

ISSN 0717-4152

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA
DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 17.1

Primer semestre 2015



ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN
(An.teol.)

ISSN 0717-4152

Publicación semestral del Departamento de Teología del Instituto de Teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile

Indexada en: • Latindex • Dialnet • a360 grados • BIBP (The Bibliographic Information Base in Patristics)

This periodical is indexed in the ATLA Catholic Periodical and Literature Index® (CPLI®), a product of the American Theological Library Association, 300 S. Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL 60606, USA. Email: atla@atla.com, www: <http://www.atla.com>

DIRECTOR

Mg. Claudio Soto Helfmann

(Instituto de Teología, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción. Chile)

CONSEJO EDITORIAL

Dr. José Luis Barriocanal

(Facultad de Teología del Norte de España, Burgos. España)

Dr. Eberhard Bons

(Facultad de Teología Católica, Universidad Marc Bloch de Estrasburgo, Estrasburgo. Francia)

Dr. Arturo Bravo Retamal

(Instituto de Teología, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción. Chile)

Dr. Hernán Cardona

(Facultad de Teología, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín. Colombia)

Dr. Antonio Castellano

(Facultad de Teología, Universidad Pontificia Salesiana de Roma, Roma. Italia)

Dr. Samuel Fernández Eyzaguirre

(Facultad de Teología. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago. Chile)

Dr. Ricardo Ferrara

(Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires. Argentina)

Dr. José-Román Flecha Andrés

(Facultad de Teología, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca. España)

Dr. Mario de França Miranda

(Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, Río de Janeiro. Brasil)

Dr. Kamel Harire Seda

(Facultad Eclesiástica de Teología. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso. Chile)

Dr. Víctor Martínez Morales

(Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Colombia)

Dr. Diego Melo

(Facultad de Artes Liberales, Universidad Adolfo Ibáñez, Chile)

Dr. Patricio Merino Beas

(Facultad de Teología, Universidad Santo Tomás, Bogotá. Colombia)

Dra. Lorena Miralles Maciá

(Depto. Estudios Semíticos, Universidad de Granada, Granada. España)

Dr. Jean Louis Ska

(Pontificio Instituto Bíblico de Roma, Roma. Italia)

Mg. Pablo Uribe Ulloa

(Instituto de Teología, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción. Chile)

Dr. Tibaldo Zolezzi Cid

(Instituto de Estudios Teológicos, Universidad Católica de Temuco, Chile)

Dirección

Anales de Teología

Instituto de Teología UCSC

Alonso de Ribera 2850. Concepción, Chile - Tel. (56-41) 2735669

E-mail: analesteologia@ucsc.cl

Sitio web: <http://teologia.ucsc.cl/htm/revteologia.htm>

Diseño/producción editorial

Oscar Lermenda

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 17.1

Primer semestre 2015



DEPARTAMENTO DE TEOLOGÍA
INSTITUTO DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN
CHILE

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 17.1

Primer semestre 2015

ÍNDICE

ARTÍCULOS

- “Misión y ecumenismo”. El diálogo profético de los discípulos misioneros de Jesucristo. Hacia un testimonio común del evangelio
 “Mission and ecumenism”. Prophetic dialogue of missionary disciples of Jesus Christ. Towards a common testimony to the gospel
 LUIS NAHUELANCA MUÑOZ..... 7-37
- El Episcopado chileno y el compromiso social del catolicismo preconciliar: 1925-1964
 The Chilean Episcopate and the social commitment of pre-conciliar catholicism: 1925-1964
 EDISON GABRIEL BRITO REBECO 39-63
- Sobre la inadecuación de la filosofía hermeneútica para explicar la Revelación divina
 On the inadequacy of philosophical hermeneutics to explain divine Revelation
 CARLOS A. CASANOVA..... 65-83
- Los cuatro puntos cardinales del Vaticano II según Joseph Ratzinger
 The four cardinal points from Vatican II
 PABLO BLANCO SARTE 85-111
- Evangelizar a los migrantes desde su identidad cultural. El caso de la celebración de la Purísima con los inmigrantes nicaragüenses en La Carpio (San José, Costa Rica)
 Evangelize migrants from their cultural identity. The case of the celebration of the Purísima with the Nicaraguan immigrants in La Carpio (San José, Costa Rica)
 PABLO JOSÉ ERNESTO IBARRA ARANA 113-152
- NOTAS
- Camino: Literatura y espiritualidad*
The way: Literature and spirituality
 CONSTANTINO ÁNCHEL..... 153-173

Y el Verbo de Dios se hizo cultura. El desafío de re-pensar teológica y pastoralmente lo cultural The Word of God became culture. The challenge of rethinking about the cultural aspect in a theological and pastoral way	
JUAN PABLO ESPINOSA ARCE	175-189

RESEÑAS

Merino Beas, Patricio A., <i>La categoría teológica «Signos de los Tiempos» desde el Concilio Vaticano II al Pentecostés de Aparecida y Francisco</i> , Bogotá, Ed. USTA, 2014, 190 pp., ISBN 978-958-631-846-4	
MARÍA BELÉN TELL.....	191-195

“MISIÓN Y ECUMENISMO”. EL DIÁLOGO PROFÉTICO DE LOS DISCÍPULOS MISIONEROS DE JESUCRISTO. HACIA UN TESTIMONIO COMÚN DEL EVANGELIO

“MISSION AND ECUMENISM”. PROPHETIC DIALOGUE
OF MISSIONARY DISCIPLES OF JESUS CHRIST.
TOWARDS A COMMON TESTIMONY TO THE GOSPEL

Luis Nahuelanca Muñoz¹

Universidad Católica de la Santísima Concepción.
Concepción-Chile

Resumen

El presente artículo propone una reflexión misionológica, en el contexto de los 50 años de la promulgación del Decreto Conciliar “Unitatis Redintegratio”, sobre la intrínseca relación existente entre la misión evangelizadora de la Iglesia y los requerimientos actuales del diálogo ecuménico e interreligioso. Los discípulos misioneros están invitados a vivir una auténtica espiritualidad del diálogo como condición necesaria sin la cual no será posible, en el actual contexto mundial, la credibilidad de nuestra evangelización. La hora actual de la misión de la Iglesia reclama una verdadera y auténtica conversión al ecumenismo. El ecumenismo es un camino ineludible de la evangelización (Evangelii Gaudium 246).

Palabras clave: Concilio Vaticano II, diálogo profético, diálogo ecuménico e interreligioso, misión evangelizadora, Iglesia local, Aparecida, pentecostalismo, discipulado común.

Abstract

This article proposes a missiological reflection in the context of the 50th anniversary of the promulgation of the Conciliar Decree “Unitatis Redintegratio” on the intrinsic relationship between the evangelizing mission of the Church and the current requirements of ecumenical and interreligious dialogue. The missionary disciples are invited

¹ Doctor en Misionología. Profesor del Instituto de Teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción. Correo electrónico: nahuelanca@gmail.com

to live an authentic spirituality of dialogue as a necessary condition without which not possible in the current global context the credibility of our evangelization. The time of the mission of the Church today calls for a true and genuine conversion to ecumenism.

Keywords: Vatican Council II, prophetic dialogue, ecumenical and interreligious dialogue, evangelical mission, local church, Aparecida, Pentecostalism, common discipleship.

Introducción

El Concilio Vaticano II, con la fuerza de la profecía, habló a la Iglesia y la invitó a discernir los “signos de los tiempos”, a escuchar las voces de la historia en la cual ella se hace compañera de viaje y de camino; a pasar de la condenación a la acogida, de la apología a la apertura dialogal, de la cerrazón al discernimiento crítico de las nuevas situaciones históricas; de la mirada desconfiada y pesimista del mundo a la contemplación de las “semillas del Verbo” presentes, con sus esperanzadores brotes, en la vida de los pueblos, sus culturas y religiones. Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo².

El Concilio habló también de un “nuevo período de la historia”, en el cual la Iglesia se hace compañera de ruta con aquellos que buscan ser protagonistas de una historia que se construye con la fuerza de la imaginación y de la creatividad humanas: “el género humano se haya hoy en un período nuevo en su historia, caracterizado por cambios profundos y acelerados, que progresivamente se extienden al universo entero”³.

El Papa Benedicto XVI, en su viaje apostólico a Portugal el año 2010, habló de los nuevos retos de la cultura actual: “En estos últimos años, ha cambiado el panorama antropológico, cultural, social y religioso de la humanidad; hoy la Iglesia está llamada a afrontar nuevos retos y está prepa-

² Cf. CONCILIO VATICANO II. *Constitución pastoral Gaudium et Spes*, en: CONCILIO VATICANO II, *Constituciones, Decretos, Declaraciones*, BAC, Madrid 2000, n. 1 (en adelante GS)

³ GS 4.

rada para dialogar con culturas y religiones diversas, intentando construir, con todos los hombres de buena voluntad, la convivencia pacífica de los pueblos. El campo de la misión *ad gentes* se presenta hoy notablemente dilatado y no definible solamente en base a consideraciones geográficas; efectivamente, nos esperan no solamente los pueblos no cristianos y las tierras lejanas, sino también los ámbitos socio-culturales y sobre todo los corazones que son los verdaderos destinatarios de la acción misionera del Pueblo de Dios⁴. Este es el tiempo de los "nuevos éxodos"; tiempos de nuevas oportunidades para el Evangelio.

El presente artículo de orientación misionológica, el cual presenta los principales requerimientos actuales del diálogo ecuménico e interreligioso en relación a la tarea evangelizadora actual de la Iglesia, está dividido en dos partes. La primera parte ofrece una reflexión sobre aspectos generales de la relación ecumenismo-misión a partir de la aportación conciliar; y, la segunda, ofrece un aterrizaje, en la perspectiva de Aparecida, en donde se afrontan algunos aspectos de la desafiante realidad ecuménica latinoamericana, especialmente con el mundo de las Comunidades evangélicas y pentecostales, así como los correspondientes desafíos que nos esperan en el camino de nuestra misión evangelizadora.

1. En el espíritu dialogal del Concilio Vaticano II

El 21 de noviembre de 1964 se promulgó el Decreto conciliar "Unitatis Redintegratio" (La reconstrucción de la unidad), el cual cristalizó la reflexión del Concilio Vaticano II sobre el compromiso ecuménico de la Iglesia en el camino de la evangelización. En este año 2014 se cumplen 50 años de este significativo momento que marcó un hito en el camino del Movimiento ecuménico moderno.

El Movimiento ecuménico es un dinamismo incontenible del Espíritu. Los cristianos, desde la rica diversidad de comuniones eclesiales, están llamados a vivir un testimonio común del Evangelio. Esta experiencia de co-

⁴ BENEDICTO XVI. "Homilía en la Eucaristía con motivo de la celebración del X Aniversario de la Beatificación de Jacinta y Francisco, pastorcillos de Fátima" (14.5.2010), en: AAS 102 (2010), Editrice Vaticana, Vaticano 2010.

muni3n ser3 el signo m3s elocuente de la credibilidad de su misi3n evangelizadora en el mundo. De all3 que cada Iglesia local este invitada a integrar esta dimensi3n esencial en su vida pastoral y misionera.

En este camino, el *Ecumenismo*, que naci3 en un contexto misionero (La Asamblea de Edimburgo, 1909), se sitúa como un incontenible impulso prof3tico al di3logo entre los creyentes en Jesucristo y confesantes del Dios Uno y Trino; un irreversible movimiento llamado a secundar el clamor del Maestro a que seamos uno, para que el mundo crea (Jn 17,21), puesto que *"la unidad es, en efecto, el sello de la credibilidad de la misi3n"*⁵.

El don y la diaconía de la unidad, que tiene como fruto la paz, es un don vinculante y comprometedor, un don que hay que cultivar y madurar en la acogida recíproca, en el respeto mutuo, en la renuncia a todo espíritu de superioridad... Un don de Dios, que en la libertad de sus designios amorosos ha permitido, desde toda eternidad, que su amor, de modo sublime hecho patente en el Misterio Pascual de su Hijo, sea para todo el género humano y la Creaci3n misma; porque a todos quiere hacer llegar su salvaci3n y tiene sus propios caminos, que sólo él conoce, para tocar el coraz3n de todos sus hijos⁶.

1.1. Una nueva sensibilidad... una nueva mentalidad

Uno de los elementos caracterizantes de la misi3n evangelizadora de nuestras Iglesias locales hoy, de cara a los nuevos contextos epocales en América y, muy especialmente en América Latina y el Caribe, es precisamente "la praxis del di3logo" y un di3logo entendido como "di3logo prof3tico"⁷. Así también lo ha entendido Aparecida, cuando exhorta a las Iglesias locales a "fomentar el di3logo intercultural, interreligioso y ecuménico"⁸, a fin

⁵ CONGREGACI3N PARA LA DOCTRINA DE LA FE, "Nota Doctrinal acerca de algunos aspectos de la Evangelizaci3n" (3.12. 2007), en: AAS 100 (2008), Editrice Vaticana, Vaticano 2008.

⁶ GS 22.

⁷ Cf. S. BEVANS - R. SCHROEDER, *Teología para la Misi3n hoy*, Verbo Divino, Navarra 2009, 585.

⁸ CELAM, *Documento de Aparecida*, Paulinas, Buenos Aires 2007, n. 95 (en adelante DA).

que pueda irradiar y contagiar la Buena Noticia en la realidad actual de un continente enriquecido y enriquecedor por su diversidad cultural, religiosa y étnica.

El Concilio Vaticano II va a marcar un antes y un después, respecto del tema del diálogo. Una nueva sensibilidad y mentalidad comienza a emerger: una valoración positiva y una acogida respetuosa de las experiencias religiosas de los hombres y mujeres de otras religiones del mundo, y en lo que al ecumenismo se refiere, una valoración teológica y tremendamente fraternal de la eclesialidad de las otras iglesias y comunidades cristianas, también creyentes fieles en Jesucristo, celosas de la Palabra de Dios y testificantes del amor de Dios desde la experiencia comunal de su consagración bautismal.

Esta nueva sensibilidad y mentalidad, que a 50 años del Concilio, ha ido penetrando cada vez más profundamente en la vida de nuestras Iglesias cristianas, no sin sus resistencias, “que las ha llevado a dialogar cuando antes polemizaban, a unir esfuerzos cuando antes se enfrentaban unas a otras, a consultarse mutuamente cuando hace poco tiempo atrás sus relaciones estaban marcadas por el signo de la enemistad”⁹.

Un cristianismo dividido es un escándalo para el mundo y suscita pérdida de credibilidad a nuestra evangelización. El don de la unidad reclama de nuestras vidas de discípulos, la conversión de los corazones. “*El auténtico ecumenismo –dice el Decreto Conciliar–, no se da sin la conversión interior. Porque los dones de la unidad brotan y maduran como fruto de la renovación de la mente, de la negación de sí mismo y de una efusión libérrima de la caridad*”¹⁰.

Esta conversión del corazón y la santidad de la vida de los discípulos, son el alma de la ecumenicidad, de su vocación misionera¹¹, el “*presupuesto fundamental y una condición insustituible para realizar la misión salvífica de la Iglesia*”¹². Con toda razón el gran Papa Misionero, san Juan Pablo

⁹ J. DE SANTA ANA, *Ecumenismo y Liberación*, Paulinas, Madrid 1987, 14.

¹⁰ CONCILIO VATICANO II. *Decreto Unitatis Redintegratio*, en: CONCILIO VATICANO II, *Constituciones, Decretos, Declaraciones*, BAC, Madrid 2000, n. 7 (en adelante UR).

¹¹ UR 8.

¹² JUAN PABLO II, *Encíclica Redemptoris Missio*, Paulinas, Buenos Aires 1991, n. 90 (en adelante RM).

II, nos ha dicho con fuerza y sabiduría de pastor: *"el renovado impulso hacia la misión ad gentes exige misioneros santos. No basta renovar los métodos pastorales, ni organizar y coordinar mejor las fuerzas eclesiales, ni explorar con mayor agudeza los fundamentos bíblicos y teológicos la fe: es necesario suscitar un 'nuevo anhelo de santidad' entre los misioneros y en toda la comunidad cristiana"*¹³.

Este nuevo "giro axial", en el ámbito social, cultural y eclesial, pone en evidencia una nueva actitud, un nuevo modo de ser y de estar en el mundo; un giro antropológico-cultural caracterizado por "una apertura al otro, al que es diferente, y que por eso mismo me interpela, me desafía a reconocer en la realidad lo que es diverso a mí, de mi comunidad, de mi manera particular de comprender las relaciones con los demás y, especialmente, con Dios. De una actitud cerrada, de arrogancia, de autosuficiencia espiritual, las instituciones cristianas, las comunidades que las componen, han evolucionado hacia una disposición a abrirse a los otros y a dialogar con ellos"¹⁴.

Toda la reflexión conciliar está atravesada por esta nueva mirada al mundo, a las religiones y a las culturas; un nuevo discernimiento teológico, con claras consecuencias en la vida misionera y pastoral de la Iglesia. Este nuevo dinamismo del Espíritu nos abre a la profunda conciencia que si Dios, en su libre designio de amor, quiso acercarse a la historia humana y colocar su tienda en ella, el diálogo cobra su principal fundamento en este acontecimiento revelador y salvífico. Dios a través de su Palabra se hace encuentro dialogal y vivificante con la humanidad a través de su Hijo, la Palabra que se hizo carne y habitó entre nosotros (Cf. Jn 1, 1-18; 4,1-42).

La Iglesia, como comunidad de discípulos misioneros, impulsada por este "don exterior de caridad", *"entabla diálogo con el mundo en que tiene que vivir. La Iglesia se hace palabra. La Iglesia se hace mensaje. La Iglesia se hace coloquio"*, dirá Pablo VI, en su carta magna sobre el diálogo, *Ecclesiam Suam*¹⁵. No se trata aquí de una "metodología misional" o una estudiada "estrategia pastoral" para un eficaz "proselitismo" o lo que en

¹³ RM 90.

¹⁴ J. DE SANTA ANA, *Ecumenismo y Liberación*, 14.

¹⁵ PABLO VI, *Encíclica Ecclesiam Suam*, Paulinas, Buenos Aires 1969, n. 60 (en adelante *ES*); Cf. *GS* 40-45.

algunos años atrás, en ciertos círculos eclesiales, se decía, “un ecumenismo del retorno”. Se trata de un nuevo estilo, de una nueva apertura universal, que sólo el amor puede generar desde la misteriosa pedagogía divina del Padre, de la cual la Iglesia, nuestras comunidades eclesiales locales de pertenencia, deben ser siempre su más fiel y transparente “epifanía”; *“amor, que es y sigue siendo la fuerza de la misión, y es también ‘el único criterio según el cual todo debe hacerse y no hacerse, cambiarse y no cambiarse. Es el principio que debe dirigir toda acción y el fin al que debe tender. Actuando con caridad o inspirados por la caridad, nada es disconforme y todo es bueno’*”¹⁶, nos dijo san Juan Pablo II.

“El coloquio paterno y santo, interrumpido entre Dios y el hombre a causa del pecado original, ha sido maravillosamente reanudado en el curso de la historia. La historia de salvación narra precisamente este largo y variado diálogo que nace de Dios y teje con el hombre una admirable y múltiple conversación”¹⁷.

1.2. Misión-en-diálogo

Parfraseando las palabras del Papa Francisco, este diálogo no sólo es un aspecto “programático” de nuestra misión evangelizadora, sino un elemento “paradigmático” para toda la misionariedad de nuestra vocación cristiana; es un diálogo “que no nace de una táctica o de un interés, sino que es una actividad con motivaciones, exigencias y dignidad propias: es exigido por el profundo respeto hacia todo lo que en el hombre ha obrado el Espíritu”, como tan acertadamente lo dijo el Papa san Juan Pablo II en su encíclica misionera¹⁸.

Anunciar el Evangelio de Jesucristo, con renovada valentía apostólica (parresía)¹⁹, comporta necesariamente, en la sensibilidad y en la mentalidad de los discípulos misioneros, una actitud bondadosa de apertura uni-

¹⁶ RM 60.

¹⁷ ES 50.

¹⁸ RM 56.

¹⁹ RM 49.

versal y de activa contemplación de “las semillas del Verbo” que germinan en las culturas y religiones; una detenida atención a las “acciones del Espíritu Santo” que reflejan la bondad, la verdad, la paz, la belleza, en la vida de muchos pueblos y sus culturas. “El misionero es el ‘hermano universal’; lleva consigo el espíritu de la Iglesia, su apertura y atención a todos los pueblos y a todos los hombres. En cuanto, tal supera las fronteras y las divisiones de raza, casta e ideología: es signo del amor de Dios en el mundo, que es amor sin exclusión ni preferencia”²⁰.

“En el diálogo con los demás hombres y estando atento a la parte de verdad que encuentra en la experiencia de vida y en la cultura de las personas y de las naciones, el cristiano no renuncia a afirmar todo lo que le han dado a conocer su fe y el correcto ejercicio de su razón”²¹. Dialogamos desde nuestras propias identidades.

Este diálogo fecundo, vivificante e interpersonal puede realizarse en diversos niveles: un diálogo de comunión eclesial, de discernimiento comunitario y de espíritu sinodal (diálogo pastoral); un diálogo fraterno, de aprecio y de respeto por la experiencia eclesial y religiosa de otras comunidades cristianas y con las cuales se procura trabajar por hacer realidad el sueño de la unidad entre todos los cristianos (Cf. Jn 17,21), como testimonio eficaz de evangelización (diálogo ecuménico); un diálogo marcado por el aprecio, la humildad, la paciencia, caridad y la simpatía hacia los miembros de otras confesiones religiosas, pues el discípulo misionero de Jesús descubre en ellas, “*destellos de aquella Verdad que ilumina a todo hombre*”²². Se trata de un “*coloquio verdaderamente humano a la luz divina... para advertir en diálogo sincero y paciente las riquezas que Dios, generoso, ha distribuido a las gentes*”²³ (diálogo interreligioso); un diálogo vital y profundo con la cultura y las culturas de los pueblos, tomando

²⁰ RM 89.

²¹ JUAN PABLO II, *Encíclica Centesimus Annus*, Paulinas, Madrid 1991, n. 46; Cf. RM 11.

²² CONCILIO VATICANO II, *Declaración Nostra Aetate*, en: CONCILIO VATICANO II, *Constituciones, Decretos, Declaraciones*, n. 2.

²³ CONCILIO VATICANO II. Decreto *Ad Gentes*, en: CONCILIO VATICANO II, *Constituciones, Decretos, Declaraciones*, n. 11.

siempre como punto de partida a la persona, sus relaciones con los demás, con la naturaleza y con Dios²⁴, con sus criterios de juicio, sus valores determinantes, sus puntos de interés, sus líneas de pensamientos, sus fuentes inspiradoras y sus modelos de vida²⁵ (diálogo intercultural).

Acoger el dinamismo desafiante del ecumenismo en la cotidianidad de nuestra vida evangelizadora, como una lección permanente, significa entrar en la lógica siempre eficaz del diálogo evangélico, un diálogo profético entre creyentes cristianos, que implica reconocer abiertamente "la presencia de valores positivos no sólo en la vida religiosa de cada uno de los creyentes de otras tradiciones religiosas, sino en las mismas tradiciones religiosas a las que pertenecen"²⁶, valores que expresan la presencia activa de Dios mismo y de la acción universal del Espíritu Santo en los pueblos, sus culturas y religiones, como hemos señalado; un diálogo que reclama coherencia con las propias tradiciones y convicciones religiosas y apertura para comprender las del otro, con una actitud de verdad, humildad y lealtad, y con la conciencia que este diálogo es enriquecimiento recíproco; se trata de "*un testimonio recíproco para un progreso común en el camino de la búsqueda y experiencia religiosa y, al mismo tiempo, para superar prejuicios, intolerancias y malentendidos. El diálogo tiende a la purificación y conversión interior, que, si se alcanza con docilidad al Espíritu, será espiritualmente fructífera*"²⁷.

²⁴ GS 53.

²⁵ Cf. PABLO VI, *Exhortación apostólica Evangelii Nuntiandi*, Paulinas, Buenos Aires 1977, n. 19.

²⁶ CONGREGACIÓN PARA LA EVANGELIZACIÓN DE LOS PUEBLOS, "Instrucción Diálogo y Anuncio" (19.05.1991), en: AAS 84 (1992), Editrice Vaticana, Vaticano 1992, n. 17.

²⁷ RM 56.

2. El "hoy" del ecumenismo en la vida misionera de nuestras Iglesias locales. Desafíos y tareas, en el espíritu de Aparecida

2.1. "Lo que el Espíritu dice a las Iglesias" (Ap 2,7). Desde el protagonismo de nuestras Iglesias locales

La reflexión misionológica ha venido resaltando estos últimos años, especialmente a partir del Concilio Vaticano II, el protagonismo del Espíritu Santo, catalizador y fuerza directora del dinamismo expansivo de la vida misionera de las Iglesias locales, rostros visibles y concretos donde toda la Iglesia de Cristo transcurre, con la plenitud de sus dones, ministerios, carismas y servicios, todos ellos al servicio del Reino²⁸.

Volver a redescubrir la significancia que tiene Pentecostés para la vida de nuestras Iglesias locales, comporta recuperar: "comunidades, en la que reina 'la alegría y sencillez de corazón (Hch 2)... dinámicamente abiertas y misioneras que gozan de la simpatía de todo el pueblo' (Hch 2,47)²⁹; comunidades de misión testimonial e irradiación evangélica. El Espíritu es el alma de su misión, su fuerza y su ímpetu, su osadía y valentía, su creatividad y renovación, su impulso y su orientación, su frescura y fructuosidad; su apertura y comunicación. Sólo en el Espíritu de Pentecostés la Iglesia vuelve a la "gracia de sus orígenes": toda ella servidora de la vida, toda ella discípula en la escuela del Maestro, toda ella profética y misionera del Reino, y éste como lo único absoluto de su existir y la dicha más profunda de su vocación³⁰; "con un nuevo estilo de presencia y de relaciones más participativas, armónicas e integradoras"³¹, lo cual significa en la realidad cotidiana de la evangelización: "escucha de las alteridades, encuentro con las diferencias personales, sociales, culturales y religiosas; aprendizaje recíproco en las experiencias diarias..."³². *"Es el Espíritu quien la impulsa a ir cada*

²⁸ AG 4; LG 4, 59; EN 75; RM 21-30 y 87; TMA 44-48

²⁹ RM 26

³⁰ EN 14.

³¹ R. TOMICHÁ, "Condiciones y elementos para la formación permanente", en: AAVV., *La Misión en cuestión: aportes a la luz de Aparecida*, San Pablo, Bogotá 2009, 221.

³² R. TOMICHÁ, "Condiciones...", 222.

vez más lejos, no sólo en sentido geográfico, sino más allá de las barreras étnicas y religiosas para una misión verdaderamente universal”³³.

En definitiva, como dice el misionólogo boliviano, R. Tomichá, “se trata de volver a las raíces de la propuesta evangélica de Jesús, realizada en las experiencias de las primeras comunidades cristianas, que supieron conjugar, no sin tensiones, la fe cristiana y las diferencias culturales, dando a luz un cristianismo plural en lenguas, ritos, mentalidades, estilos comunitarios, acentos teológicos, etc.”³⁴. Esta es también la tarea del ecumenismo: testimoniar la maravillosa experiencia de un cristianismo plural, con conciencia de unidad y pretensión de universalidad.

2.2. Aparecida y el diálogo de los cristianos

Aparecida no hizo nuevas elaboraciones teológicas sobre el ecumenismo, acogió sí con renovada disposición lo que el Espíritu habló a las Iglesias en el Concilio Vaticano II, especialmente a partir de “Unitatis Redintegratio”, expresión de un nuevo modo de mirar, de comprender, de acoger y de convivir con las demás comunidades cristianas; los miembros de estas comunidades son nuestros “hermanos en el Señor”³⁵, en la misma Iglesia de Cristo, unidos en el mismo bautismo, en la misma fe trinitaria y en la misma Palabra, como fuente de Vida, lo cual significa, ciertamente el reconocimiento de la realidad eclesial presente en estas confesiones cristianas hermanas³⁶; esto ha significado no ser más consideradas “como simples

³³ RM 24.

³⁴ R. TOMICHÁ, “Condiciones...”, 222.

³⁵ Dice UR 3 sobre los cristianos de las otras confesiones, “justificados en el bautismo por la fe, están incorporados a Cristo y, por tanto, con todo derecho se honran con el nombre de cristianos, y los hijos de la Iglesia católica los reconocen, con razón, como hermanos en el Señor”.

³⁶ Respecto de este reconocimiento de la realidad eclesial en las otras confesiones religiosas, el Papa San Juan Pablo II afirma: “Muchos elementos de gran valor que en la Iglesia católica con parte de la plenitud de los medios de salvación y de los dones de la gracia que constituyen la Iglesia, se encuentran también en las otras Comunidades Cristianas”. Cfr., JUAN PABLO II, *Encíclica Ut Unum Sint*, San Pablo, Santiago de Chile 1995, n. 13, (en adelante UUS); y en otro número del mismo documento agrega: “El Concilio Vaticano II ha reforzado su compromiso con una visión eclesiológica lúcida y abierta a todos los valores eclesiales presentes entre los demás cristianos” (UUS 10).

*sectas separadas de la Iglesia madre, para ser consideradas a partir de entonces como verdaderas iglesias cristianas*³⁷.

Aparecida hace continuidad respecto de este mismo desafío de la unidad de los cristianos con las anteriores Conferencias³⁸, las cuales han planteado la temática ecuménica como parte esencial de la misionariedad de las Iglesias locales, de su vida comunitaria y universal, desde sus respectivos contextos socioculturales y desde la realidad misma de nuestros pueblos, especialmente cuando todos los cristianos somos convocados a la misión compartida por la vida y la vida de los pobres. “*La búsqueda de la unidad de los cristianos* –ha dicho el Papa san Juan Pablo II en “*Ut unum sint*”– *no es un hecho facultativo o de oportunidad, sino una exigencia que nace de la misma naturaleza de la comunidad cristiana*”³⁹. En este espíritu de “inter-eclesialidad”, con la común vocación de discípulos de Cristo, las comunidades cristianas pueden establecer un diálogo fraterno, partiendo del principio de que “*es posible testimoniar la propia fe y explicar la doctrina de un modo correcto, leal y comprensible, y tener presente contemporáneamente tanto las categorías mentales como la experiencia histórica concreta del otro*”⁴⁰.

El Documento de Aparecida cristalizó un lenguaje diferente y respetuoso en relación al tema ecuménico y ciertamente corresponde al espíritu mismo de la Conferencia, a la diversidad de participantes de las diversas Iglesias locales y a los invitados de las diversas familias cristianas, manifestación de un nuevo dinamismo de pentecostalidad que habla de la posibilidad de testimoniar la unidad en Jesucristo desde la valoración de la rica diversidad eclesial y de sus respectivas concreciones históricas, como asimismo, un mutuo reconocimiento como Iglesias y Comunidades Cris-

³⁷ A. M. CALERO, *La Iglesia: misterio, comunión y misión*, San Pablo, Madrid 2001, 326-327.

³⁸ Ver CELAM, *Documento de Medellín II*, 26, III, 20, IV, 19 d, V, 19, VIII, 11, IX, 14; *Documento de Puebla* 108, 1008, 1096s, 1114s, 1118-1122, 1124, 1127, 1161; *Documento de Santo Domingo* 132s, 135, en: CELAM, *Documentos Fundamentales*, Paulinas, São Paulo 2003.

³⁹ UUS 49. Ver también: J. BOSCH, *Para comprender el ecumenismo*, Verbo Divino, Navarra 1993; B. SESBOUÉ, *Por una teología ecuménica*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1999.

⁴⁰ UUS 36.

tianas, compañeras de camino en un mismo viaje misionero por el Reino (“sinodalidad misionera”).

Aparecida evitará hablar de “sectas”, usará los conceptos de “iglesias y comunidades cristianas”, “nuevas ofertas religiosas”, “denominaciones cristianas”, “otras comunidades cristianas”, signo elocuente de una apertura respetuosa y de reconocimiento de la diversidad eclesial en el Continente.

América Latina ya no es el continente de la “reserva” del catolicismo mundial; hoy las comunidades católicas han debido aprender a convivir con otras pertenencias cristianas, con otras comunidades eclesiales que confiesan igualmente a Jesucristo y su Reino de Vida, que valoran inmensamente su consagración bautismal en el nombre de la Trinidad, que centran la fe y la vida cotidiana en el encuentro con la Palabra, leída y celebrada con el poder del Espíritu Santo, que es el Espíritu del Resucitado. Desde este principio trinitario y bautismal las comunidades cristianas están llamadas a vivir “el ejercicio cotidiano de la comunión”⁴¹, y una comunión misionera. De allí la intrínseca relación: ecumenismo-misión. Unidos para y en la misión. Son iluminadoras las palabras de Pablo VI, al respecto: *“Como evangelizadores debemos ofrecer a los fieles de Cristo, no la imagen de hombres divididos y separados por litigios nada edificantes, sino la de personas maduras en la fe, capaces de encontrarse más allá de las tensiones reales gracias a la búsqueda común, sincera y desinteresada de la verdad. Sí, la suerte de la evangelización está ciertamente unida al testimonio de unidad dado por la iglesia”*⁴².

Este movimiento por la unidad de los cristianos, incontenible e irreversible en la vida de los discípulos misioneros, fue asumido por Aparecida como un verdadero dinamismo pneumatológico que mueve permanentemente a nuestras Iglesias locales⁴³; un movimiento de carácter “*evangélico, trinitario y bautismal (...) donde el diálogo emerge como actitud espiritual y práctica, en un camino de conversión y reconciliación*”⁴⁴.

⁴¹ DA 162.

⁴² EN 77.

⁴³ DA 231.

⁴⁴ DA 228.

Aparecida valora inmensamente los frutos que ha dado este movimiento: *"favorece la estima recíproca, convoca a la escucha común de la Palabra de Dios y llama a la conversión a los que se declaran discípulos misioneros de Jesucristo"*⁴⁵; cuando existe diálogo entre los cristianos, dice Aparecida, allí *"disminuye el proselitismo, crece el conocimiento recíproco, el respeto y se abren posibilidades de testimonio común"*⁴⁶; este testimonio común de vida cristiana nos permite *"recuperar en nuestras comunidades el sentido del compromiso del Bautismo"*⁴⁷; y, consecuentemente, abre la posibilidad cierta de *"nuevas formas de discipulado y misión en comunión"*⁴⁸ e inspira *el espíritu de solidaridad y colaboración en el campo del apostolado social*⁴⁹, como ya lo había exhortado el Concilio Vaticano II en su decreto ecuménico: *"La cooperación de todos los cristianos expresa de una manera viva la unión con la que entre sí están unidos y hace más patente el rostro de Cristo Servidor"*⁵⁰.

Esta diaconía de la unidad de los discípulos misioneros, como testimonio teologal que da credibilidad a su misionariedad en el mundo hoy, presupone ciertamente la valoración de la pluralidad. Es una unidad y "comunión en el Espíritu Santo" (2Co 13,13), que regala a las comunidades de discípulos diversidad de dones, carismas, servicios, vocaciones, ministerios. El destacado misionólogo P. Suess, testigo del camino misionero de la Iglesia Latinoamericana, hablando de la valoración ecuménica en Aparecida, afirma: "El Espíritu Santo es no solamente el protagonista de la misión, es asimismo el promotor de la unidad en la diversidad de las culturas y del diálogo ecuménico a partir de un credo trinitario común, con sus desdoblamientos históricos diferenciados"⁵¹; y en relación al fundamento de esta misión en diálogo, afirma el citado autor: "El mandato evangélico de la unidad de los discípulos y las discípulas está fundamentado en la estructura trinitaria de nuestra fe y de nuestra pertenencia a la Iglesia de Jesucristo,

⁴⁵ DA 232.

⁴⁶ DA 233.

⁴⁷ DA 228.

⁴⁸ DA 233.

⁴⁹ Ver DA 99g.

⁵⁰ UR 12.

⁵¹ P. SUESS, "Ecumenismo y Diálogo interreligioso", en: AAVV., *Aparecida. Renacer de una esperanza*, Amerindia, Bogotá 2007, 212-213.

que es más amplia que la suma de las iglesias o denominaciones que surgieron en la historia"⁵².

Este es el diálogo fraterno que las comunidades cristianas buscan y por la cual trabajan: la unidad de todos los creyentes en Cristo. Su objetivo no puede ser otro que el deseo de Cristo: "que todos sean uno para que el mundo crea" (Jn 17). Este diálogo se hace realidad sólo cuando hay fidelidad al Señor y a la acción del Espíritu Santo. El punto de partida siempre será la fe común en Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre, muerto y resucitado y desde el horizonte de la fe trinitaria; un diálogo que puede llevarse a cabo de diversas modalidades: la vida cotidiana (la buena vecindad), lo que llamamos el "*diálogo de la vida*"; la oración, la lectura compartida de la Palabra, el sacrificio, expresiones profundas de un "*ecumenismo espiritual*", que los cristianos podemos realizar en la cotidianeidad de nuestra vida religiosa; la colaboración pastoral y misionera, como la ayuda a los necesitados y la cooperación en el campo de la cultura, instancias propicias para un "*diálogo en la solidaridad*", de las buenas obras, unidos por una causa común por la vida digna y buena; o a través de la reflexión doctrina y bíblico-teológica⁵³.

El ecumenismo es siempre un diálogo de la verdad en la caridad, de aceptación de la jerarquía de valores en las mismas verdades, de la flexibilidad para elaborar formulaciones doctrinales diversas, de aceptar las divergencias que no rompan la unidad fundamental. Como cristianos que amamos la verdad aprendemos, en el diálogo ecuménico, "*a escuchar sin ver segundas intenciones, responder o exponer sin dominar, comprender y hacerse comprender, cuestionarse y dejarse cuestionarse, amar a las personas y a las comunidades por encima de las limitaciones y opiniones*"⁵⁴. En palabras de un gran ecumenista, el Cardenal Mercier: "*Para unirse, hay que amarse; para amarse, hay que conocerse; para conocerse, hay que encontrarse, para encontrarse, hay que buscarse*"⁵⁵.

⁵² P. SUESS, "Ecumenismo...", 214.

⁵³ UR 4.

⁵⁴ J. ESQUERDA, "Diálogo Ecuménico", en: J. ESQUERDA, *Diccionario de la Evangelización*, BAC, Madrid 1998, 197.

⁵⁵ Citado en: J. BOSCH, *Para comprender el ecumenismo*, 97.

2.3. El desafío del pentecostalismo

En los documentos finales de las anteriores Conferencias generales del CELAM, emerge la advertencia de una cierta “amenaza”, a la hora de referirse al avance de las diversas iglesias y comunidades cristianas protestantes en el continente, como de otras pertenencias religiosas, tal es el caso de las Comunidades pentecostales. Ciertamente cuando el otro no es mirado bondadosamente en su alteridad como posibilidad de encuentro y camino hacia el mutuo conocimiento, aparece la desconfianza que suscita todo lo “extraño”, lo diferente (heterofobia); con esta actitud no será posible transformar esta amenaza en una oportunidad.

El pentecostalismo, como expresión viva y dinámica del Espíritu, ha sido una verdadera gracia para el cristianismo latinoamericano; con todas sus luces y sombras; su militancia activa y su agresivo proselitismo, en ciertas ocasiones; con todo esto, no podemos seguir “invisibilizándolos”; es demasiado evidente su presencia y su gran espíritu misionero; su fuerza de atracción debería suscitar muchas interrogantes, especialmente, cuando son muchos los fieles de nuestras comunidades católicas, entre ellos muchos pobres y excluidos, que deciden buscar en estas comunidades nuevos horizontes de humanidad y de vida espiritual.

El movimiento pentecostal no sólo es una expresión de una religión popular, es también un “ethos cultural” y una cosmovisión, es decir, una manera determinada de ver el mundo y la sociedad. Por tanto, dialogar con el pentecostalismo no sólo comporta un espíritu ecuménico, también reclama de los discípulos misioneros una capacidad de diálogo intercultural, como condición de posibilidad para asumir con discernimiento y con actitud de bondad los diversos lenguajes con los cuales el mismo Evangelio de Jesucristo se va presentando hoy como Buena Noticia en la vida de nuestros pueblos.

Romper con el fantasma de la “amenaza”, que supuestamente significan algunas comunidades pentecostales para la evangelización comporta pasar de aquellas discriminadoras actitudes de “canutofobia”, como mecanismos defensivos, causa de tantas heridas y distanciamientos, a una sanadora y terapéutica actitud de diálogo, de aprecio y de mutuo conocimiento. Tal cambio de mentalidad y sensibilidad reclama de nuestras comunidades católicas y de sus correspondientes pastores una verdadera conversión pas-

toral que signifique profundizar, en el dinamismo del quehacer evangelizador, una formación para el diálogo, un aspecto claramente débil hoy, sobre todo cuando estamos acostumbrados a desenvolvemos en nuestra “apacible intraeclesialidad”, desde una actitud de superioridad, autosuficiencia y hegemonía, respecto a la realidad de lo diverso y de lo plural.

Dejar de lado esta mentalidad de superioridad y de autosuficiencia, como expresión significativa de conversión, que signifique un espíritu nuevo de convivialidad y de humilde aprendizaje de la existencia del otro y de su experiencia cultural y religiosa, nos abre al horizonte del “intercambio de dones” y a un verdadero diálogo de espiritualidades, en un horizonte de interculturalidad.

Hoy nuestras Iglesias locales pueden, con discernimiento crítico y prudencia pedagógica, aprender mucho de las comunidades pentecostales, y viceversa, si realmente se abren a lo que el Espíritu está hablando en ellas: a) *El primado de la experiencia subjetiva de Dios, fuente de una espiritualidad tremendamente vivencial*, que cuestiona nuestras formales celebraciones litúrgicas, tantas veces cargadas de ritualismo, vaciadas de historia y de vida, que nada dicen a nuestra gente, tan deseosa de “sentir” la presencia de Dios en su realidad concreta y contingente; b) *Una espiritualidad que toca el corazón de la gente y la densidad de su presente* con el lenguaje de la emoción, que es el lenguaje de los pobres, en el sapiencial dinamismo de su oralidad cotidiana; ellos “sienten” a Dios y no buscan primeramente “entenderlo” con conceptos intelectuales abstractos de una catequesis previa; se trata para ellos, si así se puede decir, de una “teo-sensación”; no buscan hablar “de Dios”, sino “hablar con Dios” y testimoniar su obra salvadora; c) *La profunda conciencia de su misionariedad*: la Palabra de Dios no es sólo para sí, hay que compartirla y hacer que también toque el corazón de los demás; una tarea compartida en corresponsabilidad comunitaria militante; d) *La comunidad pentecostal no está personalizada en el pastor ni paralizada sin él*; el pastor es vínculo de comunión fraterna y padre-guía de los hermanos; lo cual da lugar a que todos en la comunidad tengan su lugar y su correspondiente misión; no hay estratificaciones ni jerarquías aplastantes de la libertad y creatividad de los miembros de la comunidad; todos los roles y servicios contribuyen a dinamizar armónicamente la comunidad.

2.4. De la competencia a la colaboración solidaria

El "espíritu ecuménico" en nuestras Comunidades locales de pertenencia, significa generar en el dinamismo existencial del discípulo misionero "un testimonio de proximidad que entraña cercanía afectuosa, escucha, humildad, solidaridad, compasión, diálogo, reconciliación, compromiso con la justicia social y capacidad de compartir, como Jesús lo hizo"⁵⁶, abre camino para construir puentes de confraternidad y colaboración solidaria más que una insana competitividad o un "fantasmal" sentimiento de "amenaza y peligrosidad"; lo cual nos hace mirarnos como rivales o enemigos y no como hermanos confesantes de una misma fe, un solo bautismo y un solo Evangelio que compartir y anunciar, ciertamente, desde las diferencias propias y legítimas de nuestras experiencias eclesiales.

Aparecida, en su referencia al diálogo y la colaboración ecuménica, invita a "a suscitar nuevas formas de discipulado y misión en comunión", que en actitud de conocimiento recíproco y respeto, los cristianos "se abran a posibilidades de testimonio común"⁵⁷; y citando las palabras del Papa Benedicto XVI, afirmamos: "Hacen falta gestos concretos que penetren en los espíritus y sacudan las conciencias, impulsando a cada uno a la conversión interior, que es el fundamento de todo progreso en el camino del ecumenismo"⁵⁸.

Desde esta invitación de Aparecida, de buscar "posibilidades de testimonio común" y de visibilizar signos concretos de convivialidad ecuménica, nos parece necesario seguir profundizando en tres opciones que puedan ayudarnos a abrir un camino compartido de discipulado misionero en comunión con otras comunidades cristianas, en un espíritu de "inter-ecclesialidad" y de "inter-espiritualidad", visibilizado en el encuentro fraterno de comunidades cristianas que se reconocen, aprecian y dialogan en el común propósito de construir caminos de unidad en América.

⁵⁶ DA 363.

⁵⁷ DA 233.

⁵⁸ BENEDICTO XVI, "Primer mensaje al término de la concelebración eucarística con los cardenales electores en la Capilla Sixtina" (20.04.2005), en: AAS 95 (2005), Editrice Vaticana, Vaticano 2005.

a) En la lógica de “las pequeñas comunidades”: proféticas y contraculturales

Aparecida ha constatado en su discernimiento eclesial una realidad que ya las anteriores Conferencias, en su camino sinodal, venían advirtiendo: la crisis de las actuales estructuras parroquiales; muchas de ellas hoy ya no responden a las necesidades de la gente y por tanto “se plantea la creación de nuevas estructuras pastorales, puesto que muchas de ellas nacieron en otras épocas para responder a las necesidades de ámbito rural”⁵⁹.

Hoy muchas parroquias viven el “peso” y la “cerrazón” de su compleja y burocrática “estructuralidad”, lo que hace que ellas pierdan o corran el riesgo de apagar el dinamismo de su misionariedad, la vitalidad de su visibilidad comunitaria, el calor de su hospitalidad y acogida. En estas condiciones el Evangelio difícilmente entrará en la vida cotidiana de la gente.

Hay signos evidentes de esta crisis: es limitado el número de católicos que asisten hoy a sus celebraciones dominicales; son muchos los que se han alejado; escasa participación laical; las mujeres, como mayorías activas en la Iglesia hoy, no tienen un peso gravitante en los procesos de decisión, sólo lo tienen en la fase ejecutiva en la vida de las parroquias; poca creatividad e imaginación a la hora de discernir nuevos ministerios laicales, dando lugar a un peso de concentración clerical absorbente, en detrimento de un laicado activo, maduro y corresponsable.

Este proceso de renovación parroquial, en palabras de Aparecida, “exige reformular estructuras, para que sea una red de comunidades y grupos, capaces de articularse logrando que sus miembros se sientan y sean realmente discípulos y misioneros de Jesucristo en comunión”⁶⁰. En otras palabras, se hace necesario hoy una verdadera “reingeniería eclesial” de las parroquias, en el sentido de dar paso a un camino decidido de “re-estructuración” o de “re-dimensionamiento” de sus estructuras, como respuesta clara a los nuevos retos antropológicos, sociales y culturales.

La parroquia debe abrirse a ofrecer nuevas formas de pertenencias y en este sentido, cobra validez la propuesta de las “pequeñas comunidades”, “las comunidades de sentido”, como expresión eclesiológica visible

⁵⁹ DA 173.

⁶⁰ DA 172.

estructurante de toda su vida; una parroquia que sea capaz de mostrarse como una verdadera “galaxia de pequeñas comunidades de fe”⁶¹, en donde en cada una de ellas transcurra toda la Iglesia de Cristo, una, santa católica y apostólica.

La Iglesia latinoamericana, desde la Conferencia de Medellín, viene proponiendo la rica experiencia de las “Comunidades Eclesiales de Base”, las cuales han sido, en palabras de Aparecida, “escuelas que han ayudado a formar cristianos comprometidos con su fe, discípulos y misioneros del Señor, como testimonia la entrega generosa, hasta derramar su sangre, de tantos miembros suyos”⁶².

Estas pequeñas comunidades están llamadas a tener más “peso” presencial y articulante hoy en la vida de las Iglesias locales; están convocadas a ser el signo más eficaz de los nuevos procesos de reestructuración espiritual, pastoral e institucional de la Iglesia en América Latina, dado que ellas, teniendo la Palabra de Dios como fuente de su espiritualidad, pueden desplegar un compromiso evangelizador activo, especialmente entre los más pobres y alejados, dado que encarnan más vivamente la opción preferencial por ellos⁶³.

Las parroquias deben asumir hoy, en este proceso de “reingeniería”, que están frente a un contexto de pluralismo religioso y cultural; y en donde el cristianismo vive procesos de “mutación”; ellas deben aprender a convivir con otras pertenencias cristianas; deben entender también un movimiento cada vez más creciente de cristianos, muchos de ellos católicos, que llevan consigo la consigna de “creer sin pertenecer”, a diferencia de nuestros hermanos evangélicos, en donde el tema es a la inversa: “creer perteneciendo”.

En este tema las iglesias evangélicas y pentecostales y sus estructuras flexibles y simples, articuladas en pequeños “grupos-células”, como expresiones de intensa comunión entre sus miembros, insertos en medios estratégicos de la vida social, especialmente en sectores periféricos, con fieles comprometidos y corresponsables, cada uno con un fuerte sentido de pertenencia en la comunidad, son espacios para crear *redes testimoniales conjuntas de colaboración solidaria* con y desde las pequeñas comunidades católicas, en grandes temas como la defensa de la vida, la promoción

⁶¹ Ver F. G. BRANBILLA, *La Parrochia oggi e domani*, Cittadella, Assisi 2003, 43-44.

⁶² DA 178.

⁶³ DA 179.

humana, la pobreza, la paz, la salvaguardia de la creación (ecumenismo práctico-social); incluso, atendiendo las circunstancias, pueden *constituir espacios privilegiados para generar instancias de ecumenismo espiritual*, en la oración, la alabanza, el encuentro con la Palabra, etc. Así podemos pasar del fantasma de la “amenaza”, que supuestamente significan las comunidades pentecostales para el catolicismo, a un tiempo providencial, de oportunidades de intercambio, colaboración y de un empeño común de testimonio de un discipulado misionero, cuya fuente es la misma consagración bautismal, celebrada y vivida en la única fe del Dio Uno y Trino, fuente de toda misión evangelizadora.

Si hay algo que marca el ritmo y el rumbo existencial de las comunidades evangélicas y pentecostales es su fuerte empeño misionero; desde sus inicios, como “comunidades conquistantes”, ellas sacaron el Evangelio a las calles para predicarlo y compartirlo con los transeúntes y penetrar con su fuerza transformante el mundo de la pobreza y de la exclusión; una Palabra que ya no es propiedad de los eruditos e intelectuales de la Iglesia; todos en la comunidad son portadores de esta Palabra y a todos el Espíritu los ha capacitado con sus dones para comunicarla; no se trata de especialistas, sino de poseídos por el Espíritu de Dios empujados a salir y testimoniar lo que el poder de Dios y de su Palabra ha hecho en ellos.

Ya no será sólo el sacerdote, el profesional de la Palabra, quien se dirige a la gente y vehicula el mensaje; sino que, desde sus mismos inicios, el que habla en la comunidad pentecostal, y esta dinámica esencialmente sigue hasta nuestros días, ya no es el especialista, sino el zapatero, el vendedor de empanadas, el minero; uno del mismo pueblo humilde, con su mismo lenguaje y su misma condición, es el que predica⁶⁴. Se trata de “un compromiso misionero de pobre a pobre”, como decía tantas veces Mons. Aubry, el apóstol de la Amazonia boliviana⁶⁵.

⁶⁴ Ver C. LALIVE D'EPINAY, *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. USACH, Santiago de Chile 2009, 89. (re-edición).

⁶⁵ “La misión de pobre a pobre purifica la imagen de la misión. El nuevo estilo es la ausencia de apoyos políticos, de dominación económica, de superioridad cultural, para no tener otro apoyo que la fuerza del Evangelio, Buena Nueva para estos pueblos ... La fuerza del Evangelizador es la Palabra de Dios presente en Jesús crucificado, privado de todo poder humano, y en Jesús resucitado, rico únicamente del poder de Dios”. R. AUBRY, *La misión: siguiendo a Jesús por los caminos de América Latina*, Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 132-133.

b) Desde y en la vida de los pobres y excluidos

Abrirnos a la dinámica de una misión dialogal-profética, como decíamos al inicio, “requiere que las comunidades eclesiales sean comunidades de discípulos misioneros en torno a Jesucristo, Maestro y Pastor. De allí nace la actitud de apertura, de diálogo y disponibilidad para promover la corresponsabilidad y participación efectiva de todos los fieles”⁶⁶. Se trata de pasar de comunidades inmersas en el mundo de la mera conservación pastoral a comunidades decididamente misioneras, es decir, de vanguardia, de calle y de frontera, con capacidad de “cruzar la otra orilla”⁶⁷, a las periferias existenciales, a los “suburbios”, como nos ha recordado más una vez el Papa Francisco; aquellos ámbitos en los cuales Cristo no es aún conocido, y conectar así con la realidad de la gente y sus correspondientes necesidades a fin de proponer el Evangelio de la Vida, como camino de sentido y de plenitud.

Aparecida reconoció que “la opción preferencial por los pobres es uno de los rasgos que marca la fisonomía de la Iglesia latinoamericana y caribeña”⁶⁸; y que ella “está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza”⁶⁹, como lo ha dicho el Papa Benedicto XVI en su Discurso Inaugural en la V Conferencia.

En la vida de los pobres y su “fuerza histórica”, como lugar teológico, los cristianos nos encontramos para una misión compartida con ellos y por ellos. Es un desafío misionero y ecuménico para los discípulos de la hora presente: ser compañeros de camino y misión con los pobres; ellos, en el espíritu de Aparecida, ya no son meros objetos de la atención pastoral de la Iglesia, ellos son sujetos, los sujetos emergentes de una evangelización nueva, con nuevos agentes y hacia nuevos destinatarios, cuya “fuerza histórica”, de la cual hablaba Gustavo Gutiérrez, se mantiene hoy como fuerza de transformación social y eclesial.

⁶⁶ DA 368.

⁶⁷ DA 376.

⁶⁸ DA 391.

⁶⁹ DA 392.

Esta misión "de pobre a pobre", de la cual hablaba Mons. Aubry, con la fuerza histórica de los pobres, que replantea toda la misión de la Iglesia, a juicio de Diego Irarrázaval, tiene algunos rasgos, los cuales encuentran su espacio más propicio de encarnación y visibilización en las pequeñas comunidades:

De una misión de pudientes/letrados, se dan pasos hacia una misión a cargo de los pobres/sabios; en contraste con la evangelización clerical, se reafirma la creatividad laical; desde la misión benefactora del indígena, mestizo, afro-americano, se pasa a una misión hecha por pueblos indio-afro-latinoamericanos, con sus Iglesias inculturadas; impugnando la estructura e imaginario androcéntrico, mujeres y varones hacemos una misión con reciprocidad entre diferentes; de mundos religiosos a cargo de gente adulta, el paso hacia el protagonismo de las juventudes (que son mayorías en nuestras sociedades, y tienen sus propias energías misioneras): de la ceguera hacia retos que plantean multitudes urbanas, hacia la planificación pastoral que privilegia lo urbano; el paso del cristianismo acongojado y feo, hacia un cristianismo festivo, que redescubre el Dios-alegría; de una teología mono-cromática hacia una teología misionera multicolor, que discierne las religiones indo-afro-latinoamericanas como vías hacia la salvación en Cristo, ya que, a fin de cuentas, el Misterio contiene una belleza multicolor⁷⁰.

La casa de los pobres y sus proyectos de nueva humanidad es el lugar de encuentro para que las pequeñas comunidades católicas, especialmente las CEBs, y las comunidades evangélicas y pentecostales, puedan encontrarse en un testimonio y una misión común: la defensa de la vida y la vida de los pobres; en el encuentro cotidiano de comunión, en los vínculos de una vecindad fraternal; en la común búsqueda de la dignificación de la vida y la conquista de oportunidades nuevas para surgir; en el sufrimiento, en la enfermedad, en la muerte, los cristianos pueden unirse en la caridad y así construir "un ecumenismo de base", "un ecumenismo de la cotidianeidad", desde la vida misma y sus propias conflictividades; católicos, evangélicos,

⁷⁰ D. IRARRÁZAVAL, *Audacia evangelizadora*, Verbo Divino, Cochabamba 2001, 30-31.

pentecostales, desde estas realidades cotidianas, pueden ofrecer un testimonio de unidad como discípulos del mismo Señor y Maestro, cuyo Espíritu está siempre presente abriendo senderos insospechados de comunión. Este es el desafío de “un ecumenismo centrado en el pueblo”, del “día a día”, “de la calle” y no sólo de las esferas oficiales, institucionales, de documentos y declaraciones... El ecumenismo es cosa de todo el pueblo de Dios y por lo tanto, como se viene diciendo desde hace algunos años, éste debe ser más “policéntrico”, “polifacético” y “multidimensional”⁷¹.

Las comunidades evangélicas, sobre todo las pentecostales, desde sus inicios han sido verdaderos “refugios” de humanidad, de sentido y pertenencia para los pobres; ellas, hasta nuestros días y en muchos lugares, son comunidades de pobres y para con los pobres. Ellas no han hecho opción preferencial, son simplemente, por lo general, cristianos pobres, que anuncian el Evangelio de la Vida, a los pobres y excluidos; ellos son la religión de los marginales; en el lenguaje clasista chileno, son “la religión de los rotos”.

Estas comunidades tienen una gran capacidad de llegar a aquellos sectores poblaciones urbanos, suburbios y rurales, con su dinámico espíritu misionero conquistante, el cual les posibilita entrar en contacto directo con las familias, los enfermos, los ancianos, los más desesperanzados de la vida y logran hacer asequible e inteligible un mensaje de salvación; con simples principios espirituales dan respuestas a complejos problemas de la existencia humana; logrando así tocar profundamente la realidad presente de la gente, con un lenguaje emotivo y cordial, parabólico y sapiencial, con un contenido sencillo y puntual; un tema que en la pastoral de las comunidades católicas no siempre se ha sabido asumir. Hoy nuestra evangelización y el anuncio del mensaje continúan realizándose con un lenguaje demasiado intelectualizado, nocional, con una acentuación fuertemente doctrinal y dogmática, escasamente vivencial y sapiencial; así difícilmente la persona de Jesús y su Buena Nueva podrá entrar en el corazón de las personas y abrir brechas.

En el contexto de una cultura urbana, híbrida, dinámica y cambiante⁷², en donde emergen culturas suburbanas, a consecuencia de grandes migra-

⁷¹ Cf. M. GONZÁLEZ M., *Ecumenismo y Nuevos movimientos eclesiales*, Monte Carmelo, Burgos 2006, 91.

⁷² DA 58.

ciones de población en su mayoría pobre, las cuales se establecen alrededor de grandes ciudades dando lugar a la creación de los llamados "cinturones de miseria", "barreadas", "villas miserias", "campamentos", en donde los pobres marginales buscan nuevos horizontes de vida; allí, en muchas ocasiones, los pentecostales han sabido ser parte de esta geografía humana y cultural de la marginación, no para legitimarla sino para contrarrestarla con las armas de su propia ética y espiritualidad.

En estos espacios sociológicos de marginalidad, estas comunidades emergen como pequeñas comunidades "salvavidas", espacios contraculturales, para salvar a grupos de personas con profundos problemas de identidad y pertenencia, relación, espacio vital y hogar, a causa de situaciones de anomía social, generadas por los procesos de industrialización y de modernización de las sociedades.

Estas comunidades ofrecen respuestas directas a necesidades urgentes: ante la búsqueda de la salud, un bien poco accesible para los pobres, los pentecostales, por ejemplo, ofrecen el don de la sanación mediante la imposición de manos y la oración de intercesión; ante los espíritus malignos, que han apagado la alegría y la paz en la familia, ellos ofrecen el exorcismo; ante la soledad y la ausencia de vínculos sociales y familiares, ellos ofrecen la acogida de una comunidad de hermanos, generando así una dinámica de convivencia en la cual todos están dispuestos a ser compañeros en el camino de una vida nueva, que sólo el poder de Dios hace resurgir y de lo cual dan testimonio, movidos siempre por el Espíritu.

Esta "conciencia pneumatológica popular" es la fuente de una profunda espiritualidad en la vida de los pobres y con la cual las comunidades pentecostales han sabido conectar muy bien. El Espíritu ha sembrado en ellos una verdadera "mística popular" de la cual habla Aparecida⁷³, que hace a los pobres vivir el ritmo de lo cotidiano con un sentido claro y permanente de lo trascendente; con una capacidad espontánea de apoyarse en Dios; menospreciar, devaluar o simplemente olvidar esta sensibilidad religiosa popular, sería negar "el primado de la acción del Espíritu Santo y la iniciativa gratuita del amor de Dios"⁷⁴ que actúa en la cotidianidad de los pobres y en sus expresiones religiosas y culturales.

⁷³ DA 262.

⁷⁴ DA 263.

En razón de este mismo dinamismo pneumatológico en el mundo de los pobres, fuente de amor teologal, emerge desde ellos, lo que Aparecida llama "una expresión de sabiduría sobrenatural, porque la sabiduría del amor no depende directamente de la ilustración de la mente sino de la acción interna de la gracia"; es la "espiritualidad popular", una "espiritualidad cristiana que, siendo un encuentro personal con el Señor, integra mucho lo corpóreo, lo sensible, lo simbólico, y las necesidades más concretas de las personas. Es una espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos, que, no por eso, es menos espiritual, sino que lo es de otra manera"⁷⁵.

Esta "espiritualidad popular", que encuentra sus raíces en la profunda religiosidad popular de nuestro pueblo pobre, es un espacio antropológico y teológico donde católicos, evangélicos, pentecostales y otras comunidades cristianas, pueden sentirse muy en sintonía. Siguiendo las reflexiones del antropólogo chileno C. Parker⁷⁶, esta "religión popular" de los pobres y sus respectivas comunidades de sentido, se vuelve hoy "contracultural" ante la mentalidad de la sociedad moderna, porque:

a) *Afirma la vida*; una vida plena, festiva, una vida "otra", la vida con Dios, que supera toda injusticia y sufrimiento en la tierra, ante contextos sociales de muerte, violencia, pobreza, terrorismo y narcotráfico.

b) *Afirma el rol de la mujer y lo femenino*, como gestora y protectora de la vida, ante una cultura dominante marcada por pautas patriarcales, en donde el machismo es su principal expresión de poder y dominación; ante esto lo materno y femenino se torna contracultural que reivindica la igualdad y los derechos de la mujer.

c) *La religión popular afirma los sentimientos*, frente a una cultura intelectualista y moralista. La experiencia de lo icónico, de lo festivo y ritual es catalizadora de sentimientos y deseos que median la capacidad de trascendencia de los pobres.

d) *Se afirma lo vitalista* frente a un mundo dominado por el intelectualismo. Para los pobres la confianza en un Dios bueno, superior y trascen-

⁷⁵ DA 263.

⁷⁶ Ver C. PARKER, *Otra Lógica en América Latina. Religión Popular y Modernización Capitalista*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 1996, 194-198.

dente posibilita restituir en el orden simbólico un “nomos”, donde siempre triunfan la vida y el bien.

e) *En la religión de los pobres importa lo expresivo*, lo festivo y lo carnavalesco, frente al formalismo y al racionalismo de la cultura dominante; ante una religión más ética y ascética; mística, abstracta y racionalista (doctrinal). La ritualidad en la experiencia religiosa de los pobres es expresiva, festiva, emotiva e icónica; para ellos es importante hacer palpable la experiencia religiosa, sólo así ésta se intensifica y potencia.

f) Finalmente, *la religión popular afirma lo trascendente*, ante una cultura dominante científico-técnica, que niega lo simbólico y lo histérico; aquella realidad oculta del cosmos, para dar paso sólo a la valoración de la “realidad” única, visible y empíricamente verificable.

En un contexto de secularización que viven muchos de nuestros pueblos hoy, estas pequeñas comunidades cristianas, católicas y pentecostales, pueden ofrecer un teologal testimonio de una vida cristiana profética y contracultural, con la atrayente fuerza de su espiritualidad popular; una espiritualidad que posibilita que los golpeados, ignorados, despojados de la vida, no bajen los brazos.

c) Las mujeres: “mayorías activas” en la misión compartida de nuestras pequeñas comunidades

Este tema del rol protagónico de la mujer en nuestras comunidades cristianas, es un tema que ocupa hoy la atención de pastores y laicos maduros, especialmente mujeres que, conscientes de su vocación y misión, reivindican un rol más activo, no sólo en la fase ejecutiva de las tareas pastorales y misioneras de nuestras Iglesias, en las cuales ellas son mayorías activas y corresponsables, sino que también, desde su “genio femenino”, como dice Aparecida, sean ellas agentes de discernimiento en las tomas de decisión en sus comunidades locales de pertenencia; función hoy día asumida mayormente por la esfera clerical.

Aparecida, respecto de las Conferencias anteriores no habló tanto del laicado en general, como lo hizo, por ejemplo, Santo Domingo; ella se refi-

rió más específicamente al tema de la “dignidad y participación de las mujeres” en la Iglesia⁷⁷.

Esta urgente “dignificación y participación” de la mujer en la vida de nuestras sociedades y particularmente en la vida de nuestras Iglesias, es un desafío ecuménico que convoca a comunidades católicas, y a todas las comunidades cristianas, a fin que, desde un fraternal diálogo de vida y de solidaria colaboración en temas de promoción humana, unidas, puedan dar un testimonio cristiano de la “igual dignidad y responsabilidad de la mujer respecto al hombre”; favoreciendo, muy especialmente a las mujeres pobres, indígenas y afroamericanas, doblemente discriminadas en la sociedad y en las Iglesias, por su condición de mujer y por su condición social y de raza. “Urge, dice Aparecida, que todas las mujeres puedan participar plenamente en la vida eclesial, familiar, cultural, social y económica, creando espacios y estructuras que favorezcan una mayor inclusión”⁷⁸. De allí que se proponga como acciones pastorales, tendientes a que se “promueva el más amplio protagonismo de las mujeres” y el desarrollo de su “genio femenino” en los ámbitos sociales y eclesiales; asimismo, se les garantice efectivamente su presencia en los ministerios que “en la Iglesia son confiados a los laicos, así como también en las instancias de planificación y decisión pastorales”⁷⁹.

Ellas, ha dicho el Papa Francisco, pueden ayudar a la Iglesia a entender mejor la misericordia, la ternura y el amor de Dios por nosotros⁸⁰ y con ellas también, la sociedad, nuestros pueblos, nuestras comunidades locales, pueden abrirse a la “valentía de un nuevo humanismo”, posibilitado por la gracia del encuentro: “el encontrarse genera un nuevo humanismo, es decir, una nueva manera de verse mutuamente, de comprenderse, de concebir el mundo y de trabajar por la paz. En el Encuentro participan personas capaces de estar las unas junto a las otras, encontrando esa amistad que permite experimentar la elevada dignidad de todo hombre y la riqueza que con frecuencia se encuentra en la diversidad”⁸¹.

⁷⁷ Ver DA 451-458.

⁷⁸ DA 454.

⁷⁹ DA 458.

⁸⁰ FRANCISCO I, “Alocución con motivo del Seminario Internacional sobre los XXV años de la Encíclica Mulieres Dignitatem, del Papa Juan Pablo II” (12.10. 2013), en: AAS 105 (2013), Editrice Vaticana, Vaticano 2013.

⁸¹ JUAN PABLO II, “Carta a los participantes del encuentro “Hombres y Religiones, celebrado en Milán” (5-7.09.2004), publicado en: <http://www.zenit.org/es/articulos/mensaje-del-papa-al-encuentro-hombres-y-religiones-celebrado-en-milan>

A modo de conclusión

Al final de este camino sólo queda poder reafirmar una convicción fundamental: sin un diálogo profético hoy nuestra evangelización no tocará el corazón de nuestros pueblos, culturas, religiones. La misión hoy debemos vivirla como praxis dialogal: diálogo ecuménico, interreligioso e intercultural, como nos ha dicho Aparecida. El fundamento de este dinamismo dialógico está precisamente en la fuente de la misionariedad de la Iglesia: el amor trinitario ("amor fontalis"), del cual ella es su continuación en la historia y su más fiel "epifanía".

Este fascinante camino del ecumenismo, no fácil pero lleno de satisfacciones en la ruta de nuestra misión, será sin duda para nuestras comunidades eclesiales, un camino de renovación. "Todos los que han progresado en el camino ecuménico pueden dar el testimonio de que ha sido para ellos un camino de purificación y de apertura vital. Las exigencias internas de su compromiso, como también el contacto vivificante con otros, los ha hecho más cristianos. Han superado rápidamente las sospechas rutinarias, han redescubierto y cambiado varios aspectos de su teología, han llegado a una fidelidad más insertada en la vida. La fidelidad cuestionada se vuelve más auténtica. El ecumenismo no es un camino de facilidad. Es un camino de santidad. Caminar con otros se vuelve camino de comunión: "es mejor dar un paso juntos que tres solo" (Michel Sobah, Patriarca Latino de Jerusalem), nos ha compartido testimonialmente el pastor misionero y ecumenista Mons Aubry; o en palabras del Papa Francisco, este empeño ecuménico en el campo de la vida misionera, es un peregrinar juntos, que implica "confiar el corazón al compañero de camino sin recelos, sin desconfianzas, y mirar ante todo lo que buscamos: la paz en el rostro del único Dios. Confiarse al otro es algo artesanal, la paz es artesanal"⁸².

⁸² FRANCISCO I, *Exhortación apostólica Evangelium gaudium*, San Pablo, Buenos Aires 2014, n 244.

Bibliografía

- AUBRY, R., *La misión: siguiendo a Jesús por los caminos de América Latina*, Guadalupe, Buenos Aires, 1990.
- BENEDICTO XVI. "Homilía en la Eucaristía con motivo de la celebración del X Aniversario de la Beatificación de Jacinta y Francisco, pastorcillos de Fátima" (14.5.2010), en: AAS 102 (2010), Editrice Vaticana, Vaticano 2010.
- BENEDICTO XVI, "Primer mensaje al término de la concelebración eucarística con los cardenales electores en la Capilla Sixtina" (20.04.2005), en: AAS 95 (2005), Editrice Vaticana, Vaticano 2005.
- BEVANS, S.- SCHROEDER, R., *Teología para la Misión hoy*, Verbo Divino, Navarra 2009.
- BOSCH, J., *Para comprender el ecumenismo*, Verbo Divino, Navarra 1993.
- BRANBILLA, F. G., *La Parrochia oggi e domani*, Cittadella, Assisi 2003.
- CALERO, A. M., *La Iglesia: misterio, comunión y misión*, San Pablo, Madrid 2001.
- CELAM, *Documento de Aparecida*, Paulinas, Buenos Aires 2007.
- CELAM, *Documentos Fundamentales*, Paulinas, São Paulo 2003.
- CONCILIO VATICANO II, *Constituciones, Decretos, Declaraciones*, BAC, Madrid 2000.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, "Nota Doctrinal acerca de algunos aspectos de la Evangelización" (3.12. 2007), en: AAS 100 (2008), Editrice Vaticana, Vaticano 2008.
- CONGREGACIÓN PARA LA EVANGELIZACIÓN DE LOS PUEBLOS, "Instrucción Diálogo y Anuncio" (19.05.1991), en: AAS 84 (1992), Editrice Vaticana, Vaticano 1992.
- DE SANTA ANA, J., *Ecumenismo y Liberación*, Paulinas, Madrid 1987.
- ESQUERDA, J., "Diálogo Ecuménico", en: ESQUERDA, J., *Diccionario de la Evangelización*, BAC, Madrid 1998.
- FRANCISCO I, "Alocución con motivo del Seminario Internacional sobre los XXV años de la Encíclica Mulieres Dignitatem, del Papa Juan Pablo II" (12.10. 2013), en: AAS 105 (2013), Editrice Vaticana, Vaticano 2013.
- FRANCISCO I, *Exhortación apostólica Evangelium gaudium*, San Pablo, Buenos Aires 2014.
- GONZÁLEZ, M., *Ecumenismo y Nuevos movimientos eclesiales*, Monte Carmelo, Burgos 2006.
- IRARRÁZAVAL, D., *Audacia evangelizadora*, Verbo Divino, Cochabamba 2001.
- JUAN PABLO II, "Carta a los participantes del encuentro "Hombres y Religiones, celebrado en Milán" (5-7.09.2004), publicado en: <http://www.zenit.org/>

es/articulos/mensaje-del-papa-al-encuentro-hombres-y-religiones-celebrado-en-milan

JUAN PABLO II, *Encíclica Centesimus Annus*, Paulinas, Madrid 1991.

JUAN PABLO II, *Encíclica Redemptoris Missio*, Paulinas, Buenos Aires 1991.

JUAN PABLO II, *Encíclica Ut Unum Sint*, San Pablo, Santiago de Chile 1995.

LALIVE D'EPINAY, C., *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. USACH, Santiago de Chile 2009.

PABLO VI, *Encíclica Ecclesiam Suam*, Paulinas, Buenos Aires 1969.

PABLO VI, *Exhortación apostólica Evangelii Nuntiandi*, Paulinas, Buenos Aires 1977.

PARKER, C., *Otra Lógica en América Latina. Religión Popular y Modernización Capitalista*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 1996.

SESSBOUÉ, B., *Por una teología ecuménica*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1999.

SUESS, P., “Ecumenismo y Diálogo interreligioso”, en: AAVV., *Aparecida. Renacer de una esperanza*, Amerindia, Bogotá 2007.

TOMICHA, R., “Condiciones y elementos para la formación permanente”, en: AAVV., *La Misión en cuestión: aportes a la luz de Aparecida*, San Pablo, Bogotá 2009.

Artículo recibido el 12 de abril de 2015

Artículo aceptado el 03 de junio de 2015

EL EPISCOPADO CHILENO Y EL COMPROMISO SOCIAL DEL CATOLICISMO PRECONCILIAR: 1925-1964

THE CHILEAN EPISCOPATE AND THE SOCIAL COMMITMENT OF PRE-CONCILIAR CATHOLICISM: 1925-1964

Edison Gabriel Brito Rebeco¹

Universidad Católica de la Santísima Concepción. Concepción-Chile

Resumen

La comprensión de la vida de la Iglesia en Chile durante gran parte del siglo XX se entiende por una clara tendencia a lo social al interior del catolicismo chileno. Una toma de conciencia que se profundizará en el Episcopado nacional después de la separación de la Iglesia y del Estado en 1925. Acontecimiento que será de gran significación en la historia de la Iglesia al dar la posibilidad de una nueva estructuración y organización de ésta. Por una parte, y después de una ardua discusión zanjada por la Santa Sede, se privó al Partido Conservador del peso político que ejercía al interior de la Iglesia al ser el único partido de los católicos. Y en segundo lugar, la Iglesia buscará progresivamente una definición de su ser a partir de su misión entendida cada vez más como un servicio. Al profundizar esta dimensión misionera se insistirá en un humanismo cristiano que subraya la dignidad de todos hombres.

Con la publicación de un conjunto de escritos sociales, el Episcopado chileno diagnosticará una precaria situación social enmarcada dentro de un contexto internacional muy complejo. Con el Concilio Vaticano II, la jerarquía chilena buscará impulsar una profunda reforma y renovación de la sociedad al tomar una posición clara frente a los problemas sociales que la aquejan. La reforma agraria de 1962 se enmarca entre una de las iniciativas del Episcopado. Con el documento "*El deber social y político en la hora presente*", los obispos insistirán en la urgente necesidad de producir cambios sociales, lo que da cuenta de una Iglesia que lejos de estar desfasada con los tiempos, desea generar propuestas serias para el desarrollo del país.

Palabras clave: Iglesia local, Estado, Vaticano II, Documentos episcopales, Doctrina social de la Iglesia.

¹ Master Théologie et sciences des religions. Faculté de Théologie Catholique de Strasbourg. Université Marc Bloch. Profesor del Instituto de Teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción. Correo electrónico: ebrito@ucsc.cl

Abstract

The life of the Church in Chile during much of the twentieth century is marked by a clear social trend within Chilean Catholicism. An awareness that will deepen within the Chilean Bishops after the separation of church and state in 1925. This event that will be of great significance in the history of the Church since it created the possibility of a new structure and organization. On one hand, and after an arduous discussion settled by the Holy See, the Conservative Party was stripped of its political weight exercised within the Church since it was the only catholic party. Secondly, the Church gradually sought a definition of herself understanding her mission as service. The rediscovery of this missionary dimension emphasized a Christian humanism that underlies the dignity of all men.

With the publication of a set of social writings, the Chilean Episcopate diagnosed a precarious social situation framed within a complex international context. With Vatican II, the Chilean hierarchy sought to promote a thorough reform and renewal of society taking a clear position on the problems that afflicted it. The land reform of 1962 is framed within one of the initiatives of the Episcopate. With the document "The social and political duty in this hour", the bishops insisted on the urgent need for social change, which shows a Church that was far from being out of step with the times, and that wanted to generate serious proposals for the development of the country.

Keywords: Local church, State, Vatican II, Episcopal documents, Social Doctrine of the Church.

Introducción

A partir de los primeros años de la década de los sesenta Chile se encaminará hacia uno de los procesos de transformaciones políticas y sociales más significativos de su historia, el cual ocasionará una fuerte ideologización y fragmentación de la sociedad chilena, que aún, al menos con diferentes matices, persiste hasta nuestros días en el debate político interno del país. Un proceso que es heredero de diversos acontecimientos, tanto históricos como sociales, que ha experimentado el mundo en el siglo XX, como lo son las dos grandes guerras mundiales, la Guerra Fría, la marcha revolucionaria en varios países de América latina y variados conflictos sociales que irán dibujando un nuevo mapa sociopolítico en el país.

Es innegable que la Iglesia chilena, al igual que la latinoamericana, vivirá estos acontecimientos desde muy cerca, y que las características históricas de estos procesos les empujará a desarrollar una seria reflexión social que se traducirá en tomas de decisiones tanto pastorales como políticas.

Nuestro propósito es comprender cómo se desarrolla ese pensamiento y

compromiso social de la Conferencia Episcopal de Chile²: cómo se han articulado sus orientaciones pastorales, su esfuerzo por encontrar soluciones a un buen número de problemáticas sociales y su apuesta por un compromiso más activo de los cristianos en la vida socio-política del país.

El analizar el pensamiento y la acción eclesial en el discurso social del Episcopado chileno, debe ser comprendido en un contexto en que la definición de Iglesia se vincula con una dimensión institucional y jerárquica muy marcada, la que, en la comprensión del episcopado, no tiene otra intención que el *bien común de las Iglesias*³. Esta institucionalidad no se presenta como una característica marginal o accidental de la Iglesia, sino que ella constituye una de sus dimensiones fundamentales.

Para la elaboración de este trabajo, hemos delimitado el periodo de estudio a partir de la separación de la Iglesia y el Estado en 1925, hasta un contexto de una Iglesia latinoamericana que desea responder el *aggiornamento*⁴ formulado por el Concilio Vaticano II. Para tal efecto, se considerarán algunos de los textos más importantes publicados por el Episcopado chileno en el periodo señalado, tales como declaraciones, comunicados o conferencias de prensa, documentos de trabajo, mensajes de Navidad, letras pastorales, etc.⁵ También se ha recurrido a algunas publicaciones de época, bibliografías en general y prensa escrita que actuarán como fuentes secundarias. Con la lectura de estas fuentes, deseamos centrar nuestra atención en las conceptualizaciones, los diagnósticos y las orientaciones que los obispos entregarán en el campo de la acción política-social a los

² En adelante, cada vez que se haga mención a la Conferencia Episcopal de Chile utilizaremos la abreviación CECh.

³ CONCILIO VATICANO II, *Decreto Christus Dominus*, en: CONCILIO VATICANO II, *Constituciones, Decretos, Declaraciones*, BAC, Madrid 1966, n. 37.

⁴ Al igual que Benedicto XVI, reconocemos la dificultad que la elección de este término presenta en el debate teológico. Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso sobre el aggiornamento del Concilio*, (12.10.2012), en: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20121012_vescovi-concilio_sp.html. Nosotros comprenderemos el término de manera general, haciendo referencia a una actualización, no solo de los conocimientos o de la doctrina dogmática o espiritual, sino también intelectual y política, a fin de estar más en sintonía con la sociedad moderna y tomar en cuenta los cambios más recientes.

⁵ Una de estas fuentes son los documentos del Episcopado publicados por el Equipo de Servicios de la Juventud del Arzobispado de Santiago (ESEJ), y que abarca el periodo comprendido entre 1952-1970. Cfr., CECh, *Documentos de la Conferencia Episcopal de Chile. Introducción y textos (1952-1970)*, ESEJ, Santiago de Chile, s/a.

cristianos en Chile, y determinar la evolución de su pensamiento ante los procesos históricos iluminados por la doctrina social de la Iglesia.

Breve contextualización social

Durante los primeros años del siglo XX, el progreso del país se mantiene gracias a la riqueza producida por la venta del salitre. Lo cual permite la creación de grandes fuentes de trabajo, como las obras realizadas en el ferrocarril Transandino y el Museo Nacional de Bellas Artes, en vista a la conmemoración del centenario de la independencia nacional. Sin embargo, la economía se enfrentará a varias vicisitudes como el devastador terremoto que afectó al puerto de Valparaíso el 16 de agosto 1906.

En el plano social, durante los últimos años del siglo XIX, se comienza a manifestar un fuerte descontento por la situación del país. El masivo éxodo rural del mundo campesino hacia el norte salitrero, o las grandes ciudades les condujo a condiciones paupérrimas de vida⁶, teniendo que lidiar con problemas de hacinamiento y de salud. La mortalidad experimentada en 1895 fue de 31 por mil, 30 mil personas mueren de viruela en 1909 y 18 mil de tifus. El analfabetismo alcanza al 68% de la población. Por otra parte, las condiciones de trabajo son vergonzosas, tanto en las ciudades como en la industria del salitre. Miles de personas mueren cada año por accidentes de trabajo. A partir de los primeros años del nuevo siglo, varios sectores del mundo social juzgan urgente afrontar seriamente la cuestión social. Las primeras huelgas de los trabajadores apuntarán a obtener mejores condiciones de trabajo. Las primeras reformas laborales se promoverán en medio de esta década. No fue hasta 1907 que se introdujo el descanso dominical. Muchas de las protestas de los trabajadores terminarán trágicamente por la represión militar, la más conocida es la masacre de Santa María en Iquique. La creación de sindicatos, de mutuales y el Partido Obrero Socialista liderado por Luis Emilio Recabarren (1912) permitirán el desarrollo del movimiento obrero a nivel nacional. Las protestas serán cada día cada vez más grandes y más violentas, lo que demuestra la incapacidad de la

⁶ A. DE RAMÓN, *Historia de Chile. Desde la invasión incaica hasta nuestros días*, Catalonia, Santiago de Chile 2006, 111-114.

clase gobernante para hacer frente a los problemas causados por la industrialización.

Separación Iglesia y Estado: Un anhelo de servicio

En 1920, un nuevo gobierno, encabezado por el presidente Arturo Alessandri, asumía la conducción del país con la promesa de cambiar la vida nacional en favor del pueblo. Alessandri presenta al Congreso una serie de leyes de orden social para su aprobación las cuales se enfrentaron a una dura oposición en el Senado. El descontento producido ante el rechazo de estas reformas se manifestará en un acto conocido como “ruido de sables” de 1924, dirigido por jóvenes oficiales del ejército. Durante una sesión del Congreso los oficiales golpean sus espadas para expresar su malestar, lo que además se interpreta como una amenaza de golpe de estado. El Congreso, ante esta situación, aprueba rápidamente las leyes sociales, juzgando que de esta forma los militares volverían a sus ocupaciones, no siendo éste el caso. Ante esta situación, Alessandri siente que su autoridad ha sido sobrepasada. Presentó su renuncia al Congreso y se refugió en la Embajada de los Estados Unidos. El Congreso rechazó su renuncia y le autorizó para salir del país durante seis meses dirigiéndose a Italia.

En Roma, el presidente tuvo la oportunidad de conversar con el Cardenal Pedro Gasparri, Secretario de Estado pontificio, sobre las conveniencias que habría para la Iglesia si se realizaba la separación de la Iglesia y el Estado. Si bien la Iglesia chilena no veía con buenos ojos esta separación, para Alessandri ésta era una idea fija que venía siendo planteada en su programa de candidatura del año 1920⁷.

Es así que entre septiembre de 1924 y marzo del año siguiente se propuso la posibilidad de regirse por una Carta Fundamental distinta a la de 1833, la cual fue presentada al país el 20 de septiembre de 1925. En ella se estipuló, entre otros artículos, la separación que efectuaba el Estado en relación a la Iglesia católica, la cual era representada por el Arzobispo de Santiago de Chile, monseñor Crescente Errázuriz. Ante este nuevo escena-

⁷ G. VIAL, *Historia de Chile (1891-1973)*, Zig-Zag, Santiago de Chile 2008, Vol. III, 557-577.

rio, los obispos chilenos abordaron la separación con una pastoral colectiva lamentando esta nueva realidad, pero confiados en el futuro de la Iglesia:

... El Estado se separa en Chile de la Iglesia, pero la Iglesia no se separará del Estado y permanecerá pronta a servirlo; a atender el bien del pueblo; a procurar el orden social; a acudir en ayuda de todos, sin excepción a sus adversarios en los momentos de angustia en que todos suelen, durante las grandes perturbaciones sociales, acordarse de ella y pedir auxilio...⁸.

Si bien la Iglesia entrará en este nuevo siglo cesando de los beneficios que le significaba el ser religión oficial y defensora del statu-quo, ella no declinará a su derecho de pronunciarse sobre problemáticas de injusticia y de desequilibrio social, señalando que ella posee no sólo el derecho, sino el deber de abordar todos los ámbitos de la vida. No prescribirá ninguna forma especial de organización del Estado, sino que tratará de servirle siempre que hubiere necesidad. Lo cual se articulará en los continuos diálogos y consultas recíprocas mantenidas entre obispos y gobernantes, al menos en asuntos de importancia en pro del bien común. Frente a las problemáticas sociales y económicas, ella revalidará su competencia en la medida en que un interés moral, social, o económico estuviese en ello implicado.

Cabe señalar que la acción social de la Iglesia chilena era llevada a cabo desde mucho antes de esta separación. Las orientaciones pastorales de muchos obispos alimentaron diversas iniciativas en las bases laicales del catolicismo con la intención de hacer efectiva la caridad evangélica y los principios de la *Rerum Novarum*. Con la separación, la Iglesia retomará con mayor ímpetu este camino. Impulsados por una sensibilidad social, muchos sacerdotes, religiosos y laicos sienten la urgencia de asistir a la población más desposeída, buscando dar una solución a los grandes problemas surgidos de la migración campo-ciudad y a la desmedrada situación en que vivían los obreros en los suburbios de la ciudad. Al mismo tiempo, se fomentará la creación de organizaciones y grupos que buscan difundir una visión cristiana de la realidad social, ayudando en la búsqueda de solu-

⁸ Q. ALDEA – E. CÁRDENAS, *Manual de Historia de la Iglesia: La Iglesia del siglo XX en España, Portugal y América latina*, Herder, Barcelona 1987, Vol. X, 1262.

ciones efectivas a los problemas existentes, teniendo como base lo esbozado en la encíclica social de León XIII y posteriormente en *Quadragesimo Anno*.

Con esta sensibilidad, el Episcopado nacional promoverá paulatinamente una pastoral que considerará la necesidad de profundas reformas sociales en el país⁹. Se promoverá paulatinamente el trabajo de movimientos apostólicos que proyectarán con fuerza la formación y el trabajo de los laicos en el pensamiento y la acción social católica¹⁰. Con la integración de los laicos en la aplicación práctica de la doctrina social de la Iglesia se buscarán soluciones dentro de un espíritu que promueva obras de tipo mutual y cooperativo, la sindicalización, la capacitación del mundo del trabajo, la educación, etc.¹¹

Sobre lo inminentemente social de la misión pastoral de la Iglesia podemos recordar la reflexión que al respecto hará el cardenal José María Caro:

... la cuestión social es por sobre todo una cuestión moral y religiosa, íntimamente relacionada con la eterna salvación de los hombres, como ya se ha dicho proviene de las dificultades y perturbaciones que padece la sociedad actual, las cuales no son más que el fruto y manifestación del desorden general que reina en el mundo a causa de que la mayor parte de los hombres, al menos prácticamente han olvidado su origen divino y común del mismo Padre y dependencia del Creador¹².

La Iglesia chilena, al mismo tiempo que ha reclamado su independencia respecto a lo político, fomentará la educación del mundo social cristiano encauzando a un buen número de personas a una vocación de servicio público y político. Sin duda, serán las organizaciones laicales en primera instancia, y a futuro, con la institucionalización de la Acción Católica, las que ayudarán en forma especial a la configuración de un laicado compro-

⁹ M. A. HUERTA – L. PACHECO, *La Iglesia chilena y los cambios políticos*, Pehuén, Santiago de Chile 1988, 105; F. ALIAGA, *La Iglesia en Chile. Contexto histórico*, Paulinas, Santiago de Chile 1989, 170.

¹⁰ CECH, *Documentos...*, Primera parte, 7.

¹¹ M. A. HUERTA – L. PACHECO, *La Iglesia chilena...*, 164.

¹² CECH, *Documentos...*, Primera parte, 6.

metido a participar y renovar la vida de la Iglesia hacia el apostolado y el compromiso social¹³.

En el plano de los partidos políticos, surgirá una nueva generación educada en los principios socialcristianos de la *Rerum Novarum* y de las pastorales inspiradas en ella, las cuales aportarán un nuevo espíritu de preocupación social¹⁴. La postura de estos jóvenes católicos comenzó a chocar no sólo con los sectores conservadores de la política nacional, sino que en varios aspectos con la jerarquía eclesiástica. Uno de estos focos de tensión es la militancia política que la Iglesia permitía para los fieles católicos sólo en el Partido Conservador, tal como podemos apreciar en esta carta del obispo de Concepción don Gilberto Fuenzalida:

La Iglesia a su vez está por encima de todos los partidos, no está sometida a ninguno de ellos, su misión es mucho más amplia; a ella le corresponde el derecho –y lo conserva cuidadosamente– de enseñar cuanto se refiere a la religión y a la moral, lo mismo a los individuos que a las colectividades, sean éstos partidos o naciones.

Pero ella reconoce en el Partido Conservador a sus mejores hijos, a los que se sacrifican por la defensa de sus derechos; a los que confiesan en público la fe cristiana sin avergonzarse de ella; a los que ponen su pecho ante el ataque de sus adversarios; a los que defienden palmo a palmo la causa de Dios en el gobierno de los pueblos. Para este partido tiene la Iglesia sus afectos de gratitud y sus mejores bendiciones¹⁵.

Ante esta exclusividad, algunos sacerdotes y jóvenes comenzaron a impugnar esta imposición conservadora. Pugna que se vio zanjada con la carta del Secretario de Estado, cardenal Eugenio Pacelli del 1 de abril de 1932, que estableció la libertad de militancia para los católicos. Ningún partido político podía arrojarle la representatividad de los fieles, el clero debía abstenerse de participar en política contingente y los fieles podían militar en

¹³ CECH, *Documentos...*, Primera parte, 7.

¹⁴ A. BOTTO, "Algunas tendencias del catolicismo social en Chile: reflexiones desde la historia", *Teología y Vida* 49/3 (2008) 499-514.

¹⁵ G. FUENZALIDA, "Participación en la vida política. La voz de Roma (1923)" en: G. FUENZALIDA, *Cartas pastorales del Excmo. S. Obispo de Concepción Don Gilberto Fuenzalida. (1918-1935)*, Imp. San Francisco, s/c, s/f, 234-235.

cualquier partido que no contradijera la doctrina católica, lo cual excluía por ende al partido comunista:

Un partido político, aunque se proponga inspirarse en la doctrina de la Iglesia y defender sus derechos, no puede arrojarse la representación de todos los fieles, ya que su programa concreto no podrá tener nunca un valor absoluto para todos, y sus actuaciones prácticas están sujetas a error (...) Deben dejarse a los fieles la libertad que les compete como ciudadanos de constituir particulares agrupaciones políticas y militares en ellas, siempre que éstas den suficientes garantías de respeto a los derechos de la Iglesia y de las almas¹⁶.

Con esta carta del Cardenal Pacelli se dará un paso importante en el pluralismo partidista de los católicos al motivar a los laicos a una participación más activa en la arena política. Si bien la carta llama a los obispos a mantenerse ajenos a las vicisitudes de la política militante, también les motiva a intervenir, como parte de su derecho y de su deber, cuando haya grave riesgo, y cuando sea necesario hacer un llamado a la “*unión*” de todos los católicos. Razón por la cual, la Iglesia no se descuidará de la “*verdadera política*”, centrada en la búsqueda del bien común y que forme parte de la ética general, es decir, en aquella que promueva y defienda la santidad de la familia, de la educación, de los derechos de Dios y de las conciencias. En definitiva, esta recomendación de abstención en política partidista no significa que la Iglesia deba renunciar a su magisterio en esta área.

Con la oficialización por la parte del Episcopado chileno de la “*Acción Católica*”¹⁷, convertirá a ésta en un motor de dinamismo para la nueva

¹⁶ CECH, “Sobre la carta del Excelentísimo Cardenal Pacelli, Secretario de Estado, al Excelentísimo Nuncio Apostólico en Chile”, *Revista Católica* 772 (1934) 183.

¹⁷ La Acción Católica (AC) especializada nace de la voluntad de Pío XI de re-cristianizar la sociedad, en particular el mundo obrero. Ella orientará su accionar en el espíritu social-cristiano, reconociéndose portadora de la doctrina social de la Iglesia. La AC llegará rápidamente en América latina, principalmente a Brasil en 1930. El Episcopado chileno la acogerá oficialmente el 5 octubre de 1931 con la “Carta pastoral colectiva que el Episcopado chileno dirige a todos los sacerdotes y fieles de la nación sobre la Acción Católica de Chile”, *Revista Católica* 714 (1931) 770, la que señalará el deseo del Episcopado de seguir las orientaciones que el papa Pío XI entregó en la encíclica *Ubi Arcano Dei* de 1922. Cfr., Pío XI, “Encíclica Ubi Arcano Dei”, en: AAS

evangelización, en un centro de renovación para la Iglesia en medio de un mundo *paganizado*¹⁸, y un nuevo despertar de los laicos y sacerdotes en el *apostolado social*. Los obispos, quienes gradualmente se convertirán en los primeros portadores de esta corriente social, centrarán el trabajo apostólico de la Acción Católica en la “*crisianización de los ambientes*”, responsabilidad que irá definiendo la identidad del laico como sujeto responsable de la irradiación cristiana en el mundo¹⁹.

Con la constitución oficial de la Acción Católica se pondrá por primera vez en marcha un plan común de trabajo pastoral para todas las diócesis del país²⁰, el cual será ratificado el 16 de octubre de 1933 en una Carta Pastoral sobre la Acción Católica. Este paso será de suma importancia para el Episcopado, ya que al analizar en conjunto las problemáticas que enfrenta el catolicismo chileno, los obispos concluirán que lo más conveniente es buscar las soluciones a estas en forma colectiva. Lo que traerá consigo la ulterior constitución oficial de la Conferencia Episcopal de Chile, el 5 de noviembre de 1952. Entre los objetivos que espera lograr, se expresa el deseo de iniciar un trabajo estable de colegialidad en “*bien de toda la Iglesia chilena*”²¹ así como la plena disponibilidad de la Jerarquía eclesiástica “*al servicio del pueblo de Chile*”²². Con la consolidación de la CECh los obispos fortalecerán una pastoral orientada a una mayor presencia de la Iglesia en los más diversos sectores de la comunidad nacional, así como aportar

14 (1922), Editrice Vaticana, Vaticano 1922. La AC, fue especializándose en diversos grupos o ramas que le permitieron introducirse en diversos ambientes y realidades de sectores sociales conflictivos. A partir de la década del cincuenta, además de la AC general, se desarrollaron diversas ramas como: la Juventud Obrera Católica, la Acción Católica Rural, la Juventud Estudiantil Católica, etc. El clima de tensión social y la revolución política que se vivirá Chile a partir de los años sesenta, llevará a una cierta radicalización de algunos de estos grupos. Ver: D. RAFFARD DE BRIENNE, *L'Action Catholique*, Renaissance Catholique, Issy-les-Moulineaux 1980.

¹⁸ CECH, “Llamamiento al deber apostólico, Acción Católica (10.1952)”, en: CECH, *Documentos de la Conferencia Episcopal de Chile. Introducción y textos (1952-1970)*, ESEJ, Santiago de Chile s/a, 31.

¹⁹ CECH, “Llamamiento...”, 30. Entre los principales asesores de la AC de esta época, podemos señalar a San Alberto Hurtado y Monseñor Manuel Larraín, quienes pasaron a ser todo un símbolo para la Iglesia.

²⁰ Hasta esos años, cada obispo organizaba en su diócesis su propia línea pastoral.

²¹ CECH, *Documentos...*, Parte primera, 3.

²² CECH, *Estatutos de la Conferencia Episcopal de Chile*, en: CECH, *Documentos del Episcopado de Chile (1970-1973)*, Mundo Ltda, Santiago de Chile 1974, art. 1.

en la búsqueda de soluciones a las problemáticas presentes en la sociedad contemporánea. Otro aspecto que motivará esta unidad pastoral es la adhesión episcopal a los principios de la doctrina social, expresada en los documentos del magisterio pontificio. El tenor de estas orientaciones será el proponer en la sociedad un modelo social cristiano como alternativa a la progresiva ideologización que la fractura. Al considerar la “*cuestión social*”, el Episcopado rechazará tanto al capitalismo liberal, como al marxismo, proponiendo un modelo de restauración social basado en el mensaje de Cristo y en la doctrina social enseñada a partir de la *Rerum Novarum*.

Por la presente pastoral nos proponemos remediar, con el favor de Dios, algunos de estos males. Queremos exponer con la mayor claridad que podamos, cuál es la solución cristiana de la cuestión social, tal como aparece en los dos grandes documentos pontificios de renombre universal: la Encíclica *Rerum Novarum* de León XIII y la *Quadragesimo Anno* de Pío XI.

... Desde el primer momento vio el Papa la solución del problema social en la restauración completa de la sociedad²³.

Una restauración que entiende al hombre en su integridad y visto desde una óptica de salvación. Por ende, el centro de interés para los obispos es el hombre y su humanización, lo que implica una necesaria transformación de la sociedad en la cual él se encuentra, siempre y cuando esto no comporte atentar contra el propio hombre. De esta manera, y en solidaridad con el mundo que sufre, la CECh profundizará paulatinamente nuevos criterios de acercamiento con la realidad social, lo que quedará plasmado en la publicación de varios documentos en los cuales se abordan temas como el salario, la vida social, laboral, económica, política, etc.²⁴.

²³ CECH, “La verdadera y única solución de la cuestión social: carta pastoral colectiva que el Episcopado Chileno dirige a los sacerdotes y fieles de la Nación”, *Revista Católica* 733 (1932) 755.

²⁴ CECH, *El justo salario: carta pastoral colectiva que el Episcopado chileno dirige a los sacerdotes y fieles de la nación*, Progreso, Santiago de Chile 1937; y también: CECH, *Normas del Episcopado sobre la acción política de los católicos*, Progreso, Santiago de Chile 1939.

Al mismo tiempo, el Episcopado chileno impulsará toda una corriente social en el país tendiente a promover grupos y obras sociales-cristianas, iluminadas tanto por las orientaciones del Episcopado como del Magisterio pontificio²⁵. Al abordar las problemáticas sociales que afectaban al país, el Episcopado reiterará insistentemente en la urgente necesidad de encontrar soluciones a los problemas que laceran directamente a los sectores populares. Declaraciones, y acciones que le conducirán por una parte a romper los lazos que le unían a la oligarquía terrateniente²⁶, y por otro lado, a afirmar un compromiso más pleno por el desarrollo integral del hombre, la promoción de la clase obrera, la lucha contra el hambre, la miseria, etc.²⁷ Para el filósofo e historiador Enrique Dussel, esas iniciativas denotan un compromiso “*preconciliar*”²⁸ que considera a la doctrina social cristiana como parte integral de la concepción cristiana de la vida. Un compromiso que no solamente se concretizará en la publicación de documentos de orden social, los que en la evaluación de los mismos obispos “*han permanecido silenciados o han sido citados en forma parcial o trunca*”²⁹, sino que tratarán de situar la acción pastoral de la Iglesia dentro de un contexto histórico mucho más amplio. Consecuentes con esta línea pastoral, la Iglesia y concretamente el Episcopado, promoverá la realización de acciones concretas como lo será la puesta en marcha de la Reforma Agraria³⁰. Con ella, no sólo desean indicar una ruta, sino que a la vez, dar una respuesta a las orienta-

²⁵ Aquí podríamos señalar al Cardenal José María Caro y a Monseñor Manuel Larraín. Este último, quien será uno de los fundadores de la Democracia cristiana chilena, desarrollará su acción pastoral con fuertes influencias de la Acción Católica chilena. Para él, la esencia del catolicismo era el ser social. Monseñor Larraín, tendrá una destacada participación en la fundación del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), siendo elegido primer Vicepresidente en su primera directiva, y en 1964 será designado Presidente, hasta su muerte.

²⁶ Tanto el distanciamiento del Episcopado y del clero del Partido Conservador, así como le futura reforma Agraria, darán cuenta de esta situación ya que ambos hechos portarán fuertes críticas de los sectores más conservadores al actuar eclesial.

²⁷ CECH, “Carta pastoral con motivo de la Encíclica Mater et Magistra (30.07.1961)”, en: CECH, *Documentos...*, Primera parte, 105.

²⁸ E. DUSSEL, *Historia de la Iglesia en América Latina: Coloniaje y liberación (1492-1983)*, Mundo Negro, Madrid 1983, 355.

²⁹ CECH, “La Iglesia y el problema del campesinado chileno (03.1962)”, en: CECH, *Documentos...*, Primera parte, 135.

³⁰ Sobre la reforma agraria, cfr., A. DE RAMÓN, *Historia de Chile...*, 157-162; CECH, “Obispos chilenos y reforma agraria”, *Revista Mensaje* 190 (1970), 306-314.

ciones planteadas por Juan XXIII en su encíclica "*Mater et Magistra*" de mayo de 1961.

Pero nuestros predecesores han enseñado también de modo constante el principio de que al derecho de propiedad privada le es intrínsecamente inherente una función social. En realidad, dentro del plan de Dios Creador, todos los bienes de la tierra están destinados, en primer lugar, al decoroso sustento de todos los hombres, como sabiamente enseña nuestro predecesor de feliz memoria León XIII en la encíclica *Rerum novarum*: "Los que han recibido de Dios mayor abundancia de bienes, ya sean corporales o externos, ya internos y espirituales, los han recibido para que con ellos atiendan a su propia perfección y, al mismo tiempo, como ministros de la divina Providencia, al provecho de los demás. 'Por lo tanto, el que tenga aliento, cuide de no callar; el que abunde en bienes, cuide de no ser demasiado duro en el ejercicio de la misericordia; quien posee un oficio de qué vivir, afánese por compartir su uso y utilidad con el prójimo'³¹.

No afirmamos que esta iniciativa nace de una suerte de iluminación del Episcopado, sino que responde a la urgente necesidad de dar soluciones efectivas a un mundo rural sumido en la pobreza, analfabetismo y abandono, lo cual es para los obispos un imperativo evangélico en Cristo. En las primeras décadas del siglo XX la sociedad rural chilena mantuvo una estructura agraria tradicional, fundada en el predominio del gran latifundio y una jerarquía social rígida y paternalista. En vista de esta situación las demandas por una reforma agraria fueron desde comienzos de siglo una propuesta de los sectores progresistas del país, como fue el caso de la campaña presidencial del Frente Popular en 1938. A comienzos de la década de 1960 la presión por una reforma agraria se expresaba no sólo en la sociedad chilena. Por esos años, este tema será uno de los más candentes dentro del foro internacional, recordemos la reunión extraordinaria del Consejo Interamericano Económico y Social (CIES) realizada en Punta del Este, en agosto de 1961, la cual concluirá que esta reforma es una meta inevi-

³¹ JUAN XXIII, *Encíclica Mater et Magistra*, Paulinas, Santiago de Chile 1975, n. 119. Cf. LEÓN XIII, *Encíclica Rerum Novarum*, Paulinas, Santiago de Chile 1971, n. 19.

table para “*mejorar considerablemente la productividad y la producción agrícola*”, por lo tanto, apremia la promoción de “*programas de reforma agraria integral*”³². Los obispos chilenos, al propiciar e iniciar esta reforma en las tierras que le pertenecen, no sólo ejercerán presión frente al Estado para responder al estancamiento del medio rural, sino que consideran que tal reforma es un *signo de los tiempos* y que la Iglesia, como en tantas otras ocasiones de la historia, está llamada a *orientar con su pensamiento y su acción*³³. Un camino que la comunidad eclesial debe recorrer apoyándose en *principios cristianos básicos*. El Cardenal Raúl Silva Henríquez al profundizar este aspecto, señalará que si bien la Iglesia presta especial *cuidado de los problemas espirituales*, estos se verían particularmente afectados si se descuidan los *problemas sociales*, por tanto *la Iglesia no puede ni debe desentenderse* de todos los aspectos de la vida del hombre³⁴. En la misma línea se pronunciará Monseñor Manuel Larraín:

Por nuestra parte, conscientes, como somos, de la situación del campesinado y deseosos de colaborar, no sólo con la doctrina fundamental, sino también con el ejemplo de las realizaciones concretas, hemos acordado en la Asamblea Plenaria del presente año encomendar el estudio de una eventual colonización de las propiedades agrícolas que están en propiedad y libre uso de la Jerarquía³⁵.

En coherencia con esta pastoral colectiva, varios obispos³⁶, al igual que

³² A. SANTIBÁÑEZ, “Un lenguaje nuevo para la agricultura”, *Revista Mensaje* 138 (1965) 189.

³³ CECH, “La Iglesia y el problema...”, 126.

³⁴ O. PINOCHET DE LA BARRA, *El Cardenal Silva Henríquez. Luchador por la justicia*, Salesiana, Santiago de Chile 1987, 60.

³⁵ CECH, “La Iglesia y el problema...”, 157.

³⁶ “*Hace más de diez meses me reuní con ustedes para comunicarles mi propósito de entregar el fundo “Los Silos”, como expresión de la voluntad de la Iglesia de colaborar en la Reforma Agraria. Tropiezos no han faltado, lo saben ustedes. Tampoco los ataques. Sin embargo, nada nos ha detenido. Con la confianza puesta en Dios y la conciencia de estar prestando un gran servicio al campesinado, se ha avanzado por la senda trazada*”. Cfr., M. LARRAÍN, “A los campesinos de Los Silos en la entrega de títulos (05.1963)”, en: INSTITUTO DE PROMOCIÓN AGRARIA, *Reforma agraria de la Iglesia en Chile*, Inproa, Santiago de Chile 1977, 16. Monseñor Manuel Larraín y el Cardenal de Santiago, monseñor Raúl Silva Henríquez, son considerados los pioneros de la reforma agraria en Chile.

algunas Órdenes religiosas, pondrán a disposición de la Iglesia sus propios terrenos, no sólo con el objetivo de preparar las condiciones necesarias para el desarrollo futuro del mundo rural, sino que ante todo para *procurar mejores tiempos a la comunidad nacional*³⁷.

El deber social y político en la hora presente

Las orientaciones pastorales de varios obispos y muy especialmente las colectivas del Episcopado, proyectará internacionalmente a la CECh como una entidad capaz de captar la dimensión profunda de las problemáticas contingentes, llevándoles no sólo a precisar una serie de conceptos, sino que a hacer más notoria su influencia en el campo socio-político. Diversos documentos de la CECh suscitarán un gran interés tanto por su pensamiento social, como por sus propuestas de acción frente a situaciones concretas³⁸. Uno de ellos, publicado cuatro meses después de la encíclica "*Mater et Magistra*" y un mes antes del inicio de la primera etapa conciliar, tendrá una amplia difusión. Éste será presentado como una Carta pastoral colectiva, "*El deber social y político en la hora presente*"³⁹, el cual constituirá para la CECh no sólo un punto de llegada sino también de partida. En primer lugar, el texto será presentado como el fruto de todo un proceso de reflexión social sobre la vida nacional y eclesial, marcada fuertemente por los procesos sociales acaecidos a todo nivel. En segundo lugar, la Jerarquía que no sólo ha profundizado sobre el rol que a ella le compete y la influen-

³⁷ Cfr., M. ORTEGA, *El cardenal nos ha dicho, (1961-1982)*, Salesiana, Santiago de Chile 1982, 79, que recoge las palabras del cardenal Silva Henríquez: "*La Iglesia tomó la decisión de distribuir estas tierras a quienes con su trabajo y esfuerzo prolongado demostrasen capacidad y responsabilidad para ser propietarios de ellas. Han sido años difíciles para Uds., años de sudor, de fatiga y de lucha y también de esperanza y confianza... Nosotros los hemos acompañado en este tiempo, hemos seguido con interés y cariño los esfuerzos que los preparaban para ser propietarios de estas tierras... Por eso en este momento deseamos agradecer a Dios que nos inspiró para iniciar la Reforma Agraria, para distribuir las tierras de la Iglesia.*"

³⁸ Algunos de estos documentos serán traducidos y publicados en revistas extranjeras. Cfr., A. C. CICOGNANI, "Lettre pontificale à la Semaine sociale du Chili", *La Documentation Catholique* 1418 (1964) 250-254.

³⁹ CECH, "El deber social y político en la hora presente (18.09.1962)", en: CECH, *Documentos...*, Segunda parte, 14.

cia que la Iglesia tiene en la vida nacional, ha observado los cambios sociales acaecidos en el último tiempo, muchos de los cuales han sido suscitados por experiencias políticas extremas, y como pastores, desean alertar sobre los riesgos que estos cambios podrían ocasionar en el país, lo que, a su juicio, podría llevar a una profunda crisis de todas sus estructuras, inclusive la vida democrática. Los obispos, en virtud de su misión evangelizadora, desean colaborar para evitar estos riesgos. Ellos no pueden desatender la dimensión social de su misión, sino que, situándose ante los nuevos escenarios de la contingencia nacional, realizan una lectura de éstos según las exigencias del Evangelio y la sensibilidad social que él mismo les inspira. Esta responsabilidad será determinante, al considerar la pastoral social de la Iglesia como una realidad comprometida con la promoción de la dignidad del hombre, con la defensa de sus derechos y deberes, y de todo aquello que perturbe a la persona en todas sus dimensiones. No se puede pasar indiferente ante un mundo en el que cohabitan diversas formas de injusticia, donde la persona humana es alcanzada por el hambre, la cesantía, la marginación social, las desigualdades que separan a los ricos de los pobres; para los obispos, los riesgos que conlleva la realización de los cambios sociales no pueden ser excusa para que una sociedad permanezca en la inercia social y política. Con justa razón, y en solidaridad con el mundo que sufre, ellos expresarán su respaldo a los anhelos de justicia y solidaridad de los hombres, a fin de evitar permanecer en una inercia social que sería aún más desastrosa⁴⁰.

En realidad, al hablaros hoy, no queremos, en modo alguno, sembrar en vuestros espíritus el desaliento; muy por el contrario, deseamos animaros a tomar con energía y fortaleza el papel que os corresponde, para mejorar las instituciones e introducir aquellos cambios que la realidad nos impone y las ciencias sociales aconsejan.

⁴⁰ La aparición de este documento coincidirá con los últimos años del gobierno de Jorge Alessandri Rodríguez. Años que han puesto en evidencia el desgaste de las estructuras institucionales de la nación. En este contexto, nace en el interior del mundo político, la necesidad de realizar profundos cambios estructurales que permitan el acceso a una mayor justicia social y de participación política a fin de profundizar el rol democrático de las estructuras del país.

Ansiamos, amados hijos, que una vez más en la historia de nuestro continente, Chile dé ejemplo de inteligencia y madurez cívica, impulsando una clarividente y acertada evolución, portadora de estabilidad política y prosperidad económica, y que ofrezca al conjunto internacional de que forma parte, la solución cristiana de los problemas que les aquejan. (...)

Tenemos el derecho y el deber de intervenir indicando los fundamentos morales, naturales y religiosos, que os deben guiar en estas difíciles circunstancias⁴¹.

Fundamentos de orden moral y pastoral que poseerán dos importantes dimensiones: En primer término es la apremiante obligación que todo cristiano tiene de *cooperar eficazmente a la solución de los problemas que miran al bien común*, y de la cual el Episcopado no está exento, por lo tanto, el silencio o la apatía en este periodo de la historia constituiría *una omisión culpable*. En segundo término, la exigencia para los cristianos de alzar la cabeza, abrir los ojos y observar el dolor y la miseria existente en el país, *no se puede ser cristiano y quedar indiferente ante las necesidades del prójimo*⁴². En lo que al Episcopado concierne, este emplazamiento no significa que él deba entrar en la arena política, ni mucho menos proponer modelos políticos e ideológicos, o esquemas técnicos de desarrollo social, lo cual se encuentra más allá de sus competencias, tal como ha sido señalado tanto por el magisterio pontifical como en la carta de Monseñor Pacelli. La reivindicación de sus derechos y deberes como pastores se fundan en *principios morales, naturales y religiosos* del ordenamiento social establecido por el *Creador y Redentor*. Principios que les exige *orientar en esta difícil empresa a los cristianos y hombres de buena voluntad de nuestra tierra*⁴³.

Los obispos, al profundizar un sombrío diagnóstico de la realidad nacional, constatarán que el país está gravemente afectado por la angustia y la miseria que se contempla: en la desmedrada condición de los campesinos, en la cesantía, en las llamadas poblaciones callampa (campamentos), en la

⁴¹ CECH, "El deber social...", 15.

⁴² CECH, "El deber social...", 21.

⁴³ CECH, "El deber social...", 16.

mala distribución de la renta, en la baja escolaridad y sus secuelas de marginación social e institucional, en el analfabetismo, la subalimentación y la ausencia de perspectivas reales, razones por las cuales el Episcopado llama a la acción inmediata, en *la hora presente*, e iniciar una ardua empresa en vista a un cambio total de las estructuras.

No es posible que el egoísmo o los intereses creados oscurezcan la verdad y nos impidan ver la miseria que nos rodea y se perpetúe entre nosotros.

Una parte considerable de nuestro pueblo vive allí oprimida por la miseria y en condiciones indignas (...) Un gran número de familias que, careciendo de una casa digna, se hacina en los barrios pobres de nuestras ciudades (...) Un gran número de chilenos quieren incorporarse, sin conseguirlo, al trabajo nacional de la producción de bienes (...) Estudios estadísticos serios, basados en fuentes oficiales, nos dicen que una décima parte de la población chilena recibe cerca de la mitad de la renta nacional, mientras que los nueve décimas restantes deben subsistir con la otra mitad⁴⁴.

Manifiestan que lo que hasta la fecha se ha realizado no es suficiente para superar la injusticia de todo el sistema: *“Sabemos que se ha intentado mucho en todos los sectores y reconocemos lo que eso vale; pero hay algo que no puede ignorarse ni silenciarse: lo hecho no basta”*⁴⁵.

El Episcopado, recordando las enseñanzas de la doctrina social de la Iglesia, así como sus propias orientaciones pastorales, precisará que estas soluciones no se pueden lograr a través de postulados de tipo comunista o los propagados por el liberalismo capitalista⁴⁶, sino que en un desarrollo económico responsable vinculado al amor al prójimo: *“No trepidamos en hablar de una verdadera espiritualidad del desarrollo económico”*⁴⁷.

Si bien en varios documentos el Episcopado había elaborado breves

⁴⁴ CECH, “El deber social...”, 17.

⁴⁵ CECH, “El deber social...”, 18.

⁴⁶ CECH, “El deber social...”, 25-31.

⁴⁷ CECH, “El deber social...”, 20.

análisis de las problemáticas sociales del país⁴⁸, con *El deber social y político en la hora presente* los obispos sentarán las bases de su pensamiento y la línea de acción que orientará su ejercicio pastoral en el advenir del país. Siguiendo la síntesis del historiador Luis Pacheco⁴⁹, podemos señalar los aspectos más importantes del texto:

1. Encontramos una fuerte crítica al régimen económico y social chileno de orientación liberal-capitalista, por atentar contra principios elementales del cristianismo y que mantiene en Chile *una situación que viola los derechos de la persona humana*.
2. Se insiste en la apremiante necesidad de un cambio que conlleve una renovación estructural profunda de la realidad social chilena. Renovación que debe ir en paralelo a una efectiva democratización del mundo político y social, y por lo tanto de una mejor participación de los ingresos nacionales.
3. Toda reforma debe ser sincera y debe llegar a todos, fundamentalmente al considerar una justa revalorización del mundo del trabajo.
4. En la crítica a las propuestas comunistas se recordará lo señalado por el Magisterio pontifical, indicando que la verdadera lucha se obtiene mediante la realización de la justicia social y no con un anticomunismo estéril: *“estamos convencidos que este sistema no trae el remedio de los males que deseamos extirpar”*.
5. Al recordar el compromiso cristiano, se insistirá en que la fe y la moral cristiana deben impregnar no sólo la vida pastoral, sino que también la vida económica, política, jurídica y social del país. Razón por la cual, se invita a los católicos a aunar esfuerzos, salir del letargo e indiferencia e ir a la par con los obispos, inaugurando una acción pastoral en conjunto.

⁴⁸ CECH, “Llamado a la unidad, verdad y paz”, *Revista Católica* 984 (1959) 2323; CECH, “Los deberes de la hora presente (10.07.1960)”, *Revista Católica* 989 (1960) 2785.

⁴⁹ PACHECO, L., *El pensamiento sociopolítico de los obispos chilenos, (1962-1973). Perspectiva histórica*, Salesiana, Santiago de Chile 1985, 48.

Tenemos contraída con Cristo la obligación de cambiar con la mayor rapidez posible la realidad nacional, para que Chile sea Patria de todos los chilenos por igual. No queremos actitudes violentas y superficiales que dejen intacta la miseria. No queremos tampoco contentarnos, dejando las cosas como están, con vagas promesas de un cambio que nunca llega⁵⁰.

La llamada a un *abrir los ojos*, despertar la conciencia social y de responsabilidad de los cristianos no puede reducirse a un plano meramente religioso, siendo que los cristianos, no son sólo miembros de la Iglesia, sino que también ciudadanos del mundo. Por lo que están llamados a *trabajar eficaz e incansablemente por cristianizar la sociedad*, con un actuar apostólico que desarrolle la vida temporal de todos los hombres. Luego, es un llamado y opción que los cristianos no pueden eludir: *reconozcamos el llamado de Cristo a través de esa miseria que nos rodea*⁵¹.

Concilio Vaticano II: Una Iglesia en actitud de servicio

Las orientaciones del Concilio Vaticano II encaminarán a una mayor profundización de esta relación Iglesia-mundo, lo que ayudará a una mejor comprensión del discurso episcopal en orden a encarnar mejor a la Iglesia ante las preocupaciones, las necesidades y los urgentes desafíos que enfrenta el hombre contemporáneo. Una Iglesia emplazada en la escucha de las inquietudes del hombre de hoy, con una disposición de servicio y orientada a jugarse por entero en favor de la justicia social. Ya la Asamblea Plenaria del Episcopado, al explicar los alcances y la significación que el Concilio aporta para la vida de la Iglesia y del hombre, señalará que este magno evento desea precisamente responder a los *anhelos y esperanzas de todos los hombres de voluntad sincera*.

Los problemas del mundo son los problemas de la Iglesia. El hambre, la miseria, la mala distribución de los bienes de la tierra, el subdesarrollo

⁵⁰ CECH, "El deber social..." Conclusiones.

⁵¹ CECH, "El deber social..." Conclusiones.

y la infraestructura, la ignorancia, el analfabetismo, el olvido de Dios, de su moral y de los valores eternos, angustian nuestras almas de pastores⁵².

Por tanto, esta relación Iglesia-mundo planteada por el Concilio Vaticano II quiere hacer propias las comunes aspiraciones de la humanidad, lo que en la reflexión del Episcopado encontrará en el *aggiornamento* del Concilio su plena respuesta. No sólo por el anhelo de instaurar el *reino de Dios en la tierra*, sino que, más bien, en tender la mano al hombre cual *acogedora Arca de Salvación para la humanidad*. Con el Concilio la Iglesia se preguntará de qué manera el hombre de Iglesia puede estar al servicio del mismo hombre.

La Iglesia se encuentra hoy en día ante el gravísimo problema de hacer llegar un acento humano y cristiano a la civilización moderna, acento que la misma civilización pide y casi implora para su desarrollo positivo y para su misma existencia⁵³.

Su objetivo es no descuidar el diálogo con la historia del hombre, la cual ya está profundamente sellada por la encarnación de Dios en ella, sino que con el Concilio, la Iglesia declara su apertura y servicio a toda la humanidad.

Esta hará ver con claridad que el Pueblo de Dios y la humanidad, de la que aquél forma parte, se prestan mutuo servicio, lo cual demuestra que la misión de la Iglesia es religiosa y, por lo mismo, plenamente humana⁵⁴.

No se trata de construir un nuevo orden cristiano o de instaurar un modelo social cristiano, sino que a partir del Concilio todo apunta a la edificación de un mundo plenamente humano, en donde el pluralismo es posible, la libertad de conciencia es reconocida como valor fundamental, y donde lo temporal humano no tiene por qué estar en oposición a lo religioso. No es

⁵² CECH, "Edicto de la Asamblea Plenaria del Episcopado", *Revista Católica* 993 (1962) 3498.

⁵³ R. SILVA HENRÍQUEZ, "Carta desde Roma: Sobre el Concilio Vaticano II (13.11.1963)", en: M. ORTEGA, *El cardenal nos ha dicho...*

⁵⁴ CONCILIO VATICANO II, *Constitución pastoral Gaudium et Spes*, n 11.

la civilización la que debe ser cristianizada, sino que es la Iglesia la que está en una actitud de servicio para toda la humanidad.

En Chile, esta mirada de una Iglesia en actitud de servicio generará una efervescencia que dinamizará y movilizará a las fuerzas vivas de la comunidad, convirtiendo la existencia misionera de sus miembros en anuncio transformador de las situaciones y los ambientes del mundo: el trabajo, la familia, la política, etc. Con el regreso de los obispos del Concilio se intensificarán las jornadas de reflexión tanto del clero como de los laicos para plantear un sentido de corresponsabilidad en la tarea de ser Iglesia en el contexto presente. Con este objetivo se pondrán en marcha diversas iniciativas como “*La primera semana social de Chile*”, “*La gran misión de Santiago*” en 1963⁵⁵, lo que permitirá valorar a gran escala el nivel que ha alcanzado el compromiso social de la Iglesia. Años después, con el “*Sínodo de Santiago*” de 1968, los obispos podrán constatar que ésta conciencia y vitalidad social de la Iglesia en Chile se ha acrecentado.

El Episcopado chileno, a la luz de las transformaciones que le demanda *la hora presente* y las orientaciones del Concilio Vaticano II, no centrará su eje de reflexión en un ejercicio de implantación del Concilio, sino que, iluminados por éste, harán una relectura de la presencia activa de la Iglesia en el ámbito social a partir de la misma realidad socio-cultural del país.

Con la llegada al poder del demócrata cristiano Eduardo Frei, y su política en favor de la participación democrática e integración de sectores populares tradicionalmente marginados de la sociedad, la Iglesia adherirá a este estado de espíritu y simpatizará con el programa del nuevo gobierno, que en gran parte estaba inspirado por *El deber social y político de la hora presente*. Adhesión que no deberá ser entendida como una intervención directa en política partidista o en asuntos de estado. La inspiración cristiana del nuevo gobierno y los objetivos de su programa se conforman a los valores y las consideraciones sociales de la Iglesia en cuanto considera a la persona humana, los derechos del hombre, la libertad, etc... El Episcopado ve en los esfuerzos del nuevo gobierno una respuesta a un proceso irreversible puesto en marcha en el país.

⁵⁵ Cf., A. C. CICOGNANI, “Lettre pontificale...”, 250-254.

Con este discurso social del Episcopado, su estrategia pastoral y puesta en práctica a través de las organizaciones sociales, los obispos asumirán claramente el *aggiornamento* iniciado por el Vaticano II, discurso que será ratificado en las Conferencias del Episcopado latinoamericano en Medellín y posteriormente en Puebla. En ellos la Iglesia latinoamericana no sólo proclamará una opción preferencial por los pobres y oprimidos, sino que, al rechazar todo sistema de dominación oligárquica o dictatorial, se adherirá a un proyecto de cambios sociales y políticos por la vía democrática y en los cuales se respete la integridad de la persona humana según la línea del catolicismo integral impulsado por el magisterio social.

El Episcopado chileno no sólo sostendrá y animará todo proceso de reformas sociales, comenzadas por el gobierno demócrata-cristiano de Eduardo Frei en 1964, sino que la profundización que de estas hará el gobierno de la Unidad Popular a partir de 1970, no sin manifestar grandes reparos cuando estas reformas atenten al pluralismo y la cultura democrática chilena.

La crisis social y política que enfrentará la sociedad chilena en las décadas siguientes, no sólo afectarán a las estructuras de todo el cuerpo social, sino que repercutirá en la Iglesia y en la Jerarquía chilena. Esta última, siguiendo las orientaciones pastorales de la doctrina social de la Iglesia, no cesará de orientar sus directivas pastorales en la búsqueda de soluciones a los nuevos desafíos de la contingencia nacional. Invitando al mismo tiempo a una acción eficaz, pero no sólo a los católicos, sino que “*a todos los hombres de buena voluntad*”.

Bibliografía

- ALDEA, Q. – CÁRDENAS, E., *Manual de Historia de la Iglesia: La Iglesia del siglo XX en España, Portugal y América latina*, vol. X, Herder, Barcelona 1987.
- ALIAGA, F., *La Iglesia en Chile. Contexto histórico*, Paulinas, Santiago de Chile 1989.
- BENEDICTO XVI, “*Discurso sobre el aggiornamento del Concilio*”, (12.10.2012), en: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20121012_vescovi-concilio_sp.html.
- BOTTO, A., “*Algunas tendencias del catolicismo social en Chile: reflexiones desde la historia*”, *Teología y Vida* 49/3 (2008).

- CECH, "Carta pastoral colectiva que el Episcopado chileno dirige a todos los sacerdotes y fieles de la nación sobre la Acción Católica de Chile", *Revista Católica* 714 (1931).
- _____, "Carta pastoral con motivo de la Encíclica Mater et Magistra, (30.07.1961)", en: CECH, *Documentos de la Conferencia Episcopal de Chile. Introducción y textos 1952-1962*, ESEJ, Santiago de Chile s/a.
- _____, *Documentos del Episcopado de Chile (1974-1980)*, Mundo Ltda., Santiago de Chile 1982.
- _____, *Documentos de la Conferencia Episcopal de Chile. Introducción y textos (1952-1970)*, ESEJ, Santiago de Chile s/a.
- _____, "Edicto de la Asamblea Plenaria del Episcopado", *Revista Católica* 993 (1962).
- _____, "El deber social y político en la hora presente (18.09.1962)", en: CECH, *Documentos de la Conferencia Episcopal de Chile. Introducción y textos 1952-1970*, ESEJ, Santiago de Chile s/a.
- _____, *El justo salario: carta pastoral colectiva que el Episcopado chileno dirige a los sacerdotes y fieles de la nación*, Progreso, Santiago de Chile 1937.
- _____, "Estatutos de la Conferencia Episcopal de Chile", en: CECH, *Documentos del Episcopado de Chile (1970-1973)*, Mundo Ltda, Santiago de Chile 1974.
- _____, "La Iglesia y el problema del campesinado chileno (03.1962)", en: CECH, *Documentos de la Conferencia Episcopal de Chile. Introducción y textos (1952-1970)* ESEJ, Santiago de Chile s/a.
- _____, "La verdadera y única solución de la cuestión social: carta pastoral colectiva que el Episcopado Chileno dirige a los sacerdotes y fieles de la Nación", *Revista Católica* 733 (1932).
- _____, "Llamado a la unidad, verdad y paz", *Revista Católica* 984 (1959).
- _____, "Llamamiento al deber apostólico, Acción Católica (10.1952)", en: CECH, *Documentos de la Conferencia Episcopal de Chile. Introducción y textos (1952-1970)*, ESEJ, Santiago de Chile s/a.
- _____, "Los deberes de la hora presente", *Revista Católica* 989 (1960).
- _____, *Normas del Episcopado sobre la acción política de los católicos*, Progreso, Santiago de Chile 1939.
- _____, "Obispos chilenos y reforma agraria", *Revista Mensaje* 190 (1970).
- _____, "Sobre la carta del Excelentísimo Cardenal Pacelli, Secretario de Estado, al Excelentísimo Nuncio Apostólico en Chile", *Revista Católica* 772 (1934).
- CICOGNANI, A. C., "Lettre pontificale à la Semaine sociale du Chili", *La Documentation Catholique* 1418 (1964).

- CONCILIO VATICANO II, *Constituciones, Decretos, Declaraciones*, BAC, Madrid 1966.
- DE RAMÓN, A., *Historia de Chile. Desde la invasión incaica hasta nuestros días*, Catalonia, Santiago de Chile 2006.
- DUSSEL, E., *Historia de la Iglesia en América Latina: Coloniaje y liberación (1492-1983)*, Mundo Negro, Madrid 1983.
- FUENZALIDA, G., "Participación en la vida política. La voz de Roma (1923)" en: FUENZALIDA, G., *Cartas pastorales del Excmo. S. Obispo de Concepción Don Gilberto Fuenzalida. (1918-1935)*, Imp. San Francisco, s/c, s/f.
- HUERTA, M. A.- PACHECO, L., *La Iglesia chilena y los cambios políticos*, Pehuén, Santiago de Chile 1988.
- JUAN XXIII, *Encíclica Mater et Magistra*, Paulinas, Santiago de Chile 1975.
- LARRAÍN, M., "A los campesinos de Los Silos en la entrega de títulos (05.1963)", en: INSTITUTO DE PROMOCIÓN AGRARIA, *Reforma agraria de la Iglesia en Chile*, Inproa, Santiago de Chile 1977.
- LEÓN XIII, *Encíclica Rerum Novarum*, Paulinas, Santiago de Chile 1971.
- ORTEGA, M., *El cardenal nos ha dicho, (1961-1982)*, Salesiana, Santiago de Chile 1982.
- PACHECO, L., *El pensamiento sociopolítico de los obispos chilenos (1962-1973). Perspectiva histórica*, Salesiana, Santiago de Chile 1985.
- PINOCHET DE LA BARRA, O., *El Cardenal Silva Henríquez. Luchador por la justicia*, Salesiana, Santiago de Chile 1987.
- PÍO XI, "Encíclica Ubi Arcano Dei", en: AAS 14 (1922), Editrice Vaticana, Vaticano 1922.
- RAFFARD DE BRIENNE, D., *L'Action Catholique*, Renaissance Catholique, Issy-les-Moulineaux 1980.
- SANTIBÁÑEZ, A., "Un lenguaje nuevo para la agricultura", *Revista Mensaje* 138 (1965).
- SILVA HENRÍQUEZ, R., "Carta desde Roma: Sobre el Concilio Vaticano II (13.11.1963)", en: ORTEGA, M., *El cardenal nos ha dicho, (1961-1982)*, Salesiana, Santiago de Chile 1982.
- VIAL, G., *Historia de Chile (1891-1973)*, vol. III, Zig-Zag., Santiago de Chile 2008.

Artículo recibido el 07 de marzo de 2015

Artículo aceptado el 13 de mayo de 2015

**SOBRE LA INADECUACIÓN DE LA FILOSOFÍA
HERMENEÚTICA PARA EXPLICAR
LA REVELACIÓN DIVINA**

**ON THE INADEQUACY OF PHILOSOPHICAL
HERMENEUTICS TO EXPLAIN DIVINE REVELATION**

Carlos A. Casanova¹

Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, Chile

Resumen

El presente artículo examina cómo ha de ser la naturaleza del lenguaje humano y su relación con la realidad y con los conceptos, si es que puede servir para que Dios exprese por su medio la Revelación de verdades que trascienden la historia. Muestra que la concepción filosófico-hermenéutica sobre el lenguaje, la realidad y el conocimiento excluye la posibilidad misma de expresar lingüísticamente verdades que trasciendan la historia y que puedan ser comprendidos del mismo modo por personas que pertenezcan a tradiciones diferentes. Señala apenas el camino por el que se pueden aplicar las conclusiones a la teología bíblica.

Palabras clave: Revelación de verdades eternas, filosofía hermenéutica, teología bíblica.

Abstract

This paper intends to show what the nature of human language and what its relationship to reality and to concepts should be if language can be the instrument through which God expresses the Revelation of truths which transcend history. It shows that the philosophic-hermeneutical conception of language, reality and knowledge excludes the very possibility of expressing linguistically any truths which transcend history and are understood in the same way by persons which belong to different traditions. It just points at the way through which its conclusions could be applied to biblical theology.

Keywords: Revelation of eternal truths, hermeneutic philosophy, biblical theology.

¹ Profesor de la Facultad de Derecho PUC. Santiago, Chile. Correo electrónico: ccasanova@uc.cl

Dios, al revelarse a los hombres, usa un lenguaje humano. Este simple hecho tiene enormes implicaciones que intentaremos señalar y explorar en las páginas que siguen.

Para poder comprender lo que Dios nos dice acerca de su Naturaleza y de sus planes para con los hombres, es preciso que entendamos las palabras usadas y su aplicación a las nuevas realidades a las que Dios mismo las conecta. Así, por ejemplo, si queremos saber qué quiere Dios que entendamos cuando revela que es Padre, Hijo y Espíritu Santo², en primer lugar debemos saber qué significa “padre”. Pero esto supone que tenemos experiencia de una realidad natural significada por ese vocablo y que existe algún tipo de semejanza entre dicha realidad y una Persona divina.

Más aún, como la palabra que usó el Nuevo Testamento es más bien la griega *Patér*, y puesto que la Primera Persona de la Trinidad no ha cambiado desde que la entendían los greco parlantes antiguos hasta ahora, cuando la percibimos nosotros, esa realidad natural de la que Dios se sirve para revelársenos debe poseer algo permanente, algo que pudieron comprender los greco parlantes antiguos y que podemos comprender nosotros. De otra manera, el propósito que tuvo el Dios eterno de revelarnos su Vida íntima quedaría frustrado, porque la comprensión que de Él tenemos los seres humanos se encontraría sujeta a los constreñimientos de épocas históricas.

Ahora bien, si la palabra *Patér* constituyera una mediación necesaria entre la realidad y el alma greco parlante antigua, y si esta alma no hubiera podido inteligir directamente la realidad sino sus propios símbolos lingüísticos, parecería tanto que la comprensión de la Primera Persona de la Trinidad por parte de la comunidad greco parlante habría sido enteramente idiosincrática; como que Dios no podría vincular esa palabra con una realidad más alta que la significada naturalmente, pues cualquier realidad en sí se hallaría fuera del horizonte lingüístico. Por otra parte, si no hu-

² Ciertamente se trata de un misterio. Pero la naturaleza del misterio no es oscura. Su carácter misterioso no reside en que no se pueda entender, sino en que quien asciendo por la vía que conduce a entenderlo contempla una luz inagotable. El misterio es tan claro que excede a nuestra inteligencia. Pero ésta puede entender algo de él y, por eso, Dios lo revela. Debo esta precisión a un comentario que me hizo el P. Rodrigo Polanco, cuando me escuchó exponer las tesis que sostengo en este artículo. Le manifiesto aquí mi gratitud.

biera experiencias intelectuales que fundaran el significado de la palabra, sino que éste consistiera en un conjunto de experiencias no intelectuales, podría decirse con Gadamer que los símbolos lingüísticos no serían más que una auto-interpretación de una comunidad lingüística³. Pero, de esta manera, el Dios eterno escaparía del todo a la comprensión humana, aunque los símbolos “Dios eterno” pudieran evocar ciertos sentimientos a una determinada comunidad lingüística. Todo quedaría sumido en el relativismo histórico⁴. Por último, si fuera verdad todo lo anterior, entonces sería imposible, como sostiene un teólogo chileno, conocer el significado que originalmente dio a un texto su autor. Y los textos bíblicos no serían una excepción⁵. Es decir, el Dios eterno no podría revelarnos su propia realidad en un texto sagrado sin que quedara esa revelación intrínsecamente atada a una época histórica⁶.

De todo esto se desprende la necesidad de mostrar las limitaciones de que adolece la filosofía llamada hermenéutica para explicar que sea posible la expresión lingüística de los acontecimientos centrales del cristianismo: las intervenciones salvíficas y reveladoras de Dios, que culminaron en la Encarnación, muerte y resurrección de Cristo. Debemos mostrar, en primer lugar, que la experiencia humana no está “mediada” por el lenguaje. Este primer paso requerirá la agudeza y disciplina intelectual que pedía John Henry Newman a quienes querían juzgar acerca de las realidades

³ Sobre el carácter de sujeto colectivo que tiene el lenguaje, según Gadamer, cfr. H. G. GADAMER, *Verdad y método*, Sígueme. Salamanca 1993, T. I, 17-19, 372, 461. El resto de lo dicho en este párrafo se sustentará en notas más adelante.

⁴ También lo que querría exceptuar un reputado teólogo chileno: la explotación del hombre por el hombre. Me refiero al P. Jorge Costadoat, s. j., quien parafrasea la crítica del capítulo 2 del *Manifiesto comunista* a las verdades eternas. Cfr. J. COSTADOAT, “La liberación en la cristología de Jon Sobrino”, *Teología y Vida* 45/1 (2004), 63,66, 69-71, en: <http://www.scielo.cl/pdf/tv/v45n1/art03.pdf>; y aquí: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492004000100003&lng=es&nrm=iso

No debe olvidar el lector que Gadamer se esfuerza en dar a la palabra “historicismo” un significado que se encuentra en oposición con las tesis centrales de su hermenéutica. Entonces, desde la perspectiva gadameriana, no debe llamarse “historicismo” a su radical relativismo histórico.

⁵ Cfr., E. SILVA, “Paul Ricoeur y los desplazamientos de la hermenéutica”, *Teología y Vida* 46 (2005), 168-169, 183-184, 189. Disponible aquí: http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0049-34492005000100008&script=sci_arttext

⁶ Cfr. H. G. GADAMER, *Verdad y método*. T. I, 21, 565.

inteligibles⁷. Después, que hay varios tipos y niveles de experiencia humana, pero que entre ellos ocupan un lugar preeminente las experiencias intelectuales, aun las experiencias intelectuales cuyo objeto son otros tipos de experiencia (de la pasión, de la voluntad o de los sentidos). En tercer lugar, debemos mostrar que la crítica de Heidegger a la actitud contemplativa humana no tiene fuerza probatoria. Esto exigirá aclarar que nuestras intelecciones básicas (que no son sujeto-objetivas), aunque presupongan un orden apetitivo, no dependen de éste en cuanto a su substancia, sino en cuanto a su ejercicio. Con estos tres pasos esperamos establecer los prolegómenos para poder penetrar teológicamente en el carácter de palabra de Dios que tienen la Biblia y el resto de la Revelación. Adelantaremos aquí algunas observaciones más allá de los prolegómenos.

I. La experiencia humana no se encuentra enteramente mediada por el lenguaje

La tesis que vamos a criticar procede de Martín Heidegger, pero la elabora Hans Georg Gadamer en su *Verdad y método*. Supuestamente, la experien-

⁷ J. H. NEWMAN, "Discipline of Mind", en: J. H. NEWMAN, *The Idea of a University*, en: <http://www.newmanreader.org/works/idea/>, consultada el 14 de agosto de 2014, Part II, 9, 6: "Such is the case as regards material objects; and it is much the same as regards intellectual. I mean that there is a vast host of matters of all kinds, which address themselves, not to the eye, but to our mental sense; viz., all those matters of thought which, in the course of life {496} and the intercourse of society, are brought before us, which we hear of in conversation, which we read of in books; matters political, social, ecclesiastical, literary, domestic; persons, and their doings or their writings; events, and works, and undertakings, and laws, and institutions. These make up a much more subtle and intricate world than that visible universe of which I was just now speaking. It is much more difficult in this world than in the material to separate things off from each other, and to find out how they stand related to each other, and to learn how to class them, and where to locate them respectively. Still, it is not less true that, as the various figures and forms in a landscape have each its own place, and stand in this or that direction towards each other, so all the various objects which address the intellect have severally a substance of their own, and have fixed relations each of them with everything else,—relations which our minds have no power of creating, but which we are obliged to ascertain before we have a right to boast that we really know any thing about them. Yet, when the mind looks out for the first time into this manifold spiritual world, it is just as much confused and dazzled and distracted as are the eyes of the blind when they first begin to see; and it is by a long process, and with much effort and anxiety, that we begin hardly and partially to apprehend its various contents and to put each in its proper place."

cia intelectual humana estaría confinada a la contemplación de símbolos lingüísticos. Por este motivo, la significación de esos símbolos no alcanzaría unas esencias ubicadas allende el horizonte del lenguaje. Toda definición, toda explicación racional, se manifestaría a su vez en símbolos lingüísticos y sería incapaz de trascender el susodicho horizonte⁸.

Esta tesis trae consigo, inevitablemente, un corolario: la negación de que sea posible traducción alguna. Gadamer no se limita a sostener la imposibilidad de la traducción en áreas en las que es obvio que tiene razón, como la poesía, sino que implícitamente la extiende a materias donde sus afirmaciones son insostenibles, como las matemáticas⁹.

Para refutar la tesis, propongo comenzar con un breve estudio metafísico sobre la posibilidad de la traducción. Es verdad, sin duda, que la traducción es muchas veces difícil y a menudo no puede ser literal. Esto se debe, primero, a varios factores que están relacionados con una cierta asimetría entre las estructuras lógicas de la mente humana y las estructuras lingüísticas que resultan del genio de las diversas comunidades lingüísticas. Veamos cuáles son dos de esos factores:

- a. Como muestra Aristóteles en las *Refutaciones sofísticas*, el número de palabras es finito, mientras el número de nuestros conceptos es infinito. Por esta razón, las palabras encierran siempre una cierta equívocidad: con un término nos referimos a muchos conceptos. Pero las diversas comunidades lingüísticas engloban diversos conceptos dentro de cada término equívoco.
- b. Toda proposición lógica tiene un sujeto y un predicado. Pero el modo como se expresa esto lingüísticamente puede ser muy diverso. Un ejemplo sencillo podría tomarse de la traducción del alemán al castellano: es muy probable que el verbo tendrá que ocupar un lugar diferente; o no podrá usarse un prefijo separable para expresar la acción verbal. Esto hace necesario comprender el significado lógico de la oración alemana, para luego expresarlo en castellano, con una estructura diversa.

⁸ Cfr. H. G. GADAMER, *Verdad y método*. T. I, 466-468, 548, 567ss.

⁹ Cfr., sobre la imposibilidad de la traducción, H. G. GADAMER, *Verdad y método*. T. I, 482; T. II, 151-152, 193-194. Y, sobre el carácter históricamente relativo de la estética y de la matemática, cfr. T. I, 12-14.

Una segunda causa de la dificultad de la traducción podría residir en que una lengua puede no poseer la misma riqueza expresiva que otra. Es posible que una lengua no haya alcanzado a comprender tan bien las realidades espirituales como otra, por ejemplo. En ese caso, una traducción desde la segunda lengua hacia la primera tendría que encontrar metáforas semejantes a las que existen en la segunda para expresar lo espiritual, pero a partir del vocabulario de la primera. En este sentido, Matti Eklund muestra que si los términos de las dos lenguas intentan referirse a los objetos, será siempre posible la traducción, a menos que una de las dos lenguas esté “empobrecida en su poder de expresión”¹⁰.

Otra causa yace en que las palabras pueden encerrar reacciones “apetitivas” ante la realidad, además de su contenido veritativo. En materias morales o estéticas (en sentido amplio), un término o una frase puede encerrar algo que resulte cómico a una comunidad lingüística, pero no a otra, por ejemplo; o puede encerrar una valoración moral que sea adecuada para una comunidad lingüística, pero no para otra. Hay que conservar en mente que en estas materias hay dos polos que entran en la significación: el hablante y lo dicho.

En cuarto lugar, debe considerarse que el ser humano no es un espíritu puro. Por ello, con frecuencia las palabras tienen un significado de corte intelectual, pero connotan sentimientos no intelectivos. Cuando, por ejemplo, en castellano decimos “se me cayó el alma a los pies”, encerramos en la frase un componente afectivo que es difícil de traducir a otra lengua.

Por último, en los escritos poéticos es esencial no sólo el contenido eidético, digamos, de cuanto se dice, sino muchas veces las connotaciones afectivas (lo que introduce las dificultades segunda y tercera). Todo esto se expresa, además, por medio de la estructura de las frases que, a menudo, encierran un ritmo. Por esta razón, debe concederse que es imposible traducir la poesía. Se puede traducir su contenido eidético, y con trabajo se puede expresar las connotaciones afectivas. Pero es definitivamente inalcanzable expresar todo eso con el mismo ritmo que existe en el original. Toda buena traducción de un poema acaba siendo otro poema. O tiene que

¹⁰ Cfr. M. EKLUND, “The Picture of Reality as an Amorphous Lump”, en: TH. SIDER- J. HAWTHORNE- D. ZIMMERMAN (eds.), *Contemporary Debates in Metaphysics*, Blackwell, Malden MA 2008, 387-389.

renunciar a algunos aspectos de la poesía y advertirlo así al lector, quizá mostrándole parte de lo que se pierde por medio de notas con circunloquios que expresen, por ejemplo, el tipo de ritmo que se halla en el original. La experiencia poética, por tanto, tiene un fuerte contenido de mediación lingüística del tipo que señala Gadamer. Esto es lo que hace verosímil el corolario de su tesis.

Teniendo en mente todas estas dificultades, se puede responder a Gadamer:

En primer lugar, hay que observar que, con todo, la experiencia humana en general no está mediada enteramente por el lenguaje. Es obvio que un niño pequeño acumula experiencia y que ésta acaba por hacer posible la aparición del lenguaje, como con agudeza ha observado Aristóteles en *Metafísica* Alfa 1-3¹¹; y *Analíticos posteriores* II 19. Esa experiencia es asociativa. Desde luego que en ella juega un papel el lenguaje, pues los padres y otros adultos, por medio de gestos y palabras, permiten al niño lograr la asociación relevante. Los gestos no son lingüísticos, sea dicho de paso, pero las palabras, como es obvio, lo son. La mente del niño, por supuesto, no las capta al inicio como palabras. En algún momento, ella capta una formalidad y concibe una semejanza natural de la misma. Entonces, el sonido cobra un significado y se transforma en palabra para el niño. Pero este “cobrar significado” no viene del lenguaje mismo, sino de esa captación metalingüística¹².

Una prueba sencilla de lo que se ha dicho en el párrafo anterior se puede obtener de la experiencia de los niños bilingües. Ellos pueden decir algo a su madre en inglés, por ejemplo, y repetirlo de inmediato a su padre en castellano. En este caso se ve con claridad que las palabras se adhieren, digamos así, a un contenido “eidético”¹³ que se puede expresar con unas u otras.

Una prueba semejante puede obtenerse por la consideración del modo

¹¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, en: GARCÍA YEBRAS, V. (trad.), *Metafísica*, Gredos, Madrid 1997.

¹² Santo Tomás enseña esto de manera explícita en *De Veritate* q. 12, a. 7 ad 5m: “en eso que significa algo, el conocimiento de la cosa que ha de significarse se presupone a la formación del signo”. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, en: www.corpusthomicum.org

¹³ Cuando digo “eidético” quiero decir formal. No es sólo esencial, porque “ente” es también una cierta formalidad meta-categorial.

de conocer de muchos matemáticos, que no es lingüístico, sino, por ejemplo, geométrico¹⁴. O de la experiencia de quienes han entendido algo y se esfuerzan en encontrar la expresión lingüística adecuada. Es obvio que el ser humano puede entender muchas cosas sin lenguaje, aunque no sin imágenes. Una prueba adicional puede darse reflexionando sobre el hecho de que la primera palabra con sentido que pronuncia el niño presupone la comprensión de formalidades no articuladas lingüísticamente, pero, sin duda, co-entendidas. Piénsese en el principio de no contradicción que se forma en el intelecto de todos los hombres aunque la gran mayoría se va a la tumba sin haberlo formulado con palabras¹⁵.

En la medida en que lo que se quiere traducir tenga un carácter eidético, será posible la traducción. Por supuesto, no siempre será posible una traducción sencilla o lineal. Habrá que usar a menudo circunloquios y quizá notas. Pero, con todo, será factible traducir, porque hay semejanzas naturales de las formas de las cosas que constituyen el significado de los términos.

Si se trata de una significación moral, el asunto no es siempre tan sencillo. Se puede resolver, sin embargo. Existe una verdad práctica que tiene dos extremos: la naturaleza del agente y los bienes a los que sirve con su acción. El hecho de que el ser humano tenga una naturaleza posibilita traducir los contenidos morales de textos extraños, siempre que se tenga precaución y se pongan las cosas debidamente en su contexto. Un acto que en un contexto puede ser una ofensa moral grave, como, por ejemplo, que una mujer camine desnuda en una plaza española del siglo XVI, puede no ser ofensa alguna en otro contexto, como una tribu contemporánea (del mismo siglo XVI) en las costas de Venezuela. Juan de Castellanos, si no recuerdo mal (pudo ser otro viajero), observa que muchas indias desnuditas eran más modestas que muchas españolas cubiertas de trapos. Pero sea en España o sea en las costas de lo que recibiría el nombre de Venezuela, la modestia es una importante virtud. Y lo es aun si es posible que existan pueblos que la ignoren.

¹⁴ R. PENROSE, *The Emperor's New Mind*, Oxford University Press, Nueva York 1989, c. 10. En especial, 416ss.

¹⁵ En este contexto, Aristóteles distingue entre lo que se piensa, la opinión, y lo que se dice. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gamma 4.

En materias estéticas nos aproximamos más a la poesía. Hay cosas cuya belleza se puede captar intelectivamente y cuya apreciación es común a todos los seres intelectivos o racionales que hayan alcanzado bastante madurez. Pero hay cosas cuya belleza o comicidad depende de una formación particular del gusto. Algo parecido puede decirse de las connotaciones afectivas de ciertas expresiones.

En general, por tanto, es posible la traducción de los contenidos eidéticos. De hecho, es por esa razón que podemos hablar de Gadamer aquí, a pesar de que no somos germano-parlantes. Pero, ¿por qué quiere Gadamer negar un hecho tan palmario?

II. Hay experiencias intelectivas que fundan la racionalidad humana

Gadamer niega la posibilidad de la traducción porque concibe correctamente que la razón se funda en experiencias no racionales, pero erróneamente concibe esas experiencias como no intelectuales. Si los símbolos lingüísticos emanaran de la conciencia a raíz de experiencias no intelectuales, entonces sería cierto que nuestra racionalidad estaría enteramente mediada por el lenguaje. De aquí que Gadamer traduzca “lógos” como “lenguaje”, en lugar de “razón”¹⁶. No podría haber comprensión racional-intelectual sino de los símbolos lingüísticos, aun cuando, quizá, podríamos comprender que esos símbolos procederían de una Realidad trascendente, una suerte de Cosa-en-sí, de la que no sabríamos nada, sino que daría origen a los sentimientos ligados a los símbolos¹⁷. En este caso, además, la lectura de

¹⁶ Cfr. H. G. GADAMER, “Histórica y lenguaje”, en: R. KOSELLECK- H. G. GADAMER. *Historia y hermenéutica*, Paidós, Barcelona 1997, 100-104. Cfr., también, H. G. GADAMER, *Verdad y método*. T. II, 145ss.

¹⁷ Cfr. H. G. GADAMER, *Verdad y método*, T. I, 567-568, 583- 584. Nótese que el ser se identifica con su representación. Es decir, lo captado es el propio símbolo lingüístico. Y esto es así porque la experiencia de la que brota el símbolo no es intelectual. Este pasaje de Gadamer coincide exactamente con el “manifestarse-ocultarse” del ser de que habla Heidegger. Allí mismo, en las pp. 17-19 se puede palpar también que la realidad de la que brota la única comprensión posible, la comprensión lingüística, se experimenta como algo incomprensible. Allí se contiene esta afirmación: “La finitud de la propia comprensión es el modo en el que afirman su validez la realidad, la resistencia, lo absurdo e incomprensible”, es decir, “lo inefable”, según Gadamer.

los símbolos emanados de otra tradición no nos permitiría de ninguna manera apropiarnos de las experiencias que les hubieran dado origen, sino que nos llevaría, cuando más, a provocar en nosotros nuevas experiencias no intelectivas asociadas a esos símbolos. De esta manera, dicha lectura llevaría sólo a una ampliación de nuestro propio horizonte de comprensión, a profundizar en nuestra auto-comprensión, como dice Gadamer¹⁸. De acuerdo con la tesis ricoeuriana interpretada por un teólogo chileno, además, el lector de un texto, perteneciente o no a otra tradición, jamás podría apropiarse del sentido original que el autor quiso darle. Tampoco el lector de la Biblia.

A estas tesis ha de observarse que, aunque sea verdad que la razón está colgada de experiencias meta-rationales, no es correcto decir que los símbolos lingüísticos se hallen asociados principalmente a experiencias no intelectuales. Es decir, las experiencias meta-rationales que fundan la razón y el lenguaje son experiencias intelectivas principalmente. Por ellas forma nuestro intelecto esas semejanzas naturales de las formalidades de las cosas que llamamos conceptos. Los conceptos son el alma de las palabras y, precisamente, lo que permite la traducción y la interpretación de la mente del autor.

Contra la susodicha tesis ricoeuriana, porque tenemos conceptos que son semejanzas naturales de formalidades de las cosas, podemos leer un relato de la vida de Solón y entender lo que el autor quiso decirnos, aun cuando nos encontremos separados de él por decenas de siglos. Porque hay unas cosas de las que tenemos experiencias comunes con el autor. Por esto mismo podemos no sólo ampliar nuestra propia auto-comprensión al leer dicha biografía, sino que podemos entender a los atenienses del siglo VI a. C., en alguna medida.

Esta explicación puede recibir una resonante confirmación si consideramos otra cara de los problemas que plantea el radical relativismo histórico de Gadamer. Este relativismo constituye un rechazo de la razón que se lleva

¹⁸ Cfr. H. G. GADAMER, *Verdad y método*, T. I, 373-414. Nótese cómo concluye que el filólogo se comprende a sí mismo en el texto, así como el historiador se comprende a sí mismo en el gran texto de la historia del mundo. Hay un gran parecido entre Gadamer y Heidegger por una parte, y Hegel por la otra. Pero Gadamer y Heidegger intentan evitar el "fin de la historia" mediante la negación de intelecciones no lingüísticas.

a cabo por medio del uso de la propia razón. Por ello se encuentra en una posición muy paradójica. Recuérdense las palabras del propio Gadamer, referidas a su tesis de la historia efectual o, más claramente, del relativismo histórico de la comprensión: “esta tesis no encierra con seguridad ningún condicionamiento histórico y afirma de hecho una validez absoluta”¹⁹. El profesor Joaquín Silva entiende bien la paradoja y, por ello, intenta defender las tesis gadamerianas: “Pareciera ser relativamente fácil poner a la misma hermenéutica en una contradicción lógica o pragmática: si todo está históricamente condicionado a la interpretación, o, si se quiere, a los intercambios lingüísticos y vivenciales que se verifican en la historia como interpretación, entonces también lo está esta misma afirmación y, por tanto, ella ya no podría pretender una validez universal. Sin embargo, desde la filosofía hermenéutica –Heidegger y Gadamer– se objetará la misma validez de este recurso a la lógica formal, por cuanto con ello se pretende superar engañosamente la propia historicidad de la argumentación formal”²⁰. Gadamer dice lo mismo, pero de una manera más descarnada. Según el célebre autor alemán, el lenguaje tal como él lo entiende no está sujeto al principio de no contradicción, que pertenece a una lógica propia de la posesión “objetiva” de hechos y estados de cosas, y que tiene relevancia filosófica crucial solamente en las “naciones de debate”, pero no en Alemania²¹.

En otras palabras, Gadamer intenta persuadir a su auditorio de que la contradicción que le es inherente no afecta a su sistema. Pero sólo puede hacerlo mediante una invitación a rechazar el quicio de la racionalidad, el

¹⁹ Cfr. H. G. GADAMER, *Verdad y método*, T. I, 16.

²⁰ J. SILVA, “Hermenéutica y verdad teológica”, *Teología y Vida* 46 (2005), 206-253, en: http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0049-34492005000100009&script=sci_arttext. Joaquín Silva sigue las huellas de J. Gondrin, a quien de hecho cita en la nota 33 de su artículo: “Gadamer diagnosticó en este punto una ‘apariencia formal’ que pasa de largo la verdad objetiva. ‘Es un argumento irrefutable que la tesis del escepticismo o del relativismo, al pretender ser ella misma verdadera, se anula a sí misma. Pero ¿ese consigue algo con ello? El argumento de la reflexividad, que así saldría victorioso, más bien repercute en el argumentador mismo volviendo sospechoso el valor de verdad de la reflexión. Lo que queda afectado de esta manera no es la realidad del escepticismo o del relativismo anulador de toda verdad, sino la pretensión de verdad de la argumentación formal en general. (Cfr. J.GRONDIN, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona 1999, 32)”.

²¹ GADAMER, H. G., “La diversidad de lenguas y la comprensión del mundo”, en: H. G. GADAMER, *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona 1998.

primer principio del intelecto, rechazo que él viste de superioridad intelectual y racional. Esto sí que es un signo de los tiempos que nos ha tocado vivir: tiempos en los que resulta retóricamente plausible el rechazo del *Lógos*.

Nadie está obligado, desde luego, a aceptar la invitación gadameriana. Más aún, pues los supuestos de los que parte Gadamer son los que lo arrastran a usar esta estrategia retórica antirracional, DEBEN ser rechazados: *amicus Plato, sed amicior veritas*. Hay, por tanto, unas experiencias intelectuales en la base del lenguaje y es posible la traducción y la interpretación correcta de la mente del autor, si bien con todas las dificultades señaladas antes. Pero, si esto resulta tan claro, ¿de dónde procede la enorme atracción que la hermenéutica gadameriana ejerce en no pocos medios académicos? Para responder a esta pregunta es preciso examinar las bases heideggerianas de la hermenéutica.

III. El rechazo heideggeriano de la teoría

En los párrafos 19-21 de *Ser y tiempo*²² se encuentra, pienso yo, la más poderosa argumentación de la tradición hermenéutica en contra de la teoría o contemplación como fundamento primordial de la conciencia humana. Veámosla en su contexto.

Heidegger critica el proyecto cartesiano por haber identificado el saber con el dominio técnico, por haber intentado reducir el saber a la matemática o a lo matematizable, y por haber perdido la *práxis* (expresada aquí en la extraña terminología heideggeriana como “el fenómeno del mundo” y su relación con los “seres intramundanos”). En todo esto tiene razón Heidegger, como es fácil colegir por medio de un análisis cuidadoso de la VI Parte del *Discurso del método*. El problema reside en que este análisis correcto y profundo se usa para subvertir toda la filosofía. En efecto, dos cosas se añaden erróneamente, pero con un manto de verosimilitud proporcionado por las verdades apuntadas: (a) que Descartes ha establecido la metafísica

²² M. HEIDEGGER, *Being and Time*, State University of New York Press, Albany 1996.

adecuada para la matemática y la ciencia natural modernas, y (b) que la confusión cartesiana de filosofía y técnica, y la pérdida de la *práxis*, no son sino una planta que creció naturalmente desde las semillas de la metafísica clásica y escolástica: toda *contemplación*, todo *noeîn* implicaría esta pérdida de la *práxis* de que hemos hablado, mientras no sea consciente de que no es más que una sub-estructura del horizonte que es puesto por experiencias no teóricas²³.

Tal es la raíz del rechazo hermenéutico de la primacía de la contemplación, rechazo del que se deriva el historicismo radical que hemos criticado. No resulta muy difícil mostrar la falsedad de las tesis marcadas “a” y “b”. En efecto, la matemática y la física modernas son totalmente independientes de la metafísica cartesiana. Nacieron del seno de la metafísica aristotélica, modificada y ampliada por la obra de Roberto Grossetesta y muchos

²³ Según Heidegger, el ver las cosas como “objetos” que caracteriza a la matemática o a la física constituye un modo particular del fenómeno general de la relevancia por la que “se deja que las cosas sean en el mundo”. Debo apuntar que Heidegger hace trampa en este punto. Él sabe que antes de ver a las cosas como útiles, las vemos como cosas o seres (“de otra parte, dejar que algo sea relevante, entendido en un sentido ontológico, tiene que ver con el liberar *toda* cosa a la mano como cosa a la mano, ya tenga relevancia en el sentido óntico, ya se trate de un ser tal que precisamente no es relevante ónticamente”: parágrafo 18). Pero él les niega el carácter óntico a esas cosas que caen fuera del horizonte de su “praxis”, las ve como no-seres. Esto constituye un rasgo ideológico de la obra heideggeriana: se hace el ciego respecto de las estructuras inteligibles previas a su opción “existencial”. Quizá esto mismo sea lo que hizo posible que pudiera concebir como “no-seres”, como meras cosas sin ser, a los seres humanos o a los cuerpos vivientes que su Führer quería exterminar; o, al menos, lo que lo llevó ante Marcuse a rehusar retractarse de su apoyo al nazismo (cfr. V. FARIAS, *Heidegger y el nazismo*, Fondo de Cultura Económica, Santiago 1998). Sobre el carácter problemático de este “dualismo” heideggeriano, debe consultarse el ensayo de A. ROSALES, “Analogía, diferencia y diversidad”, que presentó en el I Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos “Lógos-Lógica-Lenguaje”, realizado del 26 al 28 de Septiembre de 2011 en la Pontificia Universidad Católica de Chile y en la Universidad Alberto Hurtado. En un fragmento nos dice, el profesor Rosales: “Al leer las reflexiones tardías de Heidegger, hay que tomar en cuenta que su misma concepción [... implica que] como el Ser es el ocultarse patentizador, es necesario separar por un lado a las *cosas naturales sin-ser*, que pueden sin embargo ingresar a la patencia, y por el otro a los “seres” que tienen patencia porque provienen de una u otra manera del Ser mismo [...]. [Esto] está presente también en SyT. [...] Una consecuencia importante de la nueva idea de la diferencia entre el Ser y lo sin-ser es que la unidad del hombre como un ente constituido por su patencia y su cuerpo viviente natural resulta problemática. Decir que la patencia está albergada en ese cuerpo no es suficiente. Este problema es una prolongación tardía de la escisión moderna del hombre en conciencia y cuerpo”.

otros autores de los siglos XII-XIV, como ha mostrado A. C. Crombie²⁴. Además, Descartes entró en conflicto con la verdadera ciencia de su tiempo, tanto con Galileo y los galileanos como con Harvey. Y lo hizo por exigencias intrínsecas de su propio sistema: la negación de las cualidades (de la fuerza) y la pretensión de que la deducción preceda a la experiencia²⁵. Del mismo modo, los cartesianos entraron en conflicto con la mecánica newtoniana, también por exigencias del sistema metafísico, mecanicista y matematicista, de aquéllos. Por otra parte, Descartes formuló su nueva propuesta metodológica en abierto y expreso conflicto con la escolástica. En la mencionada VI Parte del *Discurso del método* rechaza la filosofía teórica de la escolástica y propone, a cambio, su nueva “filosofía útil”. Aspira, además, a conseguir un paraíso en la tierra (sin cansancio ni muerte, con ciencia e integridad), sin el auxilio de la Redención; y propone, finalmente, sustituir la ciencia escolástica de la virtud, es decir, la ciencia moral, con una fusión de la nueva filosofía con todas las técnicas, conjugadas con las leyes que a su arbitrio establezcan los gobernantes de cada lugar²⁶. Por esto, resulta del todo insostenible la tesis heideggeriana según la cual el cartesianismo es una consecuencia necesaria de la concepción clásica y escolástica de la teoría.

Es preciso, como conclusión, rechazar el tecnologismo progresista de Descartes, pero es igualmente preciso rechazar tanto la precedencia de la praxis sobre la teoría que propone Heidegger, como la crítica hermenéutica a toda teoría, también porque esa crítica lleva –como hemos visto– a resultados antilógicos.

Pero todavía nos falta hacernos cargo de una importante observación ricoeuriana, las ciencias sujeto-objetivas (es decir las ciencias particulares)

²⁴ Cfr., A. C. CROMBIE, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science 1100-1700*, Oxford, Clarendon Press, 1953, 1-127 (en especial, 22-41, 47, 51-71, 74, 96-100, 116); e *Historia de la ciencia. De san Agustín a Galileo*, Alianza, Madrid 1993, T. II. Con todo, Crombie mismo no logra dejar atrás el prejuicio ilustrado según el cual hubo en el siglo XVII una “revolución científica” que cambió profundamente la naturaleza de la investigación. Véase también, de mi autoría, C. A. CASANOVA, *Reflexiones metafísicas sobre la ciencia natural*, RIL Editores-International Academy of Philosophy, Santiago 2007, 27-40.

²⁵ Cfr., sobre el desacuerdo con Harvey, R. DESCARTES, *Discurso del método*, Adam-Tannery, J. Vrin, París 1965, T. VI, P V, 49-50. En cuanto al desacuerdo con Galileo, consistió en rechazar la noción de fuerza como cualidad e intentar reducirla a cantidad de movimiento. Cfr. A. C. CROMBIE, *Historia de la ciencia*, 148, 271.

²⁶ R. DESCARTES, *Discurso del método*, 60-63.

se dan en un contexto, en un horizonte, en el que existe una comunidad entre el cognoscente y lo conocido. Ambos extremos de la relación son reales. Ricoeur piensa que esto implica que la praxis precede a la teoría²⁷. Pero: (a) las ciencias particulares no son la parte más importante de la teoría; y (b) la experiencia de ese horizonte común no es, en su contenido, afectiva, sino intelectual. Por supuesto, la experiencia intelectual primera de todo niño, la captación del ente (o de que todo tiene un nombre), no se da sin una previa apertura afectiva a la realidad. Dicha apertura es el amor natural a la verdad de que nos hablan tanto Aristóteles como Platón. El amor explica que el intelecto se ponga en ejercicio y reconozca el ente (pues no lo podría reconocer si no lo poseyera de antemano, de algún modo); es decir, capte ese horizonte que abarca a ambos seres: el sujeto y el objeto. Pero aquel amor que ella presupone no constituye la substancia misma de la experiencia intelectual. La substancia viene del ente captado. En esa zona del alma humana donde se da esta experiencia es donde se encuentra la actividad teórica central, es decir, la metafísica.

A la luz de estas consideraciones me parece que, ahora sí, finalmente, se puede dar por establecido que el ataque hermenéutico contra la primacía de la contemplación es ineficaz. Por ello se puede afirmar con confianza que la intelección constituye el origen primordial del significado de nuestro lenguaje, pues el significado de los símbolos lingüísticos emana de experiencias intelectuales. Merced a la intelección de formalidades que no están sujetas al flujo de la historia, el hombre toca verdades meta-históricas y se eleva a lo eterno. La intelección emana de ese espacio en que la misma

²⁷ Aquí es donde Ricoeur introduce su concepto de “pertenencia”. Al hacerlo, observa que está diciendo básicamente lo mismo que quiere decir Heidegger cuando usa la expresión “ser-en-el-mundo” (cfr. P. RICOEUR, “Fenomenología y hermenéutica desde Husserl...”, en: P. RICOEUR, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2001, 39-70), que es lo que he criticado en la nota 23. En el mismo pasaje se ve, además, que Ricoeur postula un rechazo de la prioridad de la teoría por considerarla “pensamiento objetivador”. Más adelante también se palpa que postular la prioridad de la praxis conduce a postular también “el carácter insuperable del fenómeno ideológico” (el carácter de máscara de intereses que tiene toda “teoría”). Pero esta postulación, si se piensa con cuidado, conduce a una contradicción semejante a la que ya hemos señalado que ocurre necesariamente en la tesis gadameriana de la historia efectual. —De hecho, Ricoeur conecta el carácter insuperable de la ideología con la historia efectual gadameriana (cfr. P. RICOEUR, “Fenomenología..., 50).

Eternidad ha decidido entrar en la historia, espacio que no existe en el alma animal sino sólo en una mente abierta a la verdad.

IV. Aplicación de los prolegómenos a la teología bíblica

En las páginas precedentes no hemos pretendido alcanzar una solución a los problemas de la interpretación teológica. Sólo hemos querido mostrar que esa solución es posible, pues la estructura metafísica de la realidad y de la comprensión humana no la excluyen. Ahora quiero dar un paso más, pero sólo para señalar un camino. El hagiógrafo, igual que el Apóstol que transmite en su enseñanza lo que él a su vez ha recibido, es un instrumento en las manos de Dios. Pero no del mismo modo que cualquier criatura en manos de su Creador, sino hasta el punto que puede decirse que el Autor de cuanto él escribe es principal y directamente Dios. El hagiógrafo es un instrumento en manos divinas, porque el efecto de su acción sobrepasa lo que él por su naturaleza puede conseguir. No es un simple agente natural. Santo Tomás, basado en la misma Sagrada Escritura, lo compara con un niño que pronuncia palabras que otro le proporciona²⁸. Con todo, Dios presupone su naturaleza, y la escritura sale de su pluma, de ordinario, en la lengua que él aprendió en su niñez, con las imágenes que su mente puede representarse y los estilos y géneros literarios que él puede llegar a usar.

²⁸ Éstas son las palabras de santo Tomás, tomadas del Prefacio al *Comentario al Libro de los Salmos*: “Pero ha de notarse que ocurre una cosa en la Sagrada Escritura y otra en las demás ciencias. Porque las otras ciencias son llevadas a cabo por la razón humana, pero esta Escritura se lleva a cabo por el instinto de la inspiración divina: II Pedro 1, 16: *pues no se ha producido la profecía por voluntad humana, sino que inspirados por el Espíritu Santo hablaron*, etc. Y por ello la lengua del hombre se halla en la Sagrada Escritura como la lengua del niño que dice palabras que otro le suministra. Salmo 44, 2: *mi lengua es pluma*, y II Samuel 23, 2: *el espíritu del Señor ha hablado por mi medio, y su palabra por mi lengua*”. (Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al Libro de los Salmos*. RIL Editores-Centro de Estudios Tomistas de la Universidad Santo Tomás, Santiago 2014, 35-37. “Notandum autem, quod aliud est in sacra Scriptura, et aliud in aliis scientiis. Nam aliae scientiae sunt per rationem humanam editae, haec autem **Scriptura per instinctum inspirationis** divinae: 2 Petr. 1: non enim voluntate humana allata est prophetia, sed spiritu sancto inspirati locuti sunt etc. Et ideo lingua hominis se habet in Scriptura sacra, sicut lingua pueri dicentis verba quae alius ministrat: Psal. 44: lingua mea calamus, et 2 Reg. 23: spiritus domini locutus est per me, et sermo ejus per linguam meam.”) Dice algo semejante en su comentario a

Sin embargo, esas imágenes tienen origen divino y son iluminadas en el interior del hagiógrafo, de modo que significan algo que se halla más allá del mundo natural: el futuro de la historia de la salvación o la Naturaleza o la Vida o la Acción divinas. Ya dijimos que esto es posible gracias a la analogía del ser²⁹. Pero ahora hay que añadir que tiene sentido porque la misma luz que hace brillar la imagen en la mente del profeta brilla también en el alma del bautizado o de quienquiera que reciba la Fe divina. La analogía del ser no basta para explicar la hermenéutica bíblica. Se precisa de esa luz de la que habla también el Papa Francisco I, en la encíclica *Lumen Fidei*. La Fe procede de la predicación, *ex auditu*. Pero esa predicación puede ser recibida porque al mismo tiempo que se escucha en el mundo físico es iluminada en el interior de quien escucha. Por eso, como decía san Agustín: la Fe es una “palabra que resplandece en el interior del hombre”³⁰.

Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Metafísica*, en: GARCÍA YEBRAS, V. (trad.), *Metafísica*, Gredos, Madrid 1997.
- COSTADOAT, J., “La liberación en la cristología de Jon Sobrino”, *Teología y Vida*, 45/1 (2004), en: <http://www.scielo.cl/pdf/tv/v45n1/arto3.pdf>;

II Tim. 3, 16 (capítulo 3, lección 3): “Si enim consideres eius principium, habet privilegium super omnes, quia aliae [scripturae] sunt traditae per rationem humanam, sacra autem Scriptura est divina; ideo dicit *Scriptura divinitus inspirata*. II Petr. I, 21: *non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines*. Iob XXXII, 7: *inspiratio omnipotentis dat intelligentiam*. Sed dices: quomodo non alia omnis Scriptura divinitus inspiratur, cum secundum Ambrosium, omne verum, a quocumque dicatur, a spiritu sancto est? Dicendum est quod Deus dupliciter aliquid operatur, scilicet immediate, ut proprium opus, sicut miracula; aliquid mediantibus causis inferioribus, ut opera naturalia, Iob X, 8: *manus tuae, domine, fecerunt me*, etc. quae tamen fiunt operatione naturae. Et sic in homine instruit intellectum et immediate per sacras litteras, et mediate per alias Scripturas.”

²⁹ Santo Tomás de Aquino muestra la necesidad de que el don profético goce tanto de signos imaginarios o sensibles como de una luz inteligible que haga brillar el sentido de esos signos. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II q. 174 a. 3, especialmente el ad 1m.

³⁰ FRANCISCO I, *Lumen fidei*, n. 33, en: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papafrancesco_20130629_encyclica-lumen-fidei.html; AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, XV, 11, 20: *PL* 42, 1071: *Verbum quod intus lucet*.

- http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=SO049-34492004000100003&lng=es&nrm=iso
- CROMBIE, A. C., *Historia de la ciencia. De San Agustín a Galileo*, T. II, Alianza, Madrid 1993.
- _____, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science 1100-1700*, Clarendon Press, Oxford 1953.
- DESCARTES, R., *Discurso del método*, T. VI, Adam-Tannery. J., Vrin, París 1965.
- EKLUND, M., "The Picture of Reality as an Amorphous Lump", en: SIDER, TH.-HAWTHORNE, J.- ZIMMERMAN, D. (eds.), *Contemporary Debates in Metaphysics*, Blackwell, Malden MA 2008.
- FARIAS, V., *Heidegger y el nazismo*, Fondo de Cultura Económica, Santiago 1998.
- FRANCISCO I, *Lumen Fidei*, en: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_encyclica-lumen-fidei.html
- GADAMER, H. G., *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona 1998.
- _____, "Histórica y lenguaje", en: KOSELLECK, R.- GADAMER, H. G., *Historia y hermenéutica*, Paidós, Barcelona 1997.
- _____, "La diversidad de lenguas y la comprensión del mundo", en: *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1993, T I, II.
- HEIDEGGER, M., *Being and Time*, State University of New York Press, Albany 1996.
- NEWMAN, J. H., "Discipline of Mind", en: NEWMAN, J. H., *The Idea of a University*, en: <http://www.newmanreader.org/works/idea/>, consultada el 14 de agosto de 2014.
- PENROSE, R., *The Emperor's New Mind*, Oxford University Press, Nueva York 1989.
- RICOEUR, P., "Fenomenología y hermenéutica desde Husserl...", en: RICOEUR, P., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2001.
- ROSALES, A., "Analogía, diferencia y diversidad", ponencia presentada en el I Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos "Lógos-Lógica-Lenguaje", realizado del 26 al 28 de Septiembre de 2011 en la Pontificia Universidad Católica de Chile y en la Universidad Alberto Hurtado.
- SILVA, E., "Paul Ricoeur y los desplazamientos de la hermenéutica", *Teología y Vida* 46 (2005). Disponible aquí: http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=soo49-34492005000100008&script=sci_arttext

SILVA, J., "Hermenéutica y verdad teológica", *Teología y Vida* 46 (2005), en:
http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0049-34492005000100009&script=sci_arttext

TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Segunda Epístola de san Pablo a Timoteo*,
en: www.corpusthomicum.org

_____, *Comentario al Libro de los Salmos*. RIL Editores-CET Universidad
Santo Tomás, Santiago 2014.

_____, *Summa Theologiae*, en: www.corpusthomicum.org

Artículo recibido el 15 de marzo de 2015

Artículo aceptado el 08 de mayo de 2015

LOS CUATRO PUNTOS CARDINALES DEL VATICANO II SEGÚN JOSEPH RATZINGER

THE FOUR CARDINAL POINTS FROM VATICAN II

Pablo Blanco Sarto¹

Universidad de Navarra. Navarra, España

Resumen

Joseph Ratzinger participó de modo intenso en el debate conciliar. En los textos anteriores a 1965, se aprecian ya las ideas que defenderá más adelante. En estas líneas se ofrecen sus puntos de vista agrupados en torno a las cuatro grandes Constituciones. Respecto a la Liturgia el teólogo alemán aprecia la renovación litúrgica y la centralidad de la Eucaristía en la vida de la Iglesia. Sobre la Escritura entró en el debate sobre la única fuente de la Revelación y la comprensión del cristianismo como historia de la salvación. Respecto a la Iglesia intenta recuperar el modelo de la Iglesia primitiva: sacramentalidad, eclesiología eucarística, primado y colegialidad. En cuanto a la *Gaudium et spes*, el teólogo bávaro rechaza una politización de la misión de la Iglesia, así como una perspectiva que vería a la esposa de Cristo tan solo como una entidad intramundana. En fin, existe una clara idea de la dimensión misionera de toda la Iglesia, como «signo levantado entre las naciones» (cf. Is 11,12).

Palabras clave: Liturgia, Escritura, Iglesia, mundo, misión.

Abstract

Joseph Ratzinger participated in an intense way in the conciliar discussion. In the texts before 1965, the ideas that he will defend later are already visible. On these lines, it is possible to see his views grouped around the four big Constitutions. Regarding the Liturgy, the German theologian appreciates the liturgical renewal and the centrality of the Eucharistic in the church life. About the scripture, he started the discussion about the only source of Revelation and the comprehension of the Christianity as a

¹ Doctor en Teología. Profesor adjunto del Departamento de Teología Dogmática de la Universidad de Navarra. Pertenece a la Joseph Ratzinger Papst Benedikt XVI Stiftung de Ratisbona – Alemania. Correo electrónico: pblanco@unav.es

salvation history. Regarding the church, he tries to recover the primitive church model: sacramentality, Eucharist ecclesiology, primate and collegiality. As far as *Gaudium et spes*, the Bavarian theologian rejects a politicization of the church mission, as well as a perspective that would see the Christ's wife only as a worldly entity. Finally, there is a clear idea about the missionary dimension of the whole church, as risen signal among the nations.

Keywords: Liturgy, Scripture, Church, world, mission.

“Fue un momento de extraordinaria expectación”², recordaba en 2012 el joven perito conciliar ya convertido en papa. En aquel entonces estaban flotando en el ambiente los precedentes movimientos bíblico y litúrgico, patrístico y ecuménico, mariano y misionero; la llamada cuestión social, la celeberrima palabra *aggiornamento*, el problema de la libertad religiosa y el encuentro del cristianismo con religiones no cristianas. Todo un volcán de ideas en plena erupción que solidificaron después en una serie de documentos conciliares no siempre suficientemente conocidos. Juan Pablo II llamó al Vaticano II “brújula segura” para la Iglesia del tercer milenio³. Podríamos continuar esta imagen cartográfica y situar los cuatro puntos cardinales del Concilio en las cuatro grandes constituciones: la Liturgia presentada en *Sacrosanctum concilium* (1963), la Revelación tal como aparece en la *Dei Verbum* (1965), la Iglesia descrita en la *Lumen gentium* (1964) y el mundo visto por la *Gaudium et spes* (1965). En medio de las cuatro se encontraría el mismo Cristo. Joseph Ratzinger fue uno de los protagonistas ocultos de aquel evento eclesial, y abordó con detenimiento todas estas cuestiones, una por una. Las afrontaremos pues ahora a lo largo de estas páginas, siguiendo estos cuatro grandes temas de la Liturgia, la Palabra, la Iglesia y el mundo, tal como aparecen en los textos anteriores a 1965⁴.

² J. RATZINGER, “Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II: formulación, transmisión, interpretación”, en: J. RATZINGER, *Obras completas VII/1*, BAC, Madrid 2013, 19. (En adelante, *JROC VII/1*). A partir de ahora no citaremos el nombre del autor pues se sobreentiende su autoría.

³ JUAN PABLO II, “Carta apostólica Novo millenio inneunte”, en: *AAS* 93 (2001), Editrice Vaticana, Vaticano 2001, n. 57; cf. C. IZQUIERDO, *Para comprender el Vaticano II. Síntesis histórica y doctrinal*, Palabra, Madrid 2012, 9-11.

⁴ Los textos analizados se circunscriben al volumen citado. Sobre las intervenciones de Joseph Ratzinger en el Vaticano II y la bibliografía sobre el tema, puede verse mi estudio: P. BLANCO, “El concilio de Joseph Ratzinger. Notas sobre su actividad du-

1. La liturgia

Ya en un remoto texto de 1960 sobre la renovación eucarística en el siglo XX⁵, el joven teólogo de treinta y tres años constataba las diferencias en la arquitectura sacra construida en la posguerra europea. En estas nuevas edificaciones, el altar sería “una mesa en la que la comunidad de los fieles celebra la última cena de Cristo, la memoria de su sacrificio en la cruz”⁶. Estas nuevas iglesias no serían la sala del trono de Dios, sino “la casa de los fieles en la que comparten la mesa con su Dios”. La renovación litúrgica que había sido inaugurada con Pío X estaba comenzando a dar sus frutos. Así, el culto eucarístico debe realzar la centralidad de la celebración eucarística: el cuerpo de Cristo no es sólo para ver, adorar y contemplar, sino sobre todo para comer, para recibirla en la sagrada comunión. “En la eucaristía, el alimento, o sea, Cristo, es más fuerte que nosotros. Así, el sentido de la eucaristía es exactamente al revés: este alimento quiere transformarnos, asimilarnos a Cristo, de tal modo que salgamos de nosotros, nos trascendamos a nosotros mismos y adquiramos la misma índole de Cristo”⁷. Por este sentido profundo de comunión universal que comporta el misterio eucarístico –concluye, no sin un cierto punto de provocación–, resultan especialmente vergonzosos los nacionalismos en algunos pueblos católicos. E insistía a su vez en la dimensión comunitaria del misterio eucarístico: en la cristiandad primitiva, “se decía que la Iglesia es el cuerpo de Cristo y, de ese modo, eran también entre ellos una sola cosa”⁸.

En otro lugar, comentando el congreso eucarístico de Múnich de ese mismo año de 1960⁹, el joven profesor criticaba –por ejemplo– la posible

rante el Vaticano II”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 21 (2012) 245-281; recogido después en: AA.VV., *Creo en la Iglesia. Reflexiones en torno al 50 aniversario del Concilio Vaticano II*, CDSCO, Lima 2012, 78-113; P. BLANCO, *Teología, Vaticano II y Evangelización según Joseph Ratzinger / Benedicto XVI. Nuevos estudios*, Eunsa, Pamplona 2013, 109-168.

⁵ “Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts“, *Klerusblatt* 40 (1960) 208- 211, traducción al castellano en: *JROC* VII/1, 3-13.

⁶ *JROC* VII/1, 3-4.

⁷ *JROC* VII/1, 6.

⁸ *JROC* VII/1, 7; también puede verse la conferencia del primero de octubre de 1964 en 368-373.

⁹ “Der Eucharistische Weltkongreß im Spiegel der Kritik“, en: R. EGENTER – O. PIRNER – H. HOFBAUCR (eds.), *Statio orbis* 1, München 1961, 227-242; también, en: *JROC* VII/1, 14-34.

mezcla entre política y religión que podría haberse dado en algún caso en la historia o la masificación que tuvo lugar en alguna celebración del evento. La celebración de la *statio orbis*, de la eucaristía conclusiva, en el escenario propio de la *Oktoberfest* suscitaba también nuevos interrogantes al joven teólogo, si bien recordaba al mismo tiempo que el mensaje de Jesús ha de ser publicado “desde los tejados” (Mt 10,27). Sin embargo, la prioridad y primacía de la celebración eucarística respecto al posterior culto eucarístico parece ser una idea que evidentemente agradaba al teólogo primerizo: “el congreso eucarístico de Múnich se ha tornado una piedra miliar del desarrollo litúrgico y teológico e indica un camino para la Iglesia universal. (...) En tal sentido, ha significado, sin duda, una buena preparación del Concilio”¹⁰. El movimiento litúrgico, surgido en distintos países europeos, desembarcó en los pontificados de Pío X y Pío XII, e influirá también de modo decidido en la Constitución dogmática sobre la liturgia en la vida de la Iglesia. Resuelve así su perplejidad con la experiencia vivida en esos momentos con la siguiente sentencia: “la masa se hizo comunidad”¹¹.

En este sentido –continuaba–, la comunión eclesial obrada en la celebración eucarística en la que participaban gente de tantos países fue en parte facilitada por una común lengua litúrgica. Además, una celebración eucarística es –como rezaba el lema del congreso– *pro mundi vita*: “no quiere expresar poder, sino servicio y amor”¹². Por eso el contexto que le corresponde a la celebración eucarística es el de la generosidad y la liberalidad, como expresó el Señor cuando la pecadora le limpió los pies (cf. Jn 12,1-8). En otro texto ya de 1962¹³, concluía Ratzinger afirmando que en ese momento existían dos carismas que “parecen estar en una cierta oposición recíproca”: el movimiento mariano y el movimiento litúrgico. Esta oposición aparentemente dialéctica es resuelta por Ratzinger –como suele ser habitual en él– de un modo integrador: “María remite a la Iglesia, a la comunidad de los santos que se reúne orando en la liturgia. Probablemente, la tarea de los siglos venideros sea incorporar desde tales planteamientos

¹⁰ *JROC* VII/1, 22-23.

¹¹ *JROC* VII/1, 26.

¹² *JROC* VII/1, 32.

¹³ “Das Konzil und die moderne Gedankenwelt“, *Geist und Leben* 34 (1961) 448-460; traducción en: *JROC* VII/1, 35-54.

el movimiento mariano en el litúrgico, integrarlo en sus grandes motivos teológicos”¹⁴.

En el primero de sus comentarios teológicos sobre las distintas sesiones conciliares¹⁵, el joven perito recordaba la duración interminable de las celebraciones, así como la escasa participación de los 2500 obispos allí presentes: “Espontáneamente –evocaba– tenía que venir a la mente del observador la idea de que un síntoma del logro del Concilio sería la diferencia de la liturgia de clausura de la del día de apertura”¹⁶. Allí recordaba cómo –a su juicio– constituía un acierto poner la adoración en el centro de la actividad de la Iglesia y en la vanguardia del Concilio: “la doctrina sobre la Iglesia que, de ese modo, se ha liberado del estrechamiento ‘jerarcológico’ (Congar) de los últimos siglos y ha sido reconectada con su punto de partida sacramental”¹⁷. Junto a esto, según Ratzinger, la *Sacrosanctum concilium* destacaba el primado del domingo como celebración de la pascua del Señor y del misterio sobre las devociones; establecía una prioridad “de la estructura simple sobre la proliferación de las formas”; recordaba la importancia de la “mesa de la palabra” inseparable de la “mesa eucarística”, de la dimensión comunitaria y de la participación activa de los laicos en la celebración, de la “descentralización litúrgica” y del uso de la lengua vernácula en la liturgia. El éxito en la votación del esquema sobre la liturgia llevará a decir al joven perito conciliar: “Fue una decisión profética que mostró, al mismo tiempo, de forma alentadora que las fuerzas de renovación eran más vigorosas de lo que cualquiera se habría atrevido a esperar”¹⁸.

En fin, en un comentario teológico sobre las cuestiones teológicas del Concilio¹⁹, Ratzinger aludía a la importancia de que éste hubiera empezado por la liturgia, para expresar así el “primado de la adoración”²⁰. En el siglo del cientifismo y el tecnicismo, la liturgia apuesta por la libertad, la

¹⁴ *JROC* VII/1, 53; cf. también 334-336, y “El problema ecuménico” en la conferencia del primero de octubre de 1964, en: *JROC* 376-379.

¹⁵ *Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick*, Bachem, Köhln 1963; tr. esp.: *JROC* VII/1, 241-267.

¹⁶ *JROC* VII/1, 244.

¹⁷ *JROC* VII/1, 252.

¹⁸ *JROC* VII/1, 257.

¹⁹ “Theologische Fragen auf dem II. Vatikanischen Konzil“, *Protokoll der Dechanten-Konferenz vom 4-6.6.1963*, Münster 1963, 10-15; tr. esp.: *JROC* VII/1, 269-291.

²⁰ *JROC* VII/1, 278.

dimensión más honda de la persona. Con ella ha respondido en profundidad a la pregunta del presente. Junto con la renovación de la Liturgia de la Palabra, aparecía de nuevo la cuestión de la lengua litúrgica: “aquí se trata, en última instancia, de decidir si la Palabra en la Liturgia ha de tener más bien el sentido de un iconostasio con función de velo o el de un discurso con carácter de anuncio”²¹. Sin embargo, la reforma litúrgica no debía ser entendida como un acercamiento a las posturas de la Reforma, en la que –junto con la extirpación de órganos enfermos– habían sido amputados también miembros sanos. En este sentido, el desarrollo de la eclesiología eucarística ofrecía interesantes luces al misterio de la Iglesia: “la Iglesia se definía desde el misterio de la eucaristía y la eucaristía incluía el misterio de la Iglesia”²². Tal eclesiología de comunión estaba en la misma línea de la doctrina de la centralidad del obispo propuesto por algunos padres de la Iglesia. Eucaristía, episcopado y primado se encuentran así en mutua relación, tal como iremos viendo²³.

2. La Escritura

En la toma de posición a los esquemas previos al concilio redactados ya en 1962²⁴ el “*teenager* teológico” –como lo había llamado con ironía el teólogo Michael Schmaus (1897-1993)– señalaba que “el esquema *sobre las fuentes de la Revelación* debe ser purgado a fin de que no formule juicio previo alguno *controversis internis theologorum*”²⁵. Se refería entre otros al tema que acometerá en los próximos años: la relación entre Revelación, Escritura y tradición. Ya en el borrador del Esquema I, propone el famoso cambio de título: poner un *De revelatione*, en vez del demasiado comprometido *De fontibus revelationis*. Basándose en los mismos textos de Trento, afirmaba Ratzinger que “la Revelación es la magnitud de un nivel superior, la fuente

²¹ *JROC* VII/1, 279.

²² *JROC* VII/1, 280; cf. También, 371-373.

²³ Cf. *JROC* VII/1, 281-282.

²⁴ “Begründung der Änderungsvorläge zu Band I der Schemata *Constitutionum et Decretorum*”, en: J. RATZINGER, *Gesammelte Schriften* 7/1, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2012, 142-173 (en adelante, *JRGS*); tr. esp.: *JROC* VII/1, 101-115.

²⁵ *JROC* VII/1, 99.

una y única” de la que manan tanto la Escritura como la tradición. Éstas se encuentran subordinadas a aquélla. Tal concepción corregiría la doctrina protestante de la *sola Scriptura*, sin colisionar con ella, a la vez que se pondría en evidencia “la viva compenetración recíproca en el seno del único organismo de la transmisión de la palabra de Dios”²⁶. A esto se unían una serie de correcciones sobre la inspiración (rechazando una visión platónica y apostando por la tesis tomista de la causa segunda) y la inerrancia de la palabra de Dios, la unidad en la figura de Cristo entre el antiguo y el nuevo testamento y la relación entre Biblia e Iglesia, es decir, entre palabra de Dios y pueblo de Dios²⁷. En estos como en otros muchos temas, la solución ofrecida por el colaborador del cardenal Frings era abierta y equilibrada.

De igual manera, en sus observaciones al esquema sobre las fuentes de la Revelación, profundizaba y ampliaba a la vez estos argumentos. Así, la Revelación es “el *unus fons* del que brotan los dos *rivuli* de Escritura y tradición”, siguiendo de nuevo la perspectiva propuesta por el Tridentino²⁸. Estas sólo constituyen fuentes distintas *para nosotros*, pero no *en sí*. Además, continuaba, el texto requeriría decir algo más sobre la Revelación que sobre las fuentes de la Revelación, *quia ipsa revelatio est fons sacrae scripturae et traditionis divinae*. “Escritura y tradición –concluía– son principios materiales y de conocimiento de la Revelación, pero no son la Revelación misma”²⁹. En contra de la propuesta de Josef Rupert Geiselmann (1890-1970), la relación entre Escritura y tradición no sería en una proporción *totum-totum*, sino *partim-partim*: la Revelación se contiene en parte en la Escritura, en parte en la tradición. Pero ambas son complementarias, según el esquema *Wort-Antwort*: la Escritura pregunta y es la tradición la que responde. No hay nada en la tradición que no esté ya en la Escritura, afirma la tradicional sentencia. El mismo canon bíblico es ya una prueba evidente de la indisoluble unidad entre ambos *rivuli* que brotan de una única fuente³⁰.

²⁶ *JROC* VII/1, 102.

²⁷ Cf. *JROC* VII/1, 103ss.; 126-134; sobre el esquema sobre la revelación puede verse también 257-263, 282-285.

²⁸ *JROC* VII/1,117.

²⁹ *JROC* VII/1,120.

³⁰ Cf. *JROC* VII/1, 122. Sobre este mismo tema será la intervención del cardenal Frings el 14 de noviembre de 1962, apenas empezado el Concilio: cf. *JROC* VII/1,

A su vez, el joven perito entendía la tradición como un proceso dinámico: “no puede demostrarse a partir de aquí como un principio material en sí mismo, sino que, una vez más, se presenta como el proceso de la adquisición y del despliegue espiritual del misterio de Cristo en medio de las vicisitudes históricas de la Iglesia”³¹. Como consecuencia, para los padres de la Iglesia la *parádosis* significa *scriptura in ecclesia*: “la Escritura vive por su adopción viva por parte de la Iglesia llena del Espíritu Santo, y solo de ese modo es ella misma”. La Escritura vive en la Iglesia y ésta se constituye en el hábitat natural, en la casa, en la morada donde habita la palabra de Dios. Basándose en Buenaventura y Tomás de Aquino, el colaborador de Frings rechazaba todo posible biblicismo e insistía en la idea de que la Biblia ha de ser leída en la Iglesia. Constituyen dos realidades concéntricas e inseparables, si bien la tradición se encuentra subordinada a la Escritura. Cita allí un texto casi humorístico: *si summus pontifex simul cum concilio determinarentur quod canis Tobiae non habuit caudam, no esset ei credendum*. “Las tres magnitudes de Escritura, tradición y magisterio eclesiástico no pueden yuxtaponerse estáticamente, sino que han de ser consideradas como un organismo vivo de la palabra de Dios que, desde Cristo, vive en el seno de la Iglesia”³².

Lejos de la suficiencia material de la Escritura, debe buscarse una armonización dinámica de aquellos torrentes que manan de la misma fuente. En fin, Ratzinger animaba a dejar de lado cuestiones de escuela: “El mundo no espera de nosotros mayores refinamientos del sistema, sino la respuesta de la fe en la hora de la falta de la fe”³³. En el borrador de un nue-

192-196. Estos textos han sido redactados con toda seguridad por el joven profesor de Bonn y Múnster, pues aparecen recogidos en la edición de las *Obras completas* con el subtítulo entre corchetes de “Borrador para la intervención de la 19ª congregación general, del 14 de noviembre de 1962, sobre el esquema *De fontibus revelationis* (y las observaciones complementarias expuestas ante la 21ª congregación general del 17 de noviembre de 1962)”. Aquí se aborda de nuevo esta cuestión central y nuclear, dejando para otro momento o dejando pasar por alto otras cuestiones más marginales. La doctrina conciliar ha de tener la suficiente amplitud para no reflejar en sus documentos las diferencias de perspectiva o de escuela.

³¹ *JROC* VII/1, 123.

³² *JROC* VII/1, 124-125.

³³ *JROC* VII/1, 135.

vo esquema sobre la Revelación redactado en octubre de 1962³⁴, el joven perito recordaba a Jesucristo como cumbre de toda la Revelación histórica y progresiva³⁵, a la vez que él estaba presente en toda la Iglesia. La unidad entre la Escritura, Cristo y la Iglesia volvía así a estar presente: “Por tanto, el Señor Jesús es la palabra de Dios (cf. Jn 1,1-18; Ap 19,13), la verdad que nos instruye, el camino que nos revela la vida (cf. Jn 14,6). Esta verdad viva que es él mismo está presente en la Iglesia, que es el cuerpo de Cristo que vive por el espíritu de Dios. Por tanto, la Iglesia no revela verdades nuevas, sino que custodia fielmente esta verdad única que ha aparecido en el Señor Jesús y que atestiguan los apóstoles y sus escritos; ella está obligada por esta verdad, de cuya fuente bebe el agua que salta hasta la vida eterna (cf. Jn 4,14)”³⁶.

De modo parecido, en otro borrador de un nuevo esquema sobre la Revelación, redactado junto con Karl Rahner en esa misma fecha, y que constituyó un texto común de los obispos de habla alemana y holandesa, ambos teólogos exponían la vocación de todo hombre a ser llamado por Dios a la comunión con él y con todas las demás personas³⁷. Es Cristo quien revela el misterio más profundo de la condición humana, pues es “la gracia de Dios para nosotros”, pues en él se manifiesta el amor de Dios por nosotros y en él el género humano es amado por Dios³⁸. A pesar del pecado original, la voz de Dios es escuchada por todo hombre a lo largo de la historia, contando con la *praeparatio evangelica* de las religiones y, sobre todo, del antiguo testamento³⁹. Tras insistir en la relación entre Biblia e Iglesia (“no es señora de la Palabra, sino sierva suya”)⁴⁰, termina con una clara declaración de intenciones sobre la misión de la esposa de Cristo: *Praedicat Ecclesia semper Evangelium Christi Dei Filii, Redemptoris mundi eiusque salutem aeternam hominibus administrat, quod unicum munus ei a Deo traditum est*⁴¹.

³⁴ “De revelatione Dei et hominibus in Jesu Christo facta”, en : *JRGS* 7/1, 183-209; tr. esp.: *JROC* VII/1, 144-168.

³⁵ *JROC* VII/1, 139-143.

³⁶ *JROC* VII/1, 143.

³⁷ Cf. *JROC* VII/1, 144-147.

³⁸ *JROC* VII/1, 149, cf. 148.

³⁹ Cf. *JROC* VII/1, 149-156.

⁴⁰ *JROC* VII/1, 164; cf. 162-166.

⁴¹ *JROC* VII/1, 166-167.

Por último, en la conferencia del primero de octubre de 1964 el ya experimentado perito conciliar establecía la contraposición entre una teología conceptual ajena a la historia y una teología de la historia de la salvación, que en ocasiones dejaba en un segundo plano la dimensión ontológica de la realidad. En los trabajos conciliares se alcanzó –valoraba Ratzinger– un equilibrio entre ambos extremos: “Los nuevos textos que ahora se discuten en el Concilio ofrecen la prueba de que es posible exponer la fe en su integridad y, al mismo tiempo, dejar abiertas las preguntas que están pendientes de una respuesta científica”⁴². Junto con la discusión en torno al tema de la colegialidad en 1963, el debate sobre “las fuentes de la Revelación” de 1962 requerían una explicación previa, una cierta preparación teológica. Así, con la doctrina de la única fuente de la Revelación, se trataba de superar la doctrina luterana de la *sola Scriptura* de un modo armónico y convincente. Pero a la vez “Escritura y tradición aparecieron de inmediato con una luz totalmente nueva”⁴³. Ambas eran comprendidas en la unidad propia que les confiere el tener un mismo origen, con las prioridades propias que se desprenden de su propia naturaleza: “Escritura y tradición encarnan así la acción de lo único-irrepetible y perenne, acción conjunta que es esencial para la fe cristiana”⁴⁴.

3. La Iglesia

En un artículo de 1959⁴⁵, Ratzinger definía la Iglesia como *Zelt des Logos*, como “tabernáculo de la Palabra”, a la vez que como “comunidad del cuerpo del Señor, en la recepción de los sacramentos”. Pan y Palabra constituyen el centro de la Iglesia, que era no solo *creatura Verbi*, sino también *corpus Christi* y *populus Dei* al mismo tiempo. De aquí nace su “infalibilidad fundamental”, pues en ella habita lo verdadero, aunque añadía: “Esto no excluye –y lo sabemos con dolorosa intensidad– múltiples errores, oscure-

⁴² *JROC* VII/1, 383.

⁴³ *JROC* VII/1, 420.

⁴⁴ *JROC* VII/1, 423.

⁴⁵ “Zur Theologie des Konzils“, *Militärseelsorge* 4 (1961-1962) 8-23; *Catholica* 15 (1961) 292-304; también en: O. MÜLLER (Hg.), *Vatikanum Secundum I, Die erste Konzilsperiode*, St. Benno-Verlag, Leipzig 1963, 29-39; tr. esp.: *JROC* VII/1, 55-84.

cimientos, cegueras, unilateralidades”⁴⁶. A pesar de todo ello, la Iglesia es la comunidad salvífica y la comunión de hombres y mujeres creyentes con Cristo. En palabras de Congar, urdimbre y trama, estructura y vida, institución y comunión se encuentran unidas en el sacramento universal de salvación. Toda ella es infalible, recordaba Ratzinger. A su vez rebatía también la idea de que la Iglesia fuera “el concilio permanente de Dios en el mundo”, tal como puede afirmar parte de la eclesiología ortodoxa⁴⁷. Procedía pues el futuro perito conciliar al análisis del término “concilio” a partir del *Decreto de Graciano*, de la eclesiología ortodoxa y del *Código de derecho canónico* de 1917, y concluía: “Tanto para Oriente como para Occidente, el concilio es la asamblea de los obispos que representan como obispos de la Iglesia y que constituyen su voz infalible cuando reconocen unánimemente una tradición como tradición de fe”⁴⁸.

A partir de aquí, analiza el concepto de *concilium* propuesto por Hans Küng como definitorio de la Iglesia y, tras un intenso excursus filológico, Ratzinger llegaba a la conclusión de que «concilio» tiene una amplitud semántica menor que el término “Iglesia”: “La Iglesia no es una asamblea deliberativa: es por esencia la asamblea que se reúne en torno a la Palabra y en torno al Señor hecho alimento, es la participación anticipada del banquete de las bodas de Dios”⁴⁹. Es más bien al revés: la Iglesia es el modelo de cualquier concilio, de toda reunión eclesial organizativa: “el concilio es una asamblea al servicio de la conducción de la Iglesia en su conjunto”⁵⁰. Es una reunión de obispos para debatir “el recto contenido de la palabra de Dios y, a partir de ella, el recto ordenamiento de la Iglesia”. A su vez, todo sínodo y concilio se remite a la eucaristía, su modelo de unidad⁵¹. En fin, en lo que se refiere a la relación entre concilio y primado y para poder dialogar tanto con la Reforma como con la Ortodoxia, a la vez que para evitar los opuestos escollos del centralismo y del conciliarismo, se da una mutua implicación entre los principio divinos del primado y la colegialidad: “el

⁴⁶ Cf. *JROC* VII/1, 56-57.

⁴⁷ Cf. *JROC* VII/1, 58-60.

⁴⁸ *JROC* VII/1, 63; sobre el concepto de Iglesia, puede verse también *JROC* VII/1, 269-276.

⁴⁹ *JROC* VII/1, 69.

⁵⁰ *JROC* VII/1, 71.

⁵¹ Cf. *JROC* VII/1, 72-74.

colegio de los apóstoles está incompleto sin el obispo de Roma, que no es solamente papa, sino también miembro del colegio, uno de los obispos. (...) De modo que la voz del episcopado es jurídicamente incompleta sin la del papa, y el pronunciamiento del papa es, de hecho, imposible sin que esté basado en el anuncio concorde de los obispos”⁵².

También en el voto crítico al esquema *De Ecclesia* firmado por Karl Rahner, Gustave Martelet y el mismo Ratzinger, y titulado “El primado y el colegio episcopal en el gobierno de toda la Iglesia”⁵³, los autores insistían en la posible complementariedad entre la potestad del papa y la del concilio, evitando los escollos del centralismo y del conciliarismo⁵⁴. Al afrontar las objeciones que suelen ser presentadas contra un equilibrado ejercicio de la colegialidad, se afirmaba allí que esta doctrina se desprende de la misma Escritura y que la autoridad del concilio es un modo de ejercicio de la que detenta el colegio episcopal: “este colegio no existe sino bajo la autoridad del romano pontífice y junto con él, por lo que es uno con él y distinto de él, al igual que el concilio”⁵⁵. Por lo tanto, al ser el colegio apostólico de origen divino, ha de haber una mutua correspondencia y complementariedad entre el concilio, el colegio episcopal y la autoridad suprema del romano pontífice. Así, también –por ejemplo– el colegio detenta la atribución de infalibilidad en su magisterio ordinario.

⁵² *JROC* VII/1, 80. También en la intervención del cardenal Josef Frings del 14 de octubre de 1963 (*JROC* VII/1, 209-212) se insistía en esta misma idea. Cita allí a los Padres para ilustrar esta doctrina como perteneciente a la Iglesia primitiva, tras lo que concluye: “según la verdad histórica, el principio de la colegialidad no apareció en los primeros siglos con una claridad menor que la verdad del primado del romano pontífice, carísima para nosotros” (*JROC* VII/1, 212). En otra del 8 de noviembre de ese mismo año y titulada como “Fortalecer el colegio episcopal” (*JROC* VII/1, 213-217), Frings se adhería a aquellos que pedían un primer capítulo sobre la colegialidad de los obispos, a lo que añade algunas precisiones técnicas y jurídicas. Tras esto, realiza una afirmación sobre la teología del episcopado: “El episcopado en sí mismo es un ministerio, no un honor ni un esplendor que se añade a otro oficio” (*JROC* VII/1, 215), tal como se entiende también el presbiterado. Así, por ejemplo, en la curia romana existen muchos oficios que no requieren el orden sagrado y que podrían ser desempeñados por laicos. En fin, recuerda la ejemplaridad de la Iglesia de Roma y la necesidad de que su curia trabaje con sentido pastoral (cf. *JROC* VII/1, 216-217). En una intervención en la congregación general del 24 de septiembre de 1965 pedía aclarar de nuevo la “noción inmadura” de “pueblo de Dios” (*JROC* VII/1, 230-233).

⁵³ “De primatu et collegio episcoporum in regimine totius Ecclesiae”, en: *JRGS* 7/1, 213-220; tr. esp.: 170-177.

⁵⁴ Cf. *JROC* VII/1, 170-171.

⁵⁵ *JROC* VII/1, 173.

En fin, respecto a la cuestión del ministerio, era propuesta en ese *memorandum* de nuevo la restauración del diaconado permanente por su mención explícita en la Escritura y “porque la situación pastoral actual en muchas regiones lo exige imperiosamente”⁵⁶. La figura del diácono ha sido revisada a fondo por el Vaticano II, al proponer un “ministerio diaconal independiente”. Los continuadores de los ‘siete’ (Hch 6,1-6) podrían desempeñar interesantes funciones de anuncio de la palabra de Dios, sobre todo en territorios de misión⁵⁷. Respecto a los laicos, Ratzinger escribirá al término del primer periodo de sesiones, adelantándose a la doctrina después expuesta en LG 10: “El sacerdocio común no está en competencia con la misión litúrgica del presbítero, sino que es la ampliación del culto cristiano al ámbito del mundo y de la humanidad para el cual el conjunto de los cristianos está llamado a desarrollar un ministerio sacerdotal”⁵⁸. También “la cuestión de la vocación a la santidad y del lugar de los laicos en la Iglesia” había sido reivindicada en las aulas conciliares. Frente a una definición meramente negativa del laico (qué no es), debería buscarse una positiva: qué es y cuál constituye su propia vocación (cf. 1Co 12)⁵⁹.

En otro lugar abordaba las “cuestiones de eclesiología” planteadas por el Concilio, y mencionaba en primer lugar “la cuestión sobre la esencia de la

⁵⁶ *JROC* VII/1, 175. También en una intervención de Frings el 4 de diciembre de 1962 y titulada “¡Cuánto más profundamente ‘católico’ tanto más ecuménico!” (*JROC* VII/1, 197-202), aboga por una perspectiva más ecuménica y, por lo tanto, más católica. “En síntesis –concluye–, hay que formular una exigencia: que el esquema se haga más católico, tenga en cuenta la santa y venerable tradición de todos los siglos y, de ese modo, se haga más ecuménico, más teológico y más pastoral” (*JROC* VII/1, 202). En otra intervención del presidente de la Conferencia episcopal alemana del 30 de septiembre de 1963 (*JROC* VII/1, 203-208), empezaba en un modo totalmente distinto: “nos llena de gozo” por abandonar el estilo juricista y “meramente apologético”. Recuerda las ideas que se encuentran en plena sintonía con las expuestas por su joven colaborador, sobre todo en lo que se refiere a la sacramentalidad y a la dimensión misionera de toda la Iglesia. A su vez, hacía allí el cardenal de Colonia una propuesta tal vez audaz “Tal vez sería deseable también una mayor explicación de la santidad del matrimonio, en cuyo signo sacramental se refleja el modelo ejemplar de la unidad de Cristo con la Iglesia” (*JROC* VII/1, 207). En fin, concluye recordando la necesidad de dar el necesario realce a la Iglesia de los santos, y especialmente a la figura de María, “santa Virgen y Madre”. (*JROC* VII/1, 208).

⁵⁷ Cf. *JROC* VII/1, 328-330.

⁵⁸ *JROC* VII/1, 275.

⁵⁹ Cf. *JROC* VII/1, 330-332.

Iglesia”⁶⁰. En este sentido, Ratzinger recordaba la mutua complementariedad e implicación entre los conceptos de pueblo de Dios y cuerpo de Cristo: mientras el primero destaca la diferencia entre Jesucristo y su Iglesia, el segundo refiere su entraña cristológica y eucarística. Así, “la Iglesia es pueblo de Dios desde el cuerpo de Cristo”⁶¹. En lo que se refiere a la “cuestión de la pertenencia a la Iglesia”, destacaba el joven teólogo que no podía circunscribirse a la Iglesia católica, sino también –a un nivel distinto– a aquellos que han recibido el bautismo: “*todos* los bautizados tienen una pertenencia fundamental a la única Iglesia”⁶². Junto a esto, se encontraba también la “cuestión del ministerio episcopal”, es decir, del *collegium episcoporum*: los obispos no son sucesores individuales de los distintos apóstoles, sino que el colegio episcopal procede de los Doce, del colegio apostólico. Así, tampoco el papa está fuera del colegio episcopal, sino *en él* y como sucesor de Pedro, el primero⁶³. En fin, propone un acercamiento de la mariología a la eclesiología, y no sólo a la cristología. El descubrir a la Iglesia como mujer, como madre y como esposa –es decir, la dimensión marial o mariana de la Iglesia– podría tener también interesantes consecuencias desde el punto de vista ecuménico⁶⁴.

De esta forma proponía Ratzinger una vuelta a los orígenes, un “regreso al ordenamiento de la Iglesia antigua”⁶⁵, también en las relaciones entre primado y episcopado. Así, entender la Iglesia como la red de comunidades eucarísticas, en la que el primado ejercería la función de verificar “dónde se ofrece testimonio correctamente de la palabra del Señor y, en consecuencia, dónde hay verdadera comunión”⁶⁶. El ministerio petrino tendría sobre

⁶⁰ “Theologische Fragen auf dem II. Vatikanischen Konzil“, 10-15; el texto aquí aludido se encuentra traducido en: *JROC VII/1*, 282-289.

⁶¹ *JROC VII/1*, 286; cf. también 320-321.

⁶² *JROC VII/1*, 287.

⁶³ Cf. *JROC VII/1*, 288-290.

⁶⁴ Cf. *JROC VII/1*, 290-291; también puede verse la conferencia del primero de octubre de 1964 en 373-376, así como el texto titulado “Problemas ecuménicos de la doctrina de la colegialidad de la Iglesia”, en: *JROC VII/1*, 393-424.

⁶⁵ “Zurück zur Ordnung der Alten Kirche“, en: J. C. HAMPE (Hg.), *Ende der Gegenreformation?, Das Konzil. Dokumente und Deutung*, Kreuz-Günewald, Stuttgart-Mainz 1964, 183s., después como “Gedanken zur Frage: Primat und Episkopat“, en: O. MÜLLER – W. BECKER – J. GÜLDEN, *Vaticanium secundum*, St Benno, Leipzig 1965, 142s.; tr. esp. en: *JROC VII/1*, 292-295.

⁶⁶ *JROC VII/1*, 293.

todo un carácter espiritual e integraría en él la pluralidad. Lejos del centralismo y del conciliarismo, episcopado y primado constituyen los focos de esa elipse que circunscribe la comunión eclesial. De modo análogo⁶⁷, resultaría necesario reconocer al papa, a los obispos y los patriarcas las “formas propias de colegialidad episcopal”. Siendo el patriarcado de derecho eclesiástico, “Roma posee aquella prerrogativa de la sucesión de Pedro”; de manera que la sede romana debe renunciar a la tentación de convertirse en un patriarcado universal⁶⁸. La doble tarea del ministerio petrino es el servicio a la fe y a la comunión. La curia romana sería pues tan solo un órgano de gobierno del obispo de Roma, mientras el colegio episcopal tiene potestad sobre toda la Iglesia⁶⁹. Esto iría unido al desarrollo de una mayor sinodalidad, tal como se dio en la antigüedad cristiana, y ocurre de un modo análogo en la actualidad en las conferencias episcopales, aunque aquí esté en discusión su origen y sus atribuciones. El redimensionamiento de las distintas atribuciones y potestades según la voluntad fundacional del Señor podría tener interesantes consecuencias ecuménicas⁷⁰.

En “Problemas ecuménicos de la doctrina de la colegialidad de la Iglesia” (1965)⁷¹, el profesor Ratzinger acudía a los textos de LG 19.20.22, a la hora de exponer de modo sumario la doctrina conciliar de la colegialidad. Al proponer la vuelta a la estructura eclesial de la Iglesia antigua, lo resumía en los siguientes principios: a) “el colegio episcopal incluye al papa como cabeza suprema”, quien posee una potestad plena, suprema y universal sobre la Iglesia, “que puede ejercer libremente en todo momento”; b) el colegio episcopal tiene también “potestad suprema y plena” sobre la Iglesia, que se ejerce de forma solemne en el concilio, reconocido a su vez por el obispo de Roma; y c) “El colegio episcopal representa en su multiplicidad y

⁶⁷ “Ekklesiologische Bemerkungen zum Schema “de episcopis”, *Documentation Catholique* 135 (1964) 1-9; tr. esp. en: *JROC* VII/1, 295-303.

⁶⁸ *JROC* VII/1, 297.

⁶⁹ Cf. *JROC* VII/1, 297-299.

⁷⁰ Cf. *JROC* VII/1, 299-304; cf. también 332-334 y la conferencia del 3 diciembre de 1964 en 390-392, donde afirma que –aun estando de acuerdo con las intervenciones de Pablo VI en los primeros días de principios de noviembre– no le parecía el modo en que se habían introducido tales un correcto ejercicio de la colegialidad en el gobierno de la Iglesia. Puede verse también 399-401.

⁷¹ “Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe“, *Concilium* 1 (1965) 16-29; tr. esp. en: *JROC* VII/1, 393-416.

plenitud la multiplicidad y universalidad del pueblo de Dios. Pero, en cuanto que posee una cabeza común, expresa también la unidad del rebaño de Cristo⁷². Junto a esto, en sintonía de nuevo con la estructura de la Iglesia antigua, recuerda los principios de la colegialidad y de la Iglesia local como realización concreta de la Iglesia universal en un determinado lugar, y su concordancia con las enseñanzas del nuevo testamento, así como la sacramentalidad de la consagración episcopal. Pero junto a ésta, se requiere la comunión con “la cabeza y los miembros del colegio”⁷³. “Plasmar de forma ‘colegial’ –concluía– este caso normal y, de ese modo, legitimar lo colegial como lo normal: esa será la tarea, y no la sutilidad de finas distinciones en la cuestión de la potestad suprema”⁷⁴.

En el discurso del 21 de septiembre de 1963, Pablo VI había hablado ya de la necesidad de la reforma de la curia romana. En su comentario al segundo periodo de sesiones⁷⁵, Ratzinger abogaba por un “consejo episcopal” que representara a los obispos de todo el mundo y estudiaba la teología más colegial que se encontraba detrás del nuevo reglamento conciliar. En lo que se refiere al debate sobre la Iglesia, tras hacer referencia a las concepciones eclesiológicas de fondo que se encontraban tras el esquema, alude a la necesidad de verla desde una perspectiva histórico-salvífica: “debía esbozarse una visión viva de Iglesia que, nunca terminada, es la peregrinación de la humanidad con y hacia el Dios que la llama”⁷⁶. Este ver a la Iglesia en camino nos lleva de modo necesario a la “visión escatológica” y a la necesidad de una purificación de aquello que no es conforme con la esposa de Cristo. De igual manera, se refiere a la “Iglesia de los pobres”, la “del ‘siervo de Dios’ que quiso ser en la tierra el hijo de un carpintero y que escogió a pescadores como sus primeros mensajeros”⁷⁷.

En fin, es necesaria una “comprensión sacramental” de la Iglesia, vista como “signo de Dios entre los hombres”, cuya tarea es “señalar más allá

⁷² *JROC* VII/1, 397.

⁷³ Cf. *JROC* VII/1, 412-413.

⁷⁴ *JROC* VII/1, 415.

⁷⁵ *Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode*, Bachem, Köln 1964; tr. esp. en: *JROC* VII/1, 305-356.

⁷⁶ *JROC* VII/1, 321.

⁷⁷ *JROC* VII/1, 322; cf. también 477-481, donde lo entiende sobre todo como “consejo del sínodo”.

de sí misma”. No será por tanto nunca autorreferencial, sino aquella que nos dirige a todos los seres humanos hacia el mismo Dios⁷⁸. Esta sacramentalidad de la Iglesia nos ayuda también a explicar la jerarquía como un servicio –un ministerio– a todo el pueblo de Dios. La potestad del obispo dimana del mismo sacramento, y no de una prolongación del poder pontificio. Sacramento y jurisdicción, potestad de orden y potestad de régimen son comprendidos de un modo más profundo. Retomaba también aquí Ratzinger el discurso de la colegialidad de los obispos como continuación del colegio de los Doce, a la vez que el ministerio petrino ha de ser concebido desde la Escritura, y no desde Aristóteles o desde concepciones políticas circunstanciales⁷⁹. En la mutua correspondencia entre primado y colegialidad, Ratzinger ve “una renovación del concepto de Iglesia con el recurso a ordenamientos del cristianismo antiguo sin abandono de lo que había madurado en siglos posteriores”⁸⁰.

En lo que respecta a la “cuestión ecuménica”, Ratzinger abogaba por leer el decreto *Unitatis redintegratio* en sintonía con la constitución dogmática *Lumen Gentium*. En concreto, habría que abordar de nuevo en profundidad la relación entre “Iglesia e Iglesias”, entre Iglesia universal e Iglesias locales. El texto sobre el misterio de la Iglesia –afirma– es impensable sin el movimiento ecuménico⁸¹. En este sentido, en el Concilio se replantean los términos y condiciones de pertenencia a la Iglesia: junto con el bautismo y la fe en Jesucristo, se reconocen también en otras Iglesias particulares pertenecientes a la Ortodoxia “los demás sacramentos, las oraciones, los tesoros espirituales que se tienen en común y, finalmente, una oculta unidad interior en el Espíritu Santo”⁸². En el caso de las Comunidades eclesiales surgidas a partir de la Reforma protestante, los elementos de eclesialidad estarán algo más diluidos, como explica el capítulo tercero del decreto de ecumenismo. A la vez destacaba las justas limitaciones del esquema sobre la Iglesia, pues es tan solo una “orientación” y no un texto teológico: “Por

⁷⁸ Cf. *JROC VII/1*, 323.

⁷⁹ Cf. *JROC VII/1*, 324-327; puede verse también la conferencia con periodistas de habla alemana, que tuvo lugar en Roma en septiembre de 1964, en 359-361.

⁸⁰ *JROC VII/1*, 355.

⁸¹ Cf. *JROC VII/1*, 336-339.

⁸² *JROC VII/1*, 342-343; puede verse también la conferencia con periodistas de habla alemana, que tuvo lugar en Roma en septiembre de 1964, en 358-359.

este motivo, solo puede decirse: ¡cuidado con la perfección teológica! Esta lleva a que un texto no deje suficiente espacio para el futuro”⁸³.

Tras aludir a la postura de Edmund Schlink (1903-1984), el joven perito llegaba a la conclusión de que Iglesia e Iglesias sólo pueden tener una relación de mutua complementariedad: “para ser Iglesia, esta no puede existir separada, sino solo en comunión con las demás que forman la Iglesia una junto con ella”⁸⁴. De esta forma, unidad y uniformidad no se identifican, pues la multiplicidad forma parte de la misma esencia de la Iglesia. No cabe pues absorción ni equiparación alguna entre las Iglesias, sino un camino común hacia la plenitud eclesial dispuesta por el mismo Cristo. “A pesar de que la Iglesia católica se considera a sí misma *la* Iglesia de Cristo, reconoce su deficiencia histórica, reconoce que el plural “Iglesias” en realidad debería poder existir *en* ella, (y que) hoy existe de hecho fuera de ella y, tal vez, solo ha podido existir también fuera de ella”⁸⁵. Existen por tanto elementos de eclesialidad y salvación fuera de la Iglesia católica, si bien la plenitud de ellos se da solo en ella. Hay Iglesias y Comunidades eclesiales fuera de los límites visibles de la Iglesia católica, que sin embargo forman parte de la única Iglesia de Cristo la cual, a su vez, subsiste en la Iglesia católica, como dirá después LG 8⁸⁶.

4. El mundo

“Detrás del vago concepto de ‘mundo actual’ –declaraba ya como papa en 2012– se encuentra la pregunta de su relación con la modernidad. Para aclararlo habría sido necesario definir de forma más precisa lo esencial y constitutivo de la Edad moderna. Esto no lo logró el ‘esquema XIII’⁸⁷ del Vaticano II, concluía con aparente derrotismo, aunque admitía avances en este documento en lo que se refiere a la comprensión del mundo y a la profundización de la ética cristiana. La teología del mundo y de las realidades

⁸³ *JROC* VII/1, 344.

⁸⁴ *JROC* VII/1, 347.

⁸⁵ *JROC* VII/1, 349-350.

⁸⁶ Cf. *JROC* VII/1, 350-352.

⁸⁷ *JROC* VII/1, XX-XXI.

terrenas seguiría sin embargo siendo una cuestión pendiente. En el discurso que el joven perito preparó para el cardenal Frings en 1962 y apreciado por Juan XXIII⁸⁸, se afirmaba que se debía analizar el mundo moderno para poner sobre él la luz del evangelio, como ésta se pone en el candelero y no bajo el celemín (cf. Mt 5,15). Ante la Iglesia del Vaticano I se presentaron los retos del liberalismo y del modernismo; ahora, tras dos guerras mundiales, se levantaban ante ella el tecnicismo y la globalización (es decir, el reto de las demás religiones y culturas), el marxismo y una nueva versión del espíritu liberal. La relación preparada por Ratzinger adquiere por momentos tintes ecológicos, donde se recuerda un olvido de la naturaleza, interior y exterior a la persona: “si el acceso a la naturaleza está desfigurado o ha sido modificado de manera fundamental, se ha truncado con ello una de las fuentes más originarias de la existencia religiosa”⁸⁹.

“Ahora bien, por supuesto –continuaba–: hay que guardarse de acusar de herejía a la ciencia”⁹⁰, pues también las religiones naturales caían con facilidad en la idolatría (cf. Rm 1,21-26). A la vez, el tecnicismo o el culto a la técnica constituyen –según Frings y Ratzinger– otra nueva religión. Junto a esto, las ideologías vienen a llenar ese hueco dejado por las creencias: “el lugar de la fe pasa a ser ocupado por la ideología”⁹¹, hija del tecnicismo que viene a colmar el vacío de sentido. A su vez, con el ocaso de las ideologías, éstas venían a ser a su vez reemplazadas por el pragmatismo y el consumis-

⁸⁸ “El concilio y el mundo de las ideas modernas”, cit., en: *JROC* VII/1, 35-54.

⁸⁹ *JROC* VII/1, 44. Ya en una intervención de Frings durante la segundo periodo de sesiones (1963), pedía la conservación del capítulo sobre los judíos (cf. *JROC* VII/1, 218-220, 389-390), mientras que en otra del 28 de septiembre de 1964 pedía volver a la anterior redacción (*JROC* VII/1, 221-223). A su vez, el 27 de octubre llamaba la atención sobre el concepto de “progreso” utilizado en el Esquema XIII, denunciando una falsa teología de la encarnación (*JROC* VII/1, 224-227): “La carne de este mundo no se salva sino en la resurrección, después de la cruz y la muerte. (...) El progreso definitivo del género humano solo está en el progreso de la fe, la esperanza y la caridad” (*JROC* VII/1, 225). Han de mantenerse unidos los principios de la creación, de la encarnación y de la pascua del Señor. Por eso recomendaba cautela a la hora de emplear palabras como “mundo”, “salvación” o “progreso”. Además, Iglesia y mundo han de mantenerse como realidades distintas, aunque no distantes. El 15 de septiembre de 1965 pedía la libertad religiosa en la línea de la declaración *Dignitatis humanae* (*JROC* VII/1, 228-229). En la del 24 de septiembre pedía aclarar de nuevo el concepto de “mundo” (*JROC* VII/1, 230-233).

⁹⁰ *JROC* VII/1, 44.

⁹¹ *JROC* VII/1, 48.

mo, como bien se puede apreciar también en los tiempos actuales. Tales ideologías recuerdan sin embargo al cristianismo la necesidad de la libertad y de la dimensión social y comunitaria de la existencia humana. Terminaba el texto apelando al testimonio de los mártires, en un siglo donde ha habido más derramamiento de sangre que en tres siglos de persecución en época romana: “que la Iglesia siga siendo aún y más que nunca la Iglesia de los mártires es la garantía de que la fuerza del Espíritu Santo sigue viviendo todavía en ella sin mengua. El signo del dolor es el signo de la vida invencible”⁹². Constituía así ese heroísmo de la santidad un buen augurio para el Concilio que estaba por venir.

En el borrador de una constitución introductoria a los documentos del Concilio⁹³, el colaborador del cardenal Frings realizaba una declaración de intenciones llena de sentido: “En unidad con el sucesor de san Pedro, pastor supremo de la Iglesia constituido por Cristo el Señor, los padres conciliares esperan que esta renovación de la vida interior de la Iglesia, que, junto con el nuevo ordenación del apostolado (de los laicos, había dicho antes), es el fin inmediato de este Concilio, sea también para los hermanos separados un suave estímulo para buscar la unidad de todos aquellos que, marcados por la señal de la cruz y lavados con el agua salvadora del bautismo, confiesan al Señor Jesucristo”⁹⁴. Ecumenismo y apostolado de los laicos como prioridades absolutas del Vaticano II, era este el análisis realizado por Ratzinger. En la toma de posición a los esquemas previos al Concilio añadía en 1962 como objetivos “la renovación de la vida cristiana y la adaptación de la disciplina eclesiástica a las necesidades de este tiempo”⁹⁵. Concretará los epítetos que caracterizarán el nuevo estilo conciliar: “ ‘Pastoral’ ” no debería significar: vago e impreciso, sino que debería significar: exento de disputas de escuela, sin meterse en cuestiones que sólo interesan a eruditos (...). Y ‘ecuménico’ no debería significar: callar verdades para no desagradar a los demás. Lo que es verdad hay que decirlo abiertamente, sin ocultarlo; la verdad plena es parte del amor pleno”⁹⁶.

⁹² *JROC* VII/1, 54.

⁹³ “Introducción”, en: *JRGS* 7/1, 125-132; tr. esp. en: *JROC* VII/1, 86-92.

⁹⁴ *JROC* VII/1, 90.

⁹⁵ *JROC* VII/1, 94.

⁹⁶ *JROC* VII/1, 260-261; sobre la libertad religiosa puede verse la conferencia del primero de octubre de 1964 en 379-382, 388-390.

Tres años después, en unas reflexiones sobre la constitución pastoral titulada “El cristiano y el mundo actual”⁹⁷, el ya experimentado perito conciliar interpretaba la palabra *aggiornamento* no como un mero *Anpassung* (adaptación), sino como “tra-ducción” o “tras-paso”⁹⁸, como una actualización de lo esencial y perenne. No se trata pues de una “mundanización moderna del mundo” propia de una teología de la secularización, sino de recordar “las palabras de la Escritura, quien habla de un modo muy diferente del mundo”⁹⁹. ¿Qué significa, propiamente, la palabra ‘mundo’?, seguía preguntando. Junto a una valoración esencialmente positiva de las realidades terrenas como realidades creadas y redimidas, Ratzinger introduce también una acepción ambigua en torno al mundo, en función de la finalidad que le conceda el ser humano. Puede surgir también el sentido joánico y paulino de estar “*a favor* de lo intramundano, *en contra* de lo divino y eterno”¹⁰⁰.

El mundo actual –continuaba Ratzinger– está caracterizado por “la experiencia de la unidad del mundo” (que hoy llamaríamos desmitificación), y la “factibilidad del mundo” entendida como tecnificación. Por eso establece los parámetros fundamentales de la actitud del cristiano en el mundo actual. En primer lugar, éste provoca “la vigilancia y el sentido crítico” del creyente¹⁰¹; además, deberá dirigirlo “hacia la caridad cristiana”¹⁰²; en fin, “su respuesta tiene que ser creer íntegramente y, desde la integridad de la fe, afrontar airoosamente la totalidad del mundo actual”¹⁰³. Frente a un “optimismo ingenuo respecto al progreso”, el cristiano debe convertir la técnica y el mundo del trabajo en “una verdadera ‘liberación’ del hombre, es decir, en un nuevo liberarse para lo eterno”¹⁰⁴. Frente a una mundaniza-

⁹⁷ “Angesichts der Welt von heute. Überlegungen zur Konfrontation mit der Kirche im Schema XIII“, *Wort und Wahrheit* 20 (1965) 493-504. Versión ampliada: “Der Christ und die Welt von heute. Überlegungen zum sogenannten Schema XIII des Zweiten Vatikanischen Konzils“, en: B. METZ (Hg.), *Weltverständnis im Glauben*, Verlag, Mainz 1965, 143-160; tr. esp. en *JROC* VII/1, 425-473.

⁹⁸ *JROC* VII/1, 426b.

⁹⁹ *JROC* VII/1, 428b-430b.

¹⁰⁰ *JROC* VII/1, 443b.

¹⁰¹ Cf. *JROC* VII/1, 464b.

¹⁰² Cf. *JROC* VII/1, 466b.

¹⁰³ Cf. *JROC* VII/1, 467b.

¹⁰⁴ Cf. *JROC* VII/1, 468b.

ción (o politización) de la Iglesia, del cristiano y del mundo, Ratzinger proponía “impregnar el único mundo de todos los hombres con el espíritu de Jesucristo”, “despertar la conciencias y llamarlas a la responsabilidad ante aquel Dios que se ha mostrado en Jesucristo tanto palabra como amor, un amor que en la cruz se ha hecho crisis a la vez que esperanza del mundo”¹⁰⁵.

La propuesta del joven perito titulada “Consideraciones sobre el fundamento teológico de la misión de la Iglesia”¹⁰⁶ era un texto en el que se internaba en el envío de la segunda y tercera personas de la Trinidad, para explicar el origen de la Iglesia y de su misión. Así aparece de modo continuo en el evangelio de san Juan referido al Hijo: su título es el de ‘enviado’ para cumplir una ‘misión’ encomendada por el Padre. “En la Iglesia, que es el cuerpo de Cristo, continúa esta misión del Hijo. (...) Por eso la Iglesia se trasciende necesariamente a sí misma, está siempre enviada a otros, busca a otros y, en ella, Dios mismo busca a los hombres. ‘Misión’ y actividad misionera se fundan en la íntima esencia cristológica y trinitaria de la Iglesia”¹⁰⁷. Esta misión –sigue diciendo– se identifica con el amor y la entrega, como “testimonio de la caridad divina”. Al no ser la luz sino aquella que da testimonio de la luz, es decir, de la verdad divina contra la mentira del príncipe de este mundo”. En definitiva, “una Iglesia que calla o que sólo se alimenta de sí misma no sería la Iglesia de Dios”¹⁰⁸. Tras ofrecer algunos testimonios bíblicos, sostiene que el “fin supremo de la misión de la Iglesia” sería “la adoración de Dios a través de aquella liturgia viva, ‘cósmica’, en la que el género humano se convierte en ofrenda agradable a Dios”¹⁰⁹.

La adoración se encuentra pues en la cumbre, pero a la vez sostiene que “lo propio de la misión es anunciar la fe católica en su totalidad”, en donde se unen *metánoia* y *euangélion* (cf Mc 1,15). A las puertas de la Iglesia está el bautismo, para estar “bajo la ley de la cruz y la resurrección”, que constituyen la mayor expresión del amor divino¹¹⁰. A su vez, de modo análogo a

¹⁰⁵ *JROC* VII/1, 471b.473b.

¹⁰⁶ “Überlegun zur theologischen Grundlage der Sendung (Mission) der Kirche“, en: *JRGS* 7/1, 223-236; tr. esp. en: *JROC* VII/1, 178-188.

¹⁰⁷ *JROC* VII/1, 179.

¹⁰⁸ *JROC* VII/1, 180.

¹⁰⁹ Cf. *JROC* VII/1, 181-182.

¹¹⁰ Cf. *JROC* VII/1, 183-184.

la encarnación, el encuentro entre la fe y las distintas culturas se encuentra entre la ascensión y la criba: en este encuentro «las personas son transformadas», por medio de la muerte y de la cruz de Cristo¹¹¹. El fin de toda actividad misionera será pues, en primer lugar, “el testimonio de la caridad divina para la gloria de Dios” y, de modo complementario, “la implantación de Iglesias, que son órganos del reino de Dios que vendrá”¹¹². Esta implantación no consiste tan solo en establecer una jerarquía o en administrar sacramentos, sino sobre todo en la predicación del evangelio, en una “introducción evangélica” que comportará una nueva pentecostés, para congregar a “la humanidad en el amor uno de Dios que todo lo abraza”¹¹³. Este cometido está promovido por la jerarquía, con la que colaboran las distintas órdenes religiosas misioneras; pero no corresponde solo a Roma: las actividades “que pueden realizarse mejor en las diversas regiones que en el centro, han de realizarse en ellas”¹¹⁴.

En el texto de 1965 sobre el último periodo de sesiones¹¹⁵, Ratzinger abordaba también el debate sobre la libertad religiosa, que marcó también el último tramo conciliar. Tras recorrer el relato de las tentaciones de Cristo, el joven perito evocaba el “aspecto negativo de la libertad religiosa, la no violencia del evangelio”. Junto a esto hacía falta tener en cuenta la dimensión positiva: “la idea de la misión como el origen interior de la idea de la libertad religiosa”¹¹⁶. En lo que a la “lucha por el esquema XIII” se refiere, Ratzinger explicaba el recorrido que va desde el borrador de Malinas al de Ariccia, donde destaca el carácter cristológico del texto resultante (“la fe en Cristo toca realmente el centro de la existencia humana”¹¹⁷; cf. GS 22), a la vez que el deseo de interpelar de verdad al hombre actual. Detecta en el primer texto de origen francés un cierto theillardiano “optimismo sobre el

¹¹¹ Cf. *JROC* VII/1, 185-186.

¹¹² *JROC* VII/1, 186.

¹¹³ Cf. *JROC* VII/1, 187-788.

¹¹⁴ *JROC* VII/1, 190. En la congregación general del 8 de octubre de 1965 hablaba de cómo la misión pertenece a la misma esencia de la Iglesia y cómo el ecumenismo siempre se había encontrado íntimamente unido a esta (cf. *JROC* VII/1, 234-236).

¹¹⁵ *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, Bachem, Köhln 1966; tr. esp. en: *JROC* VII/1, 474-525.

¹¹⁶ Cf. *JROC* VII/1, 483.

¹¹⁷ *JROC* VII/1, 493.

progreso” que venía a sustituir la esperanza cristiana. “Al final sigue siendo verdad que el mundo no es redimido por las máquinas, sino por el amor”¹¹⁸, concluía. Como aportación positiva de la versión final del esquema XIII destacaba sin embargo el tono existencial y personalista del texto y de sus propuestas, más cercanas a la mentalidad actual en temas como la paz, la técnica o la familia¹¹⁹.

Al final volvía al esquema sobre las misiones, del que Ratzinger será un directo colaborador de Congar, del padre Schütte o de Fulton J. Sheen: junto a “la crisis de la idea misionera”, surgía el modelo marxista que –por contraste y por desgracia– había arraigado en todo el mundo. “La misión es también hoy –concluía–, en sentido verdadero, ‘necesaria para la salvación’ de la humanidad”¹²⁰. Una lectura del concilio en clave misionera constituye pues un enfoque de la mayor actualidad, tal como nos está recordando ahora continuamente el papa Francisco. Tras sentar el principio de que “la Iglesia ha seguido siempre siendo Iglesia”, nuestro “*teenager* teológico” terminaba su comentario conciliar con una alusión a la Iglesia de los pobres: “La fe de los sencillos de corazón es el tesoro más precioso de la Iglesia: servir a ese tesoro y vivirlo es la tarea más elevada de la renovación eclesial”¹²¹.

* * *

Como resumen podemos recordar que los cuatro puntos cardinales señalan el rumbo de la Iglesia en el tercer milenio. En lo que a la Liturgia se refiere, el joven perito conciliar destacaba la centralidad de la eucaristía en la vida de la Iglesia, en la que el misterio pascual ha de verse en su indisoluble unidad. Es el memorial de la pascua del Señor y, por tanto, de la última cena, del sacrificio y de la resurrección de Jesucristo. Tales dimensiones convivial, sacrificial y escatológica se encuentran íntimamente unidas. Además, recordaba la necesidad de poner en primer lugar la adoración y la primacía de Dios para marcar un rumbo claro a todo el Concilio.

¹¹⁸ *JROC* VII/1, 498.

¹¹⁹ Cf. *JROC* VII/1, 499-510.

¹²⁰ *JROC* VII/1, 513; se refiere también allí al esquema sobre el ministerio sacerdotal en 513-516.

¹²¹ *JROC* VII/1, 523.

En la *Dei Verbum* aportaba el joven Ratzinger tanto una visión de unidad entre Revelación, Escritura y tradición, como la necesaria lectura de la Biblia en la Iglesia. La Revelación tiene una única fuente, de la que manan tanto la Escritura como la tradición. De este modo era superada la doctrina luterana de la *sola Scriptura*, a la vez que la teología era entendida en función de la historia de la salvación y no simplemente como un saber abstracto. La palabra de Dios se encuentra a su vez estrechamente unida al pueblo de Dios.

El modelo de Iglesia que Ratzinger aprecia en los documentos conciliares es el de la asamblea de creyentes reunidos en torno al Pan y la Palabra. Esta es el pueblo de Dios que vive principalmente del cuerpo eucarístico de Cristo, con lo que ambos conceptos –pueblo y cuerpo– resultan también inseparables. A su vez encuentra un perfecto equilibrio entre primado, concilio y colegialidad, tal como había sido propuesto en la Iglesia primitiva; estos tres elementos fundamentales han de ser vistos inseparablemente. La Iglesia no será por tanto una Iglesia continuamente reunida en concilio. Además, no hemos de olvidar la dimensión escatológica y también femenina –marial o mariana– de la esposa de Cristo.

En fin, respecto al mundo, Ratzinger rechaza una interpretación de este término acuñada por un “optimismo ingenuo en el progreso”. Según Benedicto XVI, la Constitución *Gaudium et spes* no consiguió del todo hacerse cargo de la modernidad. Junto a esta visión realista de las realidades terrenas y por la misma naturaleza misionera de la Iglesia entendida como “signo levantado entre las naciones” (cf. Is 11,12), e interpretar los textos conciliares en esta misma clave misionera puede constituir algo más que un simple acierto.

A lo largo de estas líneas, hemos podido ver en los textos cómo queda desmontado fácilmente el mito de la *große Wende* propuesto durante años por algunos autores: no existen dos Ratzinger, antes y después del periodo pasado en Tubinga, sino que se puede apreciar una continuidad a lo largo y ancho de todo el pensamiento del teólogo bávaro, especialmente perceptible en sus escritos a lo largo del Concilio: sus ideas permanecen casi idénticas antes y después de él¹²².

¹²² Cf. R. TURA, “Joseph Ratzinger”, en: P. VANZAN – H. J. SCHULZ (eds.), *Lessico dei teologi del secolo XX*, Queriniana, Brescia 1978, 750-752. Esta postura fue expuesta

Bibliografía

- AA.VV., *Creo en la Iglesia. Reflexiones en torno al 50 aniversario del Concilio Vaticano II*, CDSCO, Lima 2012.
- BLANCO, P., “El concilio de Joseph Ratzinger. Notas sobre su actividad durante el Vaticano II”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 21 (2012).
- BLANCO, P., *Teología, Vaticano II y Evangelización según Joseph Ratzinger / Benedicto XVI. Nuevos estudios*, Eunsa, Pamplona 2013.
- HÄRING, H., *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger*, Patmos, Düsseldorf 2001.
- IZQUIERDO, C., *Para comprender el Vaticano II. Síntesis histórica y doctrinal*, Palabra, Madrid 2012.
- JUAN PABLO II, “Carta apostólica Novo millenio inneunte”, en: *AAS* 93 (2001), Editrice Vaticana, Vaticano 2001.
- RATZINGER, J., “Angesichts der Welt von heute. Überlegungen zur Konfrontation mit der Kirche im Schema XIII“, *Wort und Wahrheit* 20 (1965).
- _____, “Begründung der Änderungsvorläge zu Band I der Schemata *Constitutionum et Decretorum*“, en: RATZINGER, J., *Gesammelte Schriften* 7/1, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2012.
- _____, *Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode*, Bachem, Köln 1964.
- _____, “Das Konzil und die moderne Gedankenwelt“, *Geist und Leben* 34 (1961).
- _____, “De primatu et collegio episcoporum in regimine totius Ecclesiae“, en: RATZINGER, J., *Gesammelte Schriften* 7/1, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2012.
- _____, “De revelatione Dei et hominibus in Jesu Christo facta“, en: RATZINGER, J., *Gesammelte Schriften* 7/1, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2012.

de modo amplio –en la línea de Küng– por H. HÄRING, *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger*, Patmos, Düsseldorf 2001, donde se propone la supuesta *Wende* como clave interpretativa de todo su pensamiento (cf. 22-40), a lo que se une la continua acusación a Ratzinger de “platonismo” y de *Meinungsdiktatur* (cf. 195-198). Le reprocha a su vez un enfoque ideológico y “teopolítico” con argumentos históricos, sociológicos e ideológicos, al mismo tiempo que clama por una alianza con un sectorial pensamiento posmoderno (cf. 195-198). Llama sin embargo la atención las poco frecuentes referencias a los textos ratzingerianos.

- _____, “Der Christ und die Welt von heute. Überlegungen zum sogenannten Schema XIII des Zweiten Vatikanischen Konzils“, en: METZ, B. (Hg.), *Weltverständnis im Glauben*, Verlag, Mainz 1965.
- _____, “Der Eucharistische Weltkongreß im Spiegel der Kritik“, en: EGENTER, R. – PIRNER, O. – HOFBAUCR, H. (eds.), *Statio orbis* 1, München 1961.
- _____, *Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick*, Bachem, Köhln 1963.
- _____, *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, Bachem, Köhln 1966.
- _____, “Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe“, *Concilium* 1 (1965).
- _____, “Ekklesiologische Bemerkungen zum Schema ‘de episcopis’“, *Documentation Catholique* 135 (1964).
- _____, “Gedanken zur Frage: Primat und Episkopat“, en: MÜLLER, O. – BECKER, W. – GÜLDEN, J., *Vaticanum secundum*, St Benno, Leipzig 1965.
- _____, “Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts“, *Klerusblatt* 40 (1960).
- _____, “Introductio“, en: RATZINGER, J., *Gesammelte Schirften* 7/1, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2012.
- _____, *Obras completas* VII/1, BAC, Madrid 2013.
- _____, “Theologische Fragen auf dem II. Vatikanischen Konzil“, *Protokoll der Dechanen-Konferenz vom 4-6.6.1963*, Münster 1963.
- _____, “Überlegun zur theologischen Grundlage der Sendung (Mission) der Kirche“, en: RATZINGER, J., *Gesammelte Schirften* 7/1, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2012.
- _____, “Zur Theologie des Konzils“, *Militärseelsorge* 4 (1961-1962).
- _____, “Zurück zur Ordnung der Alten Kirche“, en: HAMPE, J. C. (Hg.), *Ende der Gegenreformation?, Das Konzil. Dokumente und Deutung*, Kreuz-Günewald, Stuttgart-Mainz 1964.
- TURA, R., “Joseph Ratzinger“, en: VANZAN, P. –SCHULZ, H. J. (eds.), *Lessico dei teologi del secolo XX*, Queriniana, Brescia 1978.

Artículo recibido el 06 de marzo de 2015

Artículo aceptado el 17 de abril de 2015

EVANGELIZAR A LOS MIGRANTES DESDE SU INDENTIDAD CULTURAL. EL CASO DE LA CELEBRACIÓN DE LA PURÍSIMA CON LOS INMIGRANTES NICARAGÜENSES EN LA CARPIO (SAN JOSÉ, COSTA RICA)

EVANGELIZE MIGRANTS FROM THEIR CULTURAL IDENTITY.
THE CASE OF THE CELEBRATION OF THE PURÍSIMA WITH THE
NICARAGUAN IMMIGRANTS IN LA CARPIO (SAN JOSÉ, COSTA RICA)

Pbro. José Ernesto Ibarra Arana¹

Resumen

El artículo en un primer momento constata la pertinencia de la piedad popular en el acompañamiento de los inmigrantes desde los criterios de una pastoral de acogida establecidos por la Instrucción “Erga Migrantes Caritas Christi”.

A continuación se describen las características específicas de la celebración popular de la Purísima (Inmaculada Concepción) en Nicaragua y el desarrollo de una experiencia de acompañamiento pastoral a la población migrante nicaragüense en la populosa comunidad de La Carpio (San José, Costa Rica) desde los criterios eclesiales de una pastoral migratoria interesada en la evangelización inculturada, en la promoción humana y en la integración social.

Finalmente se retoma el valioso concepto de “espiritualidad popular”, propuesto en la Conferencia de Aparecida y ampliamente desarrollado por el Papa Francisco en la “*Evangelii gaudium*”, para desde ese marco proponer un ensayo de interpretación de la espiritualidad potencialmente presente en “La Gritería” (celebración de las vísperas de la Inmaculada), expresión más representativa de la piedad popular mariana de los nicaragüenses.

Palabras clave: Religiosidad popular, pastoral con inmigrantes, inculturación, acogida e integración; Inmaculada (Purísima) Concepción, espiritualidad popular, Gritería.

¹ Bachiller en Sociología por la Universidad de Costa Rica, Bachiller en Teología por la Universidad Nacional (Costa Rica), Egresado Licenciatura de Administración Educativa por la UNED (Costa Rica). Correo electrónico: pjosernesto@gmail.com

Abstract

Article at first confirms the relevance of popular piety in the accompaniment of immigrants from a host pastoral criteria set by the Instruction “Erga Migrantes Caritas Christi”.

The following describes the specific features of the popular celebration of the “Purísima” (Immaculate Conception) in Nicaragua and the development of an experience of pastoral accompaniment to the Nicaraguan migrant population in the popular community of La Carpio (San José, Costa Rica) from ecclesial criteria from an immigrant pastoral interested in inculturated evangelization, human promotion and social integration.

Finally the valuable concept of “popular spirituality” proposed in the Conference of Aparecida and widely developed by Pope Francis in the “Evangelii Gaudium” from this framework to propose a tentative interpretation of spirituality potentially present in “The Gritería” (Vespers of the Immaculate) resumes, most representative of popular Marian piety of the Nicaraguan expression.

Keywords: Popular religiosity, immigrant pastoral, inculturation, reception and integration, Immaculate (Purísima) Concepción, Popular Spirituality, Gritería.

1. Encuadre de la experiencia

El Papa Francisco ha renovado una vez más la opción preferencial de la Iglesia por los pobres en el contexto de la Nueva Evangelización. Nos ha pedido no dejarlos solos². Nos ha urgido también a evangelizar las culturas populares para inculturar el Evangelio, especialmente desde su piedad popular³, en la que “aparece el alma de los pueblos latinoamericanos”⁴.

El presente artículo quiere ser un aporte a la reflexión en torno a la evangelización de los inmigrantes pobres desde la riqueza de su propia cultura. El marco de referencia será principalmente mi experiencia personal de 15 años como párroco de la Parroquia “Santa Catalina de Alejandría” de la Arquidiócesis de San José (Costa Rica). Se describirá en primer lugar la experiencia pastoral de acompañamiento y promoción de la piedad popular mariana de las familias de origen nicaragüense residentes en la popu-

² FRANCISCO, “Exhortación apostólica Evangelii gaudium”, en: AAS 105 (2013), Editrice Vaticana, Vaticano 2013, n° 48. (En adelante, EG).

³ E.G. n° 69.

⁴ BENEDICTO XVI, “Discurso en la Sesión inaugural de la V Conferencia general del Episcopado Latinoamericano y del Caribe”, en: AAS 99 (2007), Editrice Vaticana, Vaticano 2007.

losa comunidad de La Carpio, para posteriormente presentar un ensayo de interpretación de la espiritualidad popular implícita en la celebración de la Purísima y más específicamente de su expresión popular, la “Gritería”.

La realidad de los emigrantes en el mundo entero es uno de los signos de los tiempos más característicos de nuestra época, pues “constituyen el movimiento humano más vasto de todos los tiempos”⁵ y para la Iglesia supone también un importante desafío en orden a plantearse seriamente una evangelización que considera como punto de partida obligatorio la identidad cultural de los emigrantes, pues “no se puede evangelizar sin entrar en un profundo diálogo con las culturas”⁶. Para el abordaje de la evangelización inculturada hacia los emigrantes el presente artículo se enmarcará dentro de los lineamientos planteados tanto por la Instrucción del Consejo Pontificio para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes, “Erga Migrantes Caritas Christi” (2004) como por la exhortación apostólica “Evangelii gaudium” (2013) del Papa Francisco.

La experiencia pastoral que se va a compartir tuvo lugar en la comunidad de La Carpio, única filial de la Parroquia de Santa Catalina de Alejandría, localizada en el distrito de La Uruca, cantón central de la Provincia de San José y se ubica entre los años 1998 y 2012. Dado que en la misión de una Parroquia siempre convergen distintas labores pastorales hacia los diferentes sectores de la población, en este trabajo no se pretende dar cuenta de todos los programas que se desarrollaron, incluso en la línea de la pastoral migratoria, todos igualmente valiosos. El presente artículo se limitará a exponer la experiencia de la pastoral hacia los inmigrantes nicaragüenses desde la vivencia de la piedad popular mariana propia de su identidad cultural.

1.1. La Carpio

La inmigración de nicaragüenses hacia Costa Rica desde la década de los noventa ha sido uno de los fenómenos demográficos más significativos para

⁵ PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PASTORAL DE LOS EMIGRANTES E ITINERANTES, “Instrucción Erga Migrantes Caritas Christi”, en: AAS 96 (2004), Editrice Vaticana, Vaticano 2004. Presentación del Card. Stephen Fumio Hamao.

⁶ *Erga Migrantes Caritas Christi*, n° 36 (En adelante, EMCC).

las poblaciones de los dos países implicados: “Los resultados del Censo del año 2011 señalan que prácticamente el 9% de la población actual residente en el país nació en el exterior; en este grupo, la población nicaragüense es la mayoritaria al representar el 75,57% del total de los extranjeros radicados en Costa Rica”⁷. En este porcentaje sólo se cuentan las personas censadas, es decir, que podría ser un poco mayor si se consideran los inmigrantes no documentados que no hayan podido ser censados.

En la comunidad de La Carpio se considera existen unas 3.500 viviendas de diferente tamaño y estructura. En el año 1997 se calculaba vivían unas 2.404 familias, de las cuales 1.408 (el 58,6%) nicaragüenses⁸. Siendo en ese entonces y probablemente, lo siga siendo, la localidad con mayor concentración de nicaragüenses en el Área Metropolitana. El Censo del 2000 informaba de 13.866 personas censadas en La Carpio, de las cuales el 49,1% nicaragüenses⁹, el Censo del 2011 da cuenta de 19.035 personas, de las cuales 46,2% son personas no nacidas en Costa Rica¹⁰. El porcentaje de población migrante se va reduciendo con el tiempo porque un buen porcentaje de inmigrantes llegan a tener hijos, que al nacer en el país, adquieren la nacionalidad costarricense o, bien, la doble nacionalidad. Estos datos nos pueden dar una idea de lo pertinente del desarrollo de una pastoral con una consciente apertura a la población inmigrante.

La comunidad de La Carpio ocupa una extensión de 56 hectáreas y está ubicada a 8 kilómetros por carretera de la ciudad capital. Sus límites están claramente establecidos hacia el norte y el sur por los cauces de los ríos Torres y Virilla y en sus límites este y oeste por cuatro tajos de lastre agotados, que con el tiempo han venido a tener diferentes usos. Actualmente la comunidad tiene una única entrada y salida vehicular, por lo que geográficamente es lo más parecido a una “isla urbana”.

⁷ DIRECCIÓN GENERAL DE MIGRACIÓN Y EXTRANJERÍA.(octubre 2012).*Migración e Integración en Costa Rica. Informe Nacional 2012*, DGME, San José 2012, 17.

⁸ M. SALAZAR, *Panorámica de la Inmigración nicaragüense en Costa Rica*, Senderos/UPONIC, CEP/Alforja, San José 2001, 46.

⁹ L. PANIAGUA, “Segregación y fronteras simbólicas en La Carpio, una comunidad centroamericana”, en: M. M. DI VIRGILIO – M. P. OTERO – P. BONIOLO, *Pobreza urbana en América Latina y el Caribe*, CLACSO, Buenos Aires 2011, 31.

¹⁰ S. MORA, “Hogares en asentamientos informales, ¿quiénes son y cómo viven?”, en: www.inec.go.cr/A/MS/Censos

1.2. La pastoral de acogida hacia las personas y familias de origen migrante

Para hablar el mismo lenguaje eclesial en torno a la pastoral hacia las personas y familias inmigrantes, la Instrucción *Erga Migrantes Caritas Christi (EMCC)* del Pontificio Consejo para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes nos servirá como marco de referencia doctrinal para iluminar la labor evangelizadora de la Iglesia hacia los emigrantes desde una perspectiva solidaria y misionera.

Constata la Instrucción la amplitud y profundidad del fenómeno de las migraciones que está cambiando el rostro de sociedades enteras y que se constituye un auténtico “signo de los tiempos”:

El paso de sociedades monoculturales a sociedades multiculturales puede revelarse como un signo de la viva presencia de Dios en la historia y en la comunidad de los hombres, porque presenta una oportunidad providencial para realizar el plan de Dios de una comunión universal.

El nuevo contexto histórico se caracteriza, de hecho, por los mil rostros del otro; y la diversidad, contrariamente al pasado, se vuelve algo común en muchísimos países. Los cristianos están llamados, por consiguiente, a testimoniar y a practicar, además del espíritu de tolerancia, –que es un enorme logro político, cultural y, desde luego, religioso– el respeto por la identidad del otro, estableciendo, donde sea posible y conveniente, procesos de coparticipación con personas de origen y cultura diferentes, con vistas también a un “respetuoso anuncio” de la propia fe. Estamos todos llamados, por tanto, a la cultura de la solidaridad (EMCC, 9).

Desde la acción propiamente evangelizadora de la Iglesia la situación de las personas migrantes “representa un desafío sin precedentes, para una encarnación de la única fe en las distintas culturas, un auténtico kairós que interpela al Pueblo de Dios”¹¹. Esto debe llevar a las Iglesias particulares “a abrirse, precisamente a causa del Evangelio, para brindar una mejor acogida a los inmigrantes con iniciativas pastorales de encuentro y diálogo,

¹¹ Cf, *EMCC*, 34.

pero igualmente ayudando a los fieles a superar prejuicios y suspicacias¹². Esta encarnación de la fe exige la ‘inculturación’: “porque no se puede evangelizar sin entrar en profundo diálogo con las culturas”¹³. Desde esta perspectiva la Instrucción ofrece un párrafo sumamente iluminador en el que ubica la profundidad desde donde se debe realizar auténticamente una labor evangelizadora inculturada, que no parte de pre-conceptos instrumentalizadores sino del profundo respeto de la persona humana en situación de inmigración:

La “inculturación” comienza con la escucha, es decir, con el conocimiento de aquellos a quienes se anuncia el Evangelio. Esa escucha y ese conocimiento llevan, en efecto, a juzgar mejor los valores positivos y las características negativas presentes en su cultura, a la luz del misterio pascual de muerte y de vida. En este caso no es suficiente la tolerancia, se requiere la simpatía, el respeto, en la medida de lo posible, de la identidad cultural de los interlocutores. Reconocer sus aspectos positivos y apreciarlos, porque preparan a la acogida del Evangelio, es un preámbulo necesario para el éxito del anuncio. Sólo así nacen el diálogo, la comprensión y la confianza. La atención al Evangelio se transforma, de este modo, en atención a las personas, a su dignidad y libertad. Promoverlas en su integridad exige un compromiso de fraternidad, solidaridad, servicio y justicia. El amor de Dios, en efecto, mientras dona al hombre la verdad y le manifiesta su altísima vocación, promueve también su dignidad y hace nacer la comunidad alrededor del anuncio acogido e interiorizado, celebrado y vivido¹⁴.

La Instrucción invita a salir de las barreras defensivas hacia el otro y su diversidad y de esta manera, ser promotores de “una verdadera cultura de acogida”¹⁵ que convierte la labor evangelizadora con los inmigrantes como una “Pastoral de acogida”. Dentro de esta dinámica pastoral, de acogida y de inculturación del Evangelio, el documento valora significativamente la religiosidad popular y da pautas para su abordaje:

¹² EMCC, 100.

¹³ EMCC, 36.

¹⁴ EMCC, 36.

¹⁵ EMCC, 39.

Merece una atención particular la religiosidad popular, puesto que caracteriza a muchas comunidades de inmigrantes. Además de reconocer que “cuando está bien orientada, sobre todo mediante una pedagogía de evangelización, contiene muchos valores” (EN 48), habrá que tener presente, que para muchos inmigrantes se trata de un elemento fundamental de unión con la Iglesia de origen y con maneras precisas de comprender y de vivir la fe. Habrá que realizar, en este caso, una profunda obra de evangelización, y además dar a conocer y hacer apreciar a la comunidad local católica algunas formas de devoción de los inmigrantes, para que ella las pueda comprender. De esta unión espiritual podrá nacer también una liturgia más participada, más integrada y más rica espiritualmente¹⁶.

Partiendo de las premisas anteriores, en el equipo pastoral de la parroquia se priorizó como expresión pastoral privilegiada de esta pastoral de acogida, la promoción de la celebración de la Purísima, pues se consideró como la expresión religiosa más representativa de la piedad popular nicaragüense y que a la vez, por la universalidad de este misterio mariano, permitía integrar al resto de la comunidad no nicaragüense.

1.3. La pastoral de la piedad popular mariana como instrumento privilegiado de la pastoral de acogida hacia los inmigrantes nicaragüenses

Tanto el párroco como los demás miembros del equipo de pastoral que lideraron el proceso de esta pastoral de acogida hacia los inmigrantes (inicialmente algunos laicos con sensibilidad social y en un segundo momento, las religiosas Inmaculatinas) fuimos conscientes de la misión de “intermediación cultural” que la Erga Migrante Caritas Christi atribuye a los “agentes de pastoral migratoria”, que desde la “comunicación intercultural”¹⁷ ayuda a los inmigrantes a insertarse adecuadamente en su nueva sociedad e Iglesia local desde una autoestima cultural serena y propositiva.

¹⁶ EMCC, 46.

¹⁷ EMCC, 78.

La Instrucción de la Santa Sede establece tres tareas de la labor de “intermediación cultural” en relación a los inmigrantes. Estas tareas nos van a servir como marco orientador acerca de los principios y metodología que estuvieron en juego en esta labor pastoral de promoción de la piedad popular mariana en que se combinó tanto el interés por las familias inmigrantes como por la totalidad de la comunidad católica de La Carpio.

a) Tutela de la identidad cultural del inmigrante

La Erga Migrante define la primera tarea del agente de pastoral migratoria en función de la persona misma de los inmigrantes:

a) la tutela de la identidad étnica, cultural, lingüística y ritual del inmigrante, ya que para él será impensable una acción pastoral eficaz que no respete y valore el patrimonio cultural de los inmigrantes, y que debe naturalmente entrar en diálogo con la Iglesia y la cultura local para responder a las nuevas y futuras exigencias¹⁸.

En otras localidades de Costa Rica se ha observado la tendencia a la auto-negación, auto-desprecio e invisibilización de los nicaragüenses pobres. Su estrategia común de sobrevivencia ha sido rechazar su origen y adoptar de manera compulsiva la exterioridad de la cultura de la sociedad receptora para tener así mayores oportunidades de trabajo o de aceptación social. Incluso la tendencia de localización de los inmigrantes nicaragüenses en San José antes del poblamiento de La Carpio era la dispersión en barrios diversos, para así favorecer más aún la “invisibilización” social.

Pero en el caso de La Carpio se tenía realmente una masiva presencia de familias de origen nicaragüense que hubiera sido imposible “invisibilizar”. Estas familias tenían el reto de superar su auto-desprecio cultural y recuperar su auto-estima colectiva para que, aceptando serenamente su pasado (que incluía el hecho de la inmigración), asumieran con plena responsabilidad su presente y constituidos así, como “pueblo”, proyectar con libertad su propio futuro.

¹⁸ Cfr. EMCC, 78.

Un reto adicional a la preservación del patrimonio cultural de los inmigrantes lo imponía el fenómeno de los más de sesenta diferentes grupos religiosos, que aunque ciertamente, promovían una respuesta de oración y contacto con la Palabra de Dios, así como de intimidad y acogida cálida, no tenían posibilidad de ayudar a “construir” fluidamente una identidad común que le permitiera a la comunidad de La Carpio como un todo, con tan significativa presencia de población migrante, descubrirse a sí misma como “pueblo”, y no como mero agregado de individualidades.

Para tocar el “alma” de esta importante colonia de nicaragüenses pobres en la ciudad capital el equipo pastoral optó por la promoción de lo más valioso de su cultura, la devoción popular a la Inmaculada Concepción. Había que apostar por la acción que el Espíritu Santo había estado desarrollando en el corazón de los nicaragüenses, especialmente pobres, a través de siglos de historia de fe. Era una forma de reafirmar su identidad frente a su autoanulación y frente al debilitamiento de su identidad católica partiendo de lo más valioso de su herencia cultural.

b) Promoción de una integración social equilibrada

La siguiente tarea de la intermediación cultural definida por la Erga migrantes pone el énfasis en el vínculo entre los inmigrantes y la sociedad que les acoge:

- b) la guía en el camino de una justa integración que evita el gueto cultural y lucha, al mismo tiempo, contra la simple asimilación de los inmigrantes a la cultura local¹⁹.

En el proceso de integración de los inmigrantes nicaragüenses de La Carpio a la sociedad costarricense había que evitar dos extremos: el gueto confrontativo y la simple asimilación. Para evitar el primer peligro se valoró la importancia de la devoción a la Inmaculada Concepción como principal expresión de la piedad popular nicaragüense pero, a la vez, la significación de este misterio mariano para la Iglesia local y para toda la Iglesia univer-

¹⁹ EMCC, 78.

sal²⁰. Se consideraba entonces que esta fiesta de la Virgen permitía a la vez que una participación acogedora hacia los inmigrantes, la posibilidad de integración de todos los católicos, independientemente de su nacionalidad. La celebración del 150 aniversario del dogma en el 2004 y el 150 aniversario de las apariciones de la Virgen en Lourdes en el 2008 (vinculadas al dogma) proveyeron providencialmente unos marcos de referencia integra-dores de la celebración en un contexto más universal.

Igualmente importante en esta misma dinámica fue la celebración desde el año 2000, en el contexto del Gran Jubileo, de la “Feria Pueblos Hermanos, Cultura de Paz”, que promovía la integración de todos los inmigrantes presentes en la parroquia en una feria gastronómica y cultural el día de la patrona parroquial. En este mismo sentido de integración católica se ubi-caba la amplia promoción y organización de la peregrinación parroquial al Santuario Nacional de Nuestra Señora de los Ángeles, patrona del país.

En este esfuerzo por fortalecer los vínculos entre dos pueblos hermanos fue importante el acompañamiento pastoral que se dio a la beatificación de Sor María Romero en abril de 2002 (religiosa salesiana nicaragüense que realizó su labor apostólica destacadamente con los pobres del país entre 1931-1977). Se colocaron sendos cuadros de la nueva beata, tanto en la sede parroquial como en el templo de La Carpio; en este último se colocó, al pie de la imagen, una placa con la frase que espontáneamente exclamó el entonces arzobispo de San José, Mons. Román Arrieta Villalobos, al final de la presentación del perfil de la sierva de Dios en la misa de beatificación en Roma: “¡Qué Sor María Romero, sea puente de amor entre Costa Rica y Nicaragua!”.

Para preservar la dinámica exclusivamente pastoral de la promoción de la piedad popular mariana en la comunidad se tuvo también el cuidado de evitar vincularla a instancias políticas, comerciales o de cualquier otro

²⁰ De hecho durante los siglos XVII y XVIII se compartió en Nicaragua y Costa Rica a través de los franciscanos la devoción a la Inmaculada Concepción; siendo la primera patrona del país, Nuestra Señora de la Limpia Concepción de la Candelaria del Rescate de Ujarrás. Hay además otros muchos signos de la devoción costarricense a este misterio mariano en los siglos posteriores. Cfr. M. C. VELÁZQUEZ, “Las devociones marianas en la Diócesis de Nicaragua y Costa Rica siglos XVII y XVIII”, en: VII CONGRESO CENTROAMERICANO DE HISTORIA, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE HONDURAS, TEGUCIGALPA, 19 al 23 de julio de 2004, consultado en:http://hcentroamerica.fcs.ucr.ac.cr/Contenidos/hca/cog/.../1_18.doc

signo, para así evitar la instrumentalización de la fiesta religiosa y permitir que poco a poco fueran los mismos inmigrantes los que se fueran apropiando de su identidad y su devoción en comunión con sus vecinos no inmigrantes.

c) Espíritu misionero y testimonial

La tercera tarea que se le asigna a los agentes de pastoral dentro de esta perspectiva de intermediación cultural es la de envolver toda la acción en un espíritu auténticamente misionero y testimonial:

c) la encarnación de un espíritu misionero y evangelizador que comparte las situaciones y condiciones de los inmigrantes, con capacidad de adaptación y de contactos personales, en un ambiente de auténtico testimonio de vida²¹.

En relación a este espíritu misionero y evangelizador se estaba claro de las ventajas que tenía en sí mismo esta opción por una pastoral mariana “popular”. La devoción popular a la Virgen tenía desde el punto de vista del equipo pastoral tres fortalezas intrínsecas:

1) Crea un clima de familia, lo cual es fundamental cuando estamos hablando del reto de enfrentar la dispersión, el desarraigo y el anonimato propio de la ciudad. Como bien lo definió Joaquín Alliende en relación a la piedad popular mariana:

María marca en la Iglesia mucho más los aspectos comunitarios que los institucionales. María es una garantía de la Iglesia como comunidad. Ella pone el acento en lo vital. Aquel que viene y se asoma a la Iglesia a través de lo mariano, descubre una familia y no una pura organización²².

2) Frente al movimiento pentecostal, no solamente reafirmaba la identidad católica de los inmigrantes y de toda la población de La Carpio, sino

²¹ EMCC, 78.

²² J. ALLIENDE, “María en una Iglesia popular y misionera”, en: S. GALILEA, ET AL., *María en la pastoral popular*, Paulinas, Bogotá 1976, 80.

que también la devoción mariana popular permitía darle a la comunidad una identidad propia desde donde ir respondiendo a las más diversas necesidades de la vida concreta. Le daba a los inmigrantes la posibilidad de “re-leer” su historia, por más dolorosa que fuera, con la “simpatía” del Dios encarnado, sin necesidad de hacer “tabula rasa” de su existencia para partir de “cero”. Seguimos nuevamente las reflexiones de J. Allende al respecto:

El movimiento pentecostal es netamente popular. Tiene, además, una gran fuerza de fraternidad y de construcción de comunidades de base, que le viene de la Biblia. El aporte más original que él puede hacer al ecumenismo es su gran cariño y veneración por la Palabra de Dios.

Pero hay allí una carencia de lo mariano que explica las desviaciones de la religiosidad pentecostal hacia lo sectario y lo puritano. Las Iglesias pentecostales no tienen una actitud maternal frente al mundo, ni de simpatía por él. Tienen una carencia muy grande de lo femenino y del sentido de alegría de la vida. La carencia de lo femenino y maternal ha hecho que nuestro protestantismo sea adusto y severo.

(...) refleja una dicotomía entre lo natural y lo sobrenatural, entre lo temporal y lo espiritual. Refleja también un pesimismo fundamental frente al fenómeno humano. El protestantismo queda así desarmado frente a la teología de la acción, porque está desarmado frente al humanismo. Le falta una figura perfectamente humana y, a la vez, perfectamente purificada y redimida por Dios. María es la imagen de lo que Dios quiere hacer de todos los hombres²³.

3) Permite el desarrollo de una “espiritualidad popular” que toca no sólo a las “élites pastorales”, sino que propicia un dinamismo integrador que abarca a toda la población. Pero además el equipo pastoral optaba por un acompañamiento de esta piedad popular mariana, no simplemente promoviendo una tradición más o menos folklórica, sino propiciando los valores evangélicos desde lo más profundo de estas expresiones populares, su mis-

²³ J. ALLIENDE “María en una Iglesia popular y misionera”, 84.

ma espiritualidad. En ese sentido, a pesar de la distancia de los años, tienen total actualidad las reflexiones del P. Segundo Galilea:

Pienso que tenemos que considerar la mística y la espiritualidad de esta religiosidad, como su valor más universal y profundo. Ahí se expresa el Espíritu Santo con mayor densidad; ahí está la raíz de todos los valores existentes en las manifestaciones externas del catolicismo popular.

El problema está en que las pistas de evangelización que parten de lo devocional y ritual están demostrando su insuficiencia. A menudo sólo se evangeliza “con ocasión” de las devociones. Pero no se toca el núcleo religioso de la devoción, la actitud espiritual que ésta recubre. Pues evangelizar es cambiar y mejorar actitudes y valores, y no tanto prácticas y expresiones. En nuestro caso, es reactivar la latente espiritualidad (valores y actitudes) del pueblo, para crear una corriente de mística genuinamente cristiana. La evangelización de los pueblos no es posible si no se hace aflorar sus valores místicos, propios de su espiritualidad. Pues, si verdaderamente creemos que el Espíritu de Jesús trabaja privilegiadamente en los más débiles y abandonados, no habrá evangelización realista sin el descubrimiento de los balbuceos de ese Espíritu en el alma de los pobres²⁴.

El equipo de pastoral optó conscientemente por el magisterio pastoral de la Iglesia latinoamericana en el tema concreto de la piedad popular, plasmado tanto en Puebla como posteriormente en Aparecida. Se trabajaron estas reflexiones con los agentes de pastoral, especialmente con los miembros de los “Equipos Misioneros” (distribuidos en los diferentes “sectores” de La Carpio), quienes tenían el rol fundamental de ser animadores locales de la piedad popular en cada uno de sus barrios. Un aporte fundamental en esta pastoral de la acogida y de la piedad popular mariana lo brindó la Comunidad de las Hermanas Inmaculatinas que a partir de su presencia de inserción evangélica en La Carpio vivió una plena identificación con el carisma mariano de su Congregación.

²⁴ S. GALILEA, *¿Los pobres nos evangelizan?*, Indo-American Press Service, Bogotá 1980, 52-53.

2. La celebración de la Purísima en la Carpio: origen, proceso y experiencia (1998-2012)

En este apartado se va a exponer la experiencia que el equipo de pastoral de la parroquia desarrolló entre 1998 y 2012 en el impulso consciente de la piedad popular mariana como instrumento privilegiado, aunque no exclusivo de la pastoral de acogida hacia los inmigrantes nicaragüenses en La Carpio. Primeramente se expondrá a modo de información general algunos aspectos de la celebración de la Purísima en Nicaragua con un detalle especial en relación a la “Gritería”, el aspecto más popular de esta fiesta mariana; para dar paso a la descripción de las etapas que se dieron en la promoción de la celebración de la Purísima en La Carpio, así como el modo concreto cómo se decidió alentar esta particular expresión de piedad popular

2.1. La celebración de la Purísima en Nicaragua

Cuando uno piensa en la vasta manifestación de la piedad popular en Nicaragua, no cabe duda que la más arraigada y generalizada, que trasciende la dimensión local para dar identidad colectiva al pueblo nicaragüense es la celebración de la Inmaculada Concepción, la Purísima:

En Nicaragua, muchas de estas festividades [de la piedad popular] se mantienen vivas en la conciencia del pueblo; pero sin ninguna duda las fiestas de las Purísimas son las que han llegado a alcanzar mayor relieve y significación, pudiendo decirse que son las festividades nicaragüenses por excelencia²⁵.

Esta celebración tiene algo común al resto de América Latina y algo específico de Nicaragua. Lo común deviene de la fuerte identificación de la Iglesia y el pueblo español con la causa “inmaculatista” desde finales de la Edad Media así como algunas órdenes religiosas como los franciscanos, quienes, para el caso de Nicaragua, fueron sus grandes evangelizadores en esa primera etapa de su vida eclesial:

²⁵ E. BUITRAGO, *Las Purísimas*, Pausa, Managua 2010, 24.

La presencia mariana en América Latina se da básicamente, por dos imágenes: la Virgen sola, con las manos juntas y la luna a sus pies, la Inmaculada, y la Virgen con el Niño Jesús, diversas advocaciones de María como Madre de Dios.

La difusión de la advocación de la Inmaculada Concepción es notable. Son inmaculadas las imágenes patronales de México, Brasil, Argentina, Paraguay, Uruguay, Nicaragua y Honduras, habiendo además en todos los países centros de devoción popular a este misterio mariano²⁶.

Con ocasión del nuevo clima social surgido de la confrontación con las ideas ilustradas y racionalistas vinculadas a la Revolución Francesa, sobre todo durante el siglo XIX, la devoción a la Inmaculada llega a tener trascendencia verdaderamente universal. Ese crecimiento de la significación del misterio de la Inmaculada Concepción entre los católicos va a llegar a su cumbre con la proclamación del dogma en 1854 y con las apariciones de la Virgen en Lourdes en 1858.

Lo particular de la veneración de este misterio mariano en Nicaragua está relacionado con la forma con que el pueblo nicaraguense desde su propio genio hizo suya esta celebración. En el país existen actualmente tres formas principales de celebración de la Inmaculada vinculadas a los tres centros misionales franciscanos existentes en el siglo XVII: El Viejo, León y Granada²⁷. Las celebraciones de El Viejo y Granada están relacionadas con las imágenes veneradas en ambas localidades, que en el caso de la de El Viejo, fue declarada por la Conferencia Episcopal de Nicaragua el 13 de mayo del 2001 como “representación oficial del patronato” de la Inmaculada sobre el país.

Pero realmente el tipo de celebración que más ha marcado a los nicaraguenses es la que tuvo origen en León. “Consiste tanto en los rezos de novena en los templos y casas particulares, como el desfile callejero de visitas de altares la noche del 7 de diciembre”²⁸. La celebración tradicional de la Purísima supone los siguientes elementos:

²⁶ G. FARRELL, “La Devoción a la Inmaculada Concepción en el pueblo latinoamericano”, en: CELAM, *Nuestra Señora de América. Homenaje del CELAM a la Santísima Virgen, con motivo del Año Mariano*, Documentos CELAM, Bogotá 1988, T. I, n° 102, 335-336.

²⁷ E. BUITRAGO, *Las Purísimas*, 25.

²⁸ E. BUITRAGO, *Las Purísimas*, 26.

- a) Imagen de la Virgen. La más popular es la representación en bulto de la Inmaculada con el pelo suelto y las manos en el pecho, del pintor andaluz Bartolomé Esteban Murillo (1618-1682).
- b) La novena de la Inmaculada. La más antigua (“Candor de la luz eterna” del franciscano guatemalteco Fray Rodrigo de Jesús Betancourt, 1ª impresión de 1734) o la elaborada por la Arquidiócesis de Managua bajo el episcopado del Cardenal Miguel Obando. Se realiza durante nueve días antes del 7 u 8 de diciembre. La suele rezar la familia devota y sus allegados en su casa.
- c) Los cantos propios de la fiesta. Son aproximadamente 19 cantos exclusivos para esta ocasión, algunos con más de un siglo desde su creación.
- d) La Gritería. Se realiza el 7 de diciembre a partir de las 6 pm y es lo más popular de esta fiesta en la que se convocan multitudes en los distintos caseríos y barrios, pues muchísimas personas que no asisten al rezo de la Novena o a la Solemnidad de la Inmaculada, sí asisten a la “Gritería”. La Gritería despliega los tres siguientes elementos característicos:
1. Los anfitriones. Encargados del altar y el “brindis”. Normalmente vinculan la Gritería con la Novena; ellos realizan la novena completa con sus lecturas, oraciones y cantos.
 2. Los “peregrinos”. Los que “gritan” la Purísima. “Gritar” está en relación a la consigna en forma de diálogo animado con el que se expresa el sentido de la fiesta (“¿Quién causa tanta alegría?” ¡La Concepción de María!). Los grupos de “peregrinos” interactúan, socializan, cantan, participan... generan un “movimiento” social espontáneo en todo el país o en los ambientes nicaragüenses fuera de éste.
 3. El “brindis”, la “gorra”... lo que se regala. Los obsequios varían en cada altar (alimentos calientes, fresco en bolsas plásticas, dulces típicos, matracas, penachos de indios para los niños, utensilios plásticos, productos de primera necesidad...).

Aunque la celebración de la Inmaculada Concepción en el país supone diez días (rezo de la novena y Solemnidad propiamente dicha), es la víspera de la fiesta la que reviste realmente una enorme significación popular. He

aquí la descripción de la “Gritería” descrita por una entusiasta devota de la misma, siguiendo el “modelo leonés”:

Ese día toda la actividad nacional gira en torno a esta fiesta cuyos preparativos se inician con anticipación: se pintan las casas, se contratan telones de fondo para los altares, se encargan las golosinas, se confeccionan los adornos y las flores... en fin todo el mundo colabora para la magna celebración.

Se erigen primorosos altares (...) Y la señal de que el altar ha sido concluido se da haciendo estallar un cohete o una bomba. (...)

A las 6 de la tarde el repique de campanas en todas las iglesias acompañado de bombas y cohetes anuncia el inicio de la gran fiesta a María: “La Gritería”; la gente llena de gran entusiasmo se lanza a las calles y especialmente en los barrios va entrando de casa en casa donde hay altares y gritan: “¿Quién causa tanta alegría?” y los dueños de la casa responden: “¡La Concepción de María!” y reparten la “gorra” mientras los visitantes admiran el altar y entonan cantos a la Virgen. Al despedirse la gente vuelve a gritar; “¡Qué viva la Virgen!” y los anfitriones contestan: “¡Qué vivaaa!”.

La “gorra” es recogida en costales o salveques de tela que niños y jóvenes preparan con anticipación y que resultan insuficientes para meter las golosinas que les obsequian²⁹.

2.2. El proceso de acompañamiento en relación a la promoción de la devoción a la Inmaculada Concepción en La Carpio

El proceso pastoral de promoción de la celebración de la Inmaculada Concepción en La Carpio pasó por diferentes momentos de acuerdo a las posibilidades con las que contó el equipo pastoral. A continuación se presenta una breve descripción de las principales acciones pastorales desarrolladas.

²⁹ E. FONSECA, *La Purísima en Nicaragua*, Managua, Managua 2003, 57. La “gorra” o “brindis” son los diferentes regalos que los anfitriones de las casas brindan a los que las visitan: los tradicionales (dulces, cajetas, conservas, frutas, matracas, pitos, penachos de indios, canastitas, etc.) y aquellos que los anfitriones consideran más necesarios u oportunos (granos básicos, alimentos, recipientes plásticos, etc.).

1) En 1998 se designa a la Inmaculada Concepción como “patrona” del templo católico de La Carpio. Se comienza a celebrar la novena con misas y rosarios en cada uno de los sectores. En los primeros años se reparten dulces y frutas el 7 de diciembre en el templo de la comunidad. Más adelante se repartirán éstos cada día de la Novena, realizada en los diferentes sectores.

2) Se aprovechan los distintos años conmemorativos como marco de promoción de los valores universales implicados en el tema de la Inmaculada o de los inmigrantes.

A. 2000. A imitación de las celebraciones en Roma, se realizan diferentes “jubileos” parroquiales; el más significativo quizá fue el “Jubileo de los inmigrantes” haciéndolo coincidir con la fiesta patronal de Santa Catalina de Alejandría y celebrándolo desde esa fecha como “Feria pueblos hermanos, cultura de paz”.

B. 2002. Sensibilización alrededor de la beatificación de Sor María Romero Meneses.

C. 2002-2003. Amplia divulgación del rezo del rosario en su Año especial.

D. 2004. Se celebran los 150 años del dogma, desarrollando una catequesis específica sobre este privilegio mariano. El 8 de diciembre de ese año Mons. Román Arrieta Villalobos consagra La Carpio a la Inmaculada Concepción.

E. 2008. Se celebran los 150 años de las apariciones en Lourdes con una novena de peregrinajes a grutas de la Virgen de Lourdes de diferentes parroquias del país, estableciendo el vínculo entre las apariciones y el dogma de la Inmaculada.

3) El 8 de enero del 2007 inician su presencia pastoral una comunidad de Hermanas de la Congregación “Hijas de la Santísima Virgen Inmaculada de Lourdes / Franciscanas” (Inmaculatinas) escogidas entre otras razones por su carisma “inmaculatista”.

4) Desde el año 2007 se hacen programas impresos de todas las actividades de la novena con participación de sacerdotes invitados todos los días. En estos programas se hace eco de las palabras más significativas

del Papa en el homenaje que hace en Roma todos los 8 de diciembre ante la imagen de la Inmaculada. Ese mismo año se comienzan a visitar las casas con imágenes peregrinas de la Inmaculada durante la novena.

5) A partir de 2007 se motiva a los devotos a realizar altares en las propias casas como es tradicional en Nicaragua. El 7 de diciembre de ese año se tiene el inicio de la “Gritería” de acuerdo al uso popular nicaragüense. Se realizaron el primer año 27 altares espontáneos; en los años siguientes fue aumentando hasta sobrepasar los 40.

2.3. La fiesta patronal de la Inmaculada en La Carpio

En el año 2012, la celebración de la Inmaculada Concepción, patrona de La Carpio, tuvo los siguientes componentes del 29 de noviembre al 6 de diciembre:

- a) Rosario de la aurora a las 5:00 a.m.
- b) Visiteo casa por casa entregando el programa y haciendo censo de quienes deseaban recibir la imagen de la Inmaculada peregrina el día siguiente. En los programas además iba un cancionero con los cantos tradicionales a la Purísima más conocidos.
- c) Visiteo de la imagen peregrina (3 imágenes) en las casas que se habían anotado. La visita la realizaban grupos compuestos por niños y jóvenes que acompañados por las religiosas cantaban por las calles y en las casas los cantos propios de la Purísima.
- d) Traslado de la imagen parroquial de la Inmaculada en carroza hasta el sector donde se celebraría la misa. Rezo del rosario en la procesión.
- e) Rezo del día de la Novena y Misa con sacerdote invitado en el sector correspondiente.

El 7 de diciembre se celebraba la misa a las 5:00 a.m. y a las 5:00 p.m. se rezaba en el templo el último día de la Novena y se salía a las 6:00 p.m. por grupos a “gritar” la Purísima en los altares esparcidos en la comunidad. El 8 de diciembre había Misa y procesión en la mañana y rosario y procesión

por la noche, juego de pólvora, consagración de los niños de Primera Comunión de La Carpio a la Inmaculada y “despedida” de su “peregrinar” mariano de 10 días con el “Adiós Reina del Cielo”, al “mejor estilo granadino”.

Se realizaba, de esta manera, una verdadera “misión mariana” que dejaba “marcada” a la comunidad con ese sello festivo de amor a la Inmaculada. Realmente el proceso promovido por el equipo pastoral hizo como una “valla” que permitió que la semilla sembrada por el Espíritu Santo en la cultura del pueblo sencillo pudiera “retoñar” en el momento preciso. Los altares espontáneos que desde el 2007 se han venido realizando los 7 de diciembre junto a los grupos de peregrinos que participan en la Gritería de ese día son la mejor expresión de ese sereno auto-respeto cultural, base para una integración constructiva de las familias inmigrantes en la nueva sociedad.

3. Pistas para una posible lectura de la espiritualidad popular presente en la Gritería

Durante los últimos años de mi experiencia en La Carpio, y sobre todo el año 2013 en el que pude participar en la fiesta de la Inmaculada gracias a la amable invitación del nuevo párroco, me preguntaba cuáles son las notas espirituales presentes en esta devoción. Para intentar dar respuesta a estas interrogantes he reflexionado a la luz de Aparecida y, sobre todo, de la exhortación apostólica “*Evangelii gaudium*” acerca de la “espiritualidad popular” que está inserta en la tradicional “Gritería”.

En este apartado en un primer momento se hará referencia a la rica doctrina contenida en la *Evangelii gaudium*, para seguidamente hacer una propuesta de interpretación de la espiritualidad presente en esta devoción popular.

3.1. La espiritualidad popular en *Evangelii gaudium*

Las ricas reflexiones del Papa Francisco en la *Evangelii gaudium* acerca de la piedad popular son la cumbre de un largo proceso de reflexión en el que, cual “espiral virtuosa”, han estado implicados como puntos de re-

ferencia el Episcopado latinoamericano representado en el CELAM y la Santa Sede³⁰.

Estas reflexiones arrancan con la II Conferencia de los Obispos de América Latina en Medellín (1968), pasando por Puebla (1978) y Santo Domingo (1992), hasta desembocar en la V Conferencia en Aparecida (2007), en la cual la reflexión en el ámbito latinoamericano llega a su desarrollo más profundo.

Aunque las otras conferencias indicaban un gran aprecio por la religiosidad popular (y en este ciertamente fueron novedosas), sin embargo dedican mucho espacio a los problemas asociados con este fenómeno. Al contrario, Aparecida insiste mucho más sobre los aspectos positivos en estas expresiones de fe popular, que los mismos obispos experimentaron en carne propia durante la Conferencia. Tanto el tono como el contenido del documento de Aparecida muestran la creciente madurez de reflexión sobre las formas culturales de fe que se expresan en la religiosidad popular³¹.

Esa mayor valoración está vinculada al desarrollo de la reflexión sobre la piedad popular como una “espiritualidad” propiamente tal, en donde también se verifica el discipulado cristiano:

En resumen, Aparecida representa un avance significativo en la valoración que hace el magisterio sobre las expresiones de fe de los pobres de Latinoamérica. Reconoce en ellos una verdadera espiritualidad, un modo propio –y válido– de vivir la fe cristiana por donde el Espíritu

³⁰ “De esta manera se generó una espiral virtuosa entre América Latina y Roma. Pues, comenzada en Argentina, fue llevada al centro por el Sínodo. Allí Pablo VI la profundizó, siendo retomada en Puebla, donde fue nuevamente enriquecida, así lo fue también en Aparecida. Ahora retorna a Roma con el Papa Francisco, quien la vuelve a hacer fructificar y la ofrece de nuevo a la Iglesia universal”. Cfr. J. C. SCANNONE, *El Papa Francisco y la teología del pueblo*, en: <http://www.amerindiaenlared.org/biblioteca/5948/el-papa-francisco-y-la-teologia-del-pueblo.pdf>. agosto 2014, 16 (consulta 4 noviembre, 2014)

³¹ J. J. LYDON, “Aparecida y la religiosidad popular, cumbre del desarrollo de una reflexión”, *Cuestiones Teológicas* 35/83 (2008) 74.

Santo va guiando a gran cantidad de latinoamericanos. También enseña que esta piedad “puede ser profundizada” (DA 262) y que puede hacerse, no tanto desde correcciones y rectificaciones, sino sobre todo buscando un “crecimiento a partir de la propia riqueza del pueblo”. Esto queda suficiente claro cuando el documento dice que en definitiva “por este camino se podrá aprovechar todavía más el rico potencial de santidad y de justicia social que encierra la mística popular” (DA 262)³².

Y haciéndose eco de la profundidad que supone esta visión de la piedad popular como auténtica “espiritualidad”, Monseñor Marco Órdenes lo vincula con el misterio cristológico de la Encarnación continuado en el camino de la Iglesia:

Por tanto, no basta con considerar que la Piedad Popular es una hermosa expresión, sino que es necesario tomar conciencia que es ante todo una forma de auténtica espiritualidad cristiana, aunque los sea de “otro modo”.

(...) En definitiva, la Piedad Popular tiene su valor en el mismo don que le concede el Espíritu de ser imagen y prolongación de la encarnación del Verbo en la historia y la cultura. Y este es el primer desafío para nosotros³³.

En el caso del Magisterio pontificio, la piedad popular tiene su “carta magna” en el número 48 de la *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI³⁴, se continúa en la reflexión del Papa Juan Pablo II y en el Papa Benedicto XVI se manifiesta con su mayor hondura en la inauguración de la Conferencia de Aparecida, cuando valora a ésta como “el precioso tesoro de la Iglesia

³² E. BIANCHI, “El tesoro escondido de Aparecida: la espiritualidad popular” *Teología* 46/100 (2009) 575

³³ M. A. ÓRdenes, “Desafíos pastorales que plantean a las Diócesis y a las parroquias la valorización y el impulso de la piedad popular en el proceso de nueva evangelización”, en: PONTIFICIA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA, *Incidencia de la Piedad Popular en el proceso de Evangelización de América Latina. Actas reunión plenaria 5-8 abril 2011*, Editrice Vaticana, Vaticano 2011, 394-395.

³⁴ A. CAÑIZALES, “La religiosidad popular en el magisterio pontificio”, en: PONTIFICIA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA, 223.

católica en América Latina” en donde “aparece el alma de los pueblos latinoamericanos”³⁵.

El Papa Francisco, primer Papa latinoamericano, vinculado con la rica reflexión y acompañamiento pastoral que en Argentina se ha desarrollado ininterrumpidamente sobre la piedad popular, lleva el magisterio pontificio en la exhortación post-sinodal *Evangelii gaudium*, a un desarrollo inédito y sumamente profundo sobre esta realidad eclesial.

Cuando se revisa con detenimiento la exhortación se constata que para el Papa la piedad popular no es un tema más entre otros, sino que es una de las claves de comprensión de la Nueva Evangelización. La piedad popular aparece haciendo nexo con otras seis diferentes temáticas que merecerían un estudio más detallado: a) Como respuesta de una fe inculturada frente a la secularización (EG 68-70); b) como respuesta espiritual frente al individualismo enfermizo y al asilamiento (EG 89-90 y 94); c) como respuesta pastoral de la Nueva Evangelización (EG 115-118, 122-126); d) como parte de la respuesta social desde la opción preferencial por los pobres (EG 197-201); e) como inspiración a la respuesta política de la búsqueda del bien común y la paz (EG 236-237) y, finalmente f) íntimamente conectada a la dimensión mariana de la fe (EG 286).

De todo ese rico magisterio pontificio presente en la exhortación, para los efectos de la lectura de la espiritualidad de la piedad popular subrayo los siguientes puntos de referencia:

- a) Se trata de una acción donde *el protagonista principal es el Espíritu Santo* quien propicia la evangelización como inculturación en los diferentes pueblos: “cuando una comunidad acoge el anuncio de la salvación, el Espíritu Santo fecunda la cultura con la fuerza transformadora del Evangelio”³⁶.
- b) El otro protagonista es *el Pueblo de Dios* en sus diferentes manifestaciones culturales: “Cada porción del Pueblo de Dios, al traducir en su vida el don de Dios según su genio propio, da testimonio de la fe recibida y la enriquece con nuevas expresiones que son elocuentes”³⁷.

³⁵ A. CAÑIZALES, “La religiosidad popular en el magisterio pontificio”, 231-233.

³⁶ EG 116.

³⁷ EG 122.

- c) La piedad popular no es una mera expresión cultural “sin contenido”, pura “religiosidad natural”, sino que posee la “savia” de la vida divina, la *vida teologal*: “Quien ama al santo Pueblo fiel de Dios no puede ver estas acciones como una búsqueda natural de la divinidad. Son la manifestación de una vida teologal animada por la acción del Espíritu Santo que ha sido derramado en nuestros corazones”³⁸.
- d) En la piedad popular existe propiamente una “espiritualidad” o “mística” “encarnada en la cultura de los sencillos”. Sus contenidos se descubren y expresan más por la *vía simbólica* que por la razón instrumental³⁹.
- e) En esta piedad popular “subyace una *fuerza activamente evangelizadora* que no podemos menospreciar”, pues sería “desconocer la obra del Espíritu Santo”⁴⁰. Se trata de una “verdadera acción misionera espontánea del Pueblo de Dios” que “se evangeliza continuamente a sí mismo”⁴¹. Más aún, “las expresiones de la piedad popular tienen mucho que enseñarnos y, para quien sabe leerlas, son un lugar teológico al que debemos prestar atención particularmente a la hora de pensar la nueva evangelización”⁴².

3.2. Interpretación de la espiritualidad popular presente en la Gritería

En el caso de la “Gritería” en honor a la Purísima Concepción presento a continuación un ensayo de lectura de las notas de la “espiritualidad” que podría subyacer en esta vivencia popular de esta hermosa fiesta mariana. Planteo estas hipótesis desde la provisionalidad de un primer acercamiento reflexivo al tema, desde mi propia experiencia creyente y sacerdotal acompañando a las familias nicaragüenses y costarricenses de La Carpio y en diálogo con otros co-hermanos, agentes de pastoral o devotos a la Virgen,

³⁸ EG 125.

³⁹ Cfr EG 124.

⁴⁰ EG 126.

⁴¹ EG 122.

⁴² EG 126.

tanto de Nicaragua como de Costa Rica cercanos a esta experiencia de piedad popular.

No está de más señalar que la “puerta de entrada” de esta mirada interpretativa quisiera partir de lo que ha señalado el Papa Francisco como la “mirada del Buen Pastor”: “que no busca juzgar sino amar”, pues “sólo desde la connaturalidad afectiva que da el amor podemos apreciar la vida teologal presente en la piedad de los pueblos cristianos⁴³.

A. El gran sello mariano-materno del catolicismo popular latinoamericano

Es un punto de partida común la convicción de muchos pastoralistas latinoamericanos acerca de la identidad profundamente mariana de la piedad popular latinoamericana, hasta el punto de afirmar que “la Iglesia latinoamericana es históricamente mariana”⁴⁴ y que “la devoción a María es la característica más popular y enraizada de la fe cristiana en Latinoamérica”⁴⁵.

Así los Obispos latinoamericanos en Puebla hacían referencia a esa vinculación mariana de América Latina que está sellada desde su surgimiento como pueblo y manifestada de manera elocuente con el acontecimiento guadalupano: “Desde los orígenes –en su aparición y advocación de Guadalupe–; María constituyó el gran signo, de rostro maternal y misericordioso, de la cercanía del Padre y de Cristo con quienes ella nos invita a entrar en comunión. María fue también la voz que impulsó a la unión entre los hombres y los pueblos”⁴⁶.

Este sello mariano de la piedad popular latinoamericana podemos verlo concretado en cada nación con expresiones diversas en las que fe e identidad cultural se han hecho una. Claramente lo podemos observar todos los años entre el 1 y 2 de agosto en la impresionante convocatoria de peregrina-

⁴³ EG 125.

⁴⁴ J. ALLIENDE, “Diez tesis sobre pastoral popular”, en: EQUIPO SELADOC, *Religiosidad Popular*, Sígueme, Salamanca 1976, 121.

⁴⁵ A. GIRALDA, “Introducción”, en: J. M. MORILLA ET AL., *Raíces Marianas en Latinoamérica*, San Pablo, Bogotá 2012, 5.

⁴⁶ CELAM, “Documento de Puebla”, en: CELAM, *Documentos Fundamentales*, Paulinas, Sao Pablo 2003, n° 282.

nos en la romería al Santuario Nacional de Nuestra Señora de los Ángeles en Cartago, Costa Rica.

En el caso de Nicaragua, entre todas las expresiones de la piedad popular nicaragüense, unas con más arraigo local, otras con repercusión nacional, indudablemente que la devoción a la Inmaculada Concepción es la que alcanza tocar y expresar con mayor amplitud el “alma” popular nicaragüense, pues reúne en una gran síntesis vital, fe católica y cultura nacional. Elementos propios de la cultura nicaragüense, entendiendo cultura como el “estilo de vida común”⁴⁷, se manifiestan en diversos componentes de esta celebración como, por ejemplo, la extroversión y la hospitalidad propias del nicaragüense que se manifiesta en la espontaneidad con que las personas se relacionan en la noche del 7 de diciembre, la libertad con que “gritan” a la Virgen, la seguridad con que cantan sus cantos sin importar si lo hacen bien o mal y la apertura para abrir su casa a los diferentes visitantes espontáneos. El escritor Pablo Antonio Cuadra consideraba la extroversión como una de las notas características del “modo de ser” nicaragüense: “un pueblo con el almarío abierto”⁴⁸.

Pero a mi modo de ver, el aspecto cultural más arraigado que esta celebración manifiesta es el enorme aprecio hacia la “madre” en general. Pues si algo está profundamente enraizado en la cultura nicaragüense es el valor de la maternidad, a la par de la cual la paternidad es un tímido reflejo. Al celebrar la Purísima se le celebra en el sentir de muchos, “el cumpleaños de la Virgen”, la Madre de Dios y se realiza así una especial vinculación entre la Madre de Cristo y los profundos sentimientos de gratitud y veneración que hombres y mujeres sienten hacia sus propias madres.

Quizás también por ello la fiesta popular se afincó de manera general no tanto en un Santuario o en los templos, como en los hogares, el ámbito de referencia principal de las madres. Y ahí en las casas, ellas son principalmente quienes definen la celebración de la Virgen: invitan a sus allegados, disponen el rezo de la novena y los cantos, decoran los altares, preparan la comida... La participación de los varones en la celebración en general,

⁴⁷ CONCILIO VATICANO II, “Constitución Gaudium et Spes”, en: CONCILIO VATICANO II, *Constituciones, Decretos, Declaraciones*, BAC, Madrid 2000, n° 53.

⁴⁸ P. A. CUADRA, *El Nicaragüense*, Hispamer S.A., Managua 1993, 59.

es más bien auxiliar: tirar la pólvora, aportar cuotas, realizar labores de carpintería en el altar...

Las “peregrinaciones” del día de la Gritería no se movilizan hacia un único altar en un santuario común, sino a las diferentes casas, santuarios en donde se debe custodiar la vida humana y en donde las madres son, según el decir de Pío XII, “el sol que ilumina a la familia”⁴⁹. Este rasgo “maternal” de la celebración me parece de gran actualidad pastoral, pues permite valorar el aporte de la mujer tanto en la sociedad como en la familia, encontrando en María un punto de referencia seguro para una feminidad plenamente realizada, sin reduccionismos de ningún tipo.

B. Un canto a la belleza del SER de María

Decíamos que la celebración de la Purísima tiene como uno de sus contenidos culturales el profundo aprecio de la madre como quicio de la vida familiar y su conexión con la Virgen como Madre de Cristo. Sin embargo la fiesta no gira alrededor de la maternidad de María ni de los valores que ella conlleva. Dos elementos concretos de la celebración de la Purísima dan la orientación mariológica específica de esta devoción: las imágenes marianas y los cantos propios de la fiesta.

La imagen utilizada generalmente en los altares familiares es la imagen en bulto de las famosas representaciones de la Inmaculada del pintor español Esteban Murillo. La Virgen aparece con el pelo suelto (no con velo), con sus manos sobre el pecho, vestida de blanco y con un manto celeste, sobre una nube rodeada de pequeños ángeles y pisando una media luna o una serpiente. La referencia es entonces a María sola, sin el Niño en sus brazos.

Los cantos, por otra parte, concentran el peso de su letra en exaltar la belleza de María. Es un homenaje a la belleza de la Mujer por excelencia, la llena de gracia. Todos los cantos tienen en común esa temática: “Aurora hermosa/ luna sin mancha/ sol refulgente/ estrella magna”; “Concebida María sin mancha/ fuente pura de eterna belleza”; “Eres más linda que el sol/ más blanca que la azucena”; “Sale al mundo con grata sonrisa/ des-

⁴⁹ Pío XII, “Alocución a los recién casados, 11 de marzo de 1942”, en: *Liturgia de las Horas según el rito romano*, Desclee de Brouwer, Bilbao 2005, T. IV, 1769.

plegando candor y hermosura”; “Cual un botón de rosa/ que bello se presenta”; “Toda hermosa eres María/ desde tu instante primero”... y, así, un largo etcétera.

Estos dos elementos permiten delimitar lo que realmente se celebra. Por un lado la imagen es la de María sola, haciendo referencia al cielo (celestes del manto, ángeles y nubes), a la “pureza” (vestido blanco, manos en el pecho, media luna o serpiente a los pies) y a su feminidad (pelo suelto). Por otro lado, en los cantos no se hace alusión a la realidad histórica de María narrada en los Evangelios (su maternidad, sus virtudes,...) y la referencia a sus padres realmente es limitada. El elemento determinante que le da unidad a la celebración, según me parece, es de carácter *ontológico*: se celebra el “SER” de María y la belleza que la gracia de manera excepcional plasmó en la más perfecta de las criaturas.

Esta “concentración ontológica” de la celebración hace pensar en el entusiasmo con el que san Maximiliano Kolbe celebraba la auto-definición de la Virgen en su aparición en Lourdes:

Aunque la dignidad de la maternidad divina constituya la razón principal de todos sus privilegios, sin embargo, la primera gracia que Ella recibió de Dios es su Inmaculada Concepción, la exención de cualquier mancha, hasta del pecado original, desde el primer instante de su existencia.

Este privilegio tiene que serle muy querido, si Ella misma en Lourdes se llamó: “Yo soy la Inmaculada Concepción.”

En tal ocasión Ella no dijo: “Yo soy concebida sin pecado”, sino: “La Inmaculada Concepción”; se deduce, pues, que Ella es la inmaculaditud personificada. Por cierto, Ella es una concepción, ya que comenzó a existir en el tiempo; con todo, es Inmaculada Concepción.

Dios dijo a Moisés: “Yo soy Aquel que es” (Ex 3,14). Yo soy la misma existencia; y por esto soy sin principio. En cambio, la Inmaculada dice de sí misma: “Yo soy Concepción”, pero, contrariamente a todas las demás personas humanas, la “Concepción Inmaculada”⁵⁰.

⁵⁰ M. CONTARDO, San Maximiliano Kolbe. Itinerario espiritual a través de sus escritos, Misiones Franciscanas Conventuales, Buenos Aires 1991, 103.

Esta concentración de los cantos y la imagen en el ser mismo de María y su belleza sobrenatural, junto a las diferentes formas de honrar a la Virgen en esos días remiten a una actitud *contemplativa* de la celebración, que mueven a la admiración, la exaltación y a la alabanza.

C. Una catequesis popular de la fe católica

En el Documento de Puebla se afirma que la “sapiencia popular católica tiene una capacidad de síntesis vital” y que esa misma sabiduría “es también para el pueblo un principio de discernimiento, un instinto evangélico por el que capta espontáneamente cuando se sirve en la Iglesia al Evangelio y cuando se lo vacía y asfixia con otros intereses”⁵¹.

En la celebración popular de la Purísima, tanto de la Novena como de la fiesta popular de la Gritería, llama la atención la riqueza doctrinal presente como “síntesis vital” en toda la celebración, y que se expresa tanto en las reflexiones de cada día de la Novena como sobre todo en los cantos de la Purísima, conocidos de memoria por una gran parte del pueblo y que, haciendo parte del patrimonio cultural de los nicaragüenses, transmiten, a su vez, valiosas verdades de fe.

Sería interesante hacer un estudio más profundo de la teología presente en los cantos más populares y descubrir la riqueza que en ellos se encierra. A continuación presento una referencia somera de algunos cantos, con la expectativa de una ulterior profundización:

- 1) *Dogma de la Inmaculada Concepción*, belleza de la *gracia* (“pureza”): “Toda hermosa eres María/ desde tu instante primero/ pues la mancha original/ no tuvo en tu ser derecho”. “Pues concebida/ fuiste sin mancha/Ave María/ llena de gracia”.
- 2) Mujer apocalíptica en referencia a la doctrina del *pecado original*: “Dulces himnos cantando a María/ vencedora del fiero dragón/ saludemos al plácido día/ de su hermosa y feliz Concepción”.
- 3) Subordinación de la *hiperdulía* al culto de latría: “Salve, salve cantando a María/ que más pura que tú sólo Dios/ y en el cielo una voz repetía/ más que Tú, sólo Dios, sólo Dios”.

⁵¹ DP 448.

- 4) *Predestinación de María*, maternidad divina: “¡Oh Virgen de Concepción!/ Madre querida de Dios/ entre las bellas criaturas/ la escogida fuistes Vos”, “Sale al mundo con grata sonrisa/ desplegando candor y hermosura/ la doncella más grata y más pura,/ la escogida por Madre de Dios”.

Están presentes aquí, al menos, incipientemente, importantes temas de la fe católica, no sólo de la mariología. El trasfondo de los cantos supone una referencia a la doctrina de la Creación, al pecado original, al plan redentor, a la gratuidad de la gracia, a la Encarnación de Jesucristo.

Esta reafirmación de las verdades de la fe católica a través del dogma de la Inmaculada Concepción ha tenido históricamente una importancia trascendental. Dejando a un lado las motivaciones inmaculatistas de España y de los franciscanos en la primera evangelización de América Latina, durante el siglo XIX, sobre todo en Francia, muchos movimientos surgidos en esta época enfrentados con las ideologías ilustradas y racionalistas encontraron en la Inmaculada un sello de identidad católica de su concepción del ser humano y las verdades católicas del pecado original y la gracia redentora⁵². Este amplio movimiento tiene su culminación en 1854 con la proclamación por el Papa Pío IX del dogma de la Inmaculada Concepción.

También en el caso de Nicaragua la celebración de la Purísima ha supuesto una firme reafirmación popular de la fe católica frente a las ideologías de antiguo o nuevo cuño, las propuestas reduccionistas de los diferentes movimientos religiosos contemporáneos, así como los embates culturales de la globalización. En contextos de fuerte confrontación de la

⁵² “La devoción a la Inmaculada crece continuamente y se subrayan los fundamentos de la antropología cristiana, es decir, la doctrina del pecado original, la redención obrada por Cristo y la concesión de la esperanza cristiana en la total salvación del hombre mediante la gracia. Este siglo (XIX), en el que la cultura dominante profesa doctrinas contrarias a este dogma, una cadena de acontecimientos y de intervenciones sobrenaturales parecen fortalecer los carismas de muchos fundadores y de sus movimientos y les conforta en momentos de extravío y confusión: La Virgen se aparece a Catalina Labouré (1830); al Párroco de nuestra Señora de las Victorias, Desgenettes (1836); a dos pastores saboyanos en La Salette (1846); en 1854 se proclama el dogma de la Inmaculada; en 1858 la Virgen se aparece en Lourdes a la pequeña Bernardette Soubirous, presentándose como la Inmaculada Concepción.” Cfr. F. GONZÁLEZ, *Los movimientos de la historia de la Iglesia*, Encuentro, Madrid 1999, 146-147.

Iglesia en relación a nuevas corrientes ideológicas surgió sentidamente en el país la consigna popular de “Nicaragua de María/ María de Nicaragua”.

Las personas cantan repetidamente estos cantos año tras año y sus letras se van grabando en la mente y sobre todo en el corazón. Me parece que una catequesis que busca construir desde una fe inculturada, puede tener en este rico patrimonio una preciosa herramienta para acompañar al Pueblo de Dios a seguir avanzando en la profundización vital de la fe, y en las consecuencias existenciales y sociales de la misma.

D. Espiritualidad del anfitrión en la Gritería: celebrar una gran fiesta a la Madre

En la noche del 7 de diciembre sobresalen dos diferentes tipos de “actores”; les llamaremos “anfitriones” y “peregrinos”. Ambos tipos de participantes tienen “roles” diferentes en esa noche y a partir de esa vivencia religiosa diferenciada desarrollan dos dinámicas espirituales distintas.

El anfitrión tiene una vinculación agradecida con la Virgen. Ha recibido un favor gracias a su intercesión, o bien le está pidiendo algo concreto, o quizás ha heredado de sus antepasados la “tarea” de celebrarla o simplemente tiene una sincera devoción por la Virgen. Y este anfitrión vinculado de manera especial a la Virgen toma la decisión de hacerle una “fiesta” a su Madre del Cielo... ¡y hacérsela en grande! Prepara desde mucho tiempo antes lo que va a repartir (la “gorra” o “brindis”), reza la Novena con sus más allegados, prepara el altar a la Virgen con su familia, alista la pólvora y el 7 desde las 6 pm espera con alegría a sus “huéspedes”. ¿Quiénes serán? Ese día lo sabrá. Llegarán en grupos grandes y pequeños, cantarán a la Virgen, gritarán: “¿quién causa tanta alegría?” Y los de casa responderán una y otra vez, siempre con ánimo: “¡La Concepción de María!” Repartirán lo que tienen para ofrecer a sus “invitados” espontáneos hasta finalizar todo lo que tienen preparado para compartir.

¿Qué espiritualidad motiva y alimenta a estos anfitriones a realizar su tarea? Decíamos antes, “pagar una promesa”, pedir un favor, seguir una tradición o vivir su devoción. Pero me parece que los anfitriones entran también en una hermosa lógica de la fe: “amor con amor se paga”. Han recibido signos de la presencia de Dios y María en sus vidas y lo agradecen desde el centro de la vida teologal: la caridad.

El anfitrión se vincula a la Virgen sobre todo en ese día, “dando” y “dándose”. El mismo es el que reparte, él es quien recibe a sus huéspedes espontáneos. El anfitrión es un instrumento de la gratuidad de Dios: recibe a todos sin distinción, regala sin pedir nada a cambio; a lo más, pide que se le cante a la Virgen y, en última instancia, aquello que pide realmente redunda en beneficio de quien canta, pues así éste es “evangelizado”, incorporado a la fiesta de la Virgen, evitándole caer en un simple carnaval festivo sin dirección.

El anfitrión es realmente un evangelizador popular que enseña a amar a Dios y a la Virgen, enseña a compartir y sobre todo “hace Iglesia” desde esa misionariedad inclusiva en la que la Iglesia Madre abraza a todos sin exclusión.

E. Espiritualidad del peregrino en la Gritería: el gozo de la gratuidad de Dios

Los “peregrinos” son los que en grupos grandes o pequeños salen a la calle, de altar en altar a “gritarle” a la Virgen. Llegan a un altar, dan el grito consabido, cantan parte de un canto o dos, y reciben su “gorra”. Siguen a otro altar y así sucesivamente hasta terminar.

Los peregrinos manifiestan la gran diversidad del Pueblo de Dios: desde los que como sinceros trovadores “serenatean” con amor a la Virgen hasta los que están sencillamente interesados en vivir una divertida festividad callejera, pasando por todos los grises de estos extremos.

Me parece que los peregrinos viven, sin ser conscientes la mayoría de ellos, el sentido profundo de esta fiesta mariana: la más pura gratuidad de Dios. La Inmaculada Concepción junto con el bautismo de los niños, probablemente sean las expresiones más fuertes de la doctrina católica de la sorprendente gratuidad de Dios. Sin mérito alguno, Dios regala su gracia. Igual que los peregrinos, que son “regalados” sólo por llegar al altar de la Virgen a cantar.

Pero más aún, según me parece, el peregrino es invitado a entrar por el Espíritu en el gozo real de esta fiesta: el triunfo de la Gracia sobre el pecado que en María tiene su obra maestra. María vive desde su primer instante la plenitud de la gracia y ello nos lleva a pensar en una nueva Eva con la que se inicia la “Nueva Creación”. Todo es gozo y plenitud en el ser

de María. Y si en Cristo se da la unión de lo humano y lo divino, en María lo humano queda totalmente iluminado por la santidad de Dios. Como dice el documento de Puebla: “La Inmaculada Concepción nos ofrece en María el rostro del hombre nuevo redimido por Cristo, en el cual Dios recrea ‘más maravillosamente aún’ el proyecto del paraíso”⁵³.

La fiesta está hecha para el disfrute “total” de toda la persona con su mundo exterior, a través de sus cinco sentidos. El peregrino *contempla* complacido los altares iluminados con bombillitos de colores y escenografías creativas de cada anfitrión; *saborea* los gofios, cajetas, ayotes en miel, nacatamales, y otras ricas comidas que los anfitriones les obsequian en cada altar; además del aroma de los alimentos, *huelen* el incienso de los altares, el perfume de las flores de madroño y el olor de la pólvora; el peregrino *oye* los cantos que él u otros cantan o que a veces se escuchan de un reproductor de CD y, sobre todo, se emociona con el estrépito de los cohetes y bombetas; y en cada altar siempre encontramos decenas de manos estiradas esperando *tomar* los obsequios dispuestos en cada hogar para festejar a la Virgen.

Toda la representación de la gritería está en función de manifestar el optimismo cristiano ante el misterio de una Naturaleza redimida por la gracia como un nuevo paraíso, la bondad de la Humanidad redimida del pecado expresada en la Nueva Eva. La nota espiritual dominante es entonces la alegría que trae la redención de Jesucristo y que en María tiene su primera manifestación desbordante.

El peregrino más conscientemente vive sobre todo el gozo de la fe resumido en el “grito” de esa noche: “¿Quién causa tanta alegría?”. Vive de esta manera la experiencia de fraternidad que con ocasión de la celebración a la Madre se experimenta con tanta espontaneidad. Saborea la experiencia del abrazo de la Iglesia-familia que acoge a todos sin excluir.

Todo ello en medio de la vida probada con que tantos “peregrinos” se tienen que enfrentar día a día. Esta alegría que viene de Dios ciertamente alimenta su esperanza y con ella, su fe y su caridad. Algunos podrían hablar de “alienación”, pero desde el camino de la espiritualidad podemos contemplar la obra del Espíritu Santo que ayuda a vivir con esperanza las más difíciles situaciones de la vida.

⁵³ DP 298.

F. Entretejiendo el tejido social y eclesial de las manos de la Madre

En los años en que la fiesta a la Inmaculada se fue fortaleciendo en La Carpio, especialmente la fiesta popular en la noche del 7 de diciembre, una de las cosas más llamativas de observar fue la participación, entre los grupos de “peregrinos”, de muchas personas que normalmente no asistían a las misas de la comunidad, entre ellos fieles habituales de grupos evangélicos. También fue interesante constatar que se fue imponiendo como una especie de “tregua social” entre los grupos de jóvenes involucrados en disputas territoriales tipo pandilla, permitiendo que en ese día la comunidad se pudiera “tomar las calles del barrio” para circular libremente y participar en su peregrinaje festivo de altar en altar. Las calles en las que en días anteriores era difícil circular sin peligro, ese día se convertían en calles totalmente seguras.

Esta capacidad de convocatoria de la fiesta de la Purísima en su versión popular hace pensar en el valor contenido en esta vivencia para rehacer el tejido social fuertemente fracturado por el anonimato que provocan las ciudades (incluyendo los barrios marginales), la violencia callejera, el desarraigo de las migraciones masivas (internacionales o nacionales), la falta de identidad colectiva, la dispersión religiosa provocada por la presencia militante de muchos grupos sectarios y, en general, la desmovilización cultural de los valores cristianos tradicionales a través de los medios y el estilo de vida que promueve la actual sociedad globalizada.

De ahí que sea tan significativa la reflexión del Papa Francisco en torno a la necesidad de evangelizar las culturas y desde ahí “sanar” la convivencia social partiendo precisamente de su piedad popular como expresión más profunda de la propia identidad cultural:

Una cultura popular evangelizada contiene valores de fe y desolidaridad que pueden provocar el desarrollo de una sociedad más justa y creyente, y posee una sabiduría peculiar que hay que saber reconocer con una mirada agradecida⁵⁴.

⁵⁴ EG 68.

Es imperiosa la necesidad de evangelizar las culturas para inculturar el Evangelio. En los países de tradición católica se tratará de acompañar, cuidar y fortalecer la riqueza que ya existe, y en los países de otras tradiciones religiosas o profundamente secularizados se tratará de procurar nuevos procesos de evangelización de la cultura, aunque supongan proyectos a muy largo plazo. No podemos, sin embargo, desconocer que siempre hay un llamado al crecimiento. Toda cultura y todo grupo social necesitan purificación y maduración. En el caso de las culturas populares de pueblos católicos, podemos reconocer algunas debilidades que todavía deben ser sanadas por el Evangelio: el machismo, el alcoholismo, la violencia doméstica, una escasa participación en la Eucaristía, creencias fatalistas o supersticiosas que hacen recurrir a la brujería, etc. Pero es precisamente la piedad popular el mejor punto de partida para sanarlas y liberarlas⁵⁵.

Una de las dinámicas que genera la celebración de la Purísima, especialmente la Gritería, es su amplísima participación. En el caso de La Carpio, fue la parroquia a quien le correspondió promover y acompañar el rescate y desarrollo inicial de esta tradición popular. Pero una vez sembrada entre el Pueblo de Dios la piedad popular continúa a través de la acción del Espíritu Santo fructificando por los caminos que El propicie. Es el caso de Nicaragua, donde en términos generales no es una celebración exclusivamente “parroquial” o “diocesana”, sino una fiesta que se realiza en las calles y en las casas de las familias. Realmente, es una fiesta muy “democrática” pues todo aquel que tiene una imagen de la Virgen puede hacer su altar y participar; o bien puede peregrinar de altar en altar.

Se trata de una celebración profundamente integradora porque marca la vida social con un sello mariano que saca del anonimato y abre a la vivencia familiar alrededor de la Madre.

Algunos amigos nicaragüenses me han hecho notar cómo muchas familias con mejores posibilidades económicas viven también esta fiesta en clave solidaria, pues en momentos de mayores dificultades económicas en el país, en vez de repartir la gorra más “típica” (dulces, matracas...) repartían artículos de primera necesidad (granos básicos, azúcar...). Esta solidaridad

⁵⁵ EG 69.

que recrea simbólicamente, pero también de manera muy concreta, los valores de la convivencia social me parece que es una de las notas más ricas de esta hermosa tradición y que viene a confirmar las consideraciones del Papa Francisco sobre las implicaciones sociales de la religiosidad popular:

La mística popular acoge a su modo el Evangelio entero, y lo encarna en expresiones de oración, de fraternidad, de justicia, de lucha y de fiesta. La Buena Noticia es la alegría de un Padre que no quiere que se pierda ninguno de sus pequeñitos. Así brota la alegría en el Buen Pastor que encuentra la oveja perdida y la reintegra a su rebaño. El Evangelio es levadura que fermenta toda la masa y ciudad que brilla en lo alto del monte iluminando a todos los pueblos. El Evangelio tiene un criterio de totalidad que le es inherente: no termina de ser Buena Noticia hasta que no es anunciado a todos, hasta que no fecunda y sana todas las dimensiones del hombre, y hasta que no integra a todos los hombres en la mesa del Reino⁵⁶.

G. La misionariedad de la devoción de la Purísima

Cada diciembre que la Parroquia preparaba con esmero la celebración de la Novena a la Inmaculada y se recorrían varias veces en un día sus calles tanto en los rosarios de la aurora, el visiteo entregando los programas o las visitas de las imágenes peregrinas, las misas celebradas en las calles de cada sector, la vivencia popular de la gritería el 7 de diciembre y por último la solemne procesión con la imagen de la Inmaculada en la mañana y en la noche del 8 de diciembre, la comunidad quedaba marcada con ese “sello mariano”.

¡Qué gran verdad afirma el Papa Francisco cuando se refiere a la piedad popular como “verdadera expresión de la acción misionera del Pueblo de Dios (...) donde el Espíritu Santo es el agente principal”⁵⁷. En ella se encuentra la potencialidad de crecimiento de la semilla de mostaza sembrada por el Espíritu en el corazón de los sencillos. Es importante considerar la piedad popular desde su dinamismo evangelizador:

⁵⁶ EG 237.

⁵⁷ EG 122.

La religiosidad popular no solamente es objeto de evangelización sino que, en cuanto contiene encarnada la Palabra de Dios, es una forma activa con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo⁵⁸.

Expresiones de esta auto-evangelización del Pueblo de Dios podemos observar cuando los devotos de la Purísima involucran a toda la familia en esta fiesta, sea ayudando a confeccionar el altar, elaborando los paquetitos de obsequios que se van a distribuir, colaborando económicamente o bien, haciendo que de una u otra manera se involucren todos en las labores propias de los anfitriones.

También descubrimos ese rasgo de la misionariedad de la celebración de la Purísima en la capacidad que tiene esta fiesta de involucrar a los niños y a los jóvenes atraídos unos por los dulces o regalos, otros por la convivencia social con otros jóvenes, pero en ambos casos, lo que los congrega es una celebración mariana que los vincula simultáneamente a la expresión más representativa de la cultura de su pueblo y, a la vez, a la alegría de la fe y el amor hacia la Madre de Cristo.

Finalmente, apreciamos un rasgo de misionariedad internacional cuando los inmigrantes nicaragüenses en Estados Unidos, España o Costa Rica celebran la Purísima e involucran a sus vecinos o allegados en esta celebración. Además de nutrir la autoestima cultural de los inmigrantes y su propio valor como personas humanas y como pueblo, la celebración de la piedad popular de los inmigrantes viene a enriquecer la vida eclesial de las Iglesias locales. En esa perspectiva se enmarca la valoración del Arzobispo de Los Ángeles, a propósito de la piedad popular de los inmigrantes latinos en Estados Unidos:

La simplicidad y profundidad de su fe expresada a través de las prácticas de piedad popular no solamente puede afirmarlos en su fe e identidad cultural, sino que pueden llegar a ser una fuente de nueva vida y dinamismo de la Iglesia en los Estados Unidos. Como los obispos de Estados Unidos lo han declarado, son un regalo y una bendición a nuestra Iglesia católica de los Estados Unidos⁵⁹.

⁵⁸ DP 450.

⁵⁹ J. H. GÓMEZ, "La piedad popular como elemento de identidad cultural en los inmigrantes", en: PONTIFICIA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA., *Incidencia de la Piedad*

Conclusión

Al finalizar esta exposición de la experiencia de la pastoral de acogida hacia los inmigrantes nicaragüenses en La Carpio y del ensayo de lectura de la espiritualidad popular presente en la Gritería de la Inmaculada Concepción, considero que, sin ser el único medio para desarrollar una pastoral de acogida a las familias inmigrantes nicaragüenses en Costa Rica, se trata de un instrumento sumamente valioso cuyo resultado pastoral estará determinado por la autenticidad de la devoción que se promueva, por el diálogo cultural que se establezca, por las convicciones del equipo pastoral y por la atención a los “signos” que el mismo Espíritu va presentando en el acompañamiento del Pueblo de Dios.

En relación a la celebración de la Purísima considero que la Iglesia tiene en esta rica piedad popular mariana una oportunidad extraordinaria “para profundizar el proceso de inculturación que es una realidad nunca acabada”⁶⁰. La interpretación de la espiritualidad de la piedad popular presente en la celebración de la Purísima puede seguir enriqueciéndose con nuevos aportes de sacerdotes, religiosos(as) y laicos que vibren con el sentir profundo del Pueblo de Dios.

No puedo dejar de agradecer a la Providencia que me permitió acompañar a la comunidad de La Carpio durante 15 años de mi ministerio, apoyando y aprendiendo a la vez de esta “espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos”⁶¹.

Como Iglesia tenemos una gran oportunidad de renovación con la invitación que el Papa Francisco nos está haciendo cuando nos invita a ser “una Iglesia pobre para los pobres”, poniendo a éstos en “el centro del camino de la Iglesia”, “dejándonos evangelizar por ellos” y “recogiendo la misteriosa sabiduría que Dios quiere transmitirnos a través de ellos”⁶². ¡Qué la Madre del Evangelio viviente, manantial de alegría para los pequeños, interceda por nuestras Iglesias!

Popular en el proceso de Evangelización de América Latina. Actas de la Reunión Plenaria, 5-8 de abril de 2011, Editrice Vaticana, Vaticano 2011, 193.

⁶⁰ EG 126.

⁶¹ DA 263.

⁶² EG 198.

Bibliografía

- ALLIENDE, J., “Diez tesis sobre pastoral popular”, en: EQUIPO SELADOC, *Religiosidad Popular*, Sígueme, Salamanca 1976.
- ALLIENDE, J., “María en una Iglesia popular y misionera”, en: GALILEA, S., ET AL., *María en la pastoral popular*, Paulinas, Bogotá 1976.
- BENEDICTO XVI, “Discurso en la Sesión inaugural de la V Conferencia general del Episcopado Latinoamericano y del Caribe”, en: AAS 99 (2007), Editrice Vaticana, Vaticano 2007.
- BIANCHI, E., “El tesoro escondido de Aparecida: la espiritualidad popular” *Teología* 46/100 (2009).
- BUITRAGO, E., *Las Purísimas*, Pausa, Managua 2010.
- CAÑIZALES, A., “La religiosidad popular en el magisterio pontificio”, en: PONTIFICIA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA, *Incidencia de la Piedad Popular en el proceso de Evangelización de América Latina. Actas reunión plenaria 5-8 abril 2011*, Editrice Vaticana, Vaticano 2011.
- CELAM, “Documento de Puebla”, en: CELAM, *Documentos Fundamentales*, Paulinas, Sao Pablo 2003.
- CONCILIO VATICANO II, “Constitución Gaudium et Spes”, en: CONCILIO VATICANO II, *Constituciones, Decretos, Declaraciones*, BAC, Madrid 2000.
- CONTARDO, M., San Maximiliano Kolbe. Itinerario espiritual a través de sus escritos, Misiones Franciscanas Conventuales, Buenos Aires 1991.
- CUADRA, P. A., *El Nicaragüense*, Hispamer S.A., Managua 1993.
- DIRECCIÓN GENERAL DE MIGRACIÓN Y EXTRANJERÍA (octubre 2012). *Migración e Integración en Costa Rica. Informe Nacional 2012*, DGME, San José 2012.
- FARRELL, G., “La Devoción a la Inmaculada Concepción en el pueblo latinoamericano”, en: CELAM, *Nuestra Señora de América. Homenaje del CELAM a la Santísima Virgen, con motivo del Año Mariano*, Documentos CELAM, Bogotá 1988, T. I, n° 102.
- FONSECA, E., *La Purísima en Nicaragua*, Managua, Managua 2003.
- FRANCISCO, “Exhortación apostólica Evangelii gaudium”, en: AAS 105 (2013), Editrice Vaticana, Vaticano 2013.
- GALILEA, S., *¿Los pobres nos evangelizan?*, Indo-American Press Service, Bogotá 1980.
- GIRALDA, A., “Introducción”, en: J. M. MORILLA ET AL., *Raíces marianas en Latinoamérica*, San Pablo, Bogotá 2012.
- GÓMEZ, J. H., “La piedad popular como elemento de identidad cultural en los

- inmigrantes”, en: PONTIFICIA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA, *Incidencia de la Piedad Popular en el proceso de Evangelización de América Latina. Actas de la Reunión Plenaria, 5-8 de abril de 2011*, Editrice Vaticana, Vaticano 2011.
- GONZÁLEZ, F., *Los movimientos de la historia de la Iglesia*, Encuentro, Madrid 1999.
- LYDON, J. J., “Aparecida y la religiosidad popular, cumbre del desarrollo de una reflexión”, *Cuestiones Teológicas* 35/83 (2008).
- MORA S., “Hogares en asentamientos informales, ¿quiénes son y cómo viven?”, en: www.inec.go.cr/A/MS/Censos
- ÓRDENES, M. A., “Desafíos pastorales que plantean a las Diócesis y a las parroquias la valorización y el impulso de la piedad popular en el proceso de nueva evangelización”, en: PONTIFICIA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA, *Incidencia de la Piedad Popular en el proceso de Evangelización de América Latina. Actas reunión plenaria 5-8 abril 2011*, Editrice Vaticana, Vaticano 2011.
- PANIAGUA, L., “Segregación y fronteras simbólicas en La Carpio, una comunidad centroamericana”, en: DI VIRGILIO, M. M. – OTERO, M. P. – BONIOLO, P., *Pobreza urbana en América Latina y el Caribe*, CLACSO, Buenos Aires 2011.
- PÍO XII, “Alocución a los recién casados, 11 de marzo de 1942”, en: *Liturgia de las Horas según el rito romano*, Desclee de Brouwer, Bilbao 2005, T. IV, 1769.
- PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PASTORAL DE LOS EMIGRANTES E ITINERANTES, “Instrucción Erga Migrantes Caritas Christi”, en: AAS 96 (2004), Editrice Vaticana, Vaticano 2004.
- SALAZAR, M., *Panorámica de la Inmigración nicaragüense en Costa Rica*, Senderos/UPONIC, CEP/Alforja, San José 2001.
- SCANNONE, J. C., *El Papa Francisco y la teología del pueblo*, en: <http://www.amerindiaenlared.org/biblioteca/5948/el-papa-francisco-y-la-teologia-del-pueblo.pdf>. agosto 2014, 16 (consulta 4 noviembre, 2014).
- VELÁZQUEZ, M. C., “Las devociones marianas en la Diócesis de Nicaragua y Costa Rica siglos XVII y XVIII”, en: VII CONGRESO CENTROAMERICANO DE HISTORIA, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE HONDURAS, TEGUCIGALPA, 19 al 23 de julio de 2004, consultado en: http://hcentroamerica.fcs.ucr.ac.cr/Contenidos/hca/cog/.../1_18.doc

Artículo recibido el 8 de abril de 2015

Artículo aceptado el 02 de junio de 2015

CAMINO: LITERATURA Y ESPIRITUALIDAD

THE WAY: LITERATURE AND SPIRITUALITY

Constantino Áncel¹

Centro de Documentación y Estudios Josemaría Escrivá de Balaguer.
Navarra, España

Resumen

En septiembre de 1939 se publicó, en Valencia, *Camino*, el libro más conocido de San Josemaría Escrivá de Balaguer. Este artículo reproduce, con ligeras variantes, una conferencia pronunciada en una Residencia Universitaria de Valencia², en la conmemoración del 75 aniversario de su publicación. Las líneas que siguen pretenden aportar algunas consideraciones sobre las características literarias de *Camino* y su implicación en la transmisión del mensaje espiritual del libro. Aunque no es incorrecto encuadrar a *Camino* dentro del género aforístico, sin embargo, el libro no es fruto de una elección previa de un género literario: no obedece a un proyecto inicial preciso de escribir una obra y, menos, una obra de un género literario concreto. *Camino* nació de las necesidades que al autor le planteaba su labor apostólica. Y en ese contexto, se percibe que el estilo literario se subordina a la transmisión de un mensaje. Por otra parte, no hay que perder de vista que *Camino* no es un tratado teológico. Ciertamente contiene abundantes elementos para esbozar algunos trazos de esa *espiritualidad*,

¹ Doctor en Ciencias de la Educación (1973) y en Teología (1979) por la Universidad de Navarra (España). Investigador y documentalista del Centro de Documentación y Estudios Josemaría Escrivá de Balaguer. Correo electrónico: canchel@unav.es

² Un Colegio Mayor Universitario es una institución nacida de la tradición universitaria hispana, desde sus mismos orígenes medievales, en Salamanca o Alcalá de Henares. No es sólo una residencia de estudiantes, aunque tampoco se puede identificar con los *Colleges* de las universidades inglesas. Tiene, entre sus objetivos, facilitar un ámbito de convivencia y de diálogo, lugar de cultivo de intereses culturales, artísticos, deportivos, profesionales. En él se dan cita abundantes actividades donde los alumnos pueden conversar y tratar a profesionales y expertos de las distintas áreas de la vida social. Por eso, tiene un comienzo de curso presidido por una autoridad universitaria, donde se da cuenta de la memoria de actividades del año anterior, se imponen becas a los alumnos más antiguos, se explica someramente el plan de actividades del curso entrante, y se invita a un ponente para que desarrolle un tema, con nivel académico.

pero son insuficientes. Con todo, el contenido de *Camino* rezuma el mensaje que san Josemaría transmitió desde el 2 de octubre de 1928.

Palabras clave: *Camino*, género aforístico, literatura espiritual, Opus Dei, San Josemaría Escrivá.

Abstract

The Way, the Saint Josemaría Escrivá de Balaguer's most known book was published in September of 1939 in Valencia. This article reproduces, with slight variations, a conference pronounced in the commemoration of the 75th Aniversary of its publication in a University Residence of Valencia. The following lines are intended to provide some considerations about the literary characteristics of *The Way* and its implication in the transmission of the spiritual message of the book. Although it is not incorrect to frame *The Way* into the aphoristic genre, however, the book is not the result of a previous election of a literary gender: it not due to the accurate initial project of writing a work and, less, a work of a concrete literary genre. *The Way* came from the needs that the author had in his apostolic work. And in that context, it is possible to see that literary style is subordinated to the transmission of a message. On the other hand, it is important to consider that *The Way* is not a theological treatise. Certainly it contains plenty of elements to insinuate some lines of that *spirituality*, but they are not enough. Anyway, the content of *The Way* summarizes the message transmitted by Saint Josemaría since October 2nd of 1928.

Keywords: *The Way*, Aphoristic genre, Espiritual literature, Opus Dei, Saint Josemaría Escrivá.

Hace 75 años de la primera edición de *Camino*, que vio la luz en nuestra ciudad. En el colofón de la edición *Príncipe* se lee: "Se acabó de imprimir en los talleres 'Gráficas Turia', de Valencia, el día 29 de septiembre de MCMXXXIX". Este texto nos informa no sólo de la fecha; también nos da el nombre de la imprenta, 'Graficas Turia', sita en el barrio de Ruzafa, en la calle Pintor Salvador Abril, n. 12. Todavía guardo el recuerdo de la emoción que me causó conocer la dirección de la imprenta, pues esa calle era paso obligado, durante mi infancia, para ir al Colegio de las Hijas de la Caridad, para asistir a la misa en la parroquia de san Valero, donde me bautizaron, y también para encaminarme al centro de la ciudad, pues esa calle estaba a muy pocos metros de donde nací.

Por eso, cuando hace unos meses, me propuso la dirección de este Colegio Mayor, que, en la apertura del curso académico, y con ocasión de este evento, hablara de *Camino*, acepté con gusto. Sólo pedí que, si era posible,

se concretara un poco el tema; para mí, el libro *Camino* me sugería muchas, quizá demasiadas, líneas de disertación: en primer lugar, por usarlo, desde mi juventud, como libro de meditación; y, desde el punto de vista académico, sobre todo, porque durante cinco años de mi vida le dediqué una atención preferente, colaborando estrechamente con el profesor Pedro Rodríguez, en la edición crítico-histórica, que vio la luz en el año 2002³.

Como sobre *Camino* puede disertarse desde muchos ángulos y perspectivas, la dirección del Colegio Mayor Albalat me sugirió un título para la conferencia: *Camino: literatura y espiritualidad*. Me pareció adecuado porque, aunque me desenvuelvo mejor en el campo histórico, pienso que lo relativo a la historia está exhaustivamente tratado en la edición crítico-histórica. Sin embargo, sobre el tema propuesto, se ha escrito menos. Debo aclarar que es un tema amplio, y no pretendo agotarlo, sino dar algunas pinceladas que ayuden a comprender mejor esos aspectos.

Que hablar de literatura y espiritualidad en *Camino* tiene su interés, se puede demostrar, *a sensu contrario*, por las críticas de que ha sido objeto el libro, desde su publicación, tanto desde el punto de vista literario como teológico-espiritual. No merece la pena detenerse en ellas: han ido variando con el tiempo, pues muchas de ellas tenían un carácter coyuntural, fruto de una posición ideológica o de un momento político concreto. En los últimos años, parece que ha amainado un tanto esta actividad hostil y eso es bueno, porque ahorra tiempo de debate, aunque a veces pienso en aquel dicho que aprendí en Italia, que dice: “lo importante es que hablen de uno, aunque sea bien”. No obstante quiero recordar dos o tres cosas en este sentido.

La primera de ellas referida al uso que hace el Autor de *Camino* de la palabra *caudillo*. La de comentarios con connotaciones políticas que ha provocado. Parecía que eran palabras escritas en apoyo de un Jefe del Estado español del siglo pasado, que era designado con este término. El estudio de la génesis de los puntos de *Camino* nos muestra que cuatro de los siete puntos en los que aparece esta palabra (16, 19, 32, 365, 411, 833 y 938)

³ Cfr. P. RODRÍGUEZ, *Edición crítico-histórica de “Camino”, de Josemaría Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid 2004. Esta tercera edición, corregida y aumentada, cuenta con el prólogo de Javier Echeverría, y es el volumen 1 de la serie I de la “Colección de Obras Completas”. En adelante, *Camino*, *ed. crít. hist.*

fueron escritos entre 1930 y 1933, cuando la palabra caudillo, en España, no tenía ninguna connotación política. En los años veinte y treinta del siglo pasado, los términos usados para nombrar a los dirigentes de los partidos nacionalistas eran otros: en Rumanía, *Conducator*; en Italia, *Duce*; en Alemania, *Führer*; en el País Vasco, *Lehendakari*. En España, a Gil Robles⁴ se le aclamaba como *Jefe*. Como se ve, la palabra *Caudillo*, cuando apareció en *Consideraciones espirituales*⁵, para pasar luego a *Camino*, no tenía significación política alguna, y su uso está en consonancia con la tradición más antigua del idioma castellano, desde Berceo⁶, hasta los escritores del siglo XIX, pasando por Ignacio de Loyola⁷, Lope de Vega⁸ y Calderón de la Barca⁹. Un historiador nada sospechoso de ser partidario del régimen surgido de la guerra civil, Claudio Sánchez Albornoz, presidente de la República Española en el exilio, ha dedicado un amplio capítulo en su obra *España, un enigma histórico*, al tema del caudillo y del caudillaje a lo largo de la historia de España¹⁰. Como explica el profesor Pedro Rodríguez, “el uso del término no es socio-elitista (la masa – el caudillo), sino paradójico: no a uno sino a todos los lectores se les dice que ‘han nacido para caudillos’”. Es una manera vibrante y dialéctica de predicar la universal llamada a la santidad y la responsabilidad apostólica de todos los cristianos¹¹. Como se ve, nada más lejos de cualquier significación política.

⁴ José María Gil-Robles y Quiñones de León (1898-1980) era el líder de la C.E.D.A. (Confederación Autónoma de Derechas Autónomas), y jefe de la oposición parlamentaria durante el gobierno del Frente Popular, desde febrero de 1936 hasta el comienzo de la guerra.

⁵ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Consideraciones espirituales*, Imprenta La Moderna, Cuenca 1934. El contenido de este libro pasó casi en su totalidad a *Camino*.

⁶ En *La vida de Santo Domingo de Silos*, 266, hablando del Abad dice que “era del monesterio cabdiello e señor”. Cfr. R. LANCHETAS, *Gramática y vocabulario de las obras de Berceo*, Sucesores de Rivadeneyra, Madrid 1900, 189.

⁷ “Un capitán y caudillo del campo, asentando su real y mirando las fuerzas o disposición de un castillo, le combate por la parte más flaca”, en: L. GONZÁLEZ - I. IPARRAGUIRRE (eds.), *Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, BAC, Madrid 1965, 115.

⁸ C. FERNÁNDEZ, *Vocabulario completo de Lope de Vega*, Real Academia Española, Madrid 1971, 527.

⁹ El equipo de investigación sobre el Siglo de Oro de la Universidad de Navarra (GRISO) ofrece en Internet –sobre el tema en Calderón– 83 ocurrencias. Caudillo es jefe, guía, para el bien o para el mal. Por ejemplo, la palabra “Duque”, explica Calderón, quiere decir “capitán, caudillo o guía”.

¹⁰ Cfr. C. SÁNCHEZ, *España: un enigma histórico*, EDHASA, Barcelona 1985.

¹¹ *Camino*, ed. crít. hist., p. 236.

La segunda está en relación, no con el sentido de los términos, sino en el estilo literario. Recuerdo lo que un escritor, relativamente conocido, dijo en un artículo, hacia 1977. Tomaba pie del punto 367 de *Camino*, donde se lee: “El manjar más delicado y selecto, si lo come un cerdo (que así se llama, sin perdón)...”. Aquel autor se servía de estas palabras para calificar el estilo de san Josemaría, de zafio, burdo, grosero y no sé cuántos más adjetivos descalificativos de esta índole. Me parece que dicho escritor fue, por lo menos, temerario, y dejó al descubierto su poca familiaridad con Miguel de Cervantes, al que, por la misma razón, podía aplicar los mismos denuestos que a san Josemaría. En concreto, en el capítulo II, de la primera parte del *Quijote*, se describe la llegada de éste a una venta, que él tomó por castillo. Y allí, cerca de la puerta, estuvo esperando que le reconocieran y le dieran la orden de pasar adelante. Dice Miguel de Cervantes: “En esto sucedió acaso que un porquero que andaba recogiendo de unos rastrojos una manada de puercos –que, sin perdón, así se llaman– tocó un cuerno, a cuya señal...”¹², etc.

La tercera hace relación al contenido espiritual o ascético. Me contaba un sacerdote que, en sus años de formación, se presentó en su seminario un religioso que les dio una clase o plática sobre la mortificación cristiana. Ya entrado en materia, quiso aclarar con un ejemplo, que no todo lo que algunos decían que era mortificación, lo era realmente. Y citó un libro que, según él, era conocido por muchos seminaristas: *Camino*. En concreto, el punto 205: “Leíamos –tú y yo– la vida heroicamente vulgar de aquel hombre de Dios. –Y le vimos luchar, durante meses y años (iqué “contabilidad”, la de su examen particular!), a la hora del desayuno: hoy vencía, mañana era vencido... Apuntaba: “no tomé mantequilla..., ¡tomé mantequilla!”. Ojalá también vivamos –tú y yo– nuestra... “tragedia” de la mantequilla”.

Aquel religioso decía que, aunque lo pareciera, aquello no era realmente una mortificación. Su razonamiento se apoyaba en una *contextualización* del punto. Como *Camino* se había escrito en la posguerra, en época de muchas carencias, en la que la mayoría de la población pasaba hambre, la persona que podía permitirse la *libertad* de tomar o no tomar mantequilla,

¹² M. DE CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*, edición del Instituto Cervantes dirigida por Francisco Rico, Instituto Cervantes / Crítica, Barcelona 1998, Parte I, cap. 2, 49.

no pertenecía al común de la población. Más bien gozaba de una posición desahogada, de modo que plantearse eso de la mantequilla como mortificación parecía más bien una burla hacia el resto de los ciudadanos, que ni siquiera podían pensar una mortificación en esos términos.

Cuando el sacerdote amigo terminó su relato, no pude evitar el esbozo de una sonrisa, que le intrigó y me preguntó el porqué de mi gesto. Le respondí lo siguiente: ese punto de *Camino* no está escrito en la posguerra, sino en plena guerra civil, avanzado el año 1938, pero la expresión “*tragedia de la mantequilla*” ya está anotada por san Josemaría en junio de 1933¹³. El protagonista no es ningún joven burgués español, sino un irlandés¹⁴. Que los hechos calificados por san Josemaría como “tragedia de la mantequilla”, ocurrieron en los últimos años del siglo XIX y comienzos del XX. Por último, le dije, ese irlandés era un religioso de la misma congregación que el sacerdote que les dio la clase de mortificación.

Para completar la historia sobre este punto, diré que, en la primera traducción inglesa, hecha por un irlandés, se tradujo a la letra la “*tragedia de la mantequilla*” (“*butter tragedy*”). Pero en las posteriores ediciones inglesas, hechas también por un irlandés, se cambió esta expresión por “*marmalade tragedy*”, primero, y “*sugar tragedy*”, después. En el verano de 1980, el Beato Álvaro del Portillo, estando en Dublín, se dio cuenta del cambio y preguntó por su motivación. El traductor, allí presente, le dijo que pensaba que san Josemaría se estaba refiriendo a un personaje español, pues en Irlanda era inconcebible que una persona no tomase mantequilla en el desayuno. Ésa era la razón de los cambios. Don Álvaro, tras escuchar estas explicaciones, aclaró que el protagonista era, precisamente, un irlandés. La “*butter tragedy*” retornó al texto inglés...¹⁵

El anecdotario sobre las críticas sería muy extenso. Quién no recuerda comentarios descalificadores del libro porque habla de la “clase de tropa”, o de la “santa intransigencia” (que ahora se llama “tolerancia cero”, pero sin

¹³ Cfr. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, “Apuntes íntimos”, n.º 1023, del 13-VI-1933, en: *Camino, ed. crít. hist.*, 397.

¹⁴ Es el P. William Doyle. Sobre la anécdota de la mantequilla, cfr. A. O’RAHILLY, *Father William Doyle S.J.*, Longmans, Green and C^o, London 1920, Londres 1922, 149.

¹⁵ Cfr. *Camino, ed. crít. hist.*, 398.

“santa”), por mencionar sólo los más recurrentes. Sin embargo, opto por detenerme aquí, y entrar en la materia propuesta.

Cuando estaba pensando sobre esta disertación, sobre su título, me vino a la cabeza, no sé por qué, unos versos de Garcilaso de la Vega, muy conocidos: “Si de mi baja lira / tanto pudiese el son, que en un momento / aplacase la ira / del animoso viento, / y la furia del mar y el movimiento”¹⁶.

Era uno de los ejemplos que, en el bachillerato antiguo, se nos proponía para conocer las distintas estrofas. En este caso, es el comienzo de la *Oda a la flor de Gnido*, composición para la que el poeta se sirve de un tipo de estrofa llamada *lira*: esto es, una estrofa de cinco versos de la métrica española, compuesta de tres versos heptasílabos y dos endecasílabos (el segundo y el quinto)¹⁷. Nadie duda de que estamos ante un texto que podríamos calificar de literario. Me corrijo, todos los textos son literarios, pero de distinta calidad. De éste, en concreto, se puede decir que tiene gran valor literario.

A continuación, casi en simultáneo, se hizo presente otra composición, ésta de San Juan de la Cruz: “Y todos cuantos vagan, / de ti me van mil gracias refiriendo. / Y todos más me llagan, / y déjame muriendo / un no sé qué que quedan balbuciendo”¹⁸. Estamos ante otra *lira*, perteneciente al *Cántico espiritual*, y, por supuesto, también de gran valor literario.

No voy a comprometerme, diciendo cuál de las dos *liras* es, desde el punto de vista literario, de más calidad. Sin embargo, si nos fijamos en el contenido, comprobamos que la densidad de pensamiento de la composición de san Juan de la Cruz, supera al contenido de la oda de Garcilaso. Probablemente el amor galante que describe la *Oda a la Flor de Gnido* está más favorecido en la poesía que en la realidad. Sin embargo, en el caso del místico, las palabras reflejan pálidamente lo que quiere expresar. Garcilaso se sirve de la poesía para realzar un hecho, una cualidad. San Juan de la

¹⁶ GARCILASO DE LA VEGA, “Oda a la Flor de Gnido”, en: J. F. ALCINA (ed.), *Poesía completa*, Espasa-Calpe, Madrid 1996, col. “Austral”, nº 96, 93.

¹⁷ El Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, da esa definición de la palabra “Lira” en su 2ª acepción: “Combinación métrica de cinco versos, heptasílabos el primero, tercero y cuarto, y endecasílabos los otros dos, de los cuales suelen rimar el primero con el tercero, y el segundo con el cuarto y el quinto”.

¹⁸ JUAN DE LA CRUZ, “Cántico espiritual”, en: S. DE SANTA TERESA (ed.), *Obras*, El Monte Carmelo, Burgos 1930, vol. III, 39.

Cruz se ve precisado a expresarse poéticamente, porque la poesía, por la elasticidad y plasticidad que imprime a las palabras, permite *estirarlas* de tal modo que acoja en su expresión aquello que pretende transmitir.

Estas consideraciones pienso que conviene tenerlas en cuenta al analizar la obra escrita de san Josemaría y, en especial, su libro *Camino*. Si hay que encuadrarlo en algún género, éste bien puede ser el que el profesor Miguel Ángel Garrido llama *Literatura espiritual*. Reconoce este estudioso que el análisis literario de *Camino*, y por extensión, del resto de la obra escrita de san Josemaría, presenta una cierta dificultad, porque “resulta que no se trata de libros *literarios*, de libros que un autor ha realizado para *lucirse* en ausencia de cualquier intención práctica inmediata. Tienen una finalidad concreta de evangelización y a ella se supedita todo lo demás”¹⁹.

Hay autores literarios que se recrean en la forma, haciendo realidad el manido dicho de McLuhan, de que la forma es el fondo, la sustancia. San Josemaría no descuidaba la forma de sus escritos. No buscaba hacer *literatura*. Su objetivo principal es hacerse entender, que el lector comprendiera el fondo, el sentido de su mensaje. Hay, en ellos, en palabras de José García Nieto, un *afán de claridad*²⁰. Pero precisamente ese objetivo le llevaba a buscar la expresión más adecuada, las imágenes y los símbolos que mos-

¹⁹ M. A. GARRIDO (ed.), *La obra literaria de Josemaría Escrivá*, Eunsa, Pamplona 2002, 9-10.

²⁰ Dice García Nieto: “Parece que todo escritor, todo comunicante quiere apartarse un poco del lenguaje corriente para no ser vulgar, para no ser demasiado evidente. Sabemos también que otra cosa pesa en él; y es la casi necesidad de comunicación, de estar con los demás. En Mons. Escrivá ambas cosas están también juntas y no es muy difícil, aun en principio, en una primera lectura, a partir de la vocación enorme de evangelización, de claridad que él tenía, dilucidar que el de comunicación ha sido el movimiento primero del ser creador que apoya su pluma en la cuartilla. Hay veces que nos parece que aquello que leemos en Mons. Escrivá lo acabamos de oír un poco antes –al fin y al cabo, todos nos manejamos con un puñado de palabras que mal recogemos en la Real Academia Española–. Pero no es así como parece. No es tan fácil esa prosa fácil de Mons. Escrivá; se nos hace fácil porque tiene la rara virtud de ahondar en nosotros por caminos que parece que están hechos a nuestro lado. [...] Es en virtud de quien escribe bien, de quien escribe ‘nuevo’, de quien escribe con una nueva potencia, por lo que aquello que se nos dice parece que nos lo han dicho un momento antes, pero que tiene una trascendencia para siempre por su pensamiento, por su voluntad de acercamiento a las personas, por su poder de hacernos seres humanos que en un momento determinado unimos nuestra palabra con la suya. La claridad, así, puede ser también el camino del poeta” (Cfr. J. GARCÍA, “Prólogo”, en: *La obra literaria de Josemaría Escrivá*, 39-41).

traran de un modo gráfico una idea, y una elaboración prosística directa, que no enredara el mensaje en los vericuetos de oraciones subordinadas, de pronombres innecesarios y de frases interminables.

En la lectura de la edición crítico-histórica de *Camino*, el lector podrá comprobar, a través del aparato crítico de los textos, cómo san Josemaría *pulía* los textos: evitaba cacofonías y el uso de la misma palabra en frases cercanas, rectificaba la estructura de una frase o sustituía palabras que, por su polisemia, pudieran inducir a confusión al lector. Yo mismo he sido testigo presencial de cómo corregía san Josemaría sus propios textos: revisaba la puntuación, cambiaba una palabra, o añadía una frase para completar el sentido. Además, nos decía que, para precisar mejor aquello que quería decir, tenía siempre a mano un diccionario –de lengua castellana, concretamente–, que consultaba si lo consideraba oportuno.

Por eso, se puede afirmar que, aunque, por supuesto en las obras de san Josemaría, la forma no es el fondo, sin embargo la forma, el estilo literario tiene una gran importancia por su carácter vehicular del mensaje.

Centrándonos en *Camino*, procuraré mostrar cómo el género y el estilo literario no es lo primero. Antes está la vida de san Josemaría, vida de sacerdote con una misión fundacional, y una intención derivada de esta misión, la transmisión de un mensaje, hecho vida en su vida, y orientado a encarnarse en la vida de sus lectores. Volviendo al título propuesto para esta disertación, *literatura y espiritualidad*, es la *espiritualidad*, la vida, quien va configurando la *literatura*.

En *Camino* estamos ante un libro de *aforismos*. En alguna biblioteca lo catalogaron como libro de máximas. Ciertamente, tras una primera mirada, se ve con nitidez que es una obra compuesta de fragmentos, de uno o muy pocos párrafos –de ordinario, muy breves–, numerados, formando cada uno de ellos una unidad con entidad propia. Con esta descripción descartamos, para *Camino*, otro tipo de calificaciones: no estamos ante un tratado, que desarrolla, orgánica y articuladamente, una materia, pues estas obras tienen otra estructura²¹. Tampoco es *Camino* una obra de contenido espiritual, que trata ampliamente un tema determinado, a modo de sermones u homilías. No. Es una agrupación de ideas o pensamientos, autóno-

²¹ Quizá alguno podría desmentir esta afirmación recordando el *Tractatus logico-philosophicus*, de Ludwig Wittgenstein, pero es una excepción que confirma la regla.

mos unos de otros, pero que tiene, en su conjunto una cierta pretensión de abarcar toda la vida espiritual cristiana.

San Josemaría no llama a estos pensamientos ni *aforismos* ni *máximas*. En la edición de *Consideraciones espirituales*, de Cuenca, 1934, emplea las palabras *notas* y *apuntes*. Pero en el mismo título del antecedente de *Camino*, encontramos la expresión que san Josemaría consideraba más adecuada: “*consejos*” o “*consideraciones*”. Con ello designa un modo textual de comunicación. Más adelante, en el prólogo de *Camino*, habla de *confidencias*. Con este término está subrayando el carácter íntimo de unos textos que buscan entrar en diálogo con el lector²². Ese carácter dialógico de los puntos es uno de los aspectos distintivos del libro.

Los puntos de *Camino*, consideraciones, consejos, o confidencias, vienen a ser, en el proyecto de san Josemaría, una extensión de la dirección espiritual: se dan para ser pensados y discernidos, sin olvidar que esta tarea ha de hacerse a la luz del Espíritu Santo. Esas descripciones, sin embargo, no explican del todo el género literario peculiar de *Camino*, tan distinto a las tradicionales consideraciones de otros libros de meditación aparecidos hasta la fecha. Si a esto añadimos el carácter oral, dialógico, y la finalidad, que es fomentar la oración personal del lector, tendremos una visión más cabal.

Como dice el profesor Pedro Rodríguez, *Camino* “está, ciertamente, en la gran corriente del género aforístico, pero con matizaciones que especifican su ubicación: no se le puede situar en el conjunto de autores profanos, como Heráclito, Gracián, La Rochefoucauld o Nietzsche, sino en el contexto de la gran tradición de la literatura cristiana; y dentro de ésta, no en el tipo de obras, por así decir, de *pensamiento*, al estilo de Pascal o Kierkegaard, sino más bien en línea con las ‘obras de espiritualidad’, y, entre ellas, con las más formalmente dirigidas a ayudar al cristiano en su vida de oración. En este campo, hay un referente universal: *La imitación de Cristo*, el *Kempis*”²³. Y dentro de la literatura clásica española encontramos los *Dichos de luz y amor*²⁴, de san Juan de la Cruz, y también las *Cautelas*

²² Cfr. *Camino*, ed. crít. hist., 154-156.

²³ *Camino*, ed. crít. hist 157. —*L’Osservatore Romano*, en la presentación de la edición italiana de *Camino*, lo calificaba como “El Kempis de los tiempos modernos”.

²⁴ Cfr. JUAN DE LA CRUZ, *Dichos de luz y amor*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1976.

o *Consejos*²⁵, recogidos al final de sus obras. De santa Teresa de Jesús se pueden recordar los *Avisos*²⁶. En el primer tercio del siglo XX, tenemos, por ejemplo, el libro *Vivir con Dios*, del francés P. Raúl Plus²⁷, del que se hicieron múltiples ediciones. Y, en el ámbito español, contemporáneo a san Josemaría, se descubren obras del género aforístico en el Beato Manuel González, que escribió en 1922 *En busca del Escondido*²⁸, o san Pedro Poveda, que en 1909 publicó *En provecho del alma*²⁹.

Aunque san Josemaría conoció algunas de esas obras, sin embargo, no hay base documental para afirmar que *Camino* se escribió siguiendo estos modelos literarios. Mucho menos que “decidiera” escribir un libro del llamado género aforístico, ya que en la elaboración de un libro, el resultado final no es necesariamente –ni siempre– el efecto de una previa elección de su género literario.

En el caso de *Camino*, y si tenemos en cuenta su contenido, el libro no obedece a un proyecto inicial preciso de escribir una obra, y mucho menos de una obra con elección previa de un género o un estilo concreto. Propiamente hablando san Josemaría no decidió escribir un libro. *Camino* salió de sus manos empujado por las necesidades que le planteaba su labor apostólica, y salió con lo que había: sacó a la calle sus “consideraciones”. Pero éstas no se redactaron para “escribir un libro”.

Hay una fase de la redacción de *Camino* que clarifica lo que venimos diciendo. En 1938, durante su estancia en la ciudad de Burgos, se propuso ampliar el libro de *Consideraciones espirituales*, editado en Cuenca en 1934. Conocemos con bastante detalle el trabajo y el modo de proceder en la redacción de esta fase del libro, gracias a los recuerdos escritos por dos de las personas que convivieron con él en esos meses: Francisco Botella³⁰

²⁵ Cfr. JUAN DE LA CRUZ, “Llama de amor viva. Cautelas. Avisos. Cartas. Poesías”, en: *Obras*, vol. IV.

²⁶ Cfr. TERESA DE JESÚS, *Avisos espirituales*, Casa de Cormellas, Barcelona 1695. Comentados por el P. Alonso de Andrade de la Compañía de Jesús.

²⁷ Cfr. R. PLUS, *Vivir con Dios*, Librería Religiosa, Barcelona 1956.

²⁸ Cfr. M. GONZÁLEZ, *Florechillas de Sagrario o En busca del Escondido*, El Granito de Arena, Palencia 1952.

²⁹ Cfr. P. PAVEDA, *En provecho del alma: máximas, pensamientos, avisos y consejos saludables para vivir cristianamente*, Imprenta Héroes, Madrid 1943.

³⁰ Los recuerdos de Francisco Botella se encuentran en el ARCHIVO GENERAL DE LA PRELATURA (AGP), serie A.5, 198-1.

y Pedro Casciaro³¹. Y nos cuentan que san Josemaría, durante este tiempo, no se puso a *pensar* o a escribir *ex novo* consideraciones que completaran la edición de Cuenca. Los nuevos puntos *ya existen*, y los busca en sus anotaciones anteriores, en sus guiones de predicación y en su correspondencia. Como dice el profesor Pedro Rodríguez, los busca “en los instrumentos de su oración y de su ‘urgencia’ apostólica. Es un libro, *Camino*, que empezó a escribirse sin pensar que se escribía un libro y que, después, cuando ya el Autor quería escribirlo, lo iba encontrando escrito en las notas de su vida espiritual y apostólica”³².

Por eso se puede afirmar que la historia de la redacción de *Camino* tiene un contexto más amplio, que se enraíza vivencialmente en los primeros años de la actividad de san Josemaría como Fundador del Opus Dei. El 2 de octubre de 1928, san Josemaría “*vio*” la Obra de Dios; ésta es su expresión. Estamos, pues, ante un acontecimiento de naturaleza mística, y los fenómenos místicos tienen, para el sujeto que los vive, una gran dificultad para encontrar las palabras adecuadas cuando intenta referir esas experiencias divinas. En la lectura de los escritos de santa Teresa, por ejemplo, se puede ver con claridad los esfuerzos que hace la santa de Ávila para manifestar sus vivencias y hacerse entender por sus confesores y por sus religiosas. En el caso de san Josemaría, estamos ante un conocimiento místico de una Voluntad de Dios, cuyos núcleos fundamentales, después del deslumbramiento inicial, fueron tomando formas concretas y operativas al tratar de responder al Señor y comunicar a otros aquel proyecto.

Este proceso de objetivación y de conocimiento más concreto de aquella voluntad de Dios, es el resultado de nuevas luces de Dios que surgen de la oración, y de la reflexión, y del estudio y de su acción pastoral y apostólica. Poco a poco van surgiendo ideas y formulaciones que san Josemaría trasladada a sus cuadernos, a sus *Apuntes íntimos*. Luego se sirve de esas notas para hablar a los jóvenes que se dirigen con él: lee lo escrito y lo comenta, y surge el diálogo. Y en esas conversaciones, san Josemaría va captando cómo son recibidas esas notas y las dificultades que encuentran los oyentes para entenderlas según él las quiere expresar. En esa interrelación, *verifica* san Josemaría la recepción del mensaje y continúa reflexionando sobre él.

³¹ Cfr. P. CASCIARO, *Soñad y os quedaréis cortos*, Rialp, Madrid 1999, 168-171.

³² *Camino*, ed. *crít. hist.*, 159.

Así pues, en el origen de *Camino* se ve la doble filiación de los puntos: unos brotan de su personal e íntima oración, y otros surgen de su labor apostólica: del diálogo con el Señor y del diálogo con los hombres.

Pienso que así se ve que el contenido de *Camino*, el nacimiento de los puntos, no está sujeto a un esquema previo ni depende de un método. Dice el profesor Rodríguez: “Los puntos surgen de manera multidireccional, sin interrelación sistemática de unos con otros, aunque hayan visto la luz el mismo día. Y esto fue así, según pienso, porque las dudas y preguntas que plantean sus primeros seguidores son, por fuerza, ajenas a toda previsión; y porque en el proceso personal de captación de aquella Voluntad de Dios, Josemaría Escrivá dependía de las luces que el Señor quisiera darle, bien directamente, bien a través de los sucesos de la vida cotidiana”³³.

Una consecuencia práctica de este modo de proceder fue que san Josemaría no escribió los capítulos del libro en un *todo seguido*. La agrupación en capítulos fue tarea posterior, previa a la edición. Y todo porque no hay unidad aparente en el nacer de los pensamientos. La unidad se encuentra primeramente en san Josemaría, en su propia vida y en el actuar de la gracia en su alma, que le permite captar nuevas realidades de la vida espiritual. En segundo lugar hay que buscar la unidad en los lectores, en la asimilación que hace cada uno cuando medita los puntos.

Sobre ese tema escribe la filóloga Ortiz de Landázuri: “El autor no tiene un interés sistemático –ni teológico ni ascético–, sino que busca transmitir la fuerza de la vida cristiana a borbotones, como sale el agua de la roca en el nacimiento de un río. Esa fuerza que quiere transmitir le empuja a explicarse y, de resultas, el lector se ve explicado, gracias a ese ímpetu casi magmático de la vida cristiana. [...] Por todo ello podemos decir que la obra tiene una estructura ‘redonda’, porque no hay propiamente principio y fin: siempre volvemos al inicio. El último punto llama al primero y el inicial es un clamor en el alma para que siga profundizando en posteriores lecturas”³⁴.

³³ *Camino, ed. crít. hist.*, 161.

³⁴ G. ORTIZ DE LANDÁZURI, “Aspectos literarios de ‘Camino’, ‘Surco’ y ‘Forja’”, comunicación presentada al Congreso *La grandezza della vita quotidiana*, vol. II: *San Josemaría Escrivá, contesto storico, personalità, scritti*, Roma, 8 a 11-I-2002, Università della Santa Croce, Roma 2003, 326-327.

Unas últimas consideraciones sobre el género literario: el estilo. El lector, casi sin darse cuenta, se introduce en un diálogo. En el prólogo, san Josemaría escribió que las consideraciones del libro “*son cosas que te digo al oído*”, esto es, prolongación de los encuentros personales de dirección espiritual. Este carácter dialógico y directo, interpelante, sorprendió positivamente a sus primeros lectores, y sigue sorprendiendo en la actualidad, pues no era el estilo usual en obras de espiritualidad. Decía un académico colombiano de la Lengua, que *Camino*, por su vocabulario y estilo, está absolutamente inmunizado de la mayor plaga de la lengua castellana: el énfasis³⁵.

San Josemaría, ciertamente, buscaba, y conseguía, la claridad y la sencillez en su coloquio con el lector, y huía del barroquismo, de la complicación, de la afectación. Es un estilo directo, compatible con una gran riqueza lingüística. Está preocupado por la propiedad del lenguaje, la corrección de la sintaxis y la proporcionalidad armónica de las partes. En *Camino* encontraremos un vocabulario rico, lleno de matices y precisiones, usando todo tipo de registros: culto, técnico, popular, neologístico... Para concluir el tema del estilo citaré unas palabras del escritor, teólogo y poeta chileno Ibáñez Langlois, que dice que san Josemaría “se mueve entre dos polos: la sencillez de su prosa llana, y el amor por la exactitud verbal”³⁶.

A la luz de lo expuesto hasta ahora, podemos afirmar que san Josemaría no se propuso, al publicar *Camino*, la exposición sistemática que da lugar al tratado y se inclinó, como dice el profesor Garrido Gallardo, “por el testimonio de experiencia que origina la literatura espiritual”³⁷.

Esto tiene algunas consecuencias: el autor se ve precisado a realizar una *descontextualización* de su experiencia, para que su vivencia pueda ser compartida por cualquier lector de cualquier situación y tiempo. Quizá ayude a entender esto el siguiente ejemplo, que proviene de algo que todos, o al menos muchos, hacemos casi sin darnos cuenta: cuando leemos el evangelio, con la intención de imitar la vida de Jesús, automáticamente

³⁵ Cfr. J. SANÍN, “El Autor de ‘Camino’”, en: *El Espectador*, Bogotá 30-VI-1975.

³⁶ J. M. IBÁÑEZ LANGLOIS, *Josemaría Escrivá como escritor*, Rialp, Madrid 2002, 32.

³⁷ M. A. GARRIDO, “Literatura espiritual española del siglo XX. Sobre la obra escrita del Beato José María Escrivá de Balaguer”, en: *Homenaje al Prof. José Fradejas Lebrero*, Uned, Madrid 1993, vol. II, 639.

descontextualizamos algunos aspectos que nos aporta el texto: un seguidor de Jesús comprende que esa *sequela Christi* no implica que todos hayamos de vestir con túnica, o fijar nuestra residencia en el lago de Genesareth. Cada lector procura imaginarse la escena y, a la vez, despoja los elementos accesorios o instrumentales. En el caso de san Josemaría, encontramos, como se puede ver en la edición crítico-histórica, muchos puntos que son fruto de una experiencia interior personalísima, con referencia a circunstancias muy concretas en el espacio y en el tiempo. Ya hemos visto antes, al hablar de la tragedia de la mantequilla, cómo el lector puede contextualizar un texto y aportar motivos para justificarlo. En aquellos casos, la contextualización particularizaba o relativizaba una idea. San Josemaría, al descontextualizar, da un valor universal o general a una experiencia personal y particular.

Ese proceso de descontextualización también lo aplica cuando el punto proviene de su experiencia sacerdotal, o de las cartas que recibía. Un ejemplo claro es cómo san Josemaría, con muy pocos retoques, modifica algunas de las cartas que Juan Jiménez Vargas³⁸ le enviaba desde el frente. Los puntos 277, 361 y 928 son claros ejemplos.

Me detendré en el 277: “Me preguntas: ¿por qué esa Cruz de palo? —Y copio de una carta: ‘Al levantar la vista del microscopio la mirada va a tropezar con la Cruz negra y vacía. Esta Cruz sin Crucificado es un símbolo. Tiene una significación que los demás no verán. Y el que, cansado, estaba a punto de abandonar la tarea, vuelve a acercar los ojos al ocular y sigue trabajando: porque la Cruz solitaria está pidiendo unas espaldas que carguen con ella’”. Éste es el punto de *Camino*.

La carta de Juan Jiménez Vargas habla de la proliferación de cruces de madera negra por todas partes, y concluye: “Me imagino la perspectiva el día que acabe la guerra y hasta pienso que conviene fomentarlo. Levanta

³⁸ Juan Jiménez Vargas (1913-1997), natural de Madrid, conoció a san Josemaría en 1932, incorporándose al año siguiente al Opus Dei. Desde entonces tuvo trato frecuente con el Fundador del Opus Dei, especialmente al estallar la guerra civil española, pues le acompañó en los distintos lugares donde tuvo que refugiarse en Madrid, y también en su paso a la zona de España controlada por Franco. Al llegar a esta zona de España, se incorporó al frente, y fue destinado a Teruel. Mantuvo con san Josemaría una intensa correspondencia en esos meses. Médico de profesión, fue catedrático de Fisiología, en la Universidad de Barcelona (1942), y en la Universidad de Navarra (1954).

uno la vista del microscopio y la mirada va a tropezar con una cruz negra y vacía. Es una lápida que la Falange³⁹ puso en la pared del laboratorio en memoria de los caídos. Pero aquella cruz sin crucificado será un símbolo. Tendrá un significado que los otros no verán. Y el que, cansado, estaba a punto de abandonar la tarea, vuelve a acercar los ojos al ocular y sigue trabajando, porque la cruz solitaria está pidiendo unas espaldas que carguen con ella⁴⁰. Con sólo prescindir de la frase inicial y de la intermedia que hace alusión a la Falange, queda una consideración desvinculada del contexto guerrero y falangista, y se convierte en válida para cualquier tiempo y lugar.

Otra consecuencia de proceder de una experiencia espiritual es que san Josemaría se encuentra con la dificultad de expresar adecuadamente con palabras las realidades espirituales. Esto le lleva a buscar con frecuencia figuras semánticas como procedimientos expresivos básicos. “Se trata en este caso –dice el profesor Garrido Gallardo– de figuras que son absolutamente nuevas y otras evocan, por recuerdo consciente o inconsciente, o por simple coincidencia, las empleadas por otros autores de la tradición de la ascética y mística católica”⁴¹. San Josemaría compagina el estilo llano con el uso de abundantes recursos literarios, como la comparación y la metáfora, la alegoría y la imagen, la aliteración, la hipérbole, la sinestesia, los paralelismos, la antítesis, los contrastes, la acumulación de adjetivos, las síntesis lapidarias, las paradojas, los juegos de palabras y los términos de doble sentido..., logrando que la dimensión figurativa del texto brille en muy diversos pasajes. Es –dice Ibáñez Langlois– una “síntesis tan personal [...] entre sentencia popular y sapiencia mística, entre llaneza y exactitud” que “se prolonga en todas las dimensiones formales de su lenguaje: la sintaxis, el flujo espontáneo de su prosa, los juegos y contrapuntos verbales; la claridad y el don de síntesis; el contraste y la paradoja; el recurso continuo a la imagen sensible, metáfora, parábola; la gracia y el sentido del humor...”⁴².

³⁹ Falange: partido político del régimen de Franco.

⁴⁰ Carta de Juan Jiménez Vargas a los de Burgos, Masía Dornaque (Teruel), 4-V-1938; recogida en *Camino, ed. crít. hist.*, 460-461. —Jiménez Vargas escribe esta carta a los miembros del Opus Dei que residían en Burgos, con san Josemaría. Acentúa, de intento, el tono algo desgarrado de su carácter, para provocar una sonrisa en los lectores, que conocían su manera de ser.

⁴¹ M. A. GARRIDO, “Literatura espiritual...”, 640.

⁴² J. M. IBÁÑEZ LANGLOIS, *Josemaría Escrivá como escritor*, 33-34.

Después de todas las consideraciones anteriores, nos podemos preguntar si *Camino* puede considerarse, además de un conjunto de pensamientos de contenido religioso, también como una obra literaria, una obra de arte. Responde a esto Guadalupe Ortiz de Landázuri, que razona así: si la literatura ha de ser esencialmente gratuita, sin otra finalidad que ser contemplada, leída, evidentemente *Camino* no es una obra artística, pues tiene una clara intencionalidad, que busca el compromiso. En *Camino*, los recursos literarios están al servicio de la expresión, buscando el mejor modo de comunicar su mensaje; no hay, pues, *gratuidad*. Ahora bien, si la literatura, además de ofrecer un gozo estético, ha de integrar vivencias, ha de transmitir lo experimentado, el poso de lo vivido, entonces sí que estamos ante una pieza literaria, donde el lector interviene, “conecta anímicamente con lo que dicen e incluso ‘se siente explicado’ él mismo”⁴³.

Pienso, no obstante, que no estamos en condiciones, todavía, de calibrar el grado de la cualidad y de la calidad literaria de *Camino*. La misma cercanía en el tiempo no nos permite la perspectiva conveniente para emitir un juicio. Sin embargo, si caben las apreciaciones personales, sobre todo si son autorizadas. Dice Ibáñez Langlois: “el signo más espontáneo y cierto del valor de *Camino* [...] como literatura (y como espiritualidad en forma inseparable) es, para mí, el signo propio de los ‘clásicos’ [...]: su inmunidad al desgaste, su novedad permanente, el que resistan un número indefinido de lecturas, con el poder de decir *cada vez más* a lo largo de los años. Esos puntos iniciales de *Camino* me impresionaron en forma indeleble la primera vez que, adolescente, di con ellos; pero hoy no me impresionan menos: encuentro en ellos –como tantos y tantos ‘relectores’– un *plus* creciente de significado”⁴⁴. Sin pretender o tener tanta autoridad, son muchos los que, desde distintas perspectivas, humanas y culturales, se identifican con esta apreciación.

Y, para concluir, unas palabras sobre la segunda parte del título de esta disertación. Pienso que a lo largo de la exposición se ha hecho mención abundante del contenido espiritual del libro, pero sin especificar.

Ciertamente *Camino*, ya lo hemos dicho antes, no es un tratado teológico y, por eso, cuando algunos han ido al libro buscando la *teología* de

⁴³ G. ORTIZ DE LANDÁZURI, *Aspectos literarios...*, 19.

⁴⁴ J. M. IBÁÑEZ LANGLOIS, *Josemaría Escrivá como escritor*, 19-20.

san Josemaría, o del Opus Dei, se han encontrado con que, por ese camino, no llegarían a formarse una idea cabal, compleja y articulada de dicho pensamiento teológico-espiritual. Ciertamente hay elementos abundantes en sus páginas para esbozar algunos trazos de esa *espiritualidad*, pero son insuficientes. No obstante *Camino* rezuma por todas partes ese mensaje que, desde el 2 de octubre de 1928, san Josemaría estaba comprometido en su transmisión.

Dicho esto, podemos detenernos en algunos aspectos. El primero es el propósito que san Josemaría se puso al escribir *Camino*, que no era otro que el de ofrecer a los lectores un instrumento para meterse por caminos de oración y de Amor. Cuando, en 1934, escribió al Vicario de la diócesis de Madrid, para presentarle el ejemplar de *Consideraciones espirituales*, presentó el libro como una ayuda “en la dirección y formación de los jóvenes”; y añadió: Estas notas “sólo son útiles para determinadas almas, que *quieren* de veras 1) tener vida interior 2) y sobresalir en su profesión, porque esto es obligación grave”⁴⁵. El libro está escrito pensando en gentes que han captado o pueden captar la trascendencia del trabajo profesional –el que sea– a la hora de cultivar una auténtica ‘vida interior’. Es, pues, la vida de oración inserta en el trabajo secular lo que constituye la *intentio* de san Josemaría al publicar *Consideraciones espirituales*.

Años más tarde dirá: “Yo escribí una buena parte de *Camino* en los años comprendidos entre 1928 y 1933, y la publiqué en 1934: y, con esa publicación, traté de preparar un plano inclinado muy largo, para que fueran subiendo poco a poco las almas, hasta alcanzar a comprender la llamada divina, llegando a ser almas contemplativas en medio de la calle”⁴⁶. Estas palabras son una síntesis, hecha veinte años después, de los elementos del propósito de san Josemaría: contemplación, oración, acción, trabajo, vida interior, para llegar a ser almas contemplativas en medio de la calle. Pero antes añade que quiere conducir a los lectores como por un plano inclinado, cuyo final es comprender la llamada divina, y de esa vital comprensión surge la oración contemplativa en las diversas encrucijadas de la jornada.

⁴⁵ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, “Carta a Juan Francisco Morán Ramos”, Madrid 26-IV-1934, en: *AGP*, Serie A.3-4, 253-2, Carta 340426-01.

⁴⁶ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, “Carta 29-XII-1947/14-II-1966”, n. 92, citada en: *Camino*, ed. *crít. hist.*, 174.

Resumiendo: lo que en un primer momento era una publicación para la gente que participaba directamente de su labor apostólica (la juventud universitaria de Madrid), se convierte en *Camino* en un texto dirigido a todo el público, de cualquier edad, lugar y condición. Y es llamativo que, para conseguir esta adaptación, apenas hubo de introducir modificaciones en el texto de *Consideraciones espirituales* que pasa a *Camino*. Así se lo dirá al periodista de *Le Figaro* Jacques Guillemé-Brûlon, en la entrevista que le concedió en 1966: *Camino*, le dijo, “no es un libro para los socios del Opus Dei solamente; es para todos, aun para los no cristianos”⁴⁷.

Para concluir, citaré unas palabras de san Josemaría, y una breve glosa. Las palabras, pronunciadas en 1974, son éstas: “es evidente que [*Camino*] está impregnado de espíritu del Opus Dei”. Y la glosa: por tanto el libro presupone, en su lógica y estructura interna, la catequesis de la fe católica, que está presente por todas partes, y una experiencia consciente de la vida sacramental de la Iglesia. Lo que san Josemaría dijo al Vicario de Madrid, Juan Francisco Morán, esto es, que *Camino* sólo es útil para una persona que quiera tener vida interior, era verdadero y válido entonces, pero también muchos años después. Al periodista de *Le Figaro*, en 1966 le dijo la misma idea, pero con otras palabras: “*Camino* se debe leer con un mínimo de espíritu sobrenatural, de vida interior y de afán apostólico”⁴⁸. De todo esto pueden deducirse dos cosas: En primer lugar, que esos requisitos eclesiales se dan de alguna manera más allá de la Iglesia Católica, pues el espíritu sobrenatural y la vida interior pueden darse también en otros ámbitos. En segundo lugar, que siendo *Camino* un libro tan profundamente intracristiano, ha demostrado una paradójica capacidad de ser instrumento para el anuncio *ad extra* del Evangelio. La gran cantidad de ediciones en distintas lenguas y en países, no ya, no católicos, sino también no cristianos, confirma esta apreciación.

Y esto ocurre porque, como dice el profesor Garrido Gallardo, una lectura auténtica del libro sólo puede realizarla “quien goce de lo que san Juan de la Cruz llama ‘sencillez de espíritu’, quien ofrezca la acogida que el autor reclama para sus palabras ‘como confidencia de amigo, de hermano, de pa-

⁴⁷ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid 1968, n. 36.

⁴⁸ *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, n. 36.

dre”⁴⁹. Y para cumplir estos requisitos, siendo muy conveniente vivir en la plenitud de la fe, sólo se requiere, como condición básica, ser un hombre de buena voluntad.

Bibliografía

- ARCHIVO GENERAL DE LA PRELATURA, “Francisco Botella”, serie A.5.
- CASCIARO, P., *Soñad y os quedaréis cortos*, Rialp, Madrid 1999.
- DE CERVANTES, M., *Don Quijote de la Mancha*, Instituto Cervantes / Crítica, Barcelona 1998.
- ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., “Apuntes íntimos”, en: RODRÍGUEZ, P., *Edición crítico-histórica de “Camino”, de Josemaría Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid 2004.
- ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., “Carta a Juan Francisco Morán Ramos”, Madrid 26-IV-1934, en: ARCHIVO GENERAL DE LA PRELATURA, Serie A.3-4, 253-2, Carta 340426-01.
- ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., “Carta 29-XII-1947/14-II-1966”, en: RODRÍGUEZ, P., *Edición crítico-histórica de “Camino”, de Josemaría Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid 2004.
- ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Consideraciones Espirituales*, Imprenta La Moderna, Cuenca 1934.
- ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid 1968.
- FERNÁNDEZ, C., *Vocabulario completo de Lope de Vega*, Real Academia Española, Madrid 1971.
- GARCÍA, J., “Prólogo”, en: GARRIDO, M. A. (ed), *La obra literaria de Josemaría Escrivá*, Eunsa, Pamplona 2002.
- GARCILASO DE LA VEGA, “Oda a la Flor de Gnido”, en: ALCINA, J. F. (ed.), *Poesía completa*, Espasa-Calpe, Madrid 1996.
- GARRIDO, M. A. (ed), *La obra literaria de Josemaría Escrivá*, Eunsa, Pamplona 2002.
- GARRIDO, M. A., “Literatura espiritual española del siglo XX. Sobre la obra escrita del Beato José María Escrivá de Balaguer”, en: *Homenaje al Prof. José Fradejas Lebrero*, Uned, Madrid 1993.

⁴⁹ M. A. GARRIDO, “Literatura espiritual...” 634.

- GONZÁLEZ, L. - IPARRAGUIRRE, I. (eds.), *Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, BAC, Madrid 1965.
- GONZÁLEZ, M., *Floreccillas de Sagrario o En busca del Escondido*, El Granito de Arena, Palencia 1952.
- IBÁÑEZ LANGLOIS, J. M., *Josemaría Escrivá como escritor*, Rialp, Madrid 2002.
- JUAN DE LA CRUZ, “Cántico espiritual”, en: DE SANTA TERESA, S. (ed.), *Obras*, El Monte Carmelo, Burgos 1930.
- JUAN DE LA CRUZ, *Dichos de luz y amor*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1976.
- JUAN DE LA CRUZ, “Llama de amor viva. Cautelas. Avisos. Cartas. Poesías”, en: DE SANTA TERESA, S. (ed.), *Obras*, El Monte Carmelo, Burgos 1930.
- LANCHETAS, R., *Gramática y vocabulario de las obras de Berceo*, Sucesores de Rivadeneyra, Madrid 1900.
- O’RAHILLY, A., *Father William Doyle S.J.*, Longmans, Green and C^o, London 1920.
- ORTIZ DE LANDÁZURI, G., “Aspectos literarios de ‘Camino’, ‘Surco’ y ‘Forja’”, en: AAVV., *San Josemaría Escrivá, contesto storico, personalità, scritti*, Università della Santa Croce, Roma 2003.
- PLUS, R., *Vivir con Dios*, Librería Religiosa, Barcelona 1956.
- POVEDA, P., *En provecho del alma: máximas, pensamientos, avisos y consejos saludables para vivir cristianamente*, Imprenta Héroes, Madrid 1943.
- RODRÍGUEZ, P., *Edición crítico-histórica de “Camino”, de Josemaría Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid 2004.
- SÁNCHEZ, C., *España: un enigma histórico*, EDHASA, Barcelona 1985.
- SANÍN, J., “El Autor de ‘Camino’”, en *El Espectador*, Bogotá 30-VI-1975.
- TERESA DE JESÚS, *Avisos espirituales*, Casa de Cormellas, Barcelona 1695.

Nota recibida el 26 de marzo de 2015

Nota aceptada el 19 de mayo de 2015

Y EL VERBO DE DIOS SE HIZO CULTURA. EL DESAFÍO DE RE-PENSAR TEOLÓGICA Y PASTORALMENTE LO CULTURAL

THE WORD OF GOD BECAME CULTURE. THE CHALLENGE
OF RETHINKING ABOUT THE CULTURAL ASPECT
IN A THEOLOGICAL AND PASTORAL WAY

Juan Pablo Espinosa Arce¹

Universidad Católica del Maule. Talca, Chile

Resumen

El presente artículo aborda el tema de la teología de la cultura desde una óptica pastoral situada contextualmente en Latinoamérica. Desde una puesta en diálogo de las Exhortaciones Apostólicas *Evangelii Nuntiandi* (Pablo VI) y *Evangelii Gaudium* (Francisco) y del Documento Conclusivo de Aparecida se indagará en la noción de que ya no podemos hablar de una sola cultura, sino que de una pluralidad de manifestaciones culturales. En ellas, Jesucristo, el Verbo de Dios, se ha hecho hombre y cultura, con lo cual se nos posibilita el hablar y el re-pensar teológicamente la realidad que nos constituye desde una renovada evangelización en clave de inclusión y diálogo eclesialmente cercano.

Palabras clave: Encarnación del Verbo, cultura, signo de los tiempos, *Evangelii Gaudium*, evangelización.

Abstract

This paper deals with the theology of culture from a pastoral perspective contextually situated in Latin America. From a start dialog from Apostolic Exhortations *Evangelii Nuntiandi* (Paul VI) and *Evangelii Gaudium* (Francisco) and the final document of Aparecida will inquire into the notion that we can no longer speak of a single culture,

¹ Licenciado en Educación, Profesor de Religión y Filosofía por la Universidad Católica del Maule (Talca, Chile). Magister Candidato en Teología con especialización en Teología Fundamental por la Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile). Correo electrónico: jpespinosa@uc.cl

but a plurality of cultural events. In them, Jesus Christ, the Word of God, became man and culture, which enables us theologically speaking and re-thinking about the reality that constitutes us from a renewed evangelization in inclusion key and dialogue ecclesially close.

Keywords: Incarnation of the Word, culture, sign of the times, *Evangelii Gaudium*, evangelization.

Preliminares

*Yo adoro todos los pelos de tu santa barba;
Todas las palabras de tu arameo con acento galileo rural
Todas las células de tu sistema neuro-vegetativo
Todas las maderas donde te dejaste la juventud
Obrero-campesina de tus manos de profeta y rey
Yo adoro todos tus milagros pero más aún todo tu trabajo profesional*

*De faber lignarius en Nazaret tu aldea
Mientras la luz del día giraba sobre tu taller
Yo adoro tus sudores todos tus olores todo tu santo ser
Santo santo santo es el fulgor oscuro de tus ojos hebreos
Sagrado sacratísimo es el vientre que te parió.*

“Humanidad de Cristo” en *Poemas dogmáticos II*²
José Miguel Ibáñez Langlois

El poema que inicia nuestra reflexión nos marca pautas fundamentales. Ibáñez Langlois ‘adora’ el ser cultural del Verbo Encarnado. Rescata su procedencia, su ser biológico, su ser laboral, su taller y el seno desde el cual vino. La cultura está ya presente en Él. La asume y la plenifica.

Hoy, es un hecho que la cultura es un fenómeno plural, frente a lo cual se puede hablar de ‘las culturas’ o de las manifestaciones culturales en vez de una cultura en singular. Es más, se evidencia que la misma teología está surcando terrenos pluralistas³. En este trabajo queremos asumir una no-

² J. M. IBÁÑEZ L., *Poemas dogmáticos II*, Universitaria, Santiago 1995, 79.

³ En este sentido, Diego Irarrázaval en su artículo “Pluralidad en la teología” sostiene que América Latina presenta reflexiones teológicas que a pesar de la discriminación que han hecho a sujetos teológicos como los afro, los indígenas, las mujeres y los jóvenes, han comenzado a reflexionar sobre diferentes espacios eclesiales y culturales que “puedan convivir entre sí, superando tanta intolerancia y fundamentalismo”. Cfr. D. IRARRÁZAVAL, “Pluralidad en la teología”, en: SOCIEDAD CHILENA DE TEOLOGÍA, *Anales de la XVII Jornada de la Sociedad Chilena de Teología*, Vol. VI, Gutenberg, Talca 2006, 223.

ción fundamental presentada tanto por el *Documento de Aparecida* como por la reflexión teológico-pastoral de Francisco en *Evangelii Gaudium*. Dicha noción es que el Verbo de Dios, el Logos Eterno, Jesucristo, máxima aproximación de Dios al hombre, al Encarnarse se ha hecho cultura(s). Para llegar a esta comprensión hemos de pasar por algunos momentos de delimitación conceptual. Hemos de definir ‘cultura’ y ‘culturas’, la Encarnación como acto cultural y la posterior consecución de la cultura como desafío de la Evangelización y de la Iglesia, entendiendo al fenómeno humano pluralista, cambiante y desafiante como signo de los tiempos.

1. Cultura y culturas: Acercamientos conceptuales y contextuales

Si buscamos una referencia primera a lo que es la cultura, podemos decir que es “el conjunto de objetos, lenguajes significantes que se tejen y constituyen la segunda naturaleza del hombre. La cultura es lo que el ser humano adquiere o aprende como miembro de la sociedad en oposición a lo que hereda como miembro de la especie”⁴. Ahora, si indagamos en su etimología, cultura hace referencia al cultivo de la tierra, al paso que el nómada hace al estado sedentario. En la cultura por tanto se hace una referencia directa a la relación que el hombre tiene con la creación y con el cosmos. El ‘cultivo de’, se puede comprender como el trabajo que el sujeto realiza para construir su plena humanización. Dicha construcción puede ser tanto social, religiosa, moral o política.

El ser humano de por sí es un sujeto creador. Lo leemos en el relato sacerdotal del Génesis (Gn 1) cuando Dios le encomienda continuar creando y administrando el mundo (Cf. Gn 1,26-27). Frente a esta capacidad creativa y su relación con la cultura, Parker sostiene que “cultura, desde este punto de vista, dice relación con las diversas dimensiones por medio de las cuales el hombre se sitúa activa y creadoramente frente de la Naturaleza, ejerciendo sus propias capacidades espirituales y corporales a fin de crear, cultivar y proteger su mundo”⁵. La dimensión creativa permite que el sujeto

⁴ C. PARKER, *Cultura*, Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago 2006, 7.

⁵ C. PARKER, *Cultura*, 19.

se implique de manera activa en su pertenencia al mundo. Gracias a la cultura y a la actividad encarna en su contexto, entendiendo por encarnación el tomar carne⁶ y asumir la realidad toda.

1.1. ¿Por qué hablar de culturas?

Al comienzo de nuestra reflexión sosteníamos que actualmente es conveniente hablar de culturas y de manifestaciones culturales en vez de una cultura en singular. Este fenómeno humano es polivalente y pluralista. No podemos hablar de una sola cultura. *El Documento de Aparecida*⁷ en su número 43 sostiene que nuestro continente posee una variedad de culturas ricas en manifestaciones propias, aunque muchas de estas culturas amenazan con destruir la “concepción integral del ser humano, su relación con el mundo y con Dios”⁸. Es por esto que esta cultura representa un poderoso cambio de época y de paradigma⁹. Dichas culturas han traído cambios tales como la modificación de roles tradicionales tanto en varones como en las mujeres que buscan nuevas relaciones *ad intra* y *ad extra* del espacio público¹⁰. Y en esta cultura, y según el mismo DA, “emergen nuevos sujetos, con nuevos estilos de vida, maneras de pensar, de sentir, de percibir y con nuevas formas de relacionarse. Son productores y actores de la nueva cultura”¹¹. Estas nuevas culturas, a los ojos de la comunidad que discierne desde la fe en el Dios revelado y encarnado en la cultura y desde el Evangelio del Reino, son signos de los tiempos que desafían a la nueva evangelización.

1.2. Culturas fragmentadas

La pérdida de los valores tradicionales y la presencia de una realidad cul-

⁶ Desde la teología de Pablo, tenemos la expresión *in sarkí* que dice relación con el vivir la condición de carne, de lo encarnado como pertenencia al mundo y a la raza humana.

⁷ CELAM, *Documento de Aparecida*, Paulinas, Santiago 2007. Desde ahora con la sigla DA.

⁸ DA 44.

⁹ DA 44.

¹⁰ Cf. DA 49.

¹¹ DA 51.

tural cambiante y con sus correspondientes manifestaciones emergentes, han hecho comprender que estamos en frente a un escenario fragmentado. Irarrázaval, frente a la pluralidad y a la nueva cultura, sostiene que “la civilización moderna es tramposa; ella dice aceptar diferencias, pero de hecho uniformiza a pueblos fragmentados. Ella difunde esquemas hegemónicos y sectarios (...) Estos esquemas nos hacen muy difícil practicar y pensar la pluralidad”¹². Frente lo anterior se asume que lo fragmentado responde a una dialéctica de la exclusión. A pesar de la riqueza de las culturas autóctonas de nuestro continente que ha hecho notar el *DA*, es un hecho que el colonialismo y los grandes imperios han reciclado las estructuras de la injusticia contra los indígenas, afros, mujeres, niños y todos aquellos rostros que son prolongación del crucificado¹³.

El mismo *DA* en la gran ‘radiografía’ hecha a los pueblos de Latinoamérica ha comprendido que “en el nuevo contexto social, la realidad se ha vuelto para el ser humano cada vez más opaca y compleja”¹⁴. El ser opaco y complejo del actual tejido social evoca una situación de angustia y de crisis de época. Estos cambios socioculturales y políticos tienen como principales perjudicados a los sujetos que no gozan de la participación digna en las riquezas ni en los destinos de las naciones. Ellos son los que el Papa Francisco ha descrito como los “sobrantes”¹⁵, los “no ciudadanos, los ciudadanos a medias, o los sobrantes urbanos”¹⁶. Estos sujetos en definitiva no poseen derecho a la nueva cultura que emerge. Las nuevas culturas y el nuevo contexto social ha dejado como consecuencia además una multiplicidad de fragmentos dispersos, frente a lo cual y cuando los sujetos “perciben esta fragmentación y limitación, suelen sentirse frustradas, ansiosas y angustiadas”¹⁷.

¹² D. IRARRÁZAVAL, “Pluralidad en la teología”, 225.

¹³ Sería interesante y no extraño proponer un acercamiento a la actual situación desde la visión de Daniel de la gran bestia (Cf. Dn 7,19-20) o también la pantera, el oso, el león o el dragón del Apocalipsis (Cf. Ap 13,1-2). Los grandes imperios son como estos monstruos y bestias que amenazan con destruir proponiendo un imperio en el que lo autóctono es destruido y se proponen nuevas técnicas en las cuales el dios dinero aparece como regente.

¹⁴ *DA* 36.

¹⁵ FRANCISCO, “Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*”, en: *AAS* 105 (2013), Editrice Vaticana, Vaticano 2013, nro. 53. En adelante, *EG*.

¹⁶ *EG* 73.

¹⁷ *DA* 36.

A pesar de este escenario aparentemente negativo, el sentido o el elemento unificador comprendemos que debe (o debió) venir desde fuera e insertarse en dicha cultura fragmentada y opaca. Una nueva luz ha de brillar en las tinieblas de manera de iluminar a los que viven en tiniebla y en sombra de muerte. El Verbo Encarnado en la cultura de su tiempo y en las nuevas culturas de hoy, ha de suscitar los elementos unificadores para lograr que los fragmentos den paso a la totalidad re-creada y que la exclusión de los pueblos de paso a la inclusión.

2. El Verbo se ha encarnado en la cultura

El sentido que la Encarnación da a la historia de la salvación es uno profundamente unitario. En el Logos Encarnado se recapitulan todas las cosas (Cf. Ef 1,10) y es enviado al final de los tiempos (Cf. Hb 1,1-2) nacido de mujer y nacido bajo la ley (Cf. Ga 4,4) con la misión de revelar a Dios y de comunicar la gracia a los hombres (Cf. Jn 1,14-18).

2.1. Planteamiento de Benedicto XVI en Aparecida

En este apartado queremos traer las nociones de que el Verbo se haya hecho cultura y acontecimiento cultural que, como hemos sostenido, viene a dar unidad a una historia fragmentada y viene a dar esperanza, lugar social y voz cultural a las enormes masas de los pueblos fragmentados del continente y de la totalidad del mundo. Una primera noción nos viene del discurso inaugural de Benedicto XVI en Aparecida, en donde nos dice:

En última instancia, sólo la verdad unifica y su prueba es el amor. Por eso Cristo, siendo realmente el Logos encarnado, el “amor hasta el extremo”, no es ajeno a cultura alguna ni a ninguna persona; por el contrario, la respuesta anhelada en el corazón de las culturas es lo que les da su identidad última, uniendo a la humanidad y respetando a la vez la riqueza de las diversidades, abriendo a todos el crecimiento en la verdadera

humanización, en el auténtico progreso. *El Verbo de Dios haciéndose carne en Jesucristo, se hizo también historia y cultura*¹⁸.

Como es usual, Benedicto XVI asume en su teología el concepto de ‘verdad’ como aquella meta que la fe cristiana busca por medio de la teología y la reflexión eclesial. Dicha ‘verdad unificadora’ tiene un rostro concreto: Jesucristo, Verbo de Dios hecho historia y cultura. El Dios-hombre asume toda la condición humana, naciendo ‘bajo la ley’ y naciendo de mujer. Se hizo parte de una cultura específica y continúa haciéndose presente en ella gracias a la prolongación corporal de la Iglesia, de la cual Él es la cabeza. La misión del Verbo según San Juan era la de comunicar la gracia a los hombres, a lo cual se suman los efectos de que por la Encarnación se reconcilia al hombre con Dios y se favorece la filiación divina y la divinización del hombre, es decir, el alcance de la plenitud, de la verdadera humanización. Y esta verdadera plenitud tiene también una connotación social y cultural, la cual radica en el respeto por la diversidad nacida del auténtico progreso. Este es el signo potente de que la Encarnación se comprenda como acto cultural: El que en Dios hecho Hombre se incluyen todas las realidades históricas.

2.2. Francisco y *Evangelii Gaudium*

Siguiendo una hermenéutica de la continuidad, Francisco también asume la comprensión de que el Verbo se haya hecho cultura. Francisco cuando era el Cardenal Bergoglio, participó activamente en el comité de redacción del *DA*, lo que vemos reflejado en su primera exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* por la cantidad de veces que lo cita. En este apartado, veremos en un primer momento cuál es el lugar que Francisco otorga a la cultura y cómo la relaciona con la Encarnación del Verbo.

¹⁸ BENEDICTO XVI, *Discurso inaugural de Aparecida*, INPAS, Santiago 2007, nro. 1. La cursiva es del autor.

En primer lugar, ¿qué es cultura para Francisco? Él sostiene que por cultura entendemos que es el “estilo de vida que tiene una sociedad determinada, del modo propio que tienen sus miembros de relacionarse entre sí, con las demás criaturas y con Dios. Así entendida, la cultura abarca la totalidad de la vida de un pueblo”¹⁹. Junto con esto, Francisco sostiene que la cultura está viviendo un cambio, que hay transformaciones y cambios de paradigma, de relatos y de imaginarios, los cuales pueden ser espacios ideales para una re-creación de la evangelización²⁰. En esta comprensión de los cambios epocales de la cultura, se asume también que variadas culturas conviven en un mismo espacio, convivencia que no está privada de estructuras de segregación y violencia teniendo como primeras víctimas a los no ciudadanos, a los sobrantes, a los distintos²¹.

Ahora bien, ¿qué lugar ocupa la cultura y las nuevas formas culturales en la totalidad de la revelación cristiana? Francisco sostiene:

cada pueblo, en su devenir histórico, desarrolla su propia cultura con legítima autonomía. Esto se debe a que la persona humana por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social y está siempre referida a la sociedad, donde vive un modo concreto de relacionarse con la realidad. El ser humano está siempre *culturalmente situado*: naturaleza y cultura se hallan unidas estrechísimamente. *La gracia supone la cultura y el don de Dios se encarna en la cultura de quien lo recibe*²².

Lo que es expuesto por Francisco nos hace pensar en la fórmula cristológica de Ireneo “*lo que es asumido es redimido*”. La gracia y el don de Dios (Jesucristo) puedan dialogar y comprenderse como espacios para conocer a Dios y conocer lo que es el hombre. El Verbo Encarnado asume la cultura y está referido a ella. Comparte nuestro ser social y por la fe sabemos que “Él vive entre los ciudadanos promoviendo la solidaridad, la fraternidad, el deseo de bien, de verdad, de justicia”²³. Por ello, no es inaudito sostener

¹⁹ EG 115.

²⁰ Cfr. EG 73-74.

²¹ EG 74.

²² EG 115. La cursiva es nuestra.

²³ EG 71.

que la cultura es un lugar donde habla Dios, un lugar teológico y un espacio en donde acontecen los signos de los tiempos, siendo ella misma uno de ellos y un desafío que la Iglesia y la evangelización deben re-pensar en método, forma y estructura.

3. Re-pensar el desafío de ser una Iglesia encarnada en la cultura y en las culturas

El primer presupuesto que hemos de tener al momento de afrontar el desafío de re-pensar y re-crear nuestra evangelización en medio de la cultura y de sus nuevas manifestaciones, es asumir que ella no es un espacio totalmente negativo. En los apartados anteriores acudimos al discernimiento que se realiza de una sociedad fragmentada, opaca y crítica, pero que a pesar de ello mantiene viva la esperanza en la manifestación definitiva de Dios y de su Cristo. Esta manifestación que otorga unidad a los múltiples fragmentos y que da sentido a una realidad desesperanzada es la Encarnación del Logos. La prolongación histórica de la presencia de Jesucristo en el mundo es la Iglesia y ella está llamada a encarnarse en dicha realidad y en dichas culturas.

En las culturas, tradicionales y emergentes así como en la totalidad de la historia cohabitan el pecado y la gracia. Estos momentos son lugares teológicos, espacios donde habla Dios en los signos de los tiempos.

3.1. La cultura y las culturas como signo de los tiempos

La noción de los 'signos de los tiempos' ha sido uno de los grandes aportes de la teología post conciliar. El deseo de Juan XXIII de revalorar la cultura de su tiempo y discernir aquellos momentos y sucesos que constituyen voces del Espíritu, hizo que la expresión de los *signos de los tiempos* se acuñara y se fundamentara. La Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (GS) fue la encargada de colocar en la mesa esta teología. En sus números 4 y 11 se señala que es deber de la Iglesia escrutar los signos de los tiempos e

interpretarlos a la luz del Evangelio de manera de dar respuesta a “las perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida”²⁴.

Ahora bien, ¿qué son los signos de los tiempos específicamente? Sostiene A. Bentué:

la categoría teológica de los signos de los tiempos supone la presencia indicativa del Espíritu de Dios en los acontecimientos temporales. Lo que acontece en la historia, producido por decisiones humanas suscitadas por determinadas tomas de conciencia, vengan de donde vengan, tiene inherente, a pesar de la ambigüedad con que pueda darse, la presencia del Espíritu de Dios, que ilumina a toda conciencia en la línea de lo que él es²⁵.

Lo que sostiene Bentué se asume por tanto desde lo que hemos venido aduciendo en los apartados anteriores. La cultura y las nuevas formas que han emergido en este tiempo al ser acontecimientos temporales pueden ser discernidas en sus aspectos positivos y negativos, descubriendo que en los primeros se puede escuchar la voz del Espíritu que habla constantemente a las iglesias.

La cultura y las nuevas culturas han sido comprendidas como grandes signos de los tiempos. Es más, M. Velasco sostiene que la cultura post moderna es en sí un signo de los tiempos. En esta nueva cultura acontece la experiencia cristiana enfrentada a nuevas concepciones, paradigmas y relatos. Y estos lugares exigen que la Iglesia re-piense y re-cree la forma y las estructuras de evangelización. El mismo Velasco sostiene finalmente que “estas diferentes formas de experiencia de la trascendencia fuerzan a plantearse la cuestión de los diferentes *lugares en que el hecho fundamental de trascenderse acontece y las relaciones entre experiencia religiosa, experiencia ético-religiosa y experiencia sólo ética*”²⁶.

²⁴ CONCILIO VATICANO II, “Constitución pastoral Gaudium et Spes”, en: CONCILIO VATICANO II, *Constituciones, Decretos, Declaraciones*, BAC, Madrid 2000, nro. 4.

²⁵ A. BENTUÉ, *Espíritu de Dios y espiritualidad laical*, San Pablo, Santiago 2001, 101.

²⁶ M. VELASCO, *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, PPC, Madrid 1996, 116. (La cursiva es nuestra).

Hemos vislumbrado sucintamente que la cultura y las nuevas formas son un signo de los tiempos, por la densidad de su presencia en la historia y porque en ellas podemos escuchar la voz del Espíritu que llama a la justicia, a la verdad, a la liberación, en definitiva, a la presencia del Reino. Ahora, se hace necesario que este signo de los tiempos sea presentado como fundamento de la evangelización que la Iglesia ha de re-pensar para los nuevos tiempos.

3.2. El desafío de re-pensar la evangelización de las culturas

Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi (EN)* sostiene como noción fundamental:

el reino que anuncia el Evangelio es vivido por hombres profundamente vinculados a una cultura, y la construcción del reino no puede por menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas. Independientes con respecto a las culturas, Evangelio y evangelización no son necesariamente incompatibles con ellas, sino capaces de impregnarlas a todas sin someterse a ninguna²⁷.

La Evangelización exige que la Iglesia se involucre en cada cultura y en cada nueva forma que emerge en las pequeñas comunidades, en los sujetos alternativos, en las nuevas corrientes de pensamiento. ¿Por qué? Porque hay que recordar que el fundamento de la Iglesia, de la Evangelización y del discernimiento de los signos de los tiempos es el mismo Verbo Encarnado, el cual con su implicación total en la cultura ha hecho de ella un lugar en el cual se puede escuchar la voz de Dios.

La Encarnación, la venida de Cristo en la carne y en la contingencia de las culturas, adquiere un sentido de novedad y de bondad en sí mismo. Es por esto que “En Cristo, la relación cultura y religión pasa a ser formulada (...) en relación al misterio de la Encarnación”²⁸. Él es el Evangelio para la

²⁷ PABLO VI, “Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*”, en: AAS 68 (1976), Edizione Vaticana, Vaticano 1976, nro. 20.

²⁸ A. DO CARMO CHEUICHE, *Cultura y evangelización*, CELAM, Bogotá 1992, 54.

historia, el mundo y las culturas de todos los tiempos. El núcleo de dicha buena noticia es un Reino que pregona fundamentalmente la inclusión. Basta con leer las páginas del Evangelio y darnos cuenta cómo Él dialoga con mujeres, toca leprosos, sana endemoniados, habla y bendice a los niños, cena con publicanos y cobradores de impuestos, escoge pescadores para ser sus discípulos. Estos rostros marginados aún continúan en las periferias de las grandes ciudades, en los lugares que se pretenden invisibilizar por aquellas formas culturales que pregonan la exclusión.

¿Qué lugar juega la Iglesia en este aspecto? La Evangelización responde al origen mismo de la comunidad cristiana. En nuestro tiempo se ha hablado de la Nueva Evangelización y la misma Exhortación *Evangelii Gaudium* nace como fruto del Sínodo de los Obispos sobre este mismo tema. Lo que queremos asumir ahora es el desafío de re-pensar la evangelización desde las nuevas problemáticas, desde una mirada más social y contingente.

3.2.1. El lugar de los nuevos rostros invisibilizados

El tema de los nuevos rostros invisibilizados es un desafío no menor para este re-pensar la evangelización. Sujetos colectivos como las minorías sexuales, los pueblos indígenas que sufren la violencia de cuerpos armados y de seguridad, los jóvenes, los no nacidos o abortados, son aquellos lugares en los que Dios habla pero que no responden al parámetro de lo oficial, y que nuestras pre-concepciones ya sean sociales, eclesiales o culturales, mantienen. A ellos se debe volver a anunciar la buena nueva del Dios encarnado en sus propios contextos. Hemos de utilizar un lenguaje teológico, una simbólica y una fiesta litúrgica que les de espacios y no les margine. Para ellos también está la salvación, es más, así como Jesús optó por ellos, la Iglesia deberá re-pensar también su opción preferencial por los nuevos rostros invisibilizados.

3.2.2. Una cultura de la inclusión al servicio de la evangelización

Antes veíamos la urgencia de establecer espacios de inclusión ad intra y ad extra de la Iglesia en favor de aquellos rostros invisibilizados. En este segundo momento de nuestro re-pensar la evangelización desde la relación Encarnación – cultura queremos indagar en el concepto de una cultura de

la inclusión. Uno de los testimonios evangélicos más gráficos para nuestro apartado son aquellas parábolas en las que se compara al Reino con una gran red en la cual se encuentra una variedad no menor de peces (Cf. Mt 13,47). Con esto vemos nuevamente que el Evangelio se asume como una totalidad, una realidad abarcante que es invitación para todos aquellos que la quieran asumir con todo el riesgo que posee.

La inclusión, apuesta del Reino y valor profundo de los signos de los tiempos y del trabajo que la evangelización tiene al momento de re-pensarse a sí misma y de re-crearse continuamente, se relaciona con lo cultural de la siguiente forma, que en palabras de J. Reyes se entiende como “el desafío de crear una cultura inclusiva se relaciona con la creación de una comunidad segura, acogedora, colaboradora y estimulante en la que cada persona se sienta valorada”²⁹. La Iglesia por tanto debe comprenderse como esta comunidad segura, acogedora, colaboradora y estimulante pero no por sí misma, sino porque su fundamento último está en el Verbo Encarnado, que en su hacerse cultura, acoge a todos aquellos y a todas aquellas que se constituyen en sus hermanos de raza. Ella, la Iglesia, siendo el cuerpo de Cristo ha de recordar cada día este aspecto central en la fe cristiana.

A modo de síntesis y proyecciones: Asumir creativamente la Encarnación del Verbo en las culturas

En este último apartado, pretendemos hacer una síntesis de lo que hemos venido reflexionando anteriormente. Cuando sostenemos que hay que ‘asumir creativamente’ un desafío, estamos haciendo alusión a la cualidad ontológica del sujeto de crear y re-crear continuamente su contexto personal y social.

Es interesante que el Prólogo de Juan (Jn 1) tenga su correspondencia el primer capítulo del Génesis (Gn 1). Ambos comienzan diciendo que al ‘principio era...’. Es una clave teológica para hacernos comprender que en el Verbo Encarnado tiene lugar una nueva y más perfecta creación. Él es la

²⁹ J. REYES, “Exclusión social y virtud incluyente del Evangelio” en: F. BERRÍOS-J. COSTADOAT- D. GARCÍA (eds.), *Signos de estos tiempos, Interpretación teológica de nuestra época*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2008, 319.

máxima cercanía y encuentro entre Dios y el hombre. El Logos es un sujeto creador y revelador del Padre e invita a los creyentes a vivir también la capacidad creativa. Y este encuentro humano y divino “resulta irreplicable e inaudito, porque se trata del Hijo de Dios hecho hombre, portador de un mensaje transcultural de salvación, de carácter normativo absolutamente universal”³⁰.

Asumir creativamente las culturas es experimentar nuevamente la Encarnación del Verbo y de su cuerpo la Iglesia que se implican en cada contexto, con cada sujeto, con sus alegrías y con sus problemas, con sus tristezas y esperanzas, especialmente con los más pobres³¹. El Verbo creativo viene a unir los fragmentos dispersos de una realidad opaca, trayendo en su encarnación una luz que no conoce ocaso. Es lo que bellamente expresa Bruno Forte:

la tradición cristiana le ha reconocido (al Hijo) una función creadora y dinámica... es aquel que suscita otras diferencias. Es la apertura de la comunión divina a lo que no es divino. Es la habitación de Dios en donde Dios esté, en cierto modo ‘fuera de sí mismo’. Por esto es llamado ‘amor’. Es el éxtasis de Dios hacia su ‘otro’: ‘la criatura’. En el Espíritu del Amante y del Amado se abren en la inmanencia del misterio y en la economía de la salvación; al estar más allá del Hijo en la unidad insondable del amor, el Espíritu es también el lugar personal en donde la historia divina pasa a la historia humana y ésta a aquella...³²

Bibliografía

- BENEDICTO XVI, *Discurso inaugural de Aparecida*, INPAS, Santiago 2007.
 BENTUÉ, A., *Espíritu de Dios y espiritualidad laical*, San Pablo, Santiago 2001.
 CELAM, *Documento de Aparecida*, Paulinas, Santiago 2007.
 CONCILIO VATICANO II, “Constitución pastoral Gaudium et Spes”, en: CONCILIO VATICANO II, *Constituciones, Decretos, Declaraciones*, BAC, Madrid 2000.

³⁰ A. DO CARMO CHEUICHE *Cultura y evangelización*, 168.

³¹ Cf GS 1.

³² B. FORTE, *Trinidad como historia*, Sígueme, Salamanca 1988, 114.

- DO CARMO CHEUICHE, A., *Cultura y evangelización*, CELAM, Bogotá 1992.
- FORTE, B., *Trinidad como historia*, Sígueme, Salamanca 1988.
- FRANCISCO, “Exhortación apostólica Evangelii Gaudium”, en: AAS 105 (2013), Editrice Vaticana, Vaticano 2013.
- IBÁÑEZ L., J. M., *Poemas dogmáticos II*, Universitaria, Santiago 1995.
- IRARRÁZVAL, D., “Pluralidad en la teología”, en: SOCIEDAD CHILENA DE TEOLOGÍA, *Anales de la XVII Jornada de la Sociedad Chilena de Teología, Vol. VI*, Gutenberg, Talca 2006.
- PABLO VI, “Exhortación apostólica Evangelii Nuntiandi”, en: AAS 68 (1976), Editrice Vaticana, Vaticano 1976.
- PARKER, C., *Cultura*, Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago 2006.
- REYES, J., “Exclusión social y virtud incluyente del Evangelio” en: Berríos, F.-Costadoat, J.-García, D. (eds.), *Signos de estos tiempos, Interpretación teológica de nuestra época*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2008.
- VELASCO, M., *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, PPC, Madrid 1996.

Nota recibida el 14 de marzo de 2015

Nota aceptada el 29 de abril de 2015

MERINO BEAS, PATRICIO A., *La categoría teológica «Signos de los Tiempos» desde el Concilio Vaticano II al Pentecostés de Aparecida y Francisco*, Bogotá, Ed. USTA, 2014, 190 pp., ISBN 978-958-631-846-4.

El libro *La categoría teológica «Signos de los Tiempos» desde el Concilio Vaticano II al Pentecostés de Aparecida y Francisco*, del autor Patricio A. Merino Beas, resulta constituir un maduro fruto tras una minuciosa y consistente investigación respecto de este tópico, extendida en diez largos años de seria y concienzuda labor desplegada en diversas universidades iberoamericanas.

Consideramos oportuno iniciar esta exposición, y valiéndonos de las propias palabras del escritor, remarcando que “*el gesto de Benedicto XVI y el estilo de Francisco están marcando una nueva etapa en el uso de esta categoría, en la cual el acento está menos en escribir acerca de ella, como en actuar conforme a su discernimiento*”. En este sentido, la clave de comprensión de todos los rastreos y alcances teológicos que se detallarán en lo que sigue, deberían leerse y valorarse desde este claro como rotundo criterio interpretativo, a saber: la acentuación en esta nueva etapa de la categoría Signos de los Tiempos, radicaría en actuar en orden a su discernimiento, más que en desarrollar tratados erudito-técnicos al respecto, así como en el “menguar de las palabras y la primacía de los signos”. Este «discernir» los Signos de los Tiempos consiste en una *llamada*, una llamada hecha a toda la Iglesia, constituyendo asimismo una notoria prioridad pastoral “*en la vivencia de la fe cristiana de las comunidades de*” América Latina.

Dicho lo anterior, cabe enunciar las preguntas e inquietudes directrices que guían el texto y que aparecen mencionadas como epílogo en la contrapapa de la obra. Tales interrogantes son las siguientes: “*¿qué entiende la Iglesia por signos de los tiempos? ¿Cuáles son los orígenes de la expresión signos de los tiempos? ¿Cómo la ha usado la teología católica y especialmente América Latina? ¿Cuáles son los criterios que permiten su discernimiento? ¿Qué valoración teológica podemos hacer de ellos?*” Por lo tanto, el

libro trata de responder a estas controversias siempre *a la luz del Reino de Dios*, por eso es muy importante estudiar esta noción en el seno del *sensus fidei*, a fin de situarla en su contexto bíblico-teológico. Y apuntando a su vez a dos propósitos bien definidos, por una parte, a la sistematización del uso de la expresión Signos de los Tiempos y, por otra, a un análisis bíblico-teológico con la finalidad de clarificar su calidad de categoría teológica.

En efecto, el texto en cuestión procede, mediante un trazado metodológico serio y coherente, recopilando y revisando la bibliografía, y prestando especial atención a los textos magisteriales y a los principales teólogos de la época conciliar, con el fin de reconocer el origen, el uso, el desarrollo, el contexto y alcance de la categoría Signos de los Tiempos. Para luego procurar un ejercicio de examen crítico y meditación teológica, con el objeto de dar cuenta de sus magnitudes y posibilidades como concepto teológico propiamente tal.

Prosiguiendo con lo metodológico, destacamos que el itinerario desplegado incorpora una descripción y desarrollo histórico, un minucioso recorrido de indagación, análisis, sistematización y reflexión teológica, con el fin de devolverle a la categoría su especificidad teológico-bíblica respectiva. Dicha significación y sentido teológicos equivalen en el fondo, y expresado muy sucintamente, a “discernir la presencia o no de Dios” que interpela al hombre en su época.

Se abordan en el libro, asimismo, el vínculo de la categoría teológica con el Reinado de Dios y la escatología en su fundamento y sentido ulterior teológico-bíblico, dado que el uso que en algunas ocasiones se le ha dado a los términos Signos de los Tiempos en la Iglesia, está referido a “síntoma”, a “característica de los tiempos” o época en la que vivimos, corriendo el riesgo y el peligro de caer en reduccionismo y/o en equívoco conceptual. Y reparar en este elemento no es menor, por el contrario, reviste una gran importancia que desde un ángulo filosófico es de vital precisión, ya que aborda el lazo, muchas veces frágil, entre “fundamento/sentido” y “uso lingüístico” de la expresión, ya que cuando ambos extremos de la tensión en la comprensión se quiebra, no sólo redundará en un equívoco y tergiversación hermenéutica de aquello, sino sobre todo en falta de fidelidad a la realidad y en consecuencia falta a la verdad, en cuanto meta obligada de todo saber. Por consiguiente, esclarecer y evitar dicho peligro es otro de

los objetivos del consistente estudio sobre la noción Signos de los Tiempos.

En relación a la estructura del escrito y correspondiéndonos en su totalidad con la presentación misma del libro, se proponen en ella seis capítulos. El primero trabaja sobre los orígenes y antecedentes de la expresión *Signos de los Tiempos*, dedicando el grueso del capítulo a analizar su incorporación como categoría teológica por parte del Concilio Vaticano II. Aborda, de igual modo, la constitución pastoral *Gaudium et Spes* como marco para la comprensión de los Signos de los Tiempos. Otro punto central sobre el que versará también dicho capítulo, será lo referente al uso del contexto bíblico o más bien sociológico-pastoral de la expresión en cuestión.

El segundo capítulo presenta una visión panorámica de las acentuaciones hechas de la categoría Signos de los Tiempos durante el período postconciliar, incluyendo en ella el magisterio de los Papas Pablo VI, Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco. Uno de los principales aspectos de este acápite es el del estudio de los Signos de los Tiempos bajo la mirada del acontecimiento de Jesucristo, así como bajo el discernimiento de la luz del Espíritu Santo que guía a la Iglesia. Igualmente, se vincula dicha noción teológica con los nuevos escenarios religiosos que interpelan a la Iglesia, con el diálogo ecuménico, con la evangelización e inculturación, y ulteriormente con el diálogo interreligioso y la búsqueda conjunta de la paz.

El capítulo tercero plantea el uso de la categoría Signos de los Tiempos en la teología latinoamericana, centrandlo el análisis en las conclusiones de la teología de la liberación, y en las Asambleas Generales del Episcopado Latinoamericano y el Caribe, a saber: de Medellín a Puebla, en la Conferencia de Santo Domingo, en la Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in América*, en un breve balance antes de *Aparecida*, y en el Documento de *Aparecida* respectivamente.

El capítulo cuarto está dedicado a ofrecer una sistematización conceptual de la expresión Signos de los Tiempos, sobre todo con miras a fundamentar su calidad de formulación teológica en el misterio del Padre, de su Hijo Jesucristo y del Espíritu Santo. Este acápite reviste la mayor densidad y hondura teológica, ya que aborda la categoría en cuestión desde las perspectivas trinitaria, cristológica, pneumatológica, soteriológica, kenótica y pastoral. Por ende, se esbozarán diversos acercamientos al respecto, tales como el fenomenológico, el sociológico y el teológico, entre otros. En di-

cho contexto, se lo presenta a Jesucristo como el universal concreto personal, como el Signo de los Tiempos fundante y fundamental, temática que conduce asimismo hacia una renovación de la teología de los signos. Estos tópicos muestran al reino de Dios en su carácter teológico, por tanto los Signos de los Tiempos, en cuanto portadores de sentido, deberían ser una invitación a la conversión y al discipulado, así como a la comunión, la fraternidad, a la misión, al servicio y al compromiso.

El quinto capítulo se detiene en la identidad de la Iglesia así como en los fundamentos eclesiológicos del discernimiento de los Signos de los Tiempos. En este mismo apartado se propone una sistematización de los criterios de su discernimiento, así como de su identificación e interpretación. Se resalta, de igual forma, la cuestión de la Revelación en la historia y las nociones de comunicación, encuentro y relación.

El sexto y último capítulo gira en torno al vínculo de los Signos de los Tiempos con la escatología y la teología de la historia, como los grandes marcos teológicos en cuyo contexto se ha desarrollado y puede seguir explicitándose dicha formulación. Tales temáticas se enmarcan en las figuras de Jesucristo y del Espíritu Santo como fundamentos para una teología de la historia, dejándose en claro que la historia de la salvación acontece *en* la historia, y esta junto a los Signos de los Tiempos funcionan como lugares teológicos.

Es relevante señalar que la estructura del escrito no deja de lado ninguna de las distintas perspectivas de sistematización teológica, a saber: la cristológica, la pneumatológica, la escatológica y la de teología de la historia, entre otras.

Resta puntualizar, finalmente, que juzgamos asaz provechosa la lectura del libro, no sólo porque entusiasmo dado su contenido y despliegue ágil y dinámico, sin por ello quitarle solidez, sino también por la precisión refinada teológica y contemporánea, preparando al lector no sólo para una completa y acabada comprensión de la temática, sino sobre todo para un claro reflejo de posible apropiación y aplicación actual de dicha categoría. En otras palabras, el libro no sólo aporta serias luces teóricas, sino también inspiraciones y alcances práctico-pastorales concretos que le permitirán al lector aprender, pero también lanzarse a vivir y a responder con respon-

sabilidad, valga la redundancia, a esta llamada del discernimiento de los Signos de los Tiempos, en primera persona.

María Belén Tell

Facultad de Teología, Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Santo Tomás-Bogotá
Correo electrónico: mariatell@usantotomas.edu.co

INSTRUCCIONES A LOS AUTORES

1. Alcance y política editorial

An.teol. publica “artículos” resultantes de investigaciones científicas, artículos de revisión, esto es, que den cuenta del *status quaestionis* de una determinada temática, y contribuciones originales significativas en las áreas de Teología, Sagrada Escritura, Derecho Canónico, Ecumenismo, Ciencias de la Religión, Bioética, Doctrina Social de la Iglesia e Historia de la Iglesia.

An.teol. publica bajo la sección “notas”, artículos cortos, ensayos, como también, textos y/o documentos que den cuenta del quehacer propio del Instituto de Teología de la UCSC.

An.teol. publica también “reseñas” bibliográficas.

An.teol. acepta contribuciones originales en español, portugués, inglés, italiano y alemán. Se aceptarán sólo artículos inéditos, es decir, que no hayan sido publicados ni estén en proceso de publicación en otro medio, en el mismo o en otro idioma.

2. Derechos de autor y retribución

Una vez que el artículo ha sido aceptado para su publicación se entiende que el autor cede sus derechos a la revista y no puede ser reproducido en otro medio sin que se cite la fuente. En retribución cada autor recibirá un ejemplar impreso de la revista, un archivo en formato pdf de su artículo y diez separatas impresas del mismo.

3. Presentación de los manuscritos y forma de citar

3.1. Para la sección de artículos y la sección notas:

Los textos deben ser acompañados de un resumen en español e inglés, con una extensión de 10 a 15 líneas, en el que aparezca la tesis central y los argumentos principales que la sustentan. Además deben indicarse de tres a cinco palabras clave en español e inglés, que den cuenta de su contenido.

Al final del texto el autor debe indicar la bibliografía completa utilizada. Se debe indicar: Nombre del autor, comenzando por el apellido, luego el nombre.

A continuación el título completo del libro, seguido de la editorial, ciudad y año. En caso de ser una revista, debe presentarse el nombre del autor, primero el apellido, luego el nombre. Seguido del título del artículo, nombre de la revista, número, año, páginas en las que se encuentra el artículo.

Los autores deben indicar su(s) grado(s) y/o título(s) académico(s), actual lugar de trabajo, labor específica que desempeña y correo electrónico.

Las colaboraciones deben ser enviadas escritas con letra tipo Arial 12. El título en Arial 14. Las notas a pie de página deben ser correlativas con letra tipo Arial 10. Márgenes superior, inferior, izquierdo y derecho de 2,5 cm. En tamaño de hoja carta a espacio simple con una extensión promedio de 25 páginas para los artículos y de 10 páginas promedio para la sección de notas.

La revista **An.teol.** tiene una forma de citar las notas a pie de página que se especifica a continuación:

Las notas bibliográficas deben tener las siguientes características: Inicial del nombre del autor y apellido en **VERSALES**, título del libro en *cursiva*, editorial, ciudad y año, número de páginas en letra normal. El título de los artículos de revista debe ir “entre comillas” en letra normal, el nombre de la revista en *cursiva*, seguido del número del volumen y/o el número de la revista y el año entre paréntesis, luego las páginas correspondientes. Las obras en colaboración, así como las voces de diccionarios deben seguir el criterio anterior. Véase los siguientes ejemplos:

Libro:

H. PINO, *Introducción a la Biblia hebrea*, Sígueme, Salamanca 2005, 89-91.

Artículo:

G. HENTSCHEL - C. NIESSEN, “Der Bruderkrieg zwischen Israel un Benjamin (Ri 20)”, *Biblica* 89/1 (2008) 1-16.

Obra en colaboración:

H. PINO, “Una aproximación al concepto de ‘naturaleza’ en Santo Tomás de Aquino”, en: V. TORRES (ed.), *La filosofía tomista. Enfoques actuales*, San Pablo, Santiago 2005, 350-372.

Voz de diccionario:

H. PINO, “Crítica textual”, en: H. PINO – F. HUERTA (dirs.), *Diccionario bíblico manual*, BAC, Madrid 1999, 505-510.

En el caso de utilizar material de Internet se deben seguir los criterios anteriores agregando la dirección electrónica y la fecha en que la página fue consultada.

Ejemplo:

G. HENTSCHEL - C. NIESSEN, “Der Bruderkrieg zwischen Israel un Benjamin (Ri 20)”, *Biblica* 89/1 (2008) 1-16, www.bsw.org/?l=7189, citado 26 Junio 2008.

Las citas de los libros bíblicos seguirán el modelo de abreviaturas de la *Biblia de Jerusalén* (Bilbao 1998). Para el uso de fuentes bíblicas, utilícese preferente-

mente “bwhebb” para el texto hebreo y “bwgrkl” para el texto griego. Si se usa otra, debe adjuntarse la fuente utilizada.

3.2. Las reseñas:

También pueden presentarse para ser publicadas en *An.teol.* reseñas de libros. Las reseñas deben presentar de forma resumida los principales contenidos de la obra y luego hacer algunas observaciones críticas. La presentación de las reseñas debe tener una extensión promedio de 2 páginas tamaño carta, con letra tipo Arial 12. Márgenes superior, inferior, izquierdo y derecho de 2,5 cm.

El autor firmará con su nombre y apellido más la institución a la cual pertenece. La cabecera de la reseña debe tener los siguientes aspectos formales:

Inicial del nombre del autor y apellido en **VERSALES**, título del libro en *cursiva*, colección a la cual pertenece la obra entre paréntesis indicando el número; editorial, ciudad y año, cantidad de páginas, número de ISBN. Así por ejemplo:

F. GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia* (Introducción al Estudio de la Biblia 3a), Verbo Divino, Estella 2003, 383 pp. ISBN 84-8169-960-2.

4. Envío de textos

Los artículos, notas y reseñas deben ser enviados vía correo electrónico a analesteologia@ucsc.cl como documento adjunto, en procesador de texto Microsoft Word, cualquier versión.

5. Evaluación de los artículos y procedimiento

Los artículos serán sometidos a evaluación por dos especialistas externos, con el sistema de doble ciego siguiendo una pauta de arbitraje que ha sido establecida por el consejo editorial. Si hubiere discrepancia en el veredicto, se consultará a un tercer especialista. Cada autor que envíe artículos será informado en detalle de los resultados de la evaluación en un tiempo no superior a dos meses. El comité editorial decidirá de acuerdo al contenido en que sección serán publicados los artículos evaluados positivamente.

6. Conflicto de intereses

Anales de Teología no publicará artículos en los que se detecte un conflicto de interés, ya sea de carácter económico, institucional, personal u otro.

7. Suscripción y canje

Toda la correspondencia y solicitud de la revista, suscripción y canje, por favor dirigirse a:

Revista Anales de Teología

Instituto de Teología UCSC

Calle Alonso de Ribera 2850

Concepción-Chile

Teléfono: (56-41) 2345669

Correo electrónico: analesteologia@ucsc.cl

Sitio web:

<http://teologia.ucsc.cl/investigacion/publicaciones/revista-anales-de-teologia/>

Los precios de suscripción son:

Nacional: Anual \$ 15.000.

Extranjero: Anual US\$ 45.

Número suelto: Nacional \$7.000. Extranjero: US\$ 25 + gastos de envío.

Esta
publicación,
editada por el
Instituto de Teología de la
Universidad Católica de la Santísima Concepción,
se terminó de imprimir
en el mes de junio de 2015,
en los talleres de
Trama Impresores, S.A.,
Hualpén,
Chile
(la que actúa sólo
como impresora).

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 17.1

Primer semestre 2015

ÍNDICE

ARTÍCULOS

- “Misión y ecumenismo”. El diálogo profético de los discípulos misioneros de Jesucristo. Hacia un testimonio común del evangelio
 “Mission and ecumenism”. Prophetic dialogue of missionary disciples of Jesus Christ. Towards a common testimony to the gospel
 LUIS NAHUELANCA MUÑOZ..... 7-37
- El Episcopado chileno y el compromiso social del catolicismo preconiliar: 1925-1964
 The Chilean Episcopate and the social commitment of pre-conciliar catholicism: 1925-1964
 EDISON GABRIEL BRITO REBECO 39-63
- Sobre la inadecuación de la filosofía hermenéutica para explicar la Revelación divina
 On the inadequacy of philosophical hermeneutics to explain divine Revelation
 CARLOS A. CASANOVA..... 65-83
- Los cuatro puntos cardinales del Vaticano II según Joseph Ratzinger
 The four cardinal points from Vatican II
 PABLO BLANCO SARTE 85-111
- Evangelizar a los migrantes desde su identidad cultural. El caso de la celebración de la Purísima con los inmigrantes nicaragüenses en La Carpio (San José, Costa Rica)
 Evangelize migrants from their cultural identity. The case of the celebration of the Purísima with the Nicaraguan immigrants in La Carpio (San José, Costa Rica)
 Pbro. JOSÉ ERNESTO IBARRA ARANA 113-152
- NOTAS
- Camino*: Literatura y espiritualidad
The way: Literature and spirituality
 CONSTANTINO ÁNCEL..... 153-173
- Y el Verbo de Dios se hizo cultura. El desafío de re-pensar teológica y pastoralmente lo cultural
 The Word of God became culture. The challenge of rethinking about the cultural aspect in a theological and pastoral way
 JUAN PABLO ESPINOSA ARCE 175-189
- RESEÑAS
- Merino Beas, Patricio A., *La categoría teológica «Signos de los Tiempos» desde el Concilio Vaticano II al Pentecostés de Aparecida y Francisco*, Bogotá, Ed. USTA, 2014, 190 pp., ISBN 978-958-631-846-4
 MARÍA BELÉN TELL..... 191-195

