que tome en cuenta los valores de la cultura y los problemas del mundo negro. La idea de convocar un concilio africano, la paternidad del cual se atribuye a Alioune Diop, se remonta a esta época. Después del Vaticano II, en 1969, los teólogos africanos dieron la bienvenida con alegría, junto con los obispos y el pueblo cristiano del continente, a las palabras del Papa Pablo VI en Kampala (Uganda): «Ustedes (los africanos) pueden y deben tener un cristianismo africano».

Sin embargo la teología africana que se desarrolla en este período histórico, en su conjunto, tiene como objetivo siempre adaptar al África el cristianismo occidental. Igualmente tiene como objetivo implantar la Iglesia en África y afirmar la identidad africana en la Iglesia.

En 1970, Anselme Titianma Sanon, hoy obispo emérito de Bobo-Dioulasso (Burkina Faso) y presidente honorario de la Asociación de Teólogos Africanos (ATA) renovó esta problemática más allá de sus ob-

jetivos. Sanon defiende la elaboración de la encarnación. Y especifica: si el Verbo de Dios se hizo carne, es porque «ha querido estar permanentemente entre los seres humanos, es para ser para todos, accesible a todos, a todas las culturas». Sanon invita a concebir «una inteligencia africana de la fe», «crear un vocabulario teológico», «convertir a las personas y los lenguajes», enraizar, encarnar la Palabra de Dios en la cultura y la vida de la comunidad, interpretándola en la visión del mundo, las creencias y las prácticas de ésta.

Esta visión permite en 1974 a los obispos de África y de Madagascar defender para el África y sus islas una teología que se elabora a partir de las comunidades cristianas de base, que responde a sus peticiones, que interpreta el evangelio para encarnarlo en sus realidades culturales e históricas, para finalmente desembocar sobre su vida de fe en la historia de hoy.

Una teología dinámica y holística

En el espíritu de estas observaciones, la teología africana afirma más su presencia en 1976 en los desafíos de la evangelización y la liberación de los pueblos africanos. Hebga publica en ese año la obra *Emancipación de las Iglesias bajo tutela*. Ensayo sobre la era post-misionera. El jesuita camerunés expresa sin ambages el sueño que lleva el pensamiento teológico africano: «Que un día el cristianismo no sea más un patrimonio del Occidente -lo que niega claramente-, que sus jefes supremos no sean únicamente blancos, que sus teólogos no sean más exclusivamente europeos o norteamericanos, sus dogmas de fe definidos sólo por los blancos, en formulaciones europeas o bizantinas; su derecho y su disciplina eclesiástica

establecidos unilateralmente por los blancos, su liturgia y su culto emanados, en lo esencial, de culturas occidentales u orientales, y que los pueblos de color sean admitidos más que como un poco de folklore musical y coreográfico para turistas europeos». Según el autor la teología africana tiene un solo fin: «verter el mensaje divino en nuestro lenguaje, para sentirlo y vivirlo en profundidad».

En este año de 1976, bajo la iniciativa del teólogo congolés Biwmenyi, se creó en Dar es Salaam (Tanzania) la Asociación Ecueménica de Teólogos del Tercer Mundo en el momento de un coloquio que reunió teólogos de Asia, América del Sur y del Norte y de África bajo el tema «Teologías del Tercer Mundo: del conformismo a la independencia». James Cone, Michael Amaladoss y Desmond Tutu participaron en este encuentro. Un año después los teólogos africanos reflexionaron en Accra (Ghana) sobre el tema «Liberación o adaptación. La teología africana se pregunta», y fundaron la Asociación Ecueménica de Teólogos Africanos.

Del año 1990 a la década de los años 2000, la teología africana tomó un vuelo notable y multiplica sus temas de investigación. Se presenta como una teología de la liberación cultural e histórica. Las reflexiones se refieren a los valores de la cultura africana, la religión tradicional africana, los problemas del desarrollo, de la democracia; la cuestión de la relación entre la Iglesia del África y la Iglesia universal, las Iglesias independientes, las comunidades cristianas de base, los desafíos de los conflictos, la paz, la mundialización, etc. Con estos diferentes temas, la inculturación y la liberación llegaron a ser las consignas de la teología africana. Jesse Mugambi, teólogo anglicano keniano, considera en 1991 que estas

dos perspectivas de análisis no han permitido al África salir de todas las crisis sociales y políticas. Invita a la Iglesia de África a aprender las lecciones de Europa al día siguiente de la caída del muro de Berlín, se reconstruye y refuerza su unión. Propone pasar de la teología de la inculturación y la liberación a la teología de la reconstrucción. La interpretación de la teología tendrá por objetivo reconstruir las naciones y las Iglesias del continente en todos los campos de la vida. Kā Mana, pastor congolés, es hoy, junto con Mugambi, uno de los mayores protagonistas de esta teología ampliamente esparcida entre los teólogos protestantes y católicos.

A partir de los años 2000 la teología de la reconstrucción no se opone más a la teología de la inculturación y de la liberación. Las discusiones han llevado a unos y otros a reconocer que las tres problemáticas son complementarias. Su enriquecimiento ha hecho aparecer nuevas corrientes de pensamiento: la teología profética, la teología de la invención, la teología de la responsabilidad, la teología de la vida, etc.

Para ilustrar nuestras reflexiones nos detendremos sobre algunas de las contribuciones de la teología africana de la cultura y de la liberación holística.

Algunas contribuciones de la teología africana de la cultura o de la inculturación

Nuestras reflexiones en esta línea se apoyan en los trabajos de Jean-Marc Ela. Según nuestro autor la teología africana de la liberación es mucho más antigua que la de la Iglesia hermana de América Latina. Ela hace

observar que la teología latinoamericana de la liberación data de 1968. Muestra cómo ya del fin del siglo XVII al principio del siglo XVIII, en África, neófitos como Kimpa Vita (1684-1706) o Dona Beatrice, apodada la Juana de Arco de África, interpretando el Evangelio en favor de los africanos oprimidos, fue condenada a muerte y quemada viva en Congo. Ela afirma que las Iglesias afro-cristianas emergen en respuesta a problemas de opresión y releen el evangelio en términos de liberación.

Ela concibe la teología africana de la liberación como una interpretación del evangelio que escucha el grito del hombre africano oprimido y responde para «ayudar a la sociedad africana a salir de los atolladeros posteriores a la independencia suscitando en los seres humanos, al seno de los grupos, una fuerza de resistencia activa a la injusticia y la opresión». La teología africana de liberación imita la actitud subversiva de Jesús que no permanece neutral ante la opresión de los débiles y los pequeños. Ella hace suya su causa y considera la misión como el anuncio de una Buena Nueva que debe aportar, hoy en día, la liberación por parte de Dios al africano oprimido (Lc 4, 16-21).

Los sufrimientos, las esperanzas, el conocimiento y las iniciativas de los campesinos, las mujeres, los jóvenes y los niños de África de las ciudades y los barrios son los lugares desde donde se elabora esta teología de la liberación. Creer compromete a los bautizados a volver efectivo, en estos abandonados a su suerte, la liberación del Dios del Éxodo.

Según Ela la liberación concierne también a los agentes pastorales. Éstos, a saber, los obispos y los sacerdotes, deben aceptar el riesgo de la libertad frente a Roma, de las

prácticas misioneras, los comportamientos burgueses, las tradiciones y las costumbres alienantes, las políticas de dominación y exclusión social, económica y espiritual. Esta aceptación de su responsabilidad hará de ellos artesanos del cristianismo africano que, en comunión con la Iglesia universal, les permita expresar la fe en su lenguaje y determinar, a partir de sus necesidades y de las exigencias del Evangelio del Reino, las reglas litúrgicas, canónicas y pastorales.

Este cristianismo es el de una Iglesia que no quiere «dejarse encerrar en un universo religioso de tres dimensiones -el pecado, los sacramentos y la gracia-», mientras se empobrece a su pueblo, se roban sus recursos naturales, se viola su conciencia, se le minimiza e infantiliza impidiéndole ser, en el seno de las naciones, dueño de su destino y de los bienes de sus tierras. Se trata, explica Mveng, de una situación de empobrecimiento antropológico del que África se debe despojar, un empobrecimiento que aniquila al ser humano africano en todos los dominios de su ser y su existencia (anthropos).

La teología de la liberación africana se traduce, de manera particular en estos últimos años, en compromisos de la Iglesia de África con el establecimiento de Estados de derecho, la reconciliación, la justicia y la paz en el continente. Los obispos han dirigido las conferencias nacionales y han favorecido la instauración de regímenes democráticos. Junto con ellos los sacerdotes, religiosos y religiosas y los laicos participan activamente hoy, en situaciones a menudo difíciles, en la realización de proyectos que apuntan a poner fin a situaciones de conflictos, de violencia, de

miseria infra-humana, de ignorancia y empobrecimiento de la mujer, y de jóvenes y niños.

Pero todavía hay un largo camino por recorrer para que la teología africana, en su conjunto, se desarrolle, siempre y en todas partes, ligando palabra y acción, y liberándose de la tutela del pensamiento occidental en el plan lingüístico, epistemológico y temático. Los esfuerzos de autonomía iniciados en este campo deben ser continuados igual que las iniciativas de participación en el debate teológico internacional.


Pero ¿se pueden lograr estos nobles ideales sin la inventiva de investigadores que creen verdaderas tradiciones o escuelas africanas, diseñadoras de pensamientos innovadores y promotores de comunidades cristianas de base que, en África y otros lugares del mundo, encarnen en verdad el Evangelio en la vida de los pueblos, actualizando allí los signos de la presencia del Reino de Dios?



Conclusión

Bajo la forma de teología de la cultura, de la inculturación o de la liberación, la teología africana es, como toda teología cristiana, particular y universal. Sus contribuciones han enriquecido en este sentido a la Iglesia. Su insistencia en la necesidad de enraizar el evangelio en la cultura y la vida de los pueblos no-occidentales ha llevado a la Iglesia universal a despertar más, hoy en día, a la importancia y las exigencias de la inculturación y de la nueva evangelización.

El debate de los teólogos sobre los problemas de la evangelización y el proyecto de un concilio africano condujeron a Juan Pablo II a la convocación de una Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para África. Ésta está en el origen de la celebración del sínodo de los obispos para Europa, Asia, etc. o de sínodos continentales en la Iglesia contemporánea. Nuestro estudio ha señalado otras muchas contribuciones cristológicas y eclesiológicas de la teología africana.

Desgraciadamente estos aportes permanecen poco conocidos fuera de África y de ciertas áreas teológicas de Europa. Urge que los trabajos se multipliquen para dar a conocer más el pensamiento teológico africano, en particular en los medios científicos y pastorales. Es necesario también, y quizás ante todo, derribar las barreras de prejuicios que impiden abrirse, en Occidente y Oriente, a las investigaciones de esta teología, y sus aportes a la teología en su conjunto. La revista *Christus* nos invita a lanzar una nueva mirada sobre esta teología... 

La ordenación sacerdotal de mujeres: un desiderátum urgente en la Iglesia Católica¹

Segunda parte

Georg Kraus²

Fundamentación dogmática de la admisión de mujeres al sacerdocio ministerial

Para evitar enredos en cuestiones de detalle, lo más adecuado es discutir razones de principio para la introducción de la ordenación sacerdotal de mujeres. Argumentos fundamentales a favor del Sí con respecto a la ordenación sacerdotal de mujeres son: la igualdad y la complementariedad de hombre y mujer en los órdenes de la creación y de la salvación; la participación de todas las personas bautizadas en el sacerdocio de Cristo; la representación de Cristo por medio de todas las personas bautizadas; un nuevo punto

de partida pneumatológico con respecto a la tradición hasta ahora seguida en la cuestión de la ordenación sacerdotal de la mujer.

1. – La igualdad y la complementariedad de hombre y mujer en los órdenes de la creación y de la salvación: Punto de partida para la admisión de las mujeres al sacerdocio es la dignidad de la mujer, como se halla fundamentada bíblicamente en los mensajes de la creación y de la salvación.

El fundamento más profundo de la dignidad idéntica del hombre y de la mujer se halla en que conjuntamente son la imagen de Dios. Esto está claramente formulado en *Gen 1,27*: "Y creó Dios el hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó; macho y hembra los creó." En consecuencia vale: varón y mujer constituyen en su conjunto la imagen de Dios; la mujer no ocupa un lugar secundario o subordinado, sino igual; como imagen de Dios, ambos, varón y mujer, llevan algo divino en sí. Para la vida esto significa: los géneros existen para complementarse y para representar conjuntamente la plenitud del ser humano; el ser humano pleno se realiza en la cooperación complementaria de hombre y mujer.

Esto se puede aplicar correspondientemente a la vida eclesial: En la comunidad de la Iglesia, varón y mujer deben colaborar de modo complementario; así, también en los ministerios eclesiásticos.

¹ Traducción y notas adicionales (marcadas con asterisco) de Esteban Krotz. - El original alemán se publicó con el título "Frauenordination: ein drängendes Desiderat in der katholischen Kirche" en el número de diciembre de 2011 (pp. 795-803; URL: <http://www.stimmen-der-zeit.de/zeitschrift/archiv/beitrag_details?kbeitrag=3184310&query_start=1&k_produk=3186210>) de la revista jesuita *Stimmen der Zeit*, editada en Munich. Como se indica en el número de junio de 2012 (p. 432), la Congregación para la Fe pidió a la dirección de la revista publicar "un artículo que representa de manera adecuada la enseñanza de la Iglesia" acerca del tema. En las pp. 374-394 del citado número de junio de 2012, se incluyó el artículo "¿Tiene la Iglesia la facultad de ordenar mujeres? ("Hat die Kirche die Vollmacht, Frauen das Weihesakrament zu spenden?") del entonces obispo de Ratisbona, antiguo profesor de teología dogmática (y desde julio del año en curso prefecto de la Congregación para la Fe), Gerhard Ludwig Müller; véase: <http://www.stimmen-der-zeit.de/zeitschrift/archiv/details_html?kbeitrag=3396032&query_start=0>.

² Georg Kraus estudió filosofía y teología en Passau, Roma y Munich y fue ordenado sacerdote en 1967. Es profesor emérito de teología dogmática en la Universidad de Bamberg (Alemania). En el número 781 (noviembre-diciembre de 2010, pp. 50-55) de *Christus* se publicó su estudio "Alegato por el celibato voluntario de los sacerdotes romano-católicos".

cos debe expresarse la comunidad de igualdad del varón y de la mujer; la participación plena de las mujeres en los ministerios eclesiales debe hacer claro que el varón no ocupa posiciones dominantes con respecto a la mujer, sino que varón y mujer dirigen conjuntamente la Iglesia.

También en el Nuevo Testamento existe la convicción de que tanto el varón como la mujer representan la imagen de Dios. En su mensaje y en su conducta, Jesucristo revela la dignidad idéntica de varón y mujer. Desde luego incluye tanto a los varones como a las mujeres en su acción salvífica. Como resucitado aparece primero a mujeres y las nombra proclamadoras del evento salvífico central de su resurrección. En las comunidades prístinas se vive la convicción expresada en las palabras del apóstol Pablo: "...ya no hay hombre ni mujer, porque todos ustedes son uno en Cristo Jesús" (Ga 3,28).

Todo esto significa para la admisión de las mujeres a la ordenación sacerdotal: hombre y mujer han sido salvados de la misma manera por la obra salvífica de Jesucristo. Por tanto, hombre y mujer tienen una participación igual en la transmisión de la obra salvífica de Jesucristo. La tarea del servicio salvífico se lleva al cabo de la mejor manera mediante la cooperación complementaria de hombre y mujer. Pero para este servicio salvífico igual es precondition necesaria la admisión de las mujeres a todos los ministerios.

2. – La participación de todas las personas bautizadas en el sacerdocio de Cristo: Cristo es el verdadero y único sacerdote de la Alianza Nueva. En su sacerdocio participan todos quienes han sido incorporados mediante el bautismo a la Iglesia como el Cuerpo de Cristo. Todas las personas bautizadas forman "una comunidad

santa de sacerdotes" (1 P 2,5). En este sacerdocio general todas las personas bautizadas son llamadas al servicio sacerdotal en la Iglesia.

Ahora bien, si todas las personas poseen la dignidad y la vocación sacerdotales, entonces esto vale de la misma manera para los hombres como para las mujeres. El sacerdocio general no es un título vacío, sino la capacidad real para el servicio salvífico. Por ello, también las mujeres tienen la capacidad de ser ordenadas. A causa de esto, mujeres que se sienten llamadas y que disponen de los dones necesarios, pueden ser ordenadas para el servicio sacerdotal específico, el ministerio sacerdotal.

3. – La representación de Cristo a través de todas las personas bautizadas: Como todas las personas que han sido bautizadas en el nombre de Cristo "han sido revestidas de Cristo" (Ga 3,27) y son "nuevas criaturas en Cristo" (2 Co 5,17), todas las personas bautizadas tienen por su ser en Cristo la capacidad de representar a Cristo. Es a la luz de esta representación de Cristo basada en el mismo ser persona, que hay que interpretar la fórmula católica tradicional en el sentido de que el sacerdote actúa "in persona Christi". Tradicionalmente, dicha expresión "in persona Christi" es aducida como razón decisiva para la limitación de la ordenación sacerdotal a los varones. Porque –así se argumenta– como Cristo fue varón, solamente varones pueden representar a Cristo.

Pero el ser persona se refiere por principio a la específica dignidad humana que les es propia de manera tanto a las mujeres como a los hombres. También con respecto a la persona de Jesucristo, de lo que se trata es su ser hombre, no de su ser varón. Porque la Sagrada Escritura no dice: El Hijo de Dios

se hizo varón, sino: El Hijo de Dios se hizo hombre, en el sentido de "ser humano" (en el Credo: homo factus est). Como el varón y la mujer ambos son portadores de la calidad de ser humano, tanto el varón como la mujer pueden representar "in persona" a Cristo. Así, en la medida en que también las mujeres como personas bautizadas representan en su ser persona a la persona de Cristo, este hecho constituye la fundamentación más profunda de la capacidad esencial de las mujeres para la representación sacerdotal de Cristo. También desde esta perspectiva, pues, debe estar abierto para las mujeres el acceso al ministerio sacerdotal ordenado.

4. – Un nuevo punto de partida pneumatológico en el asunto de la ordenación sacerdotal de mujeres: La Iglesia fue en su origen una creación del Espíritu de Dios, y ha vivido a lo largo de los siglos pasados del vigor creador del Espíritu de Dios. Fue el obrar del Espíritu de Dios lo que en la fiesta de Pentecostés dio lugar a la Iglesia concreta. Cuando los doce apóstoles estuvieron en una casa reunidos para orar "en compañía de algunas mujeres, de María, la madre de Jesús" (He 1,14), el Espíritu de Dios descendió en forma de lenguas como de fuego sobre "cada uno de ellos" y "todos quedaron llenos del Espíritu Santo" (He 2,3s). Entonces Pedro presentó su testimonio e interpretó el evento como acontecimiento apocalíptico, de conformidad con Joel 3,1: "Yo derramaré mi espíritu sobre todos los hombres: sus hijos y sus hijas profetizarán" (He 2,17). Según esto, hubo mujeres que participaron de modo directo en la fundación de la Iglesia y quedaron llenas del Espíritu Santo; y en la interpretación de Pedro, también a las mujeres ("hijas") les ha sido confiado un ministerio profético.

Empero, en aquel tiempo, las mujeres no podían hablar en público, porque no poseían el derecho de dar testimonio público. Un testimonio público podía ser dado únicamente por un hombre, en este caso por Pedro como portavoz de los apóstoles. En la actualidad existe una situación social totalmente nueva, en la cual las mujeres tienen derechos iguales y pueden actuar en todas las esferas de la vida pública.

Es por ello que en nuestro tiempo también el papel de las mujeres en la Iglesia tiene que ser analizado y regulado de nuevo con base en la igualdad de derechos. Por principio, la dignidad misma de la mujer está fundada en los órdenes de la creación y de la salvación. En concreto, el sacramento del bautismo proporciona el fundamento para un servicio salvífico igual de las mujeres. Porque en el bautismo todas las personas, mujeres de la misma manera como los hombres, reciben el Espíritu Santo. Así, también las mujeres se hacen partícipes de todos los dones del Espíritu, de todos los carismas. Con ello tenemos en la recepción del Espíritu en el bautismo la fundamentación pneumatológica más profunda para la participación en igualdad de condiciones de las mujeres en todos los ministerios o, por decirlo de manera tradicional, en todos los cargos de la iglesia. Por ello, las mujeres tendrían que ser admitidas a todos los cargos de ordenación.

Con respecto a la ordenación sacerdotal de las mujeres necesitamos en la Iglesia Católica un nuevo Pentecostés, un nuevo punto de partida pneumatológico. La dirección de la Iglesia Católica debería dejarse abrazar de nuevo por el creador Espíritu de Dios y permitir, en correspondencia con la nueva situación sociocultural mediante un gran paso creativo, la ordenación sacerdotal de las mujeres.

Conclusión

De la discusión precedente resulta en términos de la dogmática una fundamentación claramente positiva a favor de la admisión de mujeres a todos los ministerios de ordenación.

De modo sintético puede formularse como conclusión: Principios dogmáticos fundamentales demuestran que la exclusión de las mujeres de la ordenación sacerdotal no puede justificarse desde la fe. Más bien, dichos principios dogmáticos abogan de manera enérgica a favor de que las mujeres poseen de modo pleno las calificaciones espirituales para la ordenación para todos los ministerios eclesiales. Es tiempo para la Iglesia Católica de reconocer los signos de los tiempos con respecto a la cuestión de la ordenación sacerdotal de las mujeres y actuar de manera creativa a través de la introducción de la ordenación sacerdotal de mujeres.

Lo decisivo en la cuestión de la ordenación sacerdotal de las mujeres no es el hecho de una muy larga tradición, sino el examen de si esta tradición fomenta la salvación de los seres humanos en la situación histórica actual. De acuerdo con la voluntad de Jesús –en analogía con la palabra sobre el sabbat de Mc 2,27- el ser humano no existe para la tradición, sino la tradición para el ser humano. Por ello corresponde a la voluntad de Jesús, del “Señor sobre el sabbat” (Mc 2,28) y también sobre la tradición, que una tradición fuertemente controvertida con respecto a su sentido salvífico, puede ser modificada. Si la dirección de la Iglesia Católica se deja orientar por la voluntad salvífica del Señor, entonces tiene evidentemente la facultad de conferir la ordenación sacerdotal a mujeres.

En la Iglesia, la salvación de los seres humanos debe ser el principio supremo. Como la ordenación sacerdotal de mujeres abre un campo nuevo y específico de servicio salvífico, se fomentará en nuestra actual situación social la salvación de muchas personas. Ahora bien, el servicio salvífico es la voluntad central del Señor. ¿Debe la dirección de la Iglesia Católica seguir ignorando esta voluntad absoluta del Señor?

Tempus urget – el tiempo apremia: Aunque puede ser que en el contexto de la Iglesia Católica convenga tener “paciencia” con respecto a la introducción de la ordenación sacerdotal de mujeres, hay que decir finalmente –con Karl Rahner SJ-: “Dicha paciencia no debería ser sobrecargada en exceso, porque el tiempo apremia y porque seguramente no se podrá esperar cien años sin infligir daño a la Iglesia”³. ☒

Resumen

(contenido en el número correspondiente de *Stimmen der Zeit*)

A pesar de las prohibiciones papales, la ordenación sacerdotal de mujeres sigue siendo un tema relevante. Georg Kraus, profesor emérito de dogmática de la Universidad de Bamberg, analiza las razones a favor y en contra y aboga por la admisión de mujeres al ministerio sacerdotal.

3 K. Rahner, “¿Sacerdocio de la mujer?”, p. 301 (en: *Stimmen der Zeit*, vol. 195, 1977, pp. 291-301).

La aceptación del derecho a la libertad religiosa por el Segundo Concilio Vaticano

Esteban Krotz¹

Como es sabido, el Segundo Concilio Vaticano no formuló dogmas ni condenas como los anteriores “concilios ecuménicos”, sino trató de encarar los retos del mundo moderno, después de un largo siglo de reticencias, defensas y desencuentros con él, de los cuales fueron cristalizaciones la encíclica *Quanta Cura* y el *Syllabus errorum* de 1864, los agrios debates sobre la ciencia (especialmente la teoría de la evolución) y la filosofía modernas y la “cuestión social” del inicio del capitalismo industrial. El papa Juan XXIII lo había convocado para “abrir las ventanas” de la iglesia, y la palabra “aggiornamento” (ponerse al día, actualizarse) se volvió emblemática. Aunque muchos participantes y observadores esperaban apenas un evento de tres o cuatro meses y la aprobación más o menos expedita de una serie de documentos preparados por diversas instancias vaticanas, el Concilio estableció sus propios temas, ritmos y formas de trabajo, que fueron respetados y aprobados por los papas Juan XXIII y Pablo VI.

Uno de los más conocidos expertos en el tema, el historiador italiano Giuseppe Alberigo, señala como uno de los principales rasgos característicos del este Concilio el de la “pastoralidad”, en el sentido de la “superación de la dicotomía doctrina-disciplina en favor de una consideración global de las exigencias de la iglesia tanto de ella

misma como en su relaciones con la sociedad”². El mismo concilio, en su primer documento aprobado, el referido a nivel mundialmente impactante reforma litúrgica, “convicción de que había pasado ya el tiempo de los temores y el de la iglesia como ciudadela bien amurallada”³.

Las conocidas palabras iniciales de la constitución pastoral *“Gaudium et spes sobre la iglesia en el mundo actual”* manifiestan claramente esta nueva actitud: “Los gozos y las esperanzas, tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón.”⁴

Durante los cuatro periodos de sesiones, entre 1962 y 1965, los entonces algo más de 2300 obispos de la iglesia católica discutieron en Roma diferentes temas, todos centrados en la reflexión sobre carácter y papel de la misma institución eclesial y sobre sus relaciones con diferentes aspectos del mundo moderno, que entonces estaba marcado por la reconstrucción de Europa central económicamente exitosa de la posguerra, la descolonización política del Tercer Mundo y la agudización de la llamada “guerra fría” con

2 Giuseppe Alberigo, *Historia de los concilios ecuménicos*, p. 340. Sígueme, Salamanca, 1999.

3 Giuseppe Alberigo, *Historia de los concilios ecuménicos*, p. 344. Sígueme, Salamanca, 1999.

4 Art. 1 – ver: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html>.

escalofriante carrera armamentística y las guerras "sustitutas" entre y al interior de muchos países del Sur. Pero también hay que recordar los paulatinos re-encuentros de la teología católica con la ciencia y la filosofía modernas y el movimiento ecuménico así como diversos experimentos de orden pastoral y litúrgico, que casi siempre eran observados con sospecha por parte del aparato vaticano.

Los resultados de las deliberaciones de los obispos, muchos de los cuales se apoyaban en consejeros teológicos altamente calificados, se plasmaron en un total de 16 documentos⁵, de los cuales el primero en ser aprobado, sobre la liturgia, contribuyó mucho a la esperanza de cambios profundos en puerta, pues tuvo efectos inmediatos y muy visibles en todo el mundo al permitir el uso de las lenguas vernáculas en los rituales y fortalecer el papel de la Biblia en la celebración eucarística.⁶

Uno de los documentos que mostró de modo más claro y esperanzador un proceso de rectificación de la iglesia católica es la declaración "Dignitatis humanae" sobre la libertad religiosa⁷. Porque si bien los textos bíblicos habían anclado la idea de la dignidad de todos los seres humanos en su carácter de criaturas a imagen y semejanza del Creador, y a pesar de que las enseñanzas y el testimonio de Jesús de Nazaret habían cimentado la idea de la igualdad de todos los seres humanos, incluyendo de modo especial a los pobres, los desvalidos y los pecadores, las más altas autoridades eclesásticas se habían mostrado tradicionalmente muy reticentes con respecto a la idea de "derechos humanos"; así, por ejemplo, todavía durante la Revolución Francesa el papa había criticado acremente tal idea que parecía contra-

ponerse a la convicción de la iglesia católica de ser la única depositaria de la verdad revelada y, por tanto, necesariamente opuesta a la idea de la libertad de conciencia, de opinión y de religión.⁷

Pero ya en 1961, la encíclica *Mater et Magistra* del papa Juan XXIII había enderezado el rumbo y señalado con profunda aprobación que "la humanidad entera no solamente está adquiriendo una conciencia cada día más clara de los derechos inviolables y universales de la persona humana, sino que además se esfuerza con toda clase de recursos por establecer entre los hombres relaciones mutuas más justas y adecuadas a su propia dignidad."⁸ Poco después, en la primavera de 1963, o sea, durante el Concilio, Juan XXIII incluyó en la primera parte de la encíclica *Pacem in Terris*⁹ una detallada exposición de los derechos humanos "universales e inviolables" e irrenunciables (art. 9). En ella se hace claramente alusión a la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, se expresan consideraciones específicas referentes a los derechos económicos y culturales y se reitera la función social de la propiedad privada (art. 22).

En el mismo sentido argumenta la citada "Declaración sobre la libertad religiosa", que lleva el subtítulo "El derecho de la persona y de las comunidades a la libertad social y civil en materia religiosa".

Inicia con un breve reconocimiento de los "derechos inviolables de la persona humana" y aclara que no puede haber contraposición entre la idea

7. Conviene recordar aquí que el artículo 18 de la Declaración Universal de Derechos Humanos señala: "Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia".

8. Art. 211, ver: <http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater_sq.html>.

9. Ver arts. -27, <http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_sq.html>.

de la "verdadera religión" (como se entiende a la religión católica) y libertad de conciencia, porque "la verdad no se impone de otra manera, sino por la fuerza de la misma verdad, que penetra suave y fuertemente en las almas".

El capítulo I (arts. 2-8) se titula "Noción general de la libertad religiosa" y describe al ser humano como buscador de la verdad, especialmente en el ámbito religioso, lo que conlleva también determinadas responsabilidades del ser humano para con esa verdad. Funda en el reconocimiento de la dignidad absoluta del ser humano la exigencia de la libertad de los individuos de elegir, profesar y cambiar su religión -o de no tener ninguna-, la libertad de las familias y comunidades de enseñar y profesar públicamente su religión y la prohibición de cualquier tipo de coacción, presión o "persuasión inhonesta" (art. 4) para volverse miembro de una organización religiosa.

Señala que las autoridades civiles están obligadas a garantizar estos derechos que tienen sus límites solamente en los mismos derechos de otros y en la necesidad de ordenar la convivencia de ciudadanos y comunidades con convicciones religiosas diferentes. Es más, afirma que el bien común -"que es el conjunto de las condiciones de la vida social mediante las cuales los hombres pueden conseguir con mayor plenitud y facilidad su propia perfección"- se basa en el respeto a los derechos humanos y, por ello, también en el respeto a la libertad religiosa, por lo cual incluso insta a las autoridades civiles de promover dicho respeto (art. 6).

El capítulo II (arts. 9-14) se titula "La libertad religiosa a la luz de la revelación" y caracteriza las ideas de la dignidad inviolable de la persona humana y de la libertad religiosa como igualmente patentes en la razón humana y en la revelación divina, "por lo cual ha de ser tanto más religiosamente observada por los cristianos" (art. 9).



Más adelante reconoce autocríticamente que a pesar del "fermento evangélico" de la idea de los derechos humanos fundamentales en general de la idea de la libertad religiosa, "se ha dado veces un comportamiento menos conforme con el espíritu evangélico, e incluso contrario a él" (art. 12) y asevera que "un régimen de libertad religiosa contribuye no poco a favorecer aquel estado de cosas en que los hombres puedan ser invitados fácilmente a la fe cristiana" (art. 10). Por tanto, tampoco ve contradicción alguna entre respeto al derecho humano de la libertad de conciencia y religiosa, por una parte, y la misión evangelizadora de la iglesia, por otra, pues ésta última consiste de un testimonio y una invitación guiados por la convicción de que "el hombre, a creer, debe responder voluntariamente a Dios que, por tanto, nadie debe ser forzado a abrazar la fe contra su voluntad" (art. 10). Es más, el Concilio Vaticano, que afirma que «estudia la sagrada tradición y la doctrina de la iglesia, de las cuales saca a la luz cosas nuevas, de acuerdo siempre con las antiguas» (art. 1), recupera así el respeto genuino por la libertad de conciencia (arts. 2, 3, 11, 15) que se halla en la Biblia: «Porque Dios tiene en cuenta la dignidad de la persona human

Teo-lógicas

Impacto conciliar en Latinoamérica medio siglo después

Colectivo Zarza de Monterrey

La Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano (Medellín) 1968 tuvo como tema: "La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio". La acogida al mundo a la que invitaba Vaticano II tuvo en el Subcontinente, entre otros textos no menos proféticos, los siguientes:

"Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte. Nos están ahora escuchando en silencio, pero oímos el grito que sube de vuestro sufrimiento", dijo el Papa a campesinos colombianos." (Pobreza 1 y 2). "Llegan también hasta nosotros las quejas de una Jerarquía aliada de los ricos". (Pobreza 2).

La Tercera Conferencia del Episcopado Latinoamericano (Puebla) 1979 cuyo lema fue: "La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina", aporta un texto analítico que cuestiona el sistema empobrecedor:

"Al analizar más a fondo la situación (de inhumana pobreza), descubrimos que no es una etapa casual, sino el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas... Estado interno de nuestros países que encuentra en muchos casos su origen y apoyo en mecanismos que, por encontrarse impregnados, no de un auténtico humanismo, sino de materialismo, producen a nivel internacional, ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres" (30).

La Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Santo Domingo) 1992 quedó enmarcada así: "Nueva Evangelización, Promoción Humana y Cultura Cristiana". De ella rescatamos el siguiente texto:

"Hacemos nuestro el clamor de los pobres. Asumimos con renovado ardor la opción evangélica preferencial por los pobres, en continuidad con Medellín y Puebla. Esta opción, no exclusiva ni excluyente, iluminará, a imitación de Jesucristo, toda nuestra acción evangelizadora" (296).

La Quinta Conferencia del Episcopado Latinoamericano (Aparecida) 2007 se intitulaba: "Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan Vida".

"... la preocupación por la dignidad humana universal... toma un rostro latinoamericano y caribeño desde la Opción por los Pobres" (391). "Esta opción debe hacerse presente en el mundo económico y político por medio de los profesionales católicos" (395). "Esta opción debe atravesar todas nuestras estructuras y prioridades pastorales" (396). "Superando la tendencia privatista, individualista, y paternalista en nuestro trabajo con los pobres" (397).

Nuestra opción debe ser la sobrevivencia de los pobres, cuyo futuro está en la justicia del Reino. Necesitamos dar fuerza y esperanza para construirlo. ☐+

que El mismo ha creado, que debe regirse por su propia determinación y gozar de libertad» (art. 11); ciertamente el tema de la religión es aquí el más importante, pero es solamente uno entre varios más.

En vista de la situación monopólica durante mucho tiempo de la religión católica en muchos países de Europa y de América Latina –e incluso de su posición como auténtica "religión de estado"¹⁰, esta Declaración implica una importante corrección de posiciones doctrinales anteriores. Karl Rahner y Herbert Vorgrimler señalan que todavía en un documento de trabajo relacionado con el tema se habían refrendado las ideas decimonónicas acerca de la necesidad de que un estado con población mayoritariamente católica debería declarar la religión católica como oficial e impedir las expresiones de otras creencias; en cambio, cuando un estado no era católico, debía respetar la libertad religiosa de los católicos y de sus instituciones.¹¹

También es llamativo cómo algunas formulaciones parecen hacer eco de la exigencia de Bartolomé de las Casas de que, en oposición al procedimiento de muchos misioneros de aquel tiempo en América, "la criatura racional debe ser llevada a la fe y a la religión cristiana dulcemente, con blandura y suavidad, de manera que espontáneamente y con voluntad de libre albedrío y con disposición natural, oiga, acepte, crea y reciba cuanto de relativo a la fe y a la religión se le anuncia".¹²

Muchos de los señalamientos del Concilio siguen altamente actuales, pues es ampliamente cono-

cido que determinadas instituciones eclesíásticas siguen apostando más al poder que a la fuerza de la razón y del testimonio evangélico convincente. Igualmente es sabido que en muchas partes del mundo la pertenencia a una comunidad religiosa suele tener como consecuencia la negación de derechos humanos esenciales, también, pero no solamente, en el ámbito religioso: piénsese en la situación de muchos cristianos en Pakistán, India, Egipto y Turquía, en la de muchos islámicos en varios países europeos y en la de los budistas tibetanos en China, sin olvidar a tantos cristianos comprometidos con la liberación durante los regímenes de "seguridad nacional", muchas veces apoyados de una manera u otra por integrantes de la jerarquía eclesíástica. Igualmente no hay que perder de vista la situación de cristianos no católicos en ámbitos sociales y culturales marcados por la tradición católica latinoamericana; aquí habría que considerar también la compleja situación de expresiones religiosas indígenas en México¹³. A su vez, la mercantilización de la religión y su uso como disfraz de actividades de otro tipo constituyen también formas de socavar el derecho humano a la libertad religiosa y de poner en entredicho a sus defensores y promotores.

Sigue, por consiguiente, vigente el llamado de la "Conclusión" (art. 15) de este importante documento, aprobado el último día de trabajos del Segundo Concilio Vaticano, el 7 de diciembre de 1965 (con 2308 votos favorables, 70 contrarios y 6 nulos)¹⁴, que "exhorta a los católicos y ruega a todos los hombres que consideren con toda atención cuán necesaria es la libertad religiosa, sobre todo en las presentes condiciones de la familia humana" ☐+

13 Uno de los primeros libros dedicados a esta temática (Yuri Escalante B., Ari Rajobbaum G. y Sandra Chávez C., coords., *Derechos religiosos y pueblos indígenas*. Ed. Instituto Nacional Indigenista, México, 1996) contiene varios testimonios de conflictos entre pueblos indígenas y parroquias católicas.

14 Datos reunidos por Giuseppe Alberigo, *Historia de los concilios ecuménicos*, p. 372 (Eds. Sigüeme, Salamanca, 1999).

10 Ver para este tema el artículo 6.

11 Karl Rahner y Herbert Vorgrimler, *Kleines Konzilkompendium*, p. 655 (Ed. Herder, Friburgo, 1968, 5ª ed.).

12 Bartolomé de las Casas, *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem* (escrito en 1536-37), citado por Jesús Luis Castillo Végas, "La fundamentación de la defensa de los indios en Bartolomé de las Casas" (ponencia presentada en el Congreso Internacional sobre los Derechos Humanos, Valladolid, España, 2006).

Día del niño

Colectivo Zarza de Monterrey

Platicaban estos jóvenes que son amigos y catequistas sobre la forma de celebrar el día del niño y comentaron:

Verónica: Creo que tenemos que celebrar el día del niño, pero en otra forma de modo que ellos sean tomados en cuenta y participen

Gerardo: En la escuela les hacen juegos y organizan desayunos o meriendas, pero los niños se quejan de que los maestros los castigan por hacer travesuras como si de propósito quisieran hacer daño

Lucía: En la casa los papás les compran juguetes y en ocasiones los llevan a pasear, pero no les dedican mucho tiempo para apoyarlos en la escuela y no los escuchan suficientemente.

Arturo: En la Capilla acostumbramos hacer un encuentro en el que convivan, pero a veces somos autoritarios con ellos y no les ponemos suficiente atención.

Verónica: El 20 de Noviembre de 1959 la ONU declaró los derechos de los niños y nos invita a todos a respetarlos.

Gerardo: Nos señala que el niño tiene derecho a vivir sin ser discriminado, a tener todas las oportunidades para desarrollarse física y mentalmente.

Lucía: También tiene derecho a gozar de los beneficios de seguridad social, tiene derecho


a disfrutar de alimentación, vivienda, recreo y servicios médicos adecuados.

Arturo: El niño necesita amor y comprensión. Tiene derecho a recibir educación gratuita. Debe ser protegido contra toda forma de abandono, crueldad y explotación. Debe ser protegido contra las prácticas que puedan fomentar la discriminación racial, religiosa o de cualquier otra índole.

Verónica: Para que podamos ir haciendo cambios propongo que hagamos con todos los niños, aunque no sean del Catecismo, un taller sobre los derechos de los niños.

Gerardo: Creo que además en cada clase de catecismo, hemos de tomar en cuenta la opinión de los niños e insistir en la dignidad de toda persona, porque Dios así lo quiere.

Lucía: La reunión que tenemos cada mes con los papás nos da oportunidad para hablar con los papás y hacerlos conscientes de que hay que poner mayor atención a los niños y a sus pequeños problemas.

Arturo: Y, por supuesto, nuevamente organizaremos el encuentro de cada año y la convivencia, pero invitando a los niños a que participen haciendo pancartas con sus derechos y dándonos ideas para organizar el evento. 

No sólo de pan...

Miguel Ángel Espinosa Garza, Valentín Treviño Ramos,
Hugo Alberto Chávez Jiménez
Arquidiócesis de Monterrey

VI DOMINGO PASCUA

"La acción no puede encontrar apoyo y acabamiento más que en una realidad infinita"

Blondel

Comentario al Evangelio de san Juan 14, 23-29

El texto es la respuesta a la pregunta que hace Judas: "Señor, ¿a qué se debe que nos vayas a mostrar tu persona a nosotros y al mundo no?" (14,22). Pregunta que recuerda un pasaje anterior en el que la familia de Jesús le invitaba a que se manifestara a todos, pues nadie actúa en secreto cuando quiere ser conocido (cfr. Jn 7,4). Con estos textos, san Juan nos muestra, cómo los discípulos no acaban de entender la manera como Jesús quiere revelarse. A Ellos les gustaría que Jesús se manifestara haciendo gala de gran poder y fuerza, de tal manera que todos tuvieran que creerle; sin embargo, Dios no quiere imponerse a nadie. Él propone y el hombre tendrá que responder libremente.

"Si alguno me ama, guardará mi palabra". Jesús quiere formar una comunidad con aquellos que quieran responder al ofrecimiento que les hace de su vida, dejando en claro, que el que acepte esta invitación, deberá guardar

su palabra viviendo en el amor. Este amor vivido será la manera como se manifestará plenamente al mundo: "mi Padre lo amará; y vendremos a él y haremos morada en él... el Espíritu Santo que el Padre enviará... os lo enseñará todo".

El evangelio nos habla de la venida del Espíritu, de Jesús y del Padre a la persona y a la comunidad de discípulos. De esta manera Dios sacraliza al hombre y a través de él a toda la creación. Dios forma una comunidad con los hombres a los que ama, estableciendo con una nueva relación (Padre-hijos).

La presencia de Dios está animada por el Espíritu. Esta presencia debe provocar en nosotros una dinámica de amor y vida que nos asemeja a Jesús, don de amor incondicional para todos.

Al iniciar la sexta semana de pascua, Jesús nos invita a que libremente aceptemos su plena manifestación al mundo en y a través de nuestras personas. Jesús vivo se hace presente cuando a través de nuestras presencias somos capaces de transmitir vida en abundancia. No nos confundamos ni nos acobardemos, pues Jesús ha vencido al mundo.

Actualización desde el Decreto "Sobre el apostolado de los laicos" (Vaticano II)

"Hay muchas formas de apostolado con que los laicos edifican a la

Iglesia y santifican al mundo... La forma peculiar del apostolado individual... que manifiesta a Cristo viviente en sus fieles, es el testimonio de toda la vida seglar que fluye de la fe, de la esperanza y de la caridad. Con el apostolado de la palabra... anuncian los laicos a Cristo... Cooperando como ciudadanos de este mundo, en lo que se refiere a la ordenación y dirección del orden temporal, conviene que los laicos busquen a la luz de la fe motivos más elevados de obrar en la vida familiar, profesional y social... conscientes de que con ello se hacen cooperadores de Dios Creador, Redentor y Santificador y de que lo glorifican. Por fin vivifiquen los laicos su vida con la caridad y manifiéstela en las obras como mejor puedan". (cfr. 16)

Para reflexionar:

¿Por qué crees que muchas personas piensan que Dios es alguien lejano? ¿La presencia de Jesús en mi vida me adormece o me provoca?

DOMINGO DE LA ASCENSIÓN DEL SEÑOR

"La nota peculiar del acontecimiento de la fe es el carácter positivo de lo que viene a mí, de lo que no nace en mí y me abre a lo que no puedo darme a mí mismo"

Joseph Ratzinger

Comentario al Evangelio de san Lucas 24, 46-53

A diferencia del libro de los Hechos, en el evangelio san Lucas sitúa la Resurrección y la Ascensión del Señor en un mismo día, vinculando los dos acontecimientos y dándoles un mismo significado: la glorificación de Jesús. La resurrección y la ascensión de Jesús significan que el que fue rechazado y crucificado, es ahora el Señor, cuyo nombre se predicará a todas las naciones para provocar la conversión y alcanzar el perdón de los pecados.

La ascensión también significa que Jesús es el eterno presente. Al subir a los cielos Jesús no se aleja de nosotros, pues si esto fuera así, no habría nada que celebrar y si mucho de qué lamentar. En la ascensión Jesús desaparece de nuestra vista para revelarnos una nueva manera de hacerse presente ahora a través de la comunidad de sus discípulos.

En nuestro país y en muchas culturas hay una tendencia a hacer de la religión algo privado, algo que no salga del interior del Templo y de nuestras devociones personales. Sin embargo, esto contradice la naturaleza de nuestra fe y el mandato de Jesús. La fe es algo que necesariamente se vive y se trasmite en comunidad. Tenemos necesidad de la Iglesia para confirmar nuestra fe y experimentar juntos los dones de Dios: su Palabra, los Sacramentos, el sostén de la gracia y el testimonio del amor. Así nuestro "yo" en el "nosotros" de la Iglesia será, al mismo tiempo, destinatario y protagonista de un acontecimiento que lo sobrepasa: la experiencia de la comunión con Dios que fundamenta la comunión entre los hombres

(Benedicto XVI).

En la fiesta de la Ascensión celebramos que, aunque Jesús ya no está visiblemente presente entre nosotros, somos capaces de dar un salto y reconocer las realidades invisibles de nuestra fe. Nos alegramos al descubrir en nuestras comunidades su presencia misteriosa, real y operante, presencia que nos consuela, sana y nos empuja al encuentro fraterno con nuestros hermanos. De esta manera, nos convertimos en testigos de Jesús ante el mundo, anunciándolo a los hombres como Camino, Verdad y Vida. Que su presencia nos mueva a hablar y actuar como Él.

Actualización desde el Catecismo de la Iglesia Católica

"Desde la Ascensión, el designio de Dios ha entrado en su consumación. Estamos ya en la "última hora" (1 Jn 2,18). "El final de la historia ha llegado ya a nosotros y la renovación del mundo está ya decidida de manera irrevocable e incluso de alguna manera real está ya por anticipado en este mundo. La Iglesia, en efecto, ya en la tierra, se caracteriza por una verdadera santidad, aunque todavía imperfecta". El Reino de Cristo manifiesta ya su presencia por los signos milagrosos que acompañan su anuncio por la Iglesia... esperando que todo le sea sometido" (670)

Para reflexionar:

¿Gracias a que personas crees en Jesús? ¿Qué experimentas cuando compartes tu fe con otras personas? ¿Para ti por qué es importante participar de la eucaristía dominical?

DOMINGO

DE PENTECOSTÉS

"Siempre tu yo"

Comentario al Evangelio de san Juan 20, 19-23

Llama la atención el que san Juan nos presente a los discípulos recibiendo el don del Espíritu el mismo día de la resurrección del Señor, pareciera que quisiera señalarnos cómo el Espíritu estuvo presente desde el primer día animando a los discípulos y dándoles su paz. De alguna manera esto nos muestra a la Iglesia como una comunidad de creyentes animados por el Espíritu de Jesús resucitado.

Esta presencia del Espíritu, convierte a la Iglesia en un instrumento de reconciliación (a quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados) para crear la comunión deseada por el Padre y anunciada por Jesucristo (-para que sean uno, como nosotros somos uno- Jn 17, 22).

La fiesta de Pentecostés es la fiesta de la comunión. Celebramos que los hombres, animados por el Espíritu de Cristo Resucitado, somos capaces de superar nuestras diferencias y mirarnos de una manera diferente, como miembros del mismo Pueblo de Dios.

Somos sinceros y reconocemos que vivimos en una sociedad profundamente dividida y enfrentada. Entre nosotros hay indiferencia y hasta animadversión. No nos conocemos y estamos llenos de prejuicios y miedos. Si queremos vivir en paz, pero no alcanzamos a ver la necesidad o conveniencia de entrar en comunión.

La Iglesia recibe en Pentecostés el don y la tarea de la reconciliación y la comunión.

Estamos llamados a promover un diálogo abierto y profundo entre todos, sin descalificar a nadie. Los esposos necesitan dialogar más para estar siempre redescubriéndose. En las familias necesitamos propiciar un diálogo que nos ayude a descubrir nuestra propia identidad, nuestros hijos sabrá quiénes son en la medida en que aprenda a dialogar y vayan fijando sus posturas. En la Iglesia y en la sociedad también necesitamos dialogar más, sin buscar conquistar a nadie ni ver quién tiene la verdad. Simplemente buscamos mostrar quienes somos, haciendo evidente nuestras diferencias, pero también nuestras semejanzas.

Debemos promover también un intercambio que nos enriquezca a todos. El verdadero diálogo debe dejar a la vista como cada persona y cada organización posee tesoros que pueden enriquecer a los demás y el reto será encontrar maneras para entrar en una dinámica en la que todos nos enriquezcamos.

También debemos promover procesos de sanación, partiendo del reconocimiento de nuestros abusos con el hermano e iniciando un proceso de conversión. Comprometernos a verlo como alguien igual a mí, respetando todos sus derechos y renunciando a la violencia, sólo así podrá perdonarme y estar dispuesto a entrar en comunión conmigo.

Celebrar Pentecostés es celebrar que los hombres podemos ser animados por un Espíritu que nos mueve a vernos y tratarnos como hermanos.

Actualización desde el Decreto "Ad Gentes" -Sobre la actividad misionera de la Iglesia, Vaticano II-

"El Espíritu Santo... descendió sobre los discípulos en el día de

Pentecostés, para permanecer con ellos eternamente (Cf. Jn., 14,16), la Iglesia se manifestó públicamente delante de la multitud, empezó la difusión del Evangelio entre las gentes por la predicación, y por fin quedó prefigurada la unión de los pueblos en la catolicidad de la fe por la Iglesia de la Nueva Alianza, que en todas las lenguas se expresa, las entiende y abraza en la caridad y supera de esta forma la dispersión de Babel." (4)

Preguntas para reflexionar

¿Qué crees que significa ser "católico" y cómo crees que puedes mejorar tu "catolicidad"?

DOMINGO DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD

Comunión y Participación

Comentario al Evangelio de san Juan 16, 12-15

El texto que hemos escuchado revela de manera clara cómo Dios es Trino, cómo las tres divinas personas tienen una relación de profunda comunión y en razón de esta comunión, las Tres participan en la obra de la salvación de los hombres. De manera sintética san Pedro expondrá este misterio diciendo: "A los elegidos, a quienes Dios Padre conoció de antemano y santificó por el Espíritu para acoger la fe y ser purificados por la sangre de Cristo Jesús: ¡Que la gracia y la paz abunden entre ustedes!" (1 Pe 1,2). Celebrar la fiesta de la Santísima Trinidad es celebrar la salvación que realiza en nosotros el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

A la luz de esta "acción en comunión", me pongo a reflexionar sobre lo que significa "participar en algo", y vienen a mi mente dos situaciones diversas: a) Puedo participar físicamente en algo, por ejemplo, participar en la repartición de un pastel o de una herencia. En estos casos hay un todo que se divide, se pierde y al final no queda ningún tipo de vínculo. Se vendió la casa en 500 mil pesos, ese dinero se reparte entre los herederos y cada quien hace con lo suyo lo que quiera. b) Es diferente cuando hablamos de una participación espiritual o moral, por ejemplo, la alegría del amigo que se casa o la tristeza de alguien en un velorio. Aquí participar no significa repartirse algo, sino poseer en parte algo que otra persona posee de manera más intensa o plena. Al compartírmolo, lo que se reparte no se disminuye ni se pierde, al contrario muchas veces crece, estableciendo un vínculo entre las personas que están participando. Todos los que participamos en la boda de mi amigo, provocamos un incremento en su alegría y quedamos vinculados por ella.

Reflexionar en la Santísima Trinidad es pensar en tres personas que participan plenamente de todo su ser, todo lo comparten, todo en ellos es común. Este compartir no los empobrece sino que significa una dinámica de enriquecimiento y de amor. Son estas Tres divinas personas las que participan en la obra de la salvación de los hombres.

Los cristianos estamos invitados a participar en la vida y en las obras del Hijo. Estamos llamados a experimentarnos hijos en el Hijo y a entregar la vida por amor al Padre, animados por el Espíritu, buscando la salvación de los hombres. Muchas veces asumimos una actitud muy pasiva delante de Dios, si desca-

brir, que entrar en comunión con Él significa participar también de su obrar.

¡Gloria al Padre, gloria al Hijo, gloria al Espíritu Santo!

Actualización desde el Catecismo de la Iglesia Católica

"El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva" (Mc 1,15). "Cristo, por tanto, para hacer la voluntad del Padre, inauguró en la tierra el Reino de los cielos". Pues bien, la voluntad del Padre es "elevar a los hombres a la participación de la vida divina". Lo hace reuniendo a los hombres en torno a su Hijo, Jesucristo. Esta reunión es la Iglesia, que es sobre la tierra "el germen y el comienzo de este Reino" (541)

Para reflexionar:

¿Cómo ves la participación de los cristianos católicos en la Iglesia y en la sociedad? ¿Somos activos o más bien pasivos? ¿Qué podríamos hacer para ser más participativos?

IX DOMINGO C

No debemos perder la fe en la humanidad que es como el océano:

no se ensucia porque algunas de sus gotas estén sucias.

Mahatma Gandhi

Comentario al Evangelio de san Lc 7, 1-10

En nuestra cultura popular encontramos algunos dichos que

nos señalan la importancia de "ver bien" las cosas, se dice "no todo lo que brilla es oro" para advertirnos que no debemos dejarnos llevar por las apariencias; también se dice "el león no es como lo pintan", con lo que se nos invita a estar abiertos y mirar a los demás libres de prejuicios.

Estamos retomando el tiempo ordinario por lo que volveremos a la lectura y meditación del evangelio de san Lucas. En este texto se nos narra un milagro, la curación del siervo de un centurión romano, pero la narración deja este acontecimiento en un segundo plano, para centrarse en la gran fe del centurión romano.

La fe tiene que ver con creer y el creer tiene que ver con la manera como miramos. Si me enfermo y voy con un doctor, puedo tenerle fe o no, creer en lo que me dice o dudar de su diagnóstico, ¿por qué?, por la manera como lo veo.

El centurión que nos narra el evangelio es una persona que sabe ver bien a los demás. Ve al pueblo de Israel con amor y respeto, a pesar de que era un pueblo sometido al poder romano. La manera como los ve hace que pueda valorar su religión, razón por la que les construye una sinagoga.

Es claro que el centurión ve bien al siervo que tiene enfermo. Supera el distanciamiento común entre el siervo y el señor y lo ve como alguien muy querido, al grado de solidarizarse con su enfermedad y abogar por él. Alcanza a verlo como un hermano.

El centurión ha oído hablar de Jesús y ha sido capaz de verlo con profundidad. Lo descubre no como un "profeta que cura", sino como alguien mucho mayor, alguien que tiene poder, cuya palabra tiene que ser obedecida y es capaz de someter al mal. La al-

banza que hace Jesús de la fe del centurión, nos da pie para pensar que éste lo descubrió como el Salvador de todos los hombres, razón por la que le confía a su siervo enfermo y reconoce su indignidad para recibirlo en su casa.

La fe que el centurión tuvo en Jesús, se fue preparando en ese ejercicio que el centurión tenía de mirar bien a los demás, descubriendo la verdad profunda de todos. Una mirada limpia, sin complejos ni miedos, que revela que el que tengo a mi lado es un hermano en quien puedo creer. Si queremos creer más en Dios, tal vez sería bueno aventurarnos a creer más en los hombres.

Actualización desde el Catecismo de la Iglesia Católica

"La fe es un acto personal: la respuesta libre del hombre a la iniciativa de Dios que se revela. Pero la fe no es un acto aislado. Nadie puede creer solo, como nadie puede vivir solo. Nadie se ha dado la fe a sí mismo, como nadie se ha dado la vida a sí mismo. El creyente ha recibido la fe de otro, debe transmitirla a otro. Nuestro amor a Jesús y a los hombres nos impulsa a hablar a los demás de nuestra fe. Cada creyente es como un eslabón en la gran cadena de los creyentes. Yo no puedo creer sin ser sostenido por la fe de los otros, y por mi fe yo contribuyo a sostener la fe de los otros." (166)

Para reflexionar:

¿Qué tanto te alimentas de la fe de los demás? ¿Qué podrías hacer para aprovechar más la fe de tus hermanos? ¿Crees que es válido pensar que para creer en Dios también necesitamos creer en los demás? ¿por qué?

X DOMINGO C

El servicio a los pobres

es la medida de nuestro seguimiento de Cristo

Comentario al Evangelio de san Lc 7, 11-17

El capítulo séptimo del evangelio de san Lucas nos narra el encuentro de Jesús con algunas personas "especiales": un extranjero, una mujer pecadora y una mujer pobre. Para el judío, estas tres personas eran consideradas como personas "de segunda", pues ellos creían que ser hombre era mejor que ser mujer; ser judío era mejor que ser un pagano; ser justo era mejor que ser un pecador.

Nuestra cultura occidental ha evolucionado y ahora pensamos de manera distinta. Entre nosotros tenemos muy arraigado el principio de que "todos somos iguales" y no nos gusta que se haga distinciones de personas. Creemos que eso no está bien. Entre los refranes que a veces escuchamos uno dice "O todos hijos de Dios, o todos hijos del diablo". Hay que ser parejos con todos -pensamos-.

Sin embargo, al leer la Biblia nos vamos a dar cuenta de que para Dios no todos somos iguales. De manera especial los profetas de Israel se encargaron de anunciar que los huérfanos, las viudas y los extranjeros, eran personas que Dios defendía de manera especial. La razón era muy sencilla: ellos no tenían a nadie, estaban completamente solos, por lo que Dios mismo iba a salir en su defensa.

El evangelio que hemos escuchado nos presenta a Jesús en consonancia con esta tradición profética.

ca. Jesús quedó impactado ante la extrema pobreza de esta mujer (viuda y sin hijos) y respondió devolviéndole a su hijo vivo. De esta forma, lo que en un principio era un cortejo fúnebre, se transformó en cantos de alabanza que proclamaban como Dios había visitado a su Pueblo.

Creo que en ocasiones hemos enarbolado el principio de la igualdad para "desentendernos" de los demás y evitar un compromiso que trastorne nuestra vida, pues si todos somos iguales, todos tenemos los mismos recursos para salir adelante. Sin embargo, caminar tras Jesús significa exponernos al encuentro con hermanos desamparados ante los cuales no nos es válido simplemente hacernos a un lado. Más aún, a la luz del texto de Mateo (25, 31-46), no nos debería sorprender que fuera en la medida en que el pobre logra irrumpir en nuestras vidas, como renovamos nuestro encuentro con Dios, porque cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos, más pequeños, a mí me lo hicisteis.

Entiendo que esto no es fácil, pero tenemos claro que la salvación que Jesús nos ofrece no es sólo para el cielo o para algunos cuantos; es una salvación que empieza en la tierra y debe alcanzarnos a todos, porque todos estamos llamados a entonar cantos de alabanza reconociendo que Dios ha visitado a su Pueblo.

Actualización desde la constitución pastoral Gaudium et Spes del Vaticano II

"Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que

no encuentre eco en su corazón. La comunidad cristiana está teñida por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinación hacia el reino del Padre y han recibido la buena nueva de la salvación para comunicarla a todos. La Iglesia por ello se siente íntimamente unida a todos los hombres y realmente solidaria del género humano y de su historia." (1)

Para reflexionar:

¿Por qué a veces se nos hace difícil acercarnos a los demás? ¿En qué sentido el pobre nos hace ricos?

XI DOMINGO C

Yo soy amado por Dios, luego ex...

Comentario al Evangelio de san Lc 7, 36-43

El texto se encuentra después que Jesús juzga a su generación por el rechazo que han manifestado a su persona: Ahí tenéis comilón y un borracho, amigos publicanos y pecadores (7,36). Esto está en sintonía con la calificación que Jesús sufre por parte del fariseo: Si este fuera un profeta, sabría quién y en qué clase de mujer lo está tocando. Tal vez la primera reflexión que podemos hacer es reconocer que Jesús es alguien desconcertante que nos propone una manera nueva de relacionarnos con Dios.

En el texto, el fariseo Simón invitado a Jesús a cenar, durante la cena, se acerca una mujer pecadora pública que llorando unge los pies a Jesús con el perfume. Ante la desaprobación

Simón, Jesús cuenta una parábola: Un acreedor tenía dos deudores, uno debía quinientos denarios y el otro cincuenta. Como no tenían con que pagarle, perdonó a los dos. ¿Quién lo amará más?

Aquí empiezan las novedades, ¿quién perdona gratuitamente? Sería más razonable dar más tiempo para pagar, o embargar sus bienes, o rebajar la deuda, pero ¿perdonarla? Jesús establece que la nueva relación con Dios parte de su perdón gratuito y con ello abre la posibilidad de establecer una relación amorosa que tiene en cuenta mi capacidad limitada e imperfecta de amar.

Simón y la gente ven con desprecio a la mujer pecadora, lo más probable es que la misma mujer se vea con desprecio, pues su actuar ha sido reprobable. Sólo Jesús la ve diferente –y aquí nos vuelve a sorprender- Él no la rechaza, sino que la valora y la acoge. Este amor recibido gratuitamente será el que salve a la mujer y le haga descubrir la gran capacidad que tiene de amar. El texto es hermoso, poniéndose detrás, a los pies de él, comenzó a llorar. Con sus lágrimas le humedecía los pies y con los cabellos de su cabeza se los secaba; besaba sus pies y los ungía con el perfume. ¡El Amor la ha hecho libre para amar!

Pienso que la nueva manera como Jesús quiere que nos religuemos con su Padre tiene mucho que ver con vivir el perdón gratuito, con aceptar y acoger a todas las personas como son, sin rechazar ni marginar a nadie. Una religión que no juzga, sino que acepta las limitaciones propias y ajenas, y a partir de ahí busca liberar su capacidad de amar. En esto creo que las mujeres tienen mucho que enseñarnos.

Actualización desde la constitución dogmática *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II

“Cordero inocente (el Hijo de Dios), con la entrega libérrima de su sangre nos mereció la vida. En El Dios nos reconcilió consigo y con nosotros y nos liberó de la esclavitud del diablo y del pecado, por lo que cualquiera de nosotros puede decir con el Apóstol: El Hijo de Dios me amó y se entregó a sí mismo por mí (Gal 2,20)... El hombre cristiano, conformado con la imagen del Hijo, que es el Primogénito entre muchos hermanos, recibe las primicias del Espíritu (Rom 8,23), las cuales le capacitan para cumplir la ley nueva del amor. Por medio de este Espíritu, que es prenda de la herencia (Ef 1,14), se restaura internamente todo el hombre hasta que llegue la redención del cuerpo (Rom 8,23)” (22)

Para reflexionar:

¿Por qué el pecado esclaviza?
¿Por qué crees que el amor recibido es capaz de liberar? ¿Qué nos hace falta para aceptar a las personas como son?

XII DOMINGO C

*“El que quiera servirme,
que me siga,
y allí donde este yo,
este también mi servidor”
(Jn 12, 26)*

Comentario al Evangelio de san Lc 9,18-24

¿Qué tanto llegamos a conocer a una persona? Todos somos una realidad única e inabarcable, por eso nunca podremos alcanzar a

conocer totalmente a alguien; a pesar de esto, una de las aventuras más hermosas es el conocimiento de un hermano. Siempre vale la pena buscar penetrar en el misterio insondable que es cada persona.

El texto que hemos escuchado trata sobre la identidad de Jesús ¿Quién dice la gente que es Jesús? Y luego viene una pregunta mucho más importante, ¿para ustedes quién soy yo? Un poco antes de este texto, san Lucas nos presentaba cómo el Bautista (7,19) y Herodes (9,9) se hacían también la misma pregunta ¿quién es Jesús?

“Tú eres el Cristo de Dios” dice Pedro, pero ¿qué significa esto? ¿qué tipo de mesías es este Jesús?

En el texto Jesús nos da el primer anuncio de su pasión y después hace una invitación: “Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz de cada día y sígame”. En el capítulo 5to. y 6to. Jesús había llamado a unos cuantos hombres para que caminaran con Él. Ahora la invitación es abierta, y la razón es muy sencilla: no hay manera de vivir una relación con Jesús, de conocerlo, de descubrir su mensaje y de experimentar la vida nueva que nos ofrece, a menos que nos pongamos a caminar con Él. “Yo soy la luz del mundo, la persona que me siga... tendrá la luz de la vida” (Jn 8,12). Sin seguimiento, no hay cristianismo.

“Seguir” a Jesús significa caminar y buscar estar cerca de Él. Significa subordinarnos y asemejarnos a Él, si camina, nosotros caminamos; si se detiene, nosotros nos detenemos; si carga con una cruz, nosotros cargamos con una cruz. Hemos de entender que no podemos ser cristianos si no nos “movemos” con Jesús,

si nos quedamos “parados”, nos haremos “lejanos” de Él.

“Movernos” con Jesús significa embarcarnos en la aventura de conocerlo; significa que para nosotros es alguien vivo, alguien que se hace presente en la historia de cada día y te provoca de maneras siempre nuevas. Significa que nuestro cristianismo no se puede vivir a partir de “recetas” (pórtate bien, ve a misa, reza, etc.) sino siempre abierto al Espíritu que hace que la historia humana sea el lugar donde se realiza la salvación.

Actualización desde el Catecismo de la Iglesia Católica

La Eucaristía entraña un compromiso en favor de los pobres: Para recibir en la verdad el Cuerpo y la Sangre de Cristo entregados por nosotros debemos reconocer a Cristo en los más pobres, sus hermanos. -“Has gustado la sangre del Señor y no reconoces a tu hermano. Deshonras esta mesa, no juzgando digno de compartir tu alimento al que ha sido juzgado digno de participar en esta mesa. Dios te ha liberado de todos los pecados y te ha invitado a ella. Y tú, aún así, no te has hecho más misericordioso”-. [San Juan Crisóstomo](1397)

Para reflexionar:

¿Qué crees que signifique que la historia humana es historia de salvación? ¿En qué sentido la cruz es liberadora?

XIII DOMINGO C

*Jesús es el
Reino de Dios en persona*

Comentario al Evangelio de san Lc 9,51-62

El evangelio de san Lucas contiene una gran sección llamada “La subida a Jerusalén” (9,51-19,27), en ésta nos presenta el camino decidido de Jesús hacia la ciudad en la que entregará su vida para cumplir la voluntad del Padre; al mismo tiempo nos irá enseñando los rasgos característicos del caminar cristiano. El texto de este domingo lo encontramos al inicio de esta sección.

Al principio se nos narra el rechazo que los samaritanos hacen de Jesús y sus discípulos por dirigirse hacia Jerusalén (despreciando de esta manera el Templo samaritano de Garizín); en un segundo momento vemos tres parábolas en torno a las actitudes radicales que debe asumir todo aquel que quiere seguir a Jesús.

Las exigencias pueden parecer absurdas: “Déjame ir primero a enterrar a mi padre. Replicó Jesús: Deja que los muertos entierren a sus muertos”. Sin embargo, este parece ser un recurso pedagógico para hacer resaltar la primacía de otro valor: Tú vete a anunciar el Reino de Dios.

Desde el inicio de su ministerio Jesús anunció la llegada del Reino buscando darle un sentido nuevo a la vida de los hombres (ser para los demás, vida en comunión, perdón, justicia, paz, amor). Su muerte en la cruz significa haber llevado las cosas hasta sus últimas consecuencias. Jesús entrega su vida en Jerusalén para que el Reino de Dios sea una realidad entre los hombres.

¿Realmente vale la pena darlo todo por el Reino de Dios? En sus enseñanzas Jesús lo comparaba con un tesoro escondido o con una perla preciosa, por los que vale la pena venderlo todo. Mucha gente puede dudar de los valores del Reino y llegar a pensar que no son reales, que solo

son ilusiones de gente ingenua. Sin embargo, los cristianos estamos ciertos de que no hay otra forma de vivir auténticamente nuestra existencia más que asumiéndolos de la manera más radicalmente posible –a pesar de nuestras limitaciones–; la razón es muy sencilla: así fue como vivió Jesús.

Jesús nos invita a seguirle y lo que aceptamos ser sus discípulos hemos de luchar con todas nuestras fuerzas para poder hacer realidad aquello por lo que Jesús murió.

Actualización desde el Decreto Sobre el Apostolado de los Laicos del Vaticano II

“Es preciso, con todo, que los laicos tomen como obligación suya la restauración del orden temporal, y que, conducido por la luz del Evangelio y por la mente de la Iglesia, y movido por la caridad cristiana, obren directamente y en forma concreta en dicho orden; que cooperen con otros ciudadanos con otros, con sus conocimientos especiales y su responsabilidad propia; que busquen en todas partes; en todo la justicia del reino de Dios”. (7)

Para reflexionar:

¿Qué es rasgos del Reino de Dios ves en la sociedad? ¿Qué elementos descubres ausentes? ¿Qué valores del Reino descubres como más urgentes?

NUESTRO PRÓXIMO NÚMERO

Mayo - Junio

Como hemos hecho en años pasados, armamos el cuaderno del número de mayo-junio como una miscelánea. Esto significa que los artículos que lo conformarán no fueron redactados en torno a una situación específica o un tema determinado, como sucede normalmente en esa sección de nuestra revista, porque, o bien fueron enviados por sus autores por iniciativa propia, o no llegaron a tiempo para ser incluidos en el número al que correspondían originalmente. Pero todos son trabajos a los que vale la pena que tengan acceso nuestros autores y lectoras.

Sin embargo, aunque el cuaderno no goza de la misma importancia en torno a una situación o un tema específicos, normalmente los trabajos que publica la revista Christus son redactados desde un fuerte compromiso metodológico en la realidad que caracteriza a nuestro país y que se extiende más allá de nuestras fronteras. Además los unifica una perspectiva común: la vida y la agenda propia de las capas expoliadas y excluidas por este neoliberalismo rapaz que, por otra parte, una minúscula minoría de privilegiados usufructúa todo lo que da.

SUSCRIPCIONES A LA REVISTA CHRISTUS (Edición Impresa)

Pagos Moneda Nacional

Hacer un depósito en la cuenta número 0156455204 de BBVA-Bancomer, CLABE 012180001564552040, a nombre del Centro de Reflexión Teológica, A. C.;

En cualquier caso, ya sea suscripción o renovación, es muy importante que nos envíe el comprobante de pago, ya sea por email a la dirección electrónica ventasrevistachristus@hotmail.com y / o ventas@christus.org.mx ó por fax al 55 59 61 55 para dar de alta la información y nosotros nos pondremos en contacto con ustedes.

También puede mandar un giro postal o bancario a nombre de Centro de Reflexión Teológica, A. C., Apdo. postal 2 bis. Col. Centro, 06000, México, D. F.

Dólares

Enviar cheque o giro bancario avalado por un Banco estadounidense a nombre de Centro de Reflexión Teológica, A. C.

Estimados suscriptores:

A partir del primero de mayo, los atenderemos de lunes a viernes, de 9.00 a 13.30, únicamente por el número (55) 55 59 61 55 o a los correos ventasrevistachristus@hotmail.com y / o ventas@christus.org.mx, o directamente a la dirección: Orozco y Berra 180. Col. Sta María la Ribera, 06400 México, D.F.

Muchas gracias
y estamos a sus órdenes.

Pregunté si los observadores presentes, por su número y por el grado de representatividad, son una prueba de que los hermanos están creyendo en nuestra sinceridad.

El encuentra que sí, aunque no olvida que cuatrocientos años (en el caso de los protestantes) y novecientos (en el caso de los ortodoxos) de prejuicios y sospechas mutuas no se pueden disipar en un solo encuentro.

Pregunté también si no sería posible y conveniente -teniendo mayor cuidado con las Iglesias cristianas - abrir las puertas a los no cristianos, especialmente los judíos y mahometanos.

No vacila. Encuentra que en el caso de los judíos sería de un efecto inmenso una clara confesión de nuestros pecados pasados de anti-semitismo.

(Circulares Conciliares, Vol. I, Tomo I: 15a Circular)

Catecismo en Comunidad

Una nueva reimpression
nuestro *Catecismo en Comunidad*
para iluminar
del Padre Guillermo Ameche.

\$18.00

ventasrevistachristus@hotmail.com
ventas@christus.org.mx
Orozco y berra 186 4to. piso
Col. Sta. María la Ribera, 06400 México
Tel. (55) 5559 6155

