

ISSN 0717-4152

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA
DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 15.1

Primer semestre 2013



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

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

Dr. Patricio Merino Beas

(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)

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)

Dirección

Anales de Teología
Instituto de Teología UCSC
Alonso de Ribera 2850.
Concepción, Chile

Teléfono (56-41) 2735669

E-mail: analesteologia@ucsc.cl

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

Diseño/producción editorial

Oscar Lermanda

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 15.1

Primer semestre 2013



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 15.1

Primer semestre 2013

ÍNDICE

ARTÍCULOS

- Violencia divina e imagen de Dios como rey y juez
Divine violence and image of God as King and Judge
JOSÉ LUIS BARRIOCANAL GÓMEZ 7-32
- A ação de deus no mundo segundo Karl Rahner
God's action in the World according to Karl Rahner
MARIO DE FRANÇA MIRANDA 33-57
- Arrebato al Cielo y justicia de Dios. Estudio del imaginario del ascenso
Heaven Rapture and God's Justice. A Study of the Imaginary of the
Ascension
CÉSAR CARBULLANCA NÚÑEZ..... 59-87
- Espiritualidad de la gente común: ¿un signo de los tiempos?
The Spirituality of Common People: A Sign of the Times?
DIEGO IRARRAZAVAL..... 89-101
- El emerger de los Hermanos Musulmanes, el Sionismo y los Evangé-
licos estadounidenses: ¿cuestiones comunes?
The Emergence of The Muslim Brotherhood, Zionism
and North American Protestants: Common questions?
ALEXANDRA AINZ GALENDE..... 103-128
- La Iglesia Chilena postconciliar a la luz de sus Orientaciones Pastorales.
Hitos del camino de una Iglesia Sinodal
The Chilean Church after Vatican II in the Light of Its Pastoral
Orientation. Milestones in the Road Followed by a Synodal Church
LUIS NAHUELANCA MUÑOZ 129-179
- Evangelización y cultura de la Gaudium et Spes a los desafíos actuales
Evangelization and Culture in Gaudium et Spes in Relation to Current
Challenges
JORGE MENDOZA VALDEBENITO..... 181-195
- NOTAS
- La fe
Faith
SERGIO SILVA 197-215

La fe en ‘alguien’, fundamento del discípulo y de su acción a la luz de Aparecida Faith in “Somebody”, the Basis of Discipleship and Action in the Light of the Aparecida Document CRISTIÁN RONCAGLIOLO.....	217-237
--	---------

RESEÑAS

M. GONZÁLEZ CRUZ, <i>Teología de la misericordia, implícita en los escritos y en la praxis de Vasco de Quiroga (1470/1478-1565)</i> , Universidad Pontificia de México, México, 2012, 379 pp. ISBN 978-607-7837-10-7 DIEGO MUNDACA.....	239-241
F. GARCÍA LÓPEZ, <i>La Torá. Escritos sobre el Pentateuco</i> (Asociación Bíblica Española, Institución San Jerónimo, Monografías 58), Verbo Divino, Estella 2012, 397 pp. ISBN 978-84-9945-282-1 PABLO URIBE ULLOA.....	243-246

VIOLENCIA DIVINA E IMAGEN DE DIOS COMO REY Y JUEZ

DIVINE VIOLENCE AND IMAGE OF GOD AS KING AND JUDGE

José Luis Barriocanal Gómez¹

Facultad de Teología del Norte de España. Burgos-España

Resumen

El presente estudio responde a la siguiente cuestión: la aplicación de los conceptos de alianza, rey y juez a Yahvé, ¿no ha contribuido a la presentación de un rostro violento de Dios? El lenguaje de la alianza comporta la imaginería de un Dios violento, pues de la teología de la alianza derivan las dos grandes metáforas de Yahvé como rey y juez. La representación de Yahvé como rey está detrás de la consideración de Yahvé como guerrero, siendo ésta el máximo exponente de la violencia divina. Porque Yahvé es rey, es también juez. La representación metafórica de Yahvé como juez sugiere que Él mismo se siente profundamente afrentado por la injusticia. Lo cual explica su acción violenta. Dios usa la violencia para trastocar la violencia humana y conducir la creación a un orden en el que no haya violencia alguna. Pero también la fe bíblica confiesa la misericordia divina, que rompe la correlación entre culpa y pena, sustituyéndola por la correspondencia asimétrica entre culpa y perdón.

Palabras clave: Dios, violencia, alianza, juez.

Abstract

This study answers the following question: the application of the concepts of alliance, king and judge Yahweh, has not contributed to the presentation of a violent face of God? The language of the alliance involves the imagery of a violent God, because of the covenant theology derived the two great metaphors of Yahweh as king and judge. The representation of Yahweh as king is behind the consideration of Yahweh as a warrior, being this the epitome of divine violence. For the Lord is King, is also a judge. The metaphorical representation of Yahweh as judge suggests that he himself is deeply outraged by injustice. Which explains their violent actions. God uses violence to dis-

¹ Doctor en Teología por la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma y Licenciado en Ciencias Bíblicas por el P.I.B. Catedrático de Sagrada Escritura en la Facultad de Teología del Norte de España, Sede de Burgos. Correo electrónico: joseluis@teologiaburgos.org

rupt human violence and lead to the creation order in which no violence whatsoever. But biblical faith confesses the divine mercy, that breaks the correlation between guilt and shame, replacing it with asymmetric correspondence between guilt and forgiveness.

Keywords: God, violence, alliance, Judge.

Se ha de reconocer la *trascendencia teológica* del tema, dado el número amplio de textos bíblicos que hablan de Dios como guerrero, y a que ésta constituye una de las *primeras representaciones* de Yahvé por parte de Israel. Especialmente, la importancia se muestra por la estrecha *relación que guarda con tres grandes conceptos teológicos* de la Escritura: la salvación, el reinado y el juicio.

1. El postulado de la alianza: un Dios violento

El concepto de alianza *no es original* del Israel bíblico. Se trata de un lenguaje muy difundido en su entorno, que Israel retomó para expresar su propia fe y su propia identidad². En efecto, la difusión de la ideología asiria es el primer ejemplo de universalización de una cultura dominante. Se puede hablar del influjo considerable de esta ideología asiria en la concepción de Dios, propia del AT. Como lo pensaban los pueblos circundantes de sus dioses, Israel cree que Yahvé es su aliado y combate con él frente a sus adversarios (cf. Ex 14,25.30; Dt 1,30; 3,22).

La confesión de fe fundamental del hebraísmo: “Escucha, Israel: Yahvé nuestro Dios es el único Yahvé. Amarás a Yahvé tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza” (Dt 6,4-5), guarda un estrecho paralelismo con: “Amaremos a Assurbanipal, rey de Asiria, y odiamos a su enemigo. Desde este día, y hasta que vivamos, Assurbanipal será nuestro rey y Señor. No estableceremos ni buscaremos para nosotros otro rey u otro señor”³. El paralelismo con el mandamiento central del Deuteronomio

² Cf. J.L. SKA, “Alianza”, en: J.L. BARRIOCANAL GÓMEZ (ed.), *Diccionario del profetismo bíblico*, Monte Carmelo, Burgos 2008, 40-41.

³ Citado por TH. RÖMER, *Dieu obscur. Le sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève 1998, 80.

es claro, *Dios es presentado a imagen del soberano asirio*. Los autores deuteronomistas utilizan *el modelo de un tratado de vasallaje* para describir la relación entre Dios y su pueblo. Si bien, existe una clara *diferencia*: Israel tiene un Señor al que debe fidelidad absoluta, pero este soberano no es el gran rey asirio, sino Yahvé, el Dios de su pueblo. En este sentido, la recuperación de un modelo asirio pudo tener también un significado subversivo, anti-asirio: Israel debe obediencia sólo a Dios, no a ningún otro. Si bien, a su vez, ha conllevado *un riesgo*: al mostrar la superioridad del Dios de Israel frente a los dioses de aquel pueblo que amenazaba su existencia, Asiria, han asumido también el lenguaje violento, guerrero con que se describe a los dioses asirios.

La alianza es indudablemente un modo humano de expresar y concebir las relaciones de Dios con su pueblo. Como todo lenguaje humano *es una expresión imperfecta* de la relación entre lo divino y lo humano. Esta relación se expresa del siguiente modo: “Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo” (Lv 26,12; cf. Ex 6,7). Si bien, la alianza, antes que todo, es un don de Dios que ha querido escoger un pueblo, por pura gracia, para hacerle partícipe de su santidad y de su proyecto salvífico⁴.

El concepto y el lenguaje de la alianza *incluyen la violencia*, el castigo para aquel que no cumpla las condiciones estipuladas (cf. Dt 28,15-69; Jos 23,16). En el caso de la alianza divina, por parte del soberano, Yahvé, no hay problema, porque Él siempre se mantiene fiel; en cambio, por parte del vasallo, Israel, la historia muestra su infidelidad a la alianza y, por tanto, que se hiciera digno merecedor del castigo divino, por no vivir conforme a su ser pueblo de Dios, que implica no sólo confesar o creer la exclusividad de Yahvé como Dios, sino también testimoniarlo. De este modo, Dios se presenta como un Dios violento, guerrero contra su propio pueblo. Así se muestra en los oráculos contra Israel, donde la violencia divina aparece dentro de un contexto implícito o explícito de alianza entre Dios e Israel, refiriéndose al castigo retributivo de Dios como reacción contra las violaciones de la Ley y de la alianza. La acción violenta divina apunta a la preservación de la justicia y, al mismo tiempo, a la restauración de la alianza, como acontece en el libro de las Lamentaciones, donde el rol de Yahvé

⁴ Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana*, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, n 38.

como guerrero contra Israel está unido estrechamente a la santidad divina y al amor de la alianza. Porque Dios es santo, actúa “como enemigo” contra el pecado de su pueblo (Lam 2,5); no obstante, no lo desecha para siempre, se apiada “según su inmenso amor” (Lam 3,31-32).

Pero no sólo se presenta violento contra su propio pueblo, por la infidelidad de éste a la alianza. También, por ser “vuestro Dios”, es decir, Dios de Israel, conforme a la alianza, se muestra violento, guerrero contra los que oprimen a su pueblo. En virtud de la alianza existe una relación tan estrecha entre Dios e Israel, que atentar contra su pueblo es atentar contra su Dios. Esto claramente se percibe en el Salmo 83⁵. En cuanto Israel es pueblo y protegido de Dios, maquinan contra él es maquinan contra su Dios. Lo expresa implícitamente la utilización del sufijo de segunda persona referido a Dios; pone a este último como el verdadero destinatario de la actividad agresiva de los enemigos hostiles a Israel: “Contra tu pueblo maquinan intriga, conspiran contra tus protegidos;” (v. 4). Y explícitamente se afirma que querer cancelar el nombre de Israel (v. 5) significa ser enemigos de Dios (v. 3); combatir contra su pueblo (v. 4) significa combatir contra Yahvé (v. 6). La alianza pactada por Dios con Israel ha creado una situación irreversible; Yahvé, al comprometerse graciosamente a ser el Dios de Israel, se compromete a hacer vivir al pueblo que ha elegido. Por ello, hemos afirmado que, ante todo, la alianza es un don divino, antes que compromiso por parte de Israel. En virtud de la alianza Israel no puede perecer, pues Yahvé es fiel a su palabra de ser su Dios, lo contrario significaría la negación de su propio ser; pues en el caso de la aniquilación de Israel, quedaría comprometida la verdad y la existencia misma de Yahvé (cf. Nm 14,15-16).

Del mismo modo, en razón de la alianza, la guerra de Israel contra las naciones hostiles es guerra de Yahvé, como expresamente se afirma en la exhortación final del Libro de la Alianza, en Ex 23,20-34. La fidelidad de Israel a la alianza, o, lo que es lo mismo, a la Ley, hace que los enemigos de Israel sean los enemigos de Yahvé (v. 22). El naciente estado de Israel se concibe como un estado vasallo de un Dios soberano, lo cual exige su total lealtad a Dios. Si Israel, en cuanto es un estado-nación, llega a ser sometido a otra nación-estado, como de hecho fue, entonces aquella lealtad exigida

⁵ Para un estudio detallado de este salmo, cf. B. COSTACURTA, “L’aggressione contro Dio. Studio del Salmo 83”, *Bib* 64 (1983) 518-541.

por un poder militar extranjero tendría implicaciones religiosas. Por ello, observa P.C. Craigie, ser vasallo de un estado terreno era una violación nacional al primer mandamiento. La independencia de Israel no sólo formaba parte de la esfera política, sino también de la religiosa, por ser el pueblo de la alianza sellada con Yahvé⁶.

2. Yahvé como “juez” y “rey”, y la imagen subsiguiente de Yahvé

En el primer punto se ha analizado cómo el concepto de alianza postula una imagen violenta de Yahvé. Detrás de esta misma imagen está también la representación de Yahvé como juez y como rey. Como juez, para juzgar a Israel en el caso de incumplimiento de las cláusulas de la alianza; como rey, en cuanto que es el soberano que se compromete a proteger a su vasallo, Israel. La metáfora de Yahvé como guerrero o la representación violenta de Yahvé deriva de estas dos imágenes de Yahvé como juez y rey⁷.

La representación de Yahvé como rey y juez *es la más característica* de las imágenes del AT⁸. La imagen de Yahvé *como rey sobresale* por encima de la de juez, pues ésta depende de aquélla. Cuando Isaías recibe su llamada a la misión profética, se encuentra en presencia de alguien a quien describe como un rey: “He visto con mis ojos al Rey y Señor de los ejércitos” (Is 6,5); cuando el salmista compone sus himnos, es la majestad real de Dios el objeto fundamental de su alabanza. Al hablar la Biblia de Dios como rey es indudable que se está recurriendo al uso metafórico. El campo metafórico referido a Yahvé es amplio, además de “guerrero”, “juez”, se encuentran otras imágenes como “padre/madre”, “esposo”, “roca”, “pastor”... Pero la metáfora de “rey” se puede considerar como la “*metáfora básica*” o madre de las demás metáforas. Se dice básica, en el sentido de que es un modo de ver la totalidad del misterio divino por medio de una imagen clave. Se dice “madre”, en cuanto es el fundamento de otras muchas metáforas por extensión. La realeza de Dios es la matriz organizadora de todo un amplio

⁶ P.C. CRAIGIE, *The Problem of War in the Old Testament*, Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) 1978, 69-70.

⁷ Cf. W. BRUEGGEMANN, *Teología del AT. Un juicio a Yahvé. Testimonio. Disputa. Defensa*, Sígueme, Salamanca 2007, 263.

⁸ Cf. J. TREBOLLE, *Imagen y palabra de un silencio. La Biblia en su mundo*, Trotta, Madrid 2009, 195.

campo de ideas que subyacen en muchos pasajes de la Biblia que ni siquiera hablan explícitamente de “rey”, “reinar”, “trono” o algún otro término equivalente⁹.

2.1. *Yahvé como juez*

La manifestación de Yahvé como guerrero es expresión de su lucha por la justicia. *Su acción violenta persigue un doble objetivo*: el juicio del injusto y la salvación del que la padece e, incluso, del agente de la injusticia. Este doble objetivo puede reducirse a uno. Dios usa la violencia, inevitable en un mundo violento, para trastocar la violencia humana y conducir la creación a un orden en el que no haya violencia alguna.

El Antiguo Testamento no condena indiscriminadamente todo tipo de violencia, sino aquélla que es injusta, como es la que se ejerce contra el débil, la que oprime o tiraniza al individuo o a todo un pueblo... Por ello, *distingue dos violencias*, una justa y otra injusta. A la violencia justa le atribuye una función positiva como sanción penal infligida al injusto agresor y, también, como medio disuasorio para contener su violencia. La cual no sólo está legitimada o es expresión de un derecho, sino que incluso es un deber cuando se trata de una causa justa. A Israel *no le es extraño el ser bífrente de Dios*, es decir, que Dios se sirva de la violencia para poner fin a la misma, porque se trata de la violencia justa. Así, sabe, y lo acepta, que cuando desobedece, afrenta o se burla de Yahvé o del prójimo, Él lo castiga. Lo considera como algo razonable, y la severidad de la sanción está en relación con la severidad de la afrenta.

La representación metafórica de Yahvé como juez sugiere que Él mismo se siente *profundamente afrentado por la injusticia*. Este ser de Dios de velar por la justicia hace que sea juez no sólo de Israel sino también del resto de los pueblos, como bien se expresa, respectivamente, en los oráculos proféticos contra Israel y contra las naciones (cf. Am 1-2; Is 13-23; Jr 46-51; Ez 25-32). Pues Él es el Señor, el Soberano de todos los pueblos. Por ello,

⁹ Cf. T.N.D. METTINGER, *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia*, Ediciones El Almendro, Córdoba 1994, 107; donde se halla la expresión “metáfora básica” que la toma del filósofo S.C. PEPPER, *World hypotheses*, Univ. of California Press, Berkeley (California) 1942. Metáfora “clave” la denomina J.A WOOD, *Perspectives on War in the Bible*, Mercer University Press, Macon (Georgia) 1998, 165.

puede esperar y mandar, no sólo a su pueblo, sino también al resto de los pueblos que obren conforme a la justicia. De lo contrario, serán destinatarios de su juicio punitivo. Amós, profeta de la primera mitad del siglo VIII, fue el primero en revelar la acción judicial de Dios como guerrero frente a todos los pueblos que atropellan la justicia, incluso sobre su propia heredad (cf. Am 1,3-2,16). Dios actúa en Israel y en el resto de las naciones, para establecer su juicio frente a la violencia por medio, fundamentalmente, de agentes humanos. Así, aparecen como sus agentes: Asur (Is 10,5), su ungido Ciro (Is 45,1), o su siervo Nabucodonosor (Jr 25,9; 27,6; 43,10). En este sentido, Dios usa la violencia de los persas, bajo las órdenes de Ciro, como juicio contra la esclavitud babilónica y como medio para llevar la salvación a los exiliados (cf. Is 45,1-8; 47,1-15). En otras palabras, *Dios se sirve de la violencia como medio judicial* para salvar a Israel del efecto de los pecados de otros pueblos, y para salvar al pueblo de Dios de los efectos de sus propios pecados.

La experiencia más traumatizante del pueblo de Dios, como fue *el exilio*, se interpreta como juicio de Yahvé por la infidelidad de Israel a la alianza establecida. Así lo muestra especialmente el profeta Ezequiel (cf. Ez 7,23-27; 8,17-18; 9,9). Es importante notar que Ezequiel usa el término *hāmās* para describir el pecado (cf. Ez 7,11.23; 8,17; 12,19; 28,16; 45,9). La traducción más apropiada es “violencia”, pero con el matiz de que se refiere a la violencia ejercida principalmente contra el mismo pueblo, en particular alude a la opresión y al derramamiento de sangre (cf. Is 59,6; Jl 3,19; Hab 1,2.3). De este modo, el profeta condena, no tanto la violencia en general, cuanto aquélla que golpea la vida humana¹⁰. En el cap. 22, Ezequiel acusa a Jerusalén por su violencia. Los dos aspectos esenciales de la inculpación del pueblo son el derramamiento de sangre y la fabricación de ídolos (v. 3)¹¹.

¹⁰ Cf. P.J. HARLAND, “A Land Full of Violence: The Value of Human Life in the Book of the Prophet Ezekiel”, en *New Heaven and New Earth Prophecy and the Millennium. Essays in Honour of Anthony Gelston*, P.J. HARLAND - C.T.R. HAYWARD (eds.), VT.S 77, Brill, Leiden - Boston - Köln 1999, 113-127.

¹¹ Esta relación entre idolatría y violencia se encuentra también en Ez 23,37-39; especialmente en Sab 14,23-27, donde se afirma: “Porque el culto de los ídolos sin nombre es principio, causa y término de todos los males” (Sab 14, 27). La obra de P. Beauchamp y D. Vasse presenta la violencia a partir de lo que consideran su “corazón” o centro, que es la idolatría, cf. P. BEAUCHAMP – D. VASSE, *La violencia en la Biblia*, Cuadernos bíblicos 76, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1992, 17.

Desvela la unidad sustancial existente entre violencia e idolatría, entre derramamiento de sangre y fabricación de ídolos; pues se elimina al hombre, eliminando a Dios; o mejor, se elimina a Dios, eliminando al hombre. Así, todas las acciones que se relacionan con la injusticia o contra Dios, son calificadas como derramamiento de sangre, es decir, como violencia homicida (vv. 6-12). Para el profeta la violencia que conduce a la muerte no es sólo aquella del homicidio, también aquella que prescinde de Dios¹².

J. Ratzinger señala que la consideración de Cristo como juez, tal como se confiesa en el credo “para juzgar a los vivos y a los muertos”, es probablemente la que ha suscitado y continúa suscitando los mayores malentendidos; y cómo tales *malentendidos impiden la correcta comprensión del discurso bíblico de Dios* como juez¹³. Cuando, en realidad, el mensaje de Dios que actúa juzgando, central tanto para el Antiguo como para el Nuevo Testamento, es una buena noticia, un evangelio¹⁴.

La recta comprensión de Cristo como juez supone la aceptación de que *la justicia divina*, antes que todo, *es justificante*, como acertadamente argumenta F.X. Durrwell¹⁵. Del mismo modo que una santidad absoluta parece a primera vista hacer a Dios inaccesible al hombre pecador, una justicia infinita puede parecer terrible. Pero no es así. La santidad acerca a Dios y se manifiesta al hombre santificándolo, de la misma forma que la justicia se ejerce sobre el hombre justificándolo. *En ese malentendido pesa mucho la*

¹² Por ello afirma A. Spreafico que el discurso de Ezequiel afronta el problema de las consecuencias radicales del mal, que van más allá de la conciencia que los hombres tienen de ello; cf. A. SPREAFICO, “La violencia nei profeti”, en *La violenza nella Bibbia: Atti del convegno nazionale* (Montova, 31 marzo – 1º aprile 1990, Associazione laica di cultura bíblica, Settignano (Firenze) 1990, 71.

¹³ “No cabe duda de que la conciencia cristiana, ha convertido el artículo de fe en el juicio en algo que prácticamente puede aniquilar por completo la fe en la redención y en la promesa de la gracia. Ahí está, por ejemplo, la profunda contraposición entre el *maran atha* y el *dies irae*. Con su oración “Ven, Señor Jesús” (*maran atha*), el cristianismo primitivo interpretó el retorno de Jesús como un acontecimiento lleno de esperanza y alegría, vio en él el momento de la gran consumación y se orientó hacia él. Sin embargo, los cristianos medievales vieron en él el “día de la ira” (*dies irae*), el día del estremecimiento, del pavor y del temor, el día de la miseria y de la calamidad. El retorno de Cristo es sola y exclusivamente juicio, día de rendir cuentas para todos los hombres (J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2007¹⁴, 270); cf. también E. ZENGER, *Un Dio di vendetta? Sorprendente attualità dei salmi “imprecatori”*, Ancora, Milano 2005, 123.

¹⁴ Cf. E. ZENGER, *Un Dio di vendetta?*, 120.

¹⁵ Cf. F.X. DURRWELL, *Nuestro Padre Dios. Dios en su misterio*, Sígueme, Salamanca 1992², 177.

imagen de la justicia y del juez humanos que tenemos en nuestra mente. Pero la justicia de Dios es la de un padre. Por ello, Jesús no interpela a Dios diciendo: “¡Justo juez de los hombres!”, sino: “¡Padre justo!”. Caracteriza su paternidad por la justicia y su justicia por la paternidad. Como Padre, Dios desconoce una justicia que sea extraña a su paternidad, de la misma manera que no conoce ni un poder ni una santidad que no se identifiquen con esa paternidad.

El Dios justo es algo muy distinto de un Dios justiciero. *Su justicia es fidelidad y misericordia*: “Yo te desposaré conmigo para siempre; te desposaré conmigo en justicia y en derecho en amor y en compasión” (Os 2,21). Ejerce su justicia yendo en auxilio de la miseria (cf. Is 45,21; 46,13; 51,4-5). No condena, sino que es fuente de vida: “Yo amo tu preceptos; por tu justicia, hazme vivir” (Sal 119,40.106.123). Si la Biblia habla de la cólera de Dios, la distingue de la justicia e incluso la opone a ella: “La cólera de Yahvé soportaré, ya que he pecado contra él, hasta que él juzgue mi causa y ejecute mi juicio; él me sacará a la luz, y yo contemplaré su justicia” (Miq 7,9). La justicia “se sitúa sistemáticamente en una misma línea con la misericordia, la bondad y el amor”¹⁶. *A diferencia de la justicia humana* que castiga la culpa, la justicia divina perdona el pecado: “Señor, por todas tus justicias, retira tu cólera y tu furor de Jerusalén” (Dan 9,16). La justicia –por la que Dios es justo– es una manifestación de la santidad del que dice: “No dejaré correr el furor de mi cólera [...], porque en medio de ti yo soy el santo” (Os 11,9). Por ello, el hombre bíblico espera aún en medio de su desgracia (cf. Sal 35,24).

El pecado es el lugar típico de la intervención judicial divina. La Biblia muestra cómo Dios actúa en relación con la culpa humana, poniendo en acto una sanción que, manifestando la gravedad del mal cometido, conciencie al pecador de su pecado y lo lleve a la *conversión*. En este sentido, es como el juicio de Dios es justificante, en cuanto que, está ordenado a que el pecador reconozca su pecado para que se arrepienta y vuelva al que es la Vida. Ésta es la perspectiva profética a la hora de interpretar las derrotas de Israel, especialmente frente a Asiria y Babilonia. No sólo hablan de la injusticia del imperialismo, también de la infidelidad de Israel. Las derrotas

¹⁶ S. LYONNET, *Les étapes du mystère du salut selon l'Épître aux Romains*, Les Éditions du Cerf, Paris 1969, 45.

son el juicio divino a esa infidelidad y hablan de la necesidad de que todos los pueblos caminen a la luz de la Palabra de Yahvé (cf. Is 2,1-5). Un juicio de Yahvé que persigue descubrir el pecado para que haya posibilidad de conversión y, por tanto, de vida. Por ello, en esa misma situación de juicio se anuncia la vuelta a la tierra, la nueva alianza, los nuevos cielos y la nueva tierra; de este modo se refuerza la llamada al cambio.

Otro aspecto de esta justicia justificante divina se muestra en que para Yahvé *el justo tiene, por voluntad divina, un potencial de justificar al malvado*. No me detengo en el análisis del bien conocido regateo de Abrahán (“¿Y si se encuentran allí diez (justos)? Dijo: Tampoco los destruiría, en atención a los diez”; Gn 18,32) y del cuarto cántico del Siervo (“Por las fatigas de su alma, verá luz, se saciará. Por su conocimiento justificará mi Siervo a muchos, y las culpas de ellos él soportará”; Is 53,11).

2.2. Yahvé como rey

Yahvé es juez porque es rey. Si la imagen de Yahvé como juez deriva de la teología de la alianza, también de ella deriva la metáfora de Yahvé como rey. Su impronta teológica es de tal trascendencia que conceptos bíblicos fundamentales, como éxodo, don de la Ley, conquista tienen como tema común de fondo la realeza de Yahvé¹⁷.

La imagen de Yahvé como guerrero, máximo exponente de la violencia divina, deriva de la imagen regia divina. Por ello, los estudiosos, a la hora de hablar del Dios guerrero lo hacen desde la idea de la realeza divina. Así G.E. Wright lo hace después de afrontar en su *Teología del Antiguo Testamento* la idea de Yahvé como Señor y Creador¹⁸. En línea con G.E. Wright se encuentra T.N.D. Mettinger, con la diferencia de que éste ubica la imaginaria marcial de Yahvé no bajo la del señorío, sino bajo la de la realeza¹⁹.

La acción violenta de Dios acontece *cuando su majestad es ofendida*, bien sea por la infidelidad de su pueblo a la alianza, bien porque las nacio-

¹⁷ Cf. CH. SHERLOCK, *The God who fights: The War Tradition in Holy Scriptures*, Mellen Biblical Press, Lewiston (New York) 1993, 35.

¹⁸ Cf. G. E. WRIGHT, *The Old Testament and Theology*, Harper & Row Publisher, New York – Evanston – London 1969.

¹⁹ Cf. T.N.D. METTINGER, *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia*, Ediciones El Almendro, Córdoba 1994, 113.

nes le niegan su alabanza (Dt 32), particularmente si se piensan que ellas son la estancia última del poder (Egipto en Jr 46; Asiria en Nahúm; Babilonia en Is 47 y Jr 50-51). Así mismo, la majestad de Dios es afrentada cuando los impíos o naciones amenazan al pueblo de su alianza (cf. Is 59,63; Ez 25). En ningún otro libro, como en el de Ezequiel, aparece de forma tan explícita la correlación entre Yahvé como guerrero y el Único Santo, que encontramos también en Isaías (Is 5,24-30; 10,5-34). Según Ezequiel, el Nombre puede ser profanado mediante la rebelión, idolatría e inmoralidad de Israel (20,39); en concreto por la violación del sábado (20,13; 23,38), la falsa profecía (13,19) y la corrupción del sacerdocio (22,26). La situación del exilio profana la santidad divina porque pone en cuestión la verdad de ser el Dios de Israel (cf. Ez 20,20-28).

Tal como se ha señalado respecto a la imagen de Yahvé guerrero como representación divina que Israel ha tomado del antiguo Oriente Medio, así también se ha de decir de la imagen de Yahvé como rey. *No es original de Israel*. Hay que descartar una falsa comprensión mantenida por algunos especialistas bíblicos contemporáneos: la idea de que la designación real de Dios surgió cuando Israel se convirtió en un Estado territorial, alrededor del s. XI a.C. La realeza divina sería entonces el reflejo de la monarquía israelita representada por Saúl, David y Salomón. Sin embargo, hay indicios suficientes que prueban que Israel comenzó a representar a Dios como “Rey” mucho antes de la consolidación de la monarquía, durante la etapa de los Jueces. En primer lugar, los nombres propios y la terminología asociada con Siló sugieren que allí se adoraba como rey al Señor. En segundo lugar, mucho antes de que existiera la casa de David, otros pueblos semitas empleaban este término real para designar a su dios. Fue durante el periodo de los Jueces cuando se produjo el encuentro entre la fe yahvista de las tribus hebreas y el culto popular del Baal cananeo²⁰.

Israel ha recibido la imagen regia divina de ese entorno cultural y la ha integrado en su lenguaje acerca de Dios. El paso de una sociedad agrícola a otra urbana, con ciudades dotadas ya de un poder centralizado, produjo un marcado influjo en la representación de los dioses. Éstos, concebidos hasta entonces como fuerzas de la naturaleza, tomaron forma y figura de soberanos, al modo de los reyes que regían las ciudades-estado de Mesopotamia.

²⁰ Cf. T.N.D. METTINGER, *Buscando a Dios*, 108-109.

El cosmos se representaba al estilo de una gran *polis* regida por la asamblea de los dioses-reyes que gobernaban los cielos, la tierra y sus naciones²¹. Dicha *apropiación* fue *consciente*, en el sentido de que la confesión de Yahvé como Rey fue al mismo tiempo una protesta contra el derecho de Baal a este título. Sólo Yahvé es Rey, no Baal²².

La cosmología básica del Antiguo Oriente, que Israel compartió con sus vecinos, era que “el mundo estaba situado precariamente entre el orden y el caos”²³. Conforme a estas cosmogonías mesopotámicas sólo el dios que es capaz de luchar y vencer a las fuerzas del caos es digno de ser adorado y de recibir el título de rey²⁴. La analogía del Dios guerrero afirma, pues, que Yahvé es digno de confianza y adoración como único rey, porque ha vencido a las fuerzas del caos dentro de la historia.

En efecto, aunque la idea de la realeza del Señor tiene muchas facetas, la noción central, en todas ellas, es el combate divino contra las fuerzas del mal. En el AT todas las apariciones del Señor como Rey tienen en común que Dios manifiesta su realeza luchando contra un oponente. Así, en el Sal 74, la afirmación: “Tú, Dios mío, eres mi rey desde siempre” (v. 12), va seguida inmediatamente de la descripción de la batalla; en esta ocasión, la victoria divina es sobre el rival, “el mar”, “los monstruos” y el “Leviatán de múltiples cabezas”; tal victoria aconteció al comienzo de los tiempos (vv. 13-14).

En la canción del mar y en la de Débora encontramos la concepción más original de Israel sobre la guerra de Yahvé, como lo muestra el hecho de la integración en ellos de la imaginería guerrera y regia de los dioses del antiguo Oriente Próximo. El canto del mar (Ex 15) tiene su punto culminante en la proclamación del reinado de Yahvé: “¡Yahvé reinará por siempre jamás!” (v. 18). Yahvé manifiesta su realeza mediante su actuar guerrero contra Egipto²⁵. De esta manera la forma del poema establece una relación

²¹ Cf. J. TREBOLLE, *Imagen y palabra de un silencio*, 119.

²² Cf. T.N.D. METTINGER, *Buscando a Dios*, 110-111.

²³ P. HANSON, “War and Peace in the Hebrew Bible”, 345.

²⁴ Es el caso del poema de *Enuma Elish*, que es a la vez una cosmogonía, una teogonía, una antropogonía y una epopeya sagrada. Narra el proceso genealógico de los dioses y las circunstancias en que uno de ellos, Marduk, alcanzó la máxima dignidad, la de ser entronizado como rey del panteón de los dioses, por haber vencido a las fuerzas o divinidades del caos.

²⁵ Considero esta afirmación más apropiada que la sostenida por M. Lind, para quien Yahvé, el guerrero, llega a ser Yahvé, el rey; cf. M. LIND, *Yahweh is a Warrior. The Theology of Warfare in Ancient Israel*, Herald Press, Scottsdale (Pennsylvania) 1980, 50.

estrecha entre estas dos instituciones: reinado de Yahvé y guerra divina. Comienza con la afirmación de Yahvé como guerrero (v. 3) y termina con la proclamación de su realeza (v. 18), formando de este modo una inclusión.

Nos parece acertada la consideración de T.N.D. Mettinger de que Israel empleó el mito ugarítico de Baal fragmentariamente, pudiendo descubrir tres elementos estructurales del mito que fueron importantes para la comprensión teológica de Yahvé como rey: la victoria del dios sobre las fuerzas del caos, la proclamación real del dios y la construcción de su palacio/templo. Estos tres elementos se encuentran también en el *Enuma Elish*²⁶. Este mismo autor muestra cómo la realeza de Yahvé se revela en cuatro situaciones que tienen que ver con la narración de Baal y de *Enuma Elish*: 1) La batalla de la creación, que describe un conflicto divino en los comienzos del tiempo; 2) la batalla de Sión o defensa del templo por Yahvé en su montaña sagrada contra sus asaltantes; 3) la batalla del éxodo o los pasajes en los que el éxodo y el milagro del paso del mar se narran con un simbolismo derivado de la batalla contra el caos; 4) la batalla del Día de Yahvé, donde se describe un gran drama escatológico, visto como la conclusión del permanente combate divino contra las fuerzas del mal²⁷.

La idea de la realeza del Señor tiene muchas facetas, pero la noción central, en todas ellas, es el combate divino contra las fuerzas del mal. Como manifestaciones de dicha realeza, nos vamos a detener en las batallas de Sión y en la del día de Yahvé. En las batallas de la creación y del éxodo se manifiesta también la realeza divina; respecto a la primera, la tratamos en el siguiente apartado; la segunda, la del éxodo, ya ha sido suficientemente expuesta como revelación del ser regio y guerrero de Yahvé. Seguidamente ofrecemos una breve síntesis de estas dos últimas batallas.

a) Las batallas de la creación y del éxodo

También se puede hablar en el AT de *batalla creacional*, en cuanto está presente la idea tradicional de los mitos cosmogónicos del antiguo Oriente Próximo que conciben la creación como una batalla entre el caos y el orden. La idea predominante en los relatos de la creación bíblica de Gn 1-2

²⁶ Cf. T.N.D. METTINGER, *Buscando a Dios*, 111.

²⁷ Cf. T.N.D. METTINGER, *Buscando a Dios*, 112-113.

es el orden, la armonía creacional. Más presente aún está en los salmos, cuya relectura de la creación rezuma el mito de la batalla creacional. En el AT todas las apariciones del Señor como Rey tienen en común que Dios manifiesta su realeza luchando contra un oponente. Así, en el Sal 74, la afirmación: “Tú, Dios mío, eres mi rey desde siempre” (v. 12), va seguida inmediatamente de la descripción de la batalla; en esta ocasión, la victoria divina es sobre el rival, “el mar”, “los monstruos” y el “Leviatán de múltiples cabezas”; tal victoria aconteció al comienzo de los tiempos (vv. 13-14). Nótese que tras la batalla contra el caos sigue el relato de la creación (vv. 15-17). La misma combinación temática se da en el Sal 89, cuyos vv. 5-19 se ocupan de la realeza divina: “El Santo de Israel es nuestro rey” (v. 19). La lucha contra el caos se intuye en los vv. 9-11, y va seguida por el relato de la creación (vv. 12-13). Ambos pasajes muestran la misma estructura, y en cada uno de ellos la transición entre la batalla contra el caos y el relato de la creación se señala mediante una frase que proclama la propiedad divina sobre todo lo creado: en el Sal 74,16 se dice “Tuyo es el día, tuya la noche”; mientras que en el Sal 89,12 se afirma “Tuyo es el cielo, tuya es la tierra” (cf. también Sal 24,1-2 y 95,5).

Respecto a *la batalla del éxodo*, se encuentran pasajes que describen el milagro del paso del mar como un combate divino contra las potencias del caos, y las aguas se separan del mismo modo que en la creación primigenia el mar se separó del caos ante la voz de Dios. El Sal 114 trata de la huida de Israel de Egipto (v.1), de cómo Dios mostró su poder real (v. 2) y cómo “el mar al verlos, huyó; el Jordán se echó atrás” (v. 3). El Sal 77 contiene una referencia similar (vv. 13-20), cuya pertenencia al éxodo se deduce de la mención, en los vv. 15 y 20, de aquellos sucesos exódicos. El lenguaje simbólico de la batalla contra el caos es claro (vv. 17-20). Las aguas del caos, más exactamente, las aguas del milagro del éxodo, se retiran en presencia del Rey batallador; la alusión al trueno y al relámpago (vv. 18-19) corresponde obviamente a lo que en otros relatos es la “voz” de Dios. El milagro del éxodo es, especialmente en los salmos, una recreación del combate divino contra las aguas del caos, y de acuerdo con esto, las aguas que se apartan ante los fugitivos son llamadas “el abismo” (en hebreo *tehom*) en Sal 106,9 (cf. Ex 15,5,8; Is 51,10; 63,13; Sal 77,17). La misma conjunción del milagro del éxodo con la batalla de las aguas del caos aparece en Is 51 (vv. 9-10).

Ez 20,32-44 trata de la vocación de Israel frente a los otros pueblos y

describe un nuevo éxodo, esta vez de Babilonia, un peregrinar por el desierto que anticipa una nueva alianza (vv. 34-37). El tiempo en el desierto conduce a otra montaña sagrada, Sión, donde todo Israel servirá al Señor (v. 40) y donde Dios será el Rey de su pueblo (v. 33). Se puede decir que la estructura de todo el capítulo 20 de Ezequiel es “del Sinaí a Sión”, o, mejor, “de Egipto a Sión”, donde Dios establecerá su reino. La misma ruta aparece en Ex 15,1-8. Cuenta cómo el peregrinar en el desierto conduce a Sión, que se presenta como “el monte de tu heredad”, “el lugar del que hiciste tu trono” y el “santuario, Señor, que fundaron tus manos” (v. 17). En este último texto se halla también un relato de combate: en el v. 3, Dios figura como “un guerrero” que, en esta ocasión, en vez de luchar contra las aguas, lo hace contra el Faraón y su ejército, si bien el escenario son las aguas del mar de las Cañas.

En conclusión, se comprueba cómo en el AT se usa el tema de la batalla contra el caos para mostrar tanto la acción creadora de Dios como su actividad en el plano histórico, cuyo máximo exponente es el éxodo. Este uso muestra una singularidad de Israel, en dos aspectos, relativos al entorno cultural-religioso de donde lo ha recibido. El primero, en cuanto que el motivo mitológico se convierte en histórico a la hora de describir la acción histórico-salvífica de Dios durante la creación y el éxodo; el segundo, por la “escatologización” de ambas batallas al describir la victoria final de Yahvé y de su pueblo frente a las fuerzas del mal o del caos²⁸.

b) La batalla de Sión

Comenzamos señalando el Sal 24 por ser un claro ejemplo de la interrelación de los motivos lucha divina, realeza y templo. El salmo cuenta cómo el “Rey de la Gloria” entra en su templo-palacio (vv. 7-10). En los vv. 1-2 se intuye la batalla contra las fuerzas del caos, cuyas aguas dominó el Creador del mundo. El salmo responde a la pregunta de por qué el “Rey de la Gloria” es, a la vez, “héroe valeroso” y “héroe de la guerra” (v. 8). La respuesta es por su victoria contra los poderes malignos, victoria que es expresión de su realeza. Se describe cómo este rey victorioso, tras la batalla, vuelve a su

²⁸ Cf. T.N.D. METTINGER, *Buscando a Dios*, 122.

palacio real, el Templo de Sión: “¡Portones!, alzad los dinteles, que se alcen las antiguas compuertas” (vv. 7.9). El salmo empareja la creación del mundo con la entrada en el templo. T.N.D. Mettinger estima que esta relación debió ser conmemorada todos los años en otoño, durante la Fiesta de las Chozas, cuando se consagraba el recinto sagrado y el Arca de la Alianza se llevaba al Santo de los Santos (cf. 1Re 8,1-2,65). A favor de esta idea está la consideración de que el Sal 24 se escribió para celebrar este acontecimiento.

El Templo es, por tanto, la casa real de Dios, el lugar en que se manifiesta la majestad de la presencia divina en medio de su pueblo. Esto explica que el pensamiento teológico surgido en relación con el Templo tenga como centro la idea de Dios como Rey. Esta tradición teológica es conocida como “teología de Sión”, o “tradicción de Sión”. Dicha tradición encuentra su mejor expresión en los llamados “salmos de Sión” (Sal 46, 48 y 76). Su contenido teológico gira en torno a dos puntos: primero, el Señor es el gran Rey (Sal 48,2); segundo, Dios ha elegido a Jerusalén y ha establecido el Templo en Sión como lugar de su palacio donde siempre está presente (cf. Sal 78,68-69; 132,13). Esta presencia regia de Dios en Sión tiene las siguientes consecuencias: primera, la bendición divina procede de Sión (cf. Sal 128,5; 134,3), y el río del Templo lo simboliza (cf. Sal 46,4; Ez 47,1-12); segunda, el Señor interviene contra los enemigos que amenazan a Sión, repitiendo la batalla contra el caos; tercera, la presencia divina la hace inviolable, siendo el mismo Dios quien garantiza su seguridad; cuarta, la presencia divina obliga especialmente a los habitantes de Sión a vivir conforme a la Ley del Señor (cf. Sal 15; 24,3-6; Is 33,13-16).

El simbolismo de la batalla contra el caos es bien manifiesto en el Sal 46, donde Dios responde con un bramido al ataque contra su ciudad (cf. vv. 6-7). El tercero de los salmos de Sión es el Sal 76, cuyos versículos introductorios hablan de la presencia divina en Sión: “Su albergue está en Jerusalén, su morada en Sión” (v. 3). Sigue la descripción de cómo Dios, sin emplear medios humanos, desbarata el ataque enemigo sólo con el sonido de su poderosa voz. También Is 17,12-14 describe la “batalla de Sión”, recurriendo a la imagen de la furia del mar que se alza contra Dios (cf. Sal 93,3-4) para expresar metafóricamente el ataque del enemigo contra Sión; pero del mismo modo que Dios grita a las aguas del caos, así truenan contra los pueblos hostiles, que huyen de su ira (cf. Sal 65,7).

Los salmos de Sión resaltan la idea de que la presencia divina en Sión hace que ésta sea inexpugnable. Desde esta perspectiva se comprende la amarga ironía que suponía para el pueblo de Dios, en el cautiverio de Babilonia, que sus raptos le pidieran “cantadnos un cantar de Sión” (Sal 137, 3; cf. también Lam 2,15, que cita el Sal 48,2). Pues el exilio parecía contradecir esa fe en Sión.

En este ambiente del Templo, el tema mitológico de la batalla contra el caos fue posiblemente un contexto usual para describir la actividad creadora de Dios; lo cual no excluyó la dimensión histórica propia de dicha descripción, al presentarla como símbolo de la protección divina hacia Sión. A este respecto, señala T.N.D. Mettinger que el término *ga’ar* (“increpar”), que se encuentra en los pasajes del AT alusivos a la batalla contra el caos, se predica de Dios respecto a las aguas (Sal 18,15; 107,7; Nah 1,4) y respecto a los que atacan a Sión (Is 17,13; Sal 9,5; 68,30)²⁹.

c) La batalla del “día de Yahvé”

Los textos bíblicos referidos al tema del “día de Yahvé”³⁰ y sus variantes, en general, tienen en común el ser una manifestación de la condición regia y judicial de Yahvé. Señala T.N.D. Mettinger, respecto al estudio del “día

²⁹ Cf. T.N.D. METTINGER, *Buscando a Dios*, 119. Este mismo autor señala en el uso de dicho término una continuidad con el NT. Lo mismo que Dios en el AT “increpa” a las aguas del caos, Jesús “conmina” a las aguas y al viento, lo que desata la comprensible reacción de los discípulos (Mc 4,41). El dominio de Jesús sobre los elementos hace entrever a los discípulos que se trata del mismo poder divino sobre la naturaleza, referido por las Escrituras; y, además, ellos conocían por el salmo 89 (especialmente vv. 9-13 y 25-27) que el Hijo, el Rey mesiánico, recibiría el poder sobre los elementos. El autor subraya el empleo del verbo griego *epitimaō* (*ga’ar* en el AT) cuando Jesús “increpa” a los demonios (cf. Mc 1,25). De nuevo, la poderosa voz de autoridad de Jesús doblega al demonio, que representa el poder que se opone a Dios y a sus planes. Lo cual explica la reacción del demonio ante la presencia de Jesús: “¿Has venido a destruirnos?”. El pasaje ilustra acerca de los exorcismos de Jesús como manifestación del combate entre el poder divino y las fuerzas que se le oponen. El *epitimaō* del NT anuncia que el poder de Satán está a punto de ser destruido y que el Reino de Dios está cerca. Cita cuatro ejemplos del uso de este verbo con el mismo sentido: Mt 17,18; Lc 4,38-39; Mc 9,25 y 8,33; cf. T.N.D. METTINGER, *Buscando a Dios*, 127.

³⁰ El concepto expresado bajo los términos “día de Yahvé” se encuentra en Is 2,12; 13,6.9; 22,5; 34,8; Jr 46,10; Ez 7,19; 13,5; 30,3; Joel 1,15; 2,1.11; 3,4; 4,14; Am 5,18-20; Ab 15; Sof 1,7.8.14-18; cf. G. VON RAD, “The Origin of the Concept of the Day of Yahweh”, *Journal of Semitic Studies* 4 (1959) 97; cf. también J.L. BARRIOCANAL GÓMEZ, “Día de Yahvé”, en *Diccionario del profetismo bíblico*, 214-224.

de Yahvé”, dos tipos de enfoques opuestos. Por un lado, G. von Rad, en su libro sobre la Teología del Antiguo Testamento, mantiene que el día del Señor supone una nueva intervención divina en la “guerra santa”, acaecida tras el éxodo de Egipto y que terminó con la conquista de Canaán. Por otro, S. Mowinckel sostiene que el día del Señor está en estrecha relación con la Fiesta de las Chozas, en la que los israelitas celebraban al Señor como Rey. De acuerdo con esta concepción, el Día del Señor era la repetición escatológica de este festival, es decir, la definitiva entronización divina. Considera como núcleo de la escatología hebrea la idea del Señor como Rey³¹.

En el capítulo final del Apocalipsis de Isaías (Is 24-27) se encuentran estas palabras: “Aquel día castigará Yahvé con su espada dura, grande, fuerte, a Leviatán, serpiente huidiza, a Leviatán, serpiente tortuosa, y matará al dragón que hay en el mar” (Is 27,1). Por tanto, según esta presentación, el drama final será una repetición del primer suceso de la creación³²; pues, básicamente, los poderes contrarios a Dios que aparecen en el conflicto final son meras reencarnaciones de los seres que representan, en los pasajes que releen la creación, el mal más monstruoso. Is 25,8 profetiza que en aquel día “consumirá a la Muerte definitivamente. Enjugará el Señor Yahvé las lágrimas de todos los rostros”. La exposición de la temática de Is 24-27 permite descubrir la fe y la confesión en Yahvé como rey que vencerá definitivamente a las fuerzas del caos, a la muerte, a la guerra.

Zac 14 habla del día de Yahvé como el día de la batalla en que Yahvé combatirá contra las naciones que asedian a Jerusalén (vv. 1-3) y se hará manifiesta su victoria como rey (vv. 1-3.9). Se trata de una repetición del tema de los salmos de Sión, en los que el Dios guerrero defiende a su ciudad del asalto del enemigo (cf. Sal 46,7). En los ejércitos de las naciones podemos vislumbrar el motivo de la batalla contra las fuerzas del caos, propio de los relatos de la creación, un tema que vuelve a aparecer en los dos capítulos precedentes, Zac 12,3.9 y 13,7-9; dentro de aquel motivo se han de comprender las referencias presentes al Señor como rey.

Reiteradamente se ha aludido a la relación existente entre la representación de Yahvé como rey y como juez. Esta relación está presente en la concepción teológica de este día. La entrada en la escena bíblica del pro-

³¹ Cf. T.N.D. METTINGER, *Buscando a Dios*, 122-123.

³² Cf. los “salmos de Sión” del apartado precedente.

fetismo clásico (s. VIII a.C.) supuso una novedad. Tuvo que enfrentarse a la fe tradicional de Israel, caracterizada por su condición de pueblo elegido por Dios. Por ello, pensaba que estaba al amparo de la actividad regia y judicial de Yahvé como guerrero, considerando ésta como reservada más bien para los pueblos paganos idólatras. A partir de Amós, los profetas no vacilan en afirmar que Dios juzgará, como guerrero implacable, a su pueblo, infiel a las cláusulas de la alianza. Se trata de una novedad desconcertante que representa una instancia crítica en la fe tradicional. Significaba relegar la seguridad basada en la historia de la elección divina a la prueba de la responsabilidad personal y social de los israelitas, cuya actitud y comportamiento actual serían más decisivos que el peso salvífico de las hazañas pasadas de Yahvé. En resumen, era inaudito y escandaloso este “Dios-contra” de los profetas; e Israel, totalmente convencido del “Dios-con” su pueblo, tiene que enfrentarse, por primera vez, con una amenaza mortal que no proviene ya de fuera, sino que es pronunciada por el mismo Yahvé y que pone en cuestión su futuro (cf. Am 9,7-8). El profeta no tiene miedo de trastocar el significado del “día de Yahvé”, que hasta entonces era objeto de confianza, por cuanto se consideraba como el día de la intervención liberadora de Dios frente al poder opresor del enemigo. Al contrario, en ese día va a acontecer lo opuesto al día en que Yahvé “visitó”, como valeroso guerrero, a Israel para liberarlo de la opresión egipcia; en ese día va a “visitar”, como implacable guerrero, a su pueblo para causar su ruina y su destrucción (cf. Am 5,18-20).

La literatura profética heredará de Amós esta novedad respecto al “día de Yahvé” como día de juicio, no sólo contra las naciones (cf. Am 1,1-2,3), sino también contra Israel (cf. Am 2,4-16; 5,18-20). Los capítulos 1 y 2 de Joel son los más cercanos a la reflexión del profeta Amós en torno a este día. Ambos profetas reflexionan sobre el “día de Yahvé”, con el fin de motivar a su auditorio a que vuelva a su Dios. En Jl 1 y 2 la idea aparece de una forma más explícita que en Am 5. El profeta Joel pone en guardia al pueblo frente a este día, pues “está próximo” el “día de tiniebla y oscuridad”, “día de nubes y densa oscuridad” (Jl 2,2; cf. Am 5,18.20), por ser un día de devastación. Como en Am 5, es un día de luto, de lamento: “La alegría y el júbilo han desaparecido del templo de nuestro Dios” (Jl 1,16). La serie de actos directivos del profeta Joel van encaminados a suscitar la conversión del pueblo para evitar ese destino punitivo: “Sacerdotes, vestíos de sayal;

lamentaos, dad gritos [...]. Promulgad un ayuno, convocad las asambleas, reunid a los ancianos [...] y clamad al Señor [...]. Sonad el cuerno en Sión” (Jl 1,13-14; 2,1.15).

Esta última exhortación expresa la gravedad de este día y la urgente necesidad de estar dispuestos y preparados, como cuando el centinela toca el cuerno, desde la torre, para anunciar al pueblo el peligro ante la llegada del enemigo. Frente a este día no cabe otra actitud que la penitencia (“volved a mí de todo corazón, con ayunos, lágrimas y llantos”; Jl 2,12), y la súplica a Yahvé para que perdone a su pueblo (“perdona, Señor, a tu pueblo”; Jl 2,17). Pero existe una diferencia acerca de la naturaleza de la exhortación. En Joel es penitencial y está relacionada con el culto. Eso explica que sea objeto de lamentación que el Templo se haya quedado sin ofrendas y libaciones (cf. Jl 1,13), y la invitación a los sacerdotes a convocar al pueblo en el Templo para implorar la misericordia divina (cf. Jl 1,14; 2,15-17). En Amós, en cambio, la exhortación no es penitencial sino existencial. Es decir, tiene que ver más con un cambio de mentalidad y de vida. De mentalidad: de creerse que Yahvé está con ellos y, por tanto, la desgracia no llamará a sus puertas. De vida: a Yahvé no se le encuentra sin la práctica de la justicia y del derecho. Como el culto es el lugar donde se forja este falso pensar y vivir, la exhortación se separa del culto. Es más, invita a no peregrinar a los santuarios (cf. Am 5,5).

El profeta Joel comparte la misma esperanza que Amós. Ambos creen en la posibilidad de una respuesta positiva del auditorio a su mensaje. Y los dos indican que, si se da esta actitud positiva, quizá Yahvé cambie de decisión, se apiade y en vez de desgracia, derrame su bendición (cf. Am 5,15 y Jl 2,14). En definitiva, Yahvé es quien tiene la última palabra, pues Él es el injustamente ofendido.

Jl 3-4 y Mal 3 dan un paso en la reflexión teológico-espiritual del “día de Yahvé”: no sólo es un día de juicio punitivo, también de juicio salvífico. Por ello, se describe como un día de “sol victorioso” para los justos (Mal 3,20), mientras que para los injustos y arrogantes será un día de condenación y, por tanto, de “fuego abrasador” (Mal 3,19). En ese día “quien invoque el nombre del Señor se salvará” (Jl 3,5). Jl 4 anuncia la cercanía de ese día. Yahvé se presentará como salvador de su pueblo, mientras que hará de Egipto y Edom una desolación, por la violencia contra Judá (cf. Jl 4,9-21). En el último capítulo del libro de Zacarías se describe ampliamente,

bajo un lenguaje teofánico y apocalíptico, este doble significado del día de Yahvé: de juicio, tanto para su pueblo como para las naciones, y de salvación para Israel.

La universalidad de este día se debe a la soberanía de Yahvé, a su ser rey y señor de todos los pueblos (cf. Zac 14,9). Éste es un tema clave en el profeta Sofonías. Yahvé vendrá con furia universal contra los pecadores (Sof 1), hará valer su reinado sobre todos los poderes (2,1-3,8), y recreará la sociedad centrada en la Sión purificada (3,9-20). En Sof 2,11 se divisa con claridad este reinado universal de Yahvé: “Terrible será Yahvé contra ellos, cuando enerve a todos los dioses de la tierra, y se postren ante Él, cada una en su lugar, todas las islas de las naciones”.

3. La superación del Dios bifronte³³

Como se ha podido comprobar, es muy común en el AT la firme convicción de la *necesidad de la violencia* como instrumento eficaz para alcanzar las metas de la justicia, de la salvación y del orden. Sin embargo, *también* la fe bíblica confiesa la *misericordia divina*, que rompe la correlación entre culpa y pena, sustituyéndola por la correspondencia asimétrica entre culpa y perdón.

El lector de la Escritura, si en un primer momento experimenta la *perplejidad* frente a una representación bifronte de Yahvé, también irá descubriendo en la misma Escritura *el camino para salir* de dicha perplejidad. Esto es posible gracias a una *lectura unitaria* de la Biblia. En dicha lectura descubrimos los siguientes cuatro puntos que nos permiten superar tal perplejidad.

3.1. La violencia divina no es el camino de la salvación

El profeta *Habacuc cuestiona* el proceder divino de responder a la violencia con violencia. Frente a la violencia que aplasta al pueblo, el profeta grita a Dios pidiendo auxilio para que intervenga y resuelva tanta iniquidad (Hab 1,2-4).

³³ Para una mayor profundización sobre este tema, cf. J.L. BARRIOCANAL GOMEZ, *La imagen de un Dios violento*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2010, 235-304.

Es sobre todo a partir del *exilio* cuando asistimos a un cambio notable de perspectiva de la que surgirá una nueva luz: *el poder de Dios actúa no violentamente*. Este cambio fue propiciado por la continua experiencia de sufrimiento y de persecución, propias del destierro, que hizo surgir en los profetas la visión utópica de un mundo nuevo libre de violencia. En efecto, como afirma N. Lohfink “el camino del sufrimiento condujo al pueblo de Dios a desvelar y expresar más claramente el rostro verdadero de Dios”³⁴. Hemos visto cómo en un principio, influido por los pueblos circundantes, Israel presentó a Yahvé como un Dios guerrero que lucha a favor de los suyos. La situación de destierro cuestiona tal representación de Dios. Este mismo pueblo, mediante la palabra de sus profetas, va descubriendo cómo Yahvé mismo *asume la violencia e integra* el sufrimiento humano, transformándolos *en ocasión de salvación*. Es el caso de los cánticos del Siervo, especialmente el cuarto (cf. Is 52,13-53,12), que significa el final de la bipolaridad en la presentación de Dios.

3.2. *El amor, el nombre de Yahvé*

El primer elemento que revela esta ruptura o superación es, en efecto, *el perdón divino*. Tema especialmente presente a lo largo del *salterio*. La comunidad israelita implora en la liturgia del templo de Sión: “Líbranos, borra nuestros pecados por causa de tu nombre” (Sal 79,9). El cantor del Sal 103 expresa su convicción de fe, que es claramente antitética a la teología de la retribución divina de mal por mal: “No nos trata según nuestros pecados, ni nos paga conforme a nuestras culpas” (v. 10). Así también el Sal 78: “Él, con todo, enternecido, borraba las culpas y no exterminaba” (v. 38).

Dicha superación se percibe también con claridad *en el profetismo* bíblico. A pesar de la evidente incongruencia de la acentuación, por parte de Ezequiel, del destierro como tremendo castigo divino y como consecuencia del furor de Yahvé, su intuición extraordinaria es haber captado la identidad unívoca de *Dios que actúa por amor a su nombre*, es decir, por amor a sí mismo en cuanto que está comprometido con la vida y la salvación de su pueblo y de toda la humanidad, *y no según la dinámica retributiva*.

³⁴ N. LOHFINK, “Il Dio violento dell’Antico Testamento”, 45-46.

En Ez 36 el proceder de Dios es incondicionado: libera a los desterrados, los devuelve a la tierra, los purifica de todas sus impurezas e idolatrías, y trasplanta un corazón de carne en lugar del corazón de piedra por medio de la entrega de su Espíritu, sin que se requiera una conversión previa (cf. vv. 24-27). Comenta W. Zimmerli, acerca de “por mi nombre”: “Es un modo extraño e insólito de expresar, para Ezequiel, el principio de la *sola gratia*”.

3.3. *Dios transforma el poder del mal en fuerza de bien. La historia de José (Gn 37-50)*

Estamos ante un gran progreso salvífico en la revelación bíblica. José carga con el sufrimiento causado por haber sido vendido por sus hermanos, y dicho sufrimiento padecido llega a ser causa de salvación para sus mismos hermanos. *Así actúa la providencia divina, transformando la violencia humana, a fuerza de bien y no de más violencia, en vía de salvación.* En cambio, se ve cómo los hermanos (visión tradicional) están aún prisioneros del esquema culpa-castigo (cf. Gn 50,15.20). La narración bíblica de la historia de José deja claro que Dios vence a la violencia desarmándola con la fuerza del bien. Ciertamente, es en el corazón mismo del proyecto de muerte y de mal que viene de los hombres, donde la providencia divina interviene de cara a la salvación. Desde la experiencia de esta providencia, José transformó un mal cometido contra él por sus hermanos en un mal padecido por su bien. Con su actitud convirtió a sus hermanos y vivió con ellos una auténtica reconciliación. José se hizo para su familia y para todo Egipto causa de salvación.

Esta historia muestra cómo la violencia, que para la Biblia es el pecado, no se supera a través del castigo divino de vencer violentamente al pecador, sino por una voluntad de reconciliación.

3.4. *La victoria de la no violencia divina. El Siervo de Yahvé*

El rey ideal que Dios va a suscitar y que gobernará a su pueblo conforme al corazón de su Dios (Ez 34,23) es el Siervo-cordero de Dios³⁵. El término

³⁵ Cf. A. WENIN, *No sólo de pan. El deseo en la Biblia: de la violencia a la alianza*, Sígueme, Salamanca 2009, 130.

“cordero” lo encontramos en el cuarto cántico del Siervo (Is 53,7). Los cuatro cánticos³⁶, especialmente el cuarto (Is 52,13-53,12), *son un canto a la no-violencia, al perdón, a la entrega como medios para desarmar al mal, a la violencia*; de este modo revelan que éste es el camino querido por Dios para que su salvación llegue a todos los hombres.

En Is 53,5 se afirma: “Él ha sido herido por nuestras rebeldías, molido por nuestras culpas. Él soportó el castigo que nos trae la paz, y con sus cardenales hemos sido curados”. Corrige un principio clásico del antiguo Israel y del mundo antiguo: el de vencer la violencia y restablecer el recto orden quebrantado por medio de una violencia proporcionada, formulado bajo el axioma: “Ojo por ojo y diente por diente”. El Siervo no sólo no sigue este principio de “herida por herida”, sino que lo supera, pues sus heridas se convierten en motivo de curación para otros, incluso para aquéllos que las han ocasionado. Tal desmesura forma parte de lo nunca oído, visto y comprendido hasta ahora (cf. Is 52,15). Estamos ante un gran progreso salvífico en la revelación bíblica, que nos remite a la anterior historia de José, quien carga con el sufrimiento causado por haber sido vendido por sus hermanos, y llega a ser dicho sufrimiento padecido causa de salvación para sus mismos hermanos. En efecto, así actúa la providencia divina, transformando la violencia humana, a fuerza de bien y no a fuerza de más violencia.

Conclusión

No podemos silenciar la representación violenta de Yahvé presente, especialmente, en el AT. Al contrario, hemos de dar razón de ella, dada su relevancia teológica. Es lo que ha pretendido este estudio: descubrir su raíz teológica, que la hallamos en el concepto alianza. Y cómo de esta categoría derivan, a su vez, dos imágenes que han contribuido a acentuar el discurso o la representación de un Dios violento: las de Yahvé como rey y juez.

La imagen de *Yahvé como rey*, revela que su acción violenta acontece cuando su realeza es ofendida. La noción central de esta realeza divina es su lucha contra las fuerzas del mal. Porque Yahvé es rey, es también *juez*. Su manifestación como guerrero es expresión de su lucha por la justicia.

³⁶ Cf. J.L. BARRIOCANAL GÓMEZ, “Siervo de Yahvé”, en *Diccionario del profetismo*, 678-696.

Una justicia que es, antes que todo, justificante, de la misma manera que su santidad es santificante. Su justicia es fidelidad y misericordia.

El lector de la Escritura, si en un primer momento experimenta la perplejidad frente a esta representación violenta de Yahvé, también irá descubriendo en la misma Escritura el camino para salir de ella. Pues tal imagen se ha de interpretar y confrontar con otra representación divina, presente también en la Escritura, y propiciada por la experiencia del exilio. La situación de destierro cuestiona tal representación violenta de Dios. Israel, mediante la palabra de sus profetas, va descubriendo cómo Yahvé mismo *asume y carga con la violencia y con el pecado de la humanidad, transformándolos en ocasión de salvación. La justicia forense divina, que apuntaba el exilio como castigo divino por la infidelidad del pueblo, se transforma definitivamente en justicia justificante*: Dios mismo “cura” a su pueblo de su infidelidad (cf. Os 14,5), dándole un “corazón nuevo” (cf. Jr 31,31-34), dándole un “espíritu nuevo” (cf. Ez 36-37) no en razón de Israel, sino “por amor a su nombre” (cf. Os 14,5; Ez 20), porque “Yo soy vuestro Dios y vosotros mi pueblo”. De este modo queda superada la mencionada perplejidad, mediante una lectura unitaria de la Escritura.

Bibliografía

- BARRIOCANAL GÓMEZ, J.L. (ed.), *Diccionario del profetismo bíblico*, Monte Carmelo, Burgos 2008.
- BARRIOCANAL GÓMEZ, J.L., *La imagen de un Dios violento*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2010.
- BEAUCHAMP, P. – VASSE, D., *La violencia en la Biblia*, Cuadernos bíblicos 76, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1992.
- BRUEGGEMANN, W., *Teología del AT. Un juicio a Yahvé. Testimonio. Disputa. Defensa*, Sígueme, Salamanca 2007.
- COSTACURTA, B., “L’aggressione contro Dio. Studio del Salmo 83”, *Bib* 64 (1983) 518-541.
- CRAIGIE, P.C., *The Problem of War in the Old Testament*, Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) 1978.
- DURRWELL, F.X., *Nuestro Padre Dios. Dios en su misterio*, Sígueme, Salamanca 1992².
- HANSON, P., “War and Peace in the Hebrew Bible”, *Interp.* 28 (1984) 341-379.

- HARLAND, P.J., "A Land Full of Violence: The Value of Human Life in the Book of the Prophet Ezekiel", en: *New Heaven and New Earth Prophecy and the Millennium. Essays in Honour of Anthony Gelston*, P.J. Harland - C.T.R. Hayward (eds.), VT.S 77, Brill, Leiden - Boston - Köln 1999, 113-127.
- LIND, M., *Yahweh is a Warrior. The Theology of Warfare in Ancient Israel*, Herald Press, Scottsdale (Pennsylvania) 1980.
- LOHFINK, N., "Il Dio violento dell'Antico Testamento e la ricerca d'una società non-violenta", *CivCatt* 135 (1984) 30-48.
- LYONNET, S., *Les étapes du mystère du salut selon l'Épître aux Romains*, Les Éditions du Cerf, Paris 1969.
- METTINGER, T.N.D., *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia*, Ediciones El Almendro, Córdoba 1994.
- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana*, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002.
- RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2007.
- RÓMER, TH., *Dieu obscur. Le sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève 1998.
- SHERLOCK, CH., *The God who fights: The War Tradition in Holy Scriptures*, Melan Biblical Press, Lewiston (New York) 1993.
- SPREAFICO, A., "La violenza nei profeti", en: *La violenza nella Bibbia: Atti del convegno nazionale* (Montova, 31 marzo - 1º aprile 1990, Associazione laica di cultura biblica, Settimello (Firenze) 1990.
- TREBOLLE, J., *Imagen y palabra de un silencio. La Biblia en su mundo*, Trotta, Madrid 2009.
- VON RAD, G., "The Origin of the Concept of the Day of Yahweh", *Journal of Semitic Studies* 4 (1959) 98-108.
- WENIN, A., *No sólo de pan. El deseo en la Biblia: de la violencia a la alianza*, Sígueme, Salamanca 2009.
- WOOD, J.A., *Perspectives on War in the Bible*, Mercer University Press, Macon (Georgia) 1998.
- WRIGHT, G. E., *The Old Testament and Theology*, Harper & Row Publisher, New York - Evanston - London 1969.
- ZENGER, E., *Un Dio di vendetta? Sorprendente attualità dei salmi "imprecatori"*, Ancora, Milano 2005.

Artículo recibido el 12 de febrero de 2013

Artículo aceptado el 20 de marzo de 2013

A AÇÃO DE DEUS NO MUNDO SEGUNDO KARL RAHNER

GOD'S ACTION IN THE WORLD ACCORDING TO KARL RAHNER

Mario de França Miranda¹

Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro. Río de Janeiro- Brasil

Resumen

O presente artigo trata de uma questão fundamental para o cristianismo. Pois, sendo Deus transcendente ao nosso mundo, como Ele pode atuar neste mundo? Já no universo filosófico o problema se coloca na complexa relação entre transcendência e história. Somos uma religião que confessa um Deus que se encarnou, que como criador de toda a realidade governa este nosso mundo, que age em homens e mulheres para que sejam seus colaboradores na propagação de seu desígnio salvífico. Se não duvidamos deste fato, encontramos muita dificuldade para explicá-lo. Apresentamos, em grande fidelidade ao autor, o pensamento de K. Rahner sobre esta questão. Terminamos com uma breve apreciação.

Palavras chave: Ação de Deus, criação contínua, inspiração bíblica, movimento do Espírito Santo, Deus mistério.

Abstract

This article asks a question that is fundamental to Christianity. How does a transcendental God act in the world? From a philosophical point of view the problem is complex and lies in the relationship between transcendence and history. We belong to a religion that professes God's incarnation as the creator of everything, who also governs the world and invites men and women to be His collaborators in the propagation of his plan for salvation. In the following pages we present Karl Rahner's thoughts on this issue as faithfully as possible and offer our own personal point of view.

Keywords: God's action, continuous creation, biblical inspiration, the work of the Holy Spirit, God's mystery.

¹ Doctor en Teología Dogmática. Académico de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro. Correo electrónico: mfranca@puc-rio.br

Em sua obra de maturidade, o *Curso Fundamental da Fé*, Karl Rahner afirma claramente que conciliar a transcendência de Deus com sua ação na história constitui um grande problema para o cristianismo em nossos dias². Pois enquanto fundamento de tudo o que existe, pressuposto inexprimível, mistério infinito que nos envolve, Deus não pode estar localizado num ponto da realidade nem encontrado num determinado momento da história. Porém o cristianismo se apresenta como uma religião que confessa a intervenção de Deus na história, constituindo assim uma história salvífica, na qual a ação de Deus se faz sentir em pessoas escolhidas, em fatos históricos patentes, em livros inspirados. Deste modo o cristianismo poderia dar a impressão de que Deus perdeu sua transcendência e se tornou mais uma realidade de nosso mundo criado. Pois nele as realidades estão sempre situadas no tempo e no espaço, são realidades objetivas, podendo ser alcançadas e captadas por nossa inteligência e por nossa liberdade. E Deus não pode ser contado como mais uma realidade ao lado de outras, porque é o fundamento e a razão de ser de todas elas. Como conciliar, portanto, a transcendência de Deus com suas manifestações concretas e históricas, as quais caracterizam essencialmente o cristianismo como uma religião revelada por Deus?

Rahner irá abordar esta questão em dois momentos distintos de sua reflexão teológica, conforme o desafio se origine a partir das ciências, ou brote de sua própria experiência pessoal como homem de fé. Ambos os momentos se fundamentam, enquanto elaborações teológicas, em sua antropologia filosófica. Começaremos expondo objetivamente o pensamento de nosso teólogo, limitando-nos a apresentar com fidelidade suas idéias. Deixaremos para o final uma avaliação pessoal das mesmas.

I. A ação de Deus no mundo desafiada pelas ciências

1) Ciências naturais e teologia

Logo de início deve ficar claro que as ciências e a teologia se distinguem por princípio seja devido ao diverso objeto de conhecimento, seja devido

² K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Herder, Freiburg 1977, 88-90.

ao diferente modo de abordá-lo³. As ciências pesquisam os fenômenos concretos através de uma experiência *a posteriori*, procurando desvendar suas conexões. Já a teologia indaga *a priori* pela totalidade da realidade enquanto tal, procurando saber o que a fundamenta. Portanto, os métodos utilizados nas ciências jamais poderão explicar a *totalidade* de todos os fenômenos, presentes ou futuros, a qual pudesse ser objeto da experiência do cientista. Pois este avança sempre a partir de um fenômeno situado no interior de outros, que, se pressupõe, tenham alguma relação objetiva com o fenômeno de partida, apresentando-se assim como uma rede de fenômenos. E como a ciência progride, novos conhecimentos entram nesta rede e impedem uma visão geral e acabada da realidade, bem como obrigam a uma revisão contínua das conclusões passadas.

Por sua parte a teologia trata de Deus como fundamento absoluto de todas as realidades, ser absoluto que não faz parte das realidades deste mundo, mas que as cria e sustenta. A ciência, por estar envolvida com fenômenos particulares, jamais conseguirá chegar a este absoluto que *tudo* fundamenta. Ela é, do ponto de vista metodológico, atéia. Um fenômeno deve ser explicado por outro e não ser remetido a Deus, que não é e nem pode ser mais um elo da cadeia dos fenômenos. A tentação do cientista é ultrapassar os limites epistemológicos de sua ciência e aplicar suas categorias e seus conhecimentos à totalidade da realidade. Ou cair numa mentalidade positivista que limite o conhecimento humano apenas ao que é objeto de experiência, deformação profissional muito encontrada.

Do que vimos, não deveria haver conflitos entre a teologia e as ciências, desde que cada uma observasse os limites de sua competência e não invadisse o setor alheio. Sem dúvida, no passado, a Igreja ultrapassou suas fronteiras (geocentrismo, criacionismo, etc.) devido à sua visão do mundo, ao contexto pré-moderno de onde procurava compreender a revelação de Deus. Hoje este problema se encontra reduzido, em parte também pela maior modéstia e precaução por parte dos cientistas⁴.

³ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie XV*, Benzinger, Einsiedeln 1983, 26-31.

⁴ *Ibidem*, 32s.

2) Pressupostos filosóficos

O questionamento posto pela teoria evolucionista à representação tradicional da criação levará o nosso teólogo a refletir sobre o conceito de “devir”⁵. Começa apontando para dois pressupostos básicos. Primeiramente afirma que todo conceito ontológico deve ser provado em sua validade através de uma dedução transcendental, a saber, ele deve ser implicitamente exigido sempre que seja objeto de interrogação, de questionamento ou de dúvida. O segundo pressuposto parte do fato de que o ser humano é ontologicamente o primeiro e mais básico “caso” dentre os seres criados, de tal modo que as *determinações básicas do ser* devem ser buscadas no ser que conhece e em suas realizações. Deste modo o que é “ser”, “atuar”, “causalidade”, etc. aparece originalmente no ser que conhece, em sua realização própria e em sua auto-posseção, que não devem ser concebidas apenas como intencionais ou conceituais enquanto se oporiam a realizações “reais” de cada ser. O que se passa no espírito é o evento real; o que se dá no mundo “físico”, que não chega a autoconsciência, representa apenas modos deficientes do ser dotado de espírito.

Rahner procura então examinar as conseqüências de sua posição filosófica para a elaboração do *conceito de devir*. Também ele, enquanto resulta da atuação de um ser que se realiza e chega à sua plenitude através de si próprio, deve ser obtido na atuação do conhecimento. Qual é a realidade do agir e do devir onto-lógicos que surgem numa reflexão transcendental? Naturalmente a resposta implicaria toda a metafísica do conhecimento exposta por Rahner em sua tese doutoral⁶. Teremos que nos ater ao mais essencial desta elaboração. O ser humano, ao conhecer realidades fora de si, tem “consciência” de si mesmo como de um ser que conhece lançando-se para além do objeto conhecido em direção ao Ser em geral. Este dinamismo para o Ser é que possibilita tanto o conhecimento do ser *finito* (captado como limitado, como não sendo a totalidade do ser) quanto a consciência que tem o sujeito de ser alguém que conhece, estando estes dois momentos sempre unidos. O horizonte para onde tende esta transcendência não pode

⁵ P. OVERHAGE- K. RAHNER, *Das Problem der Hominisation*, Herder, Freiburg 1961, 55-78.

⁶ K. RAHNER, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Herder, München 1957.

ser concebido como um “objeto” de conhecimento, já que exatamente é a condição de possibilidade de qualquer conhecimento objetivo ou temático.

Deste modo ao procurarmos definir o que seja *causalidade* devemos pressupor o horizonte de todo conhecimento, o “para-onde” que explica o dinamismo do espírito, como momento intrínseco a todo conhecimento. Este horizonte aciona este dinamismo, dele não depende como não depende dos objetos conhecidos, mas se apresenta como fator constitutivo do próprio dinamismo. Portanto é o horizonte aquele que movimenta, que é o fundamento, a causa do dinamismo que possibilita o conhecimento. Aqui temos o que causa o movimento transcendente do espírito humano para além do objeto finito conhecido. É o horizonte que gera o dinamismo que movimenta o sujeito que conhece para além, para o Ser sem mais. Aqui temos igualmente uma experiência transcendental e primordial do que significa *causa e agir em geral*. As demais causalidades encontradas no mundo implicam necessariamente esta causalidade do espírito, mesmo quando procuramos negá-la. São, portanto, modos deficientes desta causalidade básica.

A partir daqui apresenta Rahner sua concepção sobre o *dever* como algo que implica sempre uma auto-superação, que vai além de uma mera redução. De fato, o dever significa sempre um transcender aquele mesmo que age produzido pelo próprio agente, a saber, uma auto-superação, sendo que o que ganha o agente com esta auto-superação é ontologicamente determinação de si mesmo. Tendo presente o que vimos anteriormente sobre causalidade podemos dizer que este autotranscender-se acontece porque o Ser absoluto (horizonte) é sua causa e sua razão mais primordial, atuando como um momento interior deste movimento, mas permanecendo simultaneamente livre e imune deste movimento, movendo-o sem ser movido. Porque causalidade finita acontece por força do ser absoluto podemos reconhecer no dever, a saber, numa auto-superação de si, uma causalidade sem mais. Daí poder um ser finito realizar mais do que ele próprio é.

Portanto a essência de cada ser finito não significa um limite, mas uma indicação do que pode ser ultrapassado, a saber, uma potência limitada da qual algo pode advir e que não foi ainda realizado. Igualmente assinala uma limitação do que pode ser auto-superado, pois um ser finito não pode ser causa de tudo. Deste modo se explica que o dever aconteça gradativamente, embora não possamos estabelecer a priori como serão as etapas do mesmo.

3) Aplicações desta elaboração filosófica

A evolução das espécies: do que vimos já podemos entender do ponto de vista filosófico a possibilidade do evolucionismo. Por um lado ele afirma a auto-superação do ser finito como determinação do próprio ser finito; por outro, reconhece no Ser absoluto o fator que desencadeia o movimento, de tal modo que aí aparece como causa do mesmo. O ser finito goza da prerrogativa de poder se auto-transcender e o Ser absoluto (Deus) não é imaginado como tendo de intervir pontualmente nas etapas decisivas do processo. Deste modo se escapa de uma concepção falsa que colocaria Deus ao lado de outras causas ou como um elo de uma cadeia de causalidades.

Podemos ainda melhor entender o *aparecimento do espírito* no processo evolutivo. Pois espírito e matéria enquanto criados pelo mesmo Deus, embora diversos entre si, denotam uma dependência mútua que manifesta esta raiz comum. Pois o espírito humano só consegue se realizar *como tal* na matéria, para a qual está voltado. Como pessoa material, corporal, ele consegue ser pessoa social e, assim, se relacionar com Deus. Também o que chamamos de matéria, natureza, o é tal a partir do espírito, que experimenta este “outro” diferente de si, e para o qual está voltado, o interpreta e o conhece como tal, a saber, como matéria ou natureza⁷. Deste modo matéria e espírito não são simplesmente grandezas sem relação alguma entre si. Pois a matéria vem a ser o “espírito congelado”⁸ cujo único sentido é possibilitar o advento do espírito. Portanto, tendo presente o dinamismo do Ser absoluto que leva a matéria a se auto-transcender, a entrar no processo do devir, então este processo se dará em direção ao espírito, já que o Ser absoluto é espírito. Deste modo não se exige uma intervenção nova de Deus no processo evolutivo por ocasião do surgimento do espírito.

A criação da alma: de fato, esta não pode ser criada pelos genitores como parte ou separação das suas próprias almas, nem como mero produto biológico do ser humano. Deste modo devemos reconhecer que é criada diretamente por Deus. Contudo, não podemos conceber a ação de Deus antropomorficamente, pois Deus é a causa primordial que sustenta toda a realidade, e não um mero demiurgo cuja ação se realiza no interior do

⁷ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie VI*, Benzinger, Einsiedeln 1965, 185-214.

⁸ P. OVERHAGE- K. RAHNER, o. c. 78.

mundo. Assim sua ação não pode ser colocada ao lado das ações de outras causas intra-mundanas, exatamente porque Ele age por meio das causas segundas. Sempre que algum efeito é produzido devemos buscar alguma causa no interior do mundo criado como sua razão de ser. Numa palavra, Deus atua o mundo e não atua *no* mundo. Como conciliar esta exigência metafísica com a afirmação de que cada alma provém diretamente de Deus?

A fundamentação anteriormente apresentada para o *deum* consegue resolver este dilema aparente. Pois este representa um atuar do próprio agente dinamizado pelo Ser absoluto que o faz transcender a si próprio. Deste modo podemos tranquilamente afirmar ser os pais os que geram o ser humano todo, também sua alma. Mas são capacitados a esta auto-superação pela força de Deus, que lhes é interior sem, contudo, pertencer aos elementos constitutivos de sua essência. Portanto, afirmar a criação da alma diretamente por Deus, não nega que os pais geram todo um novo ser humano. Aliás, esta ação *sui-generis* de Deus acontece em qualquer causalidade criada, sendo que este caso da criação da alma se distingue pelo efeito distinto e único do que é gerado com relação aos outros efeitos, já que se trata da criação de uma realidade espiritual⁹.

Deste modo conclui Rahner que sua explicação respeita a transcendência de Deus e sua ação específica como “não-categorial”, pois não atua o que a criatura não atua, mas atua o agir (que sempre se auto-supera) das próprias criaturas. Assim a transcendentalidade do agir divino em relação ao mundo não consiste meramente num fundamento estático do mesmo, mas num fundamento de um mundo em transformação através de uma auto-superação. Esta acontece em algum momento da história, sem implicar que a ação específica de Deus seja limitada a este momento dando a impressão de uma intervenção maravilhosa por parte de Deus.

II. A ação de Deus no ser humano

1) *Uma concepção que brota da espiritualidade inaciana*

A experiência feita pelo jovem Karl Rahner em seus primeiros anos na Companhia de Jesus, através dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio de

⁹ *Ibidem*, 82s.

Loyola, será um fator determinante e decisivo em toda a sua teologia¹⁰, fato este manifestado mais tarde pelo próprio teólogo¹¹. Esta experiência pressupõe uma ação salvífica imediata da parte de Deus, ação pessoal e única na vida do indivíduo. Porém os estudos filosóficos de Rahner, ao salvaguardar a transcendência divina e vetar uma ação categorial no mundo à semelhança das causas criadas, criavam uma séria dificuldade à experiência do jovem religioso que lhe exigirá muita reflexão nos anos posteriores. Hoje se reconhece que a experiência inaciana de Deus e o binômio transcendental-categorial são as colunas mestras do pensamento rahneriano, mas também que elas geram profunda tensão.

Os primeiros escritos de Rahner manifestam claramente seu interesse por esclarecer mais a experiência inaciana de Deus¹². Num texto em que procura confrontar as afirmações de Santo Inácio, sobretudo as que dizem respeito à consolação sem causa precedente¹³, com suas convicções filosóficas em vista de uma compreensão mais profunda, Rahner elabora uma reflexão à qual será fiel por toda sua vida¹⁴. A ação de Deus no indivíduo, única, pessoal, histórica, indica outra fonte de conhecimento da vontade e do agir divino, que não se explica nos quadros tradicionais da fé cristã, embora sem contradizê-los. Trata-se de um problema básico de epistemologia teológica. Aliás, dentro da mesma problemática Rahner inclui a revelação livre de Deus na história bem como suas diversas manifestações no interior da Igreja¹⁵.

Como conhecer uma ação salvífica de Deus numa pessoa, ação esta que não pode ser simplesmente deduzida de princípios gerais, mas que constitui uma real interpelação divina à liberdade humana? Ou como explicar uma ação direta de Deus no ser humano? Para Rahner o texto de Santo Inácio na simplicidade de suas palavras oferece a solução. “Somente Deus

¹⁰ K. LEHMANN, “Karl Rahner”, *Lexikon für Theologie und Kirche*³ VIII, Herder, Freiburg 2006, 805-808; N. SCHWERTFEGGER, *Gnade und Welt*, Herder, Freiburg 1982, 51; H. VORGRIMMER, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004, 22-26.

¹¹ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* XV, 374-378.

¹² M. FRANÇA MIRANDA, *A Igreja numa sociedade fragmentada*, Loyola, S. Paulo 2006, 213-216.

¹³ INÁCIO DE LOYOLA, *Exercícios Espirituais*, Loyola, S. Paulo 2000, n. 330.

¹⁴ K. RAHNER, *Das Dynamische in der Kirche*, Herder, Freiburg 1958, 74-148.

¹⁵ *Ibidem*, 81.

nosso Senhor dá consolação a uma pessoa sem causa precedente, porque é próprio do Criador entrar, sair, causar moção nela, atraindo-a toda ao amor de sua divina Majestade. Digo “sem causa” quando não há nenhum prévio sentimento e conhecimento pelo qual venha essa consolação, por meio de atos de entendimento e vontade da pessoa”¹⁶.

Rahner considera esta regra *central* na caracterização de uma ação imediata divina no ser humano. Quando Inácio fala da ausência de causa precedente quer realçar que Deus se comunica ao ser humano *sem mediação de qualquer objeto*. Esta interpretação não deixa vazia, inconsciente ou inócua a experiência, pois Rahner aponta o seu lado positivo : “atraindo-a toda ao amor de sua divina Majestade”. Não há um objeto intermediário, pois é o próprio Deus que se comunica, atraindo para si o ser humano¹⁷. Esta afirmação irá exigir uma fundamentação mais profunda por parte do nosso teólogo. Vejamos.

Ao conhecer um objeto finito, o dinamismo do espírito humano o faz ultrapassar este objeto em direção a um horizonte infinito, o qual não pode ser ultrapassado e assim reduzido a outro objeto do conhecimento humano. Este horizonte não é conhecido em si, mas o sujeito tem dele certa *consciência* no próprio ato de conhecer um objeto finito. O mesmo poderia ser dito de cada ato humano de liberdade. O dinamismo da vontade a leva a ultrapassar o objeto finito querido em direção a um horizonte infinito de bem, inalcançável e, portanto, jamais objetivável. Desse modo, embora sem objeto, essa experiência não está desprovida de *conteúdo*. Este horizonte da transcendência humana, que atrai tanto a inteligência como a liberdade da pessoa, é o que vem descrito por Santo Inácio como “atraindo-a toda ao amor de sua divina Majestade”.

A atração da parte de Deus, embora não mediada por objeto algum, apresenta uma *evidência própria*, fundamentada no próprio dinamismo divino e que não pode ser deduzida ou remetida a outra fundamentação que a explique. Nada há mais evidente do que o horizonte da transcendência, presente e atuante em cada ato de conhecer e de querer. Daí a evidência ser intrínseca à própria consolação¹⁸, pois esta última consiste na própria

¹⁶ INÁCIO DE LOYOLA, O. C., n. 330.

¹⁷ K. RAHNER, *Das Dynamische*, 117-119.

¹⁸ *Ibidem*, 130.

experiência da transcendência do espírito humano, de seu dinamismo para o horizonte inalcançável, que chamamos posteriormente de Deus.

Por outro lado, Rahner afirma que este horizonte não conhecido em si mesmo, caso contrário cairíamos no ontologismo ou estaríamos já na visão beatífica, é de certa forma *tematizado* sem se tornar “objetivado”. Como será isso possível? Rahner observa que o sujeito que experimenta a ação imediata de Deus está em sintonia com o dinamismo divino através de sua liberdade, de seu compromisso. Pois não estamos lidando com um sujeito neutro que esteja apenas observando sua transcendência de fora. Deste modo, na consolação sem causa precedente há uma forte vivência, caracterizada como tematização do horizonte (“*thematisch erlebt*”), que não deve ser confundida com a tematização que implica *tornar objeto* o que conhecemos e queremos¹⁹. Observemos ainda que Rahner afirma que, no centro da pessoa, sujeito desta experiência, estão ainda numa unidade as diversas faculdades humanas, as quais são todas elas afetadas pela atração divina.

A partir de sua antropologia Rahner explica também a segunda modalidade oferecida por Santo Inácio para se encontrar a vontade de Deus, a saber, “pela experiência de consolações e desolações²⁰. Neste caso o objeto da eleição é confrontado com o dinamismo do horizonte da transcendência, com o qual deve sintonizar ou intensificar, ou, ao contrário, enfraquecer e obscurecer. Acolher este dinamismo divino constitui a atitude básica do ser humano e é neste campo que entra o objeto da eleição. A percepção subjetiva da harmonia ou desarmonia é delicada e difícil, requerendo tempo para mostrar sua verdade e sua evidência, diversamente do que acontecia com a modalidade anterior, na qual dúvida alguma era possível²¹.

Conceber Deus como realidade transcendente, como fundamento absoluto de todo ser e de todo agir provoca uma crise na representação tradicional de Deus, que via Deus como uma causa entre outras neste mundo ou como um interlocutor diante de nós. Este fato levará Rahner a afirmar que Deus se encontra na transcendência humana, nos abismos da própria existência, voltada para o mistério e tornada consciente em momentos qualificados da vida humana²². Pois o dinamismo que habita o espírito huma-

¹⁹ *Ibidem*, 130.

²⁰ INÁCIO DE LOYOLA, O. C., n. 176.

²¹ K. RAHNER, *Das Dynamische*, 138s.

²² K. RAHNER, *Schriften zur Theologie IX*, Benzinger, Einsiedeln 1970, 172-174.

no em direção ao horizonte infinito e que nos permite conhecer e querer, nos permite também experimentar como mistério inalcançável, presente e ausente, próximo e distante, a realidade a que chamamos Deus. Portanto, experimentamo-la não só como condição de possibilidade do conhecimento e da vontade numa perspectiva meramente filosófica, mas ainda como um Transcendente que já agora se autocomunica ao ser humano no Espírito Santo até chegar à doação de si próprio na visão beatífica. Captamos *existencialmente* essa transcendência humana elevada que a filosofia afirma ser possível e a teologia assevera ser real quando, sem reservas e sem condições, nos entregamos confiantes a este dinamismo do espírito voltado para a imediatidade de Deus. Esta experiência da transcendência elevada é também experiência do Espírito²³.

Rahner acentua muito que tal experiência acontece sempre, embora de modo anônimo e imperceptível, como a luz do sol que nos possibilita ver, pois estamos em geral com nossa atenção voltada para outras atividades. Ela não deve ser confundida com sua tematização, pois permite várias interpretações, mesmo de cunho não-religioso. Ele reconhece, contudo, que a interpretação religiosa tem sua importância por tornar a experiência mais clara e reflexa²⁴. Com isto, afirma a possibilidade de uma mística cristã também fora do cristianismo²⁵. Onde se realiza, de modo incondicionado, responsabilidade, fidelidade, amor, etc., aí acontece uma experiência de Deus.

Entretanto não podemos deixar de observar que, embora partindo de uma experiência específica, a experiência descrita nos *Exercícios Espirituais*, Rahner amplifica a compreensão e o alcance desta última, graças aos recursos de sua filosofia e às opções de sua teologia (crisocentrismo da criação, existencial sobrenatural, consciência da graça, vontade salvífica universal). Daí uma dificuldade que pode lhe ser atribuída: a ausência aparente da mediação cristológica na experiência da ação salvífica de Deus. Naturalmente esta ação não se limita ao âmbito do cristianismo, embora toda ação salvífica autêntica não possa prescindir de Jesus Cristo, independentemente se dele as pessoas tenham conhecimento ou não. Esta resposta teologicamente correta e hoje universalmente aceita, não satisfaz à

²³ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie XIII*, Benzinger, Einsiedeln 1978, 228.

²⁴ *Ibíd*em, 247s.

²⁵ *Ibíd*em, 218.

dificuldade mencionada. O transcendental salvífico parece não dar espaço ao histórico salvífico.

Rahner percebeu esta questão e procurou respondê-la remetendo à experiência vivida por Jesus Cristo em sua morte. A aceitação autêntica da transcendência elevada implica necessariamente um abandono confiante ao Mistério que constitui seu horizonte inalcançável. Momentos fortes de tal experiência são aqueles em que qualquer realidade criada, qualquer situação histórica, qualquer vivência existencial nos fazem experimentar nosso limite, nossa fragilidade e nossa impotência, lançando-nos mais além ao Mistério de Deus. O ponto alto desta experiência se dá no momento da morte, quando não temos mais onde agarrar, nem alguém para nos socorrer, quando então nos entregamos confiantemente ao Mistério último como Mistério de amor e de misericórdia²⁶.

O nosso teólogo sempre se manteve fiel à sua experiência da juventude e à convicção de Santo Inácio sobre a ação direta de Deus com sua criatura. Mas ele mesmo confessava que aqui lidava com uma realidade que nada tinha de evidente e que não se explicava apenas pela razão teórica, reconhecendo na contribuição inaciana algo novo e original na história do cristianismo²⁷. Antecipando-nos a uma avaliação a ser apresentada mais adiante, já podemos afirmar termos aqui um dos problemas maiores do sistema rahneriano e que, afinal, talvez seja simplesmente o *problema central* do próprio cristianismo. Como se realiza a relação entre Deus e a história, entre o Transcendente e o categorial, entre o infinito e o finito, entre o Mistério e o sinal? A ação transcendental de Deus no ser humano, por este último, de algum modo, experimentada, recebeu esta interpretação teológica de Karl Rahner. Entretanto, ela parece valorizar mais o transcendental e menos o histórico, constituindo-se assim como mais um exemplo desta questão teológica mais abrangente, porém determinante no pensamento rahneriano.

2) A aplicação desta concepção a outras verdades da fé cristã

Como vimos, para Karl Rahner o acesso do ser humano a Deus não mais se dá através da natureza, mas sim através da própria transcendência hu-

²⁶ *Ibidem*, 245-247.

²⁷ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie XII*, Benzinger, Einsiedeln 1975, 177-180.

mana. Também aqui se situará necessariamente a ação de Deus na pessoa. Desta ação terá a pessoa certa consciência, mas não um conhecimento objetivo. Ela será também percebida como uma força atrativa agindo em sua liberdade. Esta concepção da ação de Deus no ser humano será então utilizada por nosso teólogo para elucidar, enquanto possível, as diversas realidades da fé cristã que pressupõem uma intervenção de Deus na história. Naturalmente estas aplicações só foram possíveis pela contribuição de outros elementos da teologia rahneriana, de modo especial pela concepção unitária de natureza e graça, pela estreita vinculação entre antropologia e cristologia, pela sua pneumatologia. Deste modo estas aplicações demonstram uma grande unidade de fundo e uma forte coerência lógica desde que aceitemos os seus pressupostos. Mas também apresentam unilateralidades e deficiências como veremos mais adiante.

Começemos pela *revelação cristã* vista como realidade problemática para Rahner. Embora tenha acontecido no interior da história, ela desvela o Deus criador de *toda* a realidade e seu desígnio de salvar *toda* a humanidade. Portanto, deve ter não só um alcance universal, mas, de certo modo, ser acessível a todo e qualquer ser humano. Tanto a ótica positivista e historicista como a perspectiva relativista e modernista deve ser ultrapassada²⁸. Como conciliar uma realidade que seja universal, porém que é histórica, que seja de origem divina, mas que se encontra no coração da humanidade, que seja acessível a todos, contudo só plenamente revelada em Jesus Cristo?

Rahner parte de sua convicção de juventude: o ser humano experimenta, em sua transcendência elevada pela graça, Deus se autocomunicando como mistério tornado próximo. Contudo, como a transcendência humana se realiza sempre na história e é por esta mediatizada, a entrega de Deus ao ser humano apresenta uma história, a saber, a história de sua revelação. Somente no voltar-se para o categorial, no conhecer e no querer o finito no interior de sua história, pode o espírito humano ter consciência do horizonte para onde se dirigem seus atos. Portanto, é no interior da história que se dá a tematização desta experiência transcendental. Naturalmente esta tematização deve ser correta para que possamos falar de uma revelação de Deus. Nós cristãos confessamos que esta tematização aconteceu na

²⁸ K. RAHNER- J. RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung*, Herder, Freiburg 1965, 12.

história salvífica do povo de Israel e que teve seu ponto culminante na pessoa de Jesus Cristo. Deste modo, Rahner distingue uma história salvífica universal (transcendental) e outra categorial (particular), que se implicam mutuamente, pois jamais uma se realiza sem a outra. A transcendental, já que sempre mediatizada pela história, jamais será muda. A histórica (categorial) só será de fato revelação de Deus enquanto a fé interpretar os feitos de Deus na história, fé esta chamada à existência pela ação de Deus na transcendência elevada.

A universalidade da revelação (ação) transcendental de Deus leva Rahner a afirmar que ela pode acontecer também no anonimato ou mesmo ser deturpada pelo erro e pelo pecado. Com isto se abre outra perspectiva com relação às religiões não cristãs e mesmo com relação ao agnosticismo e ao ateísmo. Rahner saberá desenvolvê-la coerentemente²⁹. Pois embora acessível a todo ser humano que a aceita quando acolhe sua própria transcendência elevada voltada para o Mistério, a fé cristã tem em Jesus Cristo o critério último de suas mediações históricas, critério este ausente em outras religiões.

Observemos ainda que a transcendência elevada possibilita tanto a fé como a acolhida livre da revelação de Deus³⁰. Portanto, a fonte da fé e da revelação está na experiência de Deus próximo dada na transcendência humana elevada. Sem ela não haveria fé e nem as verdades reveladas seriam captadas como tais. A fé explícita está voltada para a mediação categorial do Mistério Santo, presente e atuante na transcendência humana elevada. Ela se constitui realmente como fé autêntica quando se deixa captar pelo Mistério próximo, entendendo a mediação, de fato, como mediação.

Rahner explica o fenômeno do *profetismo* também a partir da experiência de Deus tal como ele a entende. Naturalmente concebe o profeta não no sentido secundário e limitado de alguém que prediz o futuro, mas como aquele que, baseado na Palavra de Deus, critica situações sociais e religiosas, interpreta eventos históricos desvelando sua verdade e seu potencial³¹. Seja a percepção da vocação profética, seja a revelação feita ao profeta, seja ainda a certeza interior do profeta de dever proclamar a verdade revelada, têm sua fonte última na autocomunicação de Deus na transcendência do

²⁹ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie VIII*, Benzinger, Einsiedeln 1967, 187-212.

³⁰ K. RAHNER- J. RATZINGER, o. c., 14-20.

³¹ K. RAHNER, "Prophetismus", *Sacramentum Mundi III*, Herder, Freiburg, 1969, 1316.

ser humano. Neste sentido nosso autor não vê grande diferença entre experiência mística e experiência profética.

Igualmente considera esta experiência fontal como um dos elementos fundamentais da dinâmica do *desenvolvimento do dogma*, pois o ato de fé é não só possibilitado pela transcendência elevada pela graça, mas tende para a autocomunicação divina nela presente. Qualquer expressão dessa realidade no interior da história é limitada, fragmentada, podendo ser aperfeiçoada e completada, pois jamais será capaz de tematizar o amor infinito para o qual tende. Já que dele temos consciência, podemos caracterizá-lo como a “luz da fé”, o horizonte em cujo interior acolhemos as verdades reveladas, e que desencadeia as virtualidades da tematização realizada, pois faz tender o ato de fé para a totalidade jamais alcançada da autocomunicação divina³².

Uma outra aplicação é de cunho ético. Baseado no caráter original e único de cada pessoa humana, Rahner pleiteia uma *ética existencial* que não seja mera aplicação de normas gerais, mas que signifique um “imperativo” de Deus para o indivíduo, ou para determinado grupo social, ou mesmo para a Igreja em determinada época ou contexto³³. Há também uma vontade de Deus dirigida somente ao indivíduo, que é realmente importante do ponto de vista salvífico³⁴. Ela não pode ser tematizada num enunciado geral, como também a ela não se chega pela reflexão, como se dá com as normas válidas para todos, já que ela resulta da ação do Espírito, que se situa além do legal e do normativo. Esta ação de Deus faz o espírito humano sintonizar com o Espírito de Deus atuante em sua transcendência elevada, fazendo-o experimentar seus sussurros e sua unção. E Rahner, mais uma vez, remete o leitor à doutrina da eleição apresentada nos *Exercícios Espirituais de Santo Inácio*³⁵.

Também a experiência não temática de Deus presente na transcendência humana, que torna possível o conhecer e o agir livre do ser humano, constitui a realidade mais profunda de qualquer *conhecimento de Deus*, de qualquer discurso sobre Deus. Só quando remete a este Mistério Santo deixa o conceito de Deus de ser um ídolo. Ao se entregar a este Mistério

³² K. RAHNER, *Schriften zur Theologie IV*, Benzinger, Einsiedeln 1962, 22-25; 36-38.

³³ K. RAHNER, *Das Dynamische*, 14-37.

³⁴ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie VI*, 525.

³⁵ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie II*, Benzinger, Einsiedeln 1962, 241-243.

inatingível e inexprimível, o ser humano percebe que não é ele quem fala, porque Deus já falou antes, entregando-se a si próprio e atraindo-o para si. A fala sobre Deus começa no próprio Deus e é, em última instância, uma fala sobre o ser humano enquanto remetido a este infinito amor. Portanto, o discurso autêntico sobre Deus constitui, no fundo, um convite ao silêncio, à adoração e à entrega ao Mistério³⁶.

A complexa situação da atual cultura secularizada, caracterizada pelo pluralismo de perspectivas e de leituras da realidade, bem como pela inédita quantidade de questões postas à inteligência humana, dificulta sobremaneira o *acesso à fé cristã*. De fato, esta resulta de uma decisão livre ao acolher o gesto salvífico de Deus, mas toda decisão repousa também nas razões oferecidas pela inteligência, que se revelam hoje, devido ao atual contexto sociocultural, insuficientes para dar credibilidade ao ato de fé. Consequentemente, a decisão cristã se apoiará não na razão teórica, mas na razão prática. Como explicar então a luz do Espírito Santo que nos faz saltar o fosso entre as razões e os motivos inadequados e relativos, de um lado, e a decisão absoluta da fé, de outro?

Mais uma vez Rahner se volta para o ensinamento de seu mestre Inácio de Loyola, pois em situação semelhante se encontra o exercitante que deve acolher a eleição feita por Deus para ele. Aqui a decisão concreta deve ser confrontada com a transcendência elevada, para ver se sintoniza ou não com ela. O mesmo procedimento deve ser efetuado também no âmbito da *teologia fundamental*. Neste caso o objeto da decisão vem a ser as verdades da fé cristã, que, confrontadas com a experiência feita na transcendência elevada, levam o ser humano a aderir à fé. Uma dimensão teológica da espiritualidade inaciana, não devidamente aproveitada pela tradição jesuítica, como observou o próprio Rahner³⁷.

Esta mesma ação de Deus na transcendência humana proporcionará a Rahner dar uma explicação sobre *a salvação dos não cristãos* e dos que desconhecem a revelação de Jesus Cristo. Partindo da vontade salvífica universal, Rahner argumenta que a graça de Deus deve ser acessível a todos os seres humanos. Daí conclui que todos a experimentam, embora não explicitamente como tal, na transcendência elevada. A oferta salvífica que é

³⁶ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie VIII*, 174s.

³⁷ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie XII*, 198-211.

a própria autocomunicação divina a sua criatura será acolhida quando esta última acolher o dinamismo do Espírito Santo em seus atos concretos. Tais opções históricas não precisam ser apenas de cunho religioso. Acolhendo o dinamismo de seu espírito através de ações sintonizadas com o Mistério Santo que o desencadeia, o ser humano acolhe o que constitui a verdade da revelação cristã, realiza o que a tradição chamava de “fides implícita” e responde à oferta salvífica de Deus.

Desse modo, Rahner distingue o que constitui o cerne do cristianismo daquilo que representa sua objetivação histórica, seu sinal sacramental, sua manifestação social. A fé cristã explícita é importante, porque é só na opção categorial, como vimos anteriormente, que a transcendência elevada é acolhida. É importante também porque o institucional atua como instrumento para a resposta salvífica do homem a Deus. É assim que Rahner pôde reconhecer a legitimidade das outras religiões como instituições, embora não gozando de autonomia salvífica. Afirmar corajosa em seu tempo, embora o erro e o pecado também se encontrem em suas tradições juntamente com elementos de graça e de verdade³⁸.

Esta mesma ação de Deus na transcendência humana elevada oferece o fundamento para a *teologia ecumênica* deste teólogo. Acolher o Mistério que nos envolve, inexprimível e não manipulável, confiar que Ele nos aceita e nos perdoa, investir a própria vida em Jesus Cristo como nossa salvação, como o sentido último de nossa existência, no qual a última e definitiva Palavra de Deus foi pronunciada, estar unido a Ele de modo visível pelo batismo, assim descreve Rahner a realidade central da fé, a qual une todos os cristãos³⁹. A união das Igrejas se fundamenta na união, já real, na mesma graça de Deus⁴⁰. Com isso distingue a realidade da autocomunicação divina de sua interpretação, que pode diferir segundo as Igrejas. E reafirma: o que une os cristãos é mais importante do que o que os divide.

Este *insight* básico de Karl Rahner também será decisivo em sua *ecclesiology*. A Igreja representa a presença visível e histórica da autocomunicação de Deus à humanidade. Presença da verdade e do amor de Deus. Porém ela não se reduz a uma instituição que nos fala de Deus, mas consti-

³⁸ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie X*, Benzinger, Einsiedeln 1972, 531-546.

³⁹ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie XVI*, Benzinger, Einsiedeln 1984, 116s.

⁴⁰ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie IX*, 78.

tui uma realidade salvífica, na qual ser e agir já se encontram unidos. Pois a comunidade dos fiéis atesta a presença vitoriosa da graça. Para ser meio de salvação, a Igreja primeiramente é fruto salvífico, pois deve proclamar e testemunhar, por palavras e ações, o que ela própria é e vive. Aqui está o seu sentido último, sacramento de salvação para a humanidade, e daqui ganham significado todas as complexas e numerosas instituições nela presentes e atuantes⁴¹.

Também o tema do *conhecimento* e da *autoconsciência de Jesus Cristo* oferece a Rahner a oportunidade de refletir a questão posta pelos exegetas a partir de seus pressupostos próprios. A consciência humana de Jesus estava diretamente voltada para Deus, como a de todo ser humano. Mas nele esta consciência básica (não temática) estava voltada para o Filho eterno do Pai, que assumiu sua humanidade. Sendo, por outro lado, uma experiência de cunho transcendental, vai se objetivar e se tornar conhecimento cada vez mais reflexo na própria história de Jesus, pois é no histórico que a filiação divina, real e sempre presente na consciência humana de Jesus, se explicita e se tematiza⁴².

Não é de admirar que Rahner veja como meta principal da *atividade pastoral* da Igreja levar as pessoas a uma experiência de Deus, a um encontro pessoal com Jesus Cristo. A “mediação salvífica”, isto é, a Igreja com tudo o que a constitui, deve estar toda ela a serviço do “processo salvífico”⁴³. Daí pleitear Rahner a necessidade de uma *pastoral mistagógica*, sobretudo em nosso tempo, numa sociedade secularizada, com crise de referências éticas, com uma linguagem eclesial não entendida e ainda menos seguida por nossos contemporâneos. Rahner enfatiza a atualidade da mística inaciana, observando que aquele que proclama a Palavra deve tê-la primeiramente vivido como Palavra realmente salvífica. Caso contrário, será apenas mais um discurso na sociedade pluralista, já inflacionada por tantos discursos. Assim o cristão de hoje deve ser um místico para continuar cristão, isto é, deve experimentar pessoalmente que a doutrina apenas ilumina uma realidade presente nele, a qual traz sentido e felicidade para sua vida⁴⁴.

⁴¹ F. X. ARNOLD, et al, *Handbuch der Pastoraltheologie I*, Herder, Freiburg 1964, 121-131.

⁴² K. RAHNER, *Schriften zur Theologie V*, Benzinger, Einsiedeln 1962, 238-241.

⁴³ F. X. ARNOLD, *Handbuch der Pastoraltheologie II/1*, Herder, Freiburg 1966, 56-58.

⁴⁴ *Ibidem*, 269-271.

III. Avaliação final

1) *A ação de Deus na natureza*

A elaboração proposta por Karl Rahner neste particular procura evitar os impasses do assim chamado “modelo intervencionista”. Este é a representação aceita pela maioria dos cristãos e expressa sem mais na Bíblia. Embora os biblistas procurem distinguir o sentido dos relatos da ação de Deus nela apresentados de suas expressões, a questão permanece. Pois neste caso Deus aparece como uma simples causa que altera a sequência das causas criadas, colocando-se assim no mesmo nível que elas. Naturalmente esta crítica tem por pressuposto uma concepção da natureza marcada pelo determinismo, de modo que sua argumentação também se presta a ulteriores questionamentos⁴⁵.

De qualquer modo Rahner acolhe a afirmação de Santo Tomás de Aquino de que Deus age através das causas segundas. Observa, entretanto, que esta sentença deve ser entendida diversamente, pois nem todos os seres são dotados de espírito. A reflexão sobre o espírito humano foi fundamental para a base filosófica deste teólogo: o que é ser, o que significa causa, como se dá a causalidade, etc. Daí a imediatidade, a mediatidade, a presença e a ausência de Deus ganhar características diversas na natureza e no ser humano, fato este que nos levou a tratar do tema em duas etapas.

Como fundamento de toda a realidade criada, Deus não pode ser encontrado no mundo ao lado das outras realidades, pois toda a realidade é manifestação de Deus. Seu agir, portanto, não pode se situar no mesmo nível das demais causas. Assim afirma nosso teólogo que *Deus atua o mundo e não atua no mundo*. O fundamento de tudo não pode estar limitado a um momento da realidade. E se insistirmos em querer detectar sua ação em nosso mundo espaço-temporal não podemos omitir sua ação transcendental como causa primeira, de tal modo que onde apontamos uma ação concreta de Deus esta aparece como momento e modalidade desta mesma ação transcendental.

Portanto, uma *intervenção de Deus* na natureza acontece devido à

⁴⁵ A. KREINER, *Das wahre Antlitz Gottes oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Herder, Freiburg 2006, 321-333.

abertura fundamental da matéria e do sistema biológico para o espírito, tal como vimos anteriormente. Deste modo quando apontamos uma tal intervenção concretamente, não o fazemos porque no emaranhado das causas finitas este fenômeno aparece como ainda não esclarecido, ou como situando-se fora da conexão funcional da realidade criada. Pelo contrário, é exatamente aí que esta intervenção está situada, mas ela só é considerada como tal no interior da experiência transcendental do horizonte, que chamamos Deus, e que nos forneceu o conceito de causa (intervenção) e que nos aparece como o fundamento do que existe, do que se transforma, do que acontece. E Rahner ainda apresenta explicitamente a dificuldade: mas assim tudo pode ser considerado como intervenção de Deus! E responde laconicamente: e por que não?

Esta concepção pode receber críticas e ser reduzida à posição *deísta*. Deus cria o mundo e deixa que este se desenvolva segundo as leis da natureza⁴⁶. Mas esta crítica não levou em conta a metafísica do espírito humano pressuposta na argumentação rahneriana. De fato, a confrontação com a experiência mais primordial feita na transcendência humana implica já, mesmo que não explicitamente refletida por Rahner, o que hoje chamamos de interpretação. O deísmo já é uma interpretação da questão que nos ocupa, como o é igualmente a elaboração de Rahner. Porém Rahner irá desenvolver mais este importante elemento da questão quando tratar da ação de Deus no ser humano.

2) A ação de Deus no ser humano

Sintetizando o que já vimos podemos dizer que a nossa questão trata da intervenção do Transcendente no histórico, da manifestação do Horizonte no categorial, da ação de Deus na pessoa. Inácio de Loyola responderia: ela é possível porque eu a experimentei pessoalmente. Rahner vê esta ação de Deus na explicação de Inácio sobre o primeiro e segundo modo de eleição. E procura esclarecê-la a partir de sua antropologia. Posteriormente sua intuição é estendida ao que chama *experiência de Deus*, mais precisamente experiência de estar remetido ao horizonte elevado da transcendência, onde Deus se comunica a si próprio como mistério.

⁴⁶ *Ibidem* 317-320.

Ao fazer uso desta experiência, inaciana e pessoal, para outros temas de sua teologia, Rahner se expressa de tal modo que acaba provocando ulteriores questionamentos. Pois acentua de tal modo a característica de mistério, própria do horizonte, mesmo próximo, que não se deixa alcançar ou captar, de tal modo que pode haver um remeter-se básico a este, sem que haja objetivações categoriais *deste* remeter-se, ou dele existam expressões falsas ou insuficientes⁴⁷, ou até não religiosas. A experiência de fundo *seria* a mesma e sua compreensão utilizaria a linguagem disponível do contexto cultural, que não *teria* assim sua origem na própria experiência⁴⁸. Daí poderem acontecer experiências autênticas do Espírito Santo em nosso dia a dia, que não são temáticas, mas despercebidas e anônimas em meio a nossas ocupações diárias⁴⁹. Desse modo, tais experiências acontecem onde se encontram realizações incondicionadas de responsabilidade, de fidelidade, de amor, etc.⁵⁰.

A impressão que nos transmitem tais afirmações parece indicar que a transcendência elevada pode se objetivar categorialmente com *quaisquer* expressões, ou seja, no fundo *é muda e totalmente silenciosa*. E como Rahner pode afirmar que a história da salvação particular, presente em Israel e no cristianismo, vem a ser a tematização desta autocomunicação divina dada na transcendência elevada, alcançando assim todos os seres humanos? Poderíamos responder que nosso teólogo reflete sempre como homem de fé, incluindo o horizonte hermenêutico aberto pela pessoa de Jesus Cristo. Mas a questão permanece: como a verdade teológica que afirma uma transcendência elevada é percebida de algum modo pelo ser humano? Não basta afirmar, como o fez Rahner, que a graça tem um momento histórico-salvífico, é graça do Verbo Encarnado, é graça da Igreja⁵¹. Volta sempre a questão: como a graça atua de modo que seja captada como tal pela pessoa?

Rahner concede que toda experiência ainda não tematizada tem alguma racionalidade em si mesma⁵². Com isto desaparece a impressão de uma transcendência que de tão universal nada comunicaria de específico.

⁴⁷ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie IX*, 163.

⁴⁸ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie XIII*, 211s.

⁴⁹ *Ibídem*, 237.

⁵⁰ *Ibídem*, 247.

⁵¹ K. RAHNER, *Das Dynamische*, 69.

⁵² K. RAHNER, *Schriften zur Theologie IX*, 163.

Essa afirmação ganha sentido quando consideramos que, para Rahner, a experiência da transcendência é a do espírito humano, isto é, acontece no mais íntimo da pessoa, onde inteligência e vontade ainda constituem uma *unidade primeira*, já que é a mesma pessoa que conhece e ama, e já que onde está uma destas faculdades está também a outra⁵³. Assim explica ele o “conhecimento por conaturalidade”, já afirmado por Santo Tomás de Aquino⁵⁴.

Naturalmente, a realidade já presente na transcendência elevada, quando corretamente tematizada, torna a experiência mais radical, transparente e conscientemente assumida pela liberdade. Não tendo chegado a tal, para os que não conhecem a fé cristã, ela deixa *sinais* de sua presença atuante, que Rahner descreve em termos de esperança, de superação dos limites, de aceitação do Mistério Santo, de fé confiante, de responsabilidade, de consolação, de alegria, em situações em que tais sentimentos não se explicam⁵⁵. Também certas experiências existenciais nos fazem tomar uma consciência mais clara deste Mistério silencioso e sem rosto que nos envolve. Por si mesmo elas nos remetem a Ele⁵⁶.

Portanto, a compreensão correta do pensamento rahneriano desautoriza leituras simplificadas de sua teologia, que supõem uma experiência completamente *muda*, à qual se seguiria uma *posterior* interpretação, o que problematizaria a base antropológica de Rahner⁵⁷. A experiência é fruto da ação de Deus, portanto deve ser determinada por Deus, no mais íntimo da pessoa humana, na unidade e diferença de inteligência e liberdade, embora venha sempre expressa em linguagem humana. Nem mesmo é mero produto da interpretação humana, já que há nela uma *luminosidade determinante* na interpretação correta e que só pode ser devidamente alcançada na própria interpretação como fator interno da mesma⁵⁸. Só assim podemos afirmar o pressuposto fundamental de toda a Bíblia, a saber, é

⁵³ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie IV*, 59s.

⁵⁴ K. RAHNER, *Das Dynamische*, 140.

⁵⁵ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie XIII*, 239-243.

⁵⁶ *Ibidem*, 238.

⁵⁷ G. LINDBECK, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia 1984, 30-45; D. EDWARDS, *Experiência humana de Deus*, Loyola, S. Paulo 1995, 15-29.

⁵⁸ D. SIMON, “Rahner und Ricoeur on Religious Experience and Language”, *Église et Théologie* 28 (1997) 77-99.

Deus quem age na história, é Deus quem se revela, é Deus quem origina a experiência salvífica. A leitura fenomenológica de E. Schillebeeckx⁵⁹ não se sustenta sem a abordagem metafísica de K. Rahner⁶⁰.

Tudo o que diz respeito a Deus está envolto em mistério, sendo que seu agir é idêntico a seu ser. Querer lançar um pouco de luz na ação de Deus no mundo e no ser humano exige, portanto, partir da própria natureza criada e da pessoa humana para poder distinguir nesta ação universal ações particulares que possam ser captadas em nossa realidade. Foi isso que tentou Rahner, fiel a sua intuição de que toda teologia traz em seu seio uma antropologia. Sua elaboração permanece ainda sujeita a questionamentos como toda produção humana. Muitos acham que nela o transcendental predomina diante do categorial-histórico com conseqüências sérias para a realidade institucional do cristianismo.

Mas devemos reconhecer que Rahner soube pensar com honestidade e coragem um tema que constitui, talvez, a questão mais difícil de todo o pensar teológico. Se a Bíblia nos atesta, de ponta a ponta, que Deus intervéem na história em favor de seu povo em vista de salvar a humanidade, como acontece esta intervenção? Aqui temos o problema central da revelação, do profetismo, da inspiração, da formação do cânon, da tradição da fé, do desenvolvimento do dogma, da salvação dos não cristãos, da consciência messiânica de Cristo, dos sussurros do Espírito Santo, do carisma na Igreja, do ato de fé, da gênese da comunidade eclesial, do sentido da fé (*sensus fidei*), para só citar alguns.

Mais uma vez a expressão descontraída da experiência cristã dos santos precedeu a reflexão crítica da teologia. A experiência de um soldado, convalescendo-se de uma ferida na perna, resultou numa afirmação concisa e inocente; “deixar agir diretamente o Criador com a criatura⁶¹. O jovem Karl Rahner fez a mesma experiência, mas não se contentou em reafirmá-la. Quis saber como isto pôde acontecer. E resultou numa das mais profundas sistematizações da fé cristã, labor de toda a sua vida.

⁵⁹ E. SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Cerf, Paris 1992, 77.

⁶⁰ L. DUPRÉ, *Religious Mystery and Rational Reflection*, Eerdmans, Grand Rapids 1998, 116s.

⁶¹ INÁCIO DE LOYOLA, O. C., n 15.

Bibliografia

- ARNOLD, F. X., *Handbuch der Pastoraltheologie II/1*, Herder, Freiburg 1966.
- ARNOLD, F. X., et al, *Handbuch der Pastoraltheologie I*, Herder, Freiburg 1964.
- DUPRÉ, L., *Religious Mystery and Rational Reflection*, Eerdmans, Grand Rapids 1998.
- EDWARDS, D., *Experiência humana de Deus*, Loyola, S. Paulo 1995.
- FRANÇA MIRANDA, M., *A Igreja numa sociedade fragmentada*, Loyola, S. Paulo 2006.
- INÁCIO DE LOYOLA, *Exercícios Espirituais*, Loyola, S. Paulo 2000.
- KREINER, A., *Das wahre Antlitz Gottes oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Herder, Freiburg 2006.
- LEHMANN, K., “Karl Rahner”, *Lexikon für Theologie und Kirche³ VIII*, Herder, Freiburg 2006.
- LINDBECK, G., *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia 1984.
- OVERHAGE, P.- RAHNER, K., *Das Problem der Hominisation*, Herder, Freiburg 1961.
- RAHNER, K., *Das Dynamische in der Kirche*, Herder, Freiburg 1958.
- _____, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Herder, München 1957.
- _____, *Grundkurs des Glaubens*, Herder, Freiburg 1977.
- _____, “Prophetismus”, *Sacramentum Mundi III*, Herder, Freiburg, 1969.
- _____, *Schriften zur Theologie II*, Benzinger, Einsiedeln 1962.
- _____, *Schriften zur Theologie IV*, Benzinger, Einsiedeln 1962.
- _____, *Schriften zur Theologie V*, Benzinger, Einsiedeln 1962.
- _____, *Schriften zur Theologie VI*, Benzinger, Einsiedeln 1965.
- _____, *Schriften zur Theologie VIII*, Benzinger, Einsiedeln 1967.
- _____, *Schriften zur Theologie IX*, Benzinger, Einsiedeln 1970.
- _____, *Schriften zur Theologie X*, Benzinger, Einsiedeln 1972.
- _____, *Schriften zur Theologie XII*, Benzinger, Einsiedeln 1975.
- _____, *Schriften zur Theologie XIII*, Benzinger, Einsiedeln 1978.
- _____, *Schriften zur Theologie XV*, Benzinger, Einsiedeln 1983.
- _____, *Schriften zur Theologie XVI*, Benzinger, Einsiedeln 1984.
- RAHNER, K.- RATZINGER, J., *Offenbarung und Überlieferung*, Herder, Freiburg 1965.
- SCHILLEBEECKX, E., *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Cerf, Paris 1992.

SCHWERDTFEGER, N., *Gnade und Welt*, Herder, Freiburg 1982.

SIMON, D., "Rahner und Ricoeur on Religious Experience and Language", *Église et Théologie* 28 (1997).

VORGRIMLER, H., *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004.

Artículo recibido el 12 de marzo de 2013

Artículo aceptado el 10 de abril de 2013

ARREBATO AL CIELO Y JUSTICIA DE DIOS. ESTUDIO DEL IMAGINARIO DEL ASCENSO

HEAVEN RAPTURE AND GOD'S JUSTICE. A STUDY OF THE IMAGINARY OF THE ASCENSION

César Carbullanca Núñez¹

Universidad Católica del Maule. Talca-Chile

Resumen

El artículo expone la metáfora del arrebató/ascenso como expresión de una crisis epocal que padece la sociedad judía al regreso del destierro. Dicha crisis es concomitante con un cambio de paradigma teológico, el cual no sólo realiza una desacralización del templo terrestre como afirma M. Himmelfarb sino, además, realiza una ruptura o transformación en la manera de comprender la justicia y la acción histórica de Dios. La metáfora en los textos judíos y cristianos analizados demuestra que mantuvo esta relación ligada al tema central de la justicia divina a las víctimas que es reformulada una y otra vez de acuerdo a la experiencia de martirio y persecución que viven grupos apocalípticos y cristianos.

Palabras clave: Arrebató, martirio, exaltación, crisis, apocalíptica.

Abstract

This article exposes the metaphor of mystical rapture /ascension as an expression of an epochal crisis that Jewish society suffered when returning from exile. This crisis is concurrent with a change of theological paradigm that not only results in a desacralization of the terrestrial temple, as M. Himmelfarb claims, but also creates a rupture or transformation in the way of understanding justice and the historical action of God. The metaphor in the Jewish and Christian texts analyzed demonstrates that it kept this relationship firmly attached to the central theme of divine justice for victims,

¹ Doctor en Teología Bíblica. Profesor de la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas de la Universidad Católica del Maule. Este artículo es resultado de la investigación del proyecto Fondecyt n°: 1120029. Correo electrónico: carbullanca@yahoo.com

which is repeatedly reformulated according to the experience of martyrdom and persecution of apocalyptic and Christian groups.

Keywords: History of Israel, spiritual rapture, martyrdom, exaltation, apocalyptic.

1. Introducción

1.1. *La metáfora del arrebato*

Diversos autores se han detenido en la metáfora del ascenso. Gaston Bachelard (1980) estudia la metáfora, señalando que: “la ascensión descansa en el contrapunto negativo de la caída”. Ascenso y caída expresan dos imágenes oníricas que remiten al viaje que trasciende los límites impuestos por la rutina. La metáfora del ascenso pertenece al ámbito de la ruptura con lo dado y que posibilita el pasaje de un modo de ser a otro: “la ascensión constituye realmente el ‘viaje en sí’ el ‘viaje imaginario más real de todos’”. En efecto, la metáfora del ascenso pertenece a una metafórica espacial en la que tanto caída como ascenso, se concentran en relación a un punto de gravedad original que polariza ambas imágenes. En los estudios dedicados al tema, el de Marta Himmelfarb es fundamental. Ella considera la metáfora del ascenso como literatura² nosotros en cambio consideraremos que más bien, la expresión remite a una pragmática determinada, vinculada a una realidad socio-política que se produce durante el post-destierro. Más específicamente la autora cree que la expresión guarda relación con la convicción de un templo celeste que constituye una crítica al culto jerosolimitano. No se trata, por tanto, de que el templo celeste sea un arquetipo del terrestre sino que, a juicio de la autora, el viaje a través del templo acontece como una desacralización del otro terrestre. Los estudios de G. Bachelard como los de M. Himmelfarb son muy valiosos y profundos, llenos de sugerencias para el investigador. Nosotros vamos a sostener que la metáfora se relaciona a la justicia de Dios. No desconocemos la perspectiva de Bachelard o la de Himmelfarb, nuestro artículo pretende demostrar que la metáfora guarda relación con la situación de violencia y martirio que viven distintos

² M. HIMMELFARB, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, Oxford University Press, New York 1993, 5.

grupos marginales y que expresa *una transformación en la comprensión de la justicia y la acción histórica de Dios*. Para ello, estudiaremos textos apocalípticos judíos y cristianos que muestran que la metáfora contiene elementos que fundamentan nuestra afirmación.

Desde un punto de vista metodológico, introduciremos una aproximación pragmática a los textos, que requiere asumir el lenguaje como expresión simbólica de una sociedad en una situación histórica determinada. En ese sentido, los relatos míticos son algo más que literatura: ellos representan paradigmas político-económicos mediante los cuales aquellas culturas comprendieron aspectos fundamentales de su convivencia; las metáforas de cada pueblo expresan la historia síquica y emotiva que lleva a su lenguaje. Las reflexiones tienen como premisas fundamentales las teorías de la metáfora que desarrollan:

- a) Un carácter enigmático: vinculación entre inconsciente-censura-discurso consciente (J. Lacan; Th. Adorno).
- b) Un carácter pragmático: en cuanto la metáfora se inscribe y explica desde una praxis política, económica y cultural (Nietzsche; P. Ricoeur; Lakoff & Johnson).
- c) Un carácter heurístico: la metáfora como paradigma e innovación de sentido (P. Ricoeur).

En los textos analizados hablaremos indistintamente tanto de ascensión como de arrebato aunque creemos que esta última palabra expresa de mejor manera el término original. Finalmente, consideramos el presente trabajo un esbozo de una 'metaforología' mencionada por J. Derrida³, es decir, un estudio más sistemático de la metáfora del ascenso.

1.2. La metáfora del arrebato/ascenso en el helenismo

J.D. Tabor⁴ señala que el NT es parte del proceso de helenización en el cual la terminología de resurrección, inmortalidad del alma, y ascenso a los cie-

³ J. DERRIDA, *White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy*, John Hopkins University Press, 2007, 28.

⁴ J.D. TABOR, *Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment*. Vol. 23, pp. 1333-94 in *Aufstieg und Niedergang der Römischen* 1980.

los se atienen a la norma más que la excepción. En efecto, el paradigma es extensamente comprobado en esta época⁵.

En el helenismo esta idea se encuentra ya establecida en la mitología en donde a determinados hombres que son arrebatados al cielo por los dioses, como es el caso de Rómulo, Hércules, Empédocles, Alejandro Magno y Apolonio de Tiana, se le atribuyen poderes milagrosos y un mismo modelo en el momento de su fin en el mundo físico, elevándose a los cielos y desapareciendo. Este esquema responde al de los hombres divinos presentes en la cultura helenista, así como a los que refleja la apocalíptica judía.

Tabor clasifica en cuatro categorías el motivo del ascenso a los cielos:

- a) el ascenso como invasión en el mundo divino;
- b) el ascenso como obtención de una revelación;
- c) el ascenso como adquisición de la vida divina;
- d) el último es “gustar anticipadamente del mundo divino”.

Durante el período del judaísmo tardío y la primera generación del cristianismo esto es completamente válido; como está dicho, los escritos del Nuevo Testamento utilizan diversos modelos para expresar aquello que previamente es creído y confesado. Según E. Schillebeeckx, el envío de mensajeros divinos y su posterior arrebato a los cielos guardan relación con la cristología del *Theios aner* presente en los evangelios⁶. Tanto el nacimiento como la muerte de estos héroes están acompañados por hechos espectaculares: realización de signos milagrosos y su misteriosa desaparición. Para Schillebeeckx se trata de una idea presente tanto en el mundo grecorromano como judeo-helenista. La metáfora por tanto es un lugar común y es ampliamente compartida en el antiguo mundo, e incluso en la misma Palestina. Según esta perspectiva la vida encarnada del hombre divino, es entendida como epifanía, su ser se manifiesta históricamente y

⁵ Según A. STROBEL, *Kerygma und Apokalyptik. Ein religionsgeschichtlicher und theologischer Beitrag zur Christus Frage*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967, está presente en los siguientes lugares: Enoch (Gn 5,24); Moisés (Deut 34,6); Jos Ant 4,8,48;bSota 13b; Sifre Deut par 357; Elías (2Re 2,11;Mal 3,23 [LXX]; Sir 48,9 ;1En 89,52;93,8;1Mac 2,58; Jos Ant 9,2.2); Jeremías (2Re 25,26;Mt 16,24; 2 Mac 13,14); Baruc (Jer 45,5; syr Bar Apoc II,3,4 [13,3];VII, 2,1.

⁶ E. SCHILLEBEECKX, *Jesús la historia de un viviente*, Trotta, Madrid 1981.

realiza señales milagrosas que legitiman su actuación como enviado de los dioses. Luego de realizada su misión debe volver a los cielos. Es importante hacer notar que este esquema se confunde con otro similar en el cual el profeta visionario es enviado a la tierra y es exaltado al cielo, luego de ser martirizado. En este sentido es importante hacer notar que a través de las figuras de Moisés o Elías como un Theios aner o profeta escatológico se relacionan corrientes del judaísmo heterodoxo tan diversas como la apocalíptica judía, la diáspora judía y la gnosis judía.

2. El arrebatado/ascenso y crisis epocal

Encontramos la metáfora del arrebatado/ascenso de manera particular al regreso del destierro, y creemos que se enmarca dentro de una crisis política y cultural que vive el pueblo judío a su regreso del cautiverio, la cual se caracteriza como dos proyectos históricos de reconstrucción del país. Tanto P. Hanson como M. Himmelfarb concuerdan en este diagnóstico⁷. Himmelfarb señala esta crisis con estas palabras: "It is this desacralization of the earthly temple in favor of the heavenly that opens the way for Enoch's ascent in the Book of the Watchers". Himmelfarb focaliza el análisis de la literatura del ascenso en torno de la temática del templo celeste, el cual estaría fundado sobre el sentimiento de que el templo de Jerusalén ha sido profanado; sin embargo, la metáfora del ascenso no sólo apunta a una desacralización del templo terrestre sino además apunta a una nueva manera de comprender la justicia divina y la justificación del creyente. Tanto Hanson como Himmelfarb sostienen que el nacimiento de la apocalíptica emerge de una crisis que se produce en el seno de la sociedad judía al regreso del destierro. Estamos de acuerdo con esto, la metáfora del ascenso tiene su enraizamiento histórico en la crisis política y cultural suscitada al regreso del exilio, sin embargo, los autores mencionados descuidan el contexto martirial que explica muchos aspectos de esta metáfora.

Los textos del profeta Jeremías describen el destierro como una crisis epocal, en la cual Israel ha ido a parar a causa de sus muchos pecados (Jr

⁷ M. HIMMELFARB, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, Oxford University Press, New York 1993, 13.

30,12-15). De esta crisis emergerá un cambio de paradigma que veremos por primera vez en el cuarto cántico del siervo de Yahvéh; texto que se compone durante el destierro y que de manera significativa comienza con metáforas de la exaltación: “mi siervo será enaltecido, levantado y ensalzado sobremanera” (Is 52, 13). A diferencia de textos como Is 14, 13-14 y Dn 11, 3 referido a reyes de imperios paganos, el cántico representa un cambio de paradigma en donde se describe que el siervo sufriente será justificado y no los reyes de las naciones (52,15). Esto expresa una profunda transformación en la doctrina de la justicia divina y marca sin duda un cambio cualitativo en el modo de entender la justicia de Dios en relación con su pueblo. El cántico realiza una nueva propuesta en relación a la doctrina de la retribución pre-exílica. El cántico se desmarca de una sociedad fundada en el principio según el cual los hijos pagan la culpa de los padres, ahora se propone una responsabilidad martirial la que sustentará la vida del pueblo.

2.1. Cambio de paradigma

Durante el período del judaísmo tardío diversas categorías teológicas pertenecientes a la época pre-exílica como justicia, gloria, serán reformuladas mitológicamente por corrientes vinculadas a la apocalíptica en vista de las nuevas situaciones históricas, por lo cual debemos hablar con propiedad de un verdadero cambio de paradigma en la teología judía. Si en textos pre-exílicos la doctrina de la retribución postulaba que la justicia de Dios se realizaba en el bienestar y prosperidad del hombre de Dios, la experiencia del sufrimiento de los enviados de Dios y la muerte del justo viene a ser su más dramático desmentido; del mismo modo, la gloria de Yahvéh la cual según la teología pre-exílica postulaba su residencia en el templo de Jerusalén; en la etapa post-exílica, la reflexión teológica apocalíptica refleja un hecho notable, *la gloria de Yahvéh será formulada uniéndola a formas antropomórficas y a una nueva localización, el cielo*⁸. Esta nueva manera de conceptualizar la gloria de Yahvéh muestra *no sólo una desacralización del templo terrestre sino además una ruptura o transformación en la manera de comprender la justicia y la acción histórica de Dios*, esto se realiza

⁸ J. FOSSUM, “Jewish-Christian Christology and Jewish mysticism”, *Vigiliae Christianae*, Vol. 37, No. 3 (Sep., 1983), 260-287.

en la época post-exílica mediante una serie de temas sobre la mediación de ángeles, y de diversos héroes del pasado con características semi-divinas como Elías, Abel y Enoch, de tal manera que esta teología metafórica lleva a pensar en una distinta articulación de aspectos centrales de la fe judía.

En los párrafos que siguen expondremos diversos aspectos de la metáfora del ascenso en la tradición enóquica que nos ayudarán a comprender este cambio de paradigma que se produce durante el judaísmo tardío.

2.1.1. Caída y ascenso

Los autores sostienen que en la antigüedad la cosmovisión del mundo divino y humano está marcada por su carácter poroso. Esto es efectivo, sin embargo dicha porosidad no significa la transgresión de límites que dividen los dos órdenes y que muestran una estructura vertical. La porosidad de las relaciones cielo-tierra convive con una no menor estratificación entre seres divinos y los humanos.

La porosidad y la verticalidad como metáfora se aprecian en la primera apocalíptica, referida tanto a la caída de los ángeles vigilantes como al ascenso de Enoch⁹. El tema está presente en Is 14, 12-13:

¡Cómo has caído desde los cielos Oh Lucifer, hijo de la mañana! ...porque tú has dicho en tu corazón yo ascenderé en los cielos, yo exaltaré mi trono sobre las estrellas de Dios; yo me sentaré sobre el monte de la congregación en el lado del Norte...

En este temprano texto, la caída está vinculada al deseo perverso del ascenso y de la exaltación del rey de Babilonia (14,14) sobre las estrellas de Dios. Es significativo en el texto la reiteración en el uso del pronombre personal 'yo': "*yo ascenderé en los cielos, yo exaltaré mi trono sobre las estrellas de Dios; yo me sentaré sobre el monte de la congregación en el lado del Norte*" el autor estima que esta auto-exaltación es una pretensión idolátrica y perversa. En este temprano texto comprobamos que la metáfora del ascenso tiene un carácter político-religioso innegable que tendremos

⁹ Cf. R. BAUCKAM, "The Martyrdrom of Enoch and Elijah: Jewish or Christian", *JBL* Vol. 95, No. 3 (Sep., 1976) 447-458.

en cuenta en nuestra reflexión. La complacencia de Dios se fijará en determinados hombres que ‘caminan con Dios’ y a quienes Dios hará ‘ascender’ como expresión de justicia histórica y escatológica. En el mito de los Vigilantes según lo muestra 1En 15, 2, expresa otro tanto, el pecado como transgresión del orden cósmico dado por Dios a la creación. El pecado de origen consiste en darse leyes a sí mismos, originado en el deseo malsano, realizando una profanación violenta al quebrantar las leyes eternas que separan los órdenes que corresponde a ángeles y hombres:

Ve y dile a los Vigilantes del cielo que te han enviado a suplicar por ellos: ‘A vosotros corresponde interceder por los humanos y no a los humanos por vosotros’.³ ‘¿Por qué habéis abandonando el cielo alto, santo y eterno, os habéis acostado con mujeres y profanado a vosotros mismos con las hijas de los hombres y tomado esposas como los hijos de la tierra y habéis engendrado hijos gigantes?...;⁷ por ello no se os han atribuido mujeres, pues la morada de los espíritus del cielo es el cielo’...¹⁰ “Los espíritus del cielo tienen su casa en el cielo y los espíritus de la tierra que fueron engendrados sobre la tierra tienen su casa en la tierra” (1Enoch 15,2).

Esta imagen pervive y también la encontramos en el *Apocalipsis de los sueños*: “cogió aquella primera estrella que había caído del cielo, la ató de pies y manos y la tiró a una sima que era estrecha y profunda, espantosa y oscura” (1Enoch 88,1).

Las imágenes de la caída no han de entenderse de forma dualista sino que como señala G. Durand, la estructura mítica está conformada por un antagonismo último o carácter dilemático del mito¹⁰, es decir aplicado a nuestro texto, las imágenes de la caída guardan relación con lo no-dicho en ellas, es decir el tema del ascenso al cielo. Caída y ascenso representan dos aspectos de una misma metáfora. Como veremos más adelante, Enoch asciende a los cielos, como atraído hacia el trono de Yahvéh, el cielo se transforma en su nueva tierra y patria. Dicho ascenso está relacionado con un caminar en la justicia o ser justo delante de Dios en la tierra. Allí en los cielos, recibe un conocimiento, una nueva racionalidad que representa su

¹⁰ Cf. G. DURAND, *Figures mythiques et visages de l'oeuvre. De la mytocrítique á la mythanalyse*, L'île verte. Berg International editeurs, Paris 1979.

nuevo centro de gravedad. La caída en cambio nace de un deseo malsano que vuelve irracional la creación, y traslada la morada de los espíritus paradójicamente a la tierra (1Enoch 14,5). La profanación es entendida como violación de límites, como cambio de residencia y como robo de secretos, aspectos pertenecientes al ámbito celeste; esto tiene como *contrapartida el rapto sucesivo de hombres hacia el cielo*. No es un dato anecdótico el incremento de hombres que son arrebatados al cielo en la literatura apocalíptica, sino más bien responde a una nueva comprensión de la justicia divina desarrollado en el periodo post-exílico. Por tanto, es importante atender a que este traslado de lugar, verdadera ‘democratización del cielo’, que se volverá a repetir en los evangelios, y que responde a la *inversión escatológica* que desarrollaremos más adelante pero que en síntesis sostiene que si los espíritus caídos residen en la tierra, con la consecuencia de la injusticia que esto conlleva, los hombres comienzan a encontrar su morada en los cielos.

2.1.2. La caída como origen de la injusticia

Una cuestión no indicada por los autores radica en que los textos de 1 Enoch 12,1 y 14,8-25, que hablan del ascenso de Enoch y la visión de la gloria sentada en el trono, establece el marco en que se produce la caída y recriminación de los Vigilantes relatado en el capítulo 6 y 15 respectivamente. La caída de los ángeles y el ascenso de un hombre justo simultáneamente representan una cifra simbólica para pensar. La caída y el ascenso son metáforas que están vinculadas mutuamente y no se comprende una sin la otra. Esto nos hace pensar que la metáfora del ascenso, que estamos estudiando, guarda relación con la aparición de un movimiento que pretende reaccionar a la situación de contaminación del templo jerosolimitano y de injusticia que vive el pueblo de los santos. La crisis vivida a la vuelta del destierro es experimentada como una existencia caída en la injusticia. La convicción de los hombres de Qumrán en torno al “dominio de la injusticia” (1QS IV, 19), responde perfectamente a la convicción apocalíptica que este mundo está bajo el dominio de Belial.

Al estudiar la metáfora del ascenso, Himmelfarb atiende al capítulo 14 de Enoch, pero no estudia el capítulo 6 en donde se describe el pecado de los Vigilantes. En el texto de 1Enoch 12,1 “antes de todas estas cosas, Enoch

estaba oculto” expresa que antes del pecado de los ángeles éste ya estaba oculto, es decir, ya había ascendido al cielo; esto responde a la idea que Dios conoce desde antes los acontecimientos; el capítulo 6 expresa que la caída de los Vigilantes tiene como efecto el derramamiento de sangre inocente y la violación de las leyes sagradas. Se trata del motivo de Abel que es trasladado al pueblo elegido. Como puede comprobarse, en 1Enoch 8,4 la sangre de Abel está representada por la sangre derramada de los justos¹¹:

... y un grito *subió* a los cielos. Miguel, Sariel, Rafael y Gabriel bajaron del santuario de los cielos a la tierra y vieron mucha sangre derramada sobre la tierra y toda la tierra estaba llena con la maldad de la violencia perpetrada... (1Enoch 8,4-9,1)

El ascenso de Enoch antes del pecado guarda relación con la *subida del grito de Abel al cielo después de éste*. El ascenso de Enoch, la sangre derramada sobre la tierra y la violencia perpetrada están en la misma línea que postulan la cuestión por la justicia de Dios en el cielo y en la tierra. Por tanto, esta metafórica teológica representada por la caída y el ascenso representan *diferentes aspectos de la crisis socio-política* del judaísmo post-exílico en relación a la justicia que Dios hace a su pueblo. Pero no tan sólo esto, el ascenso de Enoch presupone que tanto la caída como el grito de los mártires responde a un plan previsto por el Dios que sabe todo antes que acontezca.

2.2. *Estratificación y justicia*

El hecho que el relato de los Vigilantes re-interprete el libro del Génesis no es casualidad. La teología que presenta el relato sacerdotal muestra una teología de la creación en la cual toda la creación está diseñada por Dios en orden y en un estado de justicia. Esta justicia remite tanto a las leyes que rigen el cosmos como a un orden de seres existentes en la creación. Tanto la teología sacerdotal –al menos en ciertos círculos–, como la apocalíptica aceptaban la existencia de un sin fin de seres creados por Dios (ver Gen 1,1-24): serafines, ángeles, vigilantes, arcángeles, ministros, y otros seres

¹¹ Cf. 1 Enoch 22,7

espirituales, luego el hombres y las demás creaturas que conformaban el cosmos¹². El modelo divino de leyes y jerarquía de seres que describen los relatos apocalípticos se repite en la tierra legitimando y dando cohesión al orden social. El caos como presencia del mal en el mundo es exorcizado mediante el sacrificio sacerdotal que tiene como función la expiación del pecado presente en Israel. De acuerdo a esta teología, la presencia de la injusticia es expurgada a través de las mediaciones del Templo y las leyes dadas por Moisés que conservan al pueblo en el camino de la santidad y justicia.

Al parecer, esta legitimación de una estratificación de seres y su concomitante injusticia, violencia, comienza a ser cuestionada a partir del post-destierro por grupos apocalípticos; el punto de vista apocalíptico radica en una diversa comprensión del estado de justicia en que se encuentra la creación, es decir, para los grupos apocalípticos el estado de injusticia en la cual pervive el cosmos es un dato evidente y radical. El ascenso del justo/testigo ha de comprenderse dentro de esta cosmovisión e introduce una función divina que sólo pertenece a ángeles o a Dios. Desde entonces justos, como Enoch, Abel o Moisés cumplen delante del trono de Dios funciones positivas dentro del misterio de la justicia divina. En este sentido, la cuestión radica en el *estatuto o función que los ángeles y los justos tienen en la victoria final de Dios* (Dn 12, 1). Por tanto, una cuestión central en esta discusión radica en el papel activo que desarrolla el testigo en los eventos escatológicos, esto es lo que encontraremos sistemáticamente en los escritos apocalípticos. El justo sufriente ya no es alguien que acepta la desgracia y el sufrimiento como un misterioso designio divino que debe expiar su pecado mediante ofrendas, sino que éste asciende con cierto papel mediador en cuanto ministro, escriba, señal, testigo en el día del Juicio de Yahvéh.

Esta inversión de perspectiva en cuanto el papel mediador ante Yahvéh, ya no recae en el rey, en el sumo sacerdote o en un programa de restauración sino que es dado progresivamente al justo lo cual se irá acentuando, así el ascenso es visto como una nueva justicia sobre la cual se reconstruye el pueblo de los santos, en el texto del Enoch Hebreo 4,5-8 señala:

¹² L. GINZBERG, *Einige Beobachtungen zur Haltung der Synagoge Gegenüber den Apokalyptisch-Eschatologischen Schriften* en: K. KOCH, *Apokalyptik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982, 221; G. BOCCACCINI, *I giudaismi del secondo Tempio da Ezechiele a Daniele*, Editrice Morcelliana, Brescia 2008.

“el santo bendito me sacó de entre ellos para que sirviera de testigo contra ellos ante todos los habitantes del mundo...por esta razón el santo, bendito me hizo ascender a los altos cielos mientras ellos aún vivían y ante sus propios ojos, para que *serviera de testigo* contra ellos en el mundo futuro...” y más adelante el relato narra la acusación contra Enoch realizada por Uzzah, Azzah y Azrael, “¡Señor del Universo! ¿cuál es la condición de éste que ha subido hasta lo más alto? ¿no es acaso uno de los descendientes de aquellos que perecieron en los días del diluvio? De nuevo el santo, bendito sea, replicó diciendo: y ¿cuál es vuestra condición para que entréis a hablar conmigo? Yo me complazco en éste más que en todos vosotros, de modo que será príncipe y jefe de vosotros en los altos cielos”.

La expresión “para que sirviera de testigo contra ellos en el mundo futuro” está tomada de 1Enoch 13,4 y la idea de la complacencia de Dios en Enoch se vincula con Is 42,1 que habla del siervo de Yahvéh. La razón del ascenso de Enoch radica en la gratitud de Yahvéh y en la justicia que Yahvéh ha encontrado en Enoch como justo.

En el contexto de este esquema mítico monárquico, el martirio del justo es situado como el lugar de las víctimas representadas por Abel, como se puede apreciar en 1Enoch 8,4. El mito de Abel es reinterpretado desde esta ideología apocalíptica; Abel es el pueblo elegido quien en el papel de la víctima clama al cielo. Pero el pecado adquiere caracteres cósmicos pues la violencia perpetrada introduce el caos en la creación de Dios:

Los hombres no pudieron sustentar a hijos nacidos de los Vigilantes; estos hijos, los gigantes se volvieron contra ellos y devoraron las fatigas de los hombres. Y comenzaron a pecar con las aves, los animales y reptiles y peces y unos de otros devoraron las carnes y bebieron la sangre (1Enoch 7,3-4).

Las figuras paradigmáticas del pasado: Abel, Moisés serán interpretados en clave de una teología del martirio, así lo encontramos en *Ant Bibli-cas* 19, 16 donde menciona que los ángeles lloran o no realizan el himno vespertino con ocasión de la muerte de Moisés:

... su aspecto se transformó en gloria, y murió en gloria según la palabra

del Señor, que lo enterró según lo había prometido. Los ángeles lloraron su muerte y lo precedieron fuegos... en aquel día a causa de la partida de Moisés, no fue dicho en el cielo el himno de la milicia celeste y no se realizó desde que Dios hizo al hombre sobre la tierra ni tal hará por siempre, en tal modo que el himno de los ángeles se abajó por los hombres porque Dios lo amó tanto y lo enterró con sus propias manos en una tierra excelsa y a la luz de todo el mundo.

2.4. *El arrebato/ascenso como contra-ideología*

Para un estudio metafórico del arrebato, es significativo constatar el hecho que los libros apocalípticos acostumbran a nombrar a hombres carismáticos que son arrebatados al cielo, y que escuchan o ven las realidades divinas, se da en un contexto de crisis de las instituciones religiosas judías y políticas en Israel. No es casual que el término es utilizado con un sentido político en múltiples textos como los de Is 14,12-13; y en LXX Dn 11, 36; 12, 3. De manera que el significado del término está referido a la pretensión de reyes y poderosos que se legitiman en su deseo político de poderío por encima de los pueblos. Por tanto, dicha metáfora no debe ser descontextualizada de la pragmática político-social en la cual emerge y de la cual el visionario pretende trasladar al lector. En este sentido, una explicación espiritual del arrebato no hace justicia al sentido político que tiene la metáfora. Como hemos dicho, la metáfora responde a una *contra propuesta ideológica de grupos marginados y perseguidos opuesta a la de reyes, poderosos que se exaltan a sí mismos por sobre el plan divino*. Esto muestra claramente que la sociedad judía era una sociedad fragmentada, no por casualidad en escritos judíos como el Targum Onkelos, la Misna no hay dichos traslados. No obstante sus diferencias, en estos grupos marginales hay un denominador común, un sentimiento de que las mediaciones como el Templo de Jerusalén y la Ley han perdido su validez para conocer la voluntad divina y ya no es posible el encuentro con Yahvéh a través de éstos. No significa que todos estos grupos sean radicales y rupturistas pero ciertamente se manifiestan críticamente al *statu quo* judío; algunos de éstos como el que representa Jubileos, muestra una actitud más bien reformista; por otra parte, estos grupos muestran una forma de pensar 'epocal', es decir, la conciencia de encontrarse frente a una nueva era.

3. El arrebatado/ascensión y martirio

3.1. Mundo de injusticia y martirio

En diversos círculos apocalípticos la convicción que en los últimos tiempos, el cosmos está dominado por ángeles caídos es un lugar común. Ya en el texto de Nah 2,1a, muestra al mensajero de anuncia la paz mesiánica en forma paralela a la erradicación del paso de Belial por el país: Nah 2,1b “ya no volverá a pasar por ti Belial ha sido extirpado del todo”. En algunos casos, como en Jubileos 10, 7-11, el crecimiento de la violencia y de los males en el mundo son provocados porque Satán o Belial domina en el mundo (1Jn 5,19; Ap 12, 9). En algunos textos posteriores como en CD-A III, 21-IV, 19 muestra que la causa de los males es un ‘tipo de justicia’ provocada por el envío de Satán a la tierra:

... Y durante todos esos años 13 Belial será enviado contra Israel, como ha dicho por medio de Isaías el profeta hijo de 14 Amós diciendo: (Is 24, 17) pánico, fosa, red contra ti, habitante de la tierra. Su interpretación 15 son las tres redes de Belial sobre la que habló Leví, hijo de Jacob 16 en las que captura a Israel y las enseña a ellos como *tres especies de justicia*.¹⁷ La primera es la fornicación; la segunda, la riqueza; la tercera, 18 la contaminación del templo. El que escapa de una, es atrapado en otra, y el que es rescatado de ésta, es atrapado en otra.

Este texto muestra que el tiempo presente para el escritor está marcado por ‘tres especies de justicia’ entendida como ‘redes de Belial’: fornicación, riqueza y contaminación del templo. Pensamos que el autor intenta expresar mediante la expresión ‘tres especies de justicia’ la idea que la violencia e injusticia experimentada está ‘justificada o legitimada’ ante la sociedad.

3.2. Martirio y mediación

Hemos mencionado anteriormente, dos aspectos de la teología post-exilica, el primero relativo a los rasgos antropomórficos de la gloria divina y su localización en el cielo; pero además, comienza a valorarse positivamente la función del justo, y el lugar teológico del mártir. Respecto al primer as-

pecto, la teología rabínica evita los rasgos antropomórficos al referirse a Yahvéh introduciendo una serie de glosas y alteraciones al texto bíblico. Esta tendencia se verá contrastada si comprobamos que la teología de los grupos apocalípticos tenderán a visualizar la gloria de Yahvéh mediante un proceso de entronización en el cielo de una figura humana. Tanto el judaísmo de la diáspora como el judaísmo sacerdotal desarrollan una teología que evita los antropomorfismos en la imagen de Yahvéh. Este aspecto es importante subrayarlo ya que muestra un punto de inflexión en el interés ideológico por la trascendencia divina y que llevará a reemplazar las expresiones referidas a Dios, cuidando de no pensar la trascendencia divina en términos demasiado humanos. Esta pretensión estará en sentido contrario a lo que encontramos en las tradiciones apocalípticas ya que éstos desarrollarán a través de diversos modelos, una teología del martirio en donde justos (Abel, Mequisedec, Moisés) se sientan o interceden ante Dios.

En cuanto al segundo aspecto, la teología sadoquita como lo podemos apreciar en el targum de Isaías, elimina los rasgos sufrientes del siervo de Dios. La razón de esto radica, no en que fuese imposible aceptar la existencia de un mesías sufriente como acostumbra afirmar la exégesis, sino porque esto significaba aceptar la *inversión escatológica* propuesta por grupos apocalípticos, lo cual expresaba que los pobres, sufrientes y perseguidos serían quienes se convirtiesen en los jueces escatológicos. De manera completamente contrastante, existe una gran cantidad de textos apocalípticos que insisten en la experiencia del sufrimiento del justo. Pensamos que este rechazo de no aceptar el sufrimiento del justo como rasgo mesiánico responde a una cuestión ideológica que se produce en la sociedad judía y refleja la crisis epocal que mencionan los estudiosos del tema. Específicamente en relación a los grupos apocalípticos, podemos decir que durante el período del judaísmo tardío la experiencia de la persecución y martirio de judíos representa un verdadero *lugar teológico* desde donde éstos reflexionan la justicia de Yahvéh y su presencia en la historia.

3.3. Persecución y sufrimiento

La tradición presente en Gn 5,24 es reinterpretada en el libro de los Jubileos que muestra a Enoch quien fue ‘elevado’ de entre los hijos de los hombres al jardín del Edén “para gloria y honor” (4,23), sin tener que ex-

perimentar la muerte. Es adoctrinado por los ángeles acerca de los misterios celestes y del cosmos. En diversas ocasiones es descrito como escriba y *testigo del altísimo* (1Enoch 12,4). Es claro que la terminología del testigo/mártir tiene aquí su origen en estos textos. Él mismo será una señal para dar testimonio contra los hijos de los hombres en el día del juicio (4,24). Esta teología del martirio originaria de grupos apocalípticos, describe a Enoch como el primero de muchos testigos/mártires (4,18) que tiene como misión ser enviados a la tierra para dar testimonio, así por ejemplo Jub 1,12 “enviaré a ellos testigos para exhortarlos, pero no escucharan incluso matarán”. Vemos que en estos textos los mártires desempeñan funciones escatológicas como reprender, testimoniar, exhortar, etc. Lo cual refleja un nuevo estatuto de los sufrimientos y padecimientos del mártir; éstos ya no son en vano sino que responden a una participación positiva en los acontecimientos escatológicos. En la primera apocalíptica, la expresión de ‘gloria y honor’ así como el ser arrebatado’ en el caso de Elías y Moisés, no se confunde con un incremento o potenciación en el ser del testigo, sino una función divina, que comparten ángeles, profetas y siervos ante el trono de Yahvéh.

Esta tradición presente en Jubileos vinculada al testimonio/martirio, se encuentra en la tradición que va desde 1Enoch a Ap 11, los mártires son los separados/trasladados a los cielos. La tradición pre-exílica de Gn 5,24 y 2 Re 2, 11 se ve incrementada durante el post-destierro con otros sujetos escatológicos como Baruc, Melquisedec, el Hijo del hombre o el ‘pueblo de los santos’; podríamos decir que durante este período es el pueblo sufriente y más específicamente los justos y pobres, quienes progresivamente se transforman en los sujetos del eschaton. En una retrospectiva que recuerda el texto de Sab 2,1, el libro de Enoch 103,10 coloca en un tono sarcástico la voz de los impíos:

“En los días de nuestra aflicción, sufrimos trabajos, vimos toda aflicción, soportamos muchos males, hemos sido exterminados, diezmados, y hemos humillado nuestro espíritu.... hemos padecido sin que nadie nos ayude con palabras u obras; nada hemos encontrado, hemos padecido y perecido sin esperar tener vida de un día para otro.....” y continúa en 1 Enoch 104, 1 “tened esperanza, pues antes habéis sido escarnecidos con maldades y aflicciones, pero ahora brillaréis como las luminarias del cielo”.

En otro texto de este periodo, *AscMoises* 10,9, Taxo asciende al cielo (10,1) y es instituido sumo sacerdote en el cielo; antes de morir mártir, exhorta a sus hijos a seguir fieles a la Ley y aceptar el martirio (10,11-15); de manera similar a 2 Mac 7, donde es reconocida su dependencia del modelo griego de ‘morir por’. Esto refleja que ambos textos fueron entendidos como *exhortatio ad martyrium*. Respecto a esto hay que decir que se trata de un motivo que crece y se profundiza gracias a diversas experiencias del pueblo de Israel. Es significativo que el texto de 1Mac 2,58 el que establece la relación causal del arrebatado de Elías a los cielos no aparece en 2Re 2,4-5. Esta corresponde a una relectura martirial que se hace de Elías durante este período: “por su celo de la Ley Elías fue arrebatado (*anelémfthee*) al cielo”. Esto muestra que el término (*analambáno*) ha sufrido un cambio semántico, relativo a la causa por la cual el héroe es arrebatado.

4. El arrebatado/ascensión e ignorancia

4.1. Ser arrebatado y estar oculto

La metáfora del arrebatado, que encontramos en 1 Enoch 12,1 que dice “antes de estos sucesos, Enoch estaba oculto (*elemfthe*) y ninguno de los hijos de los hombres, sabía dónde se escondía, dónde estaba, ni qué era de él”¹³, contextualiza la sección 1,2-5,9 que es un oráculo del juicio, en donde Enoch realiza una prognosis de los futuros eventos escatológicos y presenta a éste como un ‘justo’ (*dikaios*) (1,1). Esta es la versión del manuscrito Etíope; en cambio el manuscrito griego traduce ‘ser arrebatado’. Esta equivalencia entre ‘ser arrebatado’ y ‘estar oculto’ es importante mantenerla pues se refleja tanto en 1Enoch 61, 7: “pues desde el principio estuvo oculto el hijo del hombre” como en textos neotestamentarios (ver Jn 1,31; 7,10; 12,36; Hch 1,9). Según esto, el tema del ‘arrebatado’ es una isotopía del principio de ignorancia según el cual los impíos desconocen el origen, el fin y el sentido de la historia y de los planes divinos en general. La ignorancia es un tema que recorre los textos apocalípticos y evangélicos que muestran directas

¹³ A. PIÑERO, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1984, 49 (nota 1).

resonancias con nuestro tema y representa no sólo un contenido sino un principio hermenéutico para comprender la actuación de los enviados.

En relación con esto, un aspecto de estos relatos, que tiene una función legitimadora, es la idea asociada y característica ya desde el texto de la Septuaginta Gn 5,24, “*ouk eurisketo*” –no fue encontrado- el cuerpo de Enoch; lo mismo ocurre con Elías, con la tumba de Moisés o Melquisedec; éstos no son encontrados y no se sabe de su fin. La creencia del desconocimiento del origen como del fin se asume en estos relatos como constitutiva del origen divino del enviado. Esto sucede de personajes que han sido arrebatados al cielo como Enoch y Elías, Moisés, Melquisedec y Jesús. Este carácter incógnito es una clave hermenéutica para comprender los hechos y la misma muerte del héroe y la legitimidad de su doctrina y leyes que éste deja a sus discípulos. Por tanto puede decirse, que la ignorancia acerca del nacimiento de los profetas o liberadores carismáticos no era un dato menor para sus seguidores, sino que funcionaba como horizonte desde el cual sus discípulos comprendían los hechos y vida de su maestro.

4.2. Arrebato y justicia de Dios

En toda la literatura apocalíptica el arrebato está vinculado fundamentalmente al tema de la irrupción inminente de la justicia de Yahvéh sobre la creación. Con la introducción de la terminología de la resurrección, la metáfora adquiere una modulación en la reflexión sobre el juicio divino pero en definitiva apunta en la misma dirección. El arrebato no tiene que ver con una vida más ‘espiritual’ del visionario que deja el mundo carnal, o de una vida más allá de la muerte, sino muy por el contrario está vinculado desde su origen a la cuestión del triunfo de la justicia de Dios en un mundo corrompido e injusto. En 1Enoch, la sección 1-5 es introductoria, el concepto de ser ‘arrebato’ está en relación a la *dikaiosyne theou*, entendida como juicio de Yahvéh; por esto, caracteriza a Enoch como un *dikaio* (1,1), esto no es casual; la promesa escatológica hecha a los justos y elegidos remite a la protección y paz en cuanto promesas escatológicas; en otros lugares se afirma que se manifestará la misericordia, serán todos de Dios... se manifestará a ellos la luz” (1,8); adonde se promete a los justos un nombre nuevo (5,6); heredarán la tierra (5,6.7); “se revelará a todos la sabiduría” (5,8); “ellos vivirán” (5,8). Todas estas metáforas del eschaton señalan que

la justicia no se predica de los ricos y poderosos según la doctrina de la retribución sino que los destinatarios de la justicia divina ahora recae en sujetos que según los criterios del mundo han sido víctimas de la impiedad e injusticia. Por esto, Enoch es arrebatado en vista de ser testigo ante Dios contra la impiedad de los Vigilantes y de los impíos en el día del juicio. Por esto en estos textos la promesa escatológica se refiere a aquellos que han muerto *en justicia y soportado el escarnio*: “vivirán vuestros espíritus, de los que habéis muerto en justicia... no temáis ahora su escarnio” (1Enoch 103,4).

4.3. Arrebato y exaltación

En relación a este punto, es preciso señalar el equívoco de A. Strobel quien diferencia el concepto de ‘exaltación’ del de ‘arrebato’¹⁴ pues opina que el ‘arrebato’ ‘sólo retira al elegido de la mirada de los hombres’, mientras que la exaltación hace patente la trascendencia en su función escatológica¹⁵. Ciertamente, hay que decir que el término ‘arrebato’ es diverso e incluso anterior al de exaltación en razón de su origen pre-exílico, mientras que el de exaltación está remitido al período posterior al exilio y perteneciente particularmente a la terminología del deutero-Isaías, inspirada en sagas sapienciales como las de José en Egipto las que están interesadas en subrayar la reivindicación de justo en esta vida; pero además, hay que decir que ambos términos poseen una carga teológica distinta y han evolucionado desde contextos sociales y literarios diferentes pero tienen en común el paradigma de humillación y persecución de los justos durante la época del judaísmo tardío.

El sentido de ambas expresiones es fluctuante y se superponen, como puede verse en textos judíos de la época macabea que hablan de la futura recompensa para los justos que son perseguidos por confesar la fe judía. La secuencia persecución-despertar/ brillar como estrellas reemplaza a la de ser arrebatado. En Dn 12, 2 “serán despertados” y en v. 3, muestra la convicción de que los sabios serán elevados a una vida semejante a la de los

¹⁴ Cf. A. STROBEL, *Kerygma und Apokalyptik. Ein religionsgeschichtlicher und theologischer Beitrag zur Christus Frage*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967, 64-71.

¹⁵ *Ibidem*, 65.

ángeles en el cielo. La denominación ‘como estrellas’ es una referencia a la vida de los ángeles. El ser despertados se afirma de aquellos que ‘duermen en el polvo’, en cambio el ‘ser transformado en estrellas’ es posible que se refiera a aquellos que los encuentre vivos durante el eschaton. Este doble modelo ‘ser despertado’ o ser arrebatado, lo encontramos tanto en la fuente Q como en 1 Tes 4,13-18. Se trata al parecer en ambos casos no sólo de una distinta localización sino de un verdadero incremento de vida referido al pueblo o a sujetos específicos.

En relación al verbo *upsoo* ‘exaltar’, el cual es tomado de Is 52,13: “He aquí que mi siervo será prosperado, será engrandecido y exaltado, será puesto muy en alto”, es importante destacar en primer lugar el uso de este texto que es introducido durante esta época para interpretar la persecución que sufren los *maskilim*, por ejemplo en el texto de LXX Dn 11, 36 “El rey hará su voluntad, se ensoberbecerá y se engrandecerá (*upsothesetai*) sobre todo dios” de manera similar a como se utiliza en Is 14,12-13; y en LXX Dn 12,1 “en aquel día será exaltado (*upsothesetai*) todo el pueblo que esté escrito en el Libro”. El texto de la LXX traduce el verbo arameo ‘*malith*’ que quiere decir ‘liberar’ por el verbo ‘*upsothesetai*’ ‘exaltar’ teniendo como sujeto al pueblo de los santos del mismo modo que encontramos en AscMoi-sés 10,9 “...y Dios te exaltará (Israel) y hará vivir en las estrellas del cielo”.. El contexto es de persecución de los *maskilim* y del pueblo de los santos.

En este mismo tenor, textos como Mc 14, 62 “veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del poder de Dios y viniendo en las nubes del cielo” y Mc 16,19 “Y el Señor, después que les habló, ascendió al cielo y se sentó a la diestra de Dios” muestran que los cristianos comprendieron la entronización del Hijo del hombre y su ascenso como dos momentos de un proceso escatológico.

4.4. *El traslado como transformación*

Centrándonos en textos post-destierro y específicamente de la crisis maccabea, en los textos de 1 Enoch 12, 24; LXXSir 44,16 efectivamente expresa que Enoch cumple funciones escatológicas. Pero además encontramos durante este período, relatos como 1 En 89, 1. 36.38. 52, en donde la figura de Noé llega a ser un hombre (89, 1.9); en 1 En 90, 6-19.22. 31-38; 4Q204 fr. 4, 10, ambos perteneciente a las *Parábolas de Enoch*; en los vv.36. 38,

es Moisés quien es descrito como una oveja que se convierte en ‘hombre’: “vi también en esta visión que aquella oveja se convertía en hombre, construía una casa del Señor...”. El texto corresponde a Enoch 4Q204 fr. 4, 10: “(el cordero) llegó a ser un hombre y construyó un templo”. También en 1 Enoch 89, 52 dice probablemente referido a Elías: “Una de ellas (ovejas) se salvó y no fue muerta... el dueño de las ovejas la salvó de manos de éstas. La subió a mi lugar (Enoch) y la colocó conmigo”. En estas tradiciones apocalípticas existen dos modelos: uno temporal, en donde se trata de un *wehuh henosh* “llegar a ser hombre” o “convertirse”; la otra, es espacial, consiste en el “descenso” o “ascenso” de un “hombre”. Ambos esquemas representan una transformación del estatuto del enviado, no se trata tan sólo de una ‘*Vorstufe*’ sino que es necesario comprender que grupos apocalípticos profundizaron en un primer momento la participación en el eschaton tomando en consideración las funciones sacerdotales o proféticas del arrebatado o en un segundo momento, aplicando en otras esquemas de transformación actualizado tanto al pueblo como a un héroe específico en un contexto histórico de martirio y persecución. “aquellos tres que vestían de blanco y me habían tomado de la mano, los que antes me habían hecho ascender, me hicieron ascender (otra vez) cogido de la mano del cordero y me sentaron entre la ovejas, antes de que fuera el juicio”(90,31).

5. El arrebato/ascenso en textos cristianos

El uso del paradigma del arrebato en textos neotestamentarios está hecho en este mismo sentido aplicándolo a la figura de Jesús de Nazaret y a los cristianos. En los escritos del NT se utilizan principalmente dos términos: *analambano* y *arpazo*¹⁶; a veces también ‘*anabaino*’¹⁷ como en Ap 11, 12. En estos textos queda manifiesto que el paradigma del arrebato fue utilizado para explicar el destino final de Jesús vinculado al juicio o regreso del Hijo del hombre como puede comprobarse en la fuente de los dichos y en

¹⁶ Ver Lc 17,34-35; Mt 24,40; Mc 16,19; Hch 1,2; 8, 39-40; 2 Cor 12, 2. 4; Heb 11, 5; 1Tim 3,6.

¹⁷ Ver 1 Tes 4, 17; Mt 11, 12; Hch 1, 9-11; Mc 2, 18-20; Lc 24, 51; Ev. Pedro V, 19; Ev. Nic XV, 3, 6; XVI, 6.

los escritos paulinos; en un segundo momento, el paradigma es integrado según un criterio de convergencia de diversas terminologías relativas a su trascendencia de la muerte como se acredita en los evangelios de Marcos y Lucas. En ambos momentos, el paradigma es utilizado en un contexto de martirio y con la función de exhortar a aquellos cristianos perseguidos a causa de la justicia de Dios, a perseverar para así recibir las promesas escatológicas.

Ahora bien, en general y en vista de no repetir lo ya dicho, los textos relativos al arrebatto presuponen el principio de ignorancia que hemos desarrollado en otra parte según lo cual, *el arrebatto o la ignorancia se constituye no en una anécdota del enviado sino en una clave hermenéutica que explica los hechos acaecidos al enviado o Hijo del hombre*¹⁸. Así los pasajes acerca de la ignorancia del origen del Mesías, así como de su preexistencia y su verdadera identidad, remiten a la creencia en el origen divino del enviado.

5.1. Persecución y martirio en Q

En los textos netestamentarios notamos la misma relación entre martirio y arrebatto que en la tradición apocalíptica. Atendiendo a los textos presente en la fuente de los dichos (ver Lc 6, 12.20; 7,34; 10,13-15; 14,27) podemos argumentar la existencia de un reflexión teológica del rechazo del Hijo del hombre en Q, así por ejemplo en Lc 11, 49-50:

Por esto, la sabiduría de Dios también dijo: “Les enviaré profetas y apóstoles; y de ellos, a unos matarán y a otros perseguirán; para que de esta generación sea demandada la sangre de todos los profetas que ha sido derramada desde la fundación del mundo”.

Considerando esto podemos decir que al parecer, existió una tradición en Q, según la cual los enviados de Dios son “asesinados y perseguidos” y además que la sangre de los profetas derramada será demandada. Esta secuencia se asemeja a la tradición del martirio de los profetas y testigos que

¹⁸ C. CARBULLANCA, “El hombre y su entronización”, *Studos de Religiao* 36 (2009), 153-178.

rastreamos en la apocalíptica judía, en la cual se presupone el envío de testigos en los últimos tiempos y el destino de sufrimiento y persecución antes de su exaltación a los cielos. En directa relación a esta tradición judía, el relato de la fuente de los dichos, Lc 11, 51 par Mt 23, 35 menciona que Jesús señala a Abel como el primer mártir de la historia y considera su asesinato en la línea de la persecución y muerte violenta de los profetas.

En la fuente el dicho de Q Lc 12, 8s que dice “el Hijo del hombre confesará a él delante de los ángeles de Dios” refleja el supuesto del Hijo del hombre delante del trono de Dios, más que un Hijo del hombre entronizado. También en el dicho de Q17, 34//Mt 24,40 “uno será arrebatado (*paraletthesetai*) y el otro dejado” (Q Lc 17,34) se mueve en el horizonte de la escatología apocalíptica¹⁹ presente en 1 Enoch en la cual el arrebato se relaciona con el juicio divino inminente que sobrevendrá con el Diluvio. El arrebato se relaciona fundamentalmente con el juicio final de Dios y no con la resurrección. Ésta no es aún una clave teológica. Con otra terminología, el arrebato se vincula con la inminente y repentina venida del Hijo del hombre. En esta misma perspectiva se orientan los llamados a la vigilancia que aparecen en el dicho de Q 12,39/Mt 24, 43 “si el dueño de casa supiese a qué hora viene el ladrón (o *kleptes*) no dejaría que le abriese un boquete en su casa”. La imagen de ‘la hora en que viene el ladrón’ frecuente en textos escatológicos guarda relación con el verbo ‘arpazo’ (ver Mt 12, 29) ‘robar’, ‘saquear’. En el dicho de Q 17,34 los días del Hijo del hombre (vv.22.26) es una expresión paralela a la de “en los días de Noé” y “en los días de Lot” (vv.26.28) cuando sobrevino el diluvio y ‘la destrucción de todos’ (vv. 27.29). Tomando en cuenta que el motivo del arrebato en este *logion* de la fuente de los dichos está en relación al “día del Hijo del hombre” (vv.30.31); en la versión de Mt “la parusía del Hijo del hombre” (24,39), también como “la venida del Señor” (v.42), es posible concluir que estamos en presencia de un temprano estadio de la cristología la cual no considera la terminología de la resurrección del Señor y comprende el arrebato en función de la venida del Hijo del hombre en cuanto juez escatológico.

¹⁹ Cf. CH. TUCKET, *Q and the history of Early Christianity*, T & T Clark, Edinburgh 1996, 161.

5.2. *El arrebató en algunos textos paulinos*

En textos paulinos tempranos como el de 1 Tes 4, 17:

Seremos arrebatados (*arpagesometha*) juntamente con ellos en las nubes para recibir al Señor en el aire, y así estaremos siempre con el Señor.

El motivo escatológico del arrebató se basó en el modelo dado en el texto de 2Re 2, 4-5. Así, la cuestión de los que aún sobreviven se resuelve mediante el esquema de “ser arrebatados” (*arpagesometha*) “seréis arrebatados”, mientras que la resurrección se predica sólo de aquellos que ya han muerto. Por tanto, estos dos términos conviven pacíficamente integrándose en un sistema que pretende dar cuenta de la irrupción del eschaton en el momento de la crisis final y no de un tipo o grado de transformación del justo. De esta manera, se considera el arrebató como el modo por el cual los cristianos que aún sobreviven participarán de la venida del Señor sin pasar por la muerte, así se justifica la utilización de un paradigma en donde el arrebató es comprendido como modelo que pretende explicar los eventos escatológicos cuando todavía la primera generación de cristianos sobrevive y se piensa que el Hijo del hombre vendrá “con poder”, de acuerdo a la expectativa de la inminencia de la parusía. De este modo se explica que el hecho del arrebató de los cristianos está referido a la venida del Hijo del hombre, siguiendo el modelo del arrebató más que el de una epifanía (ver Q 17,23, Lc 17, 34-35 // Mt 24, 40).

El texto de 2Co 12,2-4 menciona el arrebatamiento de Pablo que fue trasladado al tercer cielo y en 1 Tes 4, 13-18, el tema de los eventos escatológicos (resurrección y parusía) son mencionados por Pablo en las dos cartas en términos similares, tanto en 1Tesalonisenses como en 1 Corintios. Tomando en cuenta la intertextualidad del relato, el texto de 1 Tes 4, 13-18 muestra relación con los textos de 1 Cor 15,1s y Mt 24,1s en donde se expresa la comprensión que el apóstol tiene sobre la temporalidad de los últimos tiempos, la cual viene dada por una serie de imágenes: los sufrimientos del presente, el símil del ladrón, la resurrección de Jesús, “llevar consigo”, “el arrebató”, “muerte” y “parusía”. Esta terminología del arrebató por la fuerza nos coloca en el ámbito de la comprensión apocalíptica judía del tiempo. Con ello, se pueden elaborar diversas relaciones: los sufrimientos del

apóstol con las persecuciones que la misma comunidad ha sufrido a causa de su fe (ver 1 Tes 2, 2.14; 3, 4.7) y esta condición de persecución y martirio de la comunidad se considera como prelude de los dolores escatológicos (ver Mt 24, 2-21). A su vez, el tiempo es relacionado a términos como “ser arrebatados” o “resucitar”. De esta manera, se considera el arrebatado como la forma en que los cristianos perseguidos participarán de la venida del Señor sin pasar por la muerte, mientras que la resurrección se predica sólo de aquellos que ya han muerto y están en Cristo, de aquí la esperanza apocalíptica del cristianismo presente en 1 Cor 15, 3.

Estos datos demuestran que Pablo, al momento de elaborar una teología primitiva para las primeras comunidades, recurre a las categorías existentes provenientes mayoritariamente de grupos apocalípticos que consideran inminente la venida del Hijo del hombre. Empero, se debe destacar la *corrección cristológica* que éste hace al anuncio apocalíptico en relación a la resurrección de los muertos; el mensaje de la resurrección expresa la causalidad que posee la resurrección de Cristo en relación a la de los cristianos. Esta *corrección cristológica* de la escatología en la carga simbólica del término resurrección expresa la significación que ésta tiene para los cristianos: la resurrección es concebida como acontecimiento que transforma nuestra historia y que es predicada como un hecho ya acontecido en un sujeto de la historia humana: “Cristo como primicia; luego los de Cristo en su venida” (1 Cor 15, 23). Esto refleja el sentido causal y solidario que tiene la resurrección de Cristo.

5.3. *El martirio del Hijo del hombre en Marcos*

En el evangelio de Marcos el modelo se desarrolla en los siguientes lugares (ver Mc 2, 20; 9,1.2-8; 16, 19) siguiendo un criterio de convergencia terminológica relativa a la trascendencia de la muerte violenta. Como se puede comprobar en los textos de Mc 2,20 “vendrán días cuando sea arrebatado el novio” y el Mc 9, 1 “algunos de los aquí presentes no gustarán la muerte” es claro que el modelo del arrebatado está presente como clave hermenéutica en la narración de Marcos para relacionar la identidad incógnita como su muerte violenta de Jesús con su posterior ascenso al cielo. El relato de la transfiguración Mc 9, 2-8 contextualiza diferentes modelos de trascendencia de la muerte. La figura de Elías y la del Hijo del hombre son colocadas

en la perspectiva martirial de los profetas neotestamentarios, así en Mc 9,12-13:

Y, ¿cómo está escrito acerca del Hijo del Hombre, que padezca mucho y sea menospreciado? 13 Sin embargo, os digo que Elías ya ha venido; e hicieron con él todo lo que quisieron, tal como está escrito de él.

El evangelio de Marcos no presenta apariciones del resucitado sino que utiliza la terminología de la resurrección, de la entronización y la del arrebato. En el epílogo del evangelio 16,19 “después de hablarles, ‘fue arrebatado’ (*anelemfthe*) al cielo y se sentó a la diestra de Dios”; en este dicho redaccional presenta claramente dos tradiciones relativas a la resurrección de Jesús: el arrebatado a los cielos (2,20) y la entronización del Hijo del hombre en los cielos que también vemos en Mc 14, 62 y que presupone la terminología ‘*upsoo*’ (Hch 2,33).

5.4. Ascenso y martirio en Lucas

El evangelio de Lucas adopta el horizonte común a la de los profetas del Antiguo Testamento, pero los supera, al señalar que el desplazamiento de Jesús al desierto es lleno del espíritu así en Lc 4,1 utiliza el lexema ‘*agoo*’ “fue llevado (*egeto*) en el espíritu al desierto”. Pero además comparte con la expectativa judía cuando en el relato de Lc 16, 22 muestra claramente que la visión del evangelista, está de acuerdo a la escatología judía. La terminología utilizada es el verbo ‘*apofero*’: “murió el pobre y fue llevado (*apenejthenai*) por los ángeles al seno de Abraham. Murió también el rico y fue enterrado”. En este último texto el pobre es identificado como el justo de acuerdo a la teología apocalíptica judía. Lo mismo podemos decir al estudiar las tempranas tradiciones presente en Hch1, 9: “viéndolo ellos, fue arrebatado (*eperthe*) y lo recibió una nube que lo ocultó (*upelaben*) de sus ojos”; y en 1,22 “comenzando desde el bautismo de Juan hasta el día en que fue arrebatado (*anelemfthe*) de nosotros y recibido arriba, es preciso que uno sea con nosotros testigo de su resurrección” (*martura tes anastaseos autou*). Podemos desprender los siguientes elementos. Primero, la persona que es arrebatada al cielo está oculta o se ignora el lugar donde habita. Segundo, esta continuidad con la convicción que los justos y mártires son

arrebatados al cielo, queda condicionada por el testimonio de la resurrección. Tercero, el término ‘*martus*’ se relaciona ya no con el juicio o la venida del Hijo del hombre como en Q, sino con la resurrección de Jesús.

Pero sobre todo, en el plan literario de Lucas, a partir de 9,51 el evangelista vincula el tema de la ascensión de Jesús a Jerusalén con el de su ascensión al cielo. Si bien es cierto, en el evangelio lucano hay una gran cantidad de materiales relativos al profeta Elías, el evangelista ha querido desmarcar la figura del Jesús de la de Elías (ver Lc 4,26; 9,8.30.54) para colocar a Cristo sobre todo como la del mártir (ver Lc 22,28.39-46; Hch 1, 3; 26,23). A partir de este momento Jesús se resuelve a subir a Jerusalén, que es el inicio de su ascensión. En todos estos textos se expresa la necesidad (*dei*) de asumir el martirio como camino al cielo; por esto en Lc 9,51 se habla de “su ascensión” (*analempseos autou*) que no finaliza en este punto sino que alcanza a los acontecimientos pascuales como lo señala el evangelista en Lc 24,51 “se separó de ellos y fue llevado (*anefereto*) al cielo”.

5. Conclusiones

Hemos estudiado múltiples textos judíos y cristianos pertenecientes a diversos grupos y comunidades, en todos ellos la metáfora del ascenso guarda relación con la experiencia de vivir el tiempo presente como una crisis irrecuperable. En estos grupos y comunidades judías y cristianas la metáfora busca reaccionar a una ideología dominante que pretende legitimar la violencia y la injusticia que domina la creación, postulando una transferencia: la tierra prometida se traslada al cielo. Los justos son ahora las víctimas que son perseguidos, enfermos y los que sufren en la tierra las consecuencias del dominio de Belial. La metáfora del arrebato está vinculada al triunfo de la justicia de Dios. Hemos desarrollado el diferente paradigma relativo a la justicia que se produce con el regreso del exilio. Si en textos pre-exílicos la doctrina de la retribución y de la gloria de Dios postulaba que la justicia de Dios se realizaba en el bienestar y prosperidad del hombre de Dios, la experiencia del sufrimiento de los profetas y justos viene a ser su más radical desmentido; en la etapa post-exílica, la reflexión teológica apocalíptica realiza una *desacralización del templo terrestre así como una transformación en la comprensión de la justicia y la acción histórica de*

Dios. Esta nueva epistemología ha sido mencionada como inversión escatológica y es lo que explica que a partir de este cambio de paradigma que los sujetos del eschaton no sean ya los ricos, poderosos y ‘justos’ sino pobres, pecadores y excluidos.

Bibliografía

- BACHELARD, G., *El aire y los sueños*, F.C.E. México 1980.
- BALZ, H. – SCHNEIDER, G. (Eds), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1998.
- BAUCKAM, R., “The Martyrdrom of Enoch and Elijah: Jewish or Christian”, *JBL* Vol. 95, No. 3 (Sep., 1976).
- BOCCACCINI, G., *I giudaismi del secondo Tempio da Ezechiele a Daniele*, Editrice Morcelliana, Brescia 2008.
- CARBULLANCA, C., “El hombre y su entronización”, *Studos de Religiao* 36 (2009).
- CARBULLANCA, C., “La ignorancia en el evangelio de marcos. Aproximaciones a la teoría de las parábolas desde la literatura de Qumrán”, *Teológica Xaveriana*, Nº 58 (2009).
- DURAND, G., *Figures mythiques et visages de l’oeuvre. De la mytocritique á la mythanalyse*, L’île verte Berg International editeurs, Paris 1979.
- DERRIDA, J., *White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy*, John Hopkins University Press, 2007.
- FOSSUM, J., “Jewish-Christian Christology and Jewish mysticism”, *Vigiliae Christianae* Vol. 37, No. 3 (Sep., 1983).
- HIMMELFARB, M., *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, Oxford University Press, New York 1993.
- KOCH, K., *Apokalyptik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982.
- PIÑERO, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1984.
- SCHILLEBEECKX, E., *Jesús la historia de un viviente*, Trotta, Madrid 1981.
- STROBEL, A., *Kerygma und Apokalyptik. Ein religionsgeschichtlicher und theologischer beitrag zur Christus Frage*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967.
- TABOR, J. D., “Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism”, *Early Christianity and their Environment*. Vol. 23 (1980).

TUCKET, CH., *Q and the history of Early Christianity*, T& T Clark, Edinburgh
1996.

Artículo recibido el 2 de abril de 2013

Artículo aceptado el 15 de mayo de 2013

ESPIRITUALIDAD DE LA GENTE COMÚN: ¿UN SIGNO DE LOS TIEMPOS?

THE SPIRITUALITY OF COMMON PEOPLE:
A SIGN OF THE TIMES?

Diego Irarrazaval¹

Universidad Católica Silva Henríquez. Santiago-Chile

Resumen

La renovación conciliar a veces sintoniza con la “espiritualidad ordinaria”, explicitada en el caminar del pueblo (p.ej. en torno a la “chinita” de Andacollo). El acontecer espiritual “desde abajo” constituye una alternativa al consumo de la religión. Cabe un pensar contestatario, simbólico, mistagógico. La recepción del magisterio (en especial de *Gaudium et Spes* y de *Aparecida*) conlleva la conjugación entre fe popular y Espíritu de Dios. En este sentido es delineado el *sensus fidei* ante los signos de los tiempos. Con los criterios de la Creación, la Pascua, y Pentecostés son encarados los modos como el pueblo cree y celebra la Vida.

Palabras clave: Acontecer espiritual, culto a María, signos de los tiempos, pneumatología.

Abstract

Renewal in the spirit of Vatican II is not often in tune with the spirituality of ordinary people. This essay refers to joyful faith lived in a marian shrine on the north of Chile. People’s faith is an alternative to consuming religion. Ordinary spirituality and the Spirit of God go hand in hand; on the basis of *Gaudium et Spes* and of the *Aparecida* document of Latin American bishops. Theological discourse is and has to be more

¹ Licenciado en Teología y Master of Arts Religious Studies. Profesor en la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosofía de la Universidad Católica Silva Henríquez y profesor invitado en varios centros de estudios teológicos a nivel Latinoamericano y mundial. Correo electrónico: diegoira@hotmail.com

challenging, symbolic, mystagogical. GS's *sensus fidei* and its response to "signs of the times" is rooted in creation, the paschal event, and pentecost.

Keywords: Historical-spiritual journey, devotion to Mary, signs of the times, pneumatology.

La renovación post-conciliar ha confrontado lo que muchos describen como "religiosidad". Al respecto abundan los malentendidos: lo espiritual manifestado por el pueblo es restringido a lo subjetivo y a lo cultural, y no es considerado un lugar teológico ni un signo de los tiempos; por otra parte se exaltan creencias de élites en América Latina. Ojalá la espiritualidad "ordinaria" sea escudriñada como una gama de procesos heterogéneos, sea reubicada en la historia del pobre, y sea teológicamente discernida a fin de reconocerla como señal del Espíritu.

Pues bien, la sabiduría común abre el corazón a la presencia divina que trasciende cualquier barrera. Como ejemplo consigno proverbios empleados en Chile: "a nadie le falta Dios", "para todos sale el sol", "quien busca con fe siempre encuentra"². El *sensus fidelium* ni pone barreras a la salvación, ni sólo representa a gente allegada a la iglesia.

La actitud creyente ve que a todos/as se les abren los caminos del Espíritu que llena el universo. En esta región de Coquimbo (donde es realizada la Jornada del 2012 de la Sociedad Chilena de Teología) estamos ante una luminosidad trascendente. La sagrada imagen de la *Chinita* de Andacollo abraza a cada persona que le invoca con fe. Según P. Albás, la imagen hecha en Lima costó 24 pesos y llegó a Andacollo en 1676, al poblado minero y hoy macro región de Coquimbo que la celebra hasta la actualidad³.

Como muchos saben, en el lenguaje autóctono china significa mujer subordinada y servicial, y al emplearse el diminutivo, la trata con amabili-

² Recopilación de dichos comunes: G. SOUBLETTE, *Sabiduría chilena de tradición oral*, PUC, Santiago 2009, 183-184; en otros contextos hay expresiones similares: L. GARMUS (Estudios da CNBB), *Com Deus me deito, como Deus me levanto, oracoes da religiosidade popular catolica*, Paulinas, Sao Paulo, 1979.

³ P. ALBÁS, *Nuestra Señora del Rosario de Andacollo, Historia de la Imagen y el Santuario*, ECCLA, Santiago 2000, 36-37 (el texto de Albás es de 1943; y retoma datos de la obra del P. Juan Ramirez de 1873).

dad⁴. En cuanto a lo simbólico, según M. Salinas “la imagen de la ‘china’ de Andacollo articuló una riquísima variedad de arquetipos –andinos, hispanorientales, probablemente africanos– que contribuyeron a los orígenes rituales de la convivialidad amorosa del pueblo mestizo de Chile”⁵. Me parece que dicha Imagen a su modo nos humaniza (y confronta el patriarcado), y que también ella reafirma la espiritualidad mestiza.

Deseo consignar el acontecer espiritual (de un modo cordial y a la vez atento a su ambivalencia), y examinarlo como signo de nuestros tiempos. Esto forma parte de la recepción del Concilio Vaticano II. En América Latina y en Chile las instancias creyentes de la población a menudo son encarradas de modo instrumental y con procedimientos populistas; vale más bien hacer preguntas de fondo. ¿Cómo se abordan los símbolos polivalentes? ¿Son interpelantes y son también confrontados? Sería bueno ir más allá de elogiar creencias de la gente.

En la Conferencia en Aparecida el Episcopado ha conjugado la piedad con el discipulado misionero⁶. Ahora bien, ante la espiritualidad del pueblo en cada espacio y tiempo latinoamericano ¿son releídos los fenómenos con adecuados criterios teológicos? ¿La lectura fenomenológica y la lectura teológica están yuxtapuestas, o dialogan entre sí? Con respecto a la solidaridad con el pobre y a la opción preferencial ¿estamos sopesando lo religioso-espiritual de la gente común?

Como es bien sabido, la actividad doctrinal-pastoral durante siglos ha estado segregada de la espiritualidad. Al decir de Gustavo Gutiérrez: “hacia el siglo XIV se comienza a operar un divorcio entre teología y espirituali-

⁴ Etimológicamente “china” proviene del quechua-aymara y significa sirvienta. J. LARA, *Diccionario Qheshwa-Castellano*, G.U.M., La Paz 2010 (pg. 77 china: neologismo para criada, sirvienta), y L. BERTONIO (1612), *Transcripción del Vocabulario de la Lengua Aymara*, Instituto de Lenguas y Literaturas Andinas-Amazónicas (ILLA-A), La Paz: 2011 (pg. 327 china: criada de casa). Es notable que no un concepto de carácter omnipotente, sino ese término en diminutivo y que se refiere a alguien bien pobre sea el preferido por la gente para invocar a la Madre de Dios.

⁵ M. SALINAS, “Las mujeres indígenas, moriscas y africanas: los mestizajes y la representación de la sociabilidad amorosa en Chile”, *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 44/2 (2012) 335.

⁶ “La piedad popular es una manera legítima de vivir la fe, un modo de sentirse parte de la Iglesia y una forma de ser misioneros, donde se recogen las más hondas vibraciones de la América profunda”, V Conferencia General (Aparecida) 2007, n° 264.

dad que será nocivo para ambos”⁷. Esta problemática suscitó muchas controversias; y merece seguir siendo discutida. Ojalá también sea debatida la proliferación del espiritualismo posmoderno (donde ocurre otro tipo de divorcio). Mi breve ensayo retoma varias lecturas del acontecer espiritual, y desentraña unos adecuados criterios teológicos.

1) Aproximación a expresiones creyentes

Al emplear la categoría del “acontecer espiritual”⁸, estoy subrayando las dinámicas que caracterizan lo que tantas veces es tratado de modo esencial (“la religión popular”). También cabe cuestionar distinciones dualistas (p.ej.: formas supersticiosas de la multitud, y formas más cristianas en la élite). Conviene pues revisar cada interpretación de las expresiones de fe (y la correspondiente actividad y pensar eclesial) a fin de superar parámetros inadecuados.

Un estudio riguroso de fenómenos socio-espirituales nos conduce a descubrir mediaciones del encuentro con realidades transcendentales. Se trata de vivencias polivalentes y polifónicas. Esto puede decirse desde una reflexión teológica y también desde varias ciencias humanas; ya que la transcendencia no es propiedad privada de tal o cual epistemología. Más bien, hay un reconocimiento de signos de pluri-dimensionales vínculos con la transcendencia.

He visto la sintonía con esos planteamientos, entre estudiosos de la religión (como los participantes en la SOTER en Brasil el 2010, y en otros espacios teológicos). Al reflexionar los símbolos cotidianos se percibe el misterio de significados dinámicos de la Vida. No es pues una mirada unilateral ni estática. Los signos son leídos por parte de la teología haciendo referencia a la tradición evangélica. Por parte de las ciencias, los signos de vida son leídos en clave de vínculos socio-espirituales. De este modo se

⁷ G. GUTIÉRREZ, *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, CEP, Lima 1983, 59.

⁸ En la jornada del 2010 de la Sociedad de Teología y Ciencias Religiosas (SOTER) del Brasil he desenvuelto el concepto de “acontecer”; véase “Acontecer religioso y teología latinoamericana” (UCSH, *Revista de Ciencias Religiosas*, XVIII, 2010, 53-73).

toma distancia del parámetro racionalista que no aborda fenómenos socio-espirituales; no sólo eso, también se evita la actitud romántica que separa lo espiritual de los factores históricos. A menudo hablo y escribo sobre la ardua comprensión del acontecer espiritual del pueblo; esto no ocurre fácilmente; se requieren aportes de varias disciplinas y también es necesaria una constante interacción con sabidurías de la gente común.

Una buena aproximación no es unidimensional ya que aborda realidades complejas. De una lectura en singular (por ejemplo: “el” catolicismo popular) cabe transitar hacia la compleja gama de espiritualidades tanto tradicionales como emergentes. En la manifestación oral y escrita latinoamericana, ampliamente indagada por M. Salinas⁹, sobresalen los creativos vínculos entre el factor católico y creencias in-culturadas de diversas procedencias; también es notable la confrontación entre formas católicas oficiales y las prácticas re-significadas por el pueblo. Existe pues un arco-iris sincrético.

En la reseña histórica el norte de Chile José A. Gonzalez señala tanto convergencias como amalgamas: “la convergencia de expresiones espirituales se concretó en la aparición de los bailes religiosos dirigidos hacia la devoción mariana... (sin embargo) ... el sincretismo religioso de dos entidades humanas que habían convivido –a pesar de los conflictos y suspicacias– en la búsqueda de una relación con Dios será objeto, precisamente por haber surgido en la ruralidad, de acusaciones de paganismo o de supersticiones que subsistirán hasta nuestros días”¹⁰ Todo esto forma parte del complejo acontecer espiritual.

Con respecto a la pluridimensional matriz católica, ella es re-significada por la población. Por ejemplo, en vez de la postura fideísta (que es unilateral) la población se inclina hacia el amplio obrar y conocer creyente. Una perspectiva subjetiva-transcendente toma en cuenta procesos históricos (que son examinados por las ciencias humanas y por la teología práctica).

⁹ Ver genial recopilación hecha por M. SALINAS, *En el cielo están trillando, Para una historia de las creencias populares en Chile e Iberoamérica*, USACH, Santiago 2000; *Gracias a Dios que comí, Los orígenes del cristianismo en Iberoamérica y el Caribe, siglos XV-XX*, DABAR, Mexico 2000. Para una lectura contextual: C. PARKER, *Otra lógica en América Latina, religión popular y modernización capitalista*, FCE, Santiago, 1993.

¹⁰ J. A. GONZÁLEZ, *El Catolicismo en el Desierto de Atacama*, UCN, Antofagasta 2002, 39-40.

Los sincretismos del comportamiento del pueblo son examinados para detectar sus vetas interculturales y espirituales.

Postulo pues una cuidadosa aproximación al acontecer espiritual. Esto presupone un pensar interactivo, cálido, simbólico, mistagógico. Se dis-cierne (gracias al aporte de las ciencias) la ambivalente y heterogénea matriz católica, y también son tomados en cuenta las formas emergentes. Se da mayor atención a los caminos que se orientan hacia el Misterio

En los ambientes intelectuales persistan prejuicios hacia el comportamiento de las multitudes: habría “mucha fe en Dios y poca asimilación del Evangelio”, “es honda la piedad, pero se carece de ética”. Al respecto suelen usarse argumentos con elementos morales y cristo-céntricos. Me parece más fecunda la lectura de signos actuales de vivencias de Dios. En este sentido conviene replantear modos de clasificar lo religioso popular (creencia, rito, ética, organización), y cabe hacerlo desde el enfoque conciliar de los signos de los tiempos. Este enfoque ni es eclesiocéntrico ni sacraliza cualquier fenómeno humano. Por otra parte, sobresalen las gratuitas vivencias de la transcendencia (lo que incluye un factor contestatario ante pautas de consumir recursos sagrados).

¿Qué pasa con las tendencias hegemónicas? A su modo, la espiritualidad del pueblo encara algunos vacíos en la religión acomodada. En medio de las tribulaciones de cada día, la población atesora la confianza en Dios que da vida. Ello implica confiar en que puede ser modificada la rutina dominante. Pero no sólo es simbólicamente impugnado el orden vigente. Las fuerzas hegemónicas penetran y son interiorizadas por sectores del pueblo; esto implica asimilar lo privado y fragmentario, obtener la salvación mediante el consumo de bienes espirituales, y desenvolver una religiosidad con rasgos subordinados.

El escenario global que nos envuelve afecta las vivencias que suelen ser registradas como espirituales¹¹. Al respecto hay lúcidos trabajos. Como indica E. Valenzuela, en América Latina “salvo excepciones, la religiosidad tiene el efecto de acrecentar el sentimiento de felicidad personal”; por su parte, C. Parker consigna objetos que son “verdaderas mercancías-símbo-

¹¹ Al consignar dimensiones espirituales no pueden olvidarse contextos, o mejor dicho, el entretreído de factores e intercambios entre esas dimensiones y el acontecer socio-cultural.

los que... van cambiando la vida de los sujetos produciendo algo así como un mundo feliz”; y por otra parte J. Mo Sung advierte el “deseo insaciable de consumir cada vez más, que domina nuestra sociedad a escala global”¹². Existe pues una masificada neo-espiritualidad que gira en torno a objetos, y aseguraría el bienestar aquí y ahora, e indicaría una felicidad mercantilizada y privada.

A dicha mega tendencia se contraponen elaboraciones que provienen de sectores postergados y de la población en general. Tienen un carácter autogestionario, y una peculiar eficacia y significación desde los márgenes. En este sentido se llevan a cabo incontables acontecimientos festivo-comunales (como lo que acontece en torno a la “Chinita” de Andacollo aquí en la región de Coquimbo). También sobresale la secuencia de factores interculturales e interreligiosos (a menudo descalificados por sus rasgos sincréticos) que son creativamente cultivados por la población latinoamericana.

Me parece que el polisémico acontecer espiritual “desde abajo” constituye (de modo latente o en forma explícita) una alternativa al consumo de la religión. Tal acontecer suscita una innovación teológica, como la anotada por Iuri Reblin: “no perder la fascinación por el misterio, que sustenta su libertad poética y su creatividad profética”, y la sugerida por Maximiliano Salinas: “en la fe del pueblo mestizo y humilde todo fluye y confluye hacia la vida sin excepción. El cuerpo, el sexo, la tierra y sus frutos, los muertos y sus encendidas ‘animitas’, todo se encamina hacia la vida y la alegría...”¹³. Estas dos anotaciones indican –entre otras cosas– la opción de dialogar con lenguajes de la gente común, gente marginalmente sabia y espiritual. Esto forma parte de la innovación teológica que acontece en América Latina, y ello consolida la reflexión espiritual.

¹² E. VALENZUELA Y OTROS, *Vínculos, creencias e ilusiones. La cohesión social de los latinoamericanos*, Uqbar, Santiago 2008, 141; C. PARKER, *Religión y postmodernidad*, Kairós, Lima 1997, 72; J. M. SUNG, *Um camino espiritual para a felicidade*, Vozes, Petrópolis 2007, 132.

¹³ I. A. REBLIN, “A nao ciência de Deus a partir de Rubem Alves”, en V. SCHAPER Y OTROS, *Deuses e Ciências na América Latina*, Oikos, Sao Leopoldo 2012, 120; M. SALINAS, *En el cielo están trillando*, o. c., 22.

2) Desentrañar vetas teológicas

La temática que aquí preocupa está presente en recientes hitos del largo proceso de recepción del Vaticano II. Me detengo en dos hitos; el 2007 en Aparecida el Episcopado de América Latina y el Caribe ha vuelto a reconectar la misión con la fe de la población; y el 2009 un organismo de la Conferencia Episcopal de Chile vuelve a conjugar la evangelización y la fe del pueblo.

Ahora bien conviene sopesar los conceptos que se emplean; algunos hacen mayor referencia a realidades objetivas (religión popular); y otros lenguajes apuntan más a actitudes y opciones (espiritualidad, piedad). En el documento de Aparecida, los párrafos 258 a 265 emplean varios términos: expresión de la fe católica, religiosidad, espiritualidad, mística, piedad (y ésta última es sobredimensionada). Hay además una valoración teológica: “manera legítima de vivir la fe”, “síntesis entre las culturas y la fe cristiana”, “confesión del Dios vivo que continúa actúa en la historia”, “se evangeliza a sí mismo y cumple la vocación misionera de la Iglesia” (DA 264).

A mi modo de ver, lo más innovador es reconocer la obra del Espíritu: la “fe que se encarnó en las culturas...”, debido a “lo que el Espíritu ya ha sembrado”, y luego se previene “no devaluar la espiritualidad popular... porque sería olvidar el primado de la acción del Espíritu...” (DA 262-263). Pocas veces la pneumatología incursiona por los terrenos de la religión común y corriente. Por consiguiente, es notable ese modo como el magisterio latinoamericano conjuga la fe popular y el Espíritu de Dios.

En cuanto al contexto chileno, el 2009 se difundió la “Pastoral de la Piedad Popular”¹⁴. Las orientaciones del episcopado de Chile retoman (y aquí citan DA 263) el aprecio hacia ella, debido al “primado de la acción del Espíritu” (n° 48). Luego con realismo es anotado tanto lo que favorece como lo que dificulta la acción misionera. Llama la atención que para lo primero el trasfondo es el documento de Aparecida, y que lo segundo hace referencia al Directorio sobre la Piedad Popular que proviene de la Congregación para el Culto Divino y los Sacramentos (2002). Esto último parece distante

¹⁴ Comisión Nacional de Santuarios y Piedad Popular, *La pastoral de la piedad popular, reflexiones y propuestas*, Por encargo de la Asamblea Plenaria de la CECH, Santiago, 2009, párrafos 47 a 51.

de la realidad latinoamericana. En todo caso, el documento chileno resume así su propuesta: “evangelizar desde la piedad popular” (subtítulo de la sección de n° 47 a 50). Esto es positivo.

Ahora bien, en concordancia con la perspectiva conciliar brota la siguiente cuestión: en Chile (y América Latina): el denominado acontecer espiritual ¿puede ser leído como un signo de nuestros tiempos? Brevemente anoto elementos teológicos en la temática del signo, y luego anoto lo del *sensus fidei*, el sentido de la fe.

Como es bien sabido, la *Gaudium et Spes* (en su “exposición preliminar”, párrafos 4 a 10, y en la extensa primera parte -del 11 al 45- y de modo especial en los párrafos 11 y 44) pone un peso doctrinal y también teológico al elenco de los signos de los tiempos. Se trata de señales de Dios presente en la humanidad y el mundo; vale decir no es cuestión sólo de rasgos provenientes del cristianismo. Más bien se trata de un acontecer histórico-espiritual; y así son descritas y discernidas realidades contemporáneas, a fin de afinar la misión de la Iglesia.

Esto conlleva ubicar la responsabilidad del creyente no en el etéreo terreno del alma, sino más bien en el devenir histórico; esto es discernido con la fidelidad al Espíritu. Como lo sintetiza Antonio Bentué: “para discernir al Espíritu en eso que ‘ve’ en el mundo, la Iglesia recurre a la misma Palabra, que es criterio para ‘juzgar’ lo que puede o no puede ser coherente con el mismo Espíritu en los acontecimientos observados. Y, así, podrá luego orientar a la ‘acción’ que hoy corresponde en fidelidad al Espíritu”¹⁵. Se trata pues de un proceso con varias fases; y su dinámica interna es netamente espiritual.

Con respecto a la GS, la “exposición” y luego la “primera parte” considera realidades mayores: metamorfosis socio-cultural, poder, desarrollo, libertad, ideología, ciencia, tecnología, migración, juventud, comunicación, desequilibrios e injusticias, etc. No corresponde aquí resumir toda esa enseñanza conciliar. Sí cabe explicitar que se incluyen rasgos morales y espirituales, ante los cuales hay aportes de la Iglesia al mundo contemporáneo (párrafos 7, 10, 38, 43, 45). Puede pues decirse que el acontecer histórico-espiritual (y no la simple piedad del sujeto o del grupo creyente) constituye

¹⁵ A. BENTUÉ en: F. BERRIOS - J. COSTADOAT - D. GARCÍA (eds.), *Signos de estos Tiempos, Interpretación teológica de nuestra época*, UAH, Santiago 2008, 123.

un signo primordial. En la ayuda mutua que existe entre iglesia y mundo se verifica el “advenimiento del Reino de Dios y la salvación de toda la humanidad” (GS 45.1). Esto tiene su fundamento en la humanidad de Cristo, ya que seguimos el ejemplo de “quien ejerció el artesanado” y por ello hay una “síntesis vital del esfuerzo humano, familiar, profesional, científico o técnico, con los valores religiosos, bajo cuya altísima jerarquía todo coopera a la gloria de Dios” (GS 43.1). Estas orientaciones son relevantes para nuestra temática del acontecer histórico- espiritual como signo de los tiempos.

Con respecto a la doctrina conciliar del sentido de la fe y la lectura de signos contemporáneos, existen varias dimensiones: encargados, contenido, motivación, objetivo. ¿Quién está a cargo de leer los signos de los tiempos? Es la Iglesia, y en un sentido amplio es todo el Pueblo de Dios que tiene su *sensus fidei* (GS 4, 11, 44). El temario (o contenido) está conformado por interrogantes y por acontecimientos, exigencias, deseos, y por voces (GS 4, 11, 44). La motivación es “auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina...” (GS 44.2). Por consiguiente, el proceso de lectura de signos de los tiempos involucra a la realidad en su conjunto y a la población creyente (y no sólo a expertos), y dicho proceso no se encierra en lo peculiarmente religioso.

Toda esta temática cuenta con criterios fundamentales. En nuestra situación chilena (y a lo largo del continente) cada acontecer espiritual es interpelado por el amor de Dios. Cada persona es convocada a reconocer el dinamismo de la Pascua, de Pentecostés, de la Creación. Mediante el criterio pascual, la vivencia del pueblo es examinada para ver su enraizamiento (o su alejamiento) del misterio de la muerte y resurrección del Señor. (Esto no implica devaluar acontecimientos que no llevan una denominación cristiana).

Asimismo, debido al criterio pneumatológico, la reflexión sopesa lo que proviene (o lo que no proviene) del Espíritu del Resucitado. La pneumatología también permite distinguir tendencias que humanizan de las tendencias deshumanizantes. Otra gran interpelación proviene del criterio creacional. La incesante obra de Dios en la humanidad y en el medio ambiente permite auscultar su Presencia en el acontecer del universo. (En este sentido va avanzando la reflexión eco-espiritual, que da buenos frutos en la actualidad).

Concluyo con una referencia a energías teológicas que embellecen el norte-chico. Sobresale el culto a María, y aquí en Coquimbo, el cariño a la *Chinita*. Dicha Imagen, con su configuración femenina, de modo simbólico confronta la pauta patriarcal. Además, en términos de identidad, el culto mariano en Andacollo, en La Tirana, y en otros parajes, contribuyen a afianzar la espiritualidad mestiza.

Termino con un clamor festivo, por quienes danzan en honor de la Nuestra Señora de Andacollo (y dan su testimonio al participar en otro santuario dedicado a Cristo); son artesanos y maestros de espiritualidad; son habitantes de Coquimbo, cuya sed de Dios explota en medio de la pampa:

Venimos desde Andacollo
Hasta tu hermoso santuario
Te traemos el saludo
De nuestra madre del Rosario...

Para seguirte sirviendo
Todo el resto de la vida
Guíanos siempre el camino
Junto a tu madre querida...

Levantemos nuestros brazos
Con música y con amor
Danzemos con alegría
A Cristo nuestro Señor¹⁶.

¹⁶ Composición de Agustín Araya, integrante de conjunto que danza ante una imagen del Señor y le llevan saludos de su Madre (la “china” de Andacollo); versos citados por J. NAVARRETE – R. QUINTANILLA, “Representaciones sociales de la experiencia religiosa de los integrantes de los bailes religiosos de Andacollo; una aproximación interdisciplinar”, *Anales Sociedad Chilena de Teología*, VII (2007) 129-130. Con respecto a la hermenéutica institucional, ver J. R. RAMÍREZ, *La Virgen de Andacollo*, Agrupación Cultural-Social Pachamama de Andacollo, Coquimbo 2009 (contiene lo escrito por el P. Ramírez en el siglo 19), y ver P. ALBÁS, *Nuestra Señora del Rosario de Andacollo, Historia de la Imagen y el Santuario*, ECCLA, Santiago 2000 (texto original es de 1943). Otros aportes: G. TAPIA, *Andacollo, histórico, religioso y mineral*, GOTAP, Santiago 2010; y M. SALINAS, “Las mujeres indígenas, moriscas y africanas: los mestizajes y la representación de la sociabilidad amorosa en Chile”, *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 44/2 (2012) 335: “la ‘china’ de Andacollo refleja la relevancia y la vigencia de la cosmovisión andina donde la figura paterna está prácticamente ausente del universo mítico”.

En varios espacios del norte chileno, el acontecer espiritual conforma signos de los tiempos, que han sido interiorizados y comunicados a través de comunidades postergadas y sabias. Ellas desenvuelven -en consonancia con el Concilio Vaticano II- la servicial y gozosa espiritualidad que beneficia a cada ser humano. Así como ocurre a otras personas, me ha tocado apreciar tales signos y agradezco a quienes me los están transmitido. Cuando la espiritualidad de la gente común y la elaboración teológica tienen intercambios entre sí, ambas se robustecen y se reconfiguran.

Bibliografía

- ALBÁS, P., *Nuestra Señora del Rosario de Andacollo, Historia de la Imagen y el Santuario, 1943*, ECCLA, Santiago 2000.
- ARAYA, A., "Representaciones sociales de la experiencia religiosa de los integrantes de los bailes religiosos de Andacollo. Una aproximación interdisciplinar", *Anales Sociedad Chilena de Teología*, VII, 2007.
- BERRÍOS, F. - COSTADOAT, J. - GARCÍA, D. (eds.), *Signos de estos Tiempos, Interpretación teológica de nuestra época*, UAH, Santiago 2008.
- BERTONIO, L. (1612), *Transcripción del Vocabulario de la Lengua Aymara*, La Paz: Instituto de Lenguas y Literaturas Andinas-Amazónicas (ILLA-A), 2011 en: www.illa-a.org (citado 5 de diciembre, 2012)
- COMISIÓN NACIONAL DE SANTUARIOS Y PIEDAD POPULAR, *La pastoral de la piedad popular, reflexiones y propuestas*, (Por encargo de la Asamblea Plenaria de la CECC), Santiago 2009.
- GAMUS, L., *Com Deus me deito, como Deus me levanto, oracoes da religiosidade de popular catolica*, (Estudos da CNBB), Paulinas, Sao Paulo 1979.
- GONZÁLEZ, J. A., *El catolicismo en el Desierto de Atacama, Iglesia Sociedad Cultura 1557-1987*, Ediciones Universitarias UCN, Antofagasta 2002.
- GUTIÉRREZ, G., *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, CEP, Lima 1983.
- IRARRÁZAVAL, D., "Acontecer religioso y teología latinoamericana", *Revista de Ciencias Religiosas*, XVIII (2010) 53-73.
- LARA, J., *Diccionario Qheshwa-Castellano*, G.U.M., La Paz 2010.
- PARKER, C., *Religión y Postmodernidad*, Kairós, Lima 1997.
- PARKER, C., *La otra lógica*, Fondo de Cultura Económica, Santiago 1993.

V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINAMERICANO Y DEL CARIBE, *Documento de Aparecida*, Mayo de 2007.

RAMÍREZ, J. R., 1873. *La Virgen de Andacollo*, Agrupación Cultural-Social Pachamama de Andacollo, Coquimbo 2009.

SALINAS, M., “Las mujeres indígenas, moriscas y africanas: los mestizajes y la representación de la sociabilidad amorosa en Chile”, *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 44/2 (2012)

SALINAS, M., *En el cielo están trillando, Para una historia de las creencias populares en Chile e Iberoamerica*, USACH, Santiago 2000.

SALINAS, M., *Gracias a Dios que comí, Los orígenes del cristianismo en Iberoamérica y el Caribe, siglos XV-XX*, DABAR, México 2000.

SCHAPER, V. Y OTROS, *Deuses e Ciências na America Latina*, Oikos, Sao Leopoldo, 2012.

SOUBLETTE, G., *Sabiduría chilena de tradición oral*, PUC, Santiago 2009.

SUNG, J. M., *Um caminho espiritual para a felicidade*, Vozes, Petrópolis 2007.

TAPIA, G., *Andacollo, histórico, religioso y mineral*, GOTAP, Santiago 2010.

VALENZUELA, E., Y OTROS, *Vínculos, creencias e ilusiones. La cohesión social de los latinoamericanos*, Uqbar, Santiago 2008.

Artículo recibido el 17 de marzo de 2013

Artículo aceptado el 10 de abril de 2013

EL EMERGER DE LOS HERMANOS MUSULMANES, EL SIONISMO Y LOS EVANGÉLICOS ESTADOUNIDENSES: ¿CUESTIONES COMUNES?

THE EMERGENCE OF THE MUSLIM BROTHERHOOD, ZIONISM
AND NORTH AMERICAN PROTESTANTS: COMMON QUESTIONS?

Alexandra Ainz Galende¹

Universidad de Almería. Almería - España

Resumen

A lo largo de este artículo tratamos de desentrañar la cuestión de si es posible que exista algún tipo de símil en el nacimiento de tres de los principales grupos fundamentalistas que han servido como base teórica para posteriores grupos fundamentalistas. Estamos hablando de los Hermanos Musulmanes de Egipto, los Evangélicos de Estados Unidos y el Sionismo. En concreto hemos estudiado en profundidad y comparado las condiciones estructurales en las que nacen los tres casos expuestos prestando especial atención a las características de los contextos de origen, el posible papel del carisma en los orígenes, los objetivos y la acción social en el emerger de los tres casos. A lo largo de nuestro artículo además expondremos el estudio minucioso llevado a cabo de los casos citados y resolveremos nuestra hipótesis referente a que a priori no consideramos que puedan existir características similares entre los tres grupos citados.

Palabras clave: Fundamentalismo, Hermanos Musulmanes, Sionismo, Evangélicos.

Abstract

Along this article we try to uncover the question of if it is possible that some similarity exists in the birth of three of the principal fundamentalist groups that have served as the theoretical base for later fundamentalist groups. We speak on the Moslem Brothers of Egypt, the Evangelical ones of the United States and the Zionism

¹ Doctora en Sociología. Académica del Departamento de Historia, Geografía e Historia del Arte de la Universidad de Almería. Correo electrónico: ainzgalende@gmail.com

Concretely we have studied in depth and compared the structural conditions in which three exposed cases are born paying particular attention to the characteristics of the contexts of origin, the possible paper of the charisma in the origins, the aims and the social action in to emerge of three cases. Along our article in addition we will expose the meticulous study carried out of the mentioned cases and will solve our hypothesis relating to that a priori we do not consider that they could exist similar characteristics between three mentioned groups.

Keywords: Fundamentalism, Muslim Brothers/ The Brotherhood, Zionism, Evangelist.

1. Introducción

No es prosa fácil si afirmamos que en la actualidad las formas de fundamentalismo son múltiples y pueden manifestarse de diversas maneras; en un proyecto globalizante (constitución de Estados teocráticos, como es el caso de Irán) o en propuestas más particulares (algunas denominaciones evangélicas protestantes, grupos como Hezbolá o Hamás, o algunos movimientos católicos que tienen como característica principal el integrismo). Si bien es cierto que existe vasta variabilidad en torno a los fundamentalismos, también lo es que puedan existir algunas características estructurales comunes que se favorezcan el nacimiento de los fundamentalismos y que además impulsen el desarrollo de los mismos. Nuestro propósito, en próximas líneas, es desentrañar la cuestión de si, aun reconociendo esta variedad dentro de los fundamentalismos, la emergencia y consolidación de éste, está condicionada por algunos factores sociales, políticos y/o teológicos similares. En concreto queremos ver si es factible contemplar la posibilidad de plantear si fenómenos que se acogen bajo la concepción de fundamentalistas presentan algunas similitudes comunes referidas a algunas cuestiones como las que plantharemos a continuación.

2. Objetivos y metodología

Nuestro artículo en concreto tiene como objetivo analizar las tres formas de fundamentalismo que, a partir de su emergencia, han servido de referente para posteriores grupos y/o movimientos fundamentalistas que se vincu-

lan al Judaísmo, el Islam y Catolicismo. En concreto el análisis se centrará en el estudio de si existen pautas comunes en el nacimiento de los Hermanos Musulmanes de Egipto, el Sionismo y los Evangélicos estadounidenses.

La hipótesis con la que hemos trabajado en nuestra investigación sostenía la idea de que no existían a priori cuestiones estructurales ni circunstanciales similares en los contextos de emergencia de estos tres casos. Ni tan siquiera contemplábamos que pudieran existir objetivos similares en cada uno de los casos estudiados. Para validar esta presunción, decidimos centrarnos en el estudio de aspectos concretos de dichos movimientos: contextos de origen, la cuestión del carisma (si existían o no líderes carismáticos o de referencia), objetivos de los grupos y lo relativo a sus posicionamientos en torno a la acción social. La metodología empleada, por su parte, tiene que ver con el estudio de caso. Nos encontramos ante el estudio, concretamente, de tres casos. Para llevar a cabo el estudio de los mismos nos hemos basado en las recomendaciones relativas al “estudio de caso”. Aplicando esa metodología obtuvimos una percepción compleja del objeto de estudio al considerarlo como una entidad holística. La evidencia de los casos de estudio puede ser recolectada a través de documentos, archivos, entrevistas, observación directa, observación participante, artefactos físicos, revisión bibliográfica, etc. En el caso específico del presente estudio se ha llevado a cabo una indagación exhaustiva de bibliografía que aborda la temática. Se han manejado las fuentes de donde surgen las teorías fundamentalistas y documentos relacionados, además se han hecho entrevistas a personas afines a los tres casos estudiados. En cualquier caso, lo que plasmaremos en este artículo será el estudio relativo a las siguientes fuentes: libros, documentos y panfletos.

3. Análisis de caso: Nacimiento de los Hermanos Musulmanes, sionismo y los evangélicos estadounidenses

A pesar de que conocemos muchos casos en los que en parte de la literatura científica se consideran, a priori, fundamentalismos, como por ejemplo las milicias presbiterianas del reverendo Ian Paisley quienes se autodenominan a sí mismas como fundamentalistas en Irlanda del Norte, el wahhabismo, el fundamentalismo sikh en el Punjab, el fundamentalismo de las

ultraortodoxias reaccionarias judías y palestinas en la franja de Gaza y en Cisjordania, etc., hemos decidido estudiar tres casos. Hablamos concretamente del nacimiento de los llamados “fundamentalistas evangélicos” en Estados Unidos aproximadamente en el comienzo de 1900, del nacimiento de los Hermanos Musulmanes en Egipto en 1928 y del nacimiento del sionismo religioso aproximadamente en 1880. Hemos elegido estos tres casos (a pesar de que como hemos dicho han existido fundamentalismos en otros periodos históricos anteriores) debido a que estos tres casos, además de ser modelo de referente, son contemporáneos a la emergencia del término “fundamentalismo”. Es importante resaltar que el trabajo que presentamos aquí estudia tres casos de fundamentalismo a partir de la construcción del concepto moderno, reconocemos que casos de fundamentalismo han existido a lo largo de la historia pero insistimos en que nuestro planteamiento y trabajo se lleva a cabo en lo referente al emerger de los principales fundamentalismos religiosos a partir del nacimiento del término.

3.1. Contextos de origen

La primera cuestión a estudiar fueron los contextos de origen. Lejos de aproximarnos a validar nuestra hipótesis, encontramos las primeras similitudes entre los tres fenómenos: nacen en un contexto caracterizado por circunstancias similares. Por un lado en las circunstancias que envuelven los tres casos se da una tendencia hacia una profunda secularización en el entorno en el que se desenvuelven. Estos contextos, además de tener un componente relativo a la secularización tan importante, se caracterizan por una fuerte inestabilidad política y a este respecto existe una gran incertidumbre. La característica principal común de los tres casos es que se posicionan de manera completamente contraria y opuesta al modernismo predominante. Parecen reaccionar ante lo que interpretan como los embates de una modernidad que perciben amenaza con arrollar con sus dogmas, creencias, principios y tradiciones. Cuando nacen los “fundamentalistas evangélicos” el protestantismo americano ya había atravesado varios procesos consecutivos de secularización. Procesos que se habían venido dando desde la época de la independencia. El primer paso hacia la secularización fue el constitucional, en el que se hizo manifiesta la separación entre el Estado americano y las iglesias protestantes. A pesar de esta separación

hacia 1830 el protestantismo evangélico se convirtió en la religión de la sociedad civil americana. Esta fuerza del protestantismo se dio gracias a la homogeneización de las principales denominaciones protestantes². La segunda separación importante correspondió a la secularización de la enseñanza superior americana y a la pérdida de hegemonía cultural protestante sobre la esfera pública de la sociedad civil americana. Diversos autores como José Casanova apuntan que fue la Guerra Civil junto con la era de la reconstrucción las que propiciaron las condiciones estructurales para el proceso de industrialización capitalista que cambió radical e irreversiblemente la sociedad americana. La nueva sociedad industrial tenía nuevas características y demandaba nuevas necesidades: las ciencias naturales, especialmente el darwinismo junto con las ciencias sociales e histórico-culturales y sus nuevas epistemologías ofrecían explicaciones de la naturaleza y la sociedad que a menudo entraban en conflicto con las visiones protestantes del mundo. El protestantismo dejaba de ser, en este contexto, la forma de pensar predominante en la nueva sociedad americana urbana e industrial. Además de estas cuestiones el protestantismo poco a poco iba perdiendo fuerza por otras variables como por ejemplo la relativa a las masas de inmigrantes. Éstas ya no se asimilaban como protestantes, sino que tendían a conservar sus religiones. Por otro lado, en este contexto el protestantismo fue dividiéndose internamente de forma paulatina. Estas dimensiones comenzaron a darse al principio debido a cuestiones relativas a la raza y al debate existente por aquel entonces en cuanto a la esclavitud. A partir de la Guerra Civil se dieron unas diferencias teológicas profundas que condujeron a separaciones formales organizativas entre las ramas del sur y del norte de las tres principales denominaciones evangélicas (metodismo, bautismo y presbiterianismo). Esto fue debido, entre otras causas, a que el evangelismo del sur, tras ciertas divagaciones sobre la esclavitud y tras haber condenado ésta en un principio, finalmente cambió de postura. El sur acabó posicionándose de forma favorable a ésta. Encontrando para la vigencia de la esclavitud, una justificación y explicación cristiana. El fin de la Guerra Civil reforzó las diferentes direcciones que se habían tomado dentro del mundo protestante y la división del protestantismo se hizo cada

² J. CASANOVA, *Religiones públicas en el mundo moderno*, PCC, Madrid 1994, 190.

vez más latente. En cuanto a la situación política de Estados Unidos es necesario decir que la entrada del país a la Guerra de Vietnam y el posterior caso de Watergate produjeron sentimientos generalizados de confusión e incertidumbre, manifestados en una creciente crítica social y política. Por otra parte, la consolidación de diferentes movimientos sociales como los afroamericanos, feministas, pacifistas, “hippies”, etc. y la liberalización de leyes civiles como la del aborto o la anulación de prédicas religiosas en los colegios secundarios, dieron como resultado el desarrollo de grupos religiosos que se oponían a una sociedad a la que caracterizaban de “corrupta e inmoral”. De este modo, agrupaciones fundamentalistas protestantes, lideradas por el pastor bautista J. Falwell, dieron apoyo electoral a la campaña presidencial de Carter. Estos grupos, tras constituirse en “La Mayoría Moral” (1979) y formar parte de la Nueva Derecha Cristiana, ayudaron a la llegada de Reagan al poder. Apunta Casanova que el “fundamentalismo protestante” surgió con el cambio de siglo como reacción antimodernista: contra la separación del evangelismo de las iglesias del naciente entonces protestantismo liberal, contra la separación del protestantismo de la educación americana y contra la separación de la ética protestante de la vida pública americana. Dice el autor que el fundamentalismo protestante luchó en tres frentes: contra las herejías liberal-modernistas dentro de las denominaciones evangélicas del norte, contra la enseñanza del darwinismo en las escuelas públicas y contra el “ron y el romanticismo” de la América urbana. Detrás del debate teológico lo que se escondía era la cuestión de si el protestantismo aceptaría o no su separación de la América secular, moderna y urbana³. Una de las diferencias principales entre los fundamentalismos y la teología liberal residía en el modo de interpretar la Biblia; los teólogos consideraban que era necesario utilizar todos los instrumentos críticos de la ciencia humana moderna (de la historia a la sociología, de la lingüística a la filología) para quitarle al texto sagrado las incrustaciones mitológicas y los condicionamientos históricos que la revelación de las supuesta palabra de Dios había padecido. Por su parte, los teólogos conservadores se mostraban muy preocupados con que el aporte de la ciencia moderna terminara alterando la integridad de la verdad encerrada en el

³ J. CASANOVA, *Religiones públicas en el mundo moderno*, PCC, Madrid 1994, 197.

Libro sagrado. El conflicto no se limitó a las discusiones a un grupo de especialistas. Los teólogos conservadores estadounidenses tomaron oficialmente posición contra las nuevas modas interpretativas del texto bíblico en una conferencia que tuvo lugar en Niagara Falls en 1895. En esa sede los teólogos conservadores elaboraron un documento en el que sintetizaron los puntos considerados inalienables para un saber teológico respetuoso de la verdad de la Biblia. Entre los puntos estaban los siguientes: La absoluta inerrancia del texto sagrado; la reafirmación de la divinidad de Cristo; la redención universal garantizada por la muerte y la resurrección de Cristo; la resurrección de la carne y la certeza de la segunda venida de Cristo. En función de cómo se plantea la cuestión de la inerrancia se puede establecer la distinción entre la actitud religiosa fundamentalista de otras que se puedan calificar genéricamente como modernistas, es decir, abiertas al uso del método histórico-crítico en la exégesis de la Biblia⁴.

El manifiesto de Niagara Falls de 1895 habría aparecido posiblemente como un documento interno en el circuito de los teólogos protestantes si entre 1909 y 1915 las ideas encerradas en él no hubiesen sido difundidas en la publicación antes mentada: "The fundamentals: a Testimony to thruth". En esta lucha antimodernista tuvo gran importancia el juicio contra Scopes. A pesar de que el litigio lo ganaron los fundamentalistas e incluso en algunos Estados del sur se logró la aprobación de leyes antievolucionistas, el fundamentalismo como movimiento se vino abajo dado que se le asoció a granjeros, paletos y a "primates boquiabiertos de los valles de la sierra". Junto al pentecostalismo el fundamentalismo había pasado a ser la religión de los desheredados⁵. Este descrédito al que tuvieron que verse sumidos los fundamentalistas contribuyó al aumento de la respetabilidad pública de sus antagonistas religiosos, los protestantes liberales.

El contexto en el que nacen los Hermanos Musulmanes también está caracterizado por la pérdida de influencia religiosa en la vida pública, la crisis y el desconcierto. Diversos autores como Emmanuel Sivan apuntan que en la época en la que nacen los Hermanos Musulmanes la decadencia del Islam era manifiesta y que ésta, por su parte, marcó el inicio del en-

⁴ E. PACE - R. GUOLO, *Fundamentalismos*, Siglo XXI, México 2006, 18.

⁵ J. CASANOVA, *Religiones públicas en el mundo moderno*, PCC, Madrid 1994, 200.

cuentro con Occidente. Los países árabes en ese momento percibieron el desfase existente entre ellos y el mundo occidental en terrenos como el militar, el económico y el político. Percepción de la que se derivó en teoría un sentimiento de frustración, que trajo como consecuencia una cada vez más aguda conciencia de rechazo, entre otras cuestiones, a la modernización⁶. En aquel entonces los principales países árabes estaban sometidos al dominio del poder y la cultura europea. Nos dice Kepel que el contexto en el que nacen los Hermanos Musulmanes era de un gran desconcierto en el mundo musulmán dado que este periodo corresponde con el apogeo de la colonización europea. El mundo del Islam fue de esta manera desmembrado por potencias cristianas⁷. En lo relativo a la historia de Egipto, en 1936 era coronado Faruk, quien sucedió a su padre Fouad, que, a su vez, accedió al sultanato de Egipto en 1917 sucediendo a su hermano Husayn Kamil cuando el país permanecía bajo protectorado británico. En 1922 fue nombrado oficialmente rey, aunque el protectorado se mantuvo hasta 1923. A pesar de que contaba con gran apoyo popular, la aparición de un fuerte movimiento nacionalista concentrado alrededor de un Partido llamado Wafd le ocasionó problemas con su propio pueblo. El conflicto interno derivó en la ruptura de negociaciones anglo-egipcias para la independencia, provocando una declaración unilateral británica que mantuvo bajo su control la política exterior y la economía. Finalmente en 1923 Fouad proclamó la primera constitución del nuevo Estado. El partido Wafd ganó las elecciones en 1923, 1925 y 1929, pero el rey evitó tener ministros de esa formación en su gabinete. La crisis continua provocó que disolviese el Parlamento, convocara elecciones y promulgase una nueva constitución en 1930 que evitó la presencia del movimiento Wafd y dio un carácter exclusivamente consultivo al Parlamento. Una vez conseguido el objetivo de eliminar a la oposición, restableció en 1935 la antigua norma fundamental de 1923. Es en este contexto de turbulencias políticas en 1928 cuando nacen los Hermanos Musulmanes. A Fouad le sucedió, como decíamos, su hijo Faruk I en 1936, quien mantuvo una vida lujosa en un contexto de gran pobreza. Esta

⁶ E. SIVAN, *El Islam radical: teología medieval, política moderna*, Bellaterra, Barcelona 1995, 182.

⁷ G. KEPEL, *La Yihad, expansión y declive del islamismo*, Península, Barcelona 2000, 34.

situación que provocó un gran malestar social, unida a la derrota árabe en la Guerra árabe-israelí en 1948, favoreció que en julio de 1952 un grupo de militares, cuyos miembros se llamaban a sí mismos “Oficiales Libres”, llevaran a cabo un golpe de estado contra la monarquía. Al mando en principio estaba el general Muhammad Najib aunque rápidamente le sucedió Jamal´ Abd al Nasser⁸.

Tras la Revolución de 1952, liderada por Nasser, quien fue considerado el padre del panarabismo, comenzó un período de lucha, resistencia y búsqueda de fortalecimiento para los Hermanos Musulmanes. Este político egipcio creó una ideología panarabista que rompía con la tradicional cultura religiosa de la región. En 1954 los Hermanos Musulmanes como organización fue prohibida y muchos de sus dirigentes fueron ejecutados o encarcelados. El 23 de junio de 1956 Nasser sometió a referéndum popular un proyecto constitucional que convertía a Egipto en una república socialista árabe de partido único. La Unión Nacional buscaba llevar a cabo los objetivos que habían ido gestando a lo largo del tiempo: modernizar Egipto y establecer una república laica donde la religión oficial fuese el Islam. Cuestiones contra las que estaban completamente en contra los Hermanos Musulmanes, dado que como decíamos se manifestaban completamente en contra de cualquier atisbo de modernidad. El objetivo de establecer una república laica se oponía frontalmente a sus ánimos de crear un Estado religioso Islámico y la cuestión de que la religión oficial fuera el Islam, les parecía insuficiente. Por su parte el sionismo⁹ nace en un contexto histórico marcado por al menos varios grandes asuntos referentes a la realidad judía: la diáspora y el antisemitismo que producen gran inestabilidad política, la lucha contra los valores modernos y la secularización derivada del fracaso de la cuestión relacionada con Sabbatai Zevi. La diáspora judía y lo que significa los pone de manifiesto muy claramente Hannah Arendt cuando en uno de sus libros expone el ejemplo de un judío llamado Cohn. Siguiendo sus palabras: “Algún día alguien escribirá la verdadera historia de esta emigración judía de Alemania y tendrá que explicar con una descripción de ese

⁸ G. KEPÉL, *La Yihad, expansión y declive del islamismo*, Península, Barcelona 2000, 37-38.

⁹ No obviamos que existieron precedentes históricos del sionismo, pero recordamos que nosotros estamos tratando la cuestión centrándonos en este fenómeno a partir de la construcción del concepto moderno que surge a finales del siglo XIX y principios del XX.

señor Cohn de Berlín que había sido siempre un 150% alemán, un alemán superpatriota. En 1933, aquel señor Cohn encontró refugio en Praga y en seguida se convirtió en un convencido patriota checo: un patriota checo tan auténtico y tan leal como lo había sido como patriota alemán. El tiempo pasó y en torno a 1937 el gobierno checo ya bajo cierta presión nazi, comenzó a expulsar a sus refugiados judíos, obviando el hecho de que estos se sentían firmemente futuros ciudadanos checos. Nuestro señor Cohn se fue entonces a Viena; para adaptarse allí se requería un definido patriotismo austriaco. La invasión alemana empujó al señor Cohn a salir del país. Llegó a París en un mal momento y nunca consiguió un permiso de residencia regular. Habiendo adquirido ya una gran destreza en confundir deseos con realidades, se negó a tomarse en serio medidas meramente administrativas, convencido de que pasaría su vida futura en Francia. Preparó pues su adaptación a la nación francesa identificándose a sí mismo con ‘nuestro’ antepasado Vercingétorix¹⁰...”

En cuanto al antisemitismo, en Alemania, los primeros partidos antisemitas comenzaron a surgir durante el decenio de 1880. En Francia el “caso Dreyfus” dominó durante años tanto la política interior como la exterior etc.¹¹. El antisemitismo surgió como fuerza política simultáneamente en Rusia, Alemania, Austria y Francia. Además se dio la aparición del antisemitismo político exactamente al mismo tiempo en la Europa central y occidental. Los pogromos de 1881 en Rusia desencadenaron un gigantesco movimiento migratorio del Este a Oeste que quedó como el rasgo más característico de la historia judía moderna hasta 1933. Fue esta emigración hacia el oeste que reunió a los sectores principales del mundo judío y echó los cimientos de un nuevo sentimiento de solidaridad que enseñó a ver a los judíos de Este como a los del Oeste con la misma óptica. El judío ruso que llegó a Alemania huyendo de la persecución descubrió que la Ilustración no había extinguido la violencia del odio a los judíos, y el judío alemán que vio a su hermano oriental sin hogar empezó a ver su propia situación con otros ojos. Según Arendt, este factor, junto con que el sionismo era de naturaleza exclusivamente judía y la aparición de una nueva clase de personas

¹⁰ H. ARENDT, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Paidós, Barcelona 2004, 11.

¹¹ *Ibidem*, 45.

fueron los factores principales del ascenso del sionismo. Esta nueva clase, la sociedad judía de la que habla Arendt, son los intelectuales. Intelectuales de quienes Teodoro Herzl se erigió en primer lugar portavoz y a quienes él mismo calificó de “intelectos promedio”. Estos intelectuales se asemejaban a sus hermanos dedicados a ocupaciones más tradicionales en la medida en que también ellos estaban completamente desjudaizados en lo cultural y religioso. Lo que les caracterizaba era que no vivían en un vacío cultural, se habían “asimilado” y no solo estaban desjudaizados sino que estaban, además, occidentalizados. Lo cual, sin embargo, no les facilitó la integración social en las sociedades en las que era predominante el clima antisemita por lo que sentían el mismo rechazo que el resto de judíos... La consecuencia psicológica de esta situación fue hacer de estos intelectuales judíos los primeros judíos en la historia capaces de entender el antisemitismo en su sentido político e incluso hacerlos receptivos ante actitudes políticas más profundas y básicas de las que el antisemitismo no era más que una expresión más de entre otras.

La cuestión de Sabbatai Zevi está intrínsecamente relacionada con el proceso de secularización judío. Con Zevi se hizo el primer intento, por parte de los judíos, de cambiar su situación en lo referente a la diáspora mediante acción política directa. El de Zevi era un movimiento místico-político por la salvación de los judíos con que terminó la Edad Media judía y provocó una catástrofe cuyas consecuencias determinaron las subsiguientes actitudes y convicciones básicas de los judíos durante más de dos siglos. Al prepararse para seguir a Sabbatai Zevi, el autoproclamado Mesías, a Palestina a mediados del siglo XVII, los judíos dieron por supuesto que su esperanza última en un milenio mesiánico estaba a punto de hacerse realidad. Hasta la época de Zevi habían sido capaces de conducir sus asuntos con una política que sólo existía en su imaginación: el recuerdo de un remoto pasado y la esperanza de un remoto futuro. Con el movimiento de Sabbatai Zevi, aquellos recuerdos y esperanzas culminaron en un momento único de exaltación. Su catastrófico epílogo puso fin al periodo en el que sólo la religión podía proporcionar a los judíos un marco firme en el que satisfacer sus necesidades políticas, espirituales y cotidianas. El desencanto fue duradero, por cuanto a partir de entonces su religión dejó de proporcionar a los judíos el medio adecuado para valorar y hacer frente a los acontecimientos contemporáneos, ya fueran políticos o de otra natu-

raleza. Tanto como si el judío era piadoso como si no, tanto si observaba la Ley como si no, tendría a partir de entonces que juzgar los acontecimientos con criterios seculares y tomar decisiones seculares en términos seculares. La secularización judía culminó al fin en un segundo intento por acabar con la diáspora. Tal fue el surgimiento del movimiento sionista. Los judíos sentían la necesidad de encontrar una guía o una clave para dar sentido a la historia después del desastre de Sabbatai Zevi. Esta necesidad, en el siglo XIX, no era una necesidad en absoluto específica únicamente a los judíos sino que en general parece que se buscaba insaciablemente desde todas las religiones e ideologías tener unas pautas a seguir, una estructura o, como decíamos, un guía o algún símil. El sionismo puede incluirse, de hecho, entre los muchos “ismos” de la época, cada uno de los cuales quería explicar la realidad y predecir el futuro en base a leyes y fuerzas.

3.2. *El carisma en los orígenes*

Otro factor que encontramos en común que tiene la emergencia de estos tres movimientos sociales es que en los tres su nacimiento está marcado por el carisma. En el caso de los fundamentalistas evangélicos encontramos la figura, por ejemplo, de William Jennings Bryan, a quien se le considera uno de los mayores percursores del fundamentalismo. Bryan era político, demócrata y fue candidato a la presidencia de los Estados Unidos en tres ocasiones pero en las tres ocasiones fue derrotado por los republicanos. Fue una de las personas que más se involucró en el juicio contra Scopes. En 1922, Bryan, presidente entonces de un instituto bíblico, declaraba que el modernismo y sus corrientes darwinistas eran una amenaza contra la nación, ya que no puede haber paz sin victoria¹². La propia guerra civil era interpretada como una suerte de catarsis interna en la que las fuerzas del bien habían salido victoriosas. Entre sus argumentos utilizaban términos que denotaban una clara teologización de sus propuestas. Términos como “voluntad de Dios”, “destino nacional”, el “nuevo reino de la cristiandad”, eran frecuentes en las revistas y las declaraciones fundamentalistas de los años veinte.

¹² W. GATEWOOD, *Controversy in Fundamentalism, Modernism and Evolution*, Vanderbilt U. Press, Nashville 1969, 93.

En caso de los Hermanos Musulmanes fue su fundador, Hassan Al Banna, quien empujó el movimiento y le dio gran fuerza. Posteriormente a la muerte de Al Banna fue Sayyid Qutb quien ocupó ese lugar carismático dentro de la asociación. Señala Xavier Ternisien que todos los que tuvieron ocasión de acercarse y oír a Al Banna recuerdan con emoción su elocuencia y su carisma, idóneos para agitar a las multitudes. En su libro pone el ejemplo de Farid Abd al-Jaliq uno de las primeras personas que se hicieron miembros de los Hermanos y posterior responsable de la sección estudiantil quien decía de Al Banna, refiriéndose a la primera vez que le escuchó hablar: “Fue en una mezquita de mi pueblo, me quedé fascinado por sus palabras. Los otros predicadores hablaban del infierno y del paraíso y él hablaba del compromiso y de la libertad. El discurso me fascinó completamente¹³...”

En el sionismo tenemos por ejemplo a Theodor Herzl quien activó y consolidó el sionismo en un movimiento político, al convocar el Primer Congreso Sionista en 1897. Herzl se convirtió en judío por efecto del antisemitismo. Fenómeno que sucedió a gran parte de población de descendencia judía que poco tenían que ver ya con el judaísmo como fruto de los procesos de secularización vividos en el seno del judaísmo. En una carta de éste en 1895 declara: “Mi judaísmo era para mí algo que me resultaba indiferente. (...) No obstante, al igual que el antisemitismo empujaba a los judíos débiles, cobardes y ambiciosos a las filas del cristianismo, a mí me devolvió con renovado vigor al seno del judaísmo”. La idea que potenció este intelectual como solución al problema judío y que tanto impacto tuvo entre las comunidades judías fue la de la huida o liberación hacia una patria común¹⁴.

Otro líder carismático dentro del sionismo religioso se trata de Rav Avraham Yitzhak Kook. Kook llega a Palestina en 1904 y en 1922 funda en Jerusalén un instituto de estudios religiosos. Kook formuló los fundamentos del nuevo mesianismo. Este fomentó la colaboración activa con los sionistas no religiosos y defendió el carácter religioso del sionismo frente a

¹³ X. TERNISIEN, *Los Hermanos Musulmanes*, Bellaterra, Barcelona 2007, 28.

¹⁴ H. ARENDT, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Paidós, Barcelona 2004, 54-55.

acusaciones de grupos ultraortodoxos de ser este movimiento impío dado que consideraban que este tenía muchos rasgos seculares.

3.3. *Objetivos*

Hablando ya de los objetivos que persiguen los movimientos estudiados observamos que los tres coinciden también en cuanto a sus finalidades a pesar de ser que estamos hablando de movimientos que pertenecen a religiones diferentes y que se dan también en diversos países. Sin embargo, encontramos que tanto los fundamentalistas evangélicos como los Hermanos Musulmanes como los sionistas tienen objetivos religiosos y políticos parecidos. Además, estos objetivos se interconexionan continuamente no siendo fácil discernir en qué medida la religión influye a la política y la política a la religión. Planteando ambas como un corpus complementario e inseparable.

El fundamentalismo de principios del siglo XX es el eje político en el que se vertebran las posiciones de gran parte del conservadurismo político-religioso en los Estados Unidos. Frente al llamado “modernismo” se produjo una reacción que se aferraba a la Biblia como única referencia ética, política y cultural. Para los fundamentalistas norteamericanos, cualquier filosofía, doctrina teológica o social que no tuviera como principio básico esa preponderancia clara del Texto Sagrado, se convertía automáticamente en una peligrosa amenaza contra los fundamentos de la nación. América, defensora de la democracia, detractora de la aristocracia, del alcoholismo y de la esclavitud, aspiraba a convertirse en la gran continuadora de la cristiandad, de esa cristiandad de la que Europa se estaba alejando con autores como Darwin o Marx. A partir de 1920, las polémicas teológicas se fueron extendiendo hasta convertirse en un verdadero debate nacional en el que estaba en juego la esencia misma de la nación. Un sentimiento de miedo corrió entre muchos protestantes americanos que veían en el darwinismo y el marxismo claros ejemplos del deterioro moral del viejo continente¹⁵. Los evangelistas entre sus argumentos políticos utilizaban términos que denotaban una clara teologización de sus propuestas. Términos como “vo-

¹⁵ C. CAÑEQUE, *Fundamentalismo cristiano norteamericano en Ideologías y movimientos políticos contemporáneos*, Tecnos, Madrid 2006.

luntad de Dios”, “destino nacional” o “nuevo reino de la cristiandad”, eran frecuentes en las revistas y las declaraciones fundamentalistas de los años veinte. Los fundamentalistas pretendían un tipo de programa político que permitiera asegurar sus tradiciones más conservadoras, dado que en esas tradiciones consideraban que estaba la virtud. El punto más importante estaba en la lectura de la Biblia en los colegios públicos y en las universidades. Theodore D. Woolsey, un rector retirado de la universidad de Yale, afirmaba en una conferencia en 1923: “Esta nación puede ser considerada como una nación cristiana a pesar de no tener una iglesia oficial, precisamente porque la gran mayoría de sus habitantes cree en el cristianismo y en el evangelio, así como en que nuestra cultura está basada en éstos desde su fundación”¹⁶. El espacio clave de la cruzada conservadora se producía en la enseñanza. Los protestantes reaccionarios veían en la educación una posible respuesta al mundo cambiante impuesto por la sociedad moderna. Ellos habían dominado hasta entonces las líneas ideológicas de la enseñanza y por ello reaccionaron cuando fueron calando en las universidades lo que ellos denominaban “tendencias amenazantes” haciendo referencia por ejemplo a la teoría de la evolución de Darwin. Teoría que se había convertido en un verdadero enemigo contra el que luchar. Si el ser humano era descendiente del simio, la versión genesiaca sólo podía ser metafórica, cuestión que les resultaba intolerante.

En cuanto a los Hermanos Musulmanes, Hassan Al Banna daba cumplimiento al precepto de que el Islam es al mismo tiempo religión y política¹⁷. Al Banna rechazaba la política desligada de la religión. Los partidos políticos eran a su juicio fuente de discordia y por ello incompatibles con la unidad religioso-política que debía imperar. Una vez llevada a cabo la eliminación de los partidos entraría en escena “un movimiento nacional activo, que dirija la nación de acuerdo con las enseñanzas coránicas”¹⁸. Al Banna a lo largo de sus discursos satanaziba a Occidente dado que es de allí de donde consideraba todo lo negativo o nocivo que tenía entonces Egipto. La afición al alcohol y los placeres sensuales, junto con la usura y la imagen que tenía de irreligiosidad de Occidente eran en todo momento blancos

¹⁶ J. HARRIS, *Christianity as a Reforming Power*, EA, 1973, 62.

¹⁷ S. ZUBAIDA, *Law and Power in the Islamic World*, Tauris, Londres-Nueva York 1989, 1.

¹⁸ H. AL BANNA, *Select Writtings*, Nueva Delhi 1983, 212.

obsesivos de Al Banna¹⁹. En palabras del fundador de los Hermanos Musulmanes: “Los europeos hicieron todo cuanto estuvo en su mano para que el demonio del materialismo derramase la simiente de sus vicios y sucios propósitos, y sus mortíferos gérmenes en todos los países islámicos que se encontraron bajo su yugo²⁰. Para él, además, la actuación europea supuso una guerra colectiva contra el Islam. Como respuesta a toda esta decadencia Al Banna proponía la vuelta al espíritu religioso del Islam proponiendo en muchas ocasiones que el secreto del atraso de los musulmanes residía en su alejamiento de la religión y que la base de la reforma debía consistir en el regreso a las enseñanzas del Islam y sus valores.

Como miembro de los Hermanos Musulmanes se partía de la base de la entrega absoluta del miembro o militante, lo cual requería un alto grado de autoexigencia en la práctica orientada en último término a la proyección de sus capacidades sobre la sociedad. “Recordad, Hermanos, que más del 60% de los egipcios viven en condiciones inferiores a la vida de los animales... Y todos estos males se encuentran en los países musulmanes. Por lo tanto uno de vuestros objetivos principales será actuar para reformar la enseñanza, luchar contra la pobreza, la ignorancia, la enfermedad, el crimen y en definitiva, establecer una sociedad moldeada según los dictados de la ley islámica”²¹. “Pugnar por la resurrección de la moralidad islámica, en la medida de lo posible (...). El saludo debe ser islámico. Los colores del Islam deben predominar en el lenguaje y en la historia. La apariencia y los gestos sean también islámicos, como los bienes de consumo...”²². Con esta base islámica y practicando lo que hemos denominado “la creencia correcta” el hermano musulmán en palabras de Al Banna “debe reformar el Gobierno hasta que pase a ser un Gobierno Islámico representativo que actúe como servidor de la comunidad musulmana (Umma)”²³. En 1946 Al Banna dirige una carta al rey Faruk donde le sugiere un conjunto de reformas políticas en sentido islámico, la propuesta encierra un vuelco radical en las normas de vida social y de organización política el punto de partida de la carta es exponer que tras el final de la Guerra Mundial la mejor solución para el país

¹⁹ A. ELORZA, *Umma, el integrismo en el Islam*, Alianza, Madrid 2002, 53.

²⁰ H. AL BANNA, *Select Writtings*, Nueva Delhi 1983, 155.

²¹ S. QUTB, *Hitos del camino*, Milestone, Indianápolis 2007, 16.

²² H. AL BANNA, *Select Writtings*, Nueva Delhi 1983, 21.

²³ *Ibídem*, 9.

es adoptar el régimen islámico. Los Hermanos Musulmanes no defendían un Estado musulmán, sino un Estado que ellos calificaban como auténticamente islámico. Es decir, un Estado no caracterizado por la cuestión de que sus gobernantes se considerasen musulmanes sino porque el Estado se estructurase por la base de lo que ellos consideraban la verdadera ley islámica, es decir, entendían que la soberanía radica en Alá “al-hakimiyya”. Tres serían los pilares del estado islámico: la prioridad de la religión en cualquier aspecto de la vida, la superioridad de la comunidad de creyentes por encima de las diferencias de raza, color de piel o condición social y la sumisión total y absoluta a la autoridad de Alá. En este sentido la crítica principal de Qutb al sistema de vida occidental, a la Unión Soviética, al gobierno de Nasser y a todos los sistemas políticos del orbe musulmán que no “respetaban la guía suprema” gira entorno al concepto de “yahiliyya”, en tanto que ignorancia de la guía divina en los asuntos mundanos. Nos dice Qutb que del mismo modo que la ley islámica debe ser absoluta, el rechazo de gobiernos yahilíes debe ser también radical dado que éstos, además de producir efectos negativos en los individuos, degeneran y acaban por destruir la sociedad en su totalidad. Dice el pensador musulmán a este respecto que “El Islam no puede aceptar ningún compromiso con la yahiliyya, ni con ninguna de las formas de vida derivadas de este concepto. No hay otra alternativa: o el Islam o la Yahiliyya. El Islam no acepta una situación que sea medio Islam y medio-yahiliyya. En este sentido, la posición del Islam es muy clara. Defiende que la verdad es única y que no se puede dividir. Si no se cumple una verdad en toda su extensión, triunfa la falsedad. O nos dirigimos hacia Alá o caemos en la yahiliyya”. Los Hermanos Musulmanes no son partidarios de la separación entre fe y Estado o entre vida y fe dado que consideran que esa cuestión forma parte de una dinámica histórica que les es completamente ajena. Al contrario, consideran que el Islam parte de un principio básico: la unidad esencial entre los actos de culto y los de la vida cotidiana, esto es, entre la fe y la vida²⁴.

En cuanto al caso del sionismo, Herzl defendió la tesis de que había que asimilar a los judíos a un Estado nacional mediante una transformación social basada en modelos europeos. Este autor buscó apoyo en las grandes potencias (Rusia, Francia, Alemania, Turquía) ofreciéndoles un esta-

²⁴ S. QUTB, *Hitos del camino*, Milestone, Indianápolis 2007, 19-24.

do judío al servicio de los intereses de estos imperios. Además defendía la necesidad de un “hogar nacional” para los emigrantes judíos. Herzl fue el primero en llevar el problema judío a la atención mundial e hizo aparecer al pueblo judío en la escena política internacional. El movimiento sionista que se desarrolló a partir de su iniciativa creó los instrumentos organizativos, políticos y económicos para la implementación de su visión e ideología. De esta manera el movimiento sionista, siguiendo a Herzl, enunció sus metas: “un hogar nacional para el pueblo judío en la Tierra de Israel”. Éste propuso la creación del Estado judío como prerrequisito para la solución del problema de la diáspora judía: “Que nos den la soberanía sobre un pedazo de tierra, suficiente para las justas necesidades de nuestro pueblo, de lo demás nos encargamos nosotros”. El Sionismo es considerado como la ideología nacionalista de los judíos y propugna el “retorno” a Palestina junto con la edificación sobre su territorio de un Estado exclusivamente judío²⁵. En agosto de 1897 se celebró en Basilea (Suiza) el Primer Congreso Sionista y allí Herzl “proclamó ante el mundo que los judíos aspiraban a crear un hogar nacional garantizado por el Derecho Público en las tierra de sus ancestros”²⁶. Para llevar a cabo este propósito se barajaban dos propuestas: Argentina y Palestina. Al respecto Herzl escribió: “Argentina es uno de los lugares naturales más ricos de la tierra, con una gran extensión, poca población y clima moderado... Palestina es nuestro inolvidable hogar histórico. Su solo nombre sería un poderoso y emotivo llamamiento para nuestro pueblo”²⁷.

En medio de la Primera Guerra Mundial y como resultado de los intereses comunes entre Gran Bretaña y la Organización Sionista Mundial en torno al territorio palestino, el 2 de noviembre de 1917 se produjo lo que se conoce como la Declaración de Balfour, a través de la cual se reconocieron los derechos del pueblo judío. Para esa fecha Arthur James Balfour era el Ministro de Relaciones Exteriores de Gran Bretaña y textualmente escribió: “El Gobierno de S. M. ve de un modo favorable el establecimiento de un hogar nacional para el pueblo judío en Palestina”. En 1919, los sionistas pusieron la creación de un Estado en todo el territorio palestino,

²⁵ H. TRIKI, *He aquí Palestina. El Sionismo al desnudo*, Autor, Caracas 1976.

²⁶ J. TSUR, *El Sionismo. La epopeya de un pueblo*, Alianza, Madrid 1980, 47.

²⁷ T. HERZL, *La Juda Štato*, Literatura Mondo, Budapest 1934, 47-50.

así como en partes de Trans-Jordania, Siria y Líbano. Cuando terminó la Primera Guerra Mundial y habiendo resultado vencida Turquía, la Sociedad de Naciones encomendó a Gran Bretaña el mandato sobre Palestina, el cual rigió entre 1920 y 1948. Después de tomada esa histórica decisión, se generó una importante inmigración de judíos a Palestina. Para 1917 la población judía en Palestina representaba menos del 10% del total y era predominantemente no-sionista, mientras que el 90% restante era árabe. La Primera Aliá (oleada migratoria) se había producido en 1882, conformada por los “Jovevéi Sión” (Amantes de Sión), quienes compraron tierra en Palestina.

La Segunda Aliá fue como consecuencia de los pogromos derivados del fracaso de la Revolución en Rusia en 1905. La Tercera Aliá se dio en 1919 a raíz de la Guerra Civil en Rusia y los pogromos en Ucrania. La Cuarta Aliá fue consecuencia de la política fiscal del gobierno de Brabski en Polonia en 1924. Luego, el ascenso de Hitler al poder en Alemania en 1933 provocó la salida de Europa de decenas de miles de judíos con destino a Palestina. Como resultado de ese movimiento migratorio el “campo de acción política” se había creado. Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, la comunidad judía en Palestina alcanzaba los 600.000 habitantes, contaba con una organización parlamentaria y democrática y con un poder de combate que debía ser tomado en cuenta en el equilibrio del Medio Oriente. La Comisión de las Naciones Unidas para Palestina, con el apoyo de los Estados Unidos y la Unión Soviética, decidió a favor de la partición de este territorio y la creación de un Estado judío. En el seno de una Palestina dividida, el 14 de mayo de 1948 fue proclamado el Estado de Israel. De esa manera, la idea política del Sionismo se había concretado en espacio político.

La cuestión de la tierra asume una dimensión central en el sionismo religioso, la corriente ortodoxa que intenta unir a la Torá con el nacionalismo. Fundada en 1893 por el rabino lituano Yitzhak Ya'akov Reines, esta corriente se organizará políticamente en 1902 con el nacimiento del primer partido sionista religioso (Mizrahi). Para Mizrahi la inmigración en Yishuv, el asentamiento hebreo en Palestina, responde a la obligación impuesta por la necesidad de observar los preceptos religiosos vinculados a la tierra. El regreso a Sión es considerado el elemento decisivo para el advenimiento de la redención. El renacimiento del Estado hebreo permitiría recomponer el pueblo de Israel bajo la ley de la Torá. Recomposición esencial para el

advenimiento mesiánico²⁸. Autores como Sternhell consideran que este fue un proyecto político nacionalista y colonial. El sionismo conjuga dos elementos: independencia y soberanía, por un lado, y la centralidad de Israel en la identidad judía religiosa, por el otro. Los objetivos del movimiento sionista están delineados en el Programa de Jerusalén cuya última versión dice que los objetivos del sionismo, además de la unidad del pueblo judío y la centralidad de Israel en la vida judía, son: La reunificación del pueblo judío en su patria histórica, *Eretz Israel*, a través de la Aliá desde todos los países del mundo. El fortalecimiento del Estado de Israel basado en la visión profética de justicia y paz. La preservación de la identidad del pueblo judío a través de la promoción de la educación judía y sionista, y los valores espirituales y culturales judíos. La protección de los derechos de los judíos en todos los lugares²⁹.

Los tres movimientos coinciden además en describir el papel de la religión de una manera parecida: Ésta ha de estar basada en un monoteísmo férreo que atiende a las escrituras asociadas a cada una de las tres religiones (cada movimiento atiende a las suyas). Las escrituras, además, han de interpretarse de manera literal y además la religión ha de jugar, como veíamos en líneas anteriores, un papel importante en la esfera pública: gestionando ésta y condicionándola. Coinciden los tres movimientos en su posición negativa en relación a la hermenéutica respecto a la lectura de los textos fundamentales. Se cree que éstos han sido bien revelados o bien dictados por Dios y que el único sentido que tienen es la literalidad. Proponen aislar el texto de su contexto sociohistórico. Como hemos visto anteriormente, el fundamentalismo se definía por la fe en la veracidad de la Biblia y la consideración del Antiguo y Nuevo Testamento como la expresión literal de la “verdad divina” especialmente en lo respectivo a imperativos ético-morales y preceptos político sociales. Como puntos fundamentales de esta fe consideraban: la encarnación de Cristo, Hijo de Dios y Dios él mismo, el nacimiento virginal de Jesús, el carácter expiatorio de su muerte en la cruz para la salvación del género humano, la resurrección corporal de Jesús, la inminencia de la segunda venida de Cristo, la afirmación del pecado como

²⁸ E. PACE - R. GUOLO, *Fundamentalismos, Siglo XXI*, México 2006, 77.

²⁹ Z. STERNHELL, *Aux origines d'Israel. Entre nationalisme et socialisme*, Fayard, Paris 1995, 4.

experiencia negativa que aleja de Dios y hace necesaria la expiación, la salvación por la gracia de Dios, y no por las obras humanas, la inspiración verbal y en consecuencia la inerrancia y la autoridad incuestionable de toda Biblia y en todos los campos del saber, religiosos y científicos, filosóficos y teológicos³⁰. A partir de 1920 los teólogos premilenaristas y los ortodoxos reformados se unieron para defender el principio de “sola Scriptura” contra lo que ellos denominaban herejías liberales y modernistas³¹. Los fundamentalistas creían que la Biblia es la palabra literal de Dios. Al Banna por una parte siempre apelaba a un pasado mejor como referencia del “buen Islam”: “debemos comprender el Islam del mismo modo que lo hicieron nuestros antepasados”³². Pasado en el que, según él, era posible encontrar una organización social y política perfecta en la que los creyentes rezaban pidiendo la misericordia de Alá, observaban los ayunos, se mantenían piadosos, etc.

Dice Al Banna a este respecto: “Combatían y luchaban, haciendo preparativos para los combatientes religiosos, atendiendo a sus familias y asegurando su bienestar. En cuanto a la política, cooperación idílica entre el gobernante que procuraría afecto a unos gobernados que le prestaban obediencia”³³. Además ensalza un pasado en el que la fuente de la vida espiritual, social y política era el Islam: “En aquel tiempo existía toda clase de unidad en la joven nación. Reinaba un espíritu de unicidad. En consecuencia, por todas partes gobernaba el régimen coránico. En la capital podía contemplarse el hermoso espectáculo de la unidad política bajo el control del Emir de los creyentes (...). La sangre de una misma fe circulaba por las venas de todos y cada creyente era activo bajo la dirección de un solo guía”.

La descripción de un pasado ideal va seguida de la lamentación por la decadencia que observan en el tiempo en el que viven. Hassan Al Banna percibe la política como la primera causa de la desintegración del primer Estado. Uno de los rasgos principales de Al Banna es que rechaza la política desligada de la religión. En cuanto al perfecto creyente este debía ser piadoso, debía recitar el Corán, cuidar su salud e higiene, decir siempre la ver-

³⁰ J.J. TAMAYO, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Trotta, Madrid 2004, 75.

³¹ J. CASANOVA, *Religiones públicas en el mundo moderno*, PCC, Madrid 1994, 198.

³² H. AL BANNA, *Select Writtings*, Nueva Delhi 1983, 176.

³³ *Ibíd.*, 143.

dad, cumplir la palabra dada, ser digno y justo, cordial, más o menos culto, debía vivir una vida austera, no beber estimulantes como el café o el té, no apostar, etc. Además el perfecto creyente debía entablar relaciones pensando en el “sistema social islámico”, oponerse a toda decisión, periódico, asociación o escuela contrarios al Islam, al propio tiempo de comprometerse a la difusión de un modo de discurso y de comportamiento islámico que abarque todos los aspectos de la vida.

3.4. *La acción social*

Otra cuestión que tienen en común es que dan gran importancia a la acción y a la conducta. Tanto a los fundamentalistas evangélicos como a los Hermanos Musulmanes como a los sionistas el ser activos les parece imprescindible e indispensable. Por acción social entendemos una acción orientada por la acción de otro/s y dirigida hacia otro/s. La acción social tiene que tener un sentido propio y ser significativa. Concretamente Weber define ésta como aquella conducta humana que su propio agente o agentes entienden como subjetivamente significativa, y en la medida en que lo es. Tal conducta puede ser interna o externa y puede consistir en que el agente haga algo, se abstenga de hacerlo o permita que se lo hagan. Por acción social se entiende aquella conducta en la que el significado que a ella atribuye el agente o agentes entraña una relación con respecto a la conducta de otra u otras personas y en las que tal relación determina el modo en que procede dicha relación³⁴.

Desde muchos puntos de vista en los tres supuestos estudiados se fomenta la acción: por ejemplo en el plano individual, refiriéndose siempre a la práctica personal de los preceptos religiosos, como pueda ser la práctica de la oración, la piedad, etc. Y en el plano social se refieren a la práctica de los preceptos religiosos en comunidad y a la práctica social y política de ésta. En los tres casos también se hace un llamamiento a la difusión de la religión y a la prédica con el ejemplo. En estos tres supuestos se insta a los creyentes al proselitismo, entendido éste como la realización de cualquier tentativa para que las personas opten por un planteamiento religioso determinado y éste se expanda a todo el mundo utilizando cualquier metodo-

³⁴ M. WEBER, *Economía y sociedad*. México, Fondo de cultura económica, México 1964.

logía. Por ejemplo, una estudiosa norteamericana de los medios de comunicación masivos reconstruyó con toda precisión el juicio mediático contra Scopes mostrando el impacto de la cuestión teológica en el gran público y el inicio de la presentación “en público” del choque ideológico entre fundamentalismo y modernismo. Así el fundamentalismo accedía al mundo de la comunicación y descubría que podía obtener mayor audiencia utilizando el medio eficaz de los medios modernos. De ese modo lograba ser identificado como un sujeto colectivo socio-religioso alternativo a las corrientes de pensamiento moderno.

En cuanto a los Hermanos Musulmanes, para Hassan Al Banna era muy importante la acción. Según éste el reconocimiento de las verdades del Corán y la Sunna no podían agotarse en sí mismos, debiendo cambiar los aspectos negativos de la comunidad y la situación crítica de ésta por un conjunto de reformas de índole islámica para lo que era necesario la militancia. Según Al Banna las energías mentales del creyente debían ser aplicadas al terreno de la práctica y no quedarse en un plano especulativo. Al Banna hizo constantes críticas a la Universidad de Al Azhar en el Cairo reprochando a sus componentes su pasividad. De los ulemas decía que éstos ven y entienden pero no hacen nada. Al Azhar de este modo había eludido el papel de ser portavoz de un Islam dinámico y vivo fracasando a su vez de proteger el Islam de la invasión de valores e ideas extranjeras³⁵.

Qutb también señalaba a este respecto que el “verdadero musulmán” no es sólo aquel que acepta el credo islámico, sino el que se implica activamente en una empresa colectiva para “ordenar el Bien y prohibir el Mal”³⁶.

Un rasgo que Herzl compartía con los dirigentes de los movimientos antisemitas cuya hostilidad tan profundamente le impresionaba era la furiosa voluntad de actuar a cualquier precio; acción, sin embargo, que había de realizarse con arreglo a ciertas leyes supuestamente mutables e inevitables y que estaba inspirada y apoyada por invencibles fuerzas naturales. La convicción de éste de que estaba aliado con la historia y la naturaleza mismas lo libró de la sospecha de que pudiera haber estado loco. El antisemitismo era una fuerza arrolladora y los judíos tendrían que utilizarla o ser engullidos por ella... En sus propias palabras, “el antisemitismo era la

³⁵ M. ZEGHAL, *Los guardianes del Islam*, Bellaterra, Barcelona 1997, 85.

³⁶ S. QUTB, *Hitos del camino*, Milestones, Indianápolis 2007, 17.

fuerza impulsora responsable de todos los sufrimientos de los judíos desde la destrucción del Templo y seguiría haciendo sufrir a los judíos hasta que éstos aprendieran a usarla en su propio beneficio”. En manos expertas, esa “fuerza impulsora” demostraría ser el factor salvífico decisivo en la vida de los judíos; se utilizaría de la misma manera que el agua hirviendo se utiliza para reproducir energía en forma de vapor. Esta voluntad de acción, nos dice Arendt, era tan novedosa y tan abiertamente revolucionaria en la vida judía que se extendió muy rápidamente. Considera además la autora que la grandeza impercedera de Herzl radica en hacer algo en relación con la cuestión judía, su deseo de actuar y resolver el problema en términos políticos³⁷.

Durante los veinte siglos de la diáspora, los judíos han hecho dos grandes intentos por cambiar su situación mediante la acción política directa. El primero fue el movimiento de Sabbatati Zevi y el segundo el surgimiento del movimiento sionista y la lucha por la conquista de los objetivos que este movimiento se proponía. La cuestión del llamamiento a la acción en lo relativo a la tierra asume un papel central en sionismo religioso, corriente ultraortodoxa que quiere unir la Torá con el nacionalismo. Desde esta perspectiva el asentamiento hebreo en Palestina responde a la obligación impuesta por la necesidad de observar los preceptos religiosos vinculados a la tierra. El regreso a Sión es considerado el elemento decisivo para el advenimiento de la redención. El renacimiento del estado hebreo permitiría recomponer el pueblo de Israel bajo la Ley de Israel en la Tierra de Israel, recomposición esencial para el advenimiento mesiánico.

Conclusiones

Obviamente tras el estudio llevado a cabo nuestra hipótesis no se validó. De hecho, no hemos encontrado diferencias significativas en las dimensiones estudiadas de los fundamentalismos en los tres casos objeto de estudio. Con esto concluimos que sí existen factores estructurales, históricos, teológicos y sociales similares que permiten, potencian y dan pie a la emergen-

³⁷ H. ARENDT, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Paidós, Barcelona 2004, 74.

cia de los fundamentalismos como hemos visto en nuestro estudio. Ahora bien, conscientes de la limitación que supone el estudio de únicamente tres casos concretos aunque éstos sean relevantes y además se hayan sido en profundidad (en lo referente a número de casos estudiados), no podemos hacer aún generalizaciones, ni inferencias al amplio y diverso espectro de los fundamentalismos. A pesar de ello, nuestra aportación tiene que ver con las posibles dimensiones a estudiar a la hora de llevar a cabo un análisis de cómo nacen y surgen los fundamentalismos. Estas cuestiones estructurales, por su parte, tienen que ver con el examen exhaustivo de los contextos en los que nacen los fundamentalismos, sus características y particularidades. Así mismo, entendemos, hay que prestar especial atención a las posibles figuras carismáticas que nacen en dichos contextos, los objetivos que plantean grupos que puedan devenir en fundamentalistas y también a la forma de plantear la actuación social en el contexto en el que se desenvuelve el emerger del grupo/movimiento fundamentalista o potencialmente fundamentalista concreto. Con esta investigación ponemos sobre la mesa un punto de partida para comenzar a analizar los albores de diferentes tipos de fundamentalismo, sus particularidades y semejanzas. Aspectos que con el tiempo posiblemente nos ayuden a atajar y resolver las cuestiones fundamentalistas. No antes, claro, sin conocer el fenómeno en profundidad.

Bibliografía

- AL BANNA, H., *Select Writtings*, Nueva Delhi 1983.
- ARENDT, H., *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Paidós, Barcelona 2004.
- CASANOVA, J., *Religiones públicas en el mundo moderno*, PCC, Madrid 1994.
- ELORZA, A., *Umma, el integrismo en el Islam*. Alianza. Madrid 2002.
- GATEWOOD, W., *Controversy in Fundamentalism, Modernism and Evolution*, Vanderbilt U. Press, Nashville 1969.
- HARRIS, J., *Christianity as a Reforming Power*, EA 1973.
- HERZL, T., *La Juda Štato*, Literatura Mondo, Budapest 1934.
- KEPEL, G., *La Yihad, expansión y declive del islamismo*, Península, Barcelona 2000.
- PACE, E. - GUOLO, R., *Fundamentalismos*, Siglo XXI, México 2006.

- QUTB, S., *Hitos del camino, Milestones*, Indianápolis 2007.
- SIVAN, E., *El Islam radical: teología medieval, política moderna*. Editorial Bellaterra, Barcelona 1995.
- STERNHELL, Z., *Aux origines d'Israel. Entre nationalisme et socialisme*, Fayard, Paris 1995.
- TAMAYO, J.J., *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Trotta, Madrid 2004.
- TERNISIEN, X., *Los Hermanos Musulmanes*, Bellaterra, Barcelona 2007.
- TRIKI, H., *He aquí Palestina. El Sionismo al desnudo*, Autor, Caracas 1976.
- TSUR, J., *El Sionismo. La epopeya de un pueblo*, Alianza, Madrid 1980.
- WEBER, M., *Economía y sociedad*. México. Fondo de cultura económica, México 1964.
- ZUBAIDA, S., *Law and Power in the Islamic World*, Tauris, Londres-Nueva York 1989.
- ZEGHAL, M., *Los guardianes del Islam*, Bellaterra, Barcelona 1997.

Artículo recibido el 22 de marzo de 2013

Artículo aceptado el 29 de abril de 2013

**LA IGLESIA CHILENA POSTCONCILIAR A LA LUZ
DE SUS ORIENTACIONES PASTORALES. HITOS
DEL CAMINO DE UNA IGLESIA SINODAL**

THE CHILEAN CHURCH AFTER VATICAN II IN THE LIGHT
OF ITS PASTORAL ORIENTATION. MILESTONES IN
THE ROAD FOLLOWED BY A SYNODAL CHURCH

Luis Nahuelanca Muñoz¹

Universidad Católica de la Santísima Concepción. Concepción-Chile

Resumen

La Iglesia local es el rostro visible de la Iglesia de Jesucristo y toma fisonomía propia por la inserción profunda en un determinado contexto socio-cultural. Ella es la protagonista del proceso evangelizador por el cual existe y hace fecunda su vida y su misión. La conciencia de la misionariedad de su vocación bautismal posibilita su apertura solidaria y generosa a la misión universal de la Iglesia y como secundante de las mociones del Espíritu, busca con imaginación y creatividad los caminos posibles para responder con fidelidad a la misión encomendada. En este sentido la Iglesia Chilena, como toda Iglesia local, ha recepcionado creativamente el espíritu renovador del acontecimiento del Concilio Vaticano II, y desde un dinamismo existencial de sinodalidad, ha buscado responder a los desafíos sus propios contextos. Las Orientaciones Pastorales han sido el más claro ejemplo de este comunal espíritu hacia una fecunda pastoralidad y misionariedad.

Palabras clave: Iglesia local, Orientaciones Pastorales, Sinodalidad, Misionariedad.

Abstract

The local church is the visible face of the Church of Jesus Christ and takes its form through its insertion into a particular socio-cultural context. It is the protagonist of the evangelizing process by which the Church exists and makes her life and mission

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

fruitful. The awareness of the missionary nature of its baptismal vocation allows it to open up in a caring and generous way to the universal mission of the Church, in support of the movement of the Spirit, and to seek with imagination and creativity all possible ways to respond faithfully to the mission given. In this sense, the Chilean Church, like any local church, has reacted creatively to the innovatory spirit of Vatican II, and with an existential synodal dynamism, it has sought to respond to the challenges of its own contexts. The Pastoral Orientations have been the clearest example of this spirit of communion working towards a fruitful pastoral mission.

Keywords: Local church, Pastoral Orientations, synodality, mission.

Introducción

La Iglesia Chilena ha comenzado su proceso de discernimiento en vista a la elaboración de sus próximas Orientaciones Pastorales 2014-2020; un dinamismo tremendamente comunitario y sinodal, dado que intervienen todas las fuerzas vivas de las comunidades locales. Son muchos los signos que hablan de un momento providencial para nuestra Iglesia en América Latina y el Caribe y, particularmente en Chile. Se trata de una hora misionera. Una hora “pentecostal”, en donde el Espíritu está mostrando horizontes nuevos de evangelización; nuevos destinatarios y situaciones emergentes que reclaman hoy una atención preferencial.

El año de la fe, los 50 años del Concilio Vaticano II, el Sínodo de la Nueva Evangelización, el próximo IV Congreso Misionero Americano (Cam4-Comla9) y la próxima misión territorial, que forma parte del cronograma organizacional de la Misión Continental, son acontecimientos que suscitan un nuevo dinamismo de pastoralidad y misionariedad en nuestras Iglesias locales.

La presente exposición tiene por finalidad presentar los principales hitos del camino posconciliar de la Iglesia chilena, los cuales han secundado creativamente la acción renovadora del Espíritu. El instrumento eclesial que ha cristalizado la receptividad del espíritu conciliar han sido las llamadas “Orientaciones Pastorales”, las cuales son el fruto maduro de un proceso dinámico y fecundo de discernimiento en espíritu de comunitario sinodalidad.

En el espíritu del Concilio Vaticano II

Desde la nueva eclesiología conciliar de comunión y participación, las iglesias locales tendrán su protagonismo como expresiones vivas y verdaderas de la Iglesia de Jesucristo, una santa, católica y apostólica, reunidas en el Espíritu Santo, fuente de comunión misionera y de misión comunal², hablando en la diversidad de las lenguas del mundo; siendo tributarias de una herencia cultural, de una visión del mundo, de un pasado histórico y de un substrato humano determinado³, exigencias propias de su fidelidad evangelizadora inculturada, al más puro estilo de los comienzos eclesiológicos neotestamentarios.

Este espíritu sinodal, tan revalorizado por el Concilio Vaticano II en su eclesiología de *communio* (koinonía) es entendido aquí como “aquella dimensión teológico-eclesial que enraíza pneumatológicamente con la koinonía de la Iglesia. Por tanto, su origen y su meta, se hallan en la comunión trinitaria que nos precede, acompaña y a la que nos orienta”⁴.

En términos existenciales, este dinamismo del Espíritu, se vive desde la conciencia de la igualdad fundamental de los bautizados y confirmados; como un caminar juntos, en comunión de vida y de misión compartida, desde la unidad y diversidad reconciliada de una comunidad local, toda ella enriquecida por el Espíritu Santo con la multiplicidad de sus dones, carismas, ministerios y servicios; con su pastor como vínculo de comunión fraternal, cuya autoridad jerárquica es entendida, por él y su comunidad, como un servicio al Pueblo de Dios y al mundo; como aquella vinculación comunal abierta a la universalidad de la Iglesia, expresada particularmente en aquella armoniosa relación entre Iglesia local e Iglesia universal, colegialidad episcopal y ministerio petrino; como co-participación y

² Ver: CONCILIO VATICANO II. *Decreto Ad Gentes*, 24 (en adelante AG); *Christus Dominus*, 11 (CD); *Lumen Gentium*, 23 (LG); *Orientalium Ecclesiarum*, 3 (OE).

³ Ver PABLO VI. Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, 1975, 63 (en adelante EN).

⁴ R. CALVO PÉREZ, *Sinodalidad*, en: *Diccionario de Pastoral y Evangelización*, Burgos, 2000, 985-993. Ver también: E. CORECCO, *Struttura sinodale o democratica della Chiesa Particolare?*, en: *Ius et Communio*, II, Casale Monferrato, 1997, 13; J. FURNES, *Naturaleza de los Concilios particulares y de las Conferencias Episcopales*, en: *La Synodalité*, Paris, 1992, 313.

corresponsabilidad de todos los bautizados, cada uno según su vocación y ministerio específico, en espíritu de complementariedad de las diferencias, en la única misión de Cristo y su Reino.

Esta experiencia de koinonía, no es sólo un dinamismo intraeclesial de las comunidades, de lo contrario sería un movimiento al intimismo y al enclaustramiento; el espíritu comunal de sinodalidad, es un movimiento centrífugo de apertura, de contacto y de diálogo ecuménico con las otras comunidades cristianas, de colaboración solidaria, en el común propósito de construir la unidad plena deseada por Cristo, en su Vida y su Misión compartida; cercanía fraterna con la vida de otros creyentes, respeto y conocimiento de sus propias tradiciones religiosas; y, una disposición generosa de escucha y acogida de las voces de la historia y de los “signos de los tiempos”, para sentir el silencioso germinar de los brotes de las “semillas del Verbo, en la rica diversidad y pluralidad de las culturas y tradiciones, en la cuales la Iglesia se hace compañera de camino y de viaje (sinodal).

Este espíritu de la sinodalidad, que eclesiológicamente indica un aspecto esencial de la “*communio ecclesiarum*”, en vista a la integración de las diversas Iglesias locales, en la única Iglesia de Cristo, la Iglesia chilena, como toda Iglesia local, lo ha vivido con expresividad creativa institucional, como una dimensión de su vida eclesial, como un estilo y un obrar pastoral, que ha implicado a los pastores y a sus respectivas comunidades; y, además, ha significado una verdadera “conversión pastoral”, para aprender a “caminar juntos”, saberse “compañeros de viaje”, en el itinerario convivido de la única misión de Cristo, pero diversificada en sus realizaciones históricas, en atención a las diversas situaciones misioneras y correspondientes destinatarios presentes en el país.

Una expresión concreta de esta dinámica de sinodalidad han sido las Conferencias Episcopales. En Chile ellas han comenzado a tener vida desde el año 1957 como órgano de colegialidad y encarnación fiel del espíritu sinodal y desde la cual, hasta nuestros días, han surgido las más iluminadoras Orientaciones Pastorales que han traducido la hora de Dios del Concilio Vaticano II, a la realidad de los diversos contextos de la vida eclesial nacional y en la fiel comunión con la Iglesia universal, en colaboración solidaria con todas las Iglesias locales del Continente.

Las Orientaciones Pastorales de la Iglesia Chilena

A continuación presentamos los principales hitos de la reflexión pastoral y misionera de la Iglesia chilena, a la luz del dinamismo renovador del Concilio y en fidelidad al camino de comunión sinodal de la Iglesia Latinoamericana, como hemos indicado en líneas anteriores. El instrumento que nos ayudará a recorrer el camino serán las llamadas “Orientaciones Pastorales” (OO.PP), un instrumento que cristaliza el discernimiento de los pastores de cara al realismo existencial de los diversos momentos históricos del país y en los cuales la Iglesia ha tenido siempre una palabra profética, una voz pastoral y un impulso misional, a fin de presentar con renovado fervor el Evangelio de Jesucristo. Nuestro propósito es simple: realizar un desarrollo cronológico, presentando las principales acentuaciones respecto de los diversos temas teológico-pastorales y misioneros que ellas abordan; para finalizar, posteriormente, con una síntesis pastoral de los elementos fundamentales que marcan el rumbo y el ritmo de la Iglesia chilena hoy.

OO.PP 1968: Documento de Chillán⁵

Se trata del documento de las primeras orientaciones pastorales que los obispos ofrecen a la Iglesia Chilena, en un momento que ellos llaman “hora de confusión”⁶, por la conflictividad del proceso renovador que vive la Iglesia, impulsada por el fuerte “viento pentecostal” provocado por el Concilio Vaticano II.

Los obispos comienzan haciendo un análisis de la realidad del catolicismo en esta hora y destacan diversas corrientes que se hacen sentir en la convivencia cotidiana de la eclesialidad chilena:

a) “corriente no ilustrada en la fe pero con vivencias tradicionales de caridad, respeto a la Iglesia y a sus enseñanzas”. Se trata de la fe del pueblo sencillo, que se ha visto turbado por esta hora de novedades en la Iglesia (moral, ritos, fe) y sometida a dura prueba;

⁵ ASAMBLEA PLENARIA DEL EPISCOPADO CHILENO. *Orientaciones Pastorales*, Chillán, mayo de 1968. Para referirnos a estos documentos pastorales usaremos la sigla OO.PP y agregando el año correspondiente de su elaboración.

⁶ OO.PP 1968, 4c.

b) “corriente que resiste al concepto de Iglesia al servicio del Mundo y la comprenden sólo en lo estrictamente cultural y piadoso”; ellos creen ver que la Iglesia se “desvía” de su verdadero camino y por ende se alejan de toda posibilidad de diálogo al interior de la Iglesia;

c) “corriente deslumbrada por los progresos de la ciencia y la técnica, que explica todo sin necesidad de la fe”;

d) “sectores afectados por crisis de conciencia frente a la problemática del mundo moderno” (control de la natalidad, el erotismo, la violencia);

e) “corriente prácticamente renovadora”, que “ansía ver destacarse en la Iglesia el rol evangelizador, más y más adecuado a los problemas y lenguaje de los tiempos. Exige, también, se vele por la sencillez y pobreza en los medios empleados en el culto y en la vida de los consagrados a Dios”⁷.

De cara al mundo protestante⁸, los obispos constatan de parte de los pastores y de sus comunidades de base un interés por conocer la amplitud del impulso del Concilio Vaticano II. El tema ecuménico en esta hora está en su fase de relaciones más directas. Es también el tiempo de la irrupción del mundo de los jóvenes⁹, que quieren cambios inmediatos en la Iglesia y en la sociedad. En el plano político y social hay diversas tendencias¹⁰:

a) los que buscan cambios violentos, rápidos y profundos económicos y sociales. Este grupo tiene una imagen de la Iglesia como retrógrada y retardadora de procesos de cambios;

b) los que defienden sus situaciones anteriores de poder económico o político; ellos no quieren ver a una Iglesia involucrada en procesos de formación de líderes, para llevar adelante procesos de organización comunitaria y social;

c) y, están los que quieren cambios pero sin violencia; desean ver una Iglesia más comprometida en este proceso.

Esta es la realidad que vive la Iglesia chilena en los años inmediatos al Concilio Vaticano II; es un tiempo de profundos discernimientos de parte

⁷ OO.PP 1968, 1.

⁸ OO.PP 1968, 2.

⁹ OO.PP 1968, 3.

¹⁰ OO.PP 1968, 4.

de los obispos para enrumbar la Iglesia hacia nuevos horizontes, pasando por el acrisolamiento de la conflictividad que conlleva todo proceso de cambio.

En estas OO.PP los obispos invitan a caminar “hacia la verdadera imagen de la Iglesia”, en el más fiel espíritu de la “Lumen Gentium”; una Iglesia que se presente a todos como:

Evangelizadora, iluminando las conciencias y la cultura con la Verdad de Cristo. Esto lo realiza organizándose, desde la Comunidad de base, fundándose en una sólida y formadora entrega del Mensaje a cada uno según sus necesidades y responsabilidad. Servidora de la Humanidad, respetuosa e imparcialmente al servicio de todos con la verdad, a través de la acción de cada cristiano, de sus Movimientos y de las Instituciones que la Iglesia promueve e inspira¹¹.

A partir de esta nueva autocomprensión de la Iglesia, toda ella evangelizadora y servidora de la humanidad, los obispos asumen y promueven en este documento:

a) Como estructura eclesial fundamental, de cara a este proceso de renovación eclesial, la Comunidad Cristiana de Base, considerada ella como “el primero y fundamental núcleo pastoral y su atención debe ser la primera prioridad pastoral para lograr su sólido crecimiento, que la lleve a la plenitud de los frutos propios de la caridad”¹²; esta Comunidad de base debe constituirse en un espacio de formación, de celebración y de evangelización, en fiel comunión con sus pastores;

b) La Formación personal¹³; en esta prioridad pastoral, los obispos, encuentran el futuro de toda comunidad cristiana; por tal motivo, apelan a una atención pastoral que sea “profunda e intensiva”;

c) La Revisión de las instituciones¹⁴, a fin de que la Iglesia sea realmente el Sacramento de Cristo, su imagen más propia en el mundo, imagen que no debe ser oscurecida por ninguna institución, al contrario, ellas deben expresar el espíritu y la acción de una Comunidad Cristiana.

¹¹ OO.PP 1968, Hacia una nueva imagen de la Iglesia.

¹² OO.PP 1968, I. Comunidad Cristiana de Base.

¹³ OO.PP 1968, II. Formación personal.

¹⁴ OO.PP 1968, III. Revisión de las instituciones.

Este documento eclesial, fruto de la reflexión colegiada de los obispos servirá de base para la realización de los sínodos diocesanos de todas las Iglesias locales del país, en vista a entrar en el dinamismo de renovación que la hora de gracia del Espíritu está suscitando.

OO.PP 1969: Documento de la Serena¹⁵

En este documento los obispos han querido seguir profundizando las OO.PP de 1968, especialmente la línea matriz del proceso en el cual la Iglesia chilena se ha propuesto iniciar para corresponder fielmente al Espíritu que, como un “Nuevo Pentecostés”, irrumpió en la vida de la Iglesia en el acontecimiento del Concilio Vaticano II: ser una Iglesia evangelizadora y servidora de la humanidad.

Las Comunidades Cristianas de Base, ha convocado a los obispos, para una mayor profundización de un tema eclesiológico considerado como “el núcleo primero de la vida vivida en caridad”. Se ve en el renacer de las pequeñas comunidades cristianas, “una especial moción del Espíritu”, “una prolongación del acontecimiento de Pentecostés”, que expresa la nueva imagen de la naturaleza y misión de la Iglesia emanada del Concilio. Dicen los obispos en estas OO.PP: “La Comunidad Cristiana de Base quiere ser una expresión de la Iglesia misma, es decir, es una comunidad convocada por la palabra de Dios, alimentada por la Eucaristía, unida a sus Pastores, para cumplir su misión de anunciar el Evangelio y de servir a la humanidad ayudándola a descubrir la verdadera y total dimensión del hombre”¹⁶.

Tratándose de los primeros pasos en lo que respecta a la praxis y de iniciales reflexiones, sobre el caminar de las Comunidades Cristianas de Base, los obispos han querido ofrecer algunos aportes útiles y orientadores en esta obra que ellos consideran del Espíritu, en relación a su identidad, nacimiento y crecimiento, a fin de que puedan brotar como verdaderas “células vivas” en la vida eclesial de todo el país.

¹⁵ ASAMBLEA PLENARIA DEL EPISCOPADO CHILENO, *Orientaciones Pastorales “Comunidades Cristianas de Base”*, La Serena, Junio de 1969.

¹⁶ OO.PP 1969, *Imagen de la Comunidad Cristiana de Base*. En este punto los obispos ofrecen los principales elementos que constituyen la identidad de una verdadera Comunidad Cristiana de Base.

OO. PP 1970: Documento de Concepción¹⁷

Las OO.PP anteriores, han marcado un camino de maduración de la Iglesia Chilena y en donde se han acentuado elementos de renovación en el ámbito intraeclesial: Liturgia, Catequesis, Comunidades Cristianas de Base. Las OO.PP de 1970 han orientado a la Iglesia, con su presencia evangelizadora, hacia los distintos ambientes humanos: obreros, universitarios, campesinos, empleados, profesionales, profesores, etc., opción conducente a asumir más claramente un compromiso con el mundo y su transformación. En esta Asamblea, los obispos consideraron muy especialmente el mundo de los pobres y los cambios que se requieren para que ellos alcancen su plena liberación; aquella liberación que Cristo anuncia y comunica.

La Iglesia, dicen los obispos, desea “compartir con los hombres de su tiempo los sufrimientos y las búsquedas positivas, para apoyarlas, confirmando así su esfuerzo hacia la prosperidad, la libertad y la paz”¹⁸, porque “la redención de Cristo quiere alcanzar al hombre en toda su realidad y a la comunidad humana en todas sus expresiones”¹⁹, especialmente, al oprimido y al que sufre, para hacerlo más persona, más dueño de su destino, más responsable de sus hermanos, más lúcido y firme en la lucha por la verdadera justicia²⁰.

Las OO.PP, como reflejo fiel del discernimiento de los pastores, cristalizan los compromisos concretos que ellos realizan a fin de llevar adelante una evangelización liberadora en el más fiel espíritu de Medellín; se trata que la Iglesia se haga presente en los medios sociales más vitales²¹, teniendo en cuenta, como criterio orientador, la evangelización de aquellos ambientes más dinámicos, que implican una mayor influencia en los procesos de cambios de la sociedad (juventud, mundo rural, obreros, universitarios, periodistas, intelectuales, artistas y profesores), tendientes a la construcción de un humanismo positivo. Se trata, dicen los obispos, de penetrar y proyectar la vitalidad y esperanza cristiana en la vitalidad y esperanzas

¹⁷ ASAMBLEA PLENARIA DEL EPISCOPADO CHILENO, *Orientaciones Pastorales*, Concepción, marzo de 1970.

¹⁸ OO.PP 1979, 9.

¹⁹ OO.PP 1979, 10.

²⁰ OO.PP 1979, 10.

²¹ OO.PP 1970, 13.

humanas; y citando a Medellín, los pastores dicen que “Si el cristianismo no se concreta, en su tarea de romper las injusticias y traer la justicia y la verdad, se desfigura”²².

Para llevar adelante una evangelización que se haga cargo de la historia, de las realidades humanas, especialmente las carentes de liberación, en todas sus expresiones, es necesario formar cristianos con una profunda espiritualidad, “la espiritualidad del evangelizador”²³, un “contemplativo del hoy de Dios”; especialmente la formación de un laicado maduro, porque “sólo de un laicado cristianamente maduro podemos esperar en el futuro una renovación profunda de la Iglesia, en que pueda manifestarse la riqueza del Espíritu, en carismas y ministerios”²⁴ y así poder participar activamente en los procesos de transformación social con cristianos influyentes.

OO.PP 1971 Documento de Temuco²⁵

Este documento se sitúa en la misma línea de reflexión y praxis iniciado por los obispos en Chillán (1968) y cuya línea temática que orienta todo el proceso de discernimiento de los pastores es presentar a Chile y al mundo una imagen renovada de la Iglesia: una Iglesia evangelizadora, abierta y sensible con las realidades humanas y sociales, servidora y defensora de los pobres y más débiles, presente y participe en los procesos de transformación social y cultural que en esta hora vive el país, con un laicado maduro y comprometido e influyente en los diversos estamentos de la sociedad.

En continuidad con las OO.PP precedentes se insistió en las siguientes prioridades pastorales: Las Comunidades Cristianas de Base, la Formación de personas y la Revisión de las instituciones²⁶.

Los obispos abordaron dos grandes temáticas en estas OO.PP: a) Un análisis de la realidad nacional; b) La Pastoral Juvenil. En relación a la primera parte, en esta misma Asamblea los pastores acordaron ofrecer un documento de trabajo orientativo²⁷, “que respondiera a las exigencias de

²² OO.PP 1970, 14.

²³ OO.PP 1970 15,4.

²⁴ OO.PP 1970, 17,2.

²⁵ ASAMBLEA PLENARIA DEL EPISCOPADO CHILENO, *Orientaciones Pastorales*, Temuco, Abril de 1971.

²⁶ OO.PP 1971, 6.

²⁷ OO.PP 1971, 4.

compromiso lúcido y responsable y, por lo mismo, de claridad doctrinal, que las actuales circunstancias de la vida nacional reclaman de los católicos²⁸.

Este documento fue titulado “Evangelio, Política y Socialismos”²⁹ y tuvo gran repercusión en la vida de las comunidades cristianas y de sus correspondientes líderes. Se trata de un momento histórico en donde el país está viviendo un proceso acelerado de cambios en lo político, económico, social y cultural, como así mismo está recibiendo el impacto gigantesco del progreso científico-técnico, lo cual produce transformaciones en todos los aspectos de la vida del país y, sin duda, en la misma Iglesia: se transforman los lenguajes, las categorías mentales, los criterios de valoración, se derrumban las estructuras, etc.

Los obispos, en estas OO. PP, buscan promover con urgencia una clara, preparada e intensificada acción evangelizadora, en la proclamación y explicitación del Evangelio de parte de las Comunidades Cristianas de Base y de líderes cristianos, auténticamente formados y penetrados con el espíritu de Cristo, el evangelizador del Reino³⁰.

En relación al tema de los jóvenes, prioridad pastoral que los obispos ya habían asumido en la Asamblea de Concepción³¹, estas OO.PP contraen el compromiso “de asignar prioridad y urgencia a la Pastoral de la Juventud”³². Los pastores fundamentan esta opción dando estas razones: “La mayoría del país y de la Iglesia está constituida por los jóvenes. Ellos forman los grupos más sensibles a los cambios que vive el país y el mundo, y son el fermento más eficaz de esas realizaciones. Las condiciones actuales de los jóvenes indican también la necesidad de una especial atención a ellos”³³.

Para una eficaz evangelización de la juventud, “signo de renovación de la Iglesia”, los obispos ofrecieron en estas OO.PP algunos criterios básicos a

²⁸ ASAMBLEA PLENARIA CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE. *Evangelio, Política y Socialismos*. Documento de trabajo propuesto por los Obispos de Chile. Santiago, 27 de mayo de 1971.

²⁹ El documento mencionado está dividido en cinco partes: I. Los cristianos y la historia (nn 1-9); II. El desafío del momento presente (nn. 10-22); III. Los cristianos y el socialismo (nn. 23-57); IV. Los criterios para la opción (nn. 58-71); V. La tarea común: Luchar por los valores cristianos (nn. 72-89).

³⁰ OO.PP 1971, 7-19.

³¹ Ver OO.PP 1970, 13^a.

³² OO.PP 1971, 26.

³³ OO.PP 1971, 27. Los obispos afirman en Temuco: “La evangelización de la juventud es un signo de renovación de la Iglesia”.

fin de llevar adelante un trabajo de mayor profundización y especialización sobre el mundo de los jóvenes en el país: formular orientaciones básicas o generales a nivel nacional³⁴; considerar la diversidad de la realidad juvenil (obreros, rural, urbanos, poblacionales, etc.); crear consejos juveniles diocesanos y parroquiales; organizar estudios científicos sobre la realidad juvenil; contactos con pastores y jóvenes de otras confesiones cristianas (ecumenismo juvenil)³⁵; formación de líderes juveniles, educación de los jóvenes en la Fe, etc.

En esta misión, los obispos apelan al gran papel que cumple la familia, como “lugar privilegiado para la gestación y educación de la fe de los jóvenes”³⁶; los movimientos apostólicos³⁷; la parroquia³⁸; los establecimientos educacionales católicos³⁹. Se trata de llevar adelante una evangelización donde todo lo humano y todos los rostros de las historias humanas, sea asumido en un bondadoso proceso de liberación con la fuerza transformadora del Evangelio.

OO.PP 1973 “El camino de los Cristianos en Chile frente a la religión y la fe”⁴⁰

Los obispos de Chile han venido profundizando, como claramente podemos leer en las OO.PP anteriores, sobre cómo presentar al pueblo chileno el rostro de una nueva imagen de la Iglesia. Desde un profundo discernimiento teológico-pastoral han venido promoviendo una Iglesia evangelizadora y servidora de la humanidad, proponiendo en razón de este desafío diversas prioridades como: la Comunidad Cristiana de Base⁴¹, la presencia de la Iglesia en los medios más dinámicos y responsables del cambio social que vive el país⁴² y la Evangelización de la juventud⁴³.

³⁴ OO.PP 1971, 29-30.

³⁵ OO.PP 1971, 29, 3d.

³⁶ OO.PP 1971, 39.

³⁷ OO.PP 1971, 62-68.

³⁸ OO.PP 1971, 69-70.

³⁹ OO.PP 1971, 71-77.

⁴⁰ ASAMBLEA PLENARIA. CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE. *Orientaciones Pastorales*. “El camino cristiano en Chile frente a la religión y a la fe”, Santiago, mayo de 1973.

⁴¹ Ver OO.PP 1969. Documento La Serena.

⁴² Ver OO.PP 1970. Documento Concepción.

⁴³ Ver OO.PP 1971. Documento Temuco.

Las OO.PP de 1973, previa consulta a todos los responsables diocesanos, los obispos determinaron estudiar en esta oportunidad “la educación en la Fe en un mundo en proceso de secularización”⁴⁴ y como fruto de diversas instancias de estudios y reflexión se presenta este documento, que no pretende ser exhaustivo sino abierto a mayores profundizaciones, el cual deberá ser adaptado a los correspondientes contextos y realidades situacionales del país.

Los obispos comienzan haciendo una constatación de “algo nuevo”, como expresión del proceso de cambios que vive el país en los aspectos sociales, culturales, económicos y políticos y que ciertamente, afectan al trabajo pastoral y misionero de la Iglesia, dado que ella “no puede estar ajena a este mundo en cambio”⁴⁵. Hay cambios, dicen los pastores, “en la visión del mundo, del hombre, de la sociedad, de Dios y de la religión”⁴⁶, especialmente, por el influjo de la secularización, el cambio social⁴⁷, las diversas influencias culturales⁴⁸, el creciente interés por la política⁴⁹, la influencia de los Medios de Comunicación Social⁵⁰.

En este tiempo de acelerados cambios, en un contexto epocal difícil para la Fe, la Iglesia aparece en el concierto de la vida nacional con “una nueva figura, en medio de las exigencias y condiciones que presenta el mundo. Es una Iglesia que pretende ser misionera, profundamente evangélica, deseosa de interpretar claramente los signos de los tiempos y proclamadora del Mensaje no sólo sin amarguras, sino con paz y alegría”⁵¹.

Los obispos antes de hablar de recomendaciones pastorales se han detenido, no sólo a constatar el fluir de este acelerado proceso de cambios que está viviendo el cristiano en Chile frente a su fe y a su religión, sino a comprender y a juzgar desde la sabiduría del Evangelio esta realidad, destacando los aspectos positivos y negativos.

⁴⁴ Esta temática fue analizada en diversas instancias de reflexión y estudios, entre los años 1971 y 1972, especialmente en el II y III Seminario de Pastoral, realizados en Padre Hurtado en enero de 1972 y marzo de 1973, como asimismo en las Asambleas Plenarias de los obispos celebradas en Punta de Tralca en abril de 1972 y enero de 1973.

⁴⁵ OO.PP 1973, 1.

⁴⁶ OO.PP 1973, 1,3.

⁴⁷ OO.PP 1973, 2,1.

⁴⁸ OO.PP 1973, 3,1-3,5.

⁴⁹ OO.PP 1973, 4,1-4,6.

⁵⁰ OO.PP 1973, 5,1-6,6.

⁵¹ OO.PP 1973, 7,1-7,5.

Entre los aspectos positivos⁵² que ellos destacan podemos enunciar: a) acrecentamiento de la conciencia acerca de la autonomía terrenal; b) acentuación de lo humano; c) el espíritu crítico constructivo; d) el progreso cultural, científico-socio-económico; e) valoración del aspecto dinámico de la historia y de la Iglesia; f) valoración de la fraternidad; g) la conciencia de la presencia de Dios en la historia, etc.

Respecto de los elementos negativos⁵³ que los obispos califican, muchos de ellos, como absolutización y unilateralidad de los elementos positivos enunciados anteriormente: a) la absolutización de la autonomía de lo temporal; b) el peligro de un humanismo sin Dios; c) la masificación, la soledad, la explotación del sexo, la manipulación de información; d) la tendencia de perder toda norma objetiva de conducta; e) crisis de la imagen de Dios; f) el secularismo, etc.

Ante esta realidad, con sus luces y sombras, los pastores, junto con invitar a los agentes pastorales a una profunda reflexión teológica⁵⁴ de estas situaciones históricas, promueven “la primacía de la Evangelización y Educación de la Fe”⁵⁵. Se entiende aquí por evangelización “el proceso o acción de la Iglesia para invitar al hombre al encuentro vivencial y explícito con Cristo Salvador, presente hoy en la historia, en las personas y en la comunidad eclesial. En relación con la promoción humana no hay que confundirla con ella. La evangelización compromete, eso sí, a una acción de liberación integral y de promoción humana en toda su dimensión”⁵⁶. Un proceso en el cual la salvación de Cristo debe ser presentada en su totalidad, sin manipulaciones⁵⁷.

Este proyecto de una “Evangelización y la educación de la Fe” tiene por objetivo “atender a la formación de personas y de la comunidad”⁵⁸, siguiendo la pedagogía de la Iglesia apostólica, “que tomó el modelo de la acción de Jesucristo para con sus apóstoles y discípulos”⁵⁹. Esta pedagogía formativa

⁵² OO.PP 1973, 9 a – 9.

⁵³ OO.PP 1973, 10 a – 10i.

⁵⁴ OO.PP 1973, 11.

⁵⁵ OO.PP 1973, 12.

⁵⁶ OO.PP 1973, 12,1.

⁵⁷ OO.PP 1973, 12.3.

⁵⁸ OO.PP 1973, 13.

⁵⁹ OO.PP 1973, 13,1.

debe ser conducente a “un encuentro personal con Cristo, como experiencia de vida”⁶⁰, desde el seno de una comunidad humana y cristiana⁶¹.

Los sujetos de este proceso de evangelización son los niños y familias⁶², los jóvenes de enseñanza media⁶³, los jóvenes universitarios⁶⁴, los jóvenes obreros y campesinos⁶⁵; todas las personas que sean capaces de mover y de actuar en los sectores más dinámicos de la juventud, obreros, campesinos, profesores, artistas, periodistas, profesionales, universitarios, políticos⁶⁶, etc. Esta formación en la Fe tiene su espacio natural de crecimiento en las Comunidades Cristianas de Base, un lugar para una gran experiencia de fe y de encuentro con el Señor junto a otros hermanos⁶⁷.

Los agentes pastorales de la evangelización y educación de la fe serán discípulos del Señor, convertidos a El, “personas de oración y entusiastas testigos del Evangelio con su caridad, comprensión y servicio a los demás, viviendo un espíritu de comunidad dispuesta a acoger a todos”⁶⁸; con una actitud de apertura de espíritu y una mentalidad adecuada para comprender y dirigir los cambios, con una renovación espiritual y doctrinal⁶⁹. Particularmente se pide a los ministros de la Iglesia⁷⁰, a las comunidades religiosas⁷¹, a las familias cristianas⁷², a la escuela católica⁷³, a los movimientos apostólicos⁷⁴, a asumir y promover este desafiante proceso de formar en la fe.

Junto con enunciar las temáticas fundamentales del contenido⁷⁵ de este proceso evangelizador y de los medios y acciones⁷⁶ correspondientes a lle-

⁶⁰ OO.PP 1973, 14,1. “El encuentro con el Señor se realiza normalmente en: la propia vida personal de oración y de trabajo, en contacto con la Palabra de Dios; la vida familiar; la vida socio-política; la vida litúrgica y sacramental”.

⁶¹ Ver OO.PP 1973, 14,2.

⁶² OO.PP 1973, 15,1.

⁶³ OO.PP 1973, 15,2.

⁶⁴ OO.PP 1973, 15,3.

⁶⁵ OO.PP 1973, 15,4.

⁶⁶ OO.PP 1973, 15,6.

⁶⁷ OO.PP 1973, 16.

⁶⁸ OO.PP 1973, 20.

⁶⁹ Ver OO.PP 1973, 21.

⁷⁰ Ver OO.PP 1973, 22.

⁷¹ Ver OO.PP 1973, 23.

⁷² Ver OO.PP 1973, 24.

⁷³ Ver OO.PP 1973, 25.

⁷⁴ Ver OO.PP 1973, 26-27.

⁷⁵ Ver OO.PP 1974, 28-30.

⁷⁶ Ver OO.PP 1974, 31-40.

var adelante, los obispos, en el contexto del Año Santo proclamado por el Papa Pablo VI, presentan una acción concreta que ayudará a profundizar este proyecto de evangelización en la educación de la fe: “La acción nacional de Educación en la Fe”⁷⁷, cuyos objetivos son: “producir, a través de todo el país, una renovación en la vida de la Fe de los creyentes y hacerlos tomar conciencia de su tarea misionera y apostólica, de tal manera que el aporte del cristianismo pueda ser realmente eficaz en las concretas circunstancias de Chile”⁷⁸. Un plan que está llamado a mover y revitalizar a toda la Iglesia Chilena⁷⁹.

OO.PP 1975: Una Iglesia liberadora⁸⁰

Estas OO.PP son fruto de una profunda evaluación que los obispos han decidido hacer sobre el caminar de la Iglesia chilena, desde la aparición de las primeras OO.PP en 1968. Han pasado 7 años. En esta hora, la realidad política y social del país, está convulsionada. Dicha evaluación y reformulación ha estado influenciada positivamente por dos grandes acontecimientos eclesiales: el Sínodo de los Obispos en Roma (1974), el cual abordó el tema de la Evangelización y la riquísima experiencia del Año Santo Chileno, que fue celebrado bajo el tema de la Reconciliación.

La primera parte del documento da cuenta de una “Mirada a la situación pastoral de hoy”. Se trata de una evaluación de la realidad pastoral a la luz de las OO.PP anteriores. Se sintetizan los aspectos positivos y negativos en razón de 8 aspectos fundamentales de la vida eclesial chilena: 1) Rostro de la Iglesia⁸¹; 2) Acción Evangelizadora⁸²; 3) Educación y Celebración de la Fe⁸³; 4) Conversión y Renovación⁸⁴; 5) Personal Apostólico⁸⁵; 6) Medios

⁷⁷ OO.PP 1973, 44. “Se trata de un programa pastoral enmarcado en etapas intensivas de trabajo que van de septiembre de 1973 hasta la primavera de 1974”.

⁷⁸ OO.PP 1973, 45.

⁷⁹ En relación a los contenidos, medios y acciones, agentes y etapas de planificación ver los nn. 46-66.

⁸⁰ ASAMBLEA PLENARIA. CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE. *Orientaciones Pastorales*, Santiago, Abril de 1975.

⁸¹ OO.PP 1975, I. 1.

⁸² OO.PP 1975, I. 2.

⁸³ OO.PP 1975, I. 3.

⁸⁴ OO.PP 1975, I. 4.

⁸⁵ OO.PP 1975, I. 5.

de Comunicación Social⁸⁶; 7) Movimientos y Pastoral Juvenil⁸⁷; 8) Pastoral de Conjunto⁸⁸.

En términos generales, los obispos perciben el positivo proceso de empoderamiento de una Iglesia que, en la hora actual del país, se autocomprende como “liberadora integral del hombre, signo de esperanza y de contradicción para muchos”, enriquecida con la vitalidad de una gran participación de los jóvenes; de un gran despertar vocacional; de un vivo surgimiento de las Comunidades Eclesiales de Base; de un laicado cada vez más maduro y de un personal consagrado cada vez más comprometido con las consecuencias sociales del Evangelio; por otro lado, los obispos constatan la débil presencia de la Iglesia en algunos ámbitos de la vida nacional (mundo obrero, campesino, universitario, profesorado); esta situación la lleva a replantear la eficacia de su accionar evangelizador en estas realidades específicas.

La II parte del Documento ofrece propiamente tal las Orientaciones Pastorales que se quieren ofrecer a la Iglesia chilena. Dichas orientaciones están penetradas por las iluminaciones y las experiencias vividas en el Sínodo de 1974. Se destacan tres elementos coincidentes con el camino de renovación emprendido desde las OO.PP de 1968: a) La Iglesia evangelizadora⁸⁹; b) Servidora del hombre⁹⁰; c) Iglesia comunitaria⁹¹. Tres opciones fundamentales que han marcado el rumbo y el ritmo de la Iglesia chilena y su misionariedad.

Como fruto de esta experiencia de sinodalidad y de colegialidad vivida en Roma, los obispos quieren acentuar para el camino evangelizador de la Iglesia chilena de los próximos años, tres elementos de orden teológico-pastoral:

a) “La necesidad y presencia del Espíritu Santo en la construcción de la Iglesia exigen: conversión personal, espíritu de oración, mortificación y contemplación. La comunidad debe prepararse y ser coherente con el Evangelio”⁹²;

⁸⁶ OO.PP 1975, I. 6.

⁸⁷ OO.PP 1975, I. 7.

⁸⁸ OO.PP 1975, I. 8.

⁸⁹ OO.PP 1975, II.1.a.

⁹⁰ OO.PP 1975 II.1.b.

⁹¹ OO.PP 1975 II.1.c.

⁹² OO.PP 1975 II.2.a.

b) “La evangelización está íntimamente unida a la promoción humana. Existe una relación de distinción, integración y subordinación de la liberación humana respecto de la evangelización”⁹³;

c) “La evangelización debe hacerse partiendo de situaciones concretas y solidarizando con las aspiraciones y necesidades del hombre. Este sentido de encarnación debe inspirar a toda la Iglesia diocesana, en particular a la CEB”⁹⁴.

A partir de estas acentuaciones teológicas, se destacan tres criterios pastorales fundamentales que orientaran la Iglesia chilena en los años sucesivos, partiendo de esta convicción: “La Iglesia, para ser fiel a su misión en Chile, reafirma que la Evangelización es su misión esencial. Por tanto, la actitud permanente en nuestras tareas pastorales ha de ser anunciar la totalidad del Mensaje de Jesucristo al hombre de hoy que vive la realidad chilena”⁹⁵.

Los criterios fundamentales de orientación son: a) “Obra de Comunidad guiada por el Espíritu”⁹⁶; b) “En permanente renovación”⁹⁷; c) “Para liberar integralmente al hombre”⁹⁸.

Estos criterios serán la base para llevar adelante los “objetivos y las actividades pastorales para 1975”; los obispos han discernido cinco temáticas, y por ende, cinco objetivos fundamentales, que marcaran el ritmo pastoral y misionero en esta hora de la Iglesia: 1) Testimonio⁹⁹; 2) Apóstoles¹⁰⁰; 3) Juventud¹⁰¹; 4) Magisterio¹⁰²; 5) Medios de Comunicación Social¹⁰³. Son temáticas que tocan aspectos fundamentales de la evangelización, en sus contenidos y en su praxis.

⁹³ OO.PP 1975 II.2.b.

⁹⁴ OO.PP 1975 II.2.c.

⁹⁵ OO.PP 1975 II.3.

⁹⁶ OO.PP 1975, II.3a.

⁹⁷ OO.PP 1975, II.3.b.

⁹⁸ OO.PP 1975, II.3.c.

⁹⁹ OO.PP 1975, III.1.

¹⁰⁰ OO.PP 1975, III.2.

¹⁰¹ OO.PP 1975, III.3.

¹⁰² OO.PP 1975, III.4.

¹⁰³ OO.PP 1975, III.5.

OO.PP 1976: La iglesia 1976¹⁰⁴

Las OO.PP de 1976 son las mismas Orientaciones aprobadas por los obispos en 1975, revisadas y enriquecidas ahora con las aportaciones de la Exhortación postsinodal “Evangelii Nuntiandi”, cuyo tema fundamental fue la Evangelización de la Iglesia en el mundo contemporáneo. A la luz de estas nuevas aportaciones, el documento plantea el objetivo general: “Lograr que la Iglesia, animada por el Espíritu y unida por El en torno a Jesucristo y a sus Pastores, independiente de todo poder terrestre, respetuosa de la dignidad de cada hombre, solidaria especialmente con los pobres y los que sufren, afirme la verdad, sirva la justicia y aliente la esperanza, viviendo el Evangelio y anunciándolo a todos los hombres”.¹⁰⁵

De aquí emergen las tres líneas pastorales que se han de promover¹⁰⁶: a) Reafirmar la comunión de la Iglesia con Jesucristo y sus Pastores; b) Promover la Justicia por el camino de la verdad y la solidaridad; c) Fortalecer la tarea evangelizadora; y, desde este objetivo fundamental brotan también los valores que la Iglesia quiere promover vivamente en este momento de la historia del país: la esperanza¹⁰⁷, la verdad¹⁰⁸, la justicia¹⁰⁹, la libertad¹¹⁰, y la solidaridad¹¹¹. Además, se asumen tres áreas pastorales prioritarias:

a) La persona¹¹²: a fin de formar personas cristianas con personalidad –laicos o consagrados– que vivan profundamente la fe, la esperanza, el amor, capaces de asumir responsablemente tareas eclesiales y sociales.

b) La familia, el lugar donde el hombre vive su primera experiencia de comunidad humana; allí crece como persona y como cristiano; el lugar “donde el Evangelio es transmitido y donde éste se irradia”. Se desea pro-

¹⁰⁴ ASAMBLEA PLENARIA. CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE. *Orientaciones Pastorales para Chile: “La Iglesia 1976”*, Santiago, Marzo de 1976.

¹⁰⁵ OO.PP 1976, 14.

¹⁰⁶ OO.PP 1976, 15.

¹⁰⁷ OO.PP 1976, 17-19.

¹⁰⁸ OO.PP 1976, 20-25.

¹⁰⁹ OO.PP 1976, 26-29.

¹¹⁰ OO.PP 1976, 30-33.

¹¹¹ OO.PP 1976, 34-40.

¹¹² OO.PP 1976, 43.

mover una familia “formadora de personas”, “educadora en la fe” y “promotora de desarrollo”¹¹³.

c) La Comunidad Cristiana. Con una debida formación comunitaria se buscará la incorporación y participación de los cristianos en la vida de la Iglesia, desarrollando un profundo sentido de comunión, “un signo muy expresivo de nuestra fe y del amor de Cristo por todos los hombres”¹¹⁴.

A partir de estas tres dimensiones fundamentales del quehacer pastoral de la Iglesia de esta hora, los obispos han optado por asumir prioritariamente cinco realidades a profundizar en la evangelización durante el año 1976: 1) Las Comunidades Eclesiales de Base¹¹⁵; 2) La Juventud¹¹⁶; 3) El Profesorado¹¹⁷; 4) El Mundo obrero y Campesino¹¹⁸; 5) La Pastoral de Multitudes¹¹⁹; a fin que las Iglesias locales puedan elaborar sus correspondientes planes pastorales considerando los nuevos caminos y horizontes que la Iglesia, en esta hora, propone, especialmente, una evangelización vital y profunda, capaz de llegar hasta las mismas raíces del hombre y su cultura¹²⁰.

OO.PP 1978-1979-1980: “La Conducta Humana”¹²¹

En un contexto social y político álgido, los pastores ofrecen a la Iglesia chilena las OO.PP para el trienio 1978-1980, bajo el título “La Conducta humana”; es un documento enmarcado en una línea más ética, de defensa de la vida y de la familia, animada por el espíritu de las bienaventuranzas evangélicas. El documento aborda tres temáticas que caracterizan dramáticamente la vida del país en esta hora: el sexo, el dinero, la violencia. Se analizan estas situaciones atendiendo primeramente a los hechos¹²². A par-

¹¹³ OO.PP 1976, 44.

¹¹⁴ OO.PP 1976, 45-46.

¹¹⁵ OO.PP 1976, 48-50.

¹¹⁶ OO.PP 1976, 51-55.

¹¹⁷ OO.PP 1976, 56-57.

¹¹⁸ OO.PP 1976, 58-62.

¹¹⁹ OO.PP 1976, 63-66.

¹²⁰ EN 20.

¹²¹ ASAMBLEA PLENARIA. CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE. *Orientaciones Pastorales*, “La Conducta Humana”, Santiago, Abril de 1978.

¹²² OO.PP 1978-1980, 2.1.

tir de éstos, se discern profundamente las causas desencadenantes¹²³, para posteriormente juzgarlos a la luz de la Palabra de Dios y del Magisterio de la Iglesia¹²⁴, haciendo una lectura teológica¹²⁵ de esta realidad y buscar así, con claridad y sabiduría evangélica, las políticas y las estrategias¹²⁶ que sean conducentes a un plan de acción trienal.

A continuación presentamos, sintéticamente, algunos elementos en relación a las políticas y estrategias que los pastores propusieron para encarar, con caridad pastoral, estas temáticas éticas, desde la dinámica de una evangelización que lleva consigo la liberación integral del hombre, en continuidad con las OO.PP anteriores¹²⁷ y en el espíritu más propio del documento post-sinodal “Evangelii Nuntiandi”, de gran influencia en la reflexión pastoral en esta hora de la Iglesia.

En relación a la temática “del sexo a la familia”¹²⁸, como problemática a abordar en la acción pastoral de la Iglesia, los obispos proponen en estas OO.PP cuatro políticas a considerar en los planes pastorales¹²⁹: 1) defender la dignidad del sexo; 2) defender el derecho a nacer; 3) educar el amor; 4) desarrollar una pastoral de la familia; y al servicio de estas políticas se propusieron seis estrategias: 1) Crear un Departamento Nacional de la Familia; 2) Preparar material sobre la temática; 3) Organizar la Semana Nacional de la familia; 4) Crear Centros de Planificación Familiar; 5) Formar el personal de la salud; 6) Uso de los Medios de Comunicación Social.

Sobre el tema “Del dinero a la justicia”, los obispos presentan las líneas fundamentales del pensamiento de la Doctrina Social de la Iglesia, para iluminar esta realidad. Como una manera de formar la conciencia social de los cristianos, en el quehacer de una evangelización transformadora, los obispos proponen como políticas a desarrollar: 1) El desarrollo y la difusión de la Doctrina Social de la Iglesia¹³⁰; 2) Desarrollar una Pastoral de Promoción humana y de Solidaridad; 3) promover y defender los derechos de los

¹²³ OO.PP 1978-1980, 2.2.

¹²⁴ OO.PP 1978-1980, 2.3.

¹²⁵ OO.PP 1978-1980, 2.4.

¹²⁶ OO.PP 1978-1980, 2.5.

¹²⁷ Ver OO.PP 1975, 3.

¹²⁸ OO.PP 1978-1980, I.

¹²⁹ OO.PP 1978-1980, 6- 7.

¹³⁰ OO.PP 1978-1980, 6.1- 6.5.

trabajadores; 4) Pronunciarse sobre asuntos económicos y sociales; 5) El testimonio de austeridad y pobreza.

En relación a las estrategias éstas van en la línea de activar los organismos eclesiales existentes en orden a promover esta conciencia social en la vida de los cristianos a través de una sistemática formación en la Doctrina Social de la Iglesia, a fin de desarrollar una conciencia crítica respecto de lo que está pasando en la vida del país. También los obispos deciden la creación de la Comisión Nacional de Pastoral Obrera y de la Comisión Nacional de Pastoral Rural¹³¹.

El tema “De la violencia a la paz”¹³², un tema atingente al momento en que vive el país; una hora de gran conflictividad social; de violencia institucionalizada, de terrorismo de Estado; de violencia revolucionaria y represiva; son los tiempos de la “guerra fría”, de los gobiernos dictatoriales en América Latina; de la Doctrina de la Seguridad Nacional. Un tiempo oportuno que la Iglesia discierne para levantar con la fuerza de la profecía su voz, la voz del Evangelio de la Paz y de Vida.

En estas OO.PP se promueven las siguientes políticas: 1) Defender los derechos humanos¹³³; 2) Restaurar la paz¹³⁴; 3) Educar para la paz¹³⁵; 4) Promover la paz¹³⁶. En relación a las estrategias¹³⁷ los obispos toman la decisión de crear la Comisión Nacional de Justicia y Paz; se pide la incorporación como contenidos doctrinales el tema de los Derechos humanos y la Justicia social en la formación cristiana; igualmente se pide promover los gestos de paz y la participación en organismos promotores de la “no violencia activa”, entre otras iniciativas.

Esta en el espíritu de estas OO.PP, particularmente, en la sensibilidad y en la mentalidad de los pastores, el interés de penetrar con una inspiración claramente evangélica y evangelizadora todos los ámbitos de la vida social, económica, política y cultural del país, en los cuales, esta trilogía temática, de orden ético (sexo-dinero-violencia) está presente como realidad gravitante.

¹³¹ OO.PP 1978-1980, II.

¹³² OO.PP 1978-1980, III.

¹³³ OO.PP 1978-1980, 6.1.

¹³⁴ OO.PP 1978-1980, 6.2.

¹³⁵ OO.PP 1978-1980, 6.3.

¹³⁶ OO.PP 1978-1980, 6.4.

¹³⁷ OO.PP 1978-1980, 7.

OO.PP 1982-1985: “Construyamos con Cristo la Civilización del Amor”¹³⁸

La Iglesia chilena ha venido construyendo un camino de renovación eclesial, en las personas y en sus estructuras, a fin de corresponder a los nuevos movimientos pneumatológicos que el Espíritu ha venido suscitando desde la conflictividad de los cambios epocales que vive el país y que afectan, sin duda, a los destinatarios de la evangelización. Toda “conmoción pentecostal” genera nuevos dinamismos de apertura dialogal con la densidad del presente y lleva a la Iglesia hacia nuevos horizontes, la encamina hacia las fronteras de nuevas situaciones misioneras, hacia nuevos destinatarios emergentes a los cuales debe presentar, con renovado fervor, lenguaje cercano e inteligible el mensaje del Evangelio.

Los obispos chilenos, con su maduro espíritu de colegialidad y de sinodalidad, signo claro de su profunda comunión eclesial, han venido pastoreando al Pueblo de Dios a través de las Orientaciones, las cuales han invitado a formar Comunidades Cristianas de Base, en el espíritu renovador de Medellín; a formar personas, especialmente un laicado maduro, capaz de asumir en la sociedad y en la Iglesia tareas específicas; una preocupación evangélicamente preferente por los pobres, como lo afirmó Medellín y confirmó posteriormente Puebla; y últimamente, “el llamado a convertir los valores fundamentales de la vida, pasando de la violencia a la paz, de la riqueza al compartir y de la sexualidad mal orientada a una sexualidad impregnada de amor”¹³⁹.

Las nuevas OO.PP, nacen en un contexto eclesial de mucha fuerza reflexiva y de activa praxis: los comienzos del pontificado del Papa Juan Pablo II y sus primeras encíclicas; el entusiasmo eclesial del acontecimiento latinoamericano de Puebla; la fuerza de la Teología de la Liberación, con sus seguidores y detractores; la celebración de los 450 años de la aparición de N.S de Guadalupe, la Patrona de América Latina. En Chile, la evangelización se ve desafiada por la hora álgida de la convivencia nacional¹⁴⁰, con divisiones y violencias represivas, criminales y subversivas; de trans-

¹³⁸ ASAMBLEA PLENARIA. CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE. *Orientaciones Pastorales*: “Construyamos la civilización del amor”, Santiago, 1982.

¹³⁹ OO.PP 1982-1985, 17.

¹⁴⁰ OO.PP 1982-1985, 13.

gresión de los derechos humanos; las abismantes desigualdades sociales y económicas; un pecado social que Puebla había denunciado con profética voz. Frente a esta situación la Iglesia asume, en fidelidad a su misión más propia, defender la Vida, como el Buen Samaritano¹⁴¹, que cura a los heridos del camino; y, como sabia en humanidad, invita a todos los chilenos a “Construir en Chile la Civilización del Amor”, asumiendo las palabras del Papa Pablo VI en la culminación del Año Santo.

Para construir en Chile este nuevo desafío de la evangelización, “la civilización del amor”, los obispos han propuesto a las comunidades eclesiales y a los agentes de pastoral, un objetivo general, que marca la meta hacia donde debe caminar la Iglesia: “Anunciar la verdad sobre Cristo, la Iglesia y el Hombre, en la opción preferencial por los pobres, formando personas que, con renovado espíritu misionero, en este momento de nuestra historia y asumiendo su cultura, promuevan y celebren la liberación integral del hombre para construir en Chile la Civilización del Amor”¹⁴².

En estas OO.PP, la Iglesia chilena asume totalmente el espíritu de Puebla y sus grandes líneas teológicas y pastorales a la hora de orientar una evangelización que presente nuevamente la persona de Jesucristo al hombre contemporáneo y su cultura¹⁴³, particularmente en el contexto chileno; una evangelización que tenga como opción evangélica y preferencial a los pobres¹⁴⁴, como camino de fidelidad y “medida privilegiada, aunque no excluyente de nuestro seguimiento a Cristo”¹⁴⁵; llevada adelante por personas adecuadamente formadas¹⁴⁶, “enraizadas en el Evangelio, que puedan contribuir a transformar, con la fuerza del Espíritu, todo aquello que sea incapaz de dar vida”¹⁴⁷; personas que conozcan y amen la cultura y el alma de su pueblo¹⁴⁸; personas con sentido de la historia, para construir en ella los valores del Reino¹⁴⁹.

Ante el repliegue intra-eclesial de tantas comunidades cristianas en esta

¹⁴¹ OO.PP 1982-1985, 16.

¹⁴² OO.PP 1982-1985, 28.

¹⁴³ Ver Puebla, 166, 167, 169.

¹⁴⁴ OO.PP 1982-1985, 34-40.

¹⁴⁵ Puebla, 1145; ver también los nn. 31, 1140, 1142, 1148.

¹⁴⁶ OO.PP 1982-1985, 41-50.

¹⁴⁷ OO.PP 1982-1985, 51.

¹⁴⁸ OO.PP 1982-1985, 52.

¹⁴⁹ OO.PP 1982-1985, 53-54.

hora de la Iglesia, los obispos acentúan en estas OO.PP el espíritu misionero de los cristianos¹⁵⁰ y su vital presencia en los ambientes y organizaciones de base de la sociedad, a fin de promover y celebrar¹⁵¹, en el horizonte del Reino, la liberación integral del hombre¹⁵²; este ministerio de salvación y liberación asumido por Cristo, en fidelidad al designio de su Padre y en solidaridad con la historia humana, es también el ministerio de la Iglesia, en un tiempo en que se reconocen claramente, “las heridas y las rupturas” de la convivencia nacional; un ministerio que implica: “una defensa en conjunto de los derechos humanos, la denuncia evangélica de las situaciones de injusticias, el ponerle nombre a las realidades que desfiguran el rostro del hombre y lo apartan de su vocación original”¹⁵³.

A fin de fortalecer la capacidad evangelizadora de la Iglesia en este tiempo, se ha considerado concentrar los esfuerzos pastorales y misioneros en seis prioridades pastorales¹⁵⁴: 1) Los jóvenes; 2) La Familia; 3) Las Comunidades Eclesiales de Base; 4) La Educación; 5) La Pastoral de Multitudes; 6) Los Sectores Populares y Marginados. Dichas prioridades deberán ser asumidas en un espíritu de corresponsabilidad eclesial. “Es una tarea, dicen lo obispos, en que se pone en juego nuestra comunión en la fe y en la caridad, y nuestra capacidad de participar en la misión del Señor”¹⁵⁵.

OO.PP 1986-1989: “Iglesia Servidora de la Vida”¹⁵⁶

Estas OO.PP, que llevan por título “Iglesia servidora de la Vida”, son el reflejo claro de una respuesta de la Iglesia al contexto de la realidad que vive el país; al igual que la OO.PP “Construyamos con Cristo la Civilización del Amor”, son un verdadero proyecto de Iglesia, en donde se asume con total fidelidad el espíritu del Magisterio Latinoamericano, especialmente, Medellín y Puebla, la gran opción evangélica y preferencial por los pobres, como asimismo, la promoción humana y la liberación integral del hom-

¹⁵⁰ OO.PP 1982-1985, 56-60.

¹⁵¹ OO.PP 1982-1985, 61-64.

¹⁵² OO.PP 1982-1985, 65-77.

¹⁵³ OO.PP 1982-1985, 75.

¹⁵⁴ OO.PP 1982-1985, 87-207.

¹⁵⁵ OO.PP 1982-1985, 85.

¹⁵⁶ ASAMBLEA PLENARIA. CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE. *Orientaciones Pastorales*, 1986-1989, “Iglesia Servidora de la Vida”, Santiago, 1985.

bre¹⁵⁷. Se asume también, en este proyecto eclesial, por primera vez, el tema de la Reconciliación Nacional, como una exigencia de la evangelización de la hora presente de la Iglesia y un desafío para la convivencia de la sociedad chilena¹⁵⁸.

Las actuales OO.PP comienzan con un profundo análisis de la realidad social, política y económica del país, como asimismo, un recorrido del camino que la Iglesia ha realizado desde las primeras OO.PP de 1968. La Iglesia chilena acoge el espíritu de Medellín y Puebla, a la hora de asumir proféticamente el imperativo de la realidad social y contingente, como objeto propio de su evangelización¹⁵⁹. Se destaca en este documento el fuerte interés por la formación de los laicos, a fin que ellos asuman roles protagónicos en la sociedad, inspirados en la Doctrina Social de la Iglesia.

En un crítico análisis de la realidad, por primera vez, se cristaliza en un documento de esta naturaleza, una fuerte y explícita crítica al modelo económico reinante en el país, calificándolo de “liberal e individualista”, y “causante de la miseria en Chile”¹⁶⁰; como asimismo, en nombre del Dios de la Vida, los pastores, una vez más, expresan su deber profético de denunciar el atropello a los derechos humanos fundamentales de parte de un sistema injusto y excluyente¹⁶¹, causante también, de la violencia institucionalizada, “promoviendo por medio de sus organismos de seguridad un ambiente terrorista”¹⁶², trayendo como consecuencias el miedo y el terror, los cuales paraliza, en muchos cristianos, su compromiso evangelizador por la justicia y la paz, replegándose en la pasividad y resignación¹⁶³.

Los obispos, ante esta realidad, promueven en la conciencia de los cristianos y de todos los hombres y mujeres de buena voluntad, un compromi-

¹⁵⁷ Ver OO.PP 1982-1985, 28.

¹⁵⁸ Ver OO.PP 1986-1989, 108-118. Este tema se también abordado en las OO.PP posteriores, 1991-1994 y 2001-2005.

¹⁵⁹ Ver A. CERDA SANHUEZA, *Síntesis temática de las Orientaciones Pastorales de Chile del período 1968-2005*, en: www.Iglesia.cl/documentos (1-2-2011).

¹⁶⁰ Ver OO.PP 1986-1989, 28-30; también, A. CERDA SANHUEZA, *Síntesis temática*, 3.

¹⁶¹ OO.PP 1986-1989, 31.

¹⁶² OO.PP 1986-1989, 41 Participación política; 50 la violencia creciente; nn. 52-53 la responsabilidad política ante esta situación; 54 sobre la violencia del sistema económico; nn.61-62 fundamenta la cultura y opción por el Dios de la Vida. Ver también OO.PP 1978-1980, III. De la violencia a la Paz, 3 Sobre la violencia institucionalizada, política y represiva.

¹⁶³ Ver OO PP 1986-1989, 23.

so activo en la política y en los diversos compromisos sociales, desde una clara, fuerte y decidida cultura y opción por el Dios de la Vida.

En estas OO.PP los pastores han decidido expresar esta opción por el Dios de la Vida en tres líneas pastorales o ideas fuerzas para todo el trabajo evangelizador: 1) La opción preferencial por los pobres¹⁶⁴; 2) La Reconciliación en la Verdad¹⁶⁵; 3) La Formación de Personas¹⁶⁶; y como prioridades pastorales para este período se ha optado por: la Juventud, la Familia, la Comunidad Eclesial de Base, y, los Laicos.

Este nuevo impulso eclesial de la evangelización en Chile, bajo la urgencia del servicio al don de la vida, en nombre del Dios de la Vida, en un denso presente que los obispos califican como conflictivo, doloroso y angustiado, debe llevar a la Iglesia a la unidad del quehacer pastoral; esto significa construir unidad en la espiritualidad, en la fundamentación teológica, en la visión de la realidad, en la docilidad del Espíritu, en la esperanza en el futuro, en la alegría del presente¹⁶⁷; unidad que positive entrar en una nueva década, un nuevo tiempo de gracia misionera para el país y para América Latina: la Nueva Evangelización, un proyecto que el Papa Juan Pablo II promovió con fervor en su visita a Chile.

OO.PP 1991-1994: “La Nueva Evangelización para Chile”¹⁶⁸

“La Nueva Evangelización” será el horizonte de las OO.PP en este período de la vida eclesial chilena. Los obispos quieren de esta manera asumir el llamado del Papa Juan Pablo II en su visita a Chile en 1987¹⁶⁹ y de igual manera, acoger la invitación que él hizo en su discurso al CELAM en 1989, a emprender una Nueva Evangelización del Continente: “nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión”¹⁷⁰.

¹⁶⁴ OO.PP 1986-1989, 103.

¹⁶⁵ OO.PP 1986-1989, 108.

¹⁶⁶ OO.PP 1986-1989, 120.

¹⁶⁷ OO.PP 1986-1989, I.

¹⁶⁸ ASAMBLEA PLENARIA. CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE. *Orientaciones Pastorales*, Santiago, Julio 1990.

¹⁶⁹ JUAN PABLO II. *Homilía sobre los 500 años de la Evangelización*, Puerto Montt (Chile), abril 1987.

¹⁷⁰ JUAN PABLO II. *Discurso al CELAM en Santo Domingo*, 12 de octubre de 1989. Conclusión.

En estas nuevas OO.PP, se deja en claro los retos que se presenta a la Iglesia a la hora de asumir los desafíos de la evangelización en este momento; los cuales son considerados, como “posibilidades esperanzadoras para anunciar a Jesucristo en un lenguaje que interpele al hombre de hoy”¹⁷¹. El documento presenta estos desafíos en torno a tres ejes temáticos: 1) La Iglesia ante la Nueva Cultura¹⁷²; 2) La Iglesia ante el paso de Chile a la Democracia; 3) La Iglesia llamada a renovarse y convertirse.

En relación al desafío de esta nueva cultura, los obispos constatan que “estamos viviendo un cambio de época. Un nuevo hombre y un mundo diferentes están naciendo”¹⁷³; nace también una nueva cultura que marca profundamente nuevos modos de ver, de sentir, de razonar, de amar. Se trata, dicen los pastores, de “una cultura de carácter planetario, con una fuerte acentuación antropocéntrica y eminentemente científico-técnica, rica en nuevos signos de esperanza”¹⁷⁴.

En esta nueva cultura que emerge hoy, hay valores de honda resonancia cristiana¹⁷⁵: la preocupación por el hombre mismo, por sus derechos y necesidades; la preocupación por la dimensión social del ser humano; la preocupación por la condición de la mujer y su participación en la vida social, política, económica y cultural; el deseo del hombre de asumir la responsabilidad que Dios le dio al colocarlo en la tierra; el deseo de participación y de crear condiciones más justas para la vida humana; la creciente conciencia de preservar la tierra; el anhelo de libertad y de alejar todo tipo de discriminación y segregación; el proyecto de unir los pueblos; todos estos son signos “preñados” de Evangelio, que la labor de los evangelizadores de la hora actual deben discernir, acoger y promover.

En esta nueva cultura se descubren, también, elementos negativos que amenazan al hombre¹⁷⁶: el olvido de su condición creatural y su dependencia de Dios; el hedonismo materialista que descentra al hombre de sus relaciones humanas; el peligro de la pérdida del sentido último de la existencia; el secularismo, que promueve la prescindencia de Dios en la construcción

¹⁷¹ OO.PP 1991-1994, 8.

¹⁷² OO.PP 1991-1994, 11-50.

¹⁷³ OO.PP 1991-1994, 11.

¹⁷⁴ OO.PP 1991-1994, 12.

¹⁷⁵ OO.PP 1991-1994, 13.

¹⁷⁶ OO.PP 1991-1994, 14-17.

de la historia humana. Ante esta realidad de cambios, con sus luces y sombras, con sus certezas e incertidumbres, “la evangelización de la cultura se hace necesaria”¹⁷⁷, desde un claro discernimiento de estos signos del Espíritu¹⁷⁸; porque en la historia humana y su diversidad cultural, la fe cristiana se hace histórica y creadora de historia.

El tema del paso de Chile a la democracia, es otro desafío a evangelización de la Iglesia; se trata de contribuir al afianzamiento de “un tipo de convivencia genuinamente humano”¹⁷⁹. Ante un país cansado de proyectos globales excluyentes, “es necesario crear una sociedad auténticamente pluralista y respetuosa”¹⁸⁰. La Iglesia valora en estas OO.PP el profundo espíritu de paz de nuestro pueblo y su capacidad de actos de heroica solidaridad¹⁸¹ y lo acompaña en el proceso de cerrar las heridas; a vivir en la verdad; a la reintegración del tejido social; a estrechar la brecha entre los que tienen más y los más pobres; a producir cambios en el sistema económico y productivo; dar a los jóvenes la prioridad que les corresponde; la apertura a los valores culturales de otros pueblos, en especial, de ocuparnos en el destino común de los pueblos latinoamericanos.

De cara a este desafío, emerge con fuerza la hora de los laicos¹⁸², a fin que sean ellos, formados en la fe, los que tomen la palabra con más vigor y puedan hacer su aporte, en este momento de tantas posibilidades para la evangelización. Es la hora en que la Iglesia está llamada a formar conciencias¹⁸³; el lugar más privilegiado para una formación sólida y estable es la familia, escuela de fe y de convivencia humana¹⁸⁴.

El tercer gran desafío de la Iglesia en esta hora, es su autorrenovación y autoconversión. Ella asume las palabras del Papa Pablo VI cuando afirma la necesidad permanente de la Iglesia de evangelizarse: “La Iglesia siempre tiene necesidad de ser evangelizada, si quiere conservar su frescor, su impulso y su fuerza para anunciar el Evangelio”¹⁸⁵. Este imperativo de con-

¹⁷⁷ OO.PP 1991-1994, 18.

¹⁷⁸ OO.PP 1991-1994, 20.

¹⁷⁹ OO.PP 1991-1994, 21.

¹⁸⁰ OO.PP 1991-1994, 23.

¹⁸¹ OO.PP 1991-1994, 25-34.

¹⁸² OO.PP 1991-1994, 36.

¹⁸³ OO.PP 1991-1994, 37.

¹⁸⁴ OO.PP 1991-1994, 38.

¹⁸⁵ E.N 15.

versión y de renovación pasa necesariamente, como tarea apremiante, por una apertura a Dios y al hombre¹⁸⁶; esto implica también, la revitalización del espíritu misionero de los cristianos, para “anunciar con celo renovado, el misterio de la salvación. La santidad de la Iglesia es inseparable de su capacidad misionera”¹⁸⁷.

Asumir la Nueva Evangelización como horizonte pastoral y misionero de la Iglesia chilena, y en consecuencia, dar relevancia a la Evangelización de la Cultura, significa para la Iglesia chilena concentrarse en las siguientes líneas pastorales¹⁸⁸: 1) La Formación de personas; 2) La Vida Litúrgica y Espiritual; 3) La Reconciliación; 4) La Opción Preferencial por los Pobres; 5) Evangelización y Cultura.

Estos aspectos son transversales a toda la vida de la Iglesia. No obstante, el documento plantea que “hay algunos sectores o grupos humanos que requieren nuestra atención preferente”¹⁸⁹, los cuales han denominado como “sectores prioritarios de nuestra atención pastoral”. Ellos son: 1) Los jóvenes; 2) La Familia; 3) Las Comunidades Eclesiales de Base¹⁹⁰. Todo esto constituye el “mapa de ruta” de una Iglesia que quiere entrar en el espíritu de una Evangelización nueva e inculturada, que responda a la hora de gracia que vive el país; un programa que es, en palabras conclusivas de los obispos en estas OO.PP, “el fruto maduro de nuestro discernimiento eclesial”¹⁹¹.

OO.PP 1996-2000: “Jesucristo, ayer, hoy y siempre”¹⁹²

Las actuales OO.PP nacen en un contexto de tres grandes acontecimientos eclesiales: la convocación del Papa Juan Pablo II a todas las fuerzas vivas de la Iglesia a emprender una Nueva Evangelización; la Conmemoración de los 500 años de evangelización del Continente; y, la Celebración de las IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Santo Domingo

¹⁸⁶ OO.PP 1991-1994, 41.

¹⁸⁷ OO.PP 1991-1994, 48. Cf. JUAN PABLO II. *Redemptoris Missio*, Roma, 1990, 90.

¹⁸⁸ OO.PP 1991-1994, 128-171.

¹⁸⁹ OO.PP 1991-1994, 172.

¹⁹⁰ OO.PP 1991-1994, 197-206.

¹⁹¹ OO.PP 1991-1994, 207.

¹⁹² ASAMBLEA PLENARIA. CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE, *Orientaciones Pastorales, “Jesucristo, ayer, hoy y siempre”*, Santiago, 15 de agosto de 1995.

(1992), la cual tuvo como lema: “Nueva Evangelización, Promoción Humana y Cultura Cristiana”; además, en el ambiente de la Iglesia, está el movimiento preparatorio del tiempo Jubilar de los 2000 años del Cristianismo, convocado por el Papa en su Carta Apostólica “Tertio Millennio Adveniente”, la carta programática de la Iglesia para el ingreso a un nuevo milenio.

El discernimiento eclesial de los pastores en esta hora de la Iglesia, cristalizado en estas OO.PP, ha sido acompañado por la temática bíblica de “los discípulos de Emaús”¹⁹³, el mismo texto que acompañó el camino de la reflexión de los obispos en la IV Conferencia General de Santo Domingo; un texto que invita a la Iglesia a seguir el ejemplo del Maestro que se hace compañero de camino con los hombres de todos los tiempos; que escucha, pregunta con respeto, corrige y enseña¹⁹⁴. “El Maestro nos invita a ponernos en camino, a interesarnos por los problemas humanos, a acompañar a quienes están turbados o desorientados; a hacer patente, respetuosamente, las durezas del corazón; a iluminar la historia, su camino de cada día”¹⁹⁵.

Esta es la “pedagogía de Jesús”, con la cual llevar adelante el proceso de la Nueva Evangelización, la promoción de todo lo humano y de su vitalidad cultural¹⁹⁶. Los obispos junto con presentar como iluminación y discernimiento pastoral, el “espíritu de Emaús”, como la “pedagogía de Jesús” para este tiempo misionero de la Iglesia; un tiempo caracterizado por cambios sustanciales y tremendamente interpelantes para su acción evangelizadora. Estas interpelaciones deben ser acogidas, a fin de llevar adelante con fidelidad creativa un programa misionero hacia el nuevo milenio: 1) Una Iglesia más cerca de Jesucristo, misionera y al servicio de los hombres¹⁹⁷; 2) Una Iglesia evangelizadora ante un cambio epocal¹⁹⁸; 3) Una Iglesia interpelada ante la realidad de la Familia, las Personas, la Educación¹⁹⁹.

En el espíritu del relato de Emaús y de la realidad nacional, se proponen las Líneas Pastorales que deben guiar la Iglesia chilena en los próximos años:

¹⁹³ Lc 24, 13-35.

¹⁹⁴ Ver OO.PP 1996-2000, 15-38.

¹⁹⁵ OO.PP 1996-2000, 21.

¹⁹⁶ OO.PP 1996-2000, 36.

¹⁹⁷ OO.PP 1996-2000, 42-48.

¹⁹⁸ OO.PP 1996-2000, 49-72.

¹⁹⁹ OO.PP 1996-2000, 73-92.

1) Anuncio de Jesucristo y espíritu misionero²⁰⁰: en actitud de diálogo, con las demás confesiones cristianas (ecumenismo)²⁰¹; con la cultura contemporánea; un diálogo de apertura e interés por los acontecimientos y fenómenos actuales (diálogo intercultural); un diálogo con un lenguaje comprensible para anunciar el Evangelio; un diálogo que brota de un cristiano con espíritu misionero “ad gentes”²⁰²;

2) Formación y Catequesis²⁰³; un imperativo para esta hora de profundos cambios culturales; la hora presente desafía a la Iglesia formar agentes pastorales y evangelizadores “que den razón de su esperanza; que sean competentes, sólidos en la fe y movidos por la caridad, que se inserten en los diferentes campos de la vida social y estén presentes en los modernos areópagos²⁰⁴ de nuestro mundo: la ciencia y la técnica, los medios de comunicación social, el arte, la política y la economía”²⁰⁵;

3) Vida espiritual y litúrgica. “La celebración de la fe en la Liturgia, cumbre de la vida de la Iglesia, ha de realizarse con gozo y en forma que permita una participación más viva, activa y comprometida en la realidad de nuestro pueblo”²⁰⁶;

4) Compromiso con los pobres y solidaridad²⁰⁷. Esto conlleva a una decidida opción preferencial por los pobres; a un compromiso por la justicia y por la paz; la tutela de la dignidad y de los derechos de las personas; a una promoción humana y a la liberación integral de la persona;

5) Evangelización de la Cultura y Comunicación Social²⁰⁸. Asumiendo plenamente lo ya planteado en las OO.PP anteriores (“Nueva Evangelización”), sobre el tema de la evangelización de la cultura, los pastores asumen también como prioridad la eficaz promoción de los pueblos indígenas del país; el reconocimiento de su identidad y el conocimiento de sus culturas

²⁰⁰ OO.PP 1996-2000, 94-113.

²⁰¹ Ver JUAN PABLO II. Carta encíclica “*Ut Unum Sint*”, Sobre el empeño ecuménico, Roma, 25 de mayo de 1995.

²⁰² Ver Puebla, 368.

²⁰³ OO.PP 1996-2000, 114-122.

²⁰⁴ Juan Pablo II, en su encíclica misionera “*Redemptoris Missio*”, ya había planteado este desafío misionero, a la hora de hablar de los “*nuevos ámbitos de la misión ad gentes*”, en el n. 37c.

²⁰⁵ OO.PP 1996-2000, 114.

²⁰⁶ Santo Domingo, 294.

²⁰⁷ OO.PP 1996-2000, 132-142.

²⁰⁸ OO.PP 1996-2000, 143-152.

en vista a una verdadera inculturación²⁰⁹; igualmente se asume la tarea de formar adecuadamente cristianos que puedan trabajar y evangelizar en los Medios de Comunicación Social²¹⁰;

6) *Comunión y Reconciliación*²¹¹. Se plantea aquí el desafío de la comunión al interior de la Iglesia; la capacidad de convivir con las diversas apreciaciones de la realidad social, de la cultura adveniente, de la acción pastoral; la complementariedad en la diversidad, sabiendo que las mayorías y minorías tienen mucho que aprender siempre que reine la caridad; la búsqueda de caminos de cercanía y colaboración entre las espiritualidades²¹².

Este es el camino que la Iglesia se ha propuesto emprender, asumiendo con decidida atención pastoral estas líneas prioritarias de la evangelización, respondiendo a la realidad y a los signos de los tiempos actuales, discernidos, en la vida y el caminar del país, desde el horizonte del Espíritu.

OO.PP 2001-2005: “Si conocieras el don de Dios”²¹³

Estas Orientaciones se inspiran en la Exhortación Post Sinodal “Ecclesia in América” y orientan el camino de la Iglesia chilena hacia un nuevo milenio con la experiencia vivida del año Jubilar; el cual permitió a los cristianos entrar más profundamente en el misterio de la Encarnación y en el corazón de la Santísima Trinidad. El tiempo jubilar significó, también, para las comunidades cristianas un renovado encuentro con Jesucristo, caminos nuevos de conversión y un nuevo espíritu de comunión y solidaridad en la misión universal de la Iglesia.

Este nuevo ímpetu misionero hacia el tercer milenio, que se traduce en apertura a las nuevas situaciones históricas, al diálogo con nuevos destinatarios de la evangelización, el encuentro con las nuevas esperanzas y las nuevas búsquedas de los hombres y mujeres de nuestra época, urge a la Iglesia disposición de salida, de encuentro, de acercamiento, de presencia

²⁰⁹ OO.PP 1996-2000, 151.

²¹⁰ OO.PP 1996-2000, 149.

²¹¹ OO.PP 1996-2000, 153-163.

²¹² OO.PP 1996-2000, 155-156.

²¹³ ASAMBLEA PLENARIA. CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE. *Orientaciones Pastorales*, 2001-2005, “Si conocieras el don de Dios” (Jn 4,10), Santiago, 24 de Septiembre de 2000.

en nuevas áreas, espacios y escenarios socio-culturales donde el Evangelio no ha llegado como propuesta para saciar la sed de tantos que buscan, por diversos caminos, respuestas a grandes interrogantes existenciales.

El texto bíblico que acompaña, transversalmente, todo el desarrollo de las OO.PP, como asimismo, sus correspondientes aplicaciones, es el relato joánico del encuentro de Jesús con la Mujer Samaritana (Jn 4); un texto que ofrece fundamentos e inspiraciones para el “modus vivendi” y el “modus operandi” de la evangelización nueva de la Iglesia en los comienzos del nuevo milenio, teniendo como paradigma la pedagogía y el estilo evangelizador de Jesús: su encuentro marcado por la cercanía y la libertad, en diálogo paciente y de búsqueda de la verdad completa.

Jesús que ha cruzado las fronteras de la Samaria²¹⁴, encuentra y dialoga con un cultural y religiosamente diferente, en la orilla de su propio pozo; le ha ofrecido a la Samaritana “el agua viva” de su Palabra, como don Dios y ha saciado su sed. Este es un modelo evangelizador que la Iglesia del tercer milenio está llamada a continuar visibilizando hoy; como asimismo, a cruzar las fronteras culturales y sociológicas para buscar “los nuevos pozos” en donde los hombres y mujeres acuden hoy para saciar su sed.

La Iglesia necesita saber cuáles son y dónde están esos lugares, quiénes son las personas que allí acuden y sed de qué tienen²¹⁵. “Los evangelizadores estamos llamados a acercarnos a esos pozos, con la misma actitud de Jesús, para conocerlos y provocar el encuentro amistoso con aquellos que allí acuden para saciar su sed. Y, como Jesús, queremos valorar estas búsquedas humanas y las semillas del Verbo que en ellas se manifiestan”²¹⁶. Este es el desafío misionero de la Iglesia chilena del tercer milenio, encuentro y cercanía con las diversas situaciones humanas, desde la pedagogía del diálogo, en los numerosos “pozos” frecuentados en el camino de la historia cotidiana de nuestros pueblos.

La Iglesia chilena, al encuentro de un nuevo milenio es consciente del desafío de los cambios vertiginosos y de grandes proporciones²¹⁷. En términos socioculturales, se asume con mayor conciencia y valoración antropo-

²¹⁴ Ver OO.PP 2001-2005, 27-31.

²¹⁵ Ver OO.PP 2001-2005, 34.

²¹⁶ OO.PP 2001-2005, 35.

²¹⁷ Ver OO.PP 2001-2005, 53-57.

lógica lo multiétnico y pluricultural de la sociedad chilena²¹⁸. En términos prácticos, esto da paso a una nueva valoración de los pueblos indígenas y sus culturas; como asimismo, una nueva actitud de genuina tolerancia y de apertura al aprendizaje y acogida de los valores y expresiones culturales, frente a los nuevos procesos migratorios que vive nuestra sociedad.

Otros elementos caracterizantes que los pastores constatan en este cambio de milenio son: los procesos de tecnificación de las sociedades²¹⁹; el paradójico fenómeno de la globalización²²⁰, con sus nuevas oportunidades de comunión y mutuo conocimiento, pero a la vez, con profundas soledades; las nuevas búsquedas de lo religioso en sociedades que cada día dan paso al secularismo, generando crisis de identidad y de pertenencia²²¹.

En estos nuevos escenarios socio-culturales hay grupos humanos significativos a los cuales las OO.PP otorgan una atención preferencial, a fin de establecer con ellos un diálogo evangelizador que asuma la riqueza y la complejidad de las diversas situaciones humanas, a las cuales el Evangelio llega como Vida en abundancia. Estos grupos son: 1) la familia, célula básica de la sociedad y comunidad doméstica de la Iglesia; 2) la mujer, cuyo reconocimiento y dignificación ha pasado a ser un signo de los tiempos; 3) los jóvenes, en ellos se encuentran las fuerzas vitales, los sueños, ideales y respuestas generosas a los grandes llamados de la sociedad y de la Iglesia; 4) los adultos mayores, testigos de vida cristiana; 5) dirigentes de la sociedad, los pueblos originarios y migrantes.

La Iglesia chilena asume en estas Orientaciones el requerimiento de un renovado espíritu misionero y de una mayor creatividad en el desarrollo del diálogo ecuménico e interreligioso. Para tal efecto, los pastores proponen algunas Líneas Pastorales que puedan guiar la tarea evangelizadora de la Iglesia chilena en los próximos años:

1) El llamado a una permanente conversión²²². Toda la vida pastoral y misionera de la Iglesia debe encaminarse a un encuentro personal y comunitario profundo con Cristo; de conversión y espiritualidad²²³. Lugares

²¹⁸ Ver OO.PP 2001-2005, 58.

²¹⁹ OO.PP 2001-2005, 59.

²²⁰ OO.PP 2001-2005, 60-61.

²²¹ OO.PP 2001-2005, 62.

²²² OO.PP 2001-2005, 85.

²²³ OO.PP 2001-2005, 99-104.

de encuentro: La Sagrada Escritura, la Catequesis, la Sagrada Liturgia, la cultura, los encuentros familiares, celebración del Domingo, los pobres, el misterio del dolor, la religiosidad popular, la creación, la historia;

2) **Comunión y participación eclesial**²²⁴. Responder a la necesidad de las personas a buscar espacios, acogida y pertenencia en una comunidad eclesial. Centros de Comunión y participación²²⁵: la parroquia, las Comunidades eclesiales de base, los movimientos apostólicos y de espiritualidad, la Pastoral de Comunidades y Ministerios, los Ministerios laicales, los centros educativos, la familia. Este requerimiento eclesial de una espiritualidad de comunión y participación lleva a la Iglesia a promover un fuerte sentido de corresponsabilidad y de pertenencia eclesial entre todos sus miembros, como asimismo un sentido de apertura dialogal y de reconciliación con todos los cristianos de las diversas iglesias hermanas, a través de un espíritu de fraternidad y cooperación solidaria²²⁶, en la oración común y el ecumenismo de la acción y la solidaria colaboración;

3) **Solidaridad con los pobres y excluidos**. Los pastores proponen llevar adelante: una “Cultura de la solidaridad”²²⁷, asumiendo con más decisión la opción preferencial por los pobres; un anuncio más determinado del Evangelio Social de la Iglesia; la promoción de una “Cultura del compartir”; por otro lado, se trata también de fortalecer “La Pastoral Social”, promoviendo la pastoral de la salud, la pastoral de los pueblos originarios, la pastoral de los trabajadores y empresariado, la pastoral campesina²²⁸, con atención particular a los trabajadores temporeros; y, como un desafío nuevo que se presenta hoy a la evangelización es la “pastoral de la ecología”, que promueve la visión cristiana de una “ecología humana”;

4) **Una Evangelización misionera e inculturada**. El compromiso de la Iglesia es llevar a todos y a cada uno al encuentro vital con Jesucristo²²⁹. La hora actual es un tiempo de posibilidades, un momento privilegiado, un verdadero kayrós, un tiempo de gracia, para llevar adelante con fidelidad y creatividad esta tarea²³⁰; para lo cual, se promueve una pastoral misione-

²²⁴ OO.PP 2001-2005, 105-106.

²²⁵ OO.PP 2001-2005, 107-116.

²²⁶ OO.PP 2001-2005, 126-127.

²²⁷ OO.PP 2001-2005, 139-156.

²²⁸ OO.PP 2001-2005, 156.

²²⁹ OO.PP 2001-2005, 159-160.

²³⁰ OO.PP 2001-2005, 161.

ra²³¹ que tenga como horizonte la “misión ad gentes”²³², expresión de madurez y vitalidad de una Iglesia local.

Junto con entregar las Líneas de acción pastoral, el documento ofrece también algunos criterios fundamentales que pueda orientar, la tarea misionera de la Iglesia en los próximos años, según la “pedagogía de Jesús” y su encuentro con la mujer samaritana²³³. Estos son: 1) El amor gratuito siempre toma la iniciativa; 2) Historicidad y discernimiento evangélico; 3) Abajamiento y opción preferencial por los pobres y excluidos; 4) Una evangelización testimonial y dialogante que genera comunión; 5) Participación y dignificación de la mujer en la Iglesia y en la sociedad; 6) Una Evangelización misionera; 7) Una Evangelización inculturada; 8) Una Evangelización celebrativa.

Respecto de las Prioridades Pastorales, las OO.PP asumen con espíritu misionero, para los años venideros, algunos sectores prioritarios de la acción evangelizadora en Chile²³⁴: 1) La Pastoral Familiar; 2) La Pastoral Juvenil e Infantil; 3) La Pastoral de la Mujer; 4) La Pastoral de los Dirigentes de la Sociedad; 5) La Pastoral educativa.

En estos ámbitos la Iglesia, motivada por las palabras de “Ecclesia in América”, “debe hablar cada vez más de Jesucristo, rostro humano de Dios y rostro divino del hombre (...) y debe hacerlo con gozo y con fuerza, pero principalmente con el testimonio de la propia vida (...) Este anuncio es el que verdaderamente sacude a los hombres, despierta y transforma los ánimos, es decir, convierte”²³⁵.

OO. PP 2008-2012: “Discípulos Misioneros de Jesucristo para que en El nuestro pueblo tenga vida”²³⁶

Las actuales OO.PP nacen en un contexto de mucho “entusiasmo pastoral”. Dos son los acontecimientos eclesiales causantes de esta conmoción eclesial: la celebración de la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano,

²³¹ OO.PP 2001-2005, 165.

²³² OO.PP 2001-2005, 166.

²³³ OO.PP 2001-2005, 173-189.

²³⁴ OO.PP 2001-2005, 191-241.

²³⁵ Ecclesia in América, 67.

²³⁶ ASAMBLEA PLENARIA. CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE. *Orientaciones Pastorales*, 2008-2011, Santiago, Junio 2008.

llevado a cabo en el Santuario de Nuestra Señora de Aparecida, en Aparecida (Brasil 2007), la cual concentró su atención en despertar el fervor misionero de los discípulos de Jesucristo en América Latina y el Caribe; y el segundo acontecimiento, fue la I Asamblea Eclesial Nacional celebrada en el contexto del “espíritu de Aparecida”. La finalidad de este encuentro fue convocar a las fuerzas vivas de la Iglesia chilena para discernir y buscar caminos de concretización del Documento de Aparecida²³⁷. Las OO.PP, que llevan el mismo título de la Asamblea Continental, son fruto de este discernimiento en el espíritu de la colegialidad y de comunalidad sinodalidad de la Iglesia Latinoamericana y del Caribe.

El desafío fundamental que afronta la Iglesia Latinoamericana y particularmente la Iglesia chilena, es lo que los obispos en Aparecida, en esta hora, han discernido: “mostrar la capacidad de la Iglesia para promover y formar discípulos misioneros que respondan a la vocación recibida y comuniquen por doquier, por desborde de gratitud y alegría, el don del encuentro con Jesucristo”²³⁸. Tal desafío lleva a la Iglesia “a repensar profundamente y relanzar con fidelidad y audacia su misión en las nuevas circunstancias latinoamericanas y mundiales (...) Se trata de confirmar, renovar y revitalizar la novedad del Evangelio arraigada en nuestra historia, desde un encuentro personal y comunitario con Jesucristo, que suscite discípulos y misioneros”²³⁹.

Las OO.PP, inspiradas en este acontecimiento de Aparecida, invitan a las Iglesias locales a despertar a la conciencia de una nueva dinámica misionera renovada, abierta a las grandes búsquedas de la gente de hoy, con la misma sensibilidad de Jesús, cuando pregunta a los dos discípulos de Juan Bautista, “qué buscan?”²⁴⁰. Esta pedagogía se descubre y se alimenta en el encuentro personal y comunitario con El. Los lugares privilegiados de encuentro con su persona son²⁴¹: la Palabra de Dios; la Sagrada Liturgia, fuente y cumbre de la Iglesia; la vida en comunidad; los pobres, los marginados y excluidos; la Piedad popular; la presencia de la Cruz en nuestras vidas; la escuela de María.

²³⁷ CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Aparecida. Documento conclusivo*, Bogotá, 2007 (en adelante DA).

²³⁸ DA 14.

²³⁹ OO.PP 2008-2012, 30.

²⁴⁰ Ver Jn 1,22-51.

²⁴¹ OO.PP 2008-2012, 56, 1-7.

Desde este nuevo espíritu misionero, las OO.PP proponen a las comunidades cristianas del país acentuar preferentemente, en este nuevo período, los siguientes rasgos de su vocación eclesial²⁴²: 1) Una Iglesia que conduce al encuentro con Cristo Vivo; 2) Una Iglesia formadora de discípulos misioneros; 3) Una Iglesia que anima la vocación de sus miembros; 4) Una Iglesia que vive y que promueve la espiritualidad de comunión; 5) Una Iglesia de auténticos discípulos es una Iglesia misionera.

Se trata aquí de volver a poner a la Iglesia en “un estado permanente de misión”, como la expresión más auténtica de su vitalidad y de su dinamismo evangelizador.

Una Iglesia auténticamente discipular, afirman las OO.PP, es una Iglesia fielmente misionera, atenta siempre a las condiciones históricas que viven los destinatarios de su acción evangelizadora. Los rasgos más fundamentales de esta Iglesia en misión permanente son²⁴³: Una Iglesia abierta al Espíritu; Una Iglesia de discípulos misioneros; Una Iglesia particular en estado de misión; Una Iglesia para tiempos de cambios; Una Iglesia reconciliada y reconciliadora; Una Iglesia servidora y solidaria; Una Iglesia abierta al ecumenismo y al diálogo interreligioso.

La condición de posibilidad hacia una verdadera renovación misionera, será una conversión personal y pastoral; ésta última, exige pasar de “una pastoral de mera conservación a una pastoral decididamente misionera”²⁴⁴.

La expresión más visible de esta renovación misionera es lo que los obispos, movidos por el espíritu de Aparecida, han decidido llevar adelante en el Continente y que convoca a todas las Iglesias locales: la Misión Continental, que tiene por objetivo fundamental: “poner a la Iglesia, como tal, y a todas las realidades eclesiales, en estado permanente de misión para anunciar con nuevo ardor el Evangelio a las personas alejadas y desencantadas de la Iglesia, a quienes parecen indiferentes a la fe y a quienes se confiesan agnósticos o no creyentes”²⁴⁵.

Este proyecto misionero ha sido asumido también por la Iglesia Chilena, el cual está estructurado en cuatro etapas²⁴⁶ y enfatizará los siguientes

²⁴² OO.PP 2008-2012, 60-71.

²⁴³ OO.PP 2008- 2012, 71, 1-7.

²⁴⁴ OO.PP 2008-2012, 80.

²⁴⁵ OO.PP 2008-2012, 81.

²⁴⁶ Las etapas de esta Misión Continental son: 1) Sensibilización de los agentes pastora-

aspectos, tendientes a la promoción humana integra²⁴⁷: 1) Pastoral y cultura de la vida y de la solidaridad; 2) Pastoral educativa; 3) Pastoral con los pobres y excluidos; 4) Pastoral social; 5) Pastoral y espiritualidad urbanas; 6) Pastoral de los medios de comunicación social; 7) Pastoral rural; 8) Pastoral de los pueblos originarios; 9) Pastoral del medio ambiente.

En cuanto a los destinatarios de la misión pastoral para la cual las Orientaciones quieren dedicar especial atención preferencial son²⁴⁸:

1) La familia, “uno de los tesoros más importantes de nuestros pueblos y es patrimonio de la humanidad”;

2) Los adolescentes y jóvenes, los cuales “representan un enorme potencial para el presente y futuro de la Iglesia y de nuestros pueblos”;

3) Los pobres y excluidos, los preferidos del Señor; este desafío obliga a la Iglesia a “reconocer los nuevos rostros del sufrimiento humano en el mundo urbano y rural (...) una desafío para cada uno en la sociedad y en la Iglesia”;

4) Los agentes pastorales laicos, “los primeros invitados por el Espíritu a la conversión personal y pastoral, para ser cada vez mejores discípulos misioneros, testigos de Jesucristo alegres y bien formados para el anuncio del Evangelio”;

5) Los católicos alejados de la Iglesia: los obispos y sus respectivas comunidades locales quieren ofrecer a ellos una experiencia profunda e intensa con el Señor, como asimismo una experiencia comunitaria más fraternal ya acogedora, una de las causas más gravitantes en este éxodo;

6) Los no católicos y no creyentes, con los cuales se desea emprender un diálogo de cercanía fraternal.

Hasta aquí hemos hecho un recorrido histórico y teológico-pastoral del camino de la Iglesia Chilena posconciliar, a través de la fecunda experiencia de sinodalidad y colegialidad de sus pastores, quienes dóciles al Espíritu han sabido leer “los signos de los tiempos” en el camino histórico de la vida

les y evangelizadores; 2) Profundización con grupos prioritarios (colegios, universidades, pastoral familiar, pastoral juvenil, etc.); 3) Misión sectorial; 4) Misión territorial.

²⁴⁷ OO.PP 2008- 2012, 85, 1-8.

²⁴⁸ OO.PP 2008-2012, 87, 1-6.

cultural y socio-política de la sociedad chilena en la cual las comunidades cristianas están insertas.

Esta mirada pastoral a la realidad ha estado siempre presente en todas las OO.PP, como criterio fundamental de discernimiento evangélico, como bien lo decían los obispos en las OO.PP 1986-1989: La mirada pastoral “es una mirada original que surge de la experiencia del Señor y de nuestra atención a los signos de los tiempos. Nada humano es ajeno a esta mirada y todo atrae nuestra atención” (n. 25).

Ciertamente esta mirada pastoral no es neutra; precisamente porque es mirada evangélica sobre el mundo real de nuestros pueblos y, muy especial y preferencialmente, los pobres y marginados, que nos remiten a Cristo, es decisiva, es decir, nos lleva a una opción fundamental de conversión y renovación, requerimientos fundamentales para una Iglesia que quiere ser fiel y secundante de los nuevos dinamismos pneumatológicos, los cuales la invitan a “cruzar a la otra orilla”²⁴⁹ con la fuerte conmoción del Espíritu. El Espíritu la conduce hacia los nuevos horizontes de la misión y hacia sus nuevos destinatarios, para “dar 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”²⁵⁰; actitudes evangélicas tan necesarias para esta hora de gracia que el mundo y las sociedades viven, especialmente en nuestro país, caracterizado por su pluralismo religioso, su diversidad cultural-étnico-lingüística y por la rica diversidad de pertenencias cristianas.

La hora presente es una “nueva etapa evangelizadora”²⁵¹ y tiene el nombre de “diálogo”. Un diálogo con las culturas de nuestros pueblos, especialmente, con el bello “mosaico” cultural latinoamericano de nuestros pueblos indígenas y afro-descendientes; un diálogo fraterno con la pluralidad de experiencias y expresiones religiosas, particularmente con la rica diversidad eclesial de nuestras iglesias cristianas, con las cuales la Iglesia chilena, desde el espíritu de Aparecida, busca dar un renovado testimonio común discipulado, mediante el conocimiento recíproco, el respeto, la solidaridad y la mutua colaboración en las grandes causas por Reino²⁵². Todo lo an-

²⁴⁹ DA 376.

²⁵⁰ DA 363.

²⁵¹ DA 233.

²⁵² Ver DA 227-234.

terior reclama “asumir una actitud permanente de conversión pastoral”²⁵³ que implique necesariamente reformas espirituales, pastorales e institucionales²⁵⁴ al interior de nuestras Iglesias locales.

De su comunal sinodalidad a la osadía de su misionariedad

Hemos realizado hasta aquí un recorrido por la “geografía pastoral y misionera” de la Iglesia Chilena a través de sus Orientaciones Pastorales, las cuales nos han permitido navegar en el mar profundo de su historia, la que ella ha ido construyendo en el terreno fértil de la diversidad socio-cultural del país y en la cual ha sembrado, con el dinamismo de su misionariedad, la semilla del Evangelio del Reino, desde hace ya más de 500 años de evangelización.

Pero no queremos quedarnos sólo en un desarrollo histórico-narrativo. Es nuestro interés, también, extraer de este camino eclesial algunos elementos teológicos-pastorales que dan cuenta de la recepción fiel y creativa de espíritu del Concilio Vaticano II en la vida y en la misión de la Iglesia chilena.

La Iglesia local chilena, como toda Iglesia local, es el fruto maduro de un proceso evangelizador llevado adelante por la audacia y la generosidad de los misioneros, provenientes de otras Iglesias locales; y se inserta, con el rostro propio de su latinoamericanidad, en el concierto de la Iglesia universal, ofreciendo las riquezas propias de lo que el Espíritu ha venido operando en ella.

Un elemento caracterizante de la Iglesia chilena ha sido su espíritu comunal de sinodalidad y colegialidad; la cual responde fielmente a la criteriología teológico-pastoral y misionera emanada de la reflexión del Concilio Vaticano II, en el cual emerge el rostro de una Iglesia comunal y participativa, toda ella Pueblo de Dios, llamada a ser sacramento del Reino en la historia, en donde la autoridad jerárquica es servicio a la comunión: comunión entre las Iglesias locales y la Iglesia universal; comunión entre la colegialidad episcopal y el ministerio de Pedro; comunión y participación entre todos los bautizados en el ministerio de Cristo, desde un auténtico es-

²⁵³ DA 366.

²⁵⁴ Ver DA 367.

píritu de corresponsabilidad en la misma y única misión de Cristo, compartida y vivida concretamente desde la diversidad ministerial y carismática de las Iglesias locales, rostros visibles de la única Iglesia de Cristo.

Esta dinámica de participación y corresponsabilidad, de integración de los bautizados en una vida y misión compartida, el respeto de los diversos carismas y servicios, la complementariedad de las diferencias, la transparencia de las instituciones, el diálogo y la escucha en la toma de las decisiones a través de un discernimiento asumido con seriedad, son aspectos que marcan la identidad de una Iglesia local que vive en el espíritu de la koinonía, toda ella convocada por Dios para el anuncio de su Reino²⁵⁵.

En esta sintonía conciliar las Orientaciones Pastorales son, lo que acertadamente el Papa Juan Pablo II ha dicho a los obispos chilenos en visita ad limina en el año 1994: “fruto maduro de un episcopado atento a los signos de los tiempos que, con afecto colegial, se decide escrutar y responder a los designios de Dios”²⁵⁶.

Como muy bien lo enfatizan los obispos en las OO.PP 1991-1994, n.7; OO.PP 1996-2000, n. 14, las Orientaciones son fruto de una elaboración en espíritu comunal, las cuales permiten lograr una coherencia pastoral, unidad de lenguajes y criterios de acción, para responder eficazmente a los problemas y situaciones concretas de cada momento histórico de la vida del país. Ellas se sitúan en el camino pastoral de la Iglesia y en la dinámica del primer “Plan Nacional de Pastoral” del año 1962, cuando los obispos, adelantándose al espíritu de comunión y participación de la eclesiología conciliar, iniciaron así un proceso orgánico de pastoral de conjunto, no interrumpido hasta nuestros días²⁵⁷.

En este espíritu nacieron las primeras Orientaciones Pastorales, en el año 1968, como una respuesta creativa de la Iglesia Chilena a la receptividad del espíritu del Concilio Vaticano II, la cual invitaba a construir y mostrar un nuevo rostro de Iglesia, de cara a los requerimientos del mundo moderno.

Los pastores son testigos que los tiempos posteriores al Concilio fueron, lo que ellos han llamado, “una hora de confusión”, en donde la Iglesia en Chile debió pasar por el acrisolamiento de la conflictividad de un proceso

²⁵⁵ Ver R. CALVO PÉREZ, *Sinodalidad*, en: *Diccionario de Pastoral y Evangelización*, 986.

²⁵⁶ Roma, 18 de octubre de 1994.

²⁵⁷ Ver OO.PP 2001-2005, Cap. II. *Nuestro caminar como Pueblo de Dios*.

renovador. Los obispos chilenos y sus respectivas comunidades locales comenzaban así a vivir lo que las OO.PP 1968 promovían: “Hacia la verdadera imagen de la Iglesia”: Una Iglesia evangelizadora, desde la vitalidad de las Comunidades de Base; y, Una Iglesia servidora de la humanidad.

Estos dos aspectos: Evangelización y Servicio a la Humanidad, serán los elementos referenciales obligados del discernimiento eclesial en estos primeros años posconciliares, particularmente en la hora de la elaboración de los respectivos planes pastorales, programas formativos e itinerarios misioneros.

Este proceso encaminó a la Iglesia a un fuerte movimiento misionero hacia los diversos estamentos de la sociedad chilena, acompañado de un fuerte sello de compromiso con el mundo y una lucha por las transformaciones sociales, especialmente, en el mundo de los pobres y sus anhelos de liberación. Se trataba de impregnar el espíritu conciliar al más puro estilo de Medellín, la recepción conciliar de la Iglesia latinoamericana; acontecimiento eclesial que tanto dinamismo impregnó a las Iglesia locales del Continente.

Medellín impulsó en el continente una evangelización que asume una opción decidida por los pobres²⁵⁸, una Iglesia viva “de comunidades de base”²⁵⁹, un tema nuevo en la eclesiología latinoamericana, y, que más tarde confirmará y profundizará Puebla; una Iglesia encarnada en la historia de los pueblos y comprometida con “sus aspiraciones de liberación”²⁶⁰.

En Chile, en esta hora, la Iglesia asumirá el desafío de penetrar y proyectar la vitalidad y la esperanza cristiana en la vitalidad y esperanzas histórico-humanas, en un contexto de profundas transformaciones sociales y secularizantes, para la cual se requería la formación de un laicado maduro e influyente en las diversas esferas sociales y culturales, con una profunda espiritualidad. Es el tiempo en que la Doctrina Social de la Iglesia tendrá gran influencia en los procesos formativos de los líderes cristianos y la Teología de la Liberación contribuirá a un discernimiento crítico de la realidad a la luz del Evangelio en la vida de las comunidades cristianas.

En los diez primeros años del tiempo posconciliar, la Iglesia chilena estuvo marcada en el ritmo y en el rumbo de su misionariedad por tres no-

²⁵⁸ Ver: Medellín. Documento 14.

²⁵⁹ Ver: Medellín, 10. Documento 15, sobre la Pastoral de Conjunto.

²⁶⁰ Ver :Medellín, 2; 1,4; 4,9; 12,2, etc.

tas fundamentales: una Iglesia evangelizadora, una Iglesia servidora de los hombres, y una Iglesia comunitaria; e iluminada por las tres grandes opciones de Medellín: la opción por los pobres, las Comunidades Eclesiales de Base y la liberación, tres grandes referentes obligados en el discernimiento eclesial en esta hora y en las horas sucesivas.

El Sínodo de los obispos de 1974 en Roma, reunidos para reflexionar sobre el tema de la Evangelización en el mundo contemporáneo; la gran encíclica de Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, fruto de este sínodo; la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que acogió el tema del sínodo de 1974 y lo aterrizó a la realidad continental, fueron acontecimientos “pentecostales” que dieron un nuevo impulso a la Iglesia chilena, en su proceso de renovación, de nuestro trato y diálogo con el mundo, con las demás iglesias cristianas; con creyentes de las religiones de nuestros pueblos indígenas y afro-americanos, como asimismo de otras religiones de proveniencias externas.

Puebla, como lo fue también la Conferencia de Medellín, significó para la Iglesia Latinoamericana un “nuevo Pentecostés”, donde soplaron aires nuevos que “re-oxigenaron” la vida eclesial; se asumieron nuevas opciones y se mostraron nuevos horizontes en el camino de la evangelización.

Las opciones de Puebla: La opción preferencial por los pobres, con un mayor vigor teológico; 2) la opción por los jóvenes; 3) la opción por la comunión y participación, acogiendo el sentido y la vitalidad de las CEBs; 4) opción por la defensa de la persona, en un contexto latinoamericano de dictaduras militares, de persecuciones y de violencias, llevarán al desafío de una evangelización liberadora, al más fiel estilo de la misión de Jesús, el evangelizador del Reino.

La Iglesia en Chile, en sus Opciones Pastorales de 1975 en adelante, acogiendo el espíritu de la *Evangelii Nuntiandi* y las opciones de Puebla, insistirá en la evangelización como su misión más propia y como contenido, la liberación integral del hombre²⁶¹, especialmente en un tiempo en que los obispos constatan un repliegue de las fuerzas vivas de la Iglesia, dado que “se hace más difícil evangelizar en lo que se refiere a las consecuencias sociales del Evangelio”²⁶².

²⁶¹ Ver OO.PP 1975, 3.

²⁶² Ver OO.PP 1975, 2.

Esta “introversión eclesial” en este período es debido a la compleja situación social y política que vive el país; las comunidades cristianas, los agentes de pastoral, los pastores, sienten la represión del gobierno dictatorial y su Doctrina de Seguridad Nacional, por ser ellos rostros visibles de una Iglesia profética que quiere ser la voz de los sin voz, defensora de la dignidad de la persona, de la integridad de sus derechos humanos y promotores de un Evangelio social en la vida del país. En este contexto la Iglesia se siente impulsada a ser una Iglesia liberadora integral del hombre y signo de esperanza para unos y de contradicción para otros.

En la década de los 80 la vida eclesial chilena, en continuidad ciertamente con las grandes opciones del caminar de la Iglesia latinoamericana, asumirá una decidida y más abierta defensa de la Vida; de allí las temáticas de las Orientaciones Pastorales en este período: “La Conducta Humana”²⁶³; “Construyamos con Cristo la Civilización del Amor”²⁶⁴; “Iglesia Servidora de la Vida”²⁶⁵; son reflexiones pastorales de un hondo contenido teológico pastoral y de una gran sensibilidad social, con un tono provocativo y profético.

Esta década es un tiempo marcado por la conflictividad política, el desencanto social, la violencia represiva y el terrorismo de Estado; un tiempo de una profunda recesión económica, con un fuerte impacto en la vida de las familias más pobres del país. Es el tiempo en que los obispos acusan explícita y críticamente el sistema económico instaurado por el gobierno militar, acusándolo de “liberal e individualista”, “causante de la miseria en Chile”. A manera de ejemplo citamos un texto del documento “Iglesia servidora de la vida”: “... denunciamos una vez más este sistema injusto y excluyente y renovamos nuestro compromiso de contribuir a educar para la justicia y solidaridad; de promover más iniciativas asistenciales y promocionales; de acompañar con nuestra amistad pastoral a cuantos sufren la pobreza y marginación”²⁶⁶.

La Nueva Evangelización será un tema que entrará a tomar carta de ciudadanía en la reflexión y en el discernimiento de la Iglesia Latinoamericana, promovido y llevado adelante por el Papa Juan Pablo II y continuado

²⁶³ Ver OO.PP 1978-1980.

²⁶⁴ Ver OO.PP 1982-1985.

²⁶⁵ Ver OO.PP 1986-1989.

²⁶⁶ OO.PP 1986-1989, 31.

por el Papa Benedicto XVI, estableciendo éste, para su mayor profundización teológica y pastoral, un Pontificio Consejo para la Nueva Evangelización, mediante su motu proprio "Ubicumque et Semper", del 21 de septiembre de 2010.

En el contexto eclesial latinoamericano, este tema será abordado por la IV Conferencia del Episcopado, en Santo Domingo, teniendo como telón de fondo los 500 años de la Evangelización en América. La gran preocupación de los pastores en esta hora será la evangelización de la cultura adveniente, un cambio epocal con sus desafíos e implicaciones en la vida cotidiana de nuestros pueblos.

La Iglesia en Chile asumirá esta gran temática pastoral y misionera en sus Orientaciones Pastorales 1991-1994, titulada: "Nueva Evangelización para Chile: patria que amamos y servimos con el Evangelio del Señor"; un documento que marcará la conciencia eclesial de toda una época, por el contexto mismo que en el país se vive: el regreso a la democracia y los retos de una nueva cultura. En estrecha relación temática con el documento anterior está el documento "Si conocieras el Don de Dios"²⁶⁷, ambos con una fuerte invitación a revitalizar la capacidad de propuesta de la Iglesia, a fin de ofrecer el don de la fe en los diversos estamentos de la sociedad chilena, especialmente en la realidad de un nuevo milenio.

La Iglesia del nuevo milenio está marcada por la urgencia de una renovada misionariedad ante los desafíos de los nuevos tiempos y la vertiginosidad de los cambios epocales, como bien lo expresan las últimas Orientaciones. Los nuevos escenarios socio-culturales están marcados profundamente por lo multiétnico, pluricultural y plurirreligioso; por las categorías de la tecnificación y por los amplios horizontes de la globalización, en todas sus dimensiones. Hoy la misión tiene un nuevo nombre: el diálogo: diálogo con el mundo, diálogo con las culturas, diálogo con las religiones, para hacer presente la propuesta de Jesús y los valores que surgen de su Evangelio.

Esta renovada misionariedad conlleva no sólo una renovación estructural, de métodos y estrategias, ante todo, reclama la renovación bautismal de cada discípulo, a partir de un encuentro profundo con Jesucristo; asunción de la propia identidad cristiana y de su decidido compromiso misionero, como afirma "Ecclesia in América": "Cristo ha de ser anunciado

²⁶⁷ Ver OO.PP 2001-2005.

con gozo, con fuerza, pero principalmente con el testimonio de la propia vida”²⁶⁸, no con las armas del proselitismo, sino con el espíritu del diálogo, que acoge y crea encuentro.

Este mismo espíritu de una renovación de la vida discipular de la Iglesia ha llevado a los obispos latinoamericanos a reunirse en la V Conferencia de Aparecida, para discernir juntos el nuevo rostro del discípulo misionero que la Iglesia necesita hoy a fin de repensar profundamente y relanzar con fidelidad y audacia su misión en las nuevas circunstancias mundiales, latinoamericanas.

Los obispos chilenos y sus comunidades locales han asumido este desafío en las OO.PP post- Aparecida, las cuales llevan el mismo título de la V Conferencia: “Discípulos Misioneros de Jesucristo para que en El nuestros pueblos tengan Vida”. Dichas Orientaciones fueron precedidas, en su proceso de discernimiento eclesial, por la primera Asamblea Eclesial Nacional²⁶⁹, en la cual todos los representantes de todos los estamentos de las Iglesias locales del país, soñaron y proyectaron una vida eclesial para estos tiempos, teniendo como punto referencial el nuevo espíritu de Aparecida que ha invitado a la Iglesia en América a una Misión Continental, como un signo claro de su más fiel identidad.

La hora actual de la Iglesia Chilena esta movida por la gracia de un tiempo providencial en su camino de renovación y de transformación de sus estructuras pastorales, espirituales y personales: el año de la Fe. Entrar en este tiempo providencial de profundización de la fe, de conversión y de renovación testimonial, significa consecuentemente revitalizar también la misionariedad de la vocación bautismal. La fecundidad de la experiencia creyente cristiana está precisamente en su capacidad centrífuga de apertura, diálogo y comunicación de la riqueza del Evangelio de la Vida.

Los cristianos, que movidos por la fuerza del amor, confiesan su fe en Jesucristo, la celebran con las energías del Espíritu y lo anuncian con la osadía de Pentecostés, están hoy llamados a “un compromiso eclesial más convencido a favor de una nueva evangelización para redescubrir la alegría de creer y volver a encontrar el entusiasmo de comunicar la fe” (Porta Fidei

²⁶⁸ EA, 67.

²⁶⁹ Este acontecimiento eclesial pos- Aparecida se llevó a efecto en Santiago de Chile, desde 9 al 12 de octubre de 2007.

7). Este es el desafío más urgente de la Iglesia Chilena. La credibilidad de su presencia esta precisamente en su capacidad de emprender nuevos rumbos misionales.

Bibliografía

- ASAMBLEA PLENARIA DEL EPISCOPADO CHILENO. *Orientaciones Pastorales 1968. Documento de Chillán*, Chillán, mayo de 1968.
- _____, *Orientaciones Pastorales 1969. Comunidades Eclesiales de Base*, La Serena, junio de 1969.
- _____, *Orientaciones Pastorales 1970. Documento de Concepción*, Concepción, marzo de 1970.
- _____, *Orientaciones Pastorales 1971. Documento de Temuco*, Temuco, abril de 1971.
- _____, *Orientaciones Pastorales 1973. El Camino de los cristianos en Chile frente a la Religión y la Fe*, Santiago, mayo de 1973.
- _____, *Orientaciones Pastorales 1975. Una Iglesia liberadora*, Santiago, abril de 1975.
- _____, *Orientaciones Pastorales 1976. La Iglesia de 1976*, Santiago, marzo de 1976.
- _____, *Orientaciones Pastorales 1978-1980. La Conducta Humana*, Santiago, abril de 1978.
- _____, *Orientaciones Pastorales 1982-1985. Construyamos con Cristo la civilización del amor*, Santiago de 1982.
- _____, *Orientaciones Pastorales 1986-1989. Iglesia Servidora de la Vida*, Santiago, 1985.
- _____, *Orientaciones Pastorales 1991-1994. La Nueva Evangelización*, Santiago, julio de 1990.
- _____, *Orientaciones Pastorales 1996-2000. Jesucristo, ayer, hoy y siempre*, Santiago, 15 de agosto de 1995.
- _____, *Orientaciones Pastorales 2001-2005. Si conocieras el Don de Dios*, Santiago, 24 de septiembre de 2000.
- _____, *Orientaciones Pastorales 2008-2012. Discípulos Misioneros de Jesucristo para que en El nuestros pueblos tengan Vida*, Santiago, junio de 2008.
- CALVO PÉREZ, R. *Sinodalidad*. En: *Diccionario de Pastoral y Evangelización*, Burgos, 2001, 985-993.

- CELAM, *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documento de Medellín. La iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, Medellín (Colombia), 26 de agosto al 7 de septiembre de 1968, en: *Las Cuatro Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*, Bogotá, 2004, 87-258.
- _____, *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documento de Puebla. La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Puebla de los Angeles (México), del 27 de enero al 12 de febrero de 1979, en: *Las Cuatro Conferencias del Episcopado Latinoamericano*, Bogotá, 2004, 259-580.
- _____, *IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documento de Santo Domingo. Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana*, Santo Domingo, República Dominicana, 12 a 28 de octubre de 1992, en: *Las Cuatro Conferencias del Episcopado Latinoamericano*, Bogotá, 2004, 581-754.
- _____, *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en El tengan Vida*, Santuario de Nuestra Señora de Aparecida (Brasil), 13 al 31 de mayo 2007. *Aparecida. Documento Conclusivo*, Bogotá, 2007
- _____, *La Misión Continental*, Bogotá, 2008.
- CERDA SANHUEZA, A. *Síntesis Temática de las Orientaciones Pastorales de la Iglesia Chilena*, período 1968-2005. En: www.iglesia.cl/documentos (1-2-2013).
- CONCILIO VATICANO II, *Ad Gentes*, decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, 1965. AAS 58 (1966) 947-990. *Documentos del Vaticano II*, Madrid, 1985.
- _____, *Christus Dominus*, decreto sobre el ministerio pastoral de los Obispos, 1965. AAS 58 (1966) 673-701. *Documentos del Vaticano II*, Madrid, 1985.
- _____, *Dei Verbum*, constitución dogmática sobre la revelación divina, 1965. AAS 58 (1966) 817-836. *Documentos del Vaticano II*, Madrid, 1985.
- _____, *Gaudium et Spes*, constitución pastoral de la Iglesia en el mundo actual, 1965. AAS 58 (1966) 1025-1120. *Documentos del Vaticano II*, Madrid, 1985.
- _____, *Lumen Gentium*, constitución dogmática sobre la Iglesia, 1965. AAS 57 (1965) 5-71. *Documentos del Vaticano II*. Madrid, 1985.
- _____, *Sacramentum Concilium*, constitución sobre la sagrada liturgia, 1964. AAS 56 (1964) 97-138. *Documentos del Vaticano II*, Madrid, 1985.

- _____, *Unitatis Redintegratio*, decreto sobre el ecumenismo, 1965. AAS 57 (1965) 90-112. *Documentos del Vaticano II*, Madrid, 1985.
- CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE, *La Misión Continental en Chile*, Santiago, 2008.
- JUAN PABLO II, *Carta encíclica Redemptoris Hominis, el Redentor del hombre*, Ciudad del Vaticano, 4 de marzo de 1979, en: AAS 71 (1979) 257-324.
- _____, *Discurso Inaugural de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Seminario Palafoxiano de Puebla de los Angeles, México, el 28 de enero de 1979, en: CELAM, *Las cuatro Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*, Bogota, 2004, 265-285.
- _____, *Carta encíclica Redemptoris Missio*, sobre la permanente validez del mandato misionero, Ciudad del Vaticano, 7 de diciembre de 1990, en: AAS 83 (1991) 249-340.
- _____, *Carta apostólica Tertio Millennio Adveniente*, Ciudad del Vaticano, 10 de noviembre de 1994, en: AAS 87 (1995) 5-41.
- _____, *Carta encíclica Ut Unum Sint, sobre el ecumenismo*, Ciudad del Vaticano, 25 de mayo de 1995, en: AAS 87 (1995) 921-982.
- _____, *Exhortación apostólica postsinodal Ecclesia in América, sobre el encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad en América*, Ciudad de México, 22 de enero de 1999, en: AAS 91 (1999) 5-88.
- PABLO VI. *Exhortación apostólica postsinodal Evangelii Nuntiandi*, Ciudad del Vaticano, 8 de diciembre de 1975, en: AAS 68 (1976) 5-76.

Artículo recibido el 10 de abril de 2013

Artículo aceptado el 17 de mayo de 2013

EVANGELIZACIÓN Y CULTURA DE LA GAUDIUM ET SPES A LOS DESAFÍOS ACTUALES

EVANGELIZATION AND CULTURE IN GAUDIUM ET SPES IN RELATION TO CURRENT CHALLENGES

Jorge Mendoza Valdebenito¹

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Valparaíso-Chile

Resumen

La cultura, como tema emergente y de cada vez mayor relevancia en la misión evangelizadora de la Iglesia, tiene un desarrollo particular en los pontificados posteriores al Concilio Vaticano II. Los énfasis en distintos aspectos terminan por conformar un tratamiento pastoral de la cultura y un llamado de alerta sobre su influencia y presencia en los procesos sociales.

Palabras clave: Rol humanizador, inculturación del Evangelio, evangelización de la cultura, secularización, ateísmo, modernidad, sentido de la vida, globalización.

Abstract

Culture, as an emerging topic in the evangelising missionary work of the Church, developed distinctively in the pontificates after the Second Vatican Council. The emphasis on the different aspects led to a pastoral treatment of culture and a warning call about its influence and presence in social processes.

Keywords: Humanizing role, Gospel enculturation, culture evangelisation, secularisation, atheism, modernity, life sense, globalization.

¹ Profesor de Historia, Geografía y Ciencias Sociales, Universidad católica de Valparaíso. Magíster en Ciencias del Desarrollo, ILADES. Profesor Titular del Instituto de Ciencias Religiosas de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Correo electrónico: jmendoza-valdebenito@gmail.com

Uno de los temas que ha tenido un largo desarrollo a partir de la *Gaudium et Spes*, es el de la cultura. En el Magisterio Universal comienza a tener importancia precisamente a partir del Vaticano II, y en particular de esta Constitución Apostólica por el tratamiento que le da como concepto y como problema y no sólo como alusión en relación con otros temas. Intentar definir de una manera precisa, exhaustiva y de aceptación universal el concepto de cultura ha resultado ser una tarea ímproba para todos los que se han dedicado al tema desde diversas disciplinas, por lo que ha quedado más bien en acuerdo que ella es una palabra polisémica, y que cada autor deberá tomar una opción respecto de cuál acepción utilizará y que esta elección estará en función de un propósito en particular². A este problema no está ajena la *Gaudium et Spes* y, por lo tanto, debe hacer su propia definición al respecto. Una de las definiciones³ que propone destaca, en primer lugar, su rol humanizador:

Es propio de la persona humana el no llegar a un nivel verdadera y plenamente humano si no es mediante la cultura, es decir, cultivando los bienes y valores naturales. Siempre, pues, que se trata de la vida humana, naturaleza y cultura se hallan unidas estrechísimamente.

Con la palabra cultura se indica, en sentido general, todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales; procura someter el mismo orbe con su conocimiento y trabajo; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a través del tiempo, expresa, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales y aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos, e incluso a todo el género humano⁴.

Es a partir del Concilio Vaticano II que la Iglesia inicia, en un sentido, y continúa, en otro⁵, un extenso desarrollo de la relación entre la cultura y la

² No se citan otros autores para no alejar al lector de los límites del Magisterio de la Iglesia.

³ Otras definiciones están en los números 55 y 57.

⁴ CONCILIO VATICANO II, *Constitución pastoral Gaudium et Spes*, 1965, n 53.

⁵ Son varios los documentos pontificios anteriores al Vaticano II que tocan el tema de la cultura como la encíclica *Sapientiae Christianae*, de León XIII (1890), las encíclicas *Acerbo Nimis*, *Il Fermo proposito* y la *Pascendi dominici gregis* de Pío X, las encíclicas *Ad*

evangelización –el término “cultura” aparece 91 veces en los documentos conciliares– que se traducirá finalmente en dos conceptos que hoy en día nos resultan familiares: la inculturación del Evangelio y la evangelización de la cultura. El énfasis está en que para desarrollar ambos aspectos no resulta suficiente la simple voluntad, sino que requiere de un esfuerzo por discernir, en cada cultura y en cada momento histórico-cultural, tanto las semillas del Verbo que anticipan el trabajo evangelizador como los aspectos, afirmaciones, mentalidades incluidas en las culturas que dificultan la tarea de todos los miembros de la Iglesia. A ello se refiere la *Gaudium et Spes* cuando afirma que “para cumplir esta misión es deber permanente de la Iglesia escrutar los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio”⁶. Con esta finalidad es que la Santa Sede cuenta, desde 1982, con el Pontificio Consejo para la Cultura.

En párrafos posteriores⁷, la *Gaudium et Spes* introduce el tema de los problemas a los cuales debe enfrentarse la Iglesia en la sociedad contemporánea, en lo referido a valorar tanto en lo positivo como en lo negativo la cultura dominante, tales como la secularización⁸ y, especialmente, el ateísmo sistemático⁹. Respecto de la secularización ella es entendida en el conflicto que plantea la cultura de la Modernidad respecto de la afirmación de la autonomía del hombre, de la sociedad y de la ciencia, la que sería menoscabada por una autoridad superior a su propia inteligencia y voluntad como lo sería, específicamente, Dios. El texto al que me estoy refiriendo¹⁰, ampliado en documentos pontificios posteriores, difiere en cuanto a que la autonomía del hombre sea menoscabada, en tanto que la autonomía le es necesaria al hombre para descubrir la verdad, siempre que tenga una referencia a la verdadera naturaleza del hombre que también considere la dimensión trascendente y espiritual.

beatissimi Apostolorum Principis, Humani generis redemptionem, Pacem Dei Munus, In praeclera y Fausto appetente die, de Benedicto XV, las encíclicas *Rerum Omnium, Studiorum ducem*, de Pío XI, las encíclicas *Summi pontificatus, Humani generis, Ecclesiae fastos y Fidei donum*, de Pío XII.

⁶ Cf. *GS*, n 4.

⁷ *Ibidem*, n 58 ss.

⁸ *Ibidem*, n 36.

⁹ *Ibidem*, n 19, 20, 21.

¹⁰ Cf. *GS*, n 36.

Respecto del ateísmo, hace distinciones entre la no creencia, el agnosticismo y el ateísmo como negación sistemática de Dios¹¹ para que el hombre pueda ser verdaderamente autónomo. En los orígenes de este fenómeno está, según la misma Gaudium et Spes, el “rebasar indebidamente los límites de las ciencias positivas, pretendiendo explicarlo todo sobre esta base puramente científica o, por el contrario, rechazando sin excepción toda verdad absoluta”¹². También es una raíz del ateísmo la reducción de la liberación del hombre a la sola esfera de lo económico o lo social¹³. Sin embargo, dos aspectos resaltan como de una valoración positiva: por una parte que no hay una descalificación de los hombres ateos ya que también ellos colaboran en la construcción del mundo¹⁴, y la cultura moderna propiamente tal ha contribuido a una mejor labor evangelizadora al permitir, gracias al progreso científico, “abrir nuevos caminos a la verdad”¹⁵.

Pablo VI y la importancia de la cultura en la labor evangelizadora

Esta línea de exploración de los nuevos desafíos que presenta la cultura a la evangelización, es ampliamente desarrollada por S.S. Pablo VI en la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*. Su foco de atención, en lo referido a la cultura, está en la distinción que hace entre el mundo “moderno” y la sociedad “contemporánea”, ya que en el seno de la modernidad hay una tendencia, una comprensión global del entorno –que es lo que denomina “mundo”–, que la caracteriza: el secularismo o “el drama del humanismo ateo”¹⁶, que ya no es sólo una construcción teórica y abstracta sino un pragmatismo militante que se expresa tanto en las estructuras sociales como en las formas propiamente culturales con las que viven, disciernen y actúan las personas. La preocupación de Pablo VI, por consiguiente, es “tratar de convertir al mismo tiempo la conciencia personal y colectiva de los hom-

¹¹ *Ibíd.*, n 19 y 20.

¹² *Ibíd.* n 19.

¹³ *Ibíd.*, n 20.

¹⁴ *Ibíd.*, n 21.

¹⁵ *Ibíd.*, n 44.

¹⁶ PABLO VI, *Exhortación apostólica Evangelii Nuntiandi*, 1975, n 55.

bres, la actividad en la que ellos están comprometidos, su vida y ambiente concretos”¹⁷, lo que se “consigue mediante un cambio interior, que el Evangelio designa con el nombre de “metanoia”, una conversión radical, una transformación profunda de la mente y el corazón”¹⁸. En esta labor de evangelizar las culturas nos llama, sin embargo, a tener atención respecto de no identificar el Evangelio con ellas¹⁹, sino más bien a discernir las semillas del Verbo que están presentes, así como las corrientes que se oponen al mismo.

Uno de los aspectos de la relación entre evangelización y culturas –ya no como concepto abstracto sino como expresión de humanidad de diferentes grupos– es que no se puede dar una identificación de ellas con el Evangelio pero que, al mismo tiempo, no son incompatibles con el mensaje evangélico²⁰. La evangelización debe tenerlas en consideración ya que “no sería completa si no tuviera en cuenta la interpelación recíproca que en el curso de los tiempos se establece entre el Evangelio y la vida concreta, personal y social, del hombre” y en ello se incluye su cultura²¹.

El tema de la relación del Evangelio con la cultura, lo retoma desde otra óptica en la Carta Apostólica *Octogesima Adveniens* al referirse al tema de las ideologías políticas, en cuanto representan un tipo de cultura que rebasa límites y fronteras, sobreponiéndose o eliminando las culturas locales. El principal obstáculo que presentan las ideologías es su resistencia a aceptar la trascendencia²² como característica del ser humano y, por lo mismo, lo dejan anclado en la inmanencia. Por esta misma razón es que resultan difíciles de evangelizar y, por el contrario, suelen ser una distorsión de la evangelización misma cuando se asumen como único camino y método para los cambios sociales. Normalmente las ideologías tienden a constituirse en la “explicación última y suficiente de todo y construirse así un nuevo ídolo del cual se acepta, a veces sin darse cuenta, el carácter totalitario y obligatorio”²³. Al respecto resulta interesante que el Documento de Puebla denomine a las ideologías como “auténticas religiones laicas”²⁴.

¹⁷ *Ibidem*, n 18.

¹⁸ *Ibidem*, n 10.

¹⁹ *Ibidem*, n 20.

²⁰ *Ibidem*, n 21.

²¹ *Ibidem*, n 70.

²² PABLO VI, *Carta apostólica Octogesima Adveniens*, 1971, n 26.

²³ *Ibidem*, n 28.

²⁴ CELAM, *Documento de Puebla*, 1979, n 536.

Frente a los mesianismos de las corrientes ideológicas Pablo VI vuelve a insistir en ese cambio interior que permita a los hombres un “amor trascendente y, en consecuencia, una disponibilidad efectiva al servicio”²⁵. Esta disponibilidad al servicio se expresa en asumir responsabilidades y en participar en la toma de decisiones ya que “en un mundo abierto a un porvenir incierto, las decisiones de hoy condicionan ya la vida mañana”²⁶. Se trata, entonces de un cambio que no sólo afecta estructuras –económicas, políticas, sociales– sino más bien de un cambio de los corazones que alientan dichas estructuras.

Juan Pablo II. La cultura como espacio de la actividad humana

El largo pontificado de S.S. Juan Pablo II nos legó varios documentos que abordan el tema de la cultura ligándolo con las otras actividades del ser humano, sea con el trabajo, con la vida política, con la convivencia. De ahí la primera afirmación que quiero resaltar: “Toda la actividad humana tiene lugar dentro de una cultura y tiene una recíproca relación con ella”²⁷. A partir de esta afirmación es que se puede estructurar el desarrollo de su pensamiento en torno al tema. Además de la primera afirmación que se refiere al entorno cultural en que nos desenvolvemos en todas nuestras actividades, la segunda, referida a la interacción de ambas, nos dice acerca del dinamismo cultural, de la posibilidad de modificar la cultura con nuestro actuar. De esta forma nos lleva, también, a la consideración –importante en el ámbito moral– respecto que la cultura es un condicionante muy fuerte como presencia en nuestra forma de mirar y vivir, pero no un determinante que se vuelva imperativo sobre la conciencia personal²⁸.

La cualidad de ser dinámica y por lo mismo sujeta a modificaciones, es la que hace posible que sea evangelizada. La cultura, nos dice, “debe considerarse como el bien común de cada pueblo, la expresión de su dignidad, libertad y creatividad, el testimonio de su camino histórico. En concreto, sólo desde dentro y a través de la cultura, la fe cristiana llega a hacerse

²⁵ Cf. *OA*, n 45.

²⁶ *Ibidem*, 47.

²⁷ JUAN PABLO II, *Carta encíclica Centesimus Annus*, 1991, n 51.

²⁸ JUAN PABLO II, *Carta encíclica Veritatis Splendor*, 1993, n 53.

histórica y creadora de historia”²⁹. Sin embargo, en la misma Exhortación Apostólica que estamos citando, advierte de dos precauciones que se deben tener: por una parte tener presente que la cultura actual está escindida del cristianismo y, no pocas veces, de los valores propiamente humanos y, segundo, que hay que tener una especial consideración respecto al hecho de que las culturas son diversas, que no hay una sola cultura, por lo que se hace necesario diferenciar sus exigencias de evangelización, prestando especial atención a la cultura local³⁰.

La labor evangelizadora exige no sólo del cuidado de los pastores sino, especialmente, de los laicos que deben estar presentes “con la insignia de la valentía y la creatividad intelectual, en los puestos privilegiados de la cultura”³¹. Este llamado es claro y específico respecto de la labor que debemos asumir los cristianos respecto de la cultura: ser proactivos, vale decir tomar la iniciativa en los cambios culturales que sean necesarios como base de sustento de los cambios en la vida personal y social, sin olvidar que el “punto central de toda cultura lo ocupa la actitud que el hombre asume ante el misterio más grande: el misterio de Dios”³². En este sentido el hombre es tanto hijo como padre de la cultura en la que está inmerso³³.

Esta consideración es relevante cuando se trata de superar las carencias que afectan a significativos sectores de la sociedad. La sociedad requiere, para la superación de la pobreza, de “una cultura que hace aumentar la confianza en las potencialidades humanas del pobre y, por tanto, en su capacidad para mejorar la propia condición mediante el trabajo y contribuir positivamente al bienestar económico”³⁴. Con esta afirmación se dan dos consideraciones sobre el cambio cultural: por una parte que los pobres sean verdaderos protagonistas de su crecimiento y de su historia y, por otro, evitar la cultura de asistencialismo³⁵ con que muchas veces se intenta solucionar su situación de pobreza pero que, en definitiva, sólo la prolonga en cuanto a una forma de pensar en que sólo se ven como sujetos recepto-

²⁹ JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica Christifideles Laici*, 1988, n 44.

³⁰ *Ibidem*, 63.

³¹ *Ibidem*, 44, CA, n 51.

³² Cf. CA, n 24.

³³ JUAN PABLO II, Carta encíclica *Fides et Ratio*, 1998, n 71.

³⁴ Cf. CA, n 52.

³⁵ *Ibidem*, n 48.

res de beneficios y no como aportes que tanto les permite salir de una condición material denigrante como que les brinda la posibilidad de sentirse verdaderamente dignos.

Respecto del desarrollo afirma que éste no “es sólo económico, sino también cultural, político y simplemente humano” y que el no lograrlo parece ser el resultado de “una concepción demasiado limitada, es decir, prevalentemente económica, del desarrollo”³⁶ –crítica que retomará Benedicto XVI en su encíclica *Caritas in Veritate*–. De ahí que, al momento de enfrentar tanto la evangelización como el desarrollo mismo, se deban considerar las diferencias culturales y de valores³⁷ de los distintos grupos de población, ya que cada uno de ellos tiene condiciones diferentes que inciden tanto en la una como en el otro.

Benedicto XVI y los problemas actuales para la evangelización de la cultura

Las tres encíclicas del Pontificado de S. S. Benedicto XVI abordan, de manera directa e indirecta, los problemas culturales de la sociedad contemporánea. En ellas se puede encontrar un tratamiento que, en continuidad con los avances de sus predecesores, profundiza y expone con mayor claridad los obstáculos y problemas que la cultura –y las culturas– presentan a la labor evangelizadora de la Iglesia en el momento actual.

La encíclica que aborda de forma más directa el tema cultural es la *Caritas in Veritate*, en la que denuncia aquellas culturas –no necesariamente referidas a etnias o nacionalidades– que teniendo un trasfondo religioso no llevan, sin embargo, a la comunión entre los hombres, sino al aislamiento en la búsqueda del bienestar individual³⁸. En esta búsqueda de “gratificar las expectativas psicológicas” el sujeto queda en una situación de soledad, “una de las pobreza más hondas que el hombre puede experimentar”³⁹. Pero no es sólo aislamiento entre los hombres sino, principalmente, la cerrazón a la dimensión religiosa, a la nueva fe en que el hombre es autosufi-

³⁶ JUAN PABLO II, *Carta encíclica Sollicitudo Rei Socialis*, 1987, n 15.

³⁷ *Ibíd.*, n 14.

³⁸ BENEDICTO XVI, *Carta encíclica Caritas in Veritate*, 2009, n 55.

³⁹ *Ibíd.*, n 53.

ciente y que, por lo tanto, no necesita de ningún Fundamento⁴⁰ superior a él. A esta forma de concebir al hombre es lo que conocemos como Modernidad, que si bien rescata características valiosas del ser humano, como la autonomía y la responsabilidad, termina anulándolo bajo el absolutismo de la técnica, incapacitándolo para percibir y valorar todo aquello que no se explica con la pura materia y la razón⁴¹.

S.S. Benedicto XVI se ocupa de resaltar las diferencias que existen entre los problemas que estaban presentes tanto durante el Vaticano II como en el Pontificado de S. S. Pablo VI. Con esto nos llama la atención a estar atentos a que los signos de los tiempos son cambiantes por la misma naturaleza del hombre. La primera diferencia importante en nuestros días se refiere a que en los años sesenta las culturas particulares todavía estaban bien definidas en los grupos sociales, de forma que podían defenderse de la homogenización⁴² que hoy impone el proceso de globalización. Hoy, en cambio, se da más bien un eclecticismo cultural que lleva a la pérdida de la identidad, ya que las culturas se dan superpuestas unas a otras, como equivalentes e intercambiables, separando de este modo la cultura de la naturaleza humana, desconociendo que en la cultura es donde cada persona enfrenta las cuestiones fundamentales de la existencia. La homogenización termina por debilitar tanto la función de dar identidad como los vínculos que en ella se generan y que, finalmente, son los que configuran el ser personal.

En esta misma encíclica toma nuevamente un tema ya anunciado por Pablo VI en cuanto a que el Evangelio debe encarnarse en las culturas⁴³ para así evangelizar a los hombres que viven en cada una de ellas. Es de suma importancia, entonces, que los pueblos puedan conservar sus culturas propias, las que les dan identidad. De ahí que no sea un problema menor tanto el intento de homogenizarlas como la intención implícita de que hay una superioridad de una cultura sobre otra y, por ello, con el derecho a suprimirla. El multiculturalismo no es un empobrecimiento del ser humano, sino una convergencia ética⁴⁴ desde diferentes horizontes. La fe cristiana se encarna en las diversas culturas pero, al mismo tiempo, las lle-

⁴⁰ *Ibíd.*

⁴¹ Cf. *CV*, n 77.

⁴² *CV*, n 26.

⁴³ *Ibíd.*, n 59.

⁴⁴ *Ibíd.*

va a trascender más allá de sí mismas, ya que una cultura que no es capaz de brindar esta trascendencia termina por reducir al hombre al mero dato cultural⁴⁵.

La relación de la evangelización con las culturas trata, en definitiva, del cómo asumir sus condicionantes sin que ellas sean un impedimento, sino el punto de partida con el que se inicia el diálogo mutuo. Sin cultura que sustente a los hombres no hay evangelización posible; de ahí la visión más bien crítica del proceso de globalización, que hace en esta encíclica, en tanto éste conlleva tanto la homogeneidad cultural –con la consiguiente supresión de culturas y subculturas– como la implantación de una cultura que se estima superior y que se centra más bien en la dimensión económica y en modelos competitivos⁴⁶, que terminan por reducir la cultura a la tecnología y a los beneficios de corto plazo⁴⁷. De este modo se rebaja la cultura a una homologación de comportamientos y a una relativización de la cuestión cultural⁴⁸.

Aún cuando esta encíclica es la que habla más directamente de la cultura, también las otras dos, anteriores a la hasta ahora comentada, abordan también el tema de los modelos imperantes en la sociedad actual. La encíclica *Deus Caritas est* aborda el tema del amor, justamente como respuesta a la soledad en que nos deja el aislamiento individualista de la modernidad. Tanto es así que, usando una expresión inaugurada por S.S. Juan Pablo II, se refiere a ella como la anti-cultura de la muerte⁴⁹. Este concepto que se encuentra ligado a la antropología cristiana, como antítesis de la soledad, es la que desarrolla a propósito de los diferentes tipos de amor con los que nos desarrollamos en la vida. El concepto antropológico de hombre para el encuentro lo desarrolla con posterioridad en la encíclica *Caritas in Veritate*, especialmente al insistir en el carácter relacional del ser humano⁵⁰.

La segunda encíclica, *Spe Salvi*, está dedicada a un tema que, a primera vista tiene un carácter eminentemente religioso. Sin embargo, su contundente afirmación de la esperanza como constitutivo del hombre y de su historia, es una respuesta a lo que algunos llaman la Modernidad tardía

⁴⁵ CV, n 26.

⁴⁶ *Ibíd.*, n 37.

⁴⁷ *Ibíd.*, n 32.

⁴⁸ *Ibíd.*, n 26.

⁴⁹ BENEDICTO XVI, *Carta encíclica Deus Caritas est*, 2005, n 30.

⁵⁰ CV, n 42, 53-55.

y otros denominan Posmodernidad. En esta forma, o paradigma cultural, reina más bien un espíritu derrotista frente a la posibilidad de futuro. Hay una decepción que no admite más que el presente en tanto el único momento que se vive realmente. Contra este espíritu sin futuro y esperanza es que afirma: “Sólo la gran esperanza-certeza de que, a pesar de todas las frustraciones, mi vida personal y la historia en su conjunto están custodiadas por el poder indestructible del Amor y que, gracias al cual, tiene para él sentido e importancia, sólo una esperanza así puede en ese caso dar todavía ánimo para actuar y continuar”⁵¹.

Sin embargo, el mismo Benedicto XVI advierte que en esta tarea evangelizadora de la cultura se debe tener un constante y sumo cuidado: el no caer en el fideísmo para contrarrestar la corriente secularista, ya que, “la verdad libera a la caridad de la estrechez de una emotividad que la priva de contenidos relacionales y sociales, así como de un fideísmo que mutila su horizonte humano y universal”⁵².

Aparecida y la cultura de nuestros pueblos

El tema de la cultura, tal como ocurre en el Magisterio Universal, es un tema que emerge gradualmente en la Conferencia Episcopal de Latinoamérica y el Caribe. Un primer aspecto que llama la atención en el documento conclusivo es su estructura misma, ya que se inicia con varias consideraciones tanto sobre el concepto de cultura como con algunos de los problemas de carácter universal que ella enfrenta, y concluye con un acápite titulado “Nuestros pueblos y la cultura”. Esta observación, antes de detallar algunas de sus afirmaciones, nos permite destacar la importancia que se le reconoce al tema cultural en la labor evangelizadora de la Iglesia.

Un segundo aspecto que destaca *Aparecida* es la posibilidad del encuentro entre las culturas autóctonas y el Evangelio⁵³, en cuanto en éstas es posible encontrar en las semillas del Verbo”. Pero, también señala que la sociedad contemporánea está sometida a un cambio de época cuyo nivel

⁵¹ BENEDICTO XVI, *Carta encíclica Spe Salvi*, 2007, n 35.

⁵² CV, n 3.

⁵³ CELAM, *Documento de Aparecida*, 2007, n 4, 6, 7.

más profundo es el cultural⁵⁴. Este cambio cultural tiene connotaciones y rasgos que dificultan la labor evangelizadora en tanto también atentan contra la humanización de los seres humanos: no hay una concepción integral del ser humano⁵⁵, lo que resulta más grave porque resulta contraria a una de las funciones primordiales de la cultura, produce una crisis en el sentido de la vida, entendiendo ésta como “la hipótesis de realidad con la que cada ser humano pueda mirar el mundo en que vive”⁵⁶.

El paradigma cultural que se propaga tiende a una sobrevaloración de la subjetividad individual con el consiguiente debilitamiento de los vínculos comunitarios⁵⁷, se trata de una cultura sin Dios, que es reemplazado por los ídolos del poder, la riqueza y lo efímero⁵⁸. Con ello también aparece un clima cultural relativista⁵⁹ en tanto es cada individuo el que debe decidir de forma independiente de las tradiciones culturales y valóricas. En consecuencia, ésta es una cultura lejana y hostil a la tradición cristiana⁶⁰, aunque no por eso es capaz de extinguir la sed de Dios que termina por encontrar alguna satisfacción en una variada oferta religiosa. También hace notar, como característica cultural de la sociedad contemporánea, la fijación en el presente⁶¹, de forma tal que ni el pasado ni el futuro, más aún el futuro escatológico, tiene relevancia en las decisiones, actitudes y comportamientos individuales.

Luego de constatar el cambio cultural el documento muestra los orígenes y causas del mismo. El análisis se centra en el proceso de globalización, ya que afecta al mundo entero⁶², impactando en las culturas locales y en las autóctonas especialmente por el intento de reemplazar –y por lo mismo ocultar– el sentido divino de la vida humana⁶³, por una nueva visión de la realidad que, basada en la ciencia y la técnica, se quiere imponer como una auténtica cultura⁶⁴. Este fenómeno, en su intención de uniformar todas las

⁵⁴ *Ibídem*, n 44.

⁵⁵ *Ibídem*.

⁵⁶ *Ibídem*, n 37.

⁵⁷ *Ibídem*, n 44, 46, 51, 387.

⁵⁸ *Ibídem*, n 13, 315.

⁵⁹ *Ibídem*, n 22.

⁶⁰ *Ibídem*, n 10.

⁶¹ *Ibídem*, n 44.

⁶² *Ibídem*, n 34, 33, 43, 51, 57.

⁶³ *Ibídem*, n 35, 192, 194.

⁶⁴ *Ibídem*, n 45.

culturas en una sola⁶⁵, es una verdadera colonización cultural que busca una homogeneidad con desprecio de las culturas locales⁶⁶. Esta nueva situación, unida a los avances en el conocimiento y en las tecnologías, hace que la realidad sea más compleja, más opaca, con dificultad para encontrarle la necesaria coherencia⁶⁷ que dé seguridad a la vida. Las tradiciones culturales, al no ser transmitidas de una generación a otra, dejan sin experiencias vividas⁶⁸ a las nuevas generaciones que les permitan, a partir de ellas llenar las exigencias de su vocación a la plenitud.

Sin embargo, también destaca en el documento el aspecto positivo de este cambio cultural, indicando con ello que se debe buscar el punto de encuentro que permita tanto la inculturación como la evangelización de la cultura:

Entre los aspectos positivos de este cambio cultural, aparece el valor fundamental de la persona, de su conciencia y experiencia, la búsqueda del sentido de la vida y la trascendencia. El fracaso de las ideologías dominantes, para dar respuesta a la búsqueda más profunda del significado de la vida, ha permitido que emerja como valor la sencillez y el reconocimiento de lo débil y lo pequeño de la existencia, con una gran capacidad y potencial que no puede ser minusvalorado. Este énfasis en el aprecio de la persona abre nuevos horizontes, donde la tradición cristiana adquiere un renovado valor, sobre todo cuando se reconoce en el Verbo encarnado que nace en un pesebre y asume una condición humilde, de pobre⁶⁹.

Mención especial se encuentra en el documento a la cultura posmoderna y su influencia negativa por la fragmentación de la personalidad mediante la exaltación de lo desechable y provisorio, la incapacidad de asumir compromisos definitivos y la consiguiente ausencia de madurez humana y debilitamiento de la identidad espiritual⁷⁰.

⁶⁵ *Ibíd.*, n 41, 59, 96.

⁶⁶ *Ibíd.*, n 46.

⁶⁷ *Ibíd.*, n 36.

⁶⁸ *DA*, n 39, 258, 262.

⁶⁹ *Ibíd.*, n 52.

⁷⁰ *Ibíd.*, n 318, 321.

Frente a este panorama propone variados desafíos, comenzando por revisar nuestros lenguajes que suelen ser poco significativos para la cultura actual y, especialmente para los jóvenes⁷¹. Un segundo aspecto a tener en consideración, relevante en el documento de Aparecida, es tomar en consideración la complejidad cultural de América Latina con la presencia de culturas autóctonas y culturas traídas por las diferentes corrientes migratorias⁷², además de considerar las particularidades de las culturas urbanas que se han ido conformando⁷³.

El desafío queda planteado no sólo para las autoridades eclesíásticas sino también, con especial énfasis en las instituciones educacionales, escuelas y universidades⁷⁴, que deben favorecer la asimilación sistemática y crítica de la cultura para dar respuesta a las preguntas humanas⁷⁵ que son, en el fondo, el eje estructurante de todas las culturas y, por ende también de nuestra religión que ofrece las respuestas que nos confió el verdadero Mesías.

Bibliografía

- BENEDICTO XV, *Carta encíclica Ad Beatissimi Apostolorum*, 1914.
 BENEDICTO XV, *Carta encíclica Humani Generis Redemptionem*, 1917.
 BENEDICTO XV, *Carta encíclica Pacem Dei Munus*, 1920.
 BENEDICTO XV, *Carta encíclica In Praeclera Summorum*, 1921.
 BENEDICTO XV, *Carta encíclica Fausto Appetente Die*, 1921.
 BENEDICTO XVI, *Carta encíclica Caritas in Veritate*, 2009.
 BENEDICTO XVI, *Carta encíclica Deus Caritas est*, 2005.
 BENEDICTO XVI, *Carta encíclica Spe Salvi*, 2007.
 CELAM, *Documento de Aparecida*, 2007.
 CELAM, *Documento de Puebla*, 1979.
 CONCILIO VATICANO II, *Constitución pastoral Gaudium et Spes*, 1965.
 JUAN PABLO II, *Carta encíclica Centesimus Annus*, 1991.

⁷¹ *Ibíd.*, n 100 d.

⁷² *Ibíd.*, n 56.

⁷³ *Ibíd.*, n 58.

⁷⁴ *Ibíd.*, n 329, 330, 341, 342

⁷⁵ *Ibíd.*, n 380; *FR*, n 1.

- JUAN PABLO II, *Carta encíclica Fides et Ratio*, 1998.
JUAN PABLO II, *Carta encíclica Sollicitudo Rei Socialis*, 1987.
JUAN PABLO II, *Carta encíclica Veritatis Splendor*, 1993.
JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica Christifideles Laici*, 1988.
LEÓN XIII, *Carta encíclica Sapientiae christianae*, 1890.
PABLO VI, *Carta apostólica Octogesima Adveniens*, 1971.
PABLO VI, *Exhortación apostólica Evangelii Nuntiandi*, 1975.
Pío X, *Carta encíclica Acerbo Nimis*, 1905.
Pío X, *Carta encíclica Il Fermo proposito*, 1905.
Pío X, *Carta encíclica Pascendi Dominici gregis*, 1907.
Pío XI, *Carta encíclica Rerum Omnium*, 1923.
Pío XI, *Carta encíclica Studiorum Ducem*, 1923.
Pío XII, *Carta encíclica Summi Pontificatus*, 1939.
Pío XII, *Carta encíclica Humani Generis*, 1950.
Pío XII, *Carta encíclica Ecclesiae Fastos*, 1954.
Pío XII, *Carta encíclica Fidei Donum*, 1957.

Artículo recibido el 7 de noviembre de 2012

Artículo aceptado 6 de enero de 2013

LA FE

FAITH

Sergio Silva¹

Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago-Chile

Resumen

Este artículo² tiene tres partes. En la primera expongo algunos preliminares para situar la noción de la fe; en las otras dos desarrollo más a fondo dos aspectos que me parecen centrales en la perspectiva pastoral: la fe cristiana como un modo de ser persona, que abarca por lo tanto al ser humano entero, y el valor teológico y eclesial de la fe vivida por cada creyente y por el pueblo entero de los cristianos.

Palabras clave: Fe, persona, estados de la vida, etapas de la fe.

Abstract

This article has three parts. In the first part, I present a number of comments in order to situate the idea of faith. In the remaining two parts I develop more deeply two aspects that seem central to me from a pastoral perspective: Christian faith as a way of being a person, which therefore involves the whole human being, and the theological and ecclesiastical value of faith experienced by every believer and by the whole Christian community.

Keywords: Faith, person, stages of life, stages of faith.

¹ Doctor en Teología. Profesor Titular de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Correo electrónico: sersilva@uc.cl

² Reelaboración de la exposición realizada durante el 2º Encuentro Teológico-Pastoral referido a la Misión Continental, en la Universidad Católica de la Santísima Concepción, del 23 al 25 de agosto de 2012.

1. Preliminares

Me detengo en tres cuestiones preliminares: la perspectiva de este trabajo, el contexto adecuado para comprender teológicamente la fe cristiana y una condición que hay que tener presente cuando se hace una teología de la fe.

a) La perspectiva: Teología pastoral o práctica

La teología intenta comprender, hasta donde es posible, la acción de Dios con respecto a nosotros, los seres humanos. Una acción que viene desde el pasado, sigue activa en cada presente y se encamina hacia el futuro, donde culminará en el tiempo escatológico.

La finalidad de esta acción de Dios se puede expresar –por lo mismo que nos desborda– de muchas maneras. Los Evangelios sinópticos siguen el uso del mismo Jesús, y hablan del Reinado de Dios, de Su acción de reinar en la humanidad, como la meta de la acción de Dios. En otra perspectiva, que también encuentra un fundamento en la Escritura, podemos decir que lo que Dios quiere actuar con nosotros, es dárse nos, autocomunicársenos por entero, en una relación de amor, que cubre muchos aspectos del amor humano: paternal, maternal, esponsal, fraternal y de amistad.

La teología pastoral o práctica añade un matiz importante a la comprensión que busca la teología; se trata de comprender la acción de Dios para secundarla, para apoyarla, abrirle cauces y eliminar obstáculos, de manera que los seres humanos podamos acoger a Dios que se nos entrega.

En esta perspectiva, la fe es simplemente la acogida de la acción de autodonación de Dios en persona, por amor. Para comprender más a fondo el acto de fe del creyente que acoge a Dios, me sitúo en la línea de la renovación de la teología de la fe en la primera mitad del siglo XX, que ha sido recogida en los textos del Concilio Vaticano II. Esta teología renovada de la fe redescubrió la experiencia bíblica de la fe como acto de toda la persona y no sólo como acto del entendimiento, que asiente a verdades sobrenaturales reveladas. Un texto breve, pero significativo, está en la Constitución *Dei Verbum*, que dice que “por la fe, el ser humano se entrega por entero y libremente a Dios”³.

³ CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática Dei Verbum*, 1965, n 5.

b) El contexto: El encuentro personal con Jesús

Cuando se intenta comprender teológicamente la fe, hay que situarla en su contexto vital, que es el del encuentro personal con Jesús, como ha subrayado Aparecida, y como se desprende de los textos de la Sagrada Escritura. De entre los muchos textos de Aparecida que se pueden citar a este respecto, baste con el siguiente: “Conocer a Jesús es el mejor regalo que puede recibir cualquier persona; haberlo encontrado nosotros es lo mejor que nos ha ocurrido en la vida, y darlo a conocer con nuestra palabra y obras es nuestro gozo”⁴.

Para la Escritura, la fe del creyente –tanto si es la persona individual como si es el pueblo– no es más que respuesta a una iniciativa de Dios, que consiste en darse, en amor sponsal y paternal-maternal, a su pueblo (y, finalmente, a la humanidad entera) y a cada uno de sus miembros⁵; un amor al que, en Jesús, se añaden los matices de la amistad y la fraternidad⁶.

Es por eso que la fe, que acoge a Dios que se le da en Jesús, involucra a la persona entera; y es, a su vez, entrega total a Dios, porque cuando se trata de las relaciones entre personas sólo se puede acoger a otro abriendo en uno el espacio para que se sienta como en su casa, es decir, entregándose a él, sin reservas.

La respuesta de la fe, como todo lo humano, es un acto complejo, pero que se organiza en torno a algún núcleo. Me parece que, para el Antiguo Testamento, este núcleo es la confianza en el Dios de Israel; para el Nuevo, la entrega a Jesús, el seguimiento de sus pasos.

c) Una condición: Reconocer la interacción de las diversas dimensiones de la fe

Las dimensiones fundamentales del creer en Jesús son, a mi juicio, tres: personal, comunitaria (o eclesial) y teologal.

⁴ CELAM, *Documento de Aparecida*, 2007, n 29.

⁵ Algunos textos fundamentales del AT: Amor materno: Is 49,13-16. Amor paterno: Dt 1,30-31; Sal 103,13-14; Jr 31,20; Os 11,1-4. Amor sponsal: Is 54,4-8; 62,1-5; Jr 2,1-2; Os 2,16-24. El NT añade que el amor extremado de Dios por la humanidad se ha manifestado en el don de su Hijo y del Espíritu Santo: Don del Hijo: Jn 3,16-17; Rm 8,31-39; 1Jn 4,8-10. Don del Espíritu: Rm 5,5.

⁶ Amor fraternal: Rm 8,28-29. Amor de amistad: Jn 15,14-15.

La fe tiene una dimensión personal, porque se trata de acoger personalmente al Dios que ha tomado la iniciativa de entregarse en amor; acogida que implica, a su vez, la entrega del que acoge al que se le da, porque la relación de fe, siendo de carácter interpersonal, es –como veíamos– de mutua entrega, que es sponsal, paternal-filial, fraternal y de amistad.

En segundo lugar, la fe tiene una dimensión comunitaria y eclesial, porque el Dios que se entrega para ser acogido por cada uno de los seres humanos es el mismo y quiere hacer de toda la humanidad su esposa y de cada uno de sus miembros sus hijos y, por ello, hermanos y amigos de Jesús; pero, además, Él, en sí mismo, es comunión trinitaria y todo lo que hace en relación con la humanidad deja esta impronta de comunión.

Finalmente, la fe tiene una dimensión teologal, porque el creyente se encuentra personalmente, al interior de la comunidad, con Dios en persona, y establece relaciones personales con cada una de las tres Personas divinas. De partida, con el Espíritu, que es quien actúa en esta etapa de la historia de salvación en cada uno de los creyentes, modelándolo a imagen de Jesús. Con el Hijo, porque Él es el “pionero y consumidor de la fe” (Hb 12,2), a quien los creyentes tratamos de seguir a lo largo de nuestra vida. Con el Padre, porque Él es la meta a la que aspiramos, como expresó Felipe: “Muéstranos al Padre y nos basta” (Jn 14,8). Podemos decir que la fe la vivimos en el Espíritu, con Cristo, hacia el Padre. Al interior de esta dimensión teologal, cada creyente subraya su vínculo con una u otra de las Personas divinas, pero la realidad de la fe, más allá de los contenidos explícitos que hay en la conciencia del creyente, lo pone en relación con la Trinidad.

Las “dimensiones” de la fe son análogas a las tres dimensiones de un volumen geométrico cualquiera. Sus tres dimensiones son necesarias, de manera que, si falta cualquiera de ellas, el volumen se aplana o achata, deja de ser volumen y se convierte en superficie plana o, peor aún, en línea, finalmente en punto, y desaparece. Algo análogo ocurre con las dimensiones de la fe; ellas interactúan entre sí, de modo que, si falta una, la fe no se desarrolla plenamente, se aplana, se distorsiona. Y, llegado el caso, puede desaparecer.

La dimensión personal no puede faltar, porque la fe es una relación personal del creyente con Dios como un Tú. Si falta, tendremos –como se lamenta con razón el episcopado latinoamericano reunido en Santo Do-

mingo— “bautizados no evangelizados”⁷, “numerosos bautizados [que] no orientan su vida según el Evangelio”⁸.

En cuanto a la dimensión de comunidad, en la fe es necesaria, porque ésta no sustituye la tarea de ser persona, por el contrario, es un modo de serlo; pero no hay persona puramente individual, sin comunidad. A su vez, una comunidad vive de sus miembros individuales, y se desarrolla tanto más cuanto más se desarrollan individualmente las personas que la conforman. En el caso de la Iglesia, la fe de sus miembros se alimenta de la fe de la Iglesia y ésta se enriquece con la fe de ellos.

Finalmente, tampoco puede faltar la dimensión teologal. Como hemos afirmado ya, la fe es un encuentro personal del creyente con la persona de Dios. Por otro lado, la comunidad eclesial procede de la Trinidad, no tiene sentido sin esta dependencia radical; y, por su parte, la dimensión teologal de la fe sólo se puede vivir en plenitud y sin demasiado riesgo de error en la comunidad eclesial.

En los dos apartados que siguen desarrollo algunos aspectos de dos de las dimensiones de la fe, la personal y la eclesial.

2. Vivir la fe como un modo de ser persona

En la dimensión personal de la fe, hay dos aspectos que me parecen clave, dada la situación pastoral de la Iglesia y las tareas y desafíos que nos plantea el mundo actual.

El primero, es que hay que vivir la relación de la fe con todas las esferas de la vida humana, en un diálogo mutuamente enriquecedor y vitalizador. Porque la auténtica fe no se puede vivir como un sector aparte de la vida humana, el sector sagrado, sino que tiene que impregnar todo lo humano y dejarse impregnar por todo lo humano, una vez discernido a la luz del Evangelio. Desde hace algunos decenios hay teólogos que se han hecho cargo de las muy diversas facetas de este diálogo, como son los diálogos con la razón contemporánea y la filosofía, con las ciencias, con la política, con

⁷ CELAM, *Documento de Santo Domingo*, 1992, n 97.

⁸ *Ibidem*, n 130.

la sociedad, con el arte. Ha habido paralelamente muchos esfuerzos por llevar a la práctica el evangelio en esos ámbitos; así se lo ha propuesto la Doctrina Social de la Iglesia, también los partidos políticos de inspiración cristiana, las uniones de empresarios cristianos, los sindicatos cristianos de trabajadores, etc.

Hoy, en particular, la relación con la cultura es, a mi juicio, decisiva y, por ello, debería ser prioritaria. Este tema es enorme y de enormes consecuencias para la vida y la pastoral de la Iglesia, porque se refiere a la inculturación del Evangelio, donde estamos actualmente tremendamente al debe; pero no hago más que enunciarlo, porque merecería un largo desarrollo.

El segundo aspecto de la dimensión personal que me parece importante, es el conocimiento de las etapas del desarrollo de la fe, tanto para vivirlas personalmente con lucidez como para poder acompañarlas pastoralmente de manera adecuada. Lo normal sería que la fe acompañe de cerca el desarrollo de la persona humana, para que no quede atrás. Ya en su encíclica *Ecclesiam Suam*, Pablo VI decía: “Nos parece que la relación entre la Iglesia y el mundo, sin cerrar el camino a otras formas legítimas, puede representarse mejor por un diálogo, que no podrá ser evidentemente uniforme, sino adaptado a la índole del interlocutor y a las circunstancias reales: una cosa, en efecto, es un diálogo con un niño y otra con un adulto; una cosa con un creyente y otra con uno que no cree”⁹. Pero esta afirmación, que es de sentido común, no fue pensada más sistemáticamente hasta dos décadas más tarde, por un teólogo y ministro de la Iglesia Metodista Unida norteamericana, James W. Fowler. Voy a presentar una síntesis de su idea acerca de las etapas de la fe, que me parece muy luminosa¹⁰.

Fowler ha elaborado su teoría acerca de las etapas de la fe, apoyado en los desarrollos de la psicología evolutiva de la segunda mitad del siglo XX; en particular, en las ideas de Erik Erikson y Jean Piaget. Además, ha realizado más de 300 entrevistas en profundidad, para adecuar la teoría a los datos de la realidad. Erikson ha estudiado el desarrollo de la personalidad y ha descubierto que todas las personas pasamos por lo que él llama el “ciclo

⁹ PABLO VI, *Carta encíclica Ecclesiam Suam*, 1964, n 26.

¹⁰ Me baso en el libro de J.W FOWLER, *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, Harper & Row, San Francisco 1981, 323.

epigenético de la personalidad”¹¹. Según este autor, toda persona humana se desarrolla debiendo enfrentar a lo largo de su vida ocho “crisis”, marcadas por la disyuntiva entre dos actitudes fundamentales, una positiva, la otra negativa; añade que cada persona sale de la crisis con alguna combinación de ambas. Estas crisis se dan fundamentalmente cada una en su tiempo preciso; pero a cada nueva crisis se renuevan las crisis anteriores, de modo que es posible compensar una mala solución anterior.

Basado fundamentalmente en esta idea, Fowler reconoce 6 etapas en el desarrollo de la fe, precedidas por la etapa de la primera infancia, en la que ni es posible hablar todavía propiamente de fe, ni se la puede investigar experimentalmente. Expongo brevemente cada una de estas etapas.

a) Primera infancia y fe indiferenciada

Aunque esta pre-etapa de la fe es inaccesible al estudio empírico, es claro que “la cualidad de la reciprocidad y la fortaleza de la confianza, la autonomía, la esperanza y el valor (y sus opuestos) desarrollados en esta fase subyacen (o amenazan con minar) todo lo que viene después en el desarrollo de la fe”¹².

El riesgo de falla va aquí en dos direcciones: excesivo narcisismo (que perpetúa la experiencia de la guagua de ser el centro de la familia) o aislamiento e incapacidad de reciprocidad (sea por la experiencia de haber sido descuidado, sea por las incoherencias de los padres, que los hacen indignos de confianza).

b) Primera etapa: fe intuitivo-proyectiva

Esta etapa abarca normalmente de los 3 a los 7 años de edad. Es época de imaginación no inhibida aún por el pensamiento lógico, que produce imágenes y sentimientos duraderos, que en las etapas posteriores habrá que ordenar e integrar. Aquí el niño alcanza una primera conciencia de sí, pero

¹¹ E. ERIKSON, *Identity, Youth, and Crisis*, W.W. Norton, New York 1968. Nosotros usamos la traducción castellana *Identidad, juventud y crisis*, Paidós, Buenos Aires 1971, 75-115.

¹² Cf. J.W. FOWLER, o. c., 121: “The quality of mutuality and the strength of trust, autonomy, hope and courage (and their opposites) developed in this phase underlie (or threaten to undermine) all that comes later in faith development”.

de tipo egocéntrico, es decir, incapaz de ponerse en la perspectiva de los demás. Se da también una primera conciencia del sexo y de la muerte y de los tabúes mediante los cuales la sociedad aísla estas zonas de la experiencia.

La fortaleza o virtud de esta etapa de la fe es la imaginación como capacidad de unificar el mundo de la experiencia y de contarlos en historias en que cristaliza la comprensión intuitiva de las condiciones últimas de la existencia. El peligro es que la imaginación sea poseída por fuerzas destructivas o que sea instrumentalizada al servicio del refuerzo de los tabúes y de la sana doctrina imperantes en la sociedad. Se trata, en suma, de una fe imaginativa y de imitación de la de los adultos con quienes el niño se relaciona más estrechamente.

El paso a la segunda etapa es precipitado por la emergencia del pensamiento operacional concreto y por la entrada del complejo de Edipo en estado de latencia.

c) Segunda etapa: fe mítico-litera

Entre los 7 años y la pubertad (alrededor de los 12 o 14) el niño va haciendo suyas las historias, las creencias, las costumbres y los símbolos de la comunidad a la que pertenece; pero las creencias, los símbolos, las reglas morales, etc. las interpreta literalmente, como si su sentido fuera unívoco, unidimensional. El niño en esta etapa construye, mediante narraciones seguidas, no ya episódicas, sentidos globales coherentes. Puede, además, ponerse en la perspectiva de los demás, lo que le permite construir una imagen del mundo basada en la reciprocidad de las relaciones interpersonales; de aquí que su idea de la justicia sea de retribución inmanente, como sucede en buena parte del Antiguo Testamento.

La fortaleza o virtud de esta etapa es la capacidad de entender la narración como un modo de descubrir y dar coherencia a la experiencia. El peligro está en que el exceso de confianza en la reciprocidad y las limitaciones del literalismo pueden llevar al niño a dos extremos opuestos: a concebir la justicia como fruto de las obras, o a hundirse en la conciencia de la propia maldad radical.

El paso a la tercera etapa se ve precipitado por tres factores. Por un lado, las contradicciones implícitas en las diversas historias (que expresan el sentido del mundo para el niño) lo obligan a reflexionar sobre su signi-

ficado conceptual. En segundo lugar, al final de este período del desarrollo de la inteligencia emerge el pensamiento operacional formal, con lo que la inteligencia alcanza su madurez. Por último, se hace posible también la toma de perspectiva recíproca, expresada en la fórmula “veo que ves que te veo”.

d) Tercera etapa: fe sintético-convencional

Es la etapa propia de los adolescentes. Ahora el mundo de la experiencia se abre y va mucho más allá de la familia; se integra la escuela, la pandilla de amigos, el barrio, los medios de comunicación social, el trabajo. La fe debe orientar al adolescente en la toma de compromisos cada vez más complejos. Pero la estructura del entorno último se sigue dando en términos interpersonales. La fe será fundamentalmente conformista, en el sentido de que el adolescente tiende a responder, por falta de seguridad en su propia identidad, a las expectativas de los demás, a con-formarse con ellas; pero se trata sólo de aquellos que pertenecen a los grupos en los que él se siente bien. El adolescente habita en creencias y valores sostenidos tácitamente, no reflexionados aún crítica ni personalmente; de modo que al que vive otros valores se lo siente como de otra especie, otra clase. La autoridad está para el adolescente en los que detentan roles tradicionales de autoridad o en los consensos de su grupo de pertenencia.

La virtud de esta etapa es la formación de un “mito” personal de identidad, que incluye el pasado y anticipa el futuro. El peligro es ahora doble: la interiorización compulsiva de las expectativas y valoraciones de los demás respecto de uno, que puede incapacitarlo para su posterior autonomía; y la desesperación nihilista o la búsqueda de intimidad compensatoria con Dios (sin presencia del mundo), cuando se ha tenido la experiencia de haber sido traicionado.

El paso a la cuarta etapa se ve favorecido por las contradicciones entre las diversas autoridades que el adolescente acepta, por los cambios en lo que hasta ahora había sido intocable (por ejemplo, para muchos en esta etapa de fe, los cambios precipitados por el Concilio Vaticano II en la Iglesia católica), por ciertas experiencias que llevan a una reflexión crítica de lo vivido hasta ahora, que es visto como relativo al propio grupo y al propio trasfondo, y por la salida de la propia familia.

e) Cuarta etapa: fe individual-reflexiva

Es la etapa propia de los jóvenes que ya empiezan a tomar responsabilidades adultas en la vida. Esto los hace enfrentar inevitablemente ciertos conflictos; por ejemplo, entre su individualidad y el ser definidos por el grupo, entre la subjetividad de los sentimientos y la objetividad de la reflexión crítica, entre la realización personal y el servicio, entre lo relativo y el absoluto. Esta etapa está marcada por dos desarrollos. Por un lado, se busca tener una identidad que no sea definida por los demás, que no esté compuesta exclusivamente por los papeles significativos que cada uno desempeña en la vida. Por otro lado, se construye una cosmovisión claramente diferenciada de la de los demás, capaz de sostener coherentemente la propia identidad; aquí los símbolos se vuelven conceptos: se trata de una etapa desmitologizadora, gracias a una lógica de distinciones claras y de conceptos abstractos muy bien definidos.

La virtud o fortaleza de esta etapa es la capacidad de reflexión crítica, tanto respecto de la propia identidad como de las ideologías y cosmovisiones. El peligro es el exceso de confianza en esta capacidad crítica, una especie de narcisismo “segundo”, que sobreidentifica la realidad con la cosmovisión que uno tiene.

El paso a la quinta etapa es preparado por la escucha de las voces interiores, que son enérgicas y capaces de perturbar las seguridades adquiridas; por la presencia de historias, símbolos y mitos, tanto en la propia tradición como en las ajenas, que chocan con la claridad de la propia fe y con su carácter tajante; y por las desilusiones personales, que ayudan a reconocer que la vida es bastante más compleja que lo que cabe en la cosmovisión propia.

f) Quinta etapa: fe de conjunción

Es la etapa más difícil de describir. No suele surgir antes de la mitad de la vida. En esta etapa, la persona incorpora en su visión de sí y del mundo lo que en la etapa anterior dejaba de lado; desarrolla una especie de “segunda ingenuidad” (el término es de Paul Ricoeur), que vuelve a unir el símbolo con sus significados conceptualizables; se abre a las voces profundas del propio yo, reelaborando el pasado, reconociendo todo lo inconsciente que

le dio el grupo en el que se formó. La persona, que se ha hecho sensible a lo paradójico de la realidad, trata de unir los opuestos, haciéndose vulnerable a la verdad de los otros. Al mismo tiempo, su compromiso con la justicia se libera de los límites tribales, nacionales, de clase y de religión.

La fortaleza o virtud de esta etapa es el surgimiento de la imaginación irónica, es decir, la capacidad de estar en los significados de los símbolos, pero reconociéndolos como relativos a la realidad trascendente, porque sus aprehensiones son parciales, inevitablemente distorsionadoras en alguna medida. El peligro es la pasividad paralizadora, que puede llevar al retraimiento cínico.

Lo que prepara el paso a la sexta y definitiva etapa es la división entre el mundo no transformado en el que se vive y una visión transformadora.

g) Sexta etapa: fe universalizadora

Muy poca gente alcanza esta etapa final. Por ejemplo, de los 359 entrevistados de Fowler sólo uno pudo ser catalogado en ella. Se trata de personas que encarnan contagiosamente el espíritu de una comunidad humana inclusiva y plenificada; personas que crean en torno a sí zonas liberadoras, porque viven en la participación de un poder que unifica al mundo y lo transforma; por eso, se las siente como gente subversiva de las estructuras e instituciones dadas (lo que hace que normalmente se las honre más una vez muertas que en vida); son gente que ama la vida, pero sin apegarse a ella. Fowler menciona a Gandhi, Martin Luther King, la Madre Teresa de Calcuta, Dietrich Bonhoeffer, Thomas Merton.

Detrás de esta descripción de la sexta etapa está la imagen bíblica del Reinado de Dios, la idea del monoteísmo radical de la Biblia y de la correspondiente fe, que nunca se detiene en las creencias, prácticas e imágenes que encarnan la relación con Dios, sino que las trasciende permanentemente en dirección a la Realidad que tratan de expresar. Este monoteísmo bíblico radical tiene un correlato ético en la lucha contra toda idolatría, es decir, contra todo centro de valor y de poder que pretenda suplantar al único Dios (la tribu, la nación, la clase, el yo, la familia, las instituciones, el éxito, el dinero, el sexo, o lo que sea); lucha que no pretende destruir su realidad, sino sólo relativizarla en referencia a Dios, a cuya luz estos centros de valor y de poder aparecen como lo que realmente son, bienes, pero parciales.

3. Recuperar el valor de la fe de cada creyente y del pueblo de los creyentes

Desarrollando algo más la dimensión eclesial de la fe, pongo el acento en otros dos aspectos, íntimamente relacionados. Me refiero, en primer lugar, a la necesidad de reconocer la dialéctica que existe entre los aportes de la Iglesia y su tradición, por una parte, y los aportes de cada creyente y del pueblo de los creyentes en su conjunto, por otra. Cualquiera de los dos que falte mutila la fe. Y, por lo mismo, en segundo lugar, se hace necesario valorar el *sensus fidei* (sentido de la fe) de cada creyente y la infalibilidad en el creer del conjunto de los fieles (*sensus fidelium*, el sentido [de la fe] de los fieles). Me detengo en este segundo aspecto.

El Concilio recuperó una noción central de la Eclesiología patristica, el concepto de *sensus fidelium*, que implica que los fieles cristianos laicos no son meramente receptores pasivos en la Iglesia sino sujetos activos de la fe y de la transmisión del Evangelio¹³, incluso en el nivel de la elaboración doctrinal¹⁴. Sin embargo, persiste en muchos el modelo de la eclesiología preconiliar, según el cual la jerarquía enseña, los teólogos explican la doctrina enseñada por la jerarquía y la defienden, y los fieles la escuchan y obedecen. Y es claro que las intenciones de cambio expresadas en el Concilio Vaticano II no se han llevado aún plenamente a la práctica. En particular, en lo que se refiere a lo que podemos llamar la inversión del modelo eclesiológico preconiliar, que el Concilio ha querido realizar al situar en la Constitución sobre la Iglesia *Lumen Gentium* primero el capítulo sobre el pueblo de Dios y luego el que trata acerca de la jerarquía, puesta claramente al servicio del pueblo creyente. Se trata de una eclesiología que tiene como su fundamento el sacramento del bautismo, que injerta a cada creyente en Jesucristo resucitado, haciendo de todos los creyentes, por lo

¹³ Ver CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática Lumen Gentium*, 1964, n 33: “el apostolado de los laicos es participación en la misión misma salvífica de la Iglesia, apostolado al que todos están destinados por el Señor mismo en virtud del bautismo y la confirmación”.

¹⁴ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática Dei Verbum*, 1965, n 8: “Esta Tradición, que deriva de los Apóstoles, progresa en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo, puesto que va creciendo en la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas, ya por la contemplación y el estudio de los creyentes, que las meditan en su corazón (cf. Lc 2,19 y 51), ya por la inteligencia interior que experimentan de las cosas espirituales (...)”.

tanto, cristianos de igual dignidad, como afirma con fuerza Pablo¹⁵. La ecle-siología preconiliar preponderante, en cambio, solía construirse sobre el sacramento del Orden, partiendo por lo tanto del elemento diferenciador. A esto se añade una segunda dificultad, que consiste en que no hay en la Iglesia una institucionalización clara del *sensus fidelium*, como sí la hay para el magisterio episcopal y para el teológico. Se puede mencionar, además, el hecho de que se trata de un tema muy poco trabajado en la teología, quizá porque durante los últimos siglos ha sido hecha por clérigos, para formar clérigos¹⁶.

A pesar de todo, hay cosas claras. Cinco me parecen las afirmaciones centrales en torno al *sensus fidelium*.

a) La infalibilidad del conjunto de los fieles en la fe

La Iglesia como totalidad, como conjunto de los fieles, es infalible *in creando*, es decir, en el creer, en el ejercicio de la fe. Obviamente no por sí misma, sino por el Espíritu que habita en ella y en sus fieles, como afirman tantos textos del Nuevo Testamento, en particular la 1ª Carta de Juan: “En cuanto a ustedes, están ungidos por el Santo y ustedes lo saben. Les he escrito, no porque desconozcan la verdad, sino porque la conocen y porque ninguna mentira viene de la verdad (...). Y en cuanto a ustedes, la unción que de Él han recibido permanece en ustedes y no necesitan que nadie les enseñe. Pero como su unción les enseña acerca de todas las cosas –y es verdadera y no mentirosa– según les enseñó, permanezcan en Él” (1 Jn 2,20-21 y 27).

La infalibilidad de los fieles en su fe ha sido recordada por el Concilio Vaticano II: “El pueblo santo de Dios participa también del don profético

¹⁵ Por ejemplo, Gá 3,27-28: “Ustedes, los que se han bautizado en Cristo, se han vestido de Cristo: ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni varón ni mujer, ya que todos ustedes son uno en Cristo Jesús”; 1Co 12,13: “Porque en un sólo Espíritu hemos sido bautizados, para no formar más que un cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres. Y todos hemos bebido de un solo Espíritu”.

¹⁶ Una excepción valiosa es la tesis doctoral de D. VITALI, *Il “sensus fidelium” come funzione di intelligenza della fede*. Brescia, Morelliana 1993. Sin embargo, trata el tema en la sola perspectiva de la tradición doctrinal, en la que el *sensus fidelium* aparece como función de la inteligencia de la fe, sin incorporar sus funciones sacerdotal y real ni la función profética en toda su amplitud.

de Cristo, difundiendo su vivo testimonio, sobre todo por la vida de fe y de caridad, ofreciendo a Dios el sacrificio de la alabanza, el fruto de los labios que bendicen su nombre (cf. Hb 13,15). La universalidad de los fieles que tiene la unción del Santo (cf. 1Jn 2,20-17) no puede fallar en su creencia, y ejerce ésta su peculiar propiedad mediante el sentimiento sobrenatural de la fe de todo el pueblo, cuando desde el Obispo hasta los últimos fieles laicos manifiestan el asentimiento universal en las cosas de fe y de costumbres. Con ese sentido de la fe que el Espíritu Santo mueve y sostiene, el Pueblo de Dios, bajo la dirección del magisterio, al que sigue fidelísimamente, recibe no ya la palabra de los hombres, sino la verdadera palabra de Dios (cf. 1Ts 2,13), se adhiere indefectiblemente a la fe dada de una vez para siempre a los santos (cf. Jds 3), penetra más profundamente en ella con rectitud de juicio y la aplica más íntegramente en la vida. Además, el mismo Espíritu Santo no solamente santifica y dirige al Pueblo de Dios por los Sacramentos y los ministerios y lo enriquece con las virtudes, sino que ‘distribuye sus dones a cada uno según quiere’ (1Co 12,11), reparte entre los fieles de cualquier condición incluso gracias especiales, con que los dispone y prepara para realizar variedad de obras y de oficios provechosos para la renovación y una más amplia edificación de la Iglesia según aquellas palabras: ‘A cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad’ (1Co 12,7). Estos carismas, tanto los extraordinarios como los más sencillos y comunes, por el hecho de que son muy conformes y útiles a las necesidades de la Iglesia, hay que recibirlos con agradecimiento y consuelo. Los dones extraordinarios no hay que pedirlos temerariamente, ni hay que esperar de ellos con presunción los frutos de los trabajos apostólicos, sino que el juicio sobre su autenticidad y sobre su aplicación pertenece a los que presiden la Iglesia, a quienes compete sobre todo no apagar el Espíritu, sino probarlo todo y quedarse con lo bueno (cf. 1Ts 5,19-21)¹⁷.

Podríamos decir que en el *sensus fidelium* se trata del polo místico de la fe, que radica en el corazón de los creyentes; éste complementa el polo jurídico o institucional, situado en el nivel institucional de la Iglesia, representado por el carisma de infalibilidad en la enseñanza, propia de su magisterio supremo.

¹⁷ CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática Lumen Gentium*, 1964, n 12.

También, en un número de la revista *Concilium* de 1985 dedicado al tema, se vincula este *sensus fidelium* con la vida concreta de la fe, con el seguimiento cotidiano de Jesús, en el que se hace transparente la autoridad de Jesús¹⁸. El pueblo eclesial es el sujeto del testimonio del Evangelio; la Iglesia no es un mero rebaño conducido por los pastores. Y este testimonio es en primer lugar práctico, es el testimonio de la vida de los creyentes; pero es inseparable de su expresión refleja, pensada, que funda la enseñanza¹⁹. La autoridad fundamental de la Iglesia no es la de la enseñanza sino la de la vida. Porque la fuerza de convicción de la Iglesia depende de que logre presentarse realmente como la comunidad de redimidos que afirma ser, es decir –de acuerdo a una idea de Metz–, que los creyentes sean realmente sujetos en una Iglesia no solamente para el pueblo sino del pueblo²⁰.

b) *En la base del sensus fidelium, el sensus fidei*

La base del *sensus fidelium* es el *sensus fidei* (el sentido de la fe) propio de cada creyente individual²¹, como don del Espíritu Santo. En el Nuevo Testamento se afirma que el Espíritu Santo crea en cada creyente individual una especie de “órgano” de la fe y de su comprensión²². El Espíritu aporta sus siete dones, agrupables en cuatro conjuntos: los dones de inteligencia y ciencia constituyen nuestra “inteligencia” espiritual, que es una capacidad de penetrar racionalmente los misterios de Dios y de reconocer el valor exacto de las creaturas a los ojos de Dios: tienen que ver con el trascendental *verum* (lo verdadero); el don de sabiduría –entendida como la capacidad de saborear y gustar lo que se ha logrado comprender de Dios y de sus creaturas– aporta una dimensión estética, vinculada al trascendental *pulchrum* (lo bello); los dones de consejo y fortaleza capacitan al creyente para la acción consecuente con la fe, porque mediante ellos el Espíritu le inspira la acción oportuna y le da la fuerza para llevarla a cabo: se sitúan en

¹⁸ Ver E. SCHILLEBEECKX, “La autoridad doctrinal de los fieles. Reflexión a partir de la estructura del Nuevo Testamento”, *Concilium* 21 (1985) 21-32.

¹⁹ Ver C. DUQUOC, “El pueblo de Dios, sujeto activo de la fe de la Iglesia”, *Concilium* 21 (1985) 95-105.

²⁰ Es la opinión de H. WALDENFELS, “Autoridad y conocimiento”, *Concilium* 21 (1985) 43-55.

²¹ De él habla *LG*, n. 12 y n. 35.

²² Ver, por ejemplo, 1 Co 2,16; Ef 1,18; Flp 1,9; Col 1,9.

la línea del trascendental *bonum* (lo bueno); finalmente, los dones de reverencia²³ y piedad, que radican en el corazón del creyente, definen nuestra actitud fundamental ante Dios (creaturas, pero a la vez hijos); por lo tanto, estos dos dones se sitúan en el meollo del ser del cristiano.

En el *sensus fidei* se trata de un “sentido” análogo a los corporales, sólo que brota de la fe, y su objeto propio es todo lo que tiene que ver con la fe. Podríamos decir que es una especie de instinto certero que permite aceptar, sin que sea necesaria una reflexión previa ni un discurso racional, lo que está en la línea de la fe y rechazar lo que la contradice o no va con ella; esto último era para Newman una intolerancia al error, semejante a la acción del organismo vivo que no tolera sustancias dañinas²⁴. Dos analogías que pueden ayudar a entender de qué se trata son la intuición del artista y la capacidad diagnóstica del médico. Es fundamentalmente un principio de discernimiento de lo que tiene que ver con la fe.

c) *Del sensus fidelium al consensus fidelium*

El resultado del *sensus fidelium* es el *consensus fidelium* (consenso de todos los fieles), que se puede interpretar como la expresión de la fe en el nivel de lo que podemos llamar la cultura de la Iglesia. Vorgrimler señala, acertadamente, que el consenso de los fieles se logra en comunidades de comunicación, necesariamente pequeñas; y que éste nunca está concluido, porque la vida sigue adelante, planteando siempre nuevas preguntas. Y añade que es más fácil constatar el consenso en cuestiones que tienen que ver con la práctica de la fe, porque en esas cuestiones se actualizan unas determinadas verdades de la fe²⁵.

d) *La recepción como un modo de ejercicio del sensus fidelium*

Entre otros modos, el *sensus fidelium* se ejerce concretamente en el acto

²³ Habitualmente se habla del don de “temor”, pero es más exacto hablar de “reverencia”, que es la actitud propia de la creatura ante el Creador, cuando reconoce la diferencia infinita que los separa. Si se sigue hablando de “temor”, hay que hacer presente que este don no implica ningún miedo ante Dios.

²⁴ Lo recuerda J. WALGRAVE, “La consulta a los fieles en materias de fe’ según Newman”, *Concilium* 21 (1985) 33-42.

²⁵ H. VORGRIMLER, “Del ‘sensus fidei’ al ‘consensus fidelium’”, *Concilium* 21 (1985) 9-19.

de “recepción” por parte de los fieles de lo que viene de la jerarquía, en los tres campos cubiertos por los tres oficios o funciones de Cristo –profética, sacerdotal y real– y prolongados por la tradición (doctrinal, sacramental y real, respectivamente). Una recepción que es discriminatoria, en el sentido de que se queda con lo que el sentido de fe de los fieles ve como en consonancia con la fe y rechaza lo que le parece disonante con ella²⁶.

A propósito de las formas de la autoridad de los fieles, Duquoc hace una distinción que puede iluminar el ejercicio de la recepción; señala que se trata de una autoridad no funcional, es decir, no expresada en determinados ministerios, sino análoga a la de la opinión pública en la sociedad; distingue luego una forma no institucional y otras institucionales. La forma no institucional de ejercicio de la autoridad (y de la recepción) de los fieles puede ser negativa o positiva. Es negativa cuando se expresa como indiferencia o desinterés ante determinados contenidos que vienen de la jerarquía; es positiva cuando se expresa como resistencia, normalmente ejercida por grupos organizados dentro de la Iglesia, como pueden ser las comunidades de base. Pero hay también una forma institucional de ejercer la autoridad de los fieles (y su acto de recepción): a través de grupos reconocidos por la jerarquía –como fuera en su tiempo la Acción Católica, o como son hoy los grupos de oración, de catequesis, de ayuda fraterna, etc. y los Movimientos– o a través de los Consejos pastorales, previstos por el Vaticano II para permitir la influencia de los cristianos no organizados. Esta forma institucionalizada entra, según Duquoc, en una dialéctica más clara con la autoridad jerárquica²⁷.

e) El modelo eclesial subyacente, una eclesiología de comunión

El *sensus fidelium* así entendido tiene estrecha vinculación con la experiencia eclesial de la fe. Por ello, hay que entenderlo según un modelo eclesial no de subordinación del laicado a la jerarquía, sino de comunión, debido precisamente a que también los miembros de la jerarquía, al igual que el

²⁶ A propósito de la liberación, que puede ser cristiana o no, dice Juan Pablo II en Puebla: “No nos engañemos: los fieles humildes y sencillos, como por instinto evangélico, captan espontáneamente cuándo se sirve en la Iglesia al Evangelio y cuándo se lo vacía y asfixia con otros intereses”. JUAN PABLO II, *Discurso Inaugural de Puebla*, 1979, n. 6.

²⁷ C. DUQUOC, o.c., 102-104.

laicado, son fieles. En este modelo de comunión, la función de la jerarquía se define como un servicio a la fe de la Iglesia y no como el ejercicio de un poder sobre los fieles.

Ardusso señala, con razón, que la afirmación del *sensus fidelium* se ha recuperado en el Vaticano II gracias al paso de un esquema eclesiológico centrado en Cristo, a uno trinitario. En efecto, en el esquema centrado en Cristo, Él es el fundador de la Iglesia, Cabeza del Cuerpo místico, que ha confiado el depósito de la fe sólo a la jerarquía de la Iglesia; a los fieles sólo les cabe una pasiva infalibilidad en el creer, un mero testimonio –a manera de reflejo– de la enseñanza recibida de la jerarquía. En el esquema trinitario, en cambio, todos los creyentes, por haber recibido los sacramentos del bautismo y la confirmación, son responsables de la Iglesia; la responsabilidad específica de la jerarquía consiste en llevar constantemente a la Iglesia entera al fundamento de la fe apostólica²⁸. Para Duquoc, el don primero es el del Espíritu a todos los creyentes bautizados; el rol de la jerarquía ha de ser pensado en función de este don, al servicio suyo, y no al revés, porque el único mediador es Jesús: la jerarquía no es mediadora “en el sentido que condicione el don del Espíritu”²⁹.

Bibliografía

- ARDUSSO F., “Il ‘senso della fede’ e il ‘consenso dei credenti’”, *Credere Oggi* 2/8 (1982).
- CELAM, *Documento de Aparecida*, 2007.
- CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática Dei Verbum*, 1965.
- CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática Lumen Gentium*, 1964
- DUQUOC C., “El pueblo de Dios, sujeto activo de la fe de la Iglesia”, *Concilium* 21 (1985).
- ERIKSON E., *Identidad, juventud y crisis*, Paidós, Buenos Aires 1971.
- FOWLER J.W., *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, Harper & Row, San Francisco 1981.

²⁸ F. ARDUSSO, “Il ‘senso della fede’ e il ‘consenso dei credenti’”, *Credere Oggi* 2/8 (1982) 15-25.

²⁹ C. DUQUOC, o. c., 104.

JUAN PABLO II, *Discurso Inaugural de Puebla*, 1979.

PABLO VI, Carta encíclica *Ecclesiam Suam*, 1964.

SCHILLEBEECKX, E., “La autoridad doctrinal de los fieles. Reflexión a partir de la estructura del Nuevo Testamento”, *Concilium* 21 (1985).

VORGRIMLER H., “Del ‘sensus fidei’ al ‘consensus fidelium’”, *Concilium* 21 (1985).

WALDENFELS H., “Autoridad y conocimiento”, *Concilium* 21 (1985).

WALGRAVE, J., “La consulta a los fieles en materias de fe’ según Newman”, *Concilium* 21 (1985).

Artículo recibido 10 de diciembre de 2012

Artículo aceptado el 12 de enero de 2013

LA FE EN 'ALGUIEN', FUNDAMENTO DEL DISCÍPULO Y DE SU ACCIÓN A LA LUZ DE APARECIDA

FAITH IN "SOMEBODY", THE BASIS OF DISCIPLESHIP AND ACTION
IN THE LIGHT OF THE APARECIDA DOCUMENT

Cristián Roncagliolo¹

Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago-Chile

Resumen

El presente artículo aborda el tema del discipulado en Aparecida y la novedad que esta categoría aporta a la teología pastoral latinoamericana. Nos aproximamos al tema desde la realidad de la fe, como principio vital del acontecimiento cristiano. La dinámica de la investigación busca develar que el seguidor de Cristo es, ante todo, un creyente y que este presupuesto, que en otro tiempo se daba por evidente, hoy no lo es. Por lo mismo, la auto realización de la Iglesia en el hoy de la historia encuentra en la Conferencia de Aparecida una verdadera rectificación, invitando a re focalizar el devenir teológico pastoral, no en las innumerables iniciativas pastorales, sino en la persona que las realiza y su necesaria formación cristiana. En pocas palabras, la centralidad en la persona del discípulo obliga a partir todo proceso evangelizador desde un eslabón anterior.

Palabras clave: Aparecida, Fe en Aparecida, discipulado, misión.

Abstract

This article examines the theme of discipleship in the Aparecida document and the innovation that it brings to Latin American pastoral theology. We approach the theme from the reality of faith, as a vital principle of Christian experience. The research dynamic seeks to show that the follower of Christ is above all a believer, and that this presupposition, obvious in former times, is no longer obvious today. For this reason, the self-realization of the Church in this historical moment finds a real rectification in the Aparecida Conference, inviting us to re-focus theologically our pastoral future,

¹ Doctor en Teología. Vice Gran Canciller de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Correo electrónico: padrecristian@gmail.com

not through innumerable pastoral initiatives, but on the people that carry them out and their essential Christian formation. In a few words, the focus on the person of the disciple forces us to base each evangelizing process on something that precedes it.

Keywords: Aparecida, Faith in Aparecida, Discipleship, mission.

Las Conferencias Generales del Episcopado son un acontecimiento eclesial relevante para Latinoamérica y el Caribe. La historia reciente evidencia que cada una de éstas ha suministrado una nutrida propuesta teológico-pastoral, con el trasfondo del Magisterio universal aplicado a la coyuntura de las Iglesias particulares del Continente.

Uno de los temas centrales de todas las Conferencias ha sido la preocupación por la persona humana, en el contexto específico del hombre latinoamericano y su realidad socio histórica. La V Conferencia de *Aparecida* no fue la excepción². Bajo el lema *Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan Vida. 'Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida' (Jn 14, 6)* procuró orientar la reflexión teniendo como hilo conductor la figura del discípulo. Con una clara diferencia con las anteriores Conferencias *Aparecida* puso el acento en la persona creyente, asumiendo un giro pastoral, que buscó focalizar la mirada no en lo que ha de hacer el cristiano sino en la persona que hace, a quien denomina discípulo.

Este giro, copernicano en estas latitudes, tiene un sustrato aún más profundo: apunta a fijar la mirada en el hombre que cree en un 'Otro', que es Dios, y que en ese 'Otro' encuentra la explicación y sentido a toda su vida. Es decir, en la fe como matriz de una relación personal suscitada por Dios, y que provoca el discipulado. Sinfónicamente, al convocar el Año de la Fe explica lo que proféticamente impulsó en *Aparecida*. Señala: "Sucede hoy con frecuencia que los cristianos se preocupan mucho por las consecuencias sociales, culturales y políticas de su compromiso, al mismo tiempo que siguen considerando la fe como un presupuesto obvio de la vida común [...]. De hecho este presupuesto no sólo no aparece como tal, sino que incluso con frecuencia es negado" (PF 2).

Asumiendo como tesis el giro copernicano antes señalado, procurare-

² La edición que se usará como fuente es: V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE EN APARECIDA, *Documento conclusivo*, CELAM, Bogotá 2007.

mos preguntarnos primeramente qué se entiende por 'discípulo' en *Aparecida*. Esta interrogante lleva aneja una comprensión de la fe que tiene como correlato existencial el camino de seguimiento de Cristo. Será consecuencia lógica abordar, en un tercer momento, la acción pastoral en vista a la transmisión de la fe buscando relevar algunas coordenadas derivadas de la V Conferencia.

1. El acontecimiento de la fe

Para realizar un primer acercamiento al tema resulta iluminador el *Discurso inaugural* de la V Conferencia, en el cual Benedicto XVI proporcionó una consistente fundamentación teológica sobre el discipulado, destacando que sus cimientos están en la realidad de la fe.

1.1. El realismo de la fe

¿Qué es la realidad? Con esta pregunta el Pontífice hace frente a las ideologías que, desde diversas vertientes, han bañado el continente latinoamericano con una creciente concepción materialista sobre el hombre cercenando a Dios de la cultura. Benedicto XVI afirma que "Quien excluye a Dios de su horizonte falsifica el concepto de 'realidad'" (DI 3) y por tanto actúa en ella de modo fragmentado, sin conducir al hombre por un camino de plenitud. Sólo mediante el reconocimiento de Dios el hombre es capaz de conocer la realidad y actuar en ella adecuada y humanamente. Este reconocimiento de Dios tan solo puede realizarse siguiendo el único camino que conduce a Él: Cristo (cf. DI 3)³. En consecuencia, afirma: "Dios es la realidad fundante, no un Dios sólo pensado o hipotético, sino el Dios de rostro humano" (cf. *ibid*) y que ama hasta el precio de la cruz.

La lógica del Sucesor de Pedro se torna aún más aguda. Se pregunta "¿Quién conoce a Dios? ¿Cómo podemos conocerlo?" [...]. El mismo responde "sólo Dios conoce a Dios, sólo su Hijo [...] lo conoce" (DI 3). De ahí la importancia insustituible de Cristo para toda la humanidad porque si

³ BENEDICTO XVI, *Discurso inaugural en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, en Aparecida*, 13 de mayo de 2007, en AAS 99 (2007) 445-464.

no conocemos a Dios en Cristo, y en Cristo crucificado, toda la realidad se convierte en un enigma indescifrable (cf. DI 3).

Cuando el hombre llega al conocimiento y a la convicción “de ese amor de Cristo ‘hasta el extremo’, no puede dejar de responder a este amor si no es con un amor semejante: ‘Te seguiré donde quiera que vayas’ (Lc 9, 57)” (DI 3). El discipulado entonces es la resultante del encuentro del creyente con la persona de Jesús, es la respuesta natural al amor recibido y el inicio de toda vida auténticamente cristiana, es decir, plenamente humana y, al mismo tiempo, con un claro horizonte trascendente. La experiencia de la fe, por tanto, compromete no solo la inteligencia, sino los sentimientos, los afectos y la voluntad, por lo que pensar como Cristo va entrañablemente unido al sentir y al amar como él.

Una tercera pregunta completa este marco reflexivo: ¿Qué nos regala la fe en este Dios personal? Nos regala la familia de la Iglesia. En efecto, la fe nos libera del yo para llevarnos a la comunión con un Tú y con un nosotros eclesial, liberándonos de todo individualismo para conducirnos a una relación donde somos con el ‘Otro’ y con los ‘otros’ en una admirable circulación de la caridad. Como sostiene el Papa “el encuentro con Dios es, en sí mismo y como tal, encuentro con los hermanos, un acto de convocación, de unificación, de responsabilidad hacia el otro y hacia los demás” (DI 3). Por ello la fe es un don que nos constituye como pueblo de Dios, como Iglesia.

1.2. El discipulado como correlato existencial de la fe

Esta reflexión introductoria sobre la fe sitúa a la Conferencia de *Aparecida* en unas coordenadas novedosas: refiere al discipulado como la manifestación viva de la fe, como el modo por medio del cual el cristiano ha de vivir la experiencia dinámica de creer en un Alguien que es camino de vida, plenitud de existencia y principio de comunión.

Así entendido, el Magisterio de los obispos de Latinoamérica y del Caribe transita, como ya se enunció, desde un paradigma en el que el centro de la reflexión estaba en el objeto de la evangelización y de la acción de la Iglesia, a otro en el cual el centro está en el sujeto creyente, entendido como discípulo; desde un énfasis en la opción por los pobres y en la nueva evangelización a uno en el que, sin olvidar los tópicos enunciados, la im-

postación está en aquél hombre de fe que, arraigado en Cristo (cf. Col 2,7), ha de realizar la opción o la tarea evangelizadora señalada.

Focalizado el núcleo de reflexión el discípulo –el hombre creyente en Cristo–, los obispos invitan a recrear el camino de seguimiento para recomenzar “desde un encuentro personal y comunitario con Jesucristo” (DA 11), desde la contemplación de quien ha revelado “en su misterio la plenitud del cumplimiento de la vocación humana y de su sentido” (DA 41).

Esta certeza surge de una audaz y revolucionaria afirmación para estas latitudes: la tarea de transmisión de la fe “no depende tanto de grandes programas y estructuras, sino de hombres y mujeres nuevos [renovados en su fe y, por tanto, en su ‘ardor’] que encarnen dicha tradición y novedad, como discípulos de Jesucristo y misioneros de su Reino, protagonistas de vida nueva para una América Latina que quiere reconocerse con la luz y la fuerza del Espíritu” (DA 11).

En una forma sintética la *‘ortodoxia’* (recta fe) fundamenta y se expresa en la *‘ortopraxis’* (recta práctica). Así, *Aparecida* se hace cargo del tema de la fe desde una orientación práctica apelando a la vida discipular y misionera del creyente, sin soslayar que la auténtica vida creyente pasa por una consistencia personal (espiritual y doctrinal). La experiencia de la fe, por tanto, compromete no solo la inteligencia, sino a todo el hombre.

2. El discipulado: la *‘ortopraxis’* de la fe

Lo señalado precedentemente nos permite afirmar que el tema de la fe en *Aparecida* está abordado preferentemente desde la *ortopraxis* cristiana. En efecto, el discípulo de Cristo es el sujeto que existencialmente le da vida a la fe creída y confesada. En otros términos, la *‘ortopraxis’* en *Aparecida* significa repensar la misión de la Iglesia revitalizando la novedad del Evangelio, a partir de un encuentro personal y comunitario con Jesucristo. Este desafío depende, como lo enunciamos precedentemente, de hombres que encarnen la tradición y la novedad del Evangelio (cf. DA 11). Así, forjar la identidad de la persona creyente se transforma en la hoja de ruta de la V Conferencia y donde la Vida plena será la consecuencia necesaria.

Un aspecto nuclear en este proceso discipular está en “la experiencia

de Dios, manifestado en Jesús” (DA 280), quien revela “el amor infinito de Dios Padre a los hombres” (DI 2). La fe en Jesús es la puerta de entrada a la vida nueva (cf. DA 101), entendiendo por tal la “participación en la vida del amor del Dios Uno y Trino” (DA 357).

¿Qué rol juega el Bautismo y los sacramentos de iniciación cristiana en este dinamismo? El proceso discipular tiene como sustrato sacramental el Bautismo en virtud del cual los cristianos, al menos ‘ontológicamente’, son discípulos y misioneros (cf. DA 10; 357). Nos detenemos en la expresión ‘ontológicamente’, porque, si bien el acontecimiento bautismal constituye “el punto de inicio de toda espiritualidad cristiana” (DA 240) y, por tanto, del discipulado, ello no quita que los cristianos deban “llegar a serlo siempre de forma nueva mediante la asimilación viva del don de ese sacramento”⁴, tomando conciencia que esta vocación requiere una ulterior maduración y desarrollo para que los bautizados vitalmente –y no solo de manera conceptual– asuman lo que significa ser cristianos y hagan *ortopraxis* esta realidad con toda la radicalidad que ello implica. H. U. von Balthasar sintetiza magistralmente lo señalado al afirmar que “lo definitivo es, sacramentalmente el Bautismo y su marca indeleble; pero el Bautismo exige una ratificación existencial”⁵.

En la línea de asimilación viva de este sacramento se mueven las coordenadas de *Aparecida*. En su horizonte está ayudar a los bautizados para que vivan su fe con alegría y coherencia, y para que tomen conciencia de que son discípulos misioneros de Cristo, buscando despertar en unos (cf. DA 324) y forjar en otros la identidad discipular (cf. DA 14). Como señaló Benedicto XVI hace algunos días “la fe es acoger este mensaje transformador en nuestra vida, es acoger la revelación de Dios, que nos hace conocer quién es Él, cómo actúa, cuáles son sus proyectos para nosotros” (*Benedicto XVI, Catequesis, 17 de octubre, Ciudad del Vaticano, 2012*).

⁴ BENEDICTO XVI, *Discurso de su santidad Benedicto XVI a los cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la curia romana*, 21 de diciembre de 2007, en *AAS* 100 (2008) 26-33, 29.

⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Quién es cristiano*, Sígueme, Salamanca 2000, 89-90.

3. Encuentro con Jesucristo⁶

En este dinamismo de fe, propio de la vida discipular, emerge otra categoría teológica de gran riqueza: el 'encuentro' con Jesucristo, en la perspectiva insinuada en las Conferencias Generales anteriores, esbozada en *Ecclesia in America*, y formulada magistralmente por Benedicto XVI en su primera encíclica: "No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva" (DCE 10). En plena continuidad *Aparecida* afirma que el encuentro con Cristo "es el inicio de ese sujeto nuevo que surge en la historia y al que llamamos discípulo" (DA 243)⁷.

A partir de este planteamiento, surgen algunas preguntas: ¿qué se entiende teológicamente por 'encuentro'?, ¿cómo lo asume *Aparecida*?, ¿cuál es su relación con el discipulado?, ¿dónde o cómo se realiza este encuentro?

3.1. 'Encuentro' como categoría teológica

En un contexto amplio, esta categoría es hoy reconocida por la teología como una dimensión esencial en la revelación cristiana. El pensamiento personalista, el surgimiento de las escuelas filosóficas de cuño historicista, el redescubrimiento del pensamiento de los Padres y el afianzamiento de los estudios bíblicos son los movimientos que desembocan "en la comprensión que la *Dei Verbum* hace de la revelación a través de categorías históricas, interpersonales y dialógicas. Esta comprensión de la revelación va confluir en la categoría 'encuentro' como inspiradora de la reflexión que sobre la revelación hace dicha Constitución"⁸.

Fruto de este proceso, la revelación cristiana es concebida hoy –con bastante consenso entre los teólogos–, no primeramente como la comuni-

⁶ La categoría 'encuentro', y sus derivados, con una clara referencia cristológica, es enunciada más de 75 veces en el *Documento de Aparecida*.

⁷ Esta óptica responde a una comprensión interpersonal del proceso de la fe. Para Benedicto XVI, cuya influencia en *Aparecida* fue sustancial, "tener fe significa creer en Alguien, no en algo, lo que supone el encuentro con Jesucristo" (J. RATZINGER, *Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y caridad*, Edicep, Valencia 2005, 18).

⁸ A. CADAVID, "La Cristología en el Documento de Aparecida", *Medellín* 33 (2007) 131, 417-445, 430.

cación de un saber, sino como la libre, amorosa y gratuita auto-comunicación y auto-donación de Dios, que alcanza su culmen en Jesús de Nazaret, “rostro humano de Dios y rostro divino del hombre” (DA 392). Él sale al encuentro del hombre de una manera personal e histórica y le revela su amor en las condiciones en las que al hombre le resulta posible el encuentro con Él: en la historia (entendida como el lugar de lo nuevo e inesperado, como espacio de la libertad humana), y por la palabra (como elemento esencial de diálogo que posibilita la apertura, el reconocimiento y la comunión, desentrañando e interpretando así el sentido profundo de los acontecimientos). En este contexto, la fe ya no es tanto el resultado de una información sublime sino la comunicación personal con Alguien, con Cristo vivo, que es la auto-comunicación de Dios, y un itinerario de plenitud para el hombre, que “comporta hechos y cambia la vida” (SS 2).

3.2. De la fe como ‘creencia’ a la fe como ‘encuentro’

A partir de lo señalado una de las novedades de *Aparecida* es subrayar que el origen del acontecimiento cristiano está en el llamado del Padre al encuentro con su Hijo para ser sus discípulos y para ser enviados a evangelizar (cf. DA 14)⁹, participando en la Vida salida de Sus entrañas (cf. DA 131). El discípulo, entonces, no está convocado para algo –purificarse, aprender la ley...– sino, en primer lugar, para Alguien, elegido para vincularse íntimamente con Jesús (cf. DA 131), para encontrarlo.

El inicio del discipulado está la persona del Hijo que sale al encuentro del hombre para ser ‘conocido’, para dar un horizonte íntegro a la vida y para revelar la plenitud del amor divino y humano¹⁰. Cuando el hombre

⁹ Cf. C. GALLI, “Líneas cristológicas en *Aparecida*”, en: CELAM, *Testigos de Aparecida. I*, CELAM, Bogotá 2008, 135.

¹⁰ Benedicto XVI, a propósito de *Aparecida*, se preguntaba “¿qué significa ser discípulos de Cristo? En primer lugar, significa llegar a conocerlo. ¿Cómo se realiza esto? Es una invitación a escucharlo tal como nos habla en el texto de la Sagrada Escritura, como se dirige a nosotros y sale a nuestro encuentro en la oración común de la Iglesia, en los sacramentos y en el testimonio de los santos. Nunca se puede conocer a Cristo sólo teóricamente. Con una gran doctrina se puede saber todo sobre las Sagradas Escrituras, sin haberse encontrado jamás con él. Para conocerlo es necesario caminar juntamente con él, tener sus mismos sentimientos, como dice la *Carta a los Filipenses* (cf. Flp 2, 5). San Pablo describe brevemente esos sentimientos así: tener el mismo amor, formar una sola

llega a ese encuentro de fe (cf. DA 243), a la comprensión vital de ese amor personal 'hasta el extremo', cuando logra experimentar el acontecimiento de Cristo, cuando inicia el camino para conocerlo "no puede dejar de responder a este amor si no es con un amor semejante: 'te seguiré donde quiera que vayas (Lc 9, 57)'" (DA 243)¹¹. El discipulado, entonces, que es primeramente una gracia (cf. DA 18), es la resultante del encuentro del creyente con la persona de Jesucristo¹². Este 'encuentro' se constituye en el suceso originario y fundamental. Cualquier definición de discípulo, si no llega a identificar este punto genético, se queda siempre en una identificación penúltima¹³.

3.3. Lugares privilegiados de encuentro con Jesús

¿Cuáles son los lugares privilegiados –aunque no exclusivos– dónde se puede encontrar a Jesús?, o en otros términos "¿cómo conocer realmente a Cristo para poder seguirlo y vivir con Él, para encontrar la vida en Él y para comunicar esta vida a los demás, a la sociedad y al mundo?" (DI 3). De una manera prevalente, aunque no excluyente, la V Conferencia privilegia una serie de 'lugares' teniendo como marco básico para su realización la fe recibida, la mediación de la Iglesia (cf. DA 246), y la búsqueda de Cristo, que no se puede reducir a algo meramente abstracto (cf. EA 12) sino que debe ampliarse valorando la experiencia personal y lo vivencial, considerando los encuentros también en cuanto éstos sean significativos para la persona (cf. DA 55).

En el dinamismo concretizador de *Aparecida*, los lugares o personas son múltiples y diversos: la "Sagrada Escritura leída en la Iglesia" (DA 247), Sagrada Liturgia (cf. DA 250), la Eucaristía como "el lugar privilegiado del

alma, estar de acuerdo, no hacer nada por rivalidad y vanagloria, no buscar cada uno sólo sus intereses, sino también los de los demás (cf. Flp 2, 2-4)" (BENEDICTO XVI, *Discurso a la curia romana*, 29).

¹¹ A. Arteaga indica al respecto que "hablar de Jesucristo es hablar de lo esencial de la fe cristiana. Lo cristiano no es una filosofía ni una ética ni un movimiento social, antes que nada es una persona, Jesucristo, lo demás es consecuencia" (A. ARTEAGA, "La increíble actualidad del misterio de Cristo", en *Teología y Vida* 45 [2004] 1/2, 202).

¹² Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso a la curia romana*, 29.

¹³ Cf. F. PETRILLO, "Conciencia y fidelidad de los discípulos misioneros", en: PONTIFICIA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA, *Aparecida 2007. Luces para América Latina*, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2008, 126.

encuentro del discípulo con Jesucristo” (DA 251), el Sacramento de la Reconciliación, la oración personal (cf. DA 154), la oración comunitaria (cf. DA 255), la piedad popular (cf. DA 258), María (cf. DA 267-268); y los apóstoles y santos, (DA 273), la comunidad que –viva en la fe y en el amor fraterno– despliega dentro de sí y fuera de sí la vida, haciendo suya la existencia de Jesús (cf. DA 256); los que han recibido el Sacramento del Orden (cf. DA 256), y los pobres como reflejo del mismo Cristo (cf. DA 257).

Los lugares o personas enunciados ayudan a vivir el acontecimiento del encuentro con Jesús vivo con extraordinario realismo y concreción. De ahí que la emergencia del discipulado cristiano impulsa a la Iglesia a revitalizar, hoy, la experiencia de aquellos primeros seguidores que buscaban (cf. Jn 1, 38), y de Jesús que los invita: “Vengan y lo verán” (Jn 1, 39). Ahí está el origen del cristianismo: en un encuentro de fe, no con una doctrina, no con un mito, ni con una ley; no con un conjunto de prácticas, ni con un sinnúmero de actividades, sino con la persona de Jesús, que conlleva una doctrina y una *ortopraxis* evangélica (cf. DA 243). Esa es la “síntesis única del método cristiano” (DA 244).

4. El seguimiento, un camino ‘per formativo’ de la fe del discípulo

Con diferentes imágenes bíblicas se evidencia cómo el Padre revela su proyecto de vida para sus hijos, primero a través de su pueblo Israel y luego, en la plenitud de los tiempos, a través de Jesús, su Hijo (cf. DA 129-130), evidenciando que “la verdadera originalidad del Nuevo Testamento no consiste en nuevas ideas, sino en la figura misma de Cristo, que da carne y sangre a los conceptos: un realismo inaudito” (DCE 12). En este contexto salvífico, en el que Dios asume las coordenadas del hombre, menos en el pecado, surge el discipulado como la respuesta de fe a la llamada de Jesús (cf. DA 244), que “comporta hechos y cambia la vida” (SS 2).

4.1. Encuentro, seguimiento y convivencia con Jesús

El discipulado implica el seguimiento concreto y permanente de Jesucristo –‘ir detrás de él’–, estando signado por el llamado, que involucra la elec-

ción gratuita del Maestro, el vínculo de fe con Él¹⁴ y la *praxis* evangélica, porque el reconocimiento y aceptación conlleva un imperativo concreto de configurar la propia vida con la de Jesús, lo que hemos denominado *orto-praxis*.

El hombre ama porque antes es amado por Alguien que sale a su encuentro. El seguimiento o la existencia cristiana tienen su punto de partida en el amor gratuito de Dios. Jesús invita a encontrarlo, a convivir con Él y a seguirlo no como un personaje de la historia pasada, sino presente en el hoy y en el ahora de la vida (cf. DI 4)¹⁵.

Esta convivencia con Jesús va haciendo evidentes algunos rasgos propios de los discípulos: que Jesús los elige para vincularlos a su persona (cf. Mc 1, 17; 2, 14)¹⁶; que son inmersos en un proceso que producirá en ellos una 'ruptura', dejando 'lo anterior' para asumir progresivamente el estilo, las motivaciones y el destino de Jesús; y que serán enviados a predicar (cf. Mc 3, 4), para hacer nuevas todas las cosas (cf. DA 131)¹⁷. Su llamada, su mirada de amor y la admiración que despierta "buscan suscitar una respuesta consciente y libre desde lo más íntimo del corazón del discípulo" (DA 136) que lo comprometa existencialmente en un proceso de identificación con Jesús.

La convivencia con Cristo resulta entonces fundamental en el momento de concretar este seguimiento, porque en ella se aprende a 'ser' y 'hacer' como Jesús. Esto no significa reducir el discipulado a una imitación de acciones ni a un intimismo religioso. La convivencia con Jesús tiene una fundamental raíz religiosa porque el discípulo aprende a relacionarse, por

¹⁴ Cf. L. RIVAS, "Discípulos para la misión en el Nuevo Testamento", *Teología* 94 (2007) 473-505.

¹⁵ J. Sayés afirma luminosamente que "el camino del evangelio no es un conjunto de principios, una vida espiritual. El camino es Jesús en persona, y la novedad es esta: que los hombres reconozcan a Dios y al que él ha enviado" (Jn 17, 3) (J. A. SAYÉS, *Razones para creer*, San Pablo, Madrid 1992, 126).

¹⁶ Como acertadamente sostiene un autor "lo que llama la atención, a propósito de Jesús, es que él en persona se coloca en el centro de la vida religiosa [...]. La exigencia de Jesús no es una exigencia intelectual; es una exigencia que tiene como contenido a él mismo. [El seguimiento, por tanto, consiste en] confesar a Jesús como centro mismo de nuestra propia existencia" (J. A. SAYÉS, *Razones para creer*, 124-125).

¹⁷ Esta vocación "no es un período pasajero en el cual el discípulo aprende y se torna maestro, sino un estilo de vida permanente que consiste en la comunión con la persona, el mensaje, la actuación, el destino y la misión de Jesús" (C. GALLI, *Líneas cristológicas en Aparecida*, 161).

Cristo, en el Espíritu, con el Padre. Pero al mismo tiempo, como consecuencia de ello, tiene también una profunda raíz humana, porque en Cristo reconoce la plenitud de lo humano y de Él recibe la misión de anunciar y contribuir a la realización del Reino de Dios, aprendiendo “de su amor y obediencia filial al Padre, de su compasión entrañable con el dolor humano, de su cercanía a los pobres y a los pequeños, de su fidelidad a la misión encomendada, de su amor servicial hasta el don de su vida” (DA 139).

El ‘código’ de vida del discípulo se concreta en la *praxis* del mandamiento nuevo del amor testimoniado por Jesús quien, siendo Dios “trabajó con manos humanas, reflexionó con inteligencia humana, actuó con voluntad humana y amó con corazón humano [...] siendo verdaderamente uno de nosotros, semejante en todo a nosotros, menos en el pecado” (GS 22)¹⁸. Este es el signo distintivo de cada seguidor y también de la Iglesia, cuyo testimonio de caridad fraterna será el principal y primer anuncio (cf. DA 138).

4.2. *El seguimiento de Cristo como camino de realización humana*

Como afirma el Vaticano II “quien sigue a Cristo, el hombre perfecto, se hace más hombre” (GS 41). Solo en el encuentro con esa Persona, en la que resplandece lo mejor de lo humano, se puede develar el misterio del propio yo¹⁹. El discipulado, entonces, es un camino de fe que nos permite el conocimiento de Cristo así como también la realización existencial, cuyo fruto es una nueva manera de ser y vivir²⁰.

¹⁸ H. U. von Balthasar respondiendo a la pregunta ¿qué significa practicar la fe? afirma que un cristiano cuando vive concretamente su fe “pone en circulación los dones recibidos a favor de los semejantes [...] porque lo principal es el amor cristiano vivido” (H. U. von BALTHASAR, *Quién es cristiano*, 99).

¹⁹ Como señaló Juan Pablo II “el hombre que quiere comprenderse hasta el fondo a sí mismo –no solamente según criterios y medidas del propio ser inmediatos, parciales, a veces superficiales e incluso aparentes– debe, con su inquietud, incertidumbre e incluso con su debilidad y pecaminosidad, con su vida y con su muerte, acercarse a Cristo. Debe, por decirlo así, entrar en Él con todo su ser, debe apropiarse y asimilar toda la realidad de la Encarnación y de la Redención para encontrarse a sí mismo. Si se actúa en él este proceso, entonces él da frutos no sólo de adoración a Dios, sino también de profunda maravilla de sí mismo” (JUAN PABLO II, *Encíclica Redemptor hominis*, 4 de marzo de 1979, en AAS 71 [1979] 257-324, n. 10).

²⁰ “En el centro de la visión cristiana del hombre se coloca necesariamente Jesús. Él, en su vida concreta y en concreto en su revelación del Padre, revela el hombre al propio hombre” (L. F. LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos*, San Pablo, Madrid 2007, 60).

El discipulado de Jesucristo y la vida plena son, por tanto, dos aspectos de una misma realidad. El seguimiento “es un camino de educación hacia nuestro verdadero ser, hacia la forma correcta de ser hombres”²¹, porque los discípulos no solo portan la vida verdadera a los otros sino que también experimentan ellos mismos el esplendor de la vida humana, la experiencia humanamente plenificante de ser de Cristo (cf. DA 14)²².

El seguimiento de Cristo, que revela al hombre lo que el mismo hombre es, introduce en un dinamismo en vista de “realizar la imagen de Jesucristo, nuevo Adán” (DA 27). Desde esta perspectiva el discipulado (la *ortopraxis* de la fe) no es una teoría, ni una serie de reglas por cumplir, ni nociones por aprender sino un camino de educación existencial para develar el verdadero ser del hombre y su sentido, es el camino hacia la verdad de sí mismo provocada por la fascinación que Cristo provoca (cf. DA 277)²³.

De esta manera los anhelos humanos de vida plena, que están fundados en la realidad de la fe, adquieren una densidad teológica consistente: Dios en Jesús aparece como la respuesta plena y totalmente cierta a la cuestión de sentido auténtico de la vida humana y de la búsqueda de realización de las más íntimas aspiraciones del hombre (cf. DA 43)²⁴. El encuentro con Cristo, origen de la conciencia del discípulo, es, por tanto, “el encuentro con Aquel que responde y satisface plenamente mi deseo y mi pregunta de manera gratuita e inimaginable”²⁵. En otras palabras, “el ser humano que descubre a Cristo, entonces se descubre en él [...]. El estupor que genera el encuentro en buena medida se basa en la sorpresa de hallar que existe un lugar, un momento preciso, en el que Alguien, al mostrarse ante mí, me descubre en toda mi verdad”²⁶.

²¹ BENEDICTO XVI, *Discurso a la curia romana*, 29.

²² L. F. Ladaria sostiene que “la realización de la humanidad está en el seguimiento de Jesús, en la participación en su misión. La humanidad de cada uno crece en la medida que aumenta la unión con Cristo. La participación en esta plenitud de Cristo tiene su fundamento en el hecho que el Hijo de Dios, asumiendo la humanidad concreta de Jesús, se ha unido misteriosamente a cada uno de nosotros. La dignidad que la persona divina del Hijo otorga a la humanidad asumida se nos comunica también a nosotros, porque a todos se ha unido al hacerse hombre y compartir nuestra condición” (L. F. LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos*, 62).

²³ R. GUERRA, *Una antropología para América Latina. Comprensión cristiana de lo humano en Aparecida*, en CELAM, *Testigos de Aparecida*. II, Bogotá, CELAM, 2008, 150.

²⁴ Cf. A. CADAVID, *La Cristología en el Documento*, 438.

²⁵ F. PETRILLO, *Conciencia y fidelidad de los discípulos misioneros*, 129.

²⁶ R. GUERRA, *Una antropología para América Latina*, 149.

4.3. *El seguimiento en comunidad*

La comunidad de los discípulos tiene su paradigma, modelo y fuente en la comunión trinitaria. Por la fe y el Bautismo el discípulo acoge “la acción del Espíritu Santo que lo lleva a confesar a Jesús como Hijo de Dios y llamar a Dios ‘Abba’” (DA 157) liberándolo del aislamiento del ‘yo’ para ser conducido a la comunión con un ‘Tú’ (cf. DI 3)²⁷.

Desde esta óptica la fe en Cristo, el encuentro con Él y el hecho de seguirlo excluyen cualquier tipo de individualismo, pues “quien cree en Jesucristo, no sólo ha encontrado en realidad un modelo ético para un seguimiento particular, sino que se le exige también romper interiormente con el ‘yo’ meramente particular en la unidad del Cuerpo de Cristo”²⁸. En otras palabras, “el discípulo es tal en la medida en que forma parte de una fraternidad: la Iglesia”²⁹.

Así, “la dimensión vertical de la comunión hace posible la apertura horizontal, su eclesialidad”³⁰, que se concretiza en la “comunidad donde todos sus miembros adquieren igual dignidad y participan de diversos ministerios y carismas” (DA 184). La Iglesia es comprendida así como ‘misterio de comunión’ (cf. DA 547), espejo de la comunión trinitaria y, por ello, capaz de generar vida tanto en los ámbitos personal, eclesial, como en el mundo. La comunión, por tanto, no solo expresa una forma de vivir sino también manifiesta una relación directa con la naturaleza e identidad de la Iglesia, siendo un signo distintivo por medio del cual está llamada a ser reconocida como seguidora de Cristo y servidora de la humanidad (cf. DA 161).

La vocación al discipulado se entiende también como una convocación a la comunión en la Iglesia, donde que se hace el camino de la fe siguien-

²⁷ La fraternidad cristiana “se basa profunda y definitivamente en la fe que nos asegura que somos realmente hijos del Padre del cielo y hermanos unos de otros. Tal convicción nos exige ser cada vez mucho más conscientes de la dimensión social de la fe” (J. RATZINGER, *La fraternidad de los cristianos*, Sígueme, Salamanca 2005, 70).

²⁸ *Ibidem*, 74.

²⁹ J. LEGORRETA, “La Iglesia en el Documento de Aparecida”, *Christus* 72 (2007) 763, 48. En otras palabras “la única vida en Cristo se especifica como configuración a Cristo en la pertenencia a su Iglesia” (D. VITALI, *Jesucristo, Camino, Verdad y Vida: eje transversal de Aparecida*, en: PONTIFICIA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA, *Aparecida 2007. Luces para América Latina*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2008, 29).

³⁰ E. BUENO, *Eclesiología*, BAC, Madrid 1998, 77.

do a Jesús y viviendo una experiencia permanente de comunión y misión con los hermanos (cf. DA 164), teniendo como fuente, modelo y destino la comunión trinitaria (cf. DA 524); como fundamento sacramental el Bautismo; como alimento la Eucaristía (cf. DA 158); y como itinerario la vida histórica de Jesús (cf. DA 154).

5. El seguimiento, camino de conversión

“La ‘fe que actúa por el amor’ (gal 5,6) se convierte en un nuevo criterio de pensamiento y de acción que cambia toda la vida del hombre” (PF 6). La V Conferencia optó por fortalecer la identidad del sujeto creyente. Y esa identidad no se configura sólo con unas necesarias prácticas –religiosas y/o de acción social– sino que, primera y sustancialmente, con una relación personal y comunitaria, constante y creciente con el único Maestro (cf. DA 244)³¹. Y esta proximidad integral con Cristo (en el sentido que abarca todas las dimensiones del hombre y no solo aspectos), hace al hombre más consciente de su indignidad. Sólo a la luz de Cristo, mediante el acto de la fe, aparece ante los ojos de los discípulos toda la gravedad del pecado, porque solo a partir de Él el hombre puede darse cuenta de quién es Dios, cuyo amor ha rechazado³².

En este contexto, la conversión es entendida, desde la acción transformadora de la fe, como la respuesta “de quien ha escuchado al Señor con admiración, cree en Él por la acción del Espíritu, se decide a ser su amigo e ir detrás de él, cambiando su forma de pensar y de vivir, aceptando la cruz de Cristo consciente de que morir al pecado es alcanzar la vida” (DA 278b)³³. La conversión más fundamental no pareciera estar primeramente en el orden moral sino en un cambio de ‘centro’. El discípulo que ha conocido a Jesús y se decide radicalmente por él deja atrás ‘otros centros’ para que su vida gire en torno a ese ‘Otro’ “que manifiesta una estatura huma-

³¹ F. Petrillo señala que “sólo Dios corresponde a la exigencia de totalidad del corazón humano [...]. Una vaga religiosidad no es capaz de despertar al sujeto. Solo el encuentro con una persona viva en la que resplandece lo mejor de lo humano, puede desvelar el misterio del propio yo” (F. PETRILLO, *Conciencia y fidelidad de los discípulos misioneros*, 132).

³² Cf. L. F. LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos*, 86.

³³ La conversión es entendida como una gracia: “Mientras suplicamos la gracia de la conversión” (DA 14).

na excepcional porque transmite también su ser divino tan excepcional”³⁴. Será a partir de ese nuevo ‘centro’ de donde surgirán las fuerzas, las motivaciones, y las razones más profundas para los ulteriores pasos del proceso discipular³⁵.

El seguimiento, sin embargo, supone también una comprensión dinámica de la conversión, entendiéndola como un proceso permanente e integral (cf. DA 382). Ciertamente existe una primera y fundamental conversión pero ésta deberá ir acompañada de ‘sucesivas conversiones’ que van ‘recreando’ la vida del discípulo a partir de un encuentro cada vez más profundo y vital con Jesucristo. De ahí que paulatinamente este camino de conversión a Jesucristo y a su proyecto del Reino (cf. DA 226a) se va traduciendo en una ruptura con ‘lo anterior’ y en un fortalecimiento de la *ortopraxis* cristiana (cf. DA 491). No basta llamarse cristiano, conocer la doctrina y cumplir las fundamentales prácticas religiosas o de caridad si ello no se traduce en el esfuerzo personal por crecer en la fidelidad a la persona de Jesús, a su estilo de vida, a su obra y a su justicia.

Testimoniar existencialmente la vida de Jesús (cf. EA 67) en vista de la realización del Reino, no es una tarea ulterior sino que se entiende en la misma dinámica del proceso discipular y conlleva también una moral progresivamente acorde con el Evangelio de Jesús. Como lo señaló recientemente Benedicto XVI “la fe es un asentimiento con el que nuestra mente y nuestro corazón dicen su ‘sí’ a Dios, confesando que Jesús es el Señor. Y este ‘sí’ transforma la vida, le abre el camino hacia una plenitud de significado, la hace nueva, rica de alegría y de esperanza fiable” (*Benedicto XVI, Catequesis del 24 de octubre, Ciudad del Vaticano, 2012*).

6. La misión: transmitir el acontecimiento de fe en Cristo

En estrecha vinculación con la categoría ‘encuentro’, la misión discipular –siempre entendida eclesialmente– es guiada por el imperativo de trans-

³⁴ Cf. F. PETRILLO, *Conciencia y fidelidad de los discípulos misioneros*, 127.

³⁵ R. Fabris, relatando la vida de San Pablo, señala que “el encuentro con Jesucristo ha cambiado a Pablo [...]. Si con el término conversión se entiende esta nueva y radical orientación religiosa, se puede hablar de la experiencia de Damasco como de una ‘conversión’. Para Pablo cambia el centro de gravedad. En el puesto de la ley ahora está Jesucristo” (R. FABRIS, *Paolo di Tarso*, Paoline, Torino 2008, 64).

mitir la fe. Pero, en el concierto de *Aparecida*, esta evangelización busca no ser primeramente la enseñanza de una ley, de unos mandamientos, o de una doctrina, sino del mismo Jesucristo. Por ello la misión va entrañablemente ligada al connatural deseo de que los 'otros' conozcan a Jesús y se conviertan en sus seguidores.

Sin embargo, hacemos la salvedad que la transmisión de la fe supone la experiencia, pero también la adecuada formación doctrinal, el creciente conocimiento de la Palabra y el anuncio fiel de un mensaje que exige una constante profundización. La débil formación catequística en muchas de nuestras comunidades es el fiel reflejo de una forma de comprensión de la transmisión de la fe fundada en experiencias, en proyectos, pero no en un encuentro de fe integral.

Con esta certeza, *Aparecida* manifiesta una particular perspectiva de la misión, iluminada por la categoría bíblica 'vida'. En efecto, los discípulos son misioneros para que los *pueblos en Cristo tengan Vida*. Así, la misión es comprendida en el amplio sentido de comunicar la Vida plena para todos, lo que obviamente supone, como un elemento insustituible, el anuncio explícito e implícito del *Kerigma*, pero también comporta anunciar abiertamente la Vida nueva en Cristo, y comprometerse activamente para que ésta se concrete en toda su integralidad.

Esto, evidentemente, presenta desafíos de enorme interés en la línea de la Nueva Evangelización, es decir, de proclamar el Evangelio en las categorías y las circunstancias del hombre de hoy, inculturando el anuncio; también desafía al discípulo a comprender que esta oferta de la Vida, no es sólo una propuesta espiritual sino que también, desde las coordenadas joánicas, tiene implicaciones concretas en la contingencia histórica del seguidor y de los receptores de la misión.

De ahí, se afirma que la centralidad de la categoría 'vida' obedece a una comprensión misionera más amplia. La Buena Noticia involucra todos los aspectos que integran la existencia del hombre, desde lo más trascendente –la vida eterna– hasta lo más contingente –comer, por ejemplo–. Todo lo humano queda envuelto en esta tensión hacia la vida plena.

Un aspecto novedoso de la propuesta es que se asocia la felicidad humana a la misión de comunicar vida. Los discípulos, por desborde de gratitud y alegría, van al encuentro de los 'otros' para compartir con ellos la experiencia de fe acontecida en el encuentro con ese 'Otro' que los ha

transformado y que le ha dado sentido pleno a su historia. De esta manera, el anuncio es la comunicación de la Buena Noticia que responde a las búsquedas de la humanidad y a sus expectativas de sentido, es el anuncio de Jesucristo, paradigma arquetípico de lo humano, que se ofrece como la Vida a los hombres –también a los no creyentes–, y es el camino de regreso a la casa del Padre.

La misión, bajo estas coordenadas, consiste en el anuncio creyente de Jesucristo, la Vida, para la plenitud del hombre, en un movimiento pro-existente, sin fronteras, que se origina en un amor que dejaría de ser el mismo si no se dona, y cuyo horizonte es comunicar la Vida a toda la familia humana. Los protagonistas de este dinamismo son los discípulos que, a su vez, quizás de manera incipiente pero real, ya participan activamente en esta Vida porque están inmersos en el camino del seguimiento de Quien es la Vida.

7. Conclusión. Una pastoral fundada en la persona del discípulo

El devenir de este escrito ha puesto en evidencia que *Aparecida* tuvo como núcleo articulador la persona del discípulo y su *ortopraxis* de la fe. Esto, como se enunció oportunamente, es un cambio de paradigma o, al menos, una interpelación a la evangelización centrada en el 'quehacer', donde claramente la valoración de la acción pastoral está relacionada con cantidades.

Entrañablemente unido a lo anterior, la opción por la persona del discípulo también trasluce un cuestionamiento a los métodos pastorales en los cuales el acontecimiento de la fe, y la transmisión del mismo, está supeditado al uso abusivo de ciencias auxiliares. La sicología, la sociología, la pedagogía, entre otras disciplinas, parecen haber sustituido un adecuado discernimiento evangélico y su consecuente acción pastoral. En consonancia con lo señalado, ante el método ver, juzgar y actuar *Aparecida* pone un punto de inflexión al subrayar que “la adhesión creyente, gozosa y confiada en Dios [...] y la inserción eclesial, son presupuestos indispensables que garantizan la eficacia de este método” (DA 19). Es decir, el método sólo tendrá sentido para la misión de la Iglesia con el insustituible presupuesto de que la persona que lo usa y desarrolla es, ante todo, un creyente que mira, juzga y actúa como tal.

Análogamente, las ciencias auxiliares 'auxiliarán' auténticamente a la teología pastoral sólo cuando su uso es adecuado. El abuso de insumos sociológicos, psicológicos o de otras disciplinas pueden debilitar el seguimiento creyente, dejando poco espacio al verdadero 'combustible' de la pastoral que es el acontecimiento de la fe y la acción de la gracia que lo suscita, que lo sostiene y que permite el discipulado. Por ello resulta pertinente, novedosa y provocadora la acentuación en el sujeto creyente. No es lo que hace, sin desmerecer su importancia, lo nuclear del acontecimiento cristiano, sino la densidad del mismo el que fundamenta la auténtica y eficaz transmisión de la fe del sujeto creyente. Cuando existe esa consistencia resulta posible la integración de las ciencias auxiliares.

Pero esto conlleva al menos otra reflexión. El paradigma de hombre creyente, propio de la cultura latinoamericana, cambió. Transitamos de un hombre, cuyo hábitat era una cultura cristiana a uno que está mutando en medio de una cultura llena de signos disonantes con la fe. Este y otros hechos hacen que el supuesto para desarrollar una adecuada pastoral –que es el hombre de fe- no esté y, por tanto, la acción evangelizadora ha de ir a la capilaridad misma, a lo más basal, que es la formación germinal del discípulo misionero. En otros términos, la auto realización eclesial en el hoy de la historia ha de integrar como un hecho de la causa la ausencia de los presupuestos de una cultura cristiana y aceptar que, en no pocos casos, debe enfrentar una realidad pastoral del primer anuncio.

Esto va entrelazado con una lectura de la realidad iluminada por la fe (cf. DA 19). En efecto, no es nuestro voluntarismo ni nuestras fuerzas ni los métodos los que hacen viva la evangelización, sino que es la actualización de los misterios de la fe en el hoy de la historia, con modos adecuados, es decir, coherentes en su revestimiento con el tesoro que contienen. Solo desde el encuentro con Cristo la Iglesia podrá vivir confiada en la eficacia misteriosa de su acción. La fe asimilada, vivida, celebrada y anunciada es el mejor camino de una auténtica evangelización situada en este tiempo. No son nuestros planes, ni nuestros proyectos, ni las innumerables páginas teóricas sobre la evangelización las que transformarán la historia; tampoco una pastoral pensada desde la distancia de una oficina o de la mente de un teórico; sino que el principio de transformación proviene de cristianos convencidos que sean confesores de su fe.

La consistencia del seguimiento en *Aparecida*, en síntesis, no está en lo

que el cristiano hace sino en lo que es. Esto supone una opción preferencial por la persona, y por la maduración de su fe, por medio de una formación integral, kerymática y permanente que integre todos los aspectos de la vida del hombre (cf. DA 280). Frente al gris pragmatismo de la vida cotidiana y al relativismo creciente que asola las diferentes latitudes de nuestra cultura solo serán capaces de testimoniar la Vida plena del Evangelio personas que han tenido la experiencia del encuentro con Cristo, que han hecho el camino de la fe, propio del discípulo, y que se han comprometido vivamente con la persona del Señor en la coherencia de la vida. Así, la clave discipular propuesta supone un seguimiento pero también un conocimiento del Señor y de su Palabra que permitan, en un mundo complejo, vivir la fe con ardor y provocadora audacia.

La lúcida afirmación del profesor Francisco Merlos sintetiza lo señalado precedentemente: “toda acción pastoral ha de considerarse como una pública profesión de fe, diaconalmente vivida y fundada en las certezas que solo el Señor puede brindar a los evangelizadores. Certezas que los llevan a vivir como aliados del Dios que no defrauda, porque saben en quien han puesto su esperanza”³⁶.

Bibliografía

- ARTEAGA A., “La in-creíble actualidad del misterio de Cristo”, en *Teología y Vida* 45 (2004) 1/2, 196-209.
- BALTHASAR H. U VON, *Quién es cristiano*, Sígueme, Salamanca 2000.
- BENEDICTO XVI, *Discurso de su santidad Benedicto XVI a los cardenales, arzobispos, obispos y preladados superiores de la curia romana*, 21 de diciembre de 2007, en AAS 100 [2008] 26-33.
- BENEDICTO XVI, *Discurso inaugural en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, en Aparecida*, 13 de mayo de 2007, en AAS 99 (2007) 445-464. (DI).
- BUENO E., *Eclesiología*, BAC, Madrid 1999.

³⁶ F. MERLOS, *Teología contemporánea del ministerio pastoral*, Editorial Nueva Palabra, México 2012, 267.

- CADAVID A., "La Cristología en el Documento de Aparecida", *Medellín* 33 (2007) 131, 417-445.
- FABRIS R., *Paolo di Tarso*, Paoline, Torino 2008.
- GALLI C., "Líneas cristológicas en Aparecida", en CELAM, *Testigos de Aparecida. I*, CELAM, Bogotá 2008.
- GUERRA R., *Una antropología para América Latina. Comprensión cristiana de lo humano en Aparecida* en: CELAM, *Testigos de Aparecida. II*, CELAM, Bogotá 2008.
- JUAN PABLO II, *Encíclica Redemptor hominis*, 4 de marzo de 1979, en AAS 71 [1979] 257-324.
- LADARIA L. F., *Jesucristo, salvación de todos*, San Pablo, Madrid 2007.
- LEGORRETA J., "La Iglesia en el Documento de Aparecida", *Christus* 72 (2007) 763, 46-49.
- MERLOS F., *Teología contemporánea del ministerio pastoral*, Editorial Nueva Palabra, México 2012.
- PETRILLO F., "Conciencia y fidelidad de los discípulos misioneros" en: PONTIFICIA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA, *Aparecida 2007. Luces para América Latina*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2008.
- RATZINGER J., *La fraternidad de los cristianos*, Sígueme, Salamanca 2005.
- RATZINGER J., *Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y caridad*, Edicep, Valencia 2005.
- RIVAS L., "Discípulos para la misión en el Nuevo Testamento", *Teología* 94 (2007) 473-505.
- SAYÉS J. A., *Razones para creer*, San Pablo, Madrid 1992.
- V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE EN APARECIDA, *Documento conclusivo*, CELAM, Bogotá 2007.
- VITALI D., *Jesucristo, Camino, Verdad y Vida: eje transversal de Aparecida*, en: PONTIFICIA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA, *Aparecida 2007. Luces para América Latina*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2008. (DA).

Artículo enviado el 7 de marzo de 2013

Artículo aceptado el 10 de abril de 2013

M. GONZÁLEZ CRUZ, *Teología de la misericordia, implícita en los escritos y en la praxis de Vasco de Quiroga (1470/1478-1565)*, Universidad Pontificia de México, México, 2012, 379 pp. ISBN 978-607-7837-10-7

El libro del profesor González Cruz nos invita a reflexionar teológicamente la figura de Vasco de Quiroga y sus *hospitales pueblos*, atendiendo al contexto histórico y espacial, y explicando cómo su pensar teológico ayudaría a entender de forma más profunda y acabada su actuar y sentir, frente a un ambiente tan complejo y hostil como fue la Nueva España del siglo XVI.

El autor construye una hipótesis que ubica a Vasco de Quiroga dentro de los clásicos evangelizadores del siglo XVI como Bartolomé de las Casas, los primeros “Doce apóstoles” franciscanos, y el mismo Juan de Zumárraga, primer obispo de México. Su estudio libra del prejuicio que considera la obra de Quiroga de un carácter estrictamente jurídico y secular.

Su propuesta se basaría en una “latente y vigorosa” teología que M. González Cruz llama *teología de la misericordia*, que posee como rasgo específico una clara opción por los pobres, con tendencia formativa e integral, donde ningún aspecto del hombre queda descuidado en tanto destinatario del *principio-misericordia* (p. 326).

El *corpus* de la obra está conformado por cinco capítulos y un quinto reservado para conclusiones. Del primer capítulo al tercero, se presenta un análisis exhaustivo de la vida y obra de Vasco. Es destacable cómo el autor, sin dejar de eludir ningún problema histórico importante, sitúa a Vasco dentro de un ambiente de crisis global, en el cual se manifestaron las corrientes místicas religiosas, humanistas y de reforma que en general se vivieron a fines del siglo XIV y principio del XV. Al respecto, una de las claves de lectura llamativa es ubicar a don Vasco influenciado por la corriente espiritual “*devotio moderna*”. Dentro de un plano más global, nos recuerda el carácter que tuvieron todos los cambios religiosos, políticos y sociales europeos y cómo en definitiva se cristalizaron en España por medio de la Reforma llevada a cabo por los Reyes Católicos y su concejero humanista

Antonio Jiménez de Cisneros, otorgándole a la Reforma española un sello característico:

programa político-religioso, el cual tenía como horizonte la paz, el orden y el derecho, y como meta la unidad y la justicia (...) el Patronato le serviría también de instrumento de control, mediante el ejercicio del derecho a la presentación de cada persona que ellos juzgaban idóneas, de la Jerarquía eclesiástica, la que, en lo administrativo y judicial, tenía una posición de excepción. Así, los pastores y obispos históricos de la reforma española serán considerados administradores y servidores del estado (p. 39).

En el tercer capítulo continúa asumiendo la tarea compleja de explicar los basamentos intelectuales y teológicos de Quiroga, especialmente de origen escolástico. Para ello, entre otros, analiza una figura poco estudiada: Juan Gerson, que le ayuda a sostener la idea de que Vasco ejerce una teología de la misericordia, por el cual la reflexión gersoniana combina *logos y praxis*, “*discurso y de la acción que verifica ese discurso*” (p. 111), una *theología cordis*. Así, la teología que practica Vasco se asemeja a la de Gerson, en su dimensión práctica y pastoral, “*cercana a los Padres de la Iglesia y, por tanto, más bíblica y más orientada a la vida*” (p. 111). De este modo la praxis de Quiroga se sintetizaría en la práctica de las buenas obras de misericordia corporales y espirituales, materializadas en la creación y desarrollo de sus *hospitales-pueblos*.

En el cuarto capítulo, que lleva como título “Vasco de Quiroga, profecía y misericordia”, el autor M. González explora de forma muy exhaustiva los vocablos que le ayudan a construir este pensar y sentir “quiroguiano”. Pasa reporte por la palabra destrucción-restauración; la recurrencia al bestiario medieval lobos-ovejas, usándolo de forma binaria (p. 171); la *cobdicia*; las minas como lugar del “horror sempiterno” (p. 182). No obstante, el juicio reprobatorio de don Vasco y de Zumárraga a estas prácticas de parte de los españoles vinculadas a actos de destrucción y explotación, el autor deja planteada una problematización no menor: que los aludidos personajes tuvieron de acuerdo con el sistema de explotación instaurada por los encomenderos españoles, evidenciado por ello una “inconsistencia teórica”

(p. 184). Cuestión interesante para repensar los nuevos estudios sobre el personaje.

En el quinto capítulo el (“paradigma” Quiroga) nos da cuenta así de la vigencia del legado de Quiroga y cómo el concepto de *miser cordia* fue practicado en la Edad Media, hasta la visión despectiva de la misma por la ilustración y de filósofos eminentes como Carl Marx y Friedrich Nietzsche. Nos deja clara la concepción, desde los mismos textos, de la misericordia por parte de Quiroga. Concluye el capítulo destacando la vigencia de su ideario y misión en las condiciones socio-políticas y culturales del México actual, exponiendo cifras que redondean un atractivo panorama bien acabado. Pensamos, en suma, que nos enfrentamos a una investigación de alto nivel, muy meditada con una hipótesis original e inquietante. En definitiva, resulta de todo esto una investigación que desde ahora y ya habrá que considerar cuando se trabaje la figura de Vasco de Quiroga desde el punto de vista histórico o del filosófico: un caudal allí donde ayunan aportes y meditaciones que tomen en cuenta este tipo de reflexión teológica.

Diego Mundaca

Instituto de Teología UCSC

F. GARCÍA LÓPEZ, *La Torá. Escritos sobre el Pentateuco* (Asociación Bíblica Española, Institución San Jerónimo, Monografías 58), Verbo Divino, Estella 2012, 397 pp. ISBN 978-84-9945-282-1

Esta nueva monografía de la colección Asociación Bíblica Española, de la editorial Verbo Divino –ahora con nuevo formato– ha sido escrita por el prestigioso biblista español Félix García López, catedrático de Antiguo Testamento de la Universidad Pontificia de Salamanca, especialista reconocido internacionalmente en temática referida al Pentateuco.

La obra se estructura en cinco partes, veintidós capítulos, un prólogo y una extensa bibliografía con más de trescientos títulos. Los capítulos van tratando diferentes aspectos relacionados con la Torá pero independientes unos de otros. Esto permite que la lectura pueda hacerse por separado, centrando el lector la atención en aquello que más le interese. Pero la razón fragmentaria del libro se debe a que es una obra compuesta, donde cada capítulo es un artículo que ha sido publicado anteriormente por separado en revistas científicas y diccionarios bíblicos. Sin embargo, no es sólo una recopilación, sino una verdadera reelaboración ampliada –en muchos casos– de un gran número de los trabajos aquí presentados. Por otra parte, aunque la obra es compuesta, tiene una estructura claramente establecida, dividida en cinco partes como la misma Torá.

En la primera parte, el autor presenta dos capítulos que sitúan el *status quaestionis* de los problemas actuales sobre el pentateuco. Así aborda “la formación del pentateuco en el debate actual” (capítulo primero) y “la evolución en la investigación del pentateuco” (capítulo segundo). El primer capítulo presenta el complejo entramado de teorías actuales que intentan resolver el problema de la composición del pentateuco. De forma magistral el autor hace una síntesis de las teorías que han ido abandonando la hipótesis documentaria y se han centrado en el comienzo, el final y el centro del pentateuco como bloques literarios clave para entender el proceso de composición. El segundo capítulo muestra de forma cronológica, el recorrido histórico por el que han transitado los estudios sobre el pentateuco,

iniciándose con una etapa pre-crítica que aceptaba la autoría mosaica del pentateuco, pasando luego al tiempo de la gran teoría documentaria de Wellhausen, siguiendo con la escuela de la historia de la tradición –con Gunkel, Von Rad y Noth– y luego con los autores que rompen definitivamente con la teoría documentaria, destacándose Rendtorff, Schmid y Van Seters, hasta las propuestas recientes que intentan explicar la composición de la Torá. No es, sin embargo, sólo una presentación histórica de autores y teorías sino un intento sistemático por mostrar cómo los estudios del pentateuco han ido evolucionando hasta un pluralismo de lecturas, no existiendo actualmente una teoría que tenga el predominio que tuvo la que formulara Wellhausen en otro tiempo. Ambos capítulos son capitales para hacerse de una visión de cómo el pentateuco se encuentra como un problema abierto no resuelto por la ciencia bíblica actual. La única observación que –a nuestro juicio– facilitaría pedagógicamente más la lectura del libro, es la de invertir el orden de estos capítulos. De tal forma que se inicie con la visión histórica y luego se aborde el problema de la composición.

La segunda parte está dedicada al libro del Génesis, se abre con las “raíces bíblicas de los derechos humanos” (capítulo tercero), luego viene “los fundamentos de la antropología bíblica” (capítulo cuarto) y “el hombre, imagen de Dios” (capítulo quinto), y concluye con dos capítulos de exégesis: “la narración del sacrificio de Isaac” (capítulo sexto) y “el encuentro de Jacob con Raquel y Labán” (capítulo séptimo). Los tres primeros capítulos son de corte antropológico, en el tercero se estudia los derechos humanos, siguiendo los conceptos modernos de “igualdad”, “libertad” y “fraternidad”. Esta metodología se justifica ya que el concepto mismo de “derechos humanos” no es bíblico sino moderno. Los conceptos de “igualdad”, “libertad” y “fraternidad” le sirve de marco al autor para el análisis de los textos, concluyendo siempre desde lo que la Biblia dice a este respecto. En el capítulo cuarto, el autor se centra en el análisis de Gn 1-3 desde una metodología diacrónica, dialoga con Juan Luis Ruiz de la Peña –el gran teólogo salmantino– y propone que los fundamentos de una antropología bíblica están dados por una parte en Gn 1, 1-2,4a seguido de Gn 2-3 como unidad literaria y también en Gn-Ex ya que el Dios salvador es el Dios creador. En el quinto capítulo García López se dedica a esclarecer el concepto del hombre, *imago Dei*. Analiza Gn 1,26 –junto a otros textos– y propone –basándose en una inscripción aramea– que los términos “imagen” y “se-

mejanza” se utilizarían como sinónimos en Gn 1,26. En los capítulos sexto y séptimo analiza Gn 22 y Gn 29,1-14 con gran sensibilidad literaria, destacando diversos recursos estilísticos marcados en los relatos.

En la tercera parte el autor desarrolla temas vinculados a los libros del Éxodo, Levítico y Números. Los capítulos octavo y noveno están dedicados a la figura de Moisés con títulos muy sugerentes: “El Moisés de la historia y el Moisés de la fe”, “Moisés como profeta y profetas como Moisés”. Con maestría presenta García López la figura de Moisés, entrando en el problema historiográfico, afirmando que: “Las posibilidades de historia son tan infinitas como el dios de la historia; la evidencia, sin embargo, es limitada. Donde abundan las lagunas, aumentan las conjeturas. En realidad, sabemos mucho menos del Moisés de la historia que del Moisés de la fe” (p. 144). A continuación estudia la categoría de profeta aplicada a Moisés en el pentateuco y en la literatura profética, para continuar presentado a Josué, Samuel, Elías y Jeremías como profetas con rasgos mosaicos e incluso –el autor va más allá– y muestra cómo los escritos del Nuevo Testamento relacionan a Jesús con Moisés. Seguidamente están los artículos sobre “el Dios del Éxodo y la realidad social” (capítulo diez), la “función del Levítico y de los Números en la formación del Pentateuco” (capítulo once), “narración y ley en los escritos sacerdotales” (capítulo doce) y “el sistema de pureza en la tradición judía” (capítulo trece). De este grupo de estudios, destacamos el aporte del capítulo diez como nueva teoría relacionada con el complejo tema actual de la composición del Pentateuco, que ha salido ya varias veces en el libro. Aquí el autor, estudiando la fórmula literaria “por orden de Yahveh”, plantea la teoría del triateuco, según la cual la formación del pentateuco (hexateuco) estaría dada por un primer bloque bien delimitado Gn-Ex-Lv y por otra parte el Dt como parte de otro bloque que bien podría Dt-Jos donde el libro de los Números sería el último del bloque y formaría un puente necesario entre el Lv y Dt, es decir el bloque del triateuco (Gn-Lv) y Dt-Jos, de esta forma quedaría completo el hexateuco (Gn-Ex-Lv-Nm-Dt-Jos).

La cuarta parte está toda dedicada al libro del Deuteronomio, con dos capítulos iniciales de corte temático: “Dios, ley y pueblo en la estrategia del Deuteronomio” (capítulo catorce), “identidad hebrea: memoria y escritura” (capítulo quince), y los siguientes de exégesis de textos. Así tenemos: “escucha Israel’. Análisis literario-teológico de Dt 16-11” (capítulo dieciséis),

“elección-vocación de Israel y Jeremías (Dt 7; Jr 1)” (capítulo diecisiete), “Deuteronomio 31, el pentateuco y la historia deuteronomista” (capítulo dieciocho), “la muerte de Moisés, la sucesión de Josué y la escritura de la Torá” (capítulo diecinueve) y “Deuteronomio 34, la historia deuteronomista y el pentateuco” (capítulo veinte). Todos estos estudios dejan ver la maestría del autor frente al libro del Dt, al cual ha dedicado gran parte de su investigación académica.

Finalmente, la quinta parte presenta dos temas teológicos del pentateuco que sirven como marco conclusivo de toda la obra: “la Torá, un camino de vida” (capítulo veintiuno) y “claves para un lectura cristiana del pentateuco” (capítulo veintidós). Intencionalmente o no, el autor al concluir la obra, también presenta estos dos capítulos –al modo hebreo– (de izquierda a derecha o de atrás para adelante) como el pórtico donde se sitúa la naturaleza misma de la ley de Moisés: El penúltimo capítulo se dedica a un minucioso estudio del término Torá, estableciendo la complejidad semántica que encierra. Por lo tanto, a la hora de querer entender adecuadamente el concepto habría que considerarlo como un “camino y estilo de vida” que marcará normativamente al creyente judío. El último capítulo presenta unas mediante unas claves de lectura de cómo el cristiano lee el Pentateuco. El autor concluye indicando que el “acontecimiento de Jesucristo no puede comprenderse sin el recurso a la ‘Ley y los Profetas’” pero teniendo siempre presente que “la Ley y los Profetas no conducen directa e inmediatamente a Jesús” (p. 380) ya que el Pentateuco o la Biblia Hebrea toda, posee su propia autonomía.

Muchos de estos estudios –de lengua alemana y francesa principalmente– están dispersos en revistas especializadas u obras de colaboración, tenerlos reunidos en un solo volumen, con una revisión y orden sistemático, es un gran acierto, sobre todo para el ámbito chileno y latinoamericano en el que el acceso a las grandes bibliotecas no es muy cercano. Felicito al autor, a la Asociación Bíblica Española por su colección y a la editorial Verbo Divino y recomiendo vivamente su lectura y estudio.

Pablo Uribe Ulloa

Universidad Católica de la Sma. Concepción

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 preferentemente “bwhébb” 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 en caso de conflicto de intereses

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 o conflicto de interés, 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. 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 \$ 12.000 + gastos de envío.

Extranjero: Anual US\$ 40 + gastos de envío.

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 2013,
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 15.1

Primer semestre 2013

ÍNDICE

ARTÍCULOS

- Violencia divina e imagen de Dios como rey y juez
Divine violence and image of God as King and Judge
JOSÉ LUIS BARRIOCANAL GÓMEZ 7-32
- A ação de deus no mundo segundo Karl Rahner
God's action in the World according to Karl Rahner
MARIO DE FRANÇA MIRANDA 33-57
- Arrebato al Cielo y justicia de Dios. Estudio del imaginario del ascenso
Heaven Rapture and God's Justice. A Study of the Imaginary of the Ascension
CÉSAR CARBULLANCA NÚÑEZ..... 59-87
- Espiritualidad de la gente común: ¿un signo de los tiempos?
The Spirituality of Common People: A Sign of the Times?
DIEGO IRARRAZAVAL..... 89-101
- El emerger de los Hermanos Musulmanes, el Sionismo y los Evangélicos estadounidenses: ¿cuestiones comunes?
The Emergence of The Muslim Brotherhood, Zionism and North American Protestants: Common questions?
ALEXANDRA AINZ GALENDE..... 103-128
- La Iglesia Chilena postconciliar a la luz de sus Orientaciones Pastorales. Hitos del camino de una Iglesia Sinodal
The Chilean Church after Vatican II in the Light of Its Pastoral Orientation. Milestones in the Road Followed by a Synodal Church
LUIS NAHUELANCA MUÑOZ 129-179
- Evangelización y cultura de la Gaudium et Spes a los desafíos actuales
Evangelization and Culture in Gaudium et Spes in Relation to Current Challenges
JORGE MENDOZA VALDEBENITO..... 181-195
- NOTAS
- La fe
Faith
SERGIO SILVA 197-215
- La fe en 'alguien', fundamento del discípulo y de su acción a la luz de Aparecida
Faith in "Somebody", the Basis of Discipleship and Action in the Light of the Aparecida Document
CRISTIÁN RONCAGLIOLO..... 217-237
- RESEÑAS
- M. GONZÁLEZ CRUZ, *Teología de la misericordia, implícita en los escritos y en la praxis de Vasco de Quiroga (1470/1478-1565)*, Universidad Pontificia de México, México, 2012, 379 pp. ISBN 978-607-7837-10-7
DIEGO MUNDACA..... 239-241
- F. GARCÍA LÓPEZ, *La Torá. Escritos sobre el Pentateuco* (Asociación Bíblica Española, Institución San Jerónimo, Monografías 58), Verbo Divino, Estella 2012, 397 pp. ISBN 978-84-9945-282-1
PABLO URIBE ULLOA..... 243-246

