

RESPONSABLES

Acapulco Guerrero
Librería La Cruz
Hidalgo #24B Zona Centro
C.P. 39300 Acapulco Guerrero
Tel. 0174444821855

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

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

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

Puebla
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 797 Año LXXVII, Julio - Agosto 2013.
Director: Raúl Cervera.
Administrador: Juan Carlos de la Fuente

Consejo de Redacción: Cristina Auerbach, Raúl Cervera, Luis Arturo García, Omar David Gutiérrez Bautista, Enrique Maza, Iván Merino, Sebastián Mier, Rebeca Montemayor, Felipe Ortiz, José Rosario Marroquín, Ángel Sánchez Campos, Álvaro Quiroz.

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 Administración 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 Gobernación, 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 responsabilidad de sus autores.

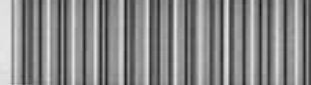
Puede reproducirse en revistas cualquier material, si se cita la fuente, y después se nos envían dos ejemplares de la publicación.

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



7 / AGOSTO / 2013
INSTITUTO LIBRE DE FILOSOFIA Y CIENCIAS, A. C.
BIBLIOTECA

www.christus.org.mx



1100021688

Christus: Julio-agosto 2013
(número 797, año LXXVII)

Título: La teología de la liberación ve al futuro
Subtítulo: Congreso Continental de Teología

EDITORIAL

SOCIEDAD Y CULTURA

- 4 Análisis sociopolítico del nuevo papado
Jorge Rocha

CUADERNO

- 11 El amor divino como pasión corporal
Elaine Padilla

- 15 El circuito de la fe en Jesucristo
Jorge Costabal

- 22 De una Iglesia clerical a una Iglesia ministerial
Isabel Corpus de Posada

- 25 Espiritualidad ecofeminista liberadora
Marilú Rojas

- 31 Teología y religiones
José María Vigil

DOCUMENTOS

- 37 Indisolubilidad e indestructibilidad del matrimonio
Peter Knauer

- 44 El origen migrante del Pueblo de Dios
Iván Merino

TEO-LÓGICAS

- 50 Las mujeres a propósito de Génesis 3, 12
Celestino Zarza de Monterrey

PAS-TORALES

- 51 Adolescentes y comunicación
Celestino Zarza de Monterrey

NO SÓLO DE PAN

- 52 Miguel Ángel Espinosa Garza, Valentín Treviño Ramos,
Hugo Alberto Chávez Jordán

El comienzo de un pontificado


En febrero y marzo las noticias religiosas en todo el mundo se enfocaron al hecho insólito de la renuncia del Papa Benedicto XVI y la elección de su sucesor. Christus pudo haber publicado algún comentario al respecto en su edición anterior. Sin embargo el editorial del número de mayo-junio estuvo dedicado al homenaje con el que la diócesis de Saltillo reconoció la labor de Don Raúl Vera a los 25 años de su ordenación episcopal. Y es que en la Iglesia de Jesucristo lo verdaderamente relevante es la vida cristiana como acontecimiento de compromiso y entrega en favor de las grandes causas de la humanidad, más que los conflictos internos de la institución que gobierna los destinos de los católicos.

Si algo hay que rescatar de la renuncia de Benedicto XVI, prescindiendo por el momento de las motivaciones y las causas que estuvieron detrás de la misma, es que este gesto tiene en sí mismo un innegable valor profético: desde siempre el Espíritu aletea mucho más en las rupturas históricas que en las tendencias mayoritariamente conservadoras inherentes a toda institución. La renuncia, por el mero hecho de constituir algo inusual, abre una brecha en la institución gobernante del catolicismo mundial, proverbialmente amante de la continuidad a rajatabla, el sigilo y las verdades a medias. "El Papa no se enferma hasta que muere" reza un apotegma tradicional.

Infaustamente, la institución que intentó gobernar el ahora Pontífice dimisionario está pasando por uno de sus momentos más bajos y oscuros. A ello han contribuido los líos económicos; algunas trasnochadas tomas de posición ante los graves problemas por los que atraviesa la humanidad; las acometidas de ministros pederastas contra niños y niñas, así como otros factores.

Por su parte, el inicio de pontificado del Papa Francisco ha estado cargado de buenos augurios. Ojalá que las primeras imágenes transmitidas por los medios, muy humanas y, por tanto, evangélicas en sí mismas, no

agoten la aportación de su pontificado; ojalá que, además de estas formas externas, se logren impulsar re-formas de fondo en varios campos de la doctrina y el funcionamiento cotidiano de la Iglesia. El «desbloqueo» de la causa de beatificación de Monseñor Óscar Arnulfo Romero, anunciada por Mons. Vincenzo Plagia, postulador de la causa, representa ciertamente un buen comienzo (<http://vaticaninsider.lastampa.it/nel-mondo/dettaglio-articolo/articolo/romero-romero-romero-24258/http://vaticaninsider.lastampa.it/nel-mondo/dettaglio-articolo/articolo/romero-romero-romero-24258/>)

Entre las voces que deberían ser oídas por el nuevo gobernante del catolicismo se encuentra la de esos 160 teólogos y teólogas de todo el mundo -entre ellos, una quincena de españoles, como el obispo Pedro Casaldáliga, José María Castillo, Xabier Pikaza, Teresa Forcades o Margarita Pintos- los cuales lanzaron una "Declaración sobre la Autoridad en la Iglesia Católica" en la que convocan a una reflexión y revisión urgentes de los siguientes temas: la función del papado; los obispos como vicarios de Cristo y no del papa; el papel del Sínodo mundial de los obispos; el tema de la colegialidad y la corresponsabilidad en todos los niveles; la política actual de nombramiento para puestos directivos en favor de candidatos de una única forma de pensamiento; la reforma de la curia romana; la necesidad de que la Congregación para la Doctrina de la Fe sea asesorada por comisiones internacionales de expertos. 



Sociedad y cultura

Análisis sociopolítico

del nuevo papado

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

Mucho se ha escrito y discutido sobre el arribo del Jorge Bergoglio al papado, para algunos su llegada es un cambio más mediático que real y para otros representa una verdadera oportunidad de transformación de la Iglesia. En esta entrega pretendo hacer un análisis sociopolítico de este acontecimiento desde una mirada laical, incorporando una perspectiva crítica, latinoamericana y con un posicionamiento desde la opción por los pobres. Así pues, poniendo por delante mi punto de partida planteo mis reflexiones.

La renuncia

En este año fuimos testigos de un hecho que no se había presentado a lo largo de 600 años, el Papa Benedicto XVI renunció a su cargo y obligó al Colegio Cardenalicio a elegir a un nuevo Obispo de Roma. En los últimos siglos no se había presentado una situación similar donde un Pontífice renunciará a su cargo y se tuvieran un Papa en funciones y un Papa emérito. No sabemos si esta situación se institucionalice o lo que hizo Joseph Ratzinger sea un caso excepcional y si continua esta prácticas no sabemos que impactos pueda tener.

Frente a la renuncia se generaron dos procesos simultáneos, lo primero fueron las especulacio-

nes sobre los motivos de la dimisión del Papa y lo segundo es que se creó una especie de proceso electoral global, donde se especuló ampliamente sobre los posibles sucesores de Benedicto XVI, situación que aprovecharon los medios globales de comunicación para lucrar sobre las predicciones políticas en unos casos y en otros para explotar el sensacionalismo y ganar audiencias.

Al respecto del primer asunto, la versión oficial es que la ancianidad de Ratzinger lo obligó a renunciar, pero las versiones más críticas señalaron que el Papa perdió el control sobre la Curia Vaticana y que se quedó a medio camino en el problema de la pederastia, es decir, se reconoció esta crisis, se intervino en el caso de la Legión de Cristo, pero finalmente no hubo castigos severos (por lo menos visibles) al respecto y el problema sigue sin resolverse de fondo, además el descrédito y la pérdida de legitimidad de la Iglesia como institución global no se pudo contener.

También se estuvo especulando ampliamente sobre el nuevo Obispo de Roma, se hicieron análisis sobre la composición del Colegio Cardenalicio y al respecto se mencionó que tiene un tinte neoconservador ya que la gran mayoría de los cardenales actuales fueron nombrados en los dos anteriores pontificados (Juan Pablo II y Benedicto XVI) y que de acuerdo a lo que

se plantea desde la ciencia política, hay una sobre representación de cardenales europeos, especialmente italianos, y una sub representación de cardenales latinoamericanos, donde proporcionalmente se concentra la mayoría de la población católica actual.

Con toda esta información se pusieron en la palestra nombres de los posibles sucesores que posiblemente darían una línea de continuidad (alguien de la Curia) y en otros casos se planteaban opciones que se originaban por un deseo poco analítico y a veces un poco chovinista, por ejemplo se llegó a mencionar que los cardenales mexicanos eran "papables".

En el caso de México, un hecho que llamó la atención en la antesala del Cónclave, pero que no tuvo mucha difusión en medios masivos de comunicación, fue la iniciativa de varios grupos feministas, entre ellas Católicas por el Derecho a Decidir, que juntaron miles de firmas para pedir que el cardenal Norberto Rivera de la Arquidiócesis de México, no asistiera al proceso de elección del nuevo Papa, ya que lo acusaban de encubrir a sacerdotes pederastas y por esa razón no tenía la autoridad moral para ser elector del nuevo pontífice.

La disputa de fondo

Los que conocemos más de cerca procesos eclesiales, sabemos que la Iglesia Católica no es homogénea, que hay divergencias y diferentes formas de entender y vivir la fe y la religiosidad. Estas diferencias están siempre presentes, pero cuando hay un proceso como la elección de un nuevo Papa emergen estas visiones y veladas disputas.

En el momento presente podríamos enmarcar estas perspectivas en dos modelos, el primero

representa a una Iglesia neoconservadora y muy cercana al poder económico-político hegemónico y frente a éste, un modelo de Iglesia que abre a los debates socioculturales más actuales que se acerca a las causas y proyectos de los más empobrecidos del mundo. Así pues podemos identificar dos ejes de ubicación: neoconservadurismo versus liberalismo; y opción por los pobres versus cercanía con el poder político económico.

La agenda del proyecto neoconservador cercano al poder económico y político caracteriza por mantener el problema de la pederastia como un asunto interno de la jerarquía católica, considera como personas sin todos los derechos a quienes tienen preferencias sexuales homosexuales, no discute la pertinencia del sacerdocio de las mujeres y tampoco pone en tela de juicio el celibato obligatorio de los ministros de culto. Este proyecto mantiene con el centro de la vivencia de la religión la vida sacramental desvinculada de la vida cotidiana, tiende a reproducir una relación asimétrica entre obispos y sacerdotes, y luego entre sacerdotes laicos, manteniendo así una estructura de poder vertical donde se sacraliza a los sacerdotes, los cuales por el simple hecho de serlo son más que los laicos.

Este proyecto de Iglesia es cercano a los poderes económicos y políticos a los cuales les pide ser mejores en lo privado, pero en lo público hace de la vista gorda frente a los problemas sociales que generan. Esta Iglesia no denuncia injusticia ni promueve la transformación social, piensa que los problemas del mundo son fruto de las consecuencias de los pecados personales, pero son incapaces de ver las estructuras sociales injustas a las cuales no cuestionan ni visibiliza. Habrá que señalar que tanto Juan Pablo II como



uno de ellos son las comunidades eclesiales de base que precisamente nacen con la teología de la liberación.

Este proyecto de Iglesia busca democratizarla buscando la equidad entre laicos-sacerdotes-obispos, reivindica el derecho de las mujeres de ejercer el ministerio sacerdotal, no hace distinción entre homosexuales y heterosexuales y pide quitar cualquier tipo de estado de excepción que siga contribuyendo a las relaciones asimétricas al interior de la Iglesia, incluyendo la exigencia de que sacerdotes pederastas sean juzgados en tribunales civiles. Este modelo que tomó una gran vitalidad después del Concilio Vaticano II y en América Latina luego de las conferencias episcopales de Medellín y Puebla, fue frenado, vapuleado y acallado por la ola neoconservadora que llegó con los dos anteriores papas.

Ahora bien, lo que he planteado hasta ahora son coordenadas de ubicación que pueden tener diferentes modulaciones y mixturas, es decir, podemos encontrar combinaciones como liberales cercanos al poder económico y político, o neoconservadores que optan por los pobres, esta clarificación es importante porque nos puede ayudar a ubicar mejor al nuevo Papa.

La elección de Francisco

Finalmente se cumplió el viejo adagio de que "quien entra Papa, sale Cardenal; y quien entra Cardenal, sale Papa", los analistas que intentaron leer la elección papal como un evento meramente político se equivocaron, plantearon candidatos, pusieron a sonar nombres, especularon sobre el posible sucesor de Benedicto XVI y pocos, muy pocos pudieron ver lo que estaba realmente en juego: que la Iglesia se mantuviera

con las posiciones actuales o si se empezaba un proceso de reforma ante la innegable crisis de ésta. Luego de terminar el conclave se eligió como nuevo Papa a Jorge Mario Bergoglio, argentino, jesuita, arzobispo de Buenos Aires y que no estaba en las listas de los papables que circulaban en los medios globales de comunicación.

Desde mi perspectiva son cuatro los grandes retos que enfrentará el nuevo Papa, a saber: discusión sobre la agenda neoconservadora de los últimos años, volver a la opción preferencial por los pobres, resolver los casos de pederastia y remover a la curia vaticana. Esta es una agenda compleja y difícil, sabiendo que el nuevo pontífice es un hombre mayor (a pesar de su notable salud) y que como Joseph Ratzinger, tendrá quizá una década para implementar estos cambios.

La discusión sobre la agenda neoconservadora tendría que girar alrededor de temas como la posibilidad de que las mujeres sean sacerdotisas, que las personas con preferencias sexuales homosexuales tengan los mismos derechos, sobre el cuestionamiento al respecto de la obligatoriedad del celibato en los ministros de culto y sobre las relaciones asimétricas entre sacerdotes y laicos. Si estos temas se llegaran a tocar seguramente no tendrán una resolución definitiva en este papado, sin embargo me parece que Francisco tendrá que abrir el debate en algún momento. Lo peor que puede pasar en este pontificado es que nuevamente se cierre la posibilidad de discutir clara, profunda y abiertamente estos asuntos, sabiendo que los cambios serán de largo plazo y que si se llegan a implementar requerirán de enfrentarse a múltiples resistencias, tanto dentro como fuera de la Iglesia. Aquí el reto principal de Francisco es poner el marco para entrar en un debate constructivo, sabiendo que son temas donde el propio Papa parece tener claras posi-

ciones neoconservadoras. Conociendo el perfil del Colegio Cardenalicio no sería extraño que se hubiera negociado que estos temas no se trataran durante el periodo de Francisco.

El segundo asunto y que parece que Francisco tomará en sus manos como el centro de su pontificado es que la Iglesia sea pobre y que sirva preferentemente a los más pobres y débiles. Esto ha sido el centro de su mensaje hasta ahora, incluso el nombre adoptado por Bergoglio para su papado tiene esta inspiración: Francisco de Asís, el santo de los pobres y de la naturaleza. Los signos en este caso son innegables, el nuevo Papa es sencillo, no ostenta riqueza, pide la austeridad y tiene como su principal foco de preocupación a los pobres, sobre todo en un contexto mundial donde el capitalismo neoliberal ha dejado como uno de sus peores saldos a grandes masas de personas empobrecidas con problemas muy graves de desigualdad. No es gratuito que el primer Papa latinoamericano proponga como una de sus agendas centrales a la pobreza y la desigualdad que son signos característicos de este continente. Luego de dos pontificados donde la teología de la liberación fue sofocada y sus principales exponentes silenciados, parece que esta corriente dentro de la Iglesia católica podría volver a tener auge y la opción preferencial por lo pobres se podría colocar nuevamente en un primer plano dentro de los ámbitos eclesiales. Llama la atención como personajes como Leonardo Boff o Hans Küng ha visto con buenos ojos el arribo de Bergoglio como Sumo Pontífice y parecería que los teólogos de la liberación empiezan a salir de las catacumbas a donde los orillaron Juan Pablo II y Benedicto XVI. No sabemos si con las mismas características de los años 70 y 80, pero parece que con Francisco la opción preferencial por lo pobres está de regreso y exigirá a obispos

Benedicto XVI fueron defensores e impulsores de este modelo de Iglesia.

El otro proyecto de Iglesia desde hace tiempo fue alimentado por la teología de la liberación y sus derivaciones que promovía la opción por los pobres, no por ser buenos, sino porque eran pobres. Esta propuesta dice que la construcción del Reino de Dios se empieza desde ahora e implica la transformación de las estructuras sociales que provocan la desigualdad y la injusticia. Esta opción definitivamente implica una alejamiento del poder, no como confrontación estéril y desde el rencor, sino como una forma de ubicarse en el mundo, es decir, propone un desplazamiento del lugar social, es decir, se trata de mirar al mundo desde, con y para los pobres. De acuerdo a Raúl Zibechi hay tres grandes orígenes en los movimientos sociales en América Latina,


y sacerdotes alejarse del poder económico y político, no como revanchismo, pero sí como una forma de analizar el mundo y desarrollar su pastoral.

El tercer asunto, quizá el más mediático y urgente, es resolver los casos de sacerdotes pederastas y de las personas que los encubren. Es sabido por muchos que la parte más escandalosa de la crisis de la Iglesia proviene de este tema, donde Juan Pablo II no hizo prácticamente nada y Benedicto XVI a pesar de algunos esfuerzos, no logró resolver el problema. Para Francisco esta agenda es impostergable y requiere de una postura firme, es decir, poner en manos de la justicia civil a pederastas y encubridores; y plantear soluciones estructurales que permitan que este tipo de casos no vuelvan a aparecer. Esto significaría qué tendrían que reestructurarse de fondo los procesos de selección y formación de sacerdotes, fortalecer decididamente los ministerios laicales y plantear medidas firmes para aquellos ministros que incurran en este tipo de delitos. Seguramente uno de los focos de atención de este papado serán los avances que tenga en esta agenda.

Finalmente otro asunto delicado y donde el nuevo Papa tendrá que reformar de fondo es en la composición y las atribuciones de la llamada Curia Vaticana, es decir, el nuevo Obispo de Roma deberá limpiar la casa relevando de sus cargos a quienes conforman este cuerpo de élite para recomponerlo desde otras miradas y perspectivas. Al respecto se han planteado una serie de fuertes críticas derivadas de los famosos "vatileaks", del enorme poder de los cardenales que pertenecen a la curia y de los cuales se habló que mermaron las posibilidades de efectuar cambios de Benedicto XVI e incluso el sin sentido de tener obispos sin diócesis que se

dedican sólo a la burocracia eclesiástica. En este tema Francisco deberá tener mano firme para resolver este problema acumulado por lo menos desde hace dos pontificados y que conformó un equipo ensimismado, luchando por el poder y sin voltear a ver lo que pasa fuera del Vaticano. El mismo nombramiento de Bergoglio como Papa ya fue un primer golpe para este grupo, ya que el nuevo Obispo de Roma no es parte de ese grupo, incluso él mismo se considera como alguien que viene del "rincón del mundo", con lo que quizá quiera expresar que no hay nadie tan lejano a la Curia Vaticana como él.

Los signos que hasta ahora a mostrado Francisco dan pie a la esperanza, a pesar de que en redes sociales se le ha criticado por algunos asuntos como una supuesta colaboración con la dictadura militar en Argentina cuando era provincial de los jesuitas en aquel país y por tener posiciones muy conservadoras frente a los derechos de las personas con preferencias sexuales homosexuales, sin embargo personajes como Adolfo Pérez Esquivel (premio Nobel de la paz) o el propio Leonardo Boff han desmentido estas críticas y se muestran esperanzados con el nuevo Papa. Habrá que seguir los hechos posteriores, pero lo que hasta ahora ha pasado da motivos para la esperanza.

Ahora bien, no todos los cambios tendrán que venir desde arriba y verticalmente, las verdaderas transformaciones se gestan desde abajo y muchas veces a la izquierda, como dicen los zapatistas, de nada serviría un Papa volcado hacia el trabajo con los pobres si no hay una iglesia de base que soporte y concrete estas acciones y opciones, quizá la diferencia con el pasado reciente es que no vendrán agentes externos a inhibir los esfuerzos que se encaminen en esta línea. 

Introducción al Cuaderno

Del 7 al 11 de octubre del año pasado se llevó a cabo en São Leopoldo, Estado de Rio Grande do Sul, Brasil, el Congreso Continental de Teología, bajo el título "La teología de la liberación en perspectiva". El contexto del evento estuvo dado por la conmemoración de los 50 años de la apertura del Concilio Vaticano II y los 40 años del inicio simbólico de la teología de la liberación a través del libro de Gustavo Gutiérrez *La teología de la liberación: perspectivas*.

El cometido principal del Congreso era releer, desde la situación presente, la tradición teológica latinoamericana, tal como fue naciendo en el seno de las comunidades eclesiales de base y como fue siendo asumida en los documentos del magisterio latinoamericano, en primer lugar por Medellín y Puebla, así como en la producción teológica del Continente. Esta tarea se enfocó desde la perspectiva de los escenarios y las previsiones de lo que irá siendo América Latina en las próximas décadas y cómo todo esto interpela a la comunidad teológica para que, desde este momento, vaya sentando las bases de una futura reflexión creyente que responda a esas situaciones por venir, sin descuidar las tareas que hay que seguir realizando en el momento presente, entre ellas -de manera



particular- aportar algunos elementos que contribuyan a alimentar la fe y la praxis de las comunidades.

También es importante destacar el tema del método elegido para la reflexión, el cual marcó realmente el ritmo de las conferencias de corte más amplio y los talleres por temas específicos. En esta línea se partía siempre de la realidad vivida y observada, y del contacto con los pobres y con el sufrimiento.

La asistencia, de carácter internacional, fue muy nutrida. Participaron alrededor de 750 personas, entre militantes, teólogos(as), hombres y mujeres de Iglesia. Asistieron unos 22 obispos de Brasil, Chile y México, entre ellos Don José María Pires y Don

Demetrio Valentini, así como tres obispos anglicanos, que dirigieron palabras muy oportunas.

Entre los teólogos y teólogas participantes cabe destacar la presencia de personajes reconocidos por su contribución a la reflexión creyente, tales como Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino, Andrés Torres Queiruga, João Batista Libânio, Juan Carlos Scannone, María Clara Luchetti de Bingemer, Victor Codina, Pedro Trigo, Peter C. Phan.

El sociólogo y educador popular Alder Júlio Ferreira Calado encuentra la siguientes líneas-fuerza en el conjunto de reflexiones elaboradas en el marco del Congreso: la recepción creativa del Concilio Vaticano II en América Latina; la centralidad de los pobres en el mensaje evangélico y en la reflexión creyente latinoamericana, hecho que produjo un impacto considerable en el modo de construir ésta última; el gran influjo que tuvo la nueva manera de leer la Sagrada Escritura desde la vida y la lucha de los pobres; la centralidad de la práctica de la liberación, a cuyo servicio se encuentra la teología homónima; por último la diversificación temática que se encuentra en marcha a partir de los nuevos sujetos que se han sumado a la lucha por una nueva sociedad y una nueva humanidad.

La revista *Christus* quiso sumarse, desde un principio, al esfuerzo de difundir los materiales producidos en el Congreso. Lo que presentamos a continuación en el Cuaderno es una adaptación a las características de nuestra publicación de varios de los trabajos que allí fueron presentados, conocidos en ese

contexto como 'científicos' -en aras de una facilidad clasificatoria-. Por lo que toca a las conferencias, los organizadores del Congreso decidieron difundirlas a través de una publicación impresa. El texto será asequible en un tiempo razonable.

El evento al que nos asomaremos someramente a través del presente cuaderno -asequible también a través de otros materiales que circulan en diferentes medios- da fe de que el debate acerca de la pervivencia de la teología de la liberación no tiene ya sentido -en realidad nunca lo ha tenido-. Los cristianos de América Latina, desde las raíces más hondas de su fe, hundidas en las comunidades eclesiales de base, siguen reflexionando acerca de la marcha de la historia, guiados por la luz de la Revelación; bien vistas las cosas, no han dejado de hacerlo. Hay momentos fuertes, como el del presente Congreso, en que estas reflexiones adquieren gran visibilidad. Ciertamente la teología actual presenta características diferentes de la de hace 30 o 40 años. Sin embargo allí está, más viva que nunca y alimentando el caminar de la Iglesia de los pobres. No cabe duda de que es un muerto que goza de cabal salud. O como ha comentado jocosamente Gustavo Gutiérrez: «propalan que ha muerto, pero hasta el momento no me han invitado al funeral».

Otros materiales del Congreso se pueden consultar en: (<http://www.amerindiaenlared.org/biblioteca/3243/libro-virtual-congreso-continental-de-teologia-trabajos-cientificos/>) y (<http://www.amerindiaenlared.org/biblioteca/3276/la-teologia-de-la-liberacion-en-prospectiva-tomo-ii/>)

El amor divino

como pasión corporal*

Elaine Padilla

Profesora Asistente de Teología.

Seminario Teológico de Nueva York (New York Theological Seminary)

Dios es amor, dice la escritura (1 Jn 4:8). Si esto es así, Dios debe ser, ante todo, un objeto de deseo—No por necesidad, no de la racionalidad. La teología—la cual es una reflexión y discurso sobre la palabra de Dios—por lo tanto debe de ser impulsada y enardecida por la llama del deseo.

María Clara Bingemer¹

Una palabra sobre el Dios de la fiesta y la belleza; una sabiduría profética de la experiencia viva del Dios vivo entre y desde los pobres, habitándolos de formas y colores, de clamores, es necesaria para hacer "poesía de la paz" (cf. Mt. 5:9), porque el que hace la paz es "poeta" de la paz.

María Teresa Porcile²

1. * Partes de este ensayo forman parte de un manuscrito titulado en inglés, *A Passionate God*, bajo contrato con Fordham University Press, con fecha de publicación para el 2014. También un contenido de este se encuentra en "Amor divino, pasión corporal: Una ética de amor desde la perspectiva liberacional feminista," en Congreso Continental de Teología: La teología de la liberación en perspectiva (Montevideo: Fundación Amerindia, 2012). Todo material aquí citado de trabajos en inglés han sido traducidos por mí.

María Clara Bingemer, "Chairete: Alegria-vos a mulher no futuro da teologia da liberação," *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)* 48, no. 191 (1988): 572. Citado en María Pilar Aquino, *Our Cry for Life: Feminist Theology from Latin America*, trans. Dinah Livingstone (Maryknoll: Orbis Books, 1993), 110-111.

2. María Teresa Porcile, "El derecho a la belleza en América Latina," en *El rostro femenino de la teología*, ed. Elsa Tamez (San José, Costa Rica: Departamento de Investigaciones (DEI), 1988), 87.

De Aristóteles y el teísmo clásico hemos heredado la noción de un absoluto, auto-subsistente e inalterable estado de calma utilizado para describir el ámbito divino. La inmutabilidad divina y su absoluta subsistencia se traduce en un Dios que es un agente distante y que actúa sobre todo lo que existe sin que nada afecte en modo alguno a Dios. Esta forma de hablar de Dios ha sido cuestionada en la teología de la liberación. Dios es amor dice Juan 1:16 lo que significa, de acuerdo a Gustavo Gutiérrez, que dentro del contexto de este primer capítulo del Evangelio de San Juan, la corporeidad del amor de Dios es expresada en la historia, mediante una participación social y la transformación de las condiciones de la vida, particularmente, de los pobres y marginados. Feministas de Latinoamérica hablan de este amor centralizado en la práctica o el acto de encarnar a Dios. Sin embargo, los límites de sus trabajos teológicos también van más allá de la ética de amor de Gutiérrez, e incluyen otras dimensiones a veces poco presentes en otros temas de la liberación. Sus dimensiones, las cuales aquí exploro brevemente, pueden ser más pertinentes a un discurso que promueve el tema de la justicia en conversación con el cuerpo de la mujer, la naturaleza, el placer erótico, y el regocijo festivo.

Lo que aquí planteo en este ensayo es que la búsqueda de más formas de gozo (para el bienestar del todo) hiere a Dios y al cosmos, debido a los elementos de anhelo por todo aquello aún por ser actualizado. Cuando hay anhelo por expresiones de vida más abundante y por amor mutuo, también existe la posibilidad del dolor. Por causa del sufrimiento de las tragedias de la historia, Dios gime en su anhelo junto con el cosmos por lo que está por venir.

Por lo tanto, un elemento esencial que despierta nuestros corazones hacia un mayor disfrute de la vida es el anhelo por vivir en armonía que recibimos del Dios que desea. Como María Teresa Porcile sostiene,³ con coraje denunciamos una paz falsa o el sentido de conllevarse dentro de las comunidades; en medio de las desigualdades, alzamos nuestras voces. Uno mira más allá de los cuerpos esculpidos de Apolo y gana una visión de la multitud de niños con vientres inflados. Esto significa que más que un simple esquema de dolor mezclado con placer, exploramos el dolor como resultado de la fricción que historias pasadas tienen con su futuro, lo deseado en contraste con lo real.

Imágenes de tal inquietud comienzan a seducirnos hacia un camino de más vulnerabilidad, hacia metáforas que invocan un sentido de intimidad. Como las madres en su proceso de concepción-a-parto, Dios gime con nosotros en este proceso creativo de armonía. Así que al contemplar sobre este principio de gemido, acercarnos el principio pericorético-Trinitario⁴ a imágenes del

3 Porcile, "El derecho a la belleza," en *El rostro femenino de la teología*, 91-92.

4 Una doctrina también conocida bajo el término "circumcesión," el cual se refiere a como las personas

cuerpo de la mujer. El trabajo de María Clara Bingemer habla sobre el término *rechem*, el cual ella utiliza para asociar a Dios con las mujeres, sus pechos y vientres, y para mantener una figura femina de Dios en relación al nacimiento. La matriz de Dios es el lugar de la concepción, nutrición, protección, crecimiento, y nacimiento.⁵ En relación con el término *chesed*, así Dios ama infinitamente de una manera compasiva. Dios no solamente consuela a la hija de sus entrañas; con receptividad como madre acepta la semilla de la vida que se alimenta en su seno, de tal manera que su hija pueda convertirse en un ser completo en medio de la luz del día.⁶ Semejante al proceso de parto, el placer está en el ver por anticipado una creación basada en la compasión que sucede continuamente en el seno divino.

A partir de esta matriz divina de pasión, la compasión con la que llevamos nuestras tareas de orden cósmico esco-transformadora. Todos, incluso los pobres y las víctimas de la historia, se convierten en co-creadores. Como Porcile retóricamente pregunta: "¿por qué no considerar a los pobres en términos de ser sujetos de belleza, creadores de belleza?". La compasión activa da la capacidad de participar en una praxis mesiánica junto con, no sólo en nombre de aquellos que sufren, ya que el misterio divino está presente en la totalidad, dando terreno a los que anhelan

de la Trinidad comparten de la naturaleza divina de cada una sin perder sus distinciones. La Trinidad danza de una manera circular, cada una de las personas íntimamente compenetrando a las otras dos. Parte de esta doctrina también incluye la danza de la Trinidad abierta al mundo cósmico, como sostenido por varias feministas.

5 Bingemer, "Reflections on the Trinity," en *Through Her Eyes: Women's Theology from Latin America*, ed. Elsa Tamez (Maryknoll: Orbis Books, 1989), 80.

6 Bingemer, "Reflections," 67.

por una vida totalmente nueva, como un ingrediente activo que ayuda a convertir sueños de justicia en realidad. La compasión uterina viene a formar parte de la vida misma, ella da amor y llena de esperanza al tenebroso, de resurrección al crucificado, y activa nuestra capacidad de crear cosas nuevamente en nuestros intentos de erradicar el sufrimiento. Aun más, gemimos colectivamente, así teniendo la capacidad de construir un mundo que refleja nuestra vida compartida, y que afirme las adaptaciones a la vida de cada organismo vivo. Estamos llamados a esta vida, a crear lo que puede ser de lo que aun no existe, como exclama María Pilar Aquino.⁷ Un nuevo misticismo de vida surge cuando por causa de la muerte,⁸ gemimos; de dolores de parto es el sufrimiento que estamos sufriendo por ver nacer una realidad de vida totalmente abundante.

La matriz y el seno ofrecen imágenes claves en el diálogo del amor apasionado de Dios, pero cómo reflexionar sobre el eros divino en relación al divino pathos? Eros es un impulso de la pasión con la que Dios activa nuestra esperanza. Primeramente, incluso los oprimidos, las víctimas, y los pobres tienen deseos, lo que indica que el deseo por la supervivencia y el eros están íntimamente conectados. Como Marcella Althaus-Reid dice: "he sido una mujer pobre y yo misma he soñado con ropa que abriguea mi madre durante el invierno, y comidas nutritivas para

7 Pilar Aquino, *Our Cry for Life*, 154.

8 Teresa Cavalcanti, "El ministerio profético de las mujeres en el Antiguo Testamento: Perspectivas de actualización," en *El rostro femenino de la teología*, 35. Puede ver también a Sandro Gallazi, "Os Macabeus: uma luta pela liberdade de povo," in *A violência dos opressores e o direito dos pobres à vida*, na *Bíblica*, *Estudios Bíblicos* No. 6 (Petrópolis: Vozes, 1985), 47.

mi y mi familia. Pero también he soñado en la vida con tener una educación, una vocación de sacerdote, y he soñado en mi vida con justicia, amor y lujuria.⁹ Así que los elementos de impulsos carnales pueden ser vehículos de transformación, como uno podría decir junto con S. Tomás de Aquino, para quien la participación de las pasiones humanas pueden ser instrumentos de la belleza.¹⁰

Uno puede discutir conforme a Bingemer, que el Dios de amor es el Gran Deseo, ya que el deseo es fundamental a la vida, y su impulso, esencial.¹¹ La vida y la esperanza en medio del dolor y la lucha se ligan a través del deseo divino dando lugar a un sentir interno al cosmos que brota a modo de un poder libertador y pasión-erótica. Y esto no es sólo de tipo humano. Nuestro llegar a ser colectivo también es de acuerdo a las expresiones de vida del todo, de cada ser viviente, de cada desenlace de dolor y principio optimista. Es decir, la pasión erótica de Dios atrae hacia el todo la vida abundante, tomando lo no sagrado en lo sagrado, acercándose a lo extraño en su unión íntima a éste.

Teniendo esta erótica divina y sacralización del todo en mente, otro tipo de ética de amor puede entrar en juego—el juego y la música pueden ser vistos como instrumentos de acción transformativa. La lucha por la vida en el medio de "la muerte, la guerra, el secuestro, la violación y el abandono," como dice Luz Beatriz Arrellano, profundiza el conocimiento y la experiencia de resurrección,

9 Marcella Althaus-Reid, *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics* (New York: Routledge, 2000), 134.

10 Aquinas, *Summa Theologica*, Ia IIae QQ 22-25.

11 Bingemer, "Chairete." Citado en María Pilar Aquino, *Our Cry for Life*, 111.



para que con esperanza y fe uno pueda decir que la muerte no tiene la última palabra.¹² Y como ella también lo analiza, podemos ser aún alegres y celebrar la vida al vencer la muerte, al sostener las penas de otros para que juntos podamos transformar el dolor en la felicidad y la esperanza. Comer, beber

¹²Luz Beatriz Arellano, "Women's Experience of God in Emerging Spirituality," en *With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology: Reflections from the Women's Commission of the Ecumenical Association of Third World Theologians*, ed. Virginia and Mercy Amba Oduyoye Fabella (Maryknoll: Orbis Books, 1988).

y bailar juntos es para la celebración de lo que aún queda por ser expresado completamente, como Gebara insinúa.¹³ Por qué no descubrir la belleza, la poesía ni la paz dentro de lo terrible, al confrontar el horror, como Porcile nos invita a hacer en el texto citado arriba con respecto al Dios de la fiesta?¹⁴ Es también cuando festejamos con el Dios que baila pericoréticamente y ríe desde su matriz que encarnamos lo imposible.

Un entendimiento pleno de este Dios de amor entra en juego por lo tanto al considerarse una interacción entre el dolor y la alegría. La alegría, al no ser privilegiada sobre el dolor, y viceversa, abre paso a una recombinación de ambos elementos en varias maneras que desordenan la lógica de un Dios que ama sin emoción ni intimidad alguna. La matriz divina puede aparecer como el lugar donde se comparte la pasión, donde el dolor y la alegría se integran dentro del diverso ser de Dios, cual incluye tanto lo humano como lo no humano. Como consecuencia, Dios entra en nuestra realidad cósmica, su deseo se nos une íntimamente en nuestra búsqueda por encarnar nuevas posibilidades de disfrutar una vida abundante en el aquí y el ahora terrenal, aun más, en nuestro añorar cosas que han de dar lugar a nuevos cuerpos alegres dentro del dolor intenso que se siente. La fiesta, el baile, y el cántico encarnan esta realidad de posibilidad. El deseo, la lujuria, la pasión, y la vida denotan igualmente el eros divino, con que Dios nos atrae hacia expresiones más llenas de placer aún cuando estas traigan consigo el sufrir un dolor junto con otros seres. ☐

¹³Gebara, "La mujer hace theología," 23.

¹⁴Porcile, "El derecho a la belleza," 87.

El circuito de la fe en Jesucristo

Jorge Costadoat sj¹
Centro Teológico Manuel Larraín
Santiago de Chile

Introducción

Mi intención en esta ponencia es explicar cómo todos los seres humanos podrían llegar a creer en Jesucristo a través de la Iglesia. Ésta, por cierto, constituye la misión de ella. Lo que quiero subrayar es que esta misión no es extrínseca a la Iglesia misma, sino que la Iglesia, sólo engastada en la humanidad y en el mundo, y en cuanto creyente ella misma en Dios trino, puede llegar con su anuncio hasta los confines geográficos y humanos de la tierra. Si la Iglesia no intenta llegar tan lejos, fracasa como Iglesia y fracasa en su misión. El riesgo de quedarse a medio camino es siempre posible. La crisis actual de credibilidad de la Iglesia es prueba de esta lamentable posibilidad². ¿Podría el mundo creer en Cristo sin el testimonio creyente de la Iglesia?

Jesucristo es el mediador único y universal de la salvación³. El concilio deja abierta la posibilidad de que la humanidad alcance la salvación a través de Jesucristo por caminos conocidos por Dios (*Gaudium et Spes*, 22), los cuales la teología tendría que explicitar. Tendrá que explicarse, en este caso, cómo esta salvación también pasa, de algún modo, a través de la Iglesia. Cabe pensar en el "bautismo de deseo". No entraremos

ahora en este tema. Pero si indicaremos que el alcance antropológico universal de la salvación es decisivo para entender que la Iglesia sólo cumple su misión en la medida en que ella sea profundamente humana. Es un principio teológico básico de la teología de nuestro tiempo el que el ser humano no se entiende más que a partir de Dios y que, en consecuencia, ha de haber algún tipo de "fe" en Cristo resucitado –y no sólo una *potentia obedientialis*– que la Iglesia ha de encontrar en su misión como para evangelizarla y para ser "evangelizada" por ella.

Por de pronto, sub contrario, subrayamos el peligro que tiene concebir una Iglesia confrontada con la humanidad y el mundo, como poseedora del privilegio de una verdad que ha de prevalecer sólo gracias a ella⁴.

En este caso, la Iglesia cumplirá su misión ruidosamente. Con el ruido de hacer pasar por trascendente un modo particular de estar en el mundo.

En tanto el nombre hodierno de la salvación es la humanización y la liberación –según el paradigma del Verbo encarnado–, sólo una Iglesia hondamente humana y liberadora merece crédito y anuncia al mundo que hay un Dios que salva integralmente a quienes creen que Él los ama.

Creemos "en" la Iglesia

Los cristianos creemos "en" la Iglesia. Esta es una confesión que encuentra un lugar importante en el Credo. Los implicados en este "en" pueden ser muchos. Los eclesiólogos tendrían que decirnos varias cosas al respecto.

Aquí solo destacamos un aspecto. Creer "en" la Iglesia es un acontecimiento antropológico extraordinario, pues consiste en una confianza que –en virtud de Dios, reconocemos los cristianos– llegamos a experimentar unos seres humanos con otros y en otros. Los primeros cristianos experimentaron "en" la Iglesia al resucitado. La resurrección, desde un comienzo, se tradujo entre ellos en reuniones en las que celebraron al Señor, ese Jesús en quien pudieron confiar porque los amó sin medida y creó entre ellos vínculos de hermandad (distintos a los vínculos de jerarquía y de mando). La resurrección fue la contracara de la misma Iglesia.

La efusión del Espíritu en Pentecostés –la manifestación colectiva más importante del Cristo resucitado– coincide exactamente con la constitución de la Iglesia (cf. Hechos 2, 1-13). Esta comenzó como una comunidad en la cual los límites de lenguaje que impedían la comunicación entre los seres humanos fueron superados. ¿Ha habido una representación de una comunidad humana más incluyente e integradora que la de la Iglesia aquel día? Lo que hay que retener en este símbolo es el alcance que ha de tener la Iglesia para cumplir su misión. El relato bíblico señala que ninguna persona que creyó en Pentecostés tuvo que renunciar a su idioma para pertenecer a este nuevo pueblo. Cada cual continuó hablando su lengua y todos pudieron entenderse.

Desde un punto de vista filosófico hemos de ver en el surgimiento de la Iglesia –pero también en otras ocasiones de su historia– un acontecimiento y no un simple hecho. Los hechos, para Claude Romano, tienen testigos que pueden explicarlos en sus causas⁵. Son previsibles. Los acontecimientos también tienen causas, también son previsibles, también son hechos, pero mucho más que hechos. Ellos no ocurren de un modo perceptiblemente universal. Ocurren con tal contundencia que sorprenden a sus actores al grado de transformarlos. Van más allá de lo posible.

Alcanzan a quienes los experimentan en la raíz de su existencia, de modo que en adelante no serán más los mismos. Por ejemplo, de una muerte se puede ser testigo. Es un hecho que puede afectarnos. Pero puede también ser un acontecimiento de tanta importancia como para cambiar la vida de alguien por completo. A propósito de lo que aquí nos importa, hemos de ver en la Iglesia misma un acontecimiento histórico extraordinario que, sin embargo, no salta por encima de lo humanamente posible, sino que comparte causas con otros fenómenos humanos similares y, como estos algunas veces, excede los límites de los simples hechos. La Iglesia en Pentecostés –para tomar el caso emblemático– ha podido transformar de tal manera a sus actores que estos pudieron mirar su pasado con otros ojos y esperar el futuro como una novedad total. En cuanto "hecho" la Iglesia puede llamar la atención de testigos diversos (cristianos o no). En cuanto acontecimiento, en cambio, remece los cimientos de la vida de los cristianos de modo que ellos pueden atraer a otros a participar en él. Bien podemos decir que el acontecimiento de la

Iglesia se llama Evangelio. El Evangelio que la Iglesia vive como la Buena noticia del Cristo que la estremece y convierte, es lo que la Iglesia tiene que anunciar a los demás.

Los demás podrán mirar a la Iglesia como un hecho explicable en sus causas. O podrán involucrarse con ella en tanto ella también sea para ellos una Buena noticia. El acontecimiento que es la Iglesia, porque es acontecimiento humano como otros acontecimientos, puede hacer a la Iglesia inteligible y accesible sin perjuicio de nadie⁶.

Todo esto viene sustentado por la "ley de Calcedonia". Lo que vale para el Verbo encarnado, vale para una Iglesia que ha de encarnarse. Lo que se diga de las herejías cristológicas tiene suma importancia para evitar un tipo de fe "en" la Iglesia que pudiera descarrilarla de su misión. De acuerdo a Calcedonia, el Verbo encarnado se ha unido en cierto modo con todos los seres humanos (*Gaudium et Spes* 22). Pero, además, la salvación ha de entenderse como un crecimiento en humanidad y no en una renuncia a esta. La Encarnación del Hijo de Dios no hace de Cristo menos humano, sino más humano. La donación del Espíritu que prolonga en la historia la acción de Cristo no nos hace menos humanos, sino más humanos.

El verdadero nombre de la salvación cristiana es siempre secular, aunque admita denominaciones religiosas. ¿Cómo la Iglesia puede dar a la salvación secular de la que ella es portadora, una denominación religiosa que aluda a su índole trascendente originaria, pero sin traicionar la posibilidad de otras denominaciones? Este es un asunto de extrema actualidad.

La cultura predominante, también en América Latina, es secular⁷. En cuanto a lo que aquí nos interesa, el desafío mayor es el contrario. A saber, que su lenguaje religioso no sea obstáculo, por su limitación terminológica o simbólica, para llegar a los confines de la humanidad. La "ley de Calcedonia" indica que sólo se puede creer "en" una Iglesia profundamente humana. Dicho aún en otros términos y para subrayar la diferencia, sólo se puede creer "en" una Iglesia profundamente "mundana" (no en términos de pecaminosidad, sino de creaturidad).

Por el contrario, una Iglesia que, en nombre de Jesucristo, desde una superioridad de principio sobre el resto de la humanidad o de la excelencia de su misión, se pare ante el mundo como separada y mejor que él, se incapacita a sí misma como lugar "en" el cual puede creerse en Dios verdaderamente, pues, de ese modo y en la misma medida, está renunciando a la humanidad de la que la dotó el Creador. A una tal Iglesia habría que recordarle que el Hijo ha venido al mundo para salvar el mundo (cf. Jn 3,



16-17; 1 Tm 2, 4-6), y no a ella; o, dicho benevolentemente, para salvar a Iglesia en cuanto mundo. La Iglesia de Jesucristo no es sino el mundo que cree; el mundo en cuanto espacio de confianza para todos los seres humanos independientemente de sus variadas pertenencias. Esta fe antropológica "en" la Iglesia es el quicio de la fe que ella articula religiosamente y que, como con todo lenguaje religioso, hay que tomar en sentido metafórico y provisional si no se quiere traicionar el dato dogmático de Calcedonia.

La Iglesia cree en Jesucristo

Todo lo anterior es válido siempre y cuando se tenga muy presente que la credibilidad de la Iglesia no depende en última instancia de ella misma, sino de Dios. Y, más precisamente, de Jesucristo, "el autor y el consumidor de la fe" (Hb 2, 12). Si para la Iglesia el hombre Jesús es el modelo de creyente, Cristo muerto y resucitado es el hombre fiel que, a través del Espíritu, hace posible que la Iglesia crea en Dios de un modo tan eficaz como gratuito. Jesucristo, en ambos sentidos, sostiene la fe "en" la Iglesia.

Veamos entonces cómo la fe "en" la Iglesia entrelaza gracia y mérito; y cómo estos dos aspectos tienen un significado teológico en la medida en que arraigan antropológicamente.

La Iglesia cree en un creyente

Uno de los descubrimientos –por llamarlo así– más importantes de la cristología del siglo XX, es que Jesús ha sido un creyente⁸. En cuanto a lo que a nosotros nos importa en este artículo, podemos decir que la Iglesia

cree en el creyente Jesús⁹. Esto no fue posible en la teología hasta no haber sorteado la dificultad teológica de la llamada "visión beatífica" del Jesús terreno, de acuerdo a la cual él habría tenido un conocimiento de Dios propio de los bienaventurados en la gloria, visión que en su caso habría excluido la ignorancia propia de la fe¹⁰. Hoy prácticamente todos los cristólogos no sólo reconocen a Jesús su fe en Dios sino que hacen de él el creyente por antonomasia. Aun alguno podría usar el término "visión beatífica", pero será muy difícil que excluya en Jesús la característica teológica y religiosa más importante que hubo podido tener un israelita para observar la Alianza. Si Jesús es el único hombre de su pueblo que cumple con la Alianza, no ha podido hacerlo sin fe. Si en la Nueva Alianza, más que en la anterior, la fe es un don que Cristo asegura a los suyos, él no ha sido sólo su autor sino también su modelo.

Hans Urs von Balthasar en una obra titulada *La Foi du Christ* afirma: "Jesús es un hombre auténtico; la nobleza inalienable del hombre es poder, aun deber proyectar libremente el destino de su existencia en un futuro que ignora. Si este hombre es un creyente, el porvenir al que él se arroja y en el que se proyecta, es Dios en su libertad e inmensidad. Privar a Jesús de esta posibilidad y hacerle avanzar hacia un objetivo conocido por adelantado y distante solamente en el tiempo, equivaldría a despojarlo de su dignidad de hombre. Es preciso que la palabra de Marcos sea auténtica: 'Nadie conoce esta hora [...] tampoco el Hijo' (Mc 13, 32).

Si Jesús es un hombre auténtico, es necesario que su obra se cumpla en la finitud de una vida de hombre, aun si el contenido de esta obra y sus efectos posteriores desbordan am-

pliamente los límites impuestos a esta finitud. Un hombre no puede decir: me quitaré de encima esta parte de mi misión antes de morir, y, puesto que sé que debo resucitar, puedo dejar el resto en suspenso, para acabarlo más tarde. El que así hablare sería quizás un espíritu celeste de turismo en la tierra, ciertamente no un hombre, cargado del peso de la finitud humana y de su dignidad"¹¹.

Jesús creyó en Dios. María hizo de él un creyente. Fueron ella, José y las enseñanzas de la sinagoga los que le transmitieron el credo de Israel. Fue así como Jesús supo conectarse con las esperanzas de su pueblo y representarlas.

Al oírlo hablar, los israelitas no sólo entendían lo que decía. Muchos le creyeron, porque sus palabras y acciones interpretaban hondamente el significado de la Ley y los Profetas. Pero Jesús llevó la fe de Israel aún más lejos. Al hablar de un reino del amor absoluto de Dios, exigió a sus contemporáneos dar otro paso en el camino de su credo. Hasta entonces, se pensaba que Dios había sido bueno, justo para premiar y castigar, y parcial con Israel en relación con las demás naciones. Jesús llevó la confesión de Dios a un nivel más profundo: lo llamó Padre.

Esta empatía profunda de Jesús con la gente de su tiempo debe hacernos pensar, por otra parte, que él hizo propias las razones para el "no creer" de los suyos. Jesús respondió a expectativas mesiánicas, porque conoció en carne propia los motivos que por entonces tenía su pueblo para desesperar. Jesús debió sufrir con la dominación romana. Como todos los demás, debió sentir miedo ante los opresores. En este sentido podemos pensar que Jesús interpretó las razones de Israel para

"creer" y para "no creer", y por esto pudo sorprender por la autoridad con que hablaba y se desenvolvía (cf. Mc 1, 27; 2, 10).

A Jesús, el creyente por excelencia, le costó creer en Dios. Compartió, así, nuestra condición de creyentes. Los Evangelios dejan muy claro que su condición de Hijo de Dios no le ahorró la experiencia de la tentación.

En el desierto fue el Espíritu quien lo sacó adelante. Su misma fe en Dios le hizo la vida difícil. Su predicación del reino avivó los conflictos que atravesaban su sociedad y constituyó la causa de su muerte. Su confianza radical en su Padre fue la razón exacta de su grito en la cruz. Si Jesús no hubiera creído en Él, su grito se habría confundido sin más con las quejas de los afligidos por dolores físicos con el simple aullar de las fieras. Este grito fue estremecedor porque es "su" grito. El grito de un hombre que creyó en Dios como nadie. Ninguno ha gritado a Dios con más fuerza que él.

Horas antes de ser crucificado, en el huerto de Getsemaní, elevó una oración para conocer y hacer la voluntad de su Padre, la cual pudo no serle evidente. En este momento suplicó, sudó sangre y debió llamar a su Padre "a gritos y con lágrimas" (Hb 5, 7). Fue un clamor auténtico de un creyente de verdad.

En todo esto, Jesús fue el representante de los creyentes. También los que creen, en razón de su misma fe, deben buscar la voluntad de Dios y, en el camino, verse obligados a superar tentaciones, pruebas y sufrimientos que son especialmente crueles cuanto más grande es la fe. Mientras más fe se tiene, más dolorosa se hace la ausencia de Dios. El creyente auténtico no se libra de las agitaciones, de los engaños y

tormentos que lo turban, y lo pueden hacer fracasar. Si Jesús creyó con la posibilidad incierta de prosperar, si pasó por la angustia del abandono de Dios (cf. Mc 15, 34), se abre para nosotros un modo más profundo de entender la vida espiritual. Hacer la voluntad de Dios, avanzar por la vida confiados en su palabra, puede ser, como lo fue en Jesús, una experiencia desgarradora. También nosotros podemos morir creyendo en Dios, sin que Dios haga nada por liberarnos del dolor o hacernos justicia. La fe de la Iglesia, nacida de Jesús y representada por María, enhebra las condiciones de posibilidad del creer humano con las razones de la humanidad para creer y para titubear. Si la Iglesia no fuera "atea" en algún sentido —el sentido de interpretar a quienes no creen no por mala voluntad, sino escandalizados por la fuerza del mal— no sería auténticamente fiel a Jesucristo. El problema es cuando los cristianos pretendemos saberlo todo de este mundo y del otro y, a renglón seguido, exigimos cumplimientos omnipotentes a una humanidad que apenas carga consigo misma.

En suma, la Iglesia cree en un hombre "digno de fe". Cree en alguien cuya filiación trascendente no lo eximió de la fatiga de ser hombre, de habérselas con Dios en términos de gracia, exactamente de la gracia sin la cual él no se habría conectado a la mayor hondura pensable posible con el resto de los seres humanos como para representarlos a todos en su búsqueda de Dios. Con esto debe considerarse lo complejo que es, subcontrario, tomar como modelo de espiritual a alguien cuya relación con Dios ha podido ser automática. Un hombre así, sin serlo propiamente, sólo podría conducir a los demás a establecer con Dios relaciones heterónomas desorientadoras y culpabilizantes.

La Iglesia cree en un hombre crucificado y resucitado

Pero Jesús es también el Cristo que, resucitado de entre los muertos, posibilita la fe de la Iglesia mediante su Espíritu. No sólo es modelo humano de fe en Dios, sino que es su factor último. Este hecho cura a la Iglesia del cristianismo pelagiano, siempre a la espera de quienes tienen dificultades para creer en el amor gratuito de Dios. El circuito de la fe tiene como principio y fundamento el amor de Dios¹². Se nos dice: "Nosotros hemos experimentado el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él" (1 Jn 4, 16). Sin este amor primordial, la imitación de Cristo se empeñaría en cumplir con una imagen autoproducida de perfección, siempre inalcanzable, siempre inhumana y deshumanizante. Sólo la experiencia del don de Cristo en el Espíritu, de Jesús muerto y resucitado, puede fundar un seguimiento cristiano meritorio de Jesús de Nazaret.

La Iglesia no cree tal cual creyó Jesús. Entre la fe de Jesús y la de la Iglesia hay continuidad y discontinuidad. Bien podríamos decir que Jesús cree en su Padre en virtud de su propio Espíritu, el Espíritu con quien él y su Padre son uno; y nosotros, la Iglesia, creemos con el Espíritu de Jesús muerto y resucitado. La Iglesia, en este sentido, cuenta a su favor con quien no sólo fue modelo de camino al Padre sino, además, con quien la lleva por este camino, animándola con la esperanza del triunfo seguro de la humanidad. La fe de la Iglesia está preñada de esperanza. A Jesús su fe no le evitó ignorar lo que habría de ser la resurrección. Jesús, a lo más, debió intuir una ampliación de su fe israelita en la resurrección de los muertos. La fe de la

Iglesia, en cambio, se nutre de la experiencia del resucitado y cuenta con su anticipación espiritual en el presente.

¿Cuál es el contenido de esta fe en Cristo, un creyente muerto y resucitado?

El triunfo sobre la muerte y el pecado; sobre la finitud y la culpa. La Iglesia debe anunciar este triunfo a toda la humanidad. ¿Cómo lo hace? Hemos de invocar nuevamente aquí la "ley de Calcedonia". Así como el Verbo encarnado se identificó con la humanidad en su conjunto yendo a las fronteras de lo humano, la Iglesia anuncia con sentido el Evangelio cuando llega a los que "en" ella pueden encontrar "un motivo para seguir esperando" (Plegaria Eucarística, Canon Vb). La Iglesia cumple su misión cuando en ella Cristo salvador y liberador acontece "en" los pobres que creen. Entonces, la Iglesia es universal. Cuando, siendo la "Iglesia de los pobres", llega a los confines geográficos y humanos de la tierra. Dicho de un golpe: la Iglesia cumple su misión cuando radica donde la humanidad se deshumaniza en Cristo crucificado, y se humaniza con el resucitado. Esto ocurre cuando la Iglesia es un espacio para que, como dice el canto litúrgico, "el pobre crea en el pobre".

Notas

*Publicamos una parte de un trabajo más amplio, con la amable autorización del autor. El trabajo completo se puede consultar en el tomo primero de los materiales del Congreso Continental de Teología, Sao Leopoldo, Brasil, octubre de 2012.

¹ Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma. Profesor de Trinidad y Cristología en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Ha desempeñado el cargo de Coordinador de la Comisión Teológica de la Compañía de Jesús en América Latina y el de Director de la carrera de Licenciatura en esta Facultad. Actualmente es Director del Centro Teológico Manuel

Larrain. E-mail: jstostad@uc.cl 2 Cf. aa. vv, "Desafíos actuales a la credibilidad del cristianismo". En Teología y vida, vol. xiv (2004).

³ Cf. Antonio Bentaú, Jesucristo en el pluralismo religioso: ¿un único salvador universal?, Santiago, 2012; Luis F. Ladaria, Jesucristo, salvación de todos, Madrid, 2007.

⁴ Cf. Juan Noemi, "Condiciones existenciales y pro-existenciales del credibilidad del cristianismo". En Credibilidad del cristianismo: la fe en el horizonte de la modernidad, Santiago, 2012, pp. 41-63.

⁵ Cf. Claude Romano, Lo posible y el acontecimiento: introducción a la hermenéutica acontecimental, Santiago, 2008, pp. 31-53.

⁶ Lo cual no excluye, diría Romano, que la Iglesia pueda ser en algún caso un acontecimiento "traumático" imposible de procesar.

⁷ Cf. Charles Taylor, Secular Age, Cambridge: Harvard University Press, 2007.

⁸ J. Moingt, El hombre que venía de Dios: Jesús en la historia del discurso cristiano, vol. ii, Bilbao, 1995; H. Urs von Balthasar, La Foi du Christ: cinq approches christologiques, Paris, 1968; K. Rahner, "Considérations dogmatiques sur la psychologie du Christ", En Esquisse et dogmatique, Paris, 1966, pp. 185-210; B. Sesboüé, "Science et conscience du Jésus prépaschal", En Pédagogie du Christ: éléments de christologie fondamentale, Paris, 1996, pp. 141-175; P. Hünermann, Cristología, Barcelona, 1997; J. Guillet, La foi du Jésus-Christ, Paris, 1980; M. Gesteira, "La fe-fidelidad de Jesús, clave central de la cristología", en G. Urbarri (Ed.), Fundamentos de teología sistemática, Madrid, 2003, 93-135; J. Dupuis, Introducción a la cristología, Pamplona, 1994; J. Sobrino, Jesucristo liberador, Madrid, 1991; H. Kessler, Manual de cristología, Barcelona, 2003; G. Iammarone, Gesù di Nazaret Messia del Regno e Figlio di Dio, Padua, 1995; O. González de Cardedal, Cristología, Madrid, 2001; G. O'Collins, Para interpretar a Jesús, Madrid, 1986; C. Duquoc, Cristología, Salamanca, 1981; M. Cook, The Jesus of Faith, Nueva York, 1981; L. Boff, Jesucristo el Liberador: ensayo cristológico para nuestro tiempo, Buenos Aires, 1974; C. Palacio, Jesucristo: historia e interpretación, Madrid, 1978; A. Nolan, Jesús antes de cristianismo, San Pablo, 1989; R. Guardini, El Señor, Madrid, 1960; J. Grilka, Jesús de Nazaret, Barcelona, 1993; B. Forte, Jesús de Nazaret: historia de Dios, Dios de la historia, Madrid, 1983; W. Kasper, Jesús el Cristo, Salamanca, 1989.

⁹ Cf. J. Costadoat, "La fe de la Iglesia en el creyente Jesús". En Apuntes Ignacianos, 63, Bogotá, 2011, pp. 75-83.

¹⁰ B. Sesboüé, Pédagogie du Christ: éléments de christologie fondamentale, Paris, 1996, 147.

¹¹ H. Urs von Balthasar, La Foi du Christ: cinq approches christologiques, Paris, 1968, pp. 181-182. (La traducción es nuestra).

¹² Cf. H. U. von Balthasar, Sólo el amor es digno de fe, Salamanca, 1971.

De la Iglesia clerical preconiliar a la Iglesia ministerial proyectada por Vaticano II

Desafíos a la teología latinoamericana y a las prácticas eclesiales *

Isabel Corpas de Posada
Instituto Humanitas, Universidad Unisinos San Leopoldo, Brasil

Introducción

Hace medio siglo, cuando fue convocado el Concilio Vaticano II, la Iglesia se entendía como el mundo de los sacerdotes y ellos eran sus protagonistas, mientras los "simples bautizados", en actitud pasiva, nos conformábamos con ser receptores de los bienes de la salvación que ellos administraban.

Era la visión de Iglesia dividida en dos ámbitos que consagró la reforma gregoriana en el siglo XI y que, todavía a comienzos del siglo XX, repetía Pío X en la encíclica *Vehementer Nos*: dos ámbitos cuya línea divisoria estaba marcada por el sacramento del orden que confiere a los unos los poderes y la autoridad de los cuales carecemos los otros.

La visión de la reforma gregoriana, que quedó plasmada en el Decreto de Graciano (1140), decía así: Hay dos géneros de cristianos, uno ligado al servicio divino [...] está constituido por los clérigos. El otro es el género de los cristianos al que pertenecen los laicos¹.

Y así decía la encíclica *Vehementer Nos* (1906):

"La Iglesia es una sociedad desigual que comprende dos categorías de personas, los pastores y el rebaño; los que ocupan un puesto en los distintos grados de la jerarquía, y la muchedumbre de los fieles. Y estas categorías son tan distintas entre sí que en el cuerpo pastoral sólo residen el derecho y la autoridad necesaria para promover y dirigir los miembros hacia el fin de la sociedad. En cuanto a la muchedumbre, no tiene otro deber sino dejarse conducir y, rebaño dócil, seguir a sus pastores"².

El Concilio Vaticano II, reunido hace 50 años, replanteó el modelo eclesiológico, y abrió la puerta a una nueva manera de entender y de ejercer la ministerialidad eclesial, acaparada durante casi veinte siglos por el oficio sacerdotal.

El presente trabajo pretende compartir algunas de estas reflexiones que surgen como desafíos a la teología latinoamericana y a las prácticas eclesiales, desde la constatación de la distancia que existe entre la teoría, representada en los documentos del magisterio de la Iglesia a partir del Vaticano II, y las prácticas de pastores y fieles que, en cierta forma, mantienen la tradicional línea divisoria y el protagonismo del ministerio sacerdotal.

Algunos desafíos a la teología latinoamericana y a las prácticas eclesiales

Las propuestas de los documentos del magisterio publicados durante y después del Concilio Vaticano II acerca de los ministerios eclesiales resultan innovadoras con respecto a anteriores pronunciamientos enmarcados, por razones de tipo histórico, en la perspectiva sacerdotal.

Sin embargo, los cambios no son tan evidentes en la vida de la Iglesia actual y plantean desafíos a la teología latinoamericana y a las prácticas eclesiales. Quizá porque durante casi veinte siglos, en la tradición católica, el oficio sacerdotal –interpretado según el modelo del "culto antiguo" y denominándolos sacerdotes, levitas, hijos de Aarón, e incluso relacionándolos con Melquisedec– ha acaparado las funciones de liderazgo y servicio, con la consiguiente sacralización del ministerio sacerdotal reducido a una función mediadora cultural de tipo personal, lo cual no corresponde a la experiencia de las primeras comunidades de creyentes que rompieron con las mediaciones sacerdotales veterotestamentarias.

Nuevos caminos se abren para los ministerios eclesiales en la Iglesia que es toda ella ministerial. Los ministerios ordenados no pueden entenderse –y menos aún vivirse– como dignidades ni en función de un poder o autoridad que confiere el sacramento del orden sino como servicio a la comunidad. Tampoco pueden ofrecer seguridades, tanto a quienes los ejercen como a quienes se benefician de las funciones que realizan. Estos nuevos caminos permiten vislumbrar, no sólo en los documentos sino en la praxis

eclesial, ministerios probablemente distintos del ministerio ordenado, pero sí reconocidos como ministerios en la comunidad convocada y enviada.


Ministerios eclesiales al servicio de la comunión que se configura, al decir de *Christifideles Laici*, como "comunión orgánica caracterizada por la simultánea presencia de la diversidad y de la complementariedad de las vocaciones y condiciones de vida, de los ministerios, de los carismas y de las responsabilidades", todos los cuales "existen en la comunión y para la comunión" (cl 20). Porque en la Iglesia, que es carismática y ministerial, el Espíritu distribuye sus dones y carismas para el bien de toda la comunidad y la acción del mismo Espíritu la anima y la organiza para el servicio. Por eso, cada ministerio supone un carisma o don del Espíritu para la construcción de la comunidad, y carismas y ministerios se ejercitan como participación personal en la misión de la Iglesia: en la comunión y para la comunión.

Ahora bien, las líneas eclesiológicas trazadas por Vaticano II y el testimonio neotestamentario de que en las primeras comunidades no existía una organización jerárquica ni figuras sacerdotales indican que es posible en la Iglesia Comunion, y al mismo tiempo deseable, poner en práctica los ministerios ordenados y no ordenados al servicio de la comunión y la misión de la Iglesia.

Son nuevos caminos en los que hay que enfrentar nuevos desafíos: ¿por qué si el concilio propuso la perspectiva ministerial en lugar de la perspectiva sacerdotal como clave de interpretación de los ministerios eclesiales, seguimos hablando de sacerdotes



¿y seguimos considerándolos personas sagradas?; ¿por qué, a pesar de que el concilio y los documentos posteriores no se refieren a los ministerios ordenados en términos culturales ni los consideran dignidades, seguimos pensando que obispos, presbíteros y diáconos se ordenan para ejercer funciones culturales y consideramos que quienes los ejercen ocupan grados superiores y jerárquicamente ordenados?; ¿por qué los llamados ministerios instituidos –lector y acólito– que Ministeria Quaedam estableció como ministerios permanentes, siguen siendo escalones de ascenso para la ordenación sacerdotal?; por qué quienes ejercen ministerios diversificados, de los que habló Evangelii Nuntiandi y que Christifideles Laici fundamentó en el bautismo y la confirmación y, en algunos casos, en el matrimonio, no pasan de ser auxiliares de los sacerdotes?; ¿por qué laicos y laicas no hemos asumido nuestra responsabilidad en la construcción de la comunión eclesial que el Concilio Vaticano II, y los documentos posteriores nos mostraron y seguimos recibiendo los bienes de la salvación que la jerarquía nos administra?

También la responsabilidad de las mujeres en la Iglesia constituye un desafío a la teología y a las prácticas eclesiales. Si bien la discusión quedó definitivamente cerrada³, ¿tendremos las mujeres que seguir excluidas de la ordenación y, por consiguiente, marginadas de la organización jerárquica de la Iglesia católica? 

Notas

*Presentamos una parte de un trabajo más extenso que se puede consultar en los documentos del Congreso Continental de Teología.

1. "Duo sunt genera christianorum. Est autem genus unum, quod mancipatum divino officio, et deditum contemplationi et orationi, ab omni strepitu temporalium cessare convenit, ut sunt clerici, et Deo devoti, videlicet conversi. Inde hujusmodi nomines vocantur clerici, id est sortis electi. [...] Aliud vero est genus christianorum ut sunt laici". Graciano, *Concordia discordantium canonum* ac primae de iure Divinae et humanae constitutionis, C 7, c. xii, q.
2. Pío x. Encíclica *Vehementer Nos* 17.
3. En la carta *Ordinatio Sacerdotalis* (1994) el papa Juan Pablo declaró en forma definitiva la exclusión de la mujer de los ministerios ordenados aduciendo las "razones fundamentales" que Pablo VI había planteado y que ya antes había repetido en *Mulieris Dignitatem* y *Christifideles Laici*.

Tendencias interculturales

hacia una espiritualidad ecofeminista liberadora

Marilú Rojas Salazar (mstl)

Teóloga Feminista y Profesora Invitada de la Universidad Iberoamericana de Puebla, del Instituto Interreligioso de México y del Centro de estudios teológicos de la conferencia de institutos religiosos de México CET-CIRM

Introducción

He de comenzar mi aportación reconociendo que, aunque bien sabemos que ésta asamblea tiene como objetivo celebrar los 50 años del concilio Vaticano II y los 40 años de la Teología de la liberación, las mujeres no nos sentimos y no nos vemos representadas del todo en los postulados de la Teología de la liberación, ni en este foro.

No hablaría de temas pendientes, más bien afirmo que los sujetos emergentes que no han sido suficientemente profundizados, ni tomados en serio en este foro continúan siendo: la mujer, el nuevo holocausto ecológico y la ecojusticia como condición de paz, las y los nuevos sujetos emergentes como la teología feminista, la teología queer, la teología mestiza, la teología latina, las teologías afro e indígena. Elementos que la teología y a la espiritualidad deben abordar desde una perspectiva nueva.

Por tanto, les propongo abordar el tema de la espiritualidad desde una perspectiva ecofeminista liberadora e intercultural.

El patriarcalismo, el kyriocentrismo y el machismo son problemas ideológicos que influyen en la mayoría de las sociedades,

las culturas y las religiones monoteístas. La espiritualidad y la TL en América Latina no se ha librado del todo de esta influencia. Por lo que, la teología feminista y ecofeminista de la liberación pretenden deconstruir las bases epistemológicas en las cuáles se fundamenta el patriarcalismo, el kyriocentrismo y el machismo de la sociedad y de la iglesia católica latinoamericana. Y desde ahí hacer una lectura de la espiritualidad capaz de ser verdadero signo de liberación para mujeres y hombres.

Las realidades de exclusión, marginación, violencia, feminización de la pobreza e injusticia contra las mujeres son problemas transculturales, transreligiosos y transepistémicos. (La segunda problemática que después de la pobreza debemos enfrentar las mujeres es el machismo social y mayormente el clerical) Por lo que se requiere una postura intercultural crítico feminista capaz de hacer consciencia de ésta situación a nivel interseccional: lo cual, implica al ámbito cultural, social, político, económico y religioso. Desde la experiencia de la interculturalidad ha de influir en la transformación de las demás estructuras, porque no ha de olvidarse que la opresión se construye en las ruinas culturales.¹

¹ Marilú Rojas Salazar, Ph.D. Diss., University of Leuven, 2012, 200.

Los argumentos en los que me fundamento para proponer una espiritualidad ecofeminista intercultural liberadora son los siguientes: 1) la situación de opresión, exclusión y marginación de las mujeres latinas y latinoamericanas atraviesa interseccionalmente las culturas y las religiones. Lo que hace necesaria la interseccionalidad del análisis de género; 2) el nuevo holocausto en el que todos/as de alguna manera participamos y somos responsables es el 'holocausto ecológico', el cual tiene entre sus principales víctimas a los más pobres, y de entre ellos a las mujeres y niños/as, las poblaciones indígenas y de origen afro-amerindio; 3) América Latina es un continente multicultural, multicontextual, y caracterizado por la injusticia, que demanda una necesaria respuesta desde la interculturalidad teológica, epistemológica y metodológica; 4) No se puede construir la liberación de la mujer sin lograr también la liberación de la naturaleza de manos de la explotación patriarcal.²

Con lo anterior pretendo decir que, desde una espiritualidad y teología ecofeminista de la liberación es necesario no absolutizar el método ver-pensar-actuar, pues aunque reconocemos que hemos bebido de esa fuente metodológica, necesariamente dicho método debe entrar en un diálogo metodológico con otras metodologías....cómo el método de sospección o de la sospecha, el método de la interseccionalidad o de entre cruces de diversas realidades, por mencionar algunos.

Urgimos y demandamos el reconocimiento serio de 'los saberes' como categorías epistemológicas y no solo como simples saberes. Y desde ahí elaborar nuevas construcciones teológicas.

² *Ibid.* 200-202.

Algunas de las realidades que constatamos con respecto a la forma como se ha expresado la vivencia de la espiritualidad últimamente y que nos hace replantearnos nuevos retos y desafíos son:

La espiritualidad se ha visto reducida a una especie de ritualismo (Doc. Ap. 100c) y prácticas religiosas en la mayoría de los seminarios, de las casas religiosas y en los movimientos laicales. De tal forma que, la espiritualidad pareciera no tener mayor incidencia en la transformación de las realidades socio-político-culturales y económicas. Más bien se comprende a ésta al margen de todas éstas realidades, reduciéndola a una práctica un tanto enajenante y evasiva de la realidad.

Estamos siendo testigos de una gran afluencia de movimientos espirituales que se expresan independientemente de las iglesias y de las religiones, fruto de una enorme necesidad de la sociedad actual de trascender. En estos movimientos espirituales se destaca la expresión lo lúdico y lo artístico, elementos que parecen estar ausentes en nuestras liturgias.

La comprensión de la espiritualidad en lo que se refiere al último documento del episcopado Latinoamericano emitido en Aparecida, hace énfasis en una 'espiritualidad de comunión', entendida ésta como 'unidad y fidelidad' a la iglesia institución. Sin embargo, no se explica qué se entiende por espiritualidad, ni cómo ésta podría influir en las transformaciones de las realidades actuales. La espiritualidad ha perdido su carácter profético y su dimensión política, entendida ésta como búsqueda del bien común o del



derecho al 'buen vivir', como nuestros hermanos indígenas lo expresan.

La espiritualidad en el ámbito de los pueblos y culturas a lo largo de nuestro continente son muy variadas y ricas en sus formas y expresiones, y muchas veces, se expresan al margen de lo institucional porque 'las formas de la institución' no lo permiten. Sin embargo, ello hace que la expresión de la espiritualidad cobre un carácter dinámico y cada vez más creativo.

¿Porqué una espiritualidad ecofeminista?

La espiritualidad no puede limitarse a una serie de prácticas de piedad o celebraciones culturales, aunque esto no significa que las excluye. La espiritualidad ha de entenderse como la fuerza vital que nos permite armonizar con Dios, con los seres humanos y con

toda la creación. Además de incidir en los cambios sociales, político, culturales y económico, pues desde ésta lógica estaríamos refiriéndonos a la espiritualidad como una espiritualidad encarnada (Doc. Ap. 263) y no una espiritualidad que 'nos cierra en una intimidad cómoda' (Doc. Ap. 285), sino que, 'nos vuelve comprometidos con los reclamos de la realidad' (Doc. Ap. 285).

Los límites del ecofeminismo:

Algunas corrientes feministas no han querido aceptar la asociación del proceso de liberación de la mujer con la problemática de los ecosistemas, pues se piensa que el movimiento feminista y la problemática ecológica deben ser tratados aparte para que ninguno de los movimientos pierda fuerza con respecto al otro.³

Otra razón de rechazo hacia esta corriente, es el hecho de asociar a la mujer con lo 'natural', situación que ha servido para discriminar y dominar a la mujer. Sin embargo, no se trata de mantener a la mujer en la categoría de lo 'natural', pues ésta categoría ha sido elaborada por el patriarcado y se le asignado a la mujer, a las poblaciones de origen indígena, y afro-amerindio. Sin embargo, la línea ecofeminista pretende hacer conciencia acerca del lugar que ocupa el ser humano (hombre-mujer) con respecto a la naturaleza, concluyendo que el ser humano hombre no escapa a esta categoría, ni se puede ubicar como amo y Señor para dominar lo considerado 'natural', pues de esta manera se niega a su propia esencia. En síntesis, el ser humano hombre es un ser 'natural' al igual que el ser humano mujer,

³ Celia Amorós, *Feminismo y Filosofía*, Madrid: Editorial Sinesis, 2000.

uno más de los seres creados y habitantes de los múltiples ecosistemas. Con lo anteriormente dicho, se sostiene la imposibilidad de mantener el dualismo y la separación de las categorías: naturaleza-cultura.

La separación entre cultura y naturaleza constituyeron una de las bases para la dominación, la exclusión y la explotación de la mujer, y de los grupos humanos considerados pertenecientes a la naturaleza.

Dicha separación naturaleza-cultura agrupó en seres de primera clase a los hombres, a quienes se les otorgó el dominio de la cultura, la razón y poseedores de alma. Y como seres de segunda categoría, a las mujeres, a los indígenas, y a los afro-amerindios, a quienes se relacionó con la naturaleza, la irracionalidad y la materia. La separación entre 'Seres Espirituales' y 'Seres Materiales' ha logrado que éstos últimos, sean considerados como siervos utilizados por los primeros.

Esta dicotomía es la que ha servido para que incluso la espiritualidad durante un buen tiempo fuera considerada como una característica de una vida angélica y sobre humana, que nada tenía que ver con lo material, la política, los cambios sociales, la crisis económica, la violencia y toda la problemática que debía enfrentarse ante la complejidad de la realidad.

El movimiento ecofeminista tiene como base fundamental una espiritualidad de compromiso profético y ético de ecojusticia que no solo pretende la liberación de la mujer y de la naturaleza, sino de todos y todas aquellas formas de dominación que desde la mentalidad androcéntrica y kyriarcal han sido la

causa de explotación, marginación y exclusión. El ecofeminismo se caracteriza por ser considerado un movimiento político-social inclusivo de emancipación, que pretende superar el dualismo naturaleza-cultura desde una nueva visión y comprensión epistemológica y antropológica inclusiva.

Esta línea de pensamiento pretende ser una crítica histórica al antropocentrismo que ha constituido al hombre como el centro del universo y ha violentado, y explotado abusivamente los ecosistemas. El ecofeminismo, pretende lograr la creación de un nuevo paradigma de relaciones inclusivas de la alteridad, es decir, la reconstrucción de nuevas relaciones de equidad con los seres que nos rodean, y no solo entre hombre y mujer, sino también de los seres humanos con la creación, y con Dios. Estas relaciones tendrán como característica principal la equidad y el respeto a la dignidad, pues es en el encuentro con el otro donde se constituye la persona. En este sentido es una espiritualidad encarnada y no solo una serie de prácticas y ritos románticos que incorporan elementos de contemplación de los elementos de la naturaleza.

Los postulados del ecofeminismo no pretenden hacer de las mujeres las salvadoras del mundo y tampoco apoyan la falsa idea de que la ética del cuidado sea ejercida únicamente por las mujeres. El cuidado de la vida, de la tierra, de los ecosistemas y de nuestro planeta es responsabilidad de hombres y mujeres.

La perspectiva ecofeminista intenta evitar poner cargas sobre los hombros de las mujeres y a hacerlas las únicas responsables de la vida, rol al que siempre han sido destinadas. Esta visión trata de incluir y crear conciencia

también en los hombres de ésta mutua responsabilidad y de la necesidad de liberarse de su propio patriarcalismo.

El surgimiento del ecofeminismo como una respuesta contestataria a estas realidades de opresión, a la necesidad de liberación de las mujeres y a la crisis global de la naturaleza, ha generado a su vez distintas posturas dando paso a la conformación de diversas líneas de expresión de la espiritualidad.

Conclusión: retos y desafíos

El carácter liberador no puede entenderse como una simple emancipación revanchista de todo lo que pretende imponerse.

Entendemos que la espiritualidad es una actitud ante la vida y sus retos, es decir de cara a la realidad y la cual, no es exclusividad de un determinado grupo religioso o de una Iglesia. La espiritualidad es transreligiosa, intercultural y ecuménica, y desde esta lógica tiene como reto dar respuesta a las realidades del mundo post-moderno. No se trata de cerrar los ojos, sino de abrirlos a la realidad que hoy se impone de pobreza, miseria, exclusión, corrupción, muerte, violencia, violaciones a los derechos humanos, migración, destrucción ecológica, por citar algunas realidades. Desde esta perspectiva es como la espiritualidad es liberadora, pues pretende crear una conciencia crítica ante estos sucesos y suscitar el compromiso de transformar la sociedad.


La espiritualidad liberadora desde la visión de los pueblos indígenas y afro-amer-indios propone la lógica del derecho 'al buen vivir'

o 'vivir bien' como un derecho de todos los seres humanos, lo cual implica la armonía y el equilibrio con el cosmos, con la ecología y con toda la creación. Es una lógica relacional en equidad e inclusión, contraria a la lógica de la exclusión que mantienen muchos de los proyectos neoliberales y post-modernos.

El desafío para la espiritualidad liberadora es superar una espiritualidad fundada en el antropocentrismo y dar paso a una visión en la cual se sea capaz de descubrir a la divinidad en todo lo que nos rodea. El antropocentrismo arrogante ha declinado en una lógica del dominio mundi y en el dualismo de lo espiritual vs. material. Este ha sido la causa de que a la espiritualidad se le considere como ajena a las realidades históricas.

Hoy la espiritualidad debe tener una incidencia política, es decir, la búsqueda del derecho al buen vivir, al vivir bien o al bien común de todos los seres que compartimos la tierra, el espacio y el cosmos. No se trata de una defensa de la vida sin más... sino del derecho que todos los seres tenemos a una vida con dignidad y con paz, entendida la paz como consecuencia lógica de la justicia.

Pareciera que este mundo global, empobrecido y violento no necesitara tanto de una religión que llene y cumpla sus anhelos, sino que está urgido de una espiritualidad ecofeminista que sea capaz de incluir y expresar interculturalmente las diversas experiencias de Dios/a que se encuentran en la base fundamental del imaginario de nuestros pueblos y culturas: latinoamericanas, urbanas, chicanas, mestizas, indígenas y afro-americanas, entre otras. Esto se puede lograr solo si es posible el cambio de relaciones excluyentes

kyriocéntricas y patriarcales, hacia relaciones de equidad y ecojusticia. No podemos hablar de una espiritualidad y teología liberadora si las mujeres siguen siendo oprimidas, explotadas y abusadas al interior de las iglesias o si la religión ha servido como instrumento de dominación de éstas y no se reconocen sus liderazgos. 



Bibliografía

- Amorós Celia. *Feminismo y Filosofía*. Madrid: Editorial Síntesis, 2000.
- Gebara, Ivone. *El Rostro Nuevo de Dios. Una reconstrucción de los significados Trinitarios*. México: Dabar, 1994.
- Intuiciones Ecofeministas. *Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid: Trotta, 2000.
- El rostro oculto del mal. *Una teoría desde la experiencia de las mujeres*. Madrid: Trotta, 2000.
- La sed de sentido. *Búsquedas ecofeministas en prosa poética*. Montevideo: Doble clic, 2002.
- "Teología de la Liberación y Género. Ensayo crítico Feminista" en *Religión y Género* ed. Sylvia Marcos, EIR 3. Madrid: Trotta, 2004. 107-136.
- Radford Ruether, Rosemary. "Re-evaluating the Body in Eco-Feminism," in *The Body and Religion* Concilium 2. ed. Regina Ammicht-Quinn and Elsa Tamez London (April 2002): 41-49.
- Ress, Mary Judith. "Afirmación de las mujeres latinoamericanas: estamos abandonando los constructos patriarcales y avanzamos hacia algo nuevo," en *Revista Internacional de Teología* Concilium 331. ed. Elaine m. Wainwright, Luiz Carlos Susin y Felix Wilfred. Navarra (Junio 2009): 101-112.
- Rojas Salazar, Marilú. "Experiences and Reflections on a Latin American Feminist

Theology of Liberation Using an Ecofeminist Key Towards an Indigenous Women's Perspective," in *The Ecumenical Review* 62.4 Geneva (December 2010): 411-422.

- "Ecosophy as an Epistemological Proposal of Ecofeminist Theology in the Latin American Context," in *Annali di Studi Religiosi* 12. ed. DDB. Trento (2011): 27-38.
- "La mística como esquema indispensable para el profeta hoy. La propuesta de la mística ecofeminista," en *Vida Pastoral. Revista trimestral para sacerdotes y agentes de pastoral* 224. México (Enero-Febrero 2012).
- "¿La sabiduría como criterio de autoridad? Aportes desde una hermenéutica teológica feminista," en *Vida Pastoral. Revista trimestral para sacerdotes y agentes de pastoral* 225. México (Marzo-Abril 2012).
- "Liderazgo y Espiritualidad Ecofeminista en América Latina". Master Diss., University of Leuven, 2007.
- "Espiritualidad Profética-Ecofeminista Latinoamericana". Master Diss., University of Leuven, 2008.

Teología y religiones

José María Vigil

Coordinador de la Comisión Teológica Internacional de la Ecumenical Association of Third World Theologians (eatwot), <InternationalTheologicalCommission.org>

Teología del pluralismo religioso: para dialogar no con otros, sino con nosotros mismos

El tema de este panel es la teología del pluralismo religioso (en adelante tpr), que no debe ser confundido con el tema del diálogo interreligioso. Este, ya se sabe lo que es: un diálogo entre religiones. La tpr, por el contrario, no es un diálogo, sino una teología, una reflexión, que puede hacerse, por tanto, dentro de una misma religión, antes de dialogar con otra religión, o aun sin tener otra religión con la cual dialogar.

Para la práctica del diálogo interreligioso, obviamente, se necesita la presencia de varias religiones, dos al menos. Para la práctica de la tpr no se necesita tal interlocución. Cada religión puede/debe hacer su tpr. Otra cosa es que, para dialogar interreligiosamente, lo mejor será prepararse con una buena reflexión teológica sobre la pluralidad religiosa... Pero también es verdad que esta reflexión, esta tpr, cada religión la necesita no sólo para el diálogo con otras religiones, sino aunque no tenga en su medio otras religiones con las cuales dialogar. Diríamos que la tpr "no es para dialogar con otros, sino para

dialogar primero con nosotros mismos". Es esa reflexión, ese replanteamiento o revisión que cada religión debe hacer para actualizar su visión, su comprensión de la pluralidad religiosa, y de las relaciones de la propia religión con las demás.

tpr: materia, forma... genitivo, ablativo... teología fundamental

Según la fórmula clásica, tpr es una teología que toma como objeto de su estudio el pluralismo religioso, el hecho mismo de que haya muchas religiones: ¿qué significa dentro del plan de Dios?, ¿cómo lo podemos explicar? Según la fórmula clásica, esa tpr sería una "teología de genitivo", una teología que hace del pluralismo religioso la materia de su reflexión, su "objeto material"; ese genitivo expresa su objeto material. En este sentido, esa tpr es una rama o sección de la teología total; se trata de una teología sectorial.

Pero hay también "teologías de ablativo", aquellas en las que su especificación (la "liberación" en el caso de la teología de la liberación, o el "pluralismo" en el caso de la tpr) no se refiere a su objeto material,

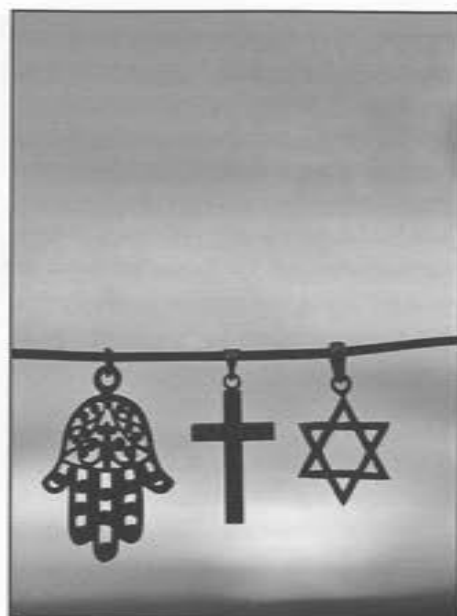
sino formal. Así entendida, la teología de la liberación hace de ésta su objeto formal, la formalidad concreta desde la cual aborda cualquier objeto material. Una tpr "formal", es la que estudia cualquier objeto material propio de la teología, pero haciéndolo desde la perspectiva formal del pluralismo: puede tratarse de eclesiología, o misiología... pero en este caso será eclesiología pluralista, o misiología pluralista, que estudian el mismo objeto material de la eclesiología o misiología, sólo que desde una perspectiva pluralista. Toda teología, cualquier rama de la misma, puede ser realizada desde esta formalidad pluralista.

El estudio del estatuto mismo de la pluralidad de las religiones, diríamos que pertenece al ámbito de la teología fundamental.

Puntos para una Espiritualidad de la actitud pluralista

Esta actitud "pluralista", actual signo de los tiempos, no es fruto de una teoría nueva inventada por algún intelectual genial, ni proviene de un grupo humano más avanzado o desarrollado que la haya descubierto o la lidere, sino que responde a una auténtica experiencia espiritual. La mayor parte de las grandes transformaciones humanas, en efecto, tienen su raíz en grandes y profundas experiencias espirituales, por las que pasa el género humano como conjunto. Toda esta constelación de epistemología, axiología, nuevo paradigma... brota y es fruto de esa nueva experiencia espiritual.

Es una experiencia espiritual que está haciendo la humanidad globalmente, y que



se difunde por sus venas de comunicación de un modo constante y creciente. Este espíritu puede ser detectado un poco por todas partes, y su fuerza lo impulsa todo. Con la actitud pluralista no vamos contra la corriente de la Historia, ni al margen de la misma. Vamos en la misma dirección que la transformación histórica, y montados sobre la cresta de una de sus principales olas (tal vez un tsunami benéfico). Somos impulsados por un viento que está a nuestro favor, y del que nos sentimos colaboradores y cómplices.

Cultural y espiritualmente, hoy día, un poco por todas partes, el pluralismo tiene hegemonía epistemológica y praxica sobre el exclusivismo, sobre la unicidad y el monopolio. Las visiones uniformistas y reductoras, y la supeditación de todo bajo la hegemonía de una unidad impuesta, son percibidas por el sentir común mayoritario no sólo ya

como difícil, sospechoso, o imposible, sino incluso, y sobre todo, como no deseable, como negativo.

No estamos militando por una idea axiológicamente indiferente, por un cambio éticamente neutro, sin valor añadido, o por una de tantas corrientes que circulan por la historia sin transformarla, sino por una corriente evolutivamente relevante, que va a transformar y está transformando ya a la Humanidad en un sentido ascendente y convergente, integrador de la diversidad en una unidad que no la destruye, sino que la hace fecunda. La Humanidad "pluralista" es mejor Humanidad, es más humana, y más holísticamente "natural". Es una "oportunidad" que hay que aprovechar: es un Kairós para la Humanidad.

La actitud pluralista es liberadora

Aunque el paradigma pluralista (propio de la filosofía intercultural y de la teología pluralista de las religiones) es distinto al paradigma de la justicia y de la opción por los pobres (de la filosofía y la teología de la liberación), y aunque están en distintos planos epistemológicos, convergen en la realidad de la praxis histórica: la actitud pluralista hace justicia a los pequeños y a los pobres, y la opción por los pobres es también uno de los fundamentos de la actitud pluralista.

La actitud pluralista trata de liberar a la Humanidad de actitudes defectuosas ancestrales, de espejismos epistemológicos... que la han acompañado durante mucho tiempo, durante lo que quizá ha sido su "infancia" en cierto sentido, de la que puede y debe salir.

Se trata de actitudes defectuosas ancestrales como la lucha agónica por la supervivencia, el afán instintivo por la reproducción de la propia especie, el orgullo innato como forma de autoestima para la supervivencia, el empeño irracional en defender lo propio por encima de lo de los demás, el espíritu corporativista o tribal, la ambición por dominar a los otros grupos, el imperialismo de conquista... Como afirma Edward Wilson en nuestro fondo biológico continuamos siendo unos "carnívoros tribales", que todo lo examinan bajo el prisma de si es comestible o si interesa al propio clan... Y se trata también de espejismos epistemológicos por los que nos ha parecido estar en el centro del mundo, ser los elegidos, o los mejores, los realizadores más plenos de la Humanidad, los más cercanos a la Realidad suprema...

Pero, alcanzado un mínimo grado de desarrollo humano, la clave de esta liberación de estas actitudes defectuosas es muchas veces principalmente epistemológica. Las personas y los grupos no se pueden liberar de ellas, porque están reforzadas por un bucle ideológico que las eleva de rango y las sustrae al pensamiento crítico. Es el pretexto que las justifica como actitudes queridas por Dios, ideas "reveladas". Motivaciones humanas —a veces "demasiado humanas"— generan mitos, creencias afirmaciones encubridoras de intenciones poco confesables; luego esas creencias y mitos son elevadas al rango de "revelación de voluntad manifestada por Dios; y a partir de ahí, se convierten en ideas y actitudes sagradas, indiscutibles, acriticamente secularizadas, religiosamente reforzadas, e irrefutablemente absolutas. Las personas y lo

grupos quedan "secuestrados", rehenes de sí mismos, a través de sus propias construcciones. La actitud pluralista quiere librar una batalla reinterpretativa contra estos bucles ideológicos que privan de lucidez y (auto) secuestran a los grupos humanos.

Otras veces la clave de los espejismos es afectiva: un "amor desordenado" al propio grupo, a la propia tradición, a la propia cultura o religión... La actitud pluralista quiere abrir las mentes y los corazones de las personas y de los grupos para hacerlas sentirse miembros de una comunidad más amplia, la comunidad humana mundial, sin chauvinismos, por encima de los particularismos, aunque sin eliminarlos, integrándolos.

La actitud pluralista tiene una conflictiva dimensión kenótica, exige un despojamiento y una especie de anonadamiento de sí mismo: implica una renuncia a visiones, prioridades, "destinos manifiestos", hegemonías y dominaciones, privilegios imperialistas, identidades conflictivas y demasiado seguras, conciencia de ser los elegidos... que tradicionalmente han formado parte muy querida de la propia identidad. A cambio de esa renuncia, las personas y los grupos se liberan de actitudes opresoras para con los otros, consiguiendo la disponibilidad para construir positivamente y no obstruir la fraternidad humana.

El militante pluralista sabe que la superación de la conciencia exclusivista, el encuentro con las nuevas perspectivas pluralistas, puede suscitar momentos de desestabilización en la persona y en los grupos humanos anclados en los antiguos fundamentos... La actitud pluralista exige prudencia, tacto

pastoral, pedagogía, paciencia... para ganar la mente y el corazón de las personas. Sin desanimarse ante las dificultades, ante la inercia de la resistencia. Y arriesgándose a resultar incomprensidos, a ser vistos como iconoclastas, o como partidarios de la "ruptura" con la tradición.

A las religiones, concretamente, una actitud pluralista trata de liberarlas de muchos fundamentalismos atávicos: el pensar que son "la" religión, la "única religión verdadera", o "la mejor", aquella de la que todas las demás participarían subordinadamente, la que sería la protagonista del plan único de salvación de Dios. O el fundamentalismo de pensar que son la única religión "revelada" (las demás serían simplemente religiones "naturales", realidades simplemente humanas, no divinas...), o que son la religión "depositaria de la plenitud de la revelación", por lo que no podrían aprender nada de nadie en materia religiosa...

Aunque muchos los confunden, el tema de la filosofía y la teología del pluralismo con el tema del diálogo interreligioso no son lo mismo. La actitud pluralista tiene que ver con el pluralismo como paradigma (contrapuesto al exclusivismo), no propiamente con el diálogo de religiones. La actitud pluralista, por sí misma, no busca tanto el diálogo interreligioso cuanto el "intra-diálogo": no tanto conversar con otras religiones, cuanto conversar en cada religión con ella misma, con nosotros mismos, para tomar conciencia de todos esos prejuicios, actitudes defectuosas ancestrales, espejismos epistemológicos, fundamentalismos... que hemos de revisar. Sólo cuando destruyamos y superemos todos esos prejuicios dentro de nosotros, dialogando con nosotros

mismos ("intradialógico"), sólo entonces estaremos en condiciones de dialogar efectivamente con otras culturas y religiones.

La actitud pluralista libera, pues, a las religiones e iglesias de sus fundamentalismos, de su orgullo exclusivista, de su incapacidad para dialogar y ponerse en pie de igualdad con sus hermanas las demás religiones, todas ellas servidoras —no dueñas ni dominadoras— de la Humanidad. Con ello, contribuye a renovarlas, a hacerlas creíbles, a prolongar su plazo de vida en la nueva sociedad de hoy y de mañana, que ya no tolerará aquellos fundamentalismos ancestrales obsoletos.

La actitud pluralista, concretamente entre los cristianos, libera incluso a Jesús de Nazaret. Lo libera de ser el pantocrátor del Imperio, el titular de una "religión de Estado" (o "religión de sociedad", o "religión de sistema

económico"... cuando ya no cabe el Estado confesional). Libera a Jesús de ser el legitimador de una conquista mundial, espiritual y material, ¡realizada en su nombre!

La actitud pluralista combina perfectamente con la actitud liberadora, con la opción por los pobres, y con la actitud feminista, porque lucha en la raíz contra la dominación de unos sobre otros, imposibilita que unos sientan los elegidos (o el sexo elegido por Dios, o "el género" de Dios mismo...). Este paradigma pluralista deslegitima desde la raíz los motivos ideológicos de dominación del desprecio a los demás, del complejo de superioridad hacia los otros.

La actitud pluralista sintoniza perfectamente con la actitud ecológica y la defensa de su profusa biodiversidad: el pluralismo cultural no es más que una forma concreta



La indisolubilidad del matrimonio natural no puede acrecentarse

El enunciado de Jesús sobre la indisolubilidad del matrimonio constituye un punto de inflexión en la historia de la concepción del matrimonio. Pretende restablecer el sentido verdadero del matrimonio en el sentido de que los cónyuges se unen uno al otro para siempre por la persona del otro - y no por alguna de sus características. Pero la palabra de Jesús se refiere al matrimonio como tal, o sea incluso al matrimonio llamado natural por la teología moral, y no únicamente al matrimonio sacramental cristiano. No se estaría tomando realmente en serio la palabra de Jesús y tampoco la misma ley moral natural, si se reclamara para el matrimonio cristiano una indisolubilidad aún mayor (por más que esto se pudiera hacer bajo la apariencia de una religiosidad especial). "Indisoluble" es una calidad que por principio no permite ningún incremento. Por ello, considerar el matrimonio sacramental como "más indisoluble" que el matrimonio natural, es un malentendido lamentable y bastante extendido que solamente en apariencia es devoto.

San Pablo se remite expresamente al enunciado de Jesús, cuando también él declara indisoluble el matrimonio: "A los que se casaron les ordeno, en realidad la orden es del Señor, que la mujer no se separe de su marido. Y si se separa que no vuelva a casarse o que haga las paces con su marido. Lo mismo, que el marido no despidiera a su mujer" (1 Cor 7,10-11).

Y prosigue: "A los demás les digo, como cosa mía y no del Señor: si algún hermano tiene una esposa que sin compartir su fe acepta vivir con él, no la despidiera. Del mismo modo, si alguna mujer tiene un esposo que sin compartir su fe

está conforme con vivir con ella, no se divorcie. [...] Pero si el esposo o la esposa que no cree se quiere apartar, que se aparte. En tales casos no hay obligación para el esposo y la esposa creyente. El Señor nos ha llamado a la paz" (1 Cor 7, 12-13,15).

La formulación "Pero si el esposo o la esposa que no cree se quiere apartar, que se aparte" no debe malentenderse en el sentido de un "permiso". Más bien Pablo quiere decir aquí que el no-reconocimiento permanente de la libertad religiosa de su cónyuge convertido al cristianismo destruye, de hecho, el vínculo matrimonial. De modo semejante el enunciado "La dignidad



humana es intangible"³ no significa, de ninguna manera, que no esté siendo vulnerada una y otra vez; constatar esta situación no es, desde luego, lo mismo que permitir tal vulneración. La inviolabilidad de la dignidad humana no es anulada por el hecho de que en la realidad empírica esté siendo vulnerada. La indisolubilidad del matrimonio consiste en que los cónyuges no tienen el derecho de retractarse de su consentimiento o de devolverlo uno al otro. Es posible, empero, que un matrimonio haya sido destruido de tal manera, que deja de existir.

¿Será que Pablo, quien aquí no se remite a una palabra del Señor, sino proporciona aquí de modo expreso únicamente su propia aclaración, quiera establecer una "excepción" con respecto a la indisolubilidad del matrimonio proclamada por el mismo Jesús? ¿Con qué derecho lo haría? ¿O es más bien que pretende llamar la atención sobre algo que, a su modo de ver, también deriva de la palabra de Jesús? No se trata aquí de una excepción y tampoco de un supuesto "privilegio" de la fe⁴, sino simple y llanamente de una interpretación adecuada del significado de "indisolubilidad". Empero, Pablo reclama en este contexto: "Y pienso que yo también tengo el Espíritu de Dios" (1 Cor 7,40). Esto es comparable con que Jesús niega con un simple argumento racional que una curación realizada el sabbat contravenga el mandamiento de respetar el sabbat: "Hipócritas, ustedes mismos, ¿no desatan del pesebre en día sabbado, a su buey o a su burro para llevarlos a beber?"

3 * Se refiere aquí al inicio de la Ley Fundamental de la República Federal Alemana: "La dignidad de la persona humana es intangible. Todos los poderes públicos han de respetarla y protegerla". Ver también el número 1700 del *Catecismo de la Iglesia Católica* referente a la dignidad de la persona humana (<http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p3s1c1_sp.html>).

4 * Se hace alusión aquí al también llamado "privilegio paulino".

Para comprender correctamente los mandamientos de Dios, una/o nunca puede prescindir del uso del razonamiento propio. De lo contrario vale: "La buena voluntad y clarividencia puede ocasionar tantos desastres como la maldad"⁵.

El misterio de la Iglesia consiste en que el Espíritu Santo es exactamente el mismo en la cabeza y en los miembros (Lumen Gentium 7,6; Enciclidion Symbolorum 4116). También nosotros cristianos de hoy, deberíamos tener el valor de leer la palabra de Jesús con cuidado y reflexión sobre su contenido real, confiada/os en que la fe es estar llena/os de Espíritu Santo, o sea para usar nuestra razón también con respecto a nuestra fe. Nosotros, al igual que Pablo, tenemos la capacidad de pensar nosotros mismos.

Interpretación de la palabra de Jesús

En Mateo 19,3 Jesús fue interrogado por fariseos: "¿Está permitido al hombre divorciarse por cualquier motivo?" Parece que basan su opinión sobre lo lícito de esta acción en Deuterio 24,1-4: "Si un hombre se casa con una mujer y después resulta que no le agrada por algún defecto notable que descubre en ella, le escribe una escritura de divorcio, se la dará a la mujer, y la despedirá de su casa. Si ella después pasa a ser la mujer de otro y éste también la toma en odio y la despide con una escritura de divorcio; o bien si llega a morir este otro hombre que se casó con ella, el primer marido que la repudió no podrá volver a tomarla por esposa, ya que pasó a ser para él como impuro. Volver a tenerla sería una abominación a los ojos de Yahvé."

5 Albert Camus, *La peste*, p. 89. Ed. Arteca, s/l, s/l.

Que con esto Moisés haya "permitido" la expedición de una escritura de divorcio, es, según parece, una ligera exageración de los fariseos. Más bien prohibió convertir a la mujer en juguete. Jesús ve en esta prescripción de Moisés un intento de limitar el daño en vista de la dureza de corazón humana (Mt 19,8).

Jesús responde de manera estrictamente negativa la pregunta de los fariseos, sin embargo, con la restricción "salvo el caso de fornicación" (Mt 19,9). El consentimiento mediante el cual seres humanos unen mutuamente sus vidas, implica que nadie tiene el poder ni el derecho de anularlo o de devolverlo. En esto consiste la indisolubilidad "intrínseca" del matrimonio.

Entre los expertos no hay consenso acerca de qué significa la restricción "salvo el caso de fornicación". No tiene base contextual la interpretación de que se refiera a matrimonios incestuosos, o sea, matrimonios que desde el inicio no son matrimonios reales. Más bien parece referirse a una circunstancia que puede arruinar de modo irreparable un matrimonio.

En el Evangelio de Mateo ni la pregunta de los fariseos ni la respuesta de Jesús hacen mención de quienes han sido abandonados por sus cónyuges. Tanto la pregunta de los fariseos como la respuesta de Jesús únicamente tratan de que alguien quiera "despedir de su casa" a su cónyuge. Si un marido engaña a su mujer y finalmente se va con otra mujer, esto puede significar que con esta acción haya matado su matrimonio original. Esto no le era permitido. Pero un matrimonio puede destruirse realmente e incluso de modo irreparable a causa de un adulterio. Al menos, esta posibilidad existe. Pero en tal caso el cónyuge abandonado, que se queda tal vez con los hi-

jos, ciertamente no es quien haya "despedido" o "repudiado" a su cónyuge.

Sin embargo, el Evangelio según Lucas dice: "Todo hombre que se divorcie de su esposa y se case con otra, comete adulterio. Y quien se casa con una mujer divorciada de su marido, comete adulterio" (Lc 16,18).

Aquí, pues, se habla también el cónyuge despedido, aunque solamente de modo indirecto. Quien se case con él, comete adulterio. Pero en esto se supone que el vínculo matrimonial original subsiste, o sea que no haya sido destruido de modo irreparable.

¿Correspondería al sentido de la palabra de Jesús que el cónyuge engañado y dejado también cometiera adulterio si, teniendo en cuenta que su matrimonio original ha sido destruido de modo irreparable, se casara de nuevo? Es comprensible que a una persona que haya roto su vínculo matrimonial original no le es permitido (en la Iglesia de Occidente) o solamente después de una cierta temporada de penitencia (en las iglesias orientales) casarse de nuevo; pero en caso de que el matrimonio original haya muerto, incluso esta persona podría obtener la absolución. No veo, empero, con qué se pueda justificar la prohibición de que el cónyuge abandonado pueda casarse de nuevo. ¿Por qué no debería valer también aquí: "El Señor nos ha llamado a la paz y en tales casos no hay obligación" (1 Cor 7,15)?

Ahora bien, si se quiere justificar la prohibición de un nuevo matrimonio también para el cónyuge abandonado mediante el hecho de que Dios haya creado al ser humano desde el inicio como hombre y mujer y que, de esta manera, ambos han sido unidos por Dios, entonces debería

interpretarse esta palabra a la luz de su motivación: "No es bueno que el hombre esté solo. Haré, pues, un ser semejante a él para que le ayude" (Gén 2,18).

Si a causa de la destrucción de un matrimonio este objetivo ya no es alcanzable, entonces, a mi modo de ver, el nuevo casamiento del cónyuge abandonado no puede ser calificado como "adulterio". Pero en este caso el primer matrimonio no ha sido "divorciado" por alguna instancia, de modo que ese matrimonio haya dejado de existir sólo y precisamente a causa de tal acto de divorcio. Ninguna instancia humana tiene este derecho. Más bien se trataría simplemente de la constatación explícita, que ese matrimonio ya había sido dañado de modo irreparable y que por ello ha dejado de existir.

A menudo un matrimonio ha sido destruido por la conducta e ambos cónyuges; pero si un matrimonio ha muerto, no puede decirse que después de esto se esté dando un acto permanente de destrucción. Se podría objetar que Pablo escribe en la carta a los romanos: "La mujer casada, por ejemplo, está ligada por la ley a su marido, mientras éste vive; pero, si muere, ella queda libre de la ley que la ligaba al marido. Y, por eso, si mientras vive su marido se une a otro hombre, cometerá adulterio; pero, en caso de que muera el marido, queda libre de sus obligaciones, de manera que puede ser mujer de otro sin cometer adulterio" (Rom 7,2-3).

Esto quiere decir que personas casadas están obligadas por su consentimiento mientras que su cónyuge esté con vida. Pero también aquí el punto es que nadie tiene el derecho de destruir su matrimonio. No

puedo ver que esto aplique también a una mujer que ha sido engañada y abandonada y que ahora está sola con sus hijos, ni tampoco a un hombre que ha sido abandonado por su esposa.

Se suele hablar de buena gana del vínculo matrimonial como de una realidad cuasi metafísica y por ello indestructible. Puede que sea una realidad inextinguible y realmente metafísica e indestructible que una persona sea padre o madre de un hijo. Se entiende que tal realidad no se puede deshacer ni anular ni -en tiempo de vida del hijo- declarar inexistente. Lo mismo vale igualmente para los hijos de un segundo matrimonio. Pero me parece más bien improbable que el vínculo matrimonial constituya en este mismo sentido una realidad metafísica que no pueda dejar de existir durante el tiempo de vida de los cónyuges. El vínculo matrimonial, en efecto, es constituido por el consentimiento mutuo, del cual los cónyuges jamás pueden retractarse por poder propio.

Actualmente, la Iglesia Católica admite un nuevo matrimonio en tiempo de vida del cónyuge original solamente en caso de que se pueda demostrar que el primer matrimonio no haya sido válidamente constituido desde un principio. Pero ¿qué pasa si el primer matrimonio ha sido destruido de modo irreparable? Además, si una persona quisiera por esta razón tratar de conseguir posteriormente la declaración de invalididad desde un principio de su matrimonio, entonces el nuevo cónyuge podría preguntarse: ¿Cómo puedo confiar en tu consentimiento del día de hoy, cuando tú afirmas que el primer consentimiento de hecho nunca existió?

¿Significa todo esto una limitación de la indisolubilidad del matrimonio?

En la perspectiva aquí explicada queda en firme y sin recorte alguno que ninguno de los cónyuges tiene el derecho de retractarse de su consentimiento ni de devolvérselo al otro. Y mucho menos una autoridad humana tiene el derecho de anular un vínculo matrimonial existente. Con esto también se mantienen completamente vigentes los enunciados del Concilio de Trento sobre la indisolubilidad del matrimonio (Enchiridion Symbolorum 1801-1816).

Sin embargo puede suceder que un matrimonio ha sido, de hecho, destruido. Para proteger lo más posible la institución del matrimonio, podría exigirse para la admisión de un nuevo casamiento del cónyuge abandonado que una tercera instancia—ya sea la Iglesia ya sea el Estado—constate de manera formal que el matrimonio anteriormente existente ha dejado de existir. Esta declaración no debería darse sin antes intentar todo lo posible para reconciliar a los cónyuges originales. Y es que uno se ha casado de manera pública, para no fundar el consentimiento únicamente en la simpatía mutua en ese momento existente, sino para otorgarle durabilidad y para pedir a la comunidad su ayuda y apoyo para la fidelidad propia en tiempos difíciles. Pero la declaración del Estado o de la Iglesia que un matrimonio ha dejado de existir no se debe confundir con la afirmación de que dichas instancias tengan el derecho de “disolver” un vínculo matrimonial. Por ello incluso el hablar de “divorcios” es siempre un malentendido lingüístico y en cuanto a los hechos.

Que un matrimonio haya sido destruido no significa necesariamente que los cónyuges originales quedarán enemistados. Se da el caso que incluso ambas personas vueltas a casar se reconcilien posteriormente y que las parejas se visiten mutuamente. Pero en tales casos los cónyuges originales dicen: Hubiéramos podido ser amigos, pero no deberíamos habernos casado nunca. También es posible que entre estos casos se hallen algunos en los que el primer matrimonio fue inválido desde su principio, incluso cuando esto no puede probarse en el foro externo. ¿Y no es posible pensar que un matrimonio puede destruirse de modo irreparable y, por consiguiente, morir sin que haya alguna “culpa” explícita de los cónyuges? ¿Sería totalmente inapropiada la comparación con una planta que se muere a pesar de todo el cuidado que se le haya dado?

El que existan matrimonios destruidos de modo irreparable es, ciertamente, un hecho indiscutible de la experiencia que da la vida. Y esa misma experiencia también muestra que no pocos segundos matrimonios unen para siempre en el amor a los cónyuges y que los hijos de estos matrimonios se saben acogidos en el amor de sus padres. ¿Un matrimonio de este tipo no podrá reflejar el amor de Dios?

Esta perspectiva —o sea, la distinción entre la indisolubilidad y la indestructibilidad del matrimonio— tiene, además, la ventaja que no se tenga que considerar la práctica de las Iglesias Orientales, de admitir en el caso de matrimonios irreparablemente destruidos, un nuevo matrimonio, como clara desviación de la enseñanza de Jesús. Incluso el Concilio de Trento se ha cuidado de afirmar tal cosa



Finalmente, puede que sea de interés una cita de Joseph Ratzinger del año de 1972: “Donde un primer matrimonio ha sido roto desde hace tiempo y de una manera irreparable para ambas partes y donde, en cambio, un segundo matrimonio iniciado posteriormente se ha confirmado como una realidad moral durante un cierto tiempo y ha sido llenado con el espíritu de la fe, ante

todo también con respecto a la educación de los hijos [...], allí debería admitirse a la comunión sin trámite judicial, con base en el testimonio del párroco y de miembros de la comunidad parroquial, a la persona que vive en este tipo de segundo matrimonio. Me parece que un arreglo de este tipo [...] puede apoyarse en la tradición.”⁶

Cuando un segundo matrimonio “se ha confirmado como una realidad moral” y “ha sido llenado con el espíritu de la fe”, no podrá afirmarse con razón al mismo tiempo que se esté tratando en todo caso de un “pecado permanente”. Incluso si el papa actual ya no refrendaría su argumento antiguo, el argumento como tal sigue válido hasta que no sea refutado.

En conclusión: Parece que la prohibición hasta este momento válida de modo general en la Iglesia Católica de que divorciados vueltos a casar reciban la comunión durante el tiempo de vida de su cónyuge original, se basa en un análisis inapropiado, que no toma suficientemente en cuenta el contenido preciso de los textos bíblicos, ni el significado de la fe, ni la experiencia de la vida. Es de temerse que en vez de fomentar la indisolubilidad del matrimonio querida por Dios, tal prohibición más bien está causando daños mayores. Solamente provoca incluso el alejamiento de la fe de los afectados y, ante todo, de sus hijos, que tienen que presenciar esta manera como la Iglesia trata a sus padres. □

⁶ Joseph Ratzinger, “Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe. Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung” [Acerca de la cuestión de la indisolubilidad de matrimonio: comentarios sobre su historia dogmática y significado actual], p. 54; en: Franz Henrich y Volker Eid, eds., *Ehe und Ehescheidung. Diskussion unter Christen* [Matrimonio y divorcio: una discusión entre cristianos], pp. 35-56. Ed. Kösel, Munich, 1972.

El origen migrante del Pueblo de Dios

Iván Merino, S.J.
Servicio Jesuita a Migrantes – México

El presente escrito pretende mostrar el origen migrante del Pueblo de Dios. Por tanto, partimos de la vida tribal del antiguo Israel, en la cual se gesta la tradición de los patriarcas y la promesa que Yahvéh hace a Abraham:

"Deja tu tierra, y tu patria, y la casa de tu padre (y madre), y vete a la tierra que yo te mostraré. Haré de ti una nación grande. Te bendeciré y engrandeceré tu nombre, y tú serás una bendición"
Gn 12,1-2

1. Canaán en la época de las invasiones semitas
En el segundo milenio antes de Cristo, el oriente medio fue recorrido por diversos grupos que buscaban tierras fértiles para ellos y sus ganados. Los antepasados de Israel no se diferenciaban de los otros grupos nómadas y seminómadas de la misma época y -por particularidades culturales- poco a poco se fueron distinguiendo del resto de sus contemporáneos. La vida nómada imponía estructuras sociales particulares, por ejemplo, en el desierto nadie puede valerse por sí mismo y el vivir en clanes era la única forma que garantizaba la sobrevivencia.

El clan se constituía por un grupo autónomo de familias que, aunque se consideraban emparentadas y descendientes del mismo tronco, no estaban ligadas necesariamente por vínculos de sangre sino por necesidades de orden económico, sociológico, político o histórico. Varias familias formaban un clan, el cual estaba regido

por los ancianos jefes de familia. Al fusionarse, varios clanes formaban una nueva tribu y este se ampliaba de tal manera que el antepasado abarcaba un mayor número de individuos. Es decir, se iba ensanchando el árbol genealógico en el que cada miembro del clan se relaciona con el antepasado común.

La tribu era gobernada por un jefe y se nombraba a la tribu con el nombre o el apellido del antepasado en ocasiones con la expresión "hijo de", "los hijos de Judá", "los hijos de Israel". Cada tribu poseía sus tradiciones y los clanes que se iban fusionando en las tribus las asumían ya que les permitía tener una identidad definida.

2. El círculo migratorio de las tribus

La luna llena de primavera indicaba el momento en que los grupos nómadas y seminómadas, incluyendo los clanes de los patriarcas, abandonaban sus campamentos de invierno y se ponían en marcha con sus rebaños en busca de pasto. Este era el gran acontecimiento del año. La salida era precedida por una fiesta que se celebraba durante la noche. Se escogía una cabeza de ganado que servía de víctima, se la comían con pan sin levadura. La sangre de la víctima se untaba en los postes de la tienda para proteger al ganado durante todo el trayecto de un ser peligroso -una especie de genio maligno- al que el libro del Éxodo llamó el exterminador.

Los patriarcas y sus clanes se iban moviendo de acuerdo a las estaciones del año y a la abundancia o escasez de agua. Vivían animados por la promesa de una tierra fértil, que según sus tradiciones sagradas, el Dios protector había hecho a sus antepasados¹, también iban guardando el recuerdo de algunos jefes de estas tribus. En estos antepasados, el mito desempeñaba un papel importante y se encontraba mezclado con la historia.

3. La vida mítico-cultural en el ciclo migratorio

En la mentalidad primitiva, la historia terrestre era (un espejo) la reproducción de los acontecimientos que habían tenido lugar en el mundo de los dioses. Según los etnólogos, el mito contaba siempre el relato de una creación que incluía:

- un cosmos (mito cosmológico)
- una familia, clan, tribu o pueblo (mito de origen, saga o leyenda etnológica)
- un templo-lugar de culto (leyenda cultural)
- una costumbre (relato etiológico)

El mito era historia verdadera en el sentido de que pretendía expresar una realidad abstracta, para esto se utilizaba un lenguaje que por medio de imágenes expresaba la trascendencia y el misterio (lenguaje mitopoético). La novedad del pueblo de Israel es que encontró que el origen de su propia historia no estaba en los mitos realizados por dioses, sino en hechos históricos realizados por hombres de su propia raza, es decir, la historia verdadera se enraizaba en la realidad histórica y ella les remitía a Dios. Las tribus iban caminando en búsqueda de tierra

1 Cfr. Robert Michaud, *Los patriarcas. Historia y teología*, Navarra, Verbo Divino, 1991, 33-34

fértil. Al llegar a un territorio propicio para la vida este se encontraba en caos -en desorden- construía un altar generalmente en la montaña que representaba el lugar de encuentro entre el mundo de los dioses y el mundo de los hombres. Se hacía un ritual que repetía el acto creador primordial. Con esto se hacía una nueva creación: se creaba la tierra y con ella se creaba un cosmos (un lugar de culto).

La fusión de las tradiciones patriarcales consiguió la fusión de tradiciones, sagas, mitos, dioses, leyendas, cultos, costumbres, relatos etiológicos, etc. Este proceso duró más de mil años². Ahora bien, al volverse sedentarios una tribu dominó un territorio que era considerado como suyo. Canaán habría sido cosmogénico muchos siglos antes cuando se hicieron sedentarias las primeras oleadas de grupos semíticos; estas formaron un conjunto homogéneo al que le llamaban cananeos. Estos grupos "crearon" el país de Canaán³.

4. Unidad de las tribus israelitas = La fe común en Yahvéh

Los dioses de los pueblos nómadas viajaban en compañía de los clanes, los protegían, estaban ligados y unidos a los nombres de los antepasados. Al irse estableciendo y hacerse sedentarios los nombres de las tribus se ligaban a santuarios fijos.

El nombre de 'El, supremo dios cananeo, encuentra en varios lugares de las tradiciones patriarcales. En un principio, su significado es tan claro: ser fuerte, poderoso, ir por delante, poder vinculante. Estos títulos marcan c

2 Robert Michaud, *op. cit.*, p. 43-62

3 Robert Michaud, *op. cit.*, p. 32-36.

distancia entre Dios y el ser humano; no identifican la divinidad con ningún tipo de objeto natural sino que la designan como la fuerza que empuja la naturaleza. La denominación más antigua se encuentra en los Salmos y en Job; dicho título conserva diversas tradiciones de Israel, de Babilonia y Arabia las cuales conservan el elemento común de 'El y se van asimilando en dicho título: (Dibujo 1).

El título 'El reconocía la dignidad ancestral como un dios Altísimo, Padre de los dioses. Es decir, se fueron unificando cosmovisiones hasta llamarlo Yahvéh. Esto también fue conformando un fuerte vínculo entre la vida social de la comunidad y Dios. El título de Yahvéh no se nombraba sino que se honraba como el Dios eterno. Esta denominación ya es propiamente Israelita, es el Yo soy, que en su forma más larga es YHWH y la más corta es YH o YHU. A las tribus israelitas los unía la fe común de Yahvéh.

5. Una ley para que el pueblo peregrino viva

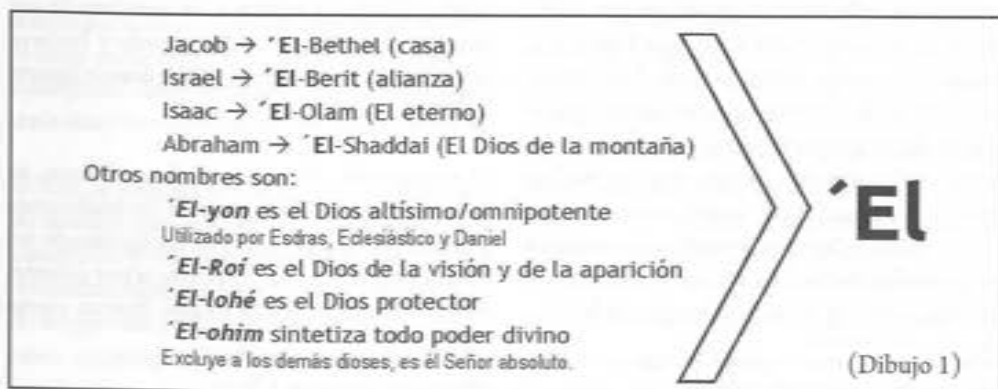
La ética propia de los clanes era conocida en tiempo de los patriarcas, incluso mucho antes que ellos. Desde tiempos remotos, los jefes de

las familias y clanes trataron de hacer respetar ciertas leyes elementales de toda vida comunitaria: no matar, no robar, respetar al padre y a la madre, etc. Y mucho tiempo después habrían sido relacionadas, en un momento determinado de la historia de Israel, todas las leyes divinas y humanas, religiosas y civiles con Moisés en el monte Sinaí (Éxodo 20,1-17 y Deuteronomio 5,6-21).

La justicia corría a cargo de las tribus, en ella era importante la ley de hospitalidad y asilo. Estos principios ético-normativos se entendían como un medio para mantener el orden cósmico; para conservar el orden en una sociedad carente de policías y tribunales. Las leyes hacían que se viviera en justicia, organización, convivencia y armonía. Hacían que el pueblo fuera pueblo en su peregrinar.

6. El texto bíblico

En cuanto al texto bíblico se destacan dos ámbitos. El histórico que son los hechos vividos por las familias, clanes y tribus del segundo milenio antes de Cristo. El teológico que es el conjunto de interpretaciones que se han ido dando a las tradiciones ancestrales a la luz de la fe y la



realidad. Los teólogos, separados por espacios específicos de tiempo, interpretaron cada uno en su momento las antiguas tradiciones y el caminar de 'El con su pueblo para responder en cada circunstancia a las necesidades concretas. Dicho de otro modo, historia y teología se unen en el escrito bíblico.

Esquemáticamente lo represento de la siguiente manera: (Dibujo 2)

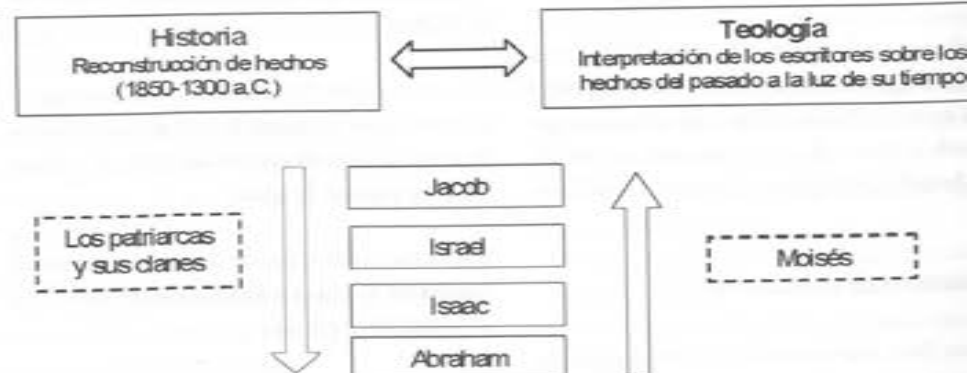
El movimiento histórico es la sucesión cronológica de hechos, el cual se teje a partir del patriarca Jacob, los hechos son reflexionados por la tribu o un pueblo y, con el paso del tiempo, son interpretados y reinterpretados a la luz del nuevo contexto. El movimiento teológico estructura la historia a partir de Abraham, al cual, Yahvéh le pide dejar su patria y le promete una gran nación, una nueva tierra. Dicho en otras palabras, se parte de una experiencia fundante, la cual es contada y transmitida de manera oral por el pueblo

peregrino y tiempo después es escrita. Como ya se mencionó, en las Sagradas Escrituras unen ambos movimientos.

A un nivel histórico-literario, en cuanto a historia de Abraham, las diversas narrativas aunque son muy desiguales y distintas entre ellas, están unidas por el tema de la promesa divina hecha a Abraham.

7. La promesa-Alianza entre Yahvéh y el pueblo de Israel

En general, las promesas a los patriarcas cluyen tres elementos: tierra, descendencia y bendición. La promesa aparece a lo largo de la historia en una extensa variedad de formas de formulaciones y se renueva cuando aparece una instrucción o mandamiento divino. En el relato de Abraham, constatamos la fuerza que tiene la figura de la promesa -Alianza- (en Gn 12, 15, 1; 15, 6; 15, 17).



La formula se expresa en la frase "Yo seré tu Dios / y ustedes serán mi pueblo" y sus variantes⁴. En este dinamismo, Yahvéh quiere ser Dios para Israel, caminar con él, ser peregrino con él, es Dios para Israel porque siente y camina con su pueblo y por eso puede escuchar su clamor. Israel ha de ser un Pueblo para Yahvéh. En la formula de la Alianza todas las generaciones de Israel reconocen su propia experiencia de Dios.

En el Antiguo Testamento, el punto de partida para hablar de la creación es la alianza. La creación es un canto a la misericordia sin medida de un Dios que escucha los clamores de su pueblo y lo libera, que invita a Abraham a salir de su patria para buscar una tierra nueva, que habla a Moisés para que libere a Israel de la esclavitud (de una tierra de esclavitud) y lo lleve a la tierra prometida (una nueva creación, una sociedad de contraste). La promesa de la tierra enmarca la fórmula de la alianza, la tierra prometida será el espacio donde habrá una nueva creación, donde habitará el pueblo que Yahvéh está creando para sí. Yahvéh habitará en Israel y el pueblo habitado llegará a su plenitud en el habitar de Jesús en medio de los hombres y mujeres.

La alianza es el matrimonio entre Yahvéh e Israel, es el amor eterno de Yahvéh a Israel (porque es el amor del Padre al Hijo), de tal manera que Yahvéh es Dios sólo en su relación con Israel y con Jesús (y con la Iglesia como pueblo de Dios).

A manera de conclusión

De los datos mencionados, resalto lo siguiente: En vida tribal primigenia encontramos seis

⁴ Andrade, B., *El encuentro con Dios en la historia*, Sígueme, Salamanca 1985, p. 288.

elementos esenciales al pueblo de Israel: Dios, templo, ley, pueblo, tierra y alianza.

En el origen el pueblo de Israel encontramos una mentalidad tribal nómada y seminómada, una cosmovisión de pueblos en movimiento.

El nomadismo hace más fuerte la esperanza de la posesión de la tierra

La posesión de la tierra era un elemento central en la historia y la teología del Israel. En la historia sagrada se vive el siguiente dinamismo:

Tierra prometida <-> Tierra poseída <-> Tierra profanada <-> Tierra perdida <-> Tierra recuperada

La movilidad humana de los clanes y tribus es una experiencia comunitaria y de búsqueda de la vida (agua, pastizales para el ganado, tierra fértil, etc.)

Las antiguas tribus experimentan la presencia de un Dios que viaja con ellos y esta experiencia es común a todas las tribus. En esta experiencia se reconocen, van haciendo pueblo, dan sentido a la historia, alimentan su esperanza y renuevan la Alianza.

Las tribus celebraban sus fiestas y ritos en torno a la movilidad humana, la cual se estructuraba de acuerdo a las estaciones del año y a la abundancia o escasez de agua.

Se fortalece la añoranza de una tierra prometida, una tierra nueva, de abundancia y vida. Una sociedad de contraste.

En el peregrinar, las tribus van conservando en tradición oral la historia de sus antepasados, transmiten la experiencia fundante de Israel.

Tiempo después se hace este mismo proceso en tradición escrita.

En términos bíblicos la creación implicaba un nuevo orden cósmico, la re-creación del pueblo, la actualización de la Alianza, la fundación de un espacio sagrado y la actualización de sus tradiciones.

La fundación o llegada a una nueva tierra -creación- se hacía después de largos procesos migratorios

Los mitos se construyen en el camino, en el peregrinar, y expresan realidades abstractas.

La movilidad humana provoca un sincretismo religioso al irse fusionando los clanes

La fundación de un centro cósmico es signo de un nuevo orden. Con la sedentarización se van convirtiendo en centros religiosos.

Yahvéh es un Dios que viaja y camina con su pueblo. Esta experiencia favorece la unificación de una sola experiencia expresada en el término "El. La fe del pueblo unificado de expresa en la frase "Escucha, Israel, el Señor Nuestro Dios es solamente uno" (Dt 6,4)


La ley es creada para favorecer la organización, la convivencia, armonía y justicia de pueblos en movimiento. La ley forma lazos comunitarios para vivir en justicia

La historia de un pueblo peregrino y la experiencia de fe del pueblo de Israel son dos ámbitos que se unifican en la Biblia

Yahvéh hace una promesa-alianza a Abraham y a su pueblo. Abraham escucha la voz de Yahvéh

y deja que Dios lo lleve (confía y se deja conducir). Promesa y esperanza están presentes e caminar del pueblo.

En el Nuevo Testamento se hablará del creador de Jesús como signo de una nueva justicia que nace del Espíritu. Con Jesús llega el Reinado de Dios, se funda una sociedad de contraste en la que se incluye, comparte, perdona y libera; se da un nuevo orden en el que se subvierten los poderes económico, político, histórico, cultural y social. En Jesús se renueva la Alianza y el mundo se re-crea.

En términos escatológicos, la esperanza de una tierra prometida configura una mentalidad que con el paso del tiempo se empezará a hablar del reino mesiánico, de la vida eterna, de la salvación universal. 

Bibliografía consultada

- Andrade, Bárbara, Dios en medio de nosotros. Esbozo de una teología trinitaria kerygmática. Secretariado Trinitario, Salamanca 1999.
- Andrade, Bárbara, Encuentro con Dios en la historia, Sígueme, Salamanca 1985.
- Charpentier, Etienne, Para leer el Antiguo Testamento, Ed. Verbo divino, Navarra, 1976.
- Ellacuría, Ignacio, Filosofía de la realidad histórica, Ed. UCA Editores. San Salvador, 1979.
- Michau, Robert, Los patriarcas, Ed. Verbo Divino, Navarra, 1976.
- Richard, Clifford, The wisdom literature of the Bible, Abingdon Press, Nashville, 1998.
- Keller, Werner, Bible as history, Morrow Company, New York, 1981.
- Hayes, Zachary, Visions of a future, A study of Christian eschatology, Liturgical Press, Minnesota, 1992.

Las Mujeres a propósito de Gn. 3,12

Colectivo Zarza de Monterrey

La subordinación de la condición femenina al poder patriarcal nació con la humanidad misma. Un texto legendario, consignado en los primeros capítulos del Génesis, pone en labios de un Adán temeroso y culpable la primera acusación ante el cuestionamiento divino: "La mujer que me diste por compañera me dio del árbol y comí." (Gn. 3,12).

Aquí se funda un modelo teórico afortunadamente ya no tan vigente en nuestros días; se trata de la lógica patriarcal según la cual las mujeres son ocasión y ruina de los varones, por lo que hay que cuidarse de ellas, hay que dominarlas.

Tal sometimiento es lugar común a toda forma cultural y hoy se refina al máximo cuando el varón se convierte en un "defensor" de los derechos humanos de las mujeres. Y no sólo eso: la sutileza de sojuzgarlas abarca la misma lucha de las mujeres por liberarse.

Me refiero al feminismo cuyo discurso alude a "la mujer" como sujeto universalista, desde un lugar social específico, en claro contraste con los nuevos sujetos femeninos, las nuevas organizaciones y metodologías en el caminar de las mujeres concretas.

Se trata de sujetos diversos, con vidas, afectos, deseos y voluntades que han de ser acogidas no por teorías y discursos uniformes, sino asimismo

diversos. Veamos el ejemplo de Marina, indígena procedente de Santiago Atitlán, Guatemala, que además es campesina, madre soltera víctima de la violencia intrafamiliar, y migrante mancillada en el trayecto por territorio mexicano.

Ella se hospedó en el albergue para migrantes Casanicolás, ubicado en Guadalupe, N.L., durante el verano de 2009. Hubo de ser tratada psicológicamente por un cuadro agudo de estrés postraumático. Durante dicha terapia emergió su historia personal y familiar plena de dolor, en la que la dignidad –la vida misma– estuvo a punto de ser liquidada.

La defensa de Marina no puede fundarse en un discurso totalizador sobre los derechos de las mujeres, sino que se debe resemantizar, tomando en cuenta la pluralidad de opresiones sexual, étnica-lingüística, económica, patriarcal, todo lo cual contradice el plan igualitario de Dios al crear al homo sapiens mujer y varón.

La expulsión del paraíso, magistralmente consignada bajo la forma de saga en el primer libro de la Biblia, no puede entenderse como una maldición original que marca irremediabilmente al género humano. El pecado, más que comer de un fruto prohibido, consistió en la no responsabilidad de tejer una nueva alianza antropocósmica e igualitaria entre los hombres y las mujeres. □

Adolescentes y comunicación es posible

Colectivo Zarza de Monterrey

Aldo, en su juventud, formó parte de un grupo de jóvenes, hoy, casado y padre de dos hijos recuerda con cariño su grupo y está tratando de formar un grupo de adolescentes con Alondra Saúl Ingrid y Sofía. Esto comentaron:

Aldo: Me doy cuenta de que mucha gente no sabe lo que hacemos en la Capilla, los horarios de las Misas, el Catecismo, los grupos.

Alondra: Como ya hay muchas colonias alrededor, mucha gente ni siquiera sabe que hay una Capilla.

Saúl: La mayor parte de la gente que va a la Capilla no conoce los problemas de la gente

Ingrid: En las reuniones no nos dan chance de hablar a nosotros los jóvenes, sólo hablan los adultos.

Sofía: Creo que si todos opinamos las cosas pueden salir mejor, porque muchas cabezas piensan más que una.

Aldo: También tenemos que aprender a participar en las reuniones para que no estemos siempre contradiciendo, sino que nos esforcemos por mejorar lo que el otro opinó

Alondra: Para que podamos informar a los demás necesitamos estar informados; estudiar el tema.

Saúl: Creo que tenemos que informar de dos maneras: a los que vienen a la Capilla y a los que no vienen.

Ingrid: Entonces sería bueno hacer un periódico mural con informes y reflexiones para la gente que viene a la Capilla y volantes para los barrios

Sofía: El periódico mural tiene que llevar muchas imágenes para que llame la atención, y letra muy grande.

Aldo: Ustedes pueden usar muy bien las redes sociales; varios de ustedes tienen página de Facebook y por ella, pueden comunicarse con sus amigos, informarlos e invitarlos al grupo.

Alondra: Tenemos que tener claro qué es lo que vamos a decir y la mejor manera de que se entienda.

Saúl: Para conocer los temas de estudio tenemos la página WEB; hay varias que podemos localizar desde Google.

Ingrid: También tenemos que aprender a hacer volantes y aprovechar el papel de la mejor manera.

Sofía: Que se oiga nuestra voz, que aportemos algo a la Iglesia y a la sociedad. □

No sólo de pan...

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

DOMINGO XXII DEL TIEMPO ORDINARIO

Es sorprendente las distintas ópticas con que se puede abordar el evangelio, es una fuente inagotable lo que se puede reflexionar de él. Veamos tres ejemplos ilustrativos:

"El 'honor' es la palabra general y abstracta para designar el mérito, el valor, el prestigio y la reputación que un individuo reclama y que le son reconocidos por los otros. El honor tiene que ver con la importancia y los valores públicos. La 'vergüenza', en cambio, tiene un significado negativo cuando se refiere a la pérdida de respeto y consideración por parte de algunas personas. En este caso los sinónimos de vergüenza serían pérdida del favor, desgracia, deshonor.

El modelo del 'honor y la vergüenza' puede ser usado con corrección y provecho para interpretar el NT en su contexto cultural propio. Por ejemplo, la 'vergüenza de la Cruz' (Heb 12,1-2), o el honor de la piedra elegida (1Pe 2,4-8), o la gloria de ser la única persona en el cosmos digna de abrir el rollo (Ap 5,9s). Lo mismo pueden ser examinados a la luz del honor y la vergüenza, los conflictos entre Jesús y los fariseos, Pablo y Elimas, Pedro y Pablo, Babilonia y la Iglesia. Y desde

luego, Dios debería ser visto desde el agradecimiento rendido al patrón, la gloria y la alabanza por excelencia de la divinidad, o la defensa del papel de la divinidad como legislador y soberano" (J. H. Neyrey, Honor y vergüenza. Lectura cultural del Evangelio de Mateo).

Sabemos que Jesús rompió paradigmas, en ese sentido el prestigio resultaba muchas veces ser un afán engañoso; basta ver las actitudes de los escribas y fariseos. También el prestigio fue buscado en la cultura greco-romana con matices semejantes (el honor, los primeros lugares, la estética, etc.), e incluso no se valoraba en ninguna medida la humillación en sentido cristiano. "En contra de los valores imperantes en la sociedad, Pablo presenta en el himno a los filipenses (Flp 2,6-11) un 'modelo de sociedad alternativa', que refleja una condición social a todas luces negativa en la sociedad circundante: invita a la humillación a través de la obediencia, que representa un claro desafío del status quo. Pablo exhorta al grupo a mostrar una identidad social específica, cuya característica básica consiste en acoger el camino de Jesucristo" (S. Rosell Nebreda, La nueva identidad de los cristianos).

"De tal modo ha tomado Nuestro Señor Jesucristo el último puesto que nadie ha podido nunca arrebatárselo" (Carlos de Foucauld).

El Evangelio (Mt 14,1. 7-14)

Este pasaje lo podemos dividir en dos partes: vv.7-11 y los vv. 12-14. El primer ejemplo está dirigido a las personas que buscan ser reconocidas y honradas debido a la supuesta dignidad que se merecen. El aprecio y el respeto por una persona no se ganan con estrategias, sino que es algo natural y espontáneo. Ahora bien, lo que sucede en un ambiente cotidiano Jesús lo toma como imagen de lo que le sucederá al hombre delante de Dios. La actitud del cristiano debe ser de humildad y no de artificios que buscan su promoción. En la segunda parte, Jesús propone al dueño de la casa y a los asistentes que den un banquete a la gente que no puede devolver el favor. En contraste, se mencionan cuatro categorías socialmente acomodadas (amigos, hermanos, parientes y ricos) contra cuatro marginadas (pobres, lisiados, cojos y ciegos). Esta invitación trata de instruir sobre las relaciones egoístas que en un momento determinado se pueden dar. Jesús no está en contra de la convivencia. Igualmente, ocupar un lugar determinado no tiene ningún valor moral por sí mismo, el detalle está en la actitud que se tenga. El Señor toma de la vida cotidiana estos ejemplos que son muy plásticos y saca una enseñanza.

Preguntas para reflexionar

¿Qué valores imperan en nuestra cultura de manera preponderante para adquirir honor o prestigio? ¿Qué valores fundamentales deben distinguir a una comunidad cristiana? ¿Crees que siga siendo un desafío en nuestra sociedad la Cruz de Cristo? ¿Por qué?

DOMINGO XXIII DEL TIEMPO ORDINARIO

Jesús pide que valoremos las fuerzas y las condiciones para afrontar el riesgo de seguirlo. Quizá un comentario al filósofo Séneca: un texto representativo del mismo pensamiento ayuden a optar por ese Reino al que nos invita Jesús.

"Quizá no exista ninguna experiencia que preste mayor madurez al hombre que su descubrimiento del tiempo. Esta verdad fundamental no es tan evidente, no está situada en el primer plano, y si en algún instante sentimos su leve paso, bien pronto lo olvidamos sumergiéndonos en él. Pues el tiempo, como quizá otra realidad parece ser enteramente y claramente percibida, exige alguna otra distinta desde la cual pueda ser abarcada. Que nuestra vida es tiempo, es cosa que se advierte en ciertos momentos de madurez, cuando por una parte nos va quedando ya poco, y por otra, hemos tocado con alguna extremidad de nuestra alma, algo intemporal" (M. Zambrano, Séneca).

"El tiempo que tenemos no es corto; pero perdiendo mucho de él, hacemos que lo sea, y la vida es suficientemente larga para ejecutar en ella cosas grandes, si la empleáramos bien. Pero al que se le pasa en ociosidad y en deleites, y no la ocupa en loables ejercicios, cuando le llega el último trance, conocemos que se le fue, sin que él haya entendido que caminaba. Lo cierto es que la vida que nos dio no es breve, nosotros hacemos que sea; y que no somos pobres sino pródigos de tiempo; sucediendo lo que a las grandes y ricas riquezas, que si llegan a manos de dueño

poco cuerdos, se disipan en un instante; y al contrario las cortas y limitadas, entrando en poder de pródigos administradores, crecen con el uso. Así nuestra edad tiene mucha latitud para los que usaren bien de ella" (Séneca, De la brevedad de la vida).

El Evangelio (Lc 14,25-33)

El presente pasaje trata de una instrucción dirigida a los discípulos de Jesús. Se refiere a la exigencia de aquellos que quieren seguirlo. No es odio (literalmente) psicológico el que se exige contra los seres queridos, sino las prioridades que se deben tener en el discipulado. Esto se puede entender más claramente si llegase el momento de tener que dar la vida por Jesús. O también, como da a entender otro texto, cuando el ser cristiano es motivo de división en la misma familia. Quizá la frase de "el que no carga su cruz..." esté en este contexto. Las dos siguientes parábolas advierten y preparan a todos aquellos que quieran lanzarse en la aventura de seguir a Jesús. No se trata de una empresa sencilla, motivada por "una llamada de petate". Quien quiera hacerlo debe medir las proporciones de tal decisión. El último versículo es una consecuencia práctica de la misma vida del discípulo. La renuncia a las posesiones es una de las ideas más características en la concepción teológica de Lucas. Aquí, una condición para ser discípulo. El mensaje de seguir a Jesús tiene implícitamente el auxilio de su gracia.

Actualización desde Christifideles Laici

La llamada no se dirige sólo a los Pastores, a los sacerdotes, a los religiosos y religiosas, sino que se extiende a todos: también los fie-

les laicos son llamados personalmente por el Señor, de quien reciben una misión en favor de la Iglesia y del mundo. Lo recuerda San Gregorio Magno quien, predicando al pueblo, comenta de este modo la parábola de los obreros de la viña: «Fijaos en vuestro modo de vivir, queridísimos hermanos, y comprobad si ya sois obreros del Señor. Examine cada uno lo que hace y considere si trabaja en la viña del Señor» (n. 2).

Preguntas para reflexionar

¿Qué cualidades medibles podrías enumerar como necesarias para seguir a Jesús? ¿Qué debilidades son frecuentes al momento de optar por Jesús? ¿Qué papel juega el tiempo en la vida de una persona que quiere seguir a Jesús?

DOMINGO XXIV DEL TIEMPO ORDINARIO

"Jesús come con publicanos y pecadores. Como pecadores se designaba: 1.- A la gente que llevaba una vida inmoral (por ejemplo adúlteros, tramposos, Lc 18,11). 2.- A aquellos que ejercían una profesión que conduzca notoriamente a la mala fe o la inmoralidad. La pregunta de los fariseos y los escribas: ¿por qué Jesús acepta comer con tales hombres?, no es una expresión de asombro, sino una acusación contra Jesús -él es un hombre impío- y con ello una invitación a sus seguidores a separarse de él.

El pastor de Palestina tiene la costumbre de contar su rebaño cuando, al atardecer, lo conduce al redil, para cerciorarse de que ningún animal esté extraviado. En Lucas, los datos de la situación hacen pensar, al hablar de la oveja perdida, en un animal especialmente débil. No el gran valor del animal impulsa al pastor a la búsqueda, sino sencillamente el hecho de que le pertenece y que sin su ayuda no encontrará el camino del vuelta al redil. Una oveja perdida del rebaño, que ha andado errando, acostumbra echarse desanimada y no se le puede hacer mover, levantar o correr. No le queda otra solución al pastor que llevarla encima, lo que, para grandes trayectos, sólo es posible si la coloca sobre sus hombros, es decir, alrededor del cuello, agarra las patas delanteras con una mano y las traseras con la otra, o, si quiere tener una mano libre para el cayado, sujeta las cuatro patas con una mano delante de su pecho.

En la parábola de la dracma perdida, las diez dracmas recuerdan, a los conocedores de la Palestina árabe, el tocado femenino, guarnecido de monedas; este adorno pertenece a la dote, representa su propiedad más preciosa y no se la quitan ni durante el sueño; de hecho la Tosefta (compilación de la ley oral judía) menciona que los denarios de oro eran empleados como adorno. La mujer de la parábola era muy pobre; pues diez denarios eran un adorno extremadamente modesto. La mujer "enciende una luz", no porque es de noche, sino porque en su pobre casa, sin ventanas, entra poca luz a través de la puerta baja, y "barre la casa" con una palma, porque el suelo es rocoso y, al barrer, se puede oír sonar la moneda en la oscuridad. "Reúne" a sus amigas y organiza un modesto agasajo a las amigas y vecinas" (J. Jeremias; Las parábolas de Jesús).

El Evangelio (Lc 15,1-32)

Los adversarios de Jesús (fariseos y escribas) no están de acuerdo con él porque convivía con pecadores. Según ellos "nadie se debía juntar con los impíos, ni siquiera para conducirlos al estudio de la Ley". Jesús les refutó haciéndoles ver que el pecador es objeto del amor de Dios. La pregunta retórica al inicio de las tres parábolas, involucra a todos los oyentes. Los ejemplos son muy sencillos, tomados de la vida ordinaria de la gente común. Una de las ideas que hace eco al final de las tres parábolas es el de la alegría. En la frase "hay más alegría por la conversión de un pecador que por 99 justos", la cualidad de "justos" hay que entenderla en sentido propio, como de hombres realmente piadosos, no en sentido irónico. La alegría se manifiesta por alguien que podía darse por perdido. Las tres parábolas en conjunto manifiestan la idea tan querida en Lucas sobre el amor y la misericordia de Dios con respecto a los pecadores, y por otra la persistente llamada de Jesús al arrepentimiento y a la conversión.

Jesús nos revela uno de los aspectos que más nos impresionan: La misericordia de Dios. Los ejemplos van subiendo de tono: comienzan con una oveja, luego una moneda de plata y culminan con un padre y sus dos hijos. Las dos primeras ciertamente provocan un gran efecto, pero la tercera es la más impactante, ¿por qué? La narración deja atrás los animales o las cosas y se centra en las personas.

Preguntas para reflexionar

¿Dios hace distinción entre justos y pecadores, entre puros e impuros? ¿Con cuál de las tres parábolas te identificas al experimentar en tu vida la misericordia de Dios? ¿El Padre

de la parábola crees que pasivamente haya esperado a su hijo o crees que varias veces salió a buscarlo? ¿Crees que cada tarde esperaba?

DOMINGO XXV DEL TIEMPO ORDINARIO

La parábola de hoy nos plantea una cuestión importante: ¿podemos tener la misma astucia para nuestros negocios que para los de Dios? Quizá la reflexión de un teólogo nos ayude a ver qué podemos responder:

“El cristianismo debe comprender que toda la verdad del Evangelio está, como en su embrión, escondida en lo que él encuentra primero como acción y luego como verdad, esto es en el amor al prójimo. El cristianismo es fe, esperanza y amor, y estas tres realidades no son tres que hayan sido ensambladas desde fuera, cada una con distinta procedencia y esencia distinta, sino que el amor es una palabra que designa la consumación de lo que es uno, y que designamos con estos tres nombres. El amor es entonces la palabra epocalmente vigente, que provoca el todo del cristianismo en el hombre de mañana hacia la vida concreta y desde la profundidad en la que Dios, no nosotros, la ha insertado por medio de su oferta de la gracia, que es él mismo. Lo cual a su vez presupone que se puede decir seriamente que el amor a Dios y el amor al prójimo son uno, y que solo cuando llegamos el amor al prójimo a su propia esencia y a su propia consumación, entendemos lo que es Dios y lo que es Cristo, y realizamos el

amor a Dios in Christo” (K. Rahner, Escritos de Teología VI).

El Evangelio (Lc 16,1-13)

Podemos dividir el texto en dos partes: 1) La parábola (vv. 1-8); 2) Tres enseñanzas derivadas de ella (8-13). En la parábola la figura central es el administrador. Aunque al principio se dice que fue sólo una acusación, la actitud y los planes del administrador confirman su culpabilidad. Ha cometido fraude con el dinero de su amo y después falsifica las cuentas en beneficio propio. Resulta interesante preguntarse ¿cuál es la enseñanza de esta parábola para el cristiano? Para algunos comentaristas se trata de aprender de ese comportamiento y actuar, por contraste, con una fidelidad total. Para otros el carácter de la parábola es fundamentalmente irónico. Lo que está claro es que el elogio del amo no es una aprobación de las irregularidades de su administrador. Es un “elogio” a la sagacidad de un hombre en una situación difícil. En cuanto a las enseñanzas, la primera es precisamente esta sagacidad con la que el administrador toma sus decisiones. La enseñanza está en clave alegórica sobre el uso correcto de las posesiones materiales. La enseñanza de los vv. 10-12 está en torno a la lealtad que se refleja desde las cosas pequeñas. La tercera que no tiene que ver directamente con la parábola, sintetiza, de manera global, la actitud frente al dinero. “Los que pertenecen a este mundo son más hábiles en sus negocios que los que pertenecen a la luz”. Para las empresas de este mundo las personas planean con cautela, miden riesgos, calculan presupuestos, gastan y desgastan sus energías, de tal manera que son capaces de alcanzar grandes objetivos. El dicho que cierra nuestra parábola suena como

reproche o tal vez como aviso para los que somos cristianos. Hay que tomar como ejemplo a todo este tipo de hombres que ponen todo lo humanamente posible para lograr lo que pretenden.

Actualización desde “Gaudium et Spes”

“Los cristianos que toman parte activa en el movimiento económico-social de nuestro tiempo y luchan por la justicia y caridad, convézanse de que pueden contribuir mucho al bienestar de la humanidad y a la paz del mundo. Individual y colectivamente den ejemplo en este campo. Adquirida la competencia profesional y la experiencia que son absolutamente necesarias, respeten en la acción temporal la justa jerarquía de valores, con fidelidad a Cristo y a su Evangelio, a fin de que toda su vida, así la individual como la social, quede saturada con el espíritu de las bienaventuranzas, y particularmente con el espíritu de la pobreza. Quien con obediencia a Cristo busca ante todo el reino de Dios, encuentra en éste un amor más fuerte y más puro para ayudar a todos sus hermanos y para realizar la obra de la justicia bajo la inspiración de la caridad” (n.72).

Preguntas para reflexionar

¿Por qué crees que Jesús alaba al administrador de la parábola? ¿Te parece ético lo que hizo este administrador? ¿Qué piensas de la frase “los hijos de las tinieblas son más astutos que los hijos de la luz”?

DOMINGO XXVI DEL TIEMPO ORDINARIO

“El sufrimiento en sí no tiene sentido, sino que lo tiene el sufrimiento que asumimos en la lucha contra el sufrimiento” (D. Sölle). “El sufrimiento no se acepta, se combate” (Hedinger).

“Para la fe el sufrimiento sigue siendo un enigma. ¿Es posible que la cruz otorgue sentido al sufrimiento? Una corriente teológica rechaza cualquier intento de buscar sentido al sufrimiento y protesta contra el intento mismo de buscar sentido, aunque fuese ante Dios. Intentar justificar el sufrimiento, por tanto, también Dios está presente en el sufrimiento de la cruz, sería inútil, y sería, alienante. Sin embargo, hablar del sufrimiento de Dios en la cruz es, pues, reflexión teológica, porque creemos que no es una reflexión arbitraria. Pablo dice que Dios estaba en la cruz de Jesús y en Marcos 15,39, el centurión hace la confesión de fe: “Verdaderamente éste era Hijo de Dios”, después de la muerte de Jesús.

Lo central en esta reflexión es, precisamente, que el mismo Dios ha aceptado, al modo de Dios, encarnarse consecuentemente en la historia, dejarse afectar por ella y dejarse afectar por la ley del pecado que da muerte. La cruz hay que verla como designio arbitrario de Dios, ni como castigo cruel hacia Jesús, sino como consecuencia de la opción primigenia de Dios en la encarnación, el acercamiento radical al amor y con amor, lo lleve donde lo lleve, sin salirse de la historia, sin manipularla desde fuera. Y eso, en palabras humanas, significa también la aceptación del sufrimiento por parte de Dios. Esto no hay que ver ni sublimación ni justificación.

ción del sufrimiento. A lo que Dios anima es a la encarnación real en la historia, pues sólo así la historia será salvada, aunque eso lleva a la cruz.

Lo que el sufrimiento de Dios en la cruz dice, en definitiva, es que el Dios que lucha contra el sufrimiento humano ha querido mostrarse solidario con los seres humanos que sufren, y que la lucha de Dios contra el sufrimiento es también a la manera humana. No es quizás una verdad filosófica, ni sabemos si está muy presente en otras tradiciones religiosas, pero es esencial a la tradición bíblica y, ciertamente, a la cristiana que hay que luchar decididamente contra el pecado para erradicarlo, pero que esa lucha pasa con el cargar con el pecado" (Jon Sobrino, Jesucristo Liberador).

El Evangelio (Lc 16,19-31)

El primer personaje de la parábola es un hombre rico cuyo único objetivo es disfrutar los placeres de la vida. En contraste está la figura de un hombre que vive en la pobreza extrema, además enfermo. Para los fariseos, a quienes Jesús dirige esta enseñanza en el contexto inmediato, no hay ninguna anomalía entre la coexistencia del bienestar y la miseria. Cada quien tiene lo que merece, según "sus propios méritos". Sin embargo, la parábola muestra lo contrario; no es casualidad que delante de Dios se conozca el nombre del pobre y no así el del rico. La muerte cambiará la situación de los personajes: Lázaro va al lugar de los justos, al seno de Abraham; el rico al lugar del castigo. La enseñanza es bastante clara: el uso y el abuso de los bienes materiales tendrá su contrapartida en la otra vida. No se habla de juicio o de sentencia, simplemente se describe la inversión de las situaciones. En la segunda parte de la parábola (vv. 27-31) con la petición del rico para advertir a sus cinco her-

manos, la idea central es la conversión. Esta no depende de milagros o manifestaciones especiales, sino de la escucha de la Ley (Moisés) y los profetas. Las últimas palabras de la narración son, sin duda, una alusión velada de la muerte y resurrección del propio Jesús.

Preguntas para reflexionar

Hay millones de pobres en México, ¿qué podemos hacer concreta y humanamente delante de su situación muchas veces acompañada de sufrimiento? ¿La fe les dice algo a estos hombres y mujeres que sufre los desajustes económicos y sociales? ¿Es ético vivir en la opulencia? ¿Qué nos vamos a llevar cuando el Señor nos llame?

DOMINGO XXVII DEL TIEMPO ORDINARIO

"La fe consiste en una forma peculiar de existencia, propia del hombre unido a Dios (Weiser); en responder amen a Dios (Weiser); en una actitud espiritual de todo el hombre que determina de manera absoluta la relación del individuo con Dios (Eichrodt); en un estado de permanente espera por parte del hombre respecto a una dirección invisible, pero que se da a conocer oculta, aunque patente en su revelación. Esta espera permanente recibe su fuerza de la memoria que pervive a través de las generaciones en relación con las intervenciones de Dios en los primeros tiempos (Buber).

A la condición específica de la fe en el NT como aceptación del kerigma se añaden otros rasgos veterotestamentarios propios de una relación viva con Dios: confianza y esperanza (Hb 11,9-11; Rm 4,17-20; 1Pe 1,5-9), obediencia y fidelidad (2Tm 4,7; Ap 2,13). La confianza y la esperanza como elementos integrantes de la fe muestran, sin embargo, una estructura distinta a la del AT, en cuanto que no se refieren a intervenciones de Dios futuras o nuevas, sino a la manifestación de la plenitud de la salvación que tiene lugar en Cristo. En este sentido la fe precisa de la paciencia (Ap 13,10), de la longanimidad (Hb 6,12), de la espera (Hb 11) y de la prueba (Sant 1,3; 1Pe 1,7), las cuales se traducen en palabras (2 Co 4,13) y en obras (Rm 14,23; Sant 2,22).

La aceptación del mensaje de la fe tiene lugar en la obediencia (Rm 10,16; 16,26; 2 Co 9,13), es decir, renuncia a la propia voluntad y sabiduría y en la sumisión plena de la economía de la salvación dispuesta por Dios (Rm 6,8; 10,9). A esta enérgica aceptación de la voluntad que renuncia a sí misma (cf. Pablo, "esclavo del Señor") corresponde la orientación objetiva de la fe al conocimiento (Rm 10,17; 2Co 4,13). La inteligencia de la fe dice relación, en primer término, al contenido del mensaje (Rm 6,8s). Pero es también el conocimiento de la nueva situación del hombre ante Dios y, por ello, incluye además una nueva inteligencia del mismo hombre (Rm 5,3; 14,14). Creer significa, por tanto, conocer a Dios (Ga 4,9), conocer la verdad (1 Tm 2,4; Hb 10,26), obedecer a la verdad (1Pe 1,11)" (M. Seckler, La fe).

El Evangelio (Lc 17,5-10).

Nuestro texto se encuentra en el marco del camino de Jesús hacia Jerusalén. La sección

de hoy la podemos dividir en dos: los vv. 5-6 y los que van del 7-10. En la primera parte, los apóstoles piden a Jesús que les "aumente la fe". En la respuesta de Jesús se ve una crítica sutil a la pequeña fe de los discípulos. Sin embargo, la petición de los apóstoles refleja la actitud del verdadero discípulo, ante la imposibilidad, "pedir" al Señor. La imagen que Jesús utiliza habla de la posibilidades ilimitadas de la fe, incluso de romper las leyes de la naturaleza puesto que en el mar no crecen los árboles. En la segunda parte, el ejemplo que Jesús utiliza habla de la relación entre el amo y su siervo. Este último casi no tenía garantías ni derechos. En la mentalidad del tiempo de Jesús, al dueño nunca se le ocurriría darle las gracias a su siervo por un trabajo que le era obligatorio. De manera semejante el hombre frente a Dios no puede exigir, su situación es de absoluta dependencia.

Preguntas para reflexionar

De las distintas precisiones acerca de la fe, que leíste en la primera sección, ¿qué característica te llamó más la atención y por qué? Con tus propias palabras podrías decir ¿qué es la fe, para ti? ¿Por qué los apóstoles piden a Jesús que les aumente la fe?

DOMINGO XXVIII EL TIEMPO ORDINARIO

“Los textos que regulan la vida de los leprosos se remontan a los tiempos del desierto, por lo que se hace referencia al campamento. El que esté contaminado por la lepra llevará sus vestidos rasgados, el cabello de su cabeza descubierto, se cubrirá a boca y gritará: ¡Impuro, impuro! Permanecerá impuro todos los días que tenga la enfermedad. Vivirá solo: su morada está fuera del campamento (Lv 14,45-46). Uno de los motivos que se esgrime era la pureza de Dios, que no se podía contaminar con esa presencia impura: Manda a los hijos de Israel que echen del campamento a todo leproso, a todo el que padece de flujo y a todo el que es impuro por causa de un muerto. Echaréis tanto a hombres como a mujeres; los echaréis fuera del campamento para que no contaminen su campamento, donde yo habito en medio de ellos (Nm 5,2-3). Actitudes totalmente ajenas a la que tiene Jesús con esos enfermos. En nuestro mundo podemos ver una similitud con el temor que causan los enfermos de sida” (I. Gómez Aceb0, Lucas).

“Lo que el hebreo llama sara' at y que las traducciones modernas interpretan como “lepra” no es –o no es sólo– la lepra que define nuestra medicina. La palabra se aplica a diversas enfermedades de la piel, cuyos síntomas se mencionan en Lv 13,1-44 y que no son la lepra de nuestra medicina; además se trata de enfermedades curables. El sacerdote, no como médico, sino como interprete de la ley, es quien ha de decir si se trata de un caso de “lepra”; “el leproso” es declarado impuro, es segregado de la comu-

nidad y vive fuera de la ciudad, cf. Ya 2Re 7,3, hasta su curación.

Las prescripciones de Lv 13-14 revelan concepciones primitivas y conservan antiguos ritos supersticiosos. Los legisladores sacerdotales multiplicaron los casos de impureza y sus remedios, tomado a manos llenas e incorporando al sistema levítico supersticiones populares e imponiendo prescripciones tan numerosas que hacían la ley inaplicable” (R. De Vaux, Instituciones del AT).

El Evangelio (Lc 17, 11-19)

Los leprosos de la época de Jesús, como en todos los tiempos, vivían aislados de los demás habitantes. Cuando se acercaban a la ciudad lo hacían con un campana atada al cuello para que los demás se dieran cuenta de su presencia y pudieran evitarlos. La ley judía tenía prohibido acercárseles, pues el que lo hiciera quedaba “contaminado” (cfr. Lev 13,45). Jesús libera a un grupo de personas que viven en la desgracia, no sólo por soportar la enfermedad, sino también por estar marginadas de la convivencia social. Dentro del pasaje, resalta la figura de un hombre extranjero. El mero hecho de ser una persona enferma, sería suficiente para marcar la plasticidad en el episodio. Sin embargo, a esto se añade el hecho de que aquel hombre era samaritano. Por lo tanto, había un motivo más para agravar su separación con la comunidad judía. Se aprecia en el episodio un fuerte contraste entre el agradecimiento y la ingratitud. El samaritano fue un hombre abierto a Dios que reconoce el don recibido. Por su parte, los judíos, en teoría, deberían haber sido los primeros en agradecer, no obstante, desaparecen sin más.

Preguntas para reflexionar

Es verdad que hay enfermedades que segregan a las personas, en nuestros días conocemos el sida y las reacciones que genera, ¿conoces alguna otra enfermedad que segregue a las personas? ¿Conoces alguna situación moral o social, que aunque no sea enfermedad también segregue a las personas? ¿Conoces algunas instituciones que traten a los enfermos como personas dignas?

DOMINGO MUNDIAL DE LAS MISIONES

Con ocasión de este domingo dedicado a las misiones, sería bueno recordar a uno de los pilares de la Iglesia; un apóstol realista, incansable, que vio el mundo como campo abierto para la misión encomendada por Jesús:

“Pablo vio la acción de Dios, tipificada para él en el acontecimiento que denominamos su conversión, como una llamada a reevaluar todo –al menos en teoría–. La actuación de Dios constituye una expresión de la autonomía divina, de su libertad para ser fiel a los compromisos que ha adquirido con la raza humana. Pablo no considera la creación como un límite impuesto al ser de Dios ni una concatenación de fuerzas y poderes que deban ser aplacados. Puesto que la vieja creación ha sido invadida por la novedad, constituye una oportunidad y no un obstáculo. Todas las interpretaciones de Pablo dualistas, contrarias al mundo, han olvidado esta noción elemen-

tal, confundidas en parte por la concepción plenamente realista que tiene Pablo respecto a los límites y peligros terrenales” (R. I. Pervo Pablo después de Pablo).

El Evangelio (Mc 16,15-20)

El envío de evangelizar tiene un carácter universal, la encomienda fue entendida así desde el principio por los cristianos (“por todo el mundo... y a toda creatura”). La unión de las palabras “creer” y “bautizarse”, apuntan con probabilidad a una profesión de fe dentro del bautismo. Hacer una confesión era propia de los primeros cristianos que recibían el sacramento y se incorporaban a la comunidad. Los hombres se encontrarán ante la disyuntiva de creer o no creer. El bautismo recibido con fe, es decir, donde se reconoce la soberanía del Resucitado, realiza la salvación. La otra alternativa no es una condena automática en el tiempo presente, sino más bien tiene una proyección hacia el juicio futuro involucrando la vida actual. Los milagros y señales que presenta el evangelista tienen como objetivo presentar de manera plástica la actuación de Cristo en su comunidad. El es el nuevo Señor de la creación, ante el que todo se somete. Después de dar estas órdenes, Jesús es presentado como Señor exaltado a la derecha de Dios.

Actualización desde Ad Gentes

“La Iglesia peregrinante es, por naturaleza misionera, puesto que toma su origen de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo, según el propósito de Dios Padre”. (Ad gentes # 2).

“Los presbíteros representan la persona de Cristo y son cooperadores del orden

episcopal en la triple función sagrada que por su naturaleza corresponde a la misión de la Iglesia. Entiendan, pues, plenamente que su vida está consagrada también al servicio de las misiones" (Ad gentes # 39).

"Los seglares cooperan a la obra de evangelización de la Iglesia y participan de su misión salvífica a la vez como testigos y como instrumentos vivos, sobre todos sí, llamados por Dios, son incorporados por los obispos a esta obra" (Ad gentes # 41).

Preguntas para reflexionar

¿Te sientes un misionero de Cristo? ¿Qué lugares de tu comunidad necesitan ser vistos como prioridad para anunciarles la Buena Nueva? ¿Te parece adecuada la idea de que el mundo más que un obstáculo, es sobre todo una oportunidad para anunciar el Evangelio?

DOMINGO XXX DEL TIEMPO ORDINARIO

Los fariseos constituyen una de las cuatro sectas judías (junto a saduceos, esenios y zelotas) descritas por Josefo, quien los opone sistemáticamente a los saduceos:

"De las primeras, la de los fariseos es la superior y tiene fama de suministrar los intérpretes más rigurosos de las leyes. Atribuyen todo al destino y a Dios. Creen que depende esencialmente del hombre hacer el bien el mal, pero en uno y otro caso inter-

viene también el destino. Consideran que el alma de todo hombre es inmortal, pero únicamente la de los justos pasa a otro cuerpo, mientras que la de los malvados sufre castigo eterno" (Bell. 2,162-166).

La palabra fariseos en hebreo significa "separados", es decir, los santos, la verdadera comunidad de Israel. Se trata de comunidades cerradas, buscan vivir las prescripciones relativas al diezmo y a la pureza. Para la admisión de sus miembros había un período de prueba de un mes o un año de duración, durante el cual tenía que dar el postulante pruebas de su capacidad para observar las prescripciones rituales. Algunos fariseos eran escribas (personas sobresalientes por su saber y estudio de la Escritura), pero no todos, ni la mayoría. Un buen número de sacerdotes eran también fariseos, de ahí que su centro focal fuera el templo, pero la mayoría de los fariseos eran laicos.

Jesús les reprocha la hipocresía en el cumplimiento de las prescripciones sobre la pureza, siendo ellos interiormente impuros; hipocresía en el pago del diezmo de las legumbres mientras descuidaban las exigencias religiosas y morales de la Ley.

A diferencia de los saduceos, aristócratas próximos al templo, los fariseos eran un movimiento piadoso bastante popular, laico sobre todo, vinculado a las clases media y hasta indigentes del país. Su papel político declinará a partir del 63 a.C., aunque se recuperará después de la gran rebelión judía del 70. En efecto, ellos defendían la independencia contra Roma y, paradójicamente, la caída de Jerusalén les permitirá revivir y conocer su nuevo destino. Al desaparecer esa coyuntura los saduceos, esenios y zelotas, quedaron únicamente ellos en el esce-

nario judío. Como no había razón alguna para seguir llamándose fariseos, puesto que su diferenciación respecto a los otros judíos carecía de objeto, pasaron a ser y siguieron siendo simplemente "los judíos" (A. Paul, El mundo judío en tiempos de Jesús; J. Jeremías, Jerusalén en tiempos de Jesús).

El Evangelio (Lc 18,9-14)

Los dos personajes de la parábola son los extremos opuestos del judaísmo. El fariseo es el conocedor de la ley, supuestamente el que lleva una recta vida moral. El otro, vive alejado de los mandamientos y no conoce ninguna ética. Al orar, el fariseo enumera sus virtudes excluyéndose de entre los "malos". Sus argumentos van en ascenso hasta llegar al colmo de señalar a otra persona que esta en el mismo templo: "ese publicano". Después, refiere una serie de acciones que pueden manipularse para causar la admiración de los demás (ayunar, pagar el diezmo). Jesús pone

en evidencia que hay personas que pueden expresar cierta piedad, pero en el fondo hay falta de sinceridad. En contraste, el hombre que para los demás es un ladrón, pero que reconoce sinceramente sus pecados, limitaciones y se fia de la misericordia de Dios, puede ser justificado. Esta es la única vez en los evangelios que la palabra "justificado" se emplea con un sentido muy parecido al paulino. Muestra, pues, que la doctrina de Pablo sobre la justificación, tiene sus raíces en la predicación de Jesús.

Preguntas para reflexionar

¿Es un fenómeno común encontrar grupos integristas o puristas en cualquier tipo de religiosidad? ¿Por qué crees que suceda este fenómeno de "separación"? ¿Qué criterios se podrían seguir para llegar a una religiosidad, donde lo externo sea expresión de una vida interior sincera? Pablo de Tarso fue un fariseo a ultranza, ¿recuerdas alguna frase del apóstol, que exprese su cambio radical a Cristo?

