

ISSN 0717-4152 impreso
ISSN 2735-6345 online

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA
DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN
FACULTAD DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS Y FILOSOFÍA

Volumen 23.1

Primer semestre 2021



UCSC

ANALES DE TEOLOGÍA

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

ISSN 0717-4152
ISSN 2735-6345

Publicación semestral del Departamento de Teología de la Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile

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

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

DIRECTOR

Dr. Manuel Gómez Mendoza
(Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía,
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. Hernán Cardona

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

Dr. Antonio Castellano

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

Dr. Samuel Fernández Eyzaguirre

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

Dr. Ricardo Ferrara

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

Dr. José-Román Flecha Andrés

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

Dr. Mario de França Miranda

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

Dr. Kamel Harire Seda

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

Dr. Víctor Martínez Morales

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

Dr. Diego Melo

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

Dr. Patricio Merino Beas

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

Dra. Lorena Miralles Maciá

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

Dr. Jean Louis Ska

(Pontificio Instituto Bíblico de Roma, Roma. Italia)

Mg. Pablo Uribe Ulloa

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

Dr. Tibaldo Zolezzi Cid

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

Dirección

Anales de Teología
Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía, Universidad Católica de la Santísima
Concepción, Concepción. Chile)

Alonso de Ribera 2850. Concepción, Chile - Tel. (56-41) 2345211

E-mail: analesteologia@ucsc.cl

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

ISSN 0717-4152 impreso
ISSN 2735-6345 online

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 23.1

Primer semestre 2021



UCSC

DEPARTAMENTO DE TEOLOGÍA
FACULTAD DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS Y FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN
CHILE

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 23.1

Primer semestre 2021

ÍNDICE

ARTÍCULOS

- Esencialidad de la Eucaristía presencial y virtual en tiempo de COVID-19
Essentiality of the face-to-face and virtual Eucharist in time of COVID-19
HERIBERTO LUIS CÁBRERA REYES 7-29
- Teología fundamental en una sociedad postsecular sobre la responsabilidad social e intelectual de la práctica cristiana hoy
Fundamental theology in a post-secular society on the social and intellectual responsibility of christian practice today
Fundamentaltheologie in einer postsäkularen Gesellschaft zur gesellschaftlichen und intellektuellen Verantwortung christlicher Praxis heute
FRANZ GMAINER-PRANZL 31-51
- Espiritualidad del presbítero diocesano: pistas para hacer de la crisis un Kairós en América Latina
Spirituality of the diocesan priest: clinks to make the crisis a kairos in Latin America
ARIEL ALBERTO ZOTTOLA 53-79
- Historia de las experiencias misioneras de las Diócesis de Corpus Christi y de Austin, Texas en Arteaga y Coahuila, México (1973-2001)
History of the missionary experiences of Corpus Christi and Austin, Texas catholic diocesis in arteaga and coahuila, méxico (1973- 2001)
JOSÉ APARECIDO GOMES MOREIRA 81- 108
- Misa popular salvadoreña: banquete y transfiguración
Popular salvadorian mass: banquet & transfiguration
HÉCTOR URIBE ULLOA 109- 131
- COVID-19 y nuevos desafíos antropológicos: La encíclica Laudato si' del papa Francisco Como brújula orientadora
COVID-19 and new anthropological challenges: Pope francis' encyclical letter laudato si' As a guiding compass
GIUSEPPE MELUSO 133- 158

NOTA

Construyendo la praxis teológica en tensión con la sociedad

Building theological praxis in tension with society

ANDRÉS CONTRERAS OPAZO 159-166

RESEÑA

TORO, J. M de, M. Gloël, *La Iglesia en La Historia Moderna y Contemporánea: Aspectos Europeos y Americanos*, Editorial Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, 2019, 203 pp. ISBN: 978-956-7943-97-5.

MANUEL GERARDO GÓMEZ MENDOZA 167-172

ESENCIALIDAD DE LA EUCARISTÍA PRESENCIAL Y VIRTUAL EN TIEMPO DE COVID-19

ESSENTIALITY OF THE FACE-TO-FACE AND VIRTUAL EUCHARIST IN TIME OF COVID-19

Heriberto Luis Cabrera Reyes¹

Universidad Silva Henríquez, Chile
<https://orcid.org/0000-0002-5852-6924>

Recibido: 19.03.2021
Aceptado 05.10.2021

<http://dx.doi.org/10.21703/2735-6345.2021.23.01.001>

Resumen

Desde que la OMS llamó al Covid-19 una “pandemia”, el miércoles 11 de marzo 2020, se ha producido una avalancha de prohibiciones de reuniones en todo el mundo y también aquí en Chile. Al aceptar esta norma gubernamental, la Iglesia ha cumplido con el imperativo de proteger la salud corporal, considerando ésta como una prioridad. Sin embargo, esto ha suscitado muchas interrogantes: ¿la eucaristía es esencial o no?; ¿la eucaristía por internet es real o virtual?; ¿qué dicen las eucaristías virtuales a la teología?. Aproximarse a esta realidad desde la perspectiva de la teología práctica y con uno de sus métodos: la correlación crítica, nos permite dar sentido e interpretar lo que hemos vivido. En ese sentido se confirma que lo más importante es siempre el Misterio que se hace epifanía en la eucaristía por internet, él es el esencial, aunque la modalidad (internet) no agote ni sea la única manera de hacer anamnesis de Cristo. La eucaristía por internet es una realidad con un espacio propio, ella es actual y se caracteriza por la presencia activa del hombre. Sin embargo, quedan muchas interrogantes sin respuesta, especialmente relacionadas con la asincronicidad, la pérdida del sentido comunitario, y el rol demasiado preponderante del sacerdote en desmedro de la participación.

Palabras clave: esencial, eucaristía, virtualidad, covid19

¹ Doctor en Teología Práctica por la Universidad Laval de Quebec. Actualmente es académico investigador en la Universidad Católica Silva Henríquez, profesor de eco-teología en DOMUNI Universitas – Europa, y profesor invitado en la Universidad Laval - Quebec. Correo electrónico: hcabrera@ucsh.cl

Abstract

Since the who named Covid-19 a «pandemic», on Wednesday, March 11, 2020, there has been an avalanche of meetings prohibited in the world and here also in Chile. By accepting the Government rules, the Church has fulfilled the imperative to protect bodily health, considering it a priority. However, this has raised many questions: is the Eucharist essential or not?; the Eucharist on the internet, it is real or virtual?; what do the virtual Eucharists say to theology?. Approaching this reality from the perspective of practical theology and with one of its methods: critical correlation does not allow us to make sense and to interpret what we have experienced. In this sense, it is confirmed that the most important is that the Mystery always becomes epiphany in the Eucharist on the internet, he is the essential one, even if the modality (internet) does not exhaust or be the only way to make anamnesis of Jesus-Christ.

The Eucharist on the internet is a reality within its own space, it is current and is characterized by the active presence of man. However, many unanswered questions remain, especially relating to asynchrony, the loss of community sense and the so predominant role of the priest to the detriment of the community participation's.

Keywords: essential, eucharist, virtuality, covid19

Introducción

La teología, en cuanto palabra que explica, interpreta y acompaña, parece haber estado bajo sordina en los medios de comunicación social durante este año de pandemia. Esto cuestiona su relevancia y su capacidad de dar sentido a lo que estaba pasando. Lamentable constatación que Marcelo Alarcón y tantos hicieron notar². Sin embargo, hay que admitir que es difícil hacer teología cuando uno se encuentra en una situación de urgencia.

En ese contexto nace este artículo, como una contribución teológica al tema de la eucaristía en tiempo de COVID-19 y a su versión numérica. Con este trabajo, quisiera responder a dos preguntas: ¿la eucaristía en tiempo de pandemia es esencial o no?; ¿qué es lo que dicen las eucaristías por internet a la teología?

Inmediatamente se plantea la cuestión del método: ¿cómo acercarse a esta experiencia cristiana vivida en la “realidad virtual” desde un punto de vista teológico? Me he inclinado hacia la perspectiva de la teología práctica,

² Ver: “¿Qué dicen los teólogos y filósofos sobre la pandemia?” la introducción editorial al libro COVID19, Ma-Editores 2020, 7, https://iteso.mx/web/general/detalle?group_id=19782409, citado 21 febrero 2021. S. BRISON, «L’imagination de l’Église au défi du confinement», Prêtres diocésains, No 1661, 2020, 203-217; H. CABRERA, *Effondrement, apocalypse ou renaissance? Théologie en temps de crise*, Domuni-Press, Europe, 2020.

la cual me parece más pertinente al tema, según lo decía Marcel Viau: “el método de la teología práctica debe hacer de manera que la teoría emerja de la práctica concreta, o al menos dialogue con ella”³. No busco entonces mejorar o proponer soluciones, sino teorizar e interpretar la realidad y la experiencia de las eucaristías en tiempo de pandemia. Se trata de facilitar la interacción entre las necesidades del tiempo presente, las prácticas del pueblo cristiano y los referentes fundadores como dice a su vez Marc Donzé⁴. Esas prácticas son experiencias y ellas son accesibles por el lenguaje⁵, esto es posible utilizando la correlación. Es decir, ese proceso teológico que ubican en relación recíproca, no simétrica, el ser humano y Dios.

Hay muchas maneras de entender la correlación, yo me voy a inspirar en la de David Tracy. Preciso que el “Grupo de Santiago” ha trabajado sobre estas cuestiones hermenéuticas y la correlación crítica de Tracy⁶, por esta razón no pretendo ahondar la cuestión, además no es el objetivo de este artículo, me permito enviar al lector que esté interesado a la abundante literatura existente⁷.

David Tracy, hablando de la teología práctica, decía que ella: “articulates mutually critical correlations between the meaning and truth of an interpretation of the Christian fact and the meaning and truth of an interpretation of the contemporary situation”⁸. En nuestro contexto particular

³ Traducción del francés. M. VIAU, *Introduction aux études pastorales*, Paulines Montréal 1987, 70.

⁴ Cf. M. DONZÉ, «La théologie pratique entre corrélation et prophétie», en: P. GISEL (dir.), *Pratique et théologie. Hommage à Claude Bridel*. Pratiques 1, Labor et Fides, Genève 1989, 184.

⁵ Cf. M. DONZÉ. «Objectifs et tâches de la théologie pratique», en: *Revue des Sciences Religieuses*, 69/1 (1995) 292-302, www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1995_num_69_3_3319, citado 30 abril 2021.

⁶ Cf. A. JOIN-LAMBERT, *Entrer en théologie pratique*, Presses universitaires de Louvain, Belgique 2019, 45-49. En ese manual el autor trata la correlación en Tracy et Buitrago. En cuanto al grupo de Santiago se puede ver M. MAZZINI- F. MOOG (dirs.), “Recherches en théologie des pratiques pastorales I Groupe de Santiago – Séminaire international permanent de recherche en théologie des pratiques pastorales, Session de Belo Horizonte, Brésil, 7-11 avril 2014”, *Cahiers Internationaux de Théologie Pratique*, No. 8, 2016, <https://www.pastoralis.org/acte-n-8-recherches-en-theologie-des-pratiques-pastorales-groupe-santiago-7-11-avril-2014-dir-m-mazzini-et-f-moog/>, citado 1 marzo 2021.

⁷ La mejor síntesis, de estas cuestiones, la he encontrado en el ya citado “manual” de teología práctica que escribió JOIN-LAMBERT A., *Entrer en théologie pratique*, Presses universitaires de Louvain, Belgique 2019, 33-70. El lector leerá con mucho provecho el segundo punto *Méthodes et enjeux de la théologie pratique*.

⁸ Citado por J. N. POLING, *Foundations for a Practical Theology of Ministry*, Abingdon Press, Nashville 1985, 83.

de pandemia y prohibición de participación a celebraciones religiosas, esto podría expresarse de la siguiente manera: hacer una correlación crítica entre la experiencia religiosa de la eucaristía por internet y la experiencia fundante (nuestra tradición católica: bíblica y magisterial).

En continuidad con Tracy, sin olvidar por supuesto las correcciones hermenéuticas que hacen Etienne Grieu y Franklin Buitrago, la investigación tiene que estar orientada hacia el objetivo de la fe. Es decir, responder a las preguntas: ¿qué emerge a propósito de la fe en la práctica litúrgica de la eucaristía por internet?; ¿de qué manera esta nueva práctica responde al carácter esencial de la eucaristía? Estas preguntas propiamente teológicas, permiten desde el inicio evitar una de las críticas que se hace a los que utilizan “las ciencias humanas” y después hacen con ellas una reflexión teológica o pastoral, ser consideradas como investigaciones a “étages” o por “capas”.

Teniendo todo esto como *background* y presupuesto, abordemos el tema que nos interesa.

1. Génesis de la eucaristía considerada como no esencial

Me parece importante comenzar releendo, brevemente, lo que hemos vivido este año: la prohibición de eucaristías presenciales y el aumento de las eucaristías por internet.

1.1. La racionalidad científica ve la eucaristía presencial como no esencial

Desde que la OMS calificó el Covid-19 como una “pandemia”, el miércoles 11 de marzo 2020, se produjeron una serie de prohibiciones y cierres fronterizos en todo el mundo, con algunas excepciones por supuesto, de las que no formaban parte las reuniones religiosas⁹.

La gestión de la crisis, quedo en mano de las autoridades civiles y sanitarias, que revelaron rápidamente un nuevo paradigma: el de la racio-

⁹ Cf. St. Lévesque, «Québec interdit tout rassemblement intérieur ou extérieur», en: <https://www.lhebdojustmaurice.com/quebec-interdit-tout-rassemblement-interieur-ou-exterieur/>, citado 21 febrero 2020.

alidad científica. Según este paradigma la salud de las personas era un imperativo que manejar de manera técnica y sanitaria. Por lo cual una serie de normas fueron promulgadas para prevenir los contagios y cuando ya era demasiado tarde, otras normas adicionales fueron dadas para manejar los casos de contagio, de la mejor forma posible.

La comunidad cristiana se vio así privada del momento más importante de la semana: la eucaristía dominical. Procediendo de esta manera, se daba un signo: la eucaristía no era esencial y que además la religión no se consideraba como un elemento legítimo para afrontar la pandemia.

Esto no pasó desapercibido para los fieles y me parece ser confirmado por la investigación que llevo a cabo Arnaud Join-Lambert en Francia y Bélgica:

“Nei confronti dei responsabili politici e amministrativi si lamenta il mancato riconoscimento del culto come «attività essenziale» e si sottolinea l'importanza delle comunità cristiane nella rete dei legami sociali e una più marcata valorizzazione di tutte le attività di cura alle persone”¹⁰.

Se podría decir que lo que el laicismo, el secularismo, el marxismo, el nihilismo y el ateísmo no fueron capaces de hacer, un virus lo logró: privarnos de la eucaristía, de la comunión sacramental y de la comunidad.

1.2. Obediencia y resistencia a la lógica sanitaria

La normativa sanitaria suscitó diferentes tipos de resistencia en muchas partes del mundo. En América del Norte hubo quienes desafiaron las instrucciones del Estado y a veces las de la Iglesia. En julio, *The New York Times*¹¹ mencionaba el caso de fieles infectados en este tiempo de pandemia, debido al incumplimiento de las pautas sanitarias, pero también cuando fueron respetadas.

¹⁰ L. PREZZI, “Francia – Belgio: Chiesa nel confinamento”, en: http://www.settimananews.it/chiesa/francia-belgio-chiesa-nel-confinamento/?fbclid=IwAR1sjAT_Zq13UPDFeYapueHrRW9t8u29sjWzYsgvokBDf1mBCpoEUK7gGLo, citado 21 febrero 2021.

¹¹ Cf., K. CONGER - J. HEALY - L. TOMPKINS, “Las iglesias estaban ansiosas por reabrir; ahora se enfrentan a casos de coronavirus», en: <https://www.nytimes.com/es/2020/07/12/espanol/mundo/iglesias-coronavirus.html>, citado 20 octubre 2020.

Fue muy conmovedora, la carta abierta dirigida a los obispos americanos por un grupo de católicos (We Are An Easter People)¹²: “Bishops, we your faithful flock, implore you to do everything you can to make the sacraments more available to us during this crisis”. Y el breve artículo de Richard Luscombe en *The Guardian*¹³, en el que aborda el tema de las religiones en los Estados Unidos como esencial.

Timothy Radcliffe, explica bien esta especie de rebelión que se sintió en algunos pastores y fieles: “How can we deprive people of the Eucharist? Interiorly, I rebelled against the Church’s decision to close all public liturgies, even though rationally I know it is unavoidable”¹⁴. Si uno tiene tiempo, internet abunda en testimonios de sacerdotes que describen como han vivido estos momentos difíciles¹⁵.

La Conferencia Episcopal Chilena, aunque en múltiples ocasiones solicitó a las autoridades la posibilidad de abrir las Iglesias al culto, fue muy respetuosa de las indicaciones y restricciones sanitarias¹⁶. Ella adhirió al principio que considera la salud como lo más importante. Es muy probable que se pensara, en ese momento, que esta situación no duraría mucho. Pero quizás la Iglesia aceptó la línea directiva de la autoridad sanitaria, influenciada por otras razones que la salud. La confianza y la credibilidad de la Iglesia Católica Chilena desde hace muchos años se ve minada, como lo han hecho notas diferentes encuestas, pienso a la Bicentenario y a la de la UC sobre los abusos¹⁷. En ese contexto, habría sido muy imprudente proponer otro tipo de soluciones o incluso desobedecer.

¹² Cf. “Open Letter”, en: <https://weareaneasterpeople.com/sign-the-open-letter/>, citado 20 octubre 2020.

¹³ Cf. <https://www.theguardian.com/world/2020/apr/05/coronavirus-churches-florida-social-distancing>, citado 20 octubre 2020.

¹⁴ T. RADCLIFFE, “Coronavirus is depriving us of touch, the nourishment of our humanity”, en: <https://www.fraternitiesop.com/essay/sign-of-our-times/coronavirus-is-depriving-us-of-touch-the-nourishment-of-our-humanity/#.XoPqH9PonFS>, citado 20 febrero 2021.

¹⁵ Por ejemplo, los testimonios que ha presentado el periodista E. BAEZA, Capellanes en hospitales: “La fe puesta a prueba”, en:

<https://www.iglesiadesantiago.cl/noticias/especiales/especial-covid-19/capellanes-en-hospitales-la-fe-puesta-a-prueba>, citado 20 febrero 2020.

¹⁶ Los interesados pueden tener acceso a los numerosos textos de la Conferencia Episcopal Chilena durante la pandemia en <http://iglesia.cl/covid19/>, citado 20 febrero 2020.

¹⁷ Documento de análisis: COMISIÓN UC PARA EL ANÁLISIS DE LA CRISIS DE LA IGLESIA CATÓLICA EN CHILE, *Comprendiendo la crisis de la Iglesia en Chile*, 2020, 33 y 47.

Pero estas decisiones de la Iglesia suscitaron sentimientos “encontrados” tanto en los sacerdotes como en los fieles, quienes aceptaron con mayor o menor facilidad esta restricción. Sucedió por ejemplo que José Salgado, pastor evangélico de la villa Volcán de Bajos de Mena, celebró un culto el 4 de abril 2020¹⁸; como también lo hizo el Obispo Felipe Bacarreza en la catedral de Los Ángeles, el 29 de marzo 2020, ambos tuvieron problemas con las autoridades, llegando incluso, en el caso de Los Ángeles, a ser clausurado el lugar de culto¹⁹.

La oposición, nos hace ahondar en las nociones de riesgo, de enfermedad y de muerte física. Quizás aceptando de no celebrar la eucaristía estábamos agregando otro tipo de “enfermedad” o “muerte”, más espiritual, relacionada con el ayuno sacramental y la ausencia de vida comunitaria. ¿Acaso no se ha dicho siempre que la eucaristía y la comunidad son esenciales para la vida del creyente? Carlos Peña, en un reciente artículo del mercurio explica, de manera remarcable, la importancia de la eucaristía para los cristianos y como una democracia liberal no puede permitirse “tratar por igual la libertad de trasladarse o de emprender y la libertad religiosa”²⁰.

Detrás de lo que acabamos de señalar brevemente, me parece que podemos identificar, una necesidad profundamente religiosa: para algunos creyentes, vivir con dignidad su fe significa poder participar a la eucaristía presencial.

Preciso que, en Chile, a causa del “estallido social”, es difícil aceptar que el otro piense diferente y si lo hace es considerado un enemigo. Nos cuesta incluso al interior de la Iglesia, aceptar que los fieles o los Obispos tengan maneras de ver diferentes, pienso particularmente al Obispo de Punta Arenas, Bernardo Bastres, que fue criticado por su llamada la desobediencia cuando una ley es injusta²¹.

¹⁸ Ver: J. P. ANDREWS, «Fiscalía abre investigación contra pastor evangélico de Puente Alto que realizó culto religioso estando con coronavirus», en: <https://www.latercera.com/nacional/noticia/fiscalia-abre-investigacion-contra-pastor-evangelico-de-puente-alto-que-realizo-culto-religioso-estando-con-coronavirus/DSEYGSCXX5BGRASX5DUJU66JXA/>, citado 20 febrero 2020.

¹⁹ Cf., R. URBINA, “Clausuran la Catedral de Los Angeles en Chile”, en: <https://www.vidanuevadigital.com/2020/03/30/clausuran-la-catedral-de-los-angeles-en-chile/>, citado 20 febrero 2020.

²⁰ C. PEÑA, «Fe y pandemia», en: <https://digital.elmercurio.com/2021/03/16/A/C63UD2V9?fromSearch=1&q=fe+y%20pandemia&GotoArticle=973UD3G3>, citado 19 marzo 2021.

²¹ Cf. <https://www.t13.cl/noticia/nacional/obispo-punta-arenas-desobedecerley-es-injusta-covid-19-15-03-2021>, citado 19 marzo 2021.

Todo esto interroga sobre la legitimidad de poner (en conciencia) a riesgo la vida para poder así nutrir la vida espiritual; arriesgarse, hasta el “martirio” para llevar el sacramento a un hermano o familia que lo necesita. Muchos se preguntan aún si solo el personal sanitario tiene derecho y deber de poner a riesgo su salud, y si la libertad religiosa puede ser tratada como la libertad de trasladarse.

1.3. Popularización de las eucaristías “por” o “en” internet

La respuesta a la imposibilidad de participar a eucaristías públicas fue la proliferación de las eucaristías “por” o “en” internet. Este tipo de celebración rápidamente aumentó de importancia. Algo sorprendente sucedió: los fieles junto con sus sacerdotes, en muchos casos se improvisaron *youtuber*, aprendiendo lo que significa hacer un montaje, un guion, etc.

Ahora bien, lo que es extremadamente interesante, es que uno habría podido pensar que, cambiando el medio de transmisión, por internet, cambiaría también la ritualidad litúrgica, la manera de celebrar, es decir la misa que se podría llamar “rito romano para la misa por internet”. La inculturación al universo numérico faltó. La liturgia se limitó a transmitir lo que ya sabíamos hacer, lo único que en el fondo cambió fue el medio. La transmisión de la impactante bendición *Urbi et Orbi* que el Papa Francisco hizo en la plaza San Pedro vacía, podría haber sido una fuente de inspiración, en el buen sentido de la inculturación, para un contexto de pandemia.

2. Paradojas del internet y la eucaristía virtual

Ya hemos comenzado a señalar las riquezas y ambigüedades del internet aplicado a la eucaristía, esto ya había sido señalado por el magisterio hace varios años. En lo que podría parecer un doble discurso, pero que en realidad muestra la complejidad de la cultura numérica.

2.1. Una percepción ambivalente de la realidad numérica

El Papa Francisco, en 2014, con motivo de la jornada mundial de las comunicaciones sociales decía: “internet puede ofrecer mayores posibilidades de encuentro y de solidaridad entre todos; y esto es algo bueno, es

un don de Dios”²², pero también presenta sus aspectos problemáticos: “el deseo de conexión digital puede terminar por aislarnos de nuestro prójimo, de las personas que tenemos al lado. Sin olvidar que quienes no acceden a estos medios de comunicación social –por tantos motivos–, corren el riesgo de quedar excluidos”. El Papa expresaba bien este sentimiento de tantos contemporáneos, internet puede ayudarnos, pero también puede desorientarnos, esto no significa que debemos rechazarlo, sino “más bien nos recuerdan que la comunicación es, en definitiva, una conquista más humana que tecnológica” y que debe ser discernida.

2.2. El ethos comunitario orientado por la axiología del “me gusta” o “no me gusta”

El psiquiatra y etólogo francés Boris Cyrulnik decía, en una entrevista: “cuando nos comunicamos por pantalla o por SMS, como lo hacen los jóvenes, la relación humana se deteriora, se daña”. Agregando además lo siguiente: “he visto que el 40% de los adolescentes no contestan el teléfono cuando ven que sus padres los están llamando, pero dicen que los aman. Los aman, pero ya no hay ninguna relación con ellos”²³.

Esto es muy interesante porque, de hecho, una nueva dinámica relacional está naciendo. En internet puedo elegir a mis amigos, bloquearlos, hacer pública mi vida, consultar en incognito y tantas cosas más. Es muy esclarecedor a este respecto lo que dice Zygmunt Bauman en su diálogo con Thomas Leoncini: “los seres humanos del siglo XXI son de dos mundos. Pertenezco a uno de los dos, el *offline*”, es decir la realidad física en la que vivimos. El otro mundo sería el *online* o “realidad virtual”. El *online* tiene una lógica particular, puesto que nos hace creer que “valiéndonos de los instrumentos, estrategias y recursos ofrecidos por la tecnología informá-

²² FRANCISCO, “Mensaje del Santo Padre Francisco para la 48 Jornada mundial de las Comunicaciones Sociales (24 de junio de 2014), en: http://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/communications/documents/papa-francesco_20140124_messaggio-comunicazioni-sociali.html, citado 20 febrero 2021.

²³ Original de la entrevista B. CYRULNIK, «Après l'épidémie, il y aura une explosion de relations», en: https://www.illustre.ch/magazine/boris-cyrulnik-apres-lepidemie-y-aura-une-explosion-relations?utm_source=facebook&fbclid=IwAR2CW9_HKeXLOXh1O9K3JYKlkLzIRgeEuDlHGDQKjVbLCC7oFyvXFNJ3W3s y publicada en español en <https://annafores.wordpress.com/2021/01/08/boris-cyrulnik-despues-de-la-epidemia-habra-una-explosion-de-relaciones/>, citado 20 febrero 2021.

tica”, nos podemos construir nosotros mismos. Al punto de pensar que el mundo *online* nos pertenece²⁴.

Aquí se encuentra el quiebre entre la comunidad *online* y *offline*. En el cristianismo la comunidad cristiana (*offline*) es esencial, ella me es dada, y no puedo ser yo el que decida quien hará o no parte de ella. Incluso a veces no puedo ni fijar independientemente los objetivos, de lo que tiene que pasar, como sucede en internet.

2.3. El “dato” en el mundo virtual

El positivismo (Augusto Comte) trajo consigo la reducción de la realidad, al “dato” o *positum*, a algo que está “ahí puesto”, a disposición de mi análisis, neutralizando su valencia religiosa. Se puede decir que es un nihilismo aplicado a la realidad. La cuestión ha ido aún más lejos en nuestros días, porque lo que está en cuestión no es tanto la valencia religiosa de la realidad como forma de negación de Dios, sino la realidad en cuanto al “dato”. Entre otros a causa de la explosión virtual de la realidad, que se ha arraigado en todas las capas de la población y en nuestras comunidades creyentes, lo que ha tenido como efecto quitarle peso al “dato”, la realidad como *positum*. No es que la virtualidad nos haga distanciarnos de la realidad por una pantalla, lo que pasa realmente es que se rechaza la realidad en cuanto realidad.

Lo virtual se ha convertido, en los medios de comunicación, en sinónimo de digital e inmaterial. Muchos piensan incluso que, porque es virtual, no es real. Si ese es el caso, la eucaristía por internet sería una versión pobre de la eucaristía presencial, pobre no por cuestiones técnicas o ligadas al internet, sino porque, como sucede en otras esferas de nuestra vida, sería inmaterial, ilusión y *doxa* (opinión), esta última entendida en el sentido de falso conocimiento o apariencia de sabiduría, que Platón ya en su época criticaba.

Hay que decir que para poder hacer experiencia del esencial: Dios y su salvación, tenemos que estar delante de algo real. Esto es confirmado por la reflexión teológica, la cual afirma que Dios se revela en la realidad, en la

²⁴ Cf. Z. BAUMAN – TH. LEONCINI, *Generación líquida. Transformaciones en la era 3.0*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México 2018, 48-49.

historia, en la experiencia que cada creyente hace. Si la realidad es lugar de revelación, y si internet, a su manera, es una realidad, habría una posibilidad de encontrar a Dios en la eucaristía por internet.

Esto va contra el engaño positivista, que pretende reducir el conocimiento a la afirmación de la apariencia y contra los que consideran que el mundo numérico no es de ninguna manera real. ¿Pero de donde proviene esta realidad? La filósofa y ensayista española María Zambrano lo ha descrito maravillosamente:

“[La] realidad, que es donación siempre, tiene que ver con la misericordia. Pues la realidad se constituye por la misericordia y no por la necesidad. Es la misericordia la que crea, la que engendra ese *positum* en que dicen los positivistas que consiste lo real”. En ese sentido incluso “que el mundo exista, que nosotros estemos abocados a existir, es cosa de la misericordia”.²⁵

Nuestro “dato” toma la forma del COVID-19, de sus consecuencias y de las eucaristías por internet. Todo esto es obra de la misericordia que nos permite, a pesar de todo, seguir, aunque sea imperfectamente participando al Misterio. El solo hecho de estar conscientes y presentes a esta realidad, es obra de la misericordia de Dios en este periodo de pandemia.

2.4. ¿En qué sentido la realidad virtual permite una eucaristía real?

Cuando uno lee los documentos magisteriales, podría tener la impresión de que a la Iglesia le cuesta aceptar la nueva “realidad” que lleva en sí la virtualidad, es decir la contradicción que la misma expresión “realidad virtual” conlleva. ¿Cómo entender esto?

En primer lugar, el mundo numérico ha transformado nuestra manera de percibir la realidad, manifestando una nueva realidad que le es propia: la misa por internet se transforma en la misa en internet. Este cambio de expresión es significativo, es al interior de un nuevo espacio que se celebra

²⁵ M. ZAMBRANO, *Unamuno*, Penguin Random House, Barcelona, Edición de Kindle 2017, posición 2162.

y participa. El numérico se constituye, así como un espacio propio, el de la “realidad virtual” y alternativa, aunque parezca que haya contradicción entre esas palabras.

En segundo lugar, según Gilles Deleuze, lo virtual está vinculado con lo actual. Como señala también Pierre Lévy, «la interacción entre los seres humanos y los sistemas informáticos releva de una dialéctica de lo virtual y lo actual»²⁶. En ese sentido la misa en directo, en cuanto actual, sería una realidad. Lo que explicaría porque se debe privilegiar la misa sincrónica (en directa) sobre la asincrónica (en diferida).

En tercer lugar, lo virtual implica una presencia humana activa. Expresada por la libertad, por la capacidad de explorar, de crear el camino y el encuentro, por ejemplo, cuando uno interactúa, colocando un comentario o una *Emoji*.

La virtualidad está así en el corazón de este ser en camino hacia una forma humana renovada, en la medida que entiende y se entiende a si mismo de otra manera en la coordenadas tiempo y el espacio, abriendo así el vínculo de lo real y lo posible a perspectiva inéditas.

Sin embargo, si bien lo virtual tiene una realidad completa, en cuanto “virtual», lo esencial de una «realidad virtual» entonces está en prescindir de la estructura física y lógica que el hombre necesita (como el cuerpo), esto crea una especie de dualismo, que, en relación con la eucaristía, puede ser considerado como una forma de pobreza litúrgica y antropológica.

La modalidad numérica permitió tener acceso a lo real, como una ventana hacia lo real, pero en muchos casos, como dice el Papa Francisco “presos de la virtualidad hemos perdido el gusto y el sabor de la realidad” (nº 50). Con razón un puede preguntarse: ¿de qué índole es el poder tecnológico que hemos descubierto y al cual nos hemos entregado?

3. Cuando lo “virtual” permite hacer experiencia del esencial

Lo esencial se refiere a algo serio y sin lo cual no se puede vivir, como dice el *Larousse*: “qui est indispensable pour que quelque chose existe:

²⁶ M. MAÏLAT, “Rubrique - Le virtuel, le réel et l’actuel”, *Informations sociales*, 2008/3, nº 147, 90-91, en: <https://www.cairn.info/revue-informations-sociales-2008-3-page-90.htm>, citado 22 febrero 2021.

l'air est essentiel à la vie. Qui est d'une grande importance: principal, capital" (que es indispensable para que exista algo: el aire es esencial para la vida. Que es de gran importancia: principal, capital)²⁷.

En este contexto de celebraciones a distancia podemos preguntarnos: ¿Cómo lo virtual puede permitir hacer experiencia de lo esencial?

3.1. El desvelarse de lo esencial en la fe

No somos los primeros en cuestionarnos sobre la posibilidad de hacer experiencia de lo esencial. La tradición cristiana está llena de ejemplos y testimonios conservados en la Biblia. La manera cómo lo ha hecho, es lo que corresponde según Tracy a la correlación entre experiencia y lenguaje. Es así como en los textos bíblicos podemos comprender la experiencia: una sabiduría que nos permite reconocernos y hacer esas historias nuestras. Buitrago lo dice así: "cuando el teólogo se acerca a los textos cristianos, lo hace guiado por la esperanza de encontrar en estos textos una "buena noticia" que debe ser entendida, vivida y compartida"²⁸.

Si para el hombre moderno a menudo lo esencial toma la forma de una idea, en las escrituras esto aparece como una experiencia²⁹. Entre los numerosos textos, uno me llama la atención; cuando Jesús se dirige a Marta y María (Lc 10: 41-42): "Marta, Marta, te preocupas y te agitas por muchas cosas; y hay necesidad de pocas, o mejor, de una sola. María ha elegido la mejor parte, que no le será quitada"³⁰. El griego dice: *ενός δέ εστιν χρεία*; «pero una (cosa) es necesaria», esta «sola cosa», Jesús la pone en oposición a «muchas cosas», por las que Marta está preocupada. ¿Qué puede significar esto? Según la reforma: Martín Lutero, Philippe Melancthon, Heinrich Bullinger y otros, ella correspondería a la fe: escuchar el Evange-

²⁷ «Essentiel-Essentielle», en: *Dictionnaire Larousse*. <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/essentiel/31103#:~:text=Qui%20est%20indispensable%20pour%20que,Le%20point%20essentiel%20du%20proc%C3%A8s>, citado 1 abril 2021.

²⁸ Traducción del francés. F. BUITRAGO, "La acción de Dios frente al sufrimiento humano. Lectura teológica de historias de personas desplazadas por la violencia en Colombia", *Cahiers Internationaux de Théologie Pratique*, Series 24, 2019, 10, en: https://www.pastoralis.org/wp-content/uploads/pdf/recherches/CITP_Rech_24_Franklin_Buitrago_Rojas.pdf, citado 22 febrero 2021.

²⁹ Sobre cómo se utiliza la biblia en teología práctica recomiendo leer: L. GAGNEBIN, "La norme de la Bible en théologie pratique", en G. ROUTHIER – M. VIAU (dirs.), *Précis de théologie pratique*, 191-201.

³⁰ Las citas son tomadas de la *Biblia de Jerusalén*, tercera edición 2001, versión e-Sword.

lio y creer en él. Porque eso es lo que Magdalena hizo: creer y obtener por los méritos de Cristo la salvación. Dicho de manera más sencilla: «Marta te importan muchas cosas, te insto a dedicarte a una sola: busca lo que agrada a Dios.» En un sentido figurado, «la única cosa» se obtendría a través de la meditación y la oración, porque el hombre entraría así en comunión con Dios. En esta línea de comprensión, la eucaristía sería una de las formas de entrar en comunión con Dios, de dos maneras: la comunión eucarística sacramental o espiritual, y por la comunidad de creyentes o la comunión mística, como cuando uno habla de la comunión de los santos.

Hugues Cousin dice que “ser discípulo de Jesús, es elegir lo único necesario. ¿No es, de hecho, amar al Señor con todo su corazón, con toda su alma, con toda su fuerza? [...] Esto es lo que Lucas sugiere a su lector”³¹. Lo que tiene sentido, a la luz de otros textos como el del mandamiento del amor (Mt 22, 34-40), de alguna manera presente en Deuteronomio (Deut 6, 1-9) y Levítico (Lev 19, 18b). Esta invitación a una relación de amor con el Señor toma todas las dimensiones de la vida. Hay entonces una conexión entre el amor al prójimo, a uno mismo, a Dios y a su discípulo, es tal vez este conjunto lo que es esencial, “porque donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos” (Mt 18, 20), dice el Señor.

Desde esta perspectiva, la *ἡν αγαθή* o «la parte buena», donde bueno es mejor al superlativo, sería la manera de servir como discípulo. Debo señalar que el discipulado en el texto no es sólo para los hombres, sino también para las mujeres, preciso esto porque es lamentable que la eucaristía por internet centrara su mirada en el sacerdote hombre, dejando de lado el espacio a la mujer, al menos en la “pantalla”, esto no es insignificante, puesto que la eucaristía es en gran medida signo.

Visto desde un punto contrario, por la negación, san Pablo nos puede ayudar cuando el testifica lo contrario de lo esencial: “y más aún: juzgo que todo es pérdida ante la sublimidad del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por quien perdí todas las cosas, y las tengo por basura para ganar a Cristo, y ser hallado en él, no con la justicia mía, la que viene de la Ley, sino la que viene por la fe de Cristo, la justicia que viene de Dios, apoyada en la fe” (Flp 3, 8-9). Es muy interesante este texto, porque lo esencial está ligado a la fe, a una persona: Cristo. Yo diría que la justificación, es decir

³¹ Traducción del francés. H. COUSIN, “L’Evangile de Luc”, en PH. GRUSON (dir.), *Les évangiles. Textes et commentaires*, Bayard Compact Paris, 2001, 685.

la salvación puede provenir de Dios por el conocimiento experiencial que se hace de él. Hay que retener, para lo que nos interesa, la eucaristía como esencial, que lo esencial es Cristo, hacer experiencia de él y en él³². Se podría hablar incluso de una relación más ontológica con Cristo: “y ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí” (Gal 2, 20).

En fin, cuando hablamos de asincronicidad, los textos bíblicos citados nos hacen ir más allá de la pregunta sobre si la eucaristía es o no esencial, aquí (lugar) y ahora (tiempo), en los textos, lo que es esencial es bien Cristo.

3.2. Lo esencial: caminar hacia la comunión perfecta

Hacer experiencia de Cristo, por supuesto va más allá del sacramento. En cuanto a la eucaristía por internet, la comunión o eucaristía sacramental, ¿qué valor tienen?; ¿son esenciales?; ¿qué sucede cuando ésta se vuela comunión espiritual?; ¿es una idea o una realidad la comunión espiritual?; ¿la comunión espiritual es esencial o no?; ¿es ésta una especie de “comunión virtual”?

Para buscar las posibles pistas de respuesta a estas numerosas preguntas. Es clarificador lo que dice Santo Tomás De Aquino hablando de la eucaristía, a partir de sus efectos:

“En la recepción de este sacramento hay que considerar dos cosas, a saber: el mismo sacramento y su efecto [...] el modo perfecto de recibirlo es cuando uno lo recibe de tal manera que recibe también el efecto. Ahora bien, acontece algunas veces [...] que uno es impedido de recibir el efecto de este sacramento, y tal recepción es imperfecta. Y, como lo perfecto se contrapone a lo imperfecto, así la recepción sacramental, en la que sólo se recibe el sacramento sin su efecto, se contrapone a la recepción espiritual, en la que se recibe el efecto de este sacramento, efecto por el que el hombre se une a Cristo por la fe y la caridad”³³.

³² “Sólo una cosa cuenta ahora: la excelencia del conocimiento de Cristo Jesús. Para la sensibilidad bíblica el conocimiento no es en modo alguno puramente teórico, un proceso intelectual, un asentimiento de la razón. Abraza y alcanza siempre todas las fuerzas del hombre, es personal. Por eso puede hablar Pablo del conocimiento de su Señor. Este conocimiento personal, total, existencial, le fue concedido en Damasco”. S. DE AUSEJO, *Comentario Nuevo Testamento*, versión e-Sword.

³³ S. TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Parte III, Cuestión 80, Artículo 1.

En este artículo de sus Suma Teológica, se nos señala que se recibe o comulga «espiritualmente» cuando en la comunión sacramental los hombres se unen a Cristo «por la fe y por la caridad», esto es lo que el autor llama “la comunión perfecta”. En cambio, sólo hay comunión «sacramental» (material) cuando se recibe el sacramento y a veces puede ser sin fe, en ese caso no se recibe necesariamente la gracia del sacramento, porque: la comunión, sería imperfecta en cuanto el efecto esté ausente.

Es verdad que comúnmente se habla de la «comunión espiritual» como el deseo de comulgar sacramentalmente, pero según Santo Tomás la comunión «espiritual perfecta» incluye la participación en el sacramento. Porque en el Misterio de la Iglesia, no cabe dualismo entre lo visible y lo invisible. Pero en la situación actual en donde todo se hace de manera virtual, estamos perdiendo la “materialidad”, lo físico, el cuerpo, la “carne”, que son necesarios para un sacramentalidad completa, integral, debemos por lo tanto “rematerializar” el sacramento. Quisiera agregar que “rematerializar” significa además recordar que la comunión no está solo al servicio de nuestra unión espiritual con Cristo, sino de la caridad, como nos recuerda el lavado de los pies (Jn 13, 14).

3.3. La comunidad descubre lo esencial gracias al *sensus fidei*

La comunidad cristiana, al menos una parte importante, no renunció a la eucaristía, y la siguió celebrando a distancia. Mi tesis es que la modalidad y la temporalidad fueron consideradas como relativas o no esenciales. Esto gracias al *sensus fidei*. Es decir, los fieles siguieron considerando esencial la eucaristía, y decidieron no renunciar a ella, aceptando un compromiso en cuanto a la modalidad “presencial”, remplazada por una modalidad “virtual”.

Que la eucaristía presencial o virtual sincrónica no sean consideradas esenciales, no quiere decir que Cristo no sea esencial, esto puede significar que en algunas situaciones (pandemia y cuando se está imposibilitados por edad, enfermedad o por la falta de sacerdotes); la manera y el espacio-temporal, como es celebrar de manera sincrónica o asincrónica puedan ser consideradas no-esenciales o relativas. En todo caso me parece que los beneficios de una celebración por internet con las plataformas *zoom* u otras son preferibles a una celebración en sentido único, como cuando se trans-

mite por *YouTube*. Porque éstas permiten una cierta interacción, como ya mencionamos anteriormente.

Por supuesto, nada es imposible para Dios, y su tiempo no es necesariamente el nuestro. Pero me parece que la fe se conjuga en el modo presente. El tiempo presente evoca en mí un texto fundador del Antiguo Testamento, en donde Dios se define como: “yo soy el que soy” (Ex 3,14). Esta respuesta misteriosa, ha sido la causa de la veneración extrema de los judíos en la historia por el misterioso tetragrama יהוה “YHWH”, símbolo del misterio de la vida íntima de la divinidad. Según algunos intérpretes, el mismo verbo, al ser repetido, refuerza su significado y adquiere mayor intensidad, de manera que “Yo soy el que soy” equivale a “Yo soy el que existe realmente” y por sí mismo, no como los falsos dioses que no son ni pueden nada³⁴. Otros hacen notar que el verbo hebreo hayah no designa una mera existencia sino una presencia viva y activa, y que, por lo tanto, la frase significa “Yo soy el que estaré siempre con vosotros para salvaros”. Esto nos da una gran esperanza, Dios está con nosotros hasta el fin de los tiempos (Mt 28, 20). ¿Qué cosa más bella puede existir: que tener su presencia y ser salvados en este tiempo de pandemia? Si es así, la vida consistirá a reconocer esta presencia que nos salva ahora, en este preciso momento.

En esta misma línea va la petición del buen ladrón y la respuesta de Jesús en Lc 23, 42-43: “y decía: Jesús, acuérdate de mí cuando vengas con tu Reino. Jesús le dijo: te aseguro: hoy estarás conmigo en el Paraíso”. Las expresiones “estar con Cristo” (2Co 5, 8; Flp 1, 23; Rom 14, 8ss), y el enfático “hoy” (Gal 2, 20; Rom 8, 17) recuerdan la teología paulina.

Así cuando en la eucaristía sincrónica el sacerdote dice: “hagan esto en conmemoración mía” (anamnesis eucarística), los que participan a esa eucaristía pueden hacer anamnesis de la vida, porque Dios no termina, ni se cansa de ser Misterio, evento en nosotros en esa eucaristía. Lamentablemente la relación numérica a fragilizado la relación eucaristía-comunidad, y la anamnesis, porque ha cambiado la sincronía, es decir no estamos en comunidad en mismo momento que se celebra.

¿Pero Dios puede actuar a distancia? Hay tres relatos, probablemente

³⁴ Cf. <https://www.biblija.net/biblija.cgi?biblia=biblia&set=14&l=es&pos=1&qall=0&idq=0&idp0=23&idp1=24&idp2=21&idp3=22&m=Ex+3.14-15&nobar=1&t=1>, citado, 5 enero 2021.

de tradición común, en los evangelios que nos hablan de una sanación a distancia: Lc 7, 1-10; Mt 8, 5-13; Jn 4, 46-51³⁵. En los tres relatos la cuestión fundamental no es que la curación tenga lugar a distancia, sino la fe. Para Mateo y Lucas, el milagro es la consecuencia de la fe, Juan invierte esta relación. En cualquier caso, lo que sugieren estos textos en relación con las transmisiones por internet, es que la fe es esencial y no tanto la distancia. Es la fe la que da valor a la participación en vivo o en diferida. Es por eso por lo que, pastoralmente hablando, la buena pregunta es en torno a la fe con la cual participamos en las emisiones.

Conclusión

El mes de marzo 2020 quedará en nuestra memoria como un momento en que parece que todo se hubiera detenido o se hubiera quedado en pausa... dormido, lo que encuentra eco en el texto de Mateo 26, 40, donde Jesús dice: “¿conque no habéis podido velar una hora conmigo?”. Esto por diferentes razones: privilegamos la salud y no hemos siempre sabido darle sentido a la eucaristía por internet.

La teología cuestiona y cuestionada por el positum

Dos preguntas orientaron nuestro trabajo: ¿la eucaristía en tiempo de pandemia es esencial o no?; ¿qué es lo que las eucaristías por internet dicen a la teología?

Trabajando sobre lo esencial, hemos dicho que la eucaristía es esencial en la medida que Cristo está presente y somos conscientes por fe de esta presencia. En situaciones de urgencia o extremas, esta presencia puede pasar por internet, cierto que con limitaciones. Además, hay que recordar que las eucaristías por internet no agotan las maneras de hacer experiencia de Dios.

Las eucaristías por internet son bien reales y ellas nos han obligado a repensar que cosa es la realidad. La “realidad virtual”, no hace necesariamente la “eucaristía virtual” como si fuera irreal. Una nueva realidad

³⁵ Cf. Ph. GRUSON (dir.), *Les évangiles. Textes et commentaires*. Bayard, Paris 2001, 925. Cf. X. LEÓN-DUFOUR, *Lectura del evangelio de Juan. Jn 1-4*. Tom I, Sígueme, Salamanca 1989, 321.

emerge gracias a esta concepción del internet, en donde el sacramento, la comunidad y el tiempo han sido repensados. La eucaristía por internet es bien real, porque es una realidad nueva que tiene espacio propio, porque es actual, y porque hay una presencia humana activa.

La realidad del *datum* puede ser vivida como una realidad horizontal, sin descubrir a Dios o bien, aún más grave, ella puede ser negada quedándose como algo completamente “virtual”. Pero también puede ser la ocasión para descubrir el Misterio que nos visita y nos interpela a lo esencial: Cristo, nuestra salvación y la comunidad.

Esta relación con lo real se puede fragilizar por la poca participación de la comunidad, por la asincronía, por la excesiva importancia dada al sacerdote que celebra, y otros factores como la falta de un lugar específico.

La metodología de la teología práctica aplicada a la eucaristía virtual

Nos propusimos al inicio de este trabajo, hacer una reflexión e interpretación, con la ayuda de la teología práctica, teniendo cuenta del contexto, de la interdisciplinariedad, de la tradición católica y de la acción litúrgica. Quisimos además hacer este diálogo de forma correlativa y crítica.

Ahora bien, la eucaristía por internet, solución de emergencia, ha sido una gracia porque ha permitido a muchos de continuar alimentando su fe, pero también porque, a los que han consentido a ella, la experiencia de estos meses se ha revelado como una interpelación a la teología, obligándolos a arriesgar, no solamente la salud, sino una palabra que interprete y dé sentido a lo que están viviendo. Lo que hoy se podría llamar una teología hermenéutica, en el sentido que es capaz de interpretar y dar sentido a la realidad, en dialogo con la propia tradición teológica.

El Misterio presente también en internet

A distancia de un año, no se trata sólo de valorar el camino o de los temas de nuestras celebraciones, ni siquiera de la modalidad, sino la intensidad del encuentro del otro y del Misterio, es eso que se nos revela como esencial.

Hemos dicho que a menudo el misterio nos parece abstracto o ausente de las cosas por internet, pero que, sin embargo, él está allí “en” y “a través de” nuestras experiencias más verdaderas, sólo tenemos que descubrirlos

con la fe. En ese sentido, el Misterio es lo más concreto que existe puesto que habita la realidad, incluso virtual. Reconocer este modo de comunicarse del Misterio en la realidad, significa obedecer a un método, que se llama fe.

Ni pesimista, ni optimistas, hombres y mujeres de fe

La situación puede parecer muy apocalíptica y estamos tentados por el pesimismo, ¿cómo podemos escapar a esta mirada sin perspectivas de las circunstancias? Me parece que tenemos que evitar dos extremos, el optimista y el pesimista, puesto que los cristianos somos hombres y mujeres de esperanza y la esperanza nace de la fe. En este sentido, me parece muy iluminador lo que el Papa Benedicto XVI dijo en la Homilía de Ratisbona el 12 de septiembre de 2006: “Sólo este Dios puede salvarnos del miedo del mundo y del vacío de nuestra existencia. Sólo mirando a Jesucristo nuestro gozo en Dios alcanza su plenitud, se convierte en gozo redimido”³⁶.

La esperanza, que en la eucaristía se vuelve anamnesis, parece ser un tema que puede dar sentido a nuestras dificultades. Para descubrir en lo más profundo de todo lo que nos sucede, del *datum*, bueno o malo, una llamada de Dios a reconocerlo.

¿Y ahora qué sigue? El post-COVID-19 sigue siendo una gran incógnita, porque una parte de los creyentes se ha acostumbrado a considerar las reuniones y la comunión como “no esenciales”, olvidando que la eucaristía por internet era una solución de emergencia. Quizás, y para terminar, el éxito de esta empresa lo debamos confiar a la intercesión de un joven: Carlo Acutis, quien falleció en 2006, y que hoy es reconocido como el “ciberapóstol de la Eucaristía”³⁷.

³⁶ BENEDICTO XVI, “Homilía del Sant Padre”, Ratisbona, martes 12 de septiembre 2006, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060912_regensburg.html, citado 20 octubre 2020.

³⁷ Carlos murió a la edad de 15 años, y fue beatificado el 10 de octubre del año pasado. Él tenía una gran devoción a la Eucaristía y al Rosario. Sus conocimientos en informática los utilizó para realizar exposiciones virtuales y evangelizar. Cf., <http://www.carloacutis.com/es/association>, citado 18 de marzo 2021.

Bibliografía

- AAVV, “Open Letter”, en: <https://weareaneasterpeople.com/sign-the-open-letter/>, citado 20 octubre 2020.
- ALARCÓN, M., “¿Qué dicen los teólogos y filósofos sobre la pandemia?”, en: AAVV., *COVID19*, Ma-Editores 2020, en: https://iteso.mx/web/general/detalle?group_id=19782409, citado 21 febrero 2021.
- ANDREWS, J. P., «Fiscalía abre investigación contra pastor evangélico de Puente Alto que realizó culto religioso estando con coronavirus», en: <https://www.latercera.com/nacional/noticia/fiscalia-abre-investigacion-contra-pastor-evangelico-de-puente-alto-que-realizo-culto-religioso-estando-con-coronavirus/DSEYGSCXX5BGRASX5DUJU66JXA/>, citado 20 febrero 2020.
- BAEZA, E., “La fe puesta a prueba”, en: *Iglesia de Santiago, Capellanes en hospitales*, en: <https://www.iglesiadesantiago.cl/noticias/especiales/especial-covid-19/capellanes-en-hospitales-la-fe-puesta-a-prueba>
- BAUMAN, Z. – LEONCINI, TH., *Generación líquida. Transformaciones en la era 3.0*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México 2018.
- BENEDICTO XVI, “Homilía (12.09.2006)”, en: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060912_regensburg.html, citado 20 octubre 2020.
- BRISON, S., «L’imagination de l’Église au défi du confinement», *Prêtres diocésains 1661* (2020) 203-217.
- BUITRAGO, F., «L’action de Dieu face à la souffrance humaine Lecture théologique de récits de personnes déplacées à cause de la violence en Colombie», en: *Cahiers Internationaux de théologie pratique, Series 24* (2019), en: https://www.pastoralis.org/wp-content/uploads/pdf/recherches/CITP_Rech_24_Franklin_Buitrago_Rojas.pdf, citado 22 febrero 2021.
- CABRERA, H., *Effondrement, apocalypse ou renaissance ? Théologie en temps de crise*, Domuni-Press, Europe, 2020.
- COMISIÓN UC PARA EL ANÁLISIS DE LA CRISIS DE LA IGLESIA CATÓLICA EN CHILE, *Comprendiendo la crisis de la Iglesia en Chile*, 2020.
- CONGER, K.– HEALY, J. – TOMPKINS, L., «Las iglesias estaban ansiosas por reabrir; ahora se enfrentan a casos de coronavirus», en: <https://www.nytimes.com/es/2020/07/12/espanol/mundo/iglesias-coronavirus.html>, citado 20 octubre 2020.

- COUSIN, H., "L'Évangile de Luc", en: GRUSON, PH. (dir.), *Les évangiles. Textes et commentaires*, Bayard Compact Paris, 2001.
- CYRULNIK, B., «Après l'épidémie, il y aura une explosion de relations», en: https://www.illustre.ch/magazine/boris-cyrulnik-apres-lepidemie-y-aura-une-explosion-relations?utm_source=facebook&fbclid=IwAR2CW9_HKeXOXh1O9K3JYKlkLzIRgeEuDIHGdQKjVbLCC7oFyvXFNJ3W3s. En español: <https://annafores.wordpress.com/2021/01/08/boris-cyrulnik-despues-de-la-epidemia-habra-una-explosion-de-relaciones/>, citado 20 febrero 2021.
- DE AUSEJO, S., *Comentario Nuevo Testamento*, versión e-Sword DONZÉ, M., «La théologie pratique entre corrélation et prophétie», en: GISEL, P. (dir.), *Pratique et théologie. Hommage à Claude Bridel (Pratiques 1)*, Labor et Fides, Genève, 1989, 183-190.
- _____, «Objectifs et tâches de la théologie pratique», en: *Revue des Sciences Religieuses*, 69/1 (1995) 292-302, www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1995_num_69_3_3319, citado 30 abril 2021.
- Francisco, Carta encíclica Fratelli Tutti, n. 33, en: http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html, citado 27 febrero 2021.
- _____, "Mensaje para la 48 Jornada mundial de las Comunicaciones Sociales" (24.06.2014), en: http://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/communications/documents/papa-francesco_20140124_messaggio-comunicazioni-sociali.html, citado 20 febrero 2021.
- GAGNEBIN, L., "La norme de la Bible en théologie pratique", en: ROUTHIER, G. – VIAU, M. (dirs.), *Précis de théologie pratique*, Lumen Vitae – Novalis, Bruxelles – Montréal 2004, 191-201.
- GRUSON, PH. (dir.), *Les évangiles. Textes et commentaires*, Bayard Compact, Paris 2001.
- JOIN-LAMBERT, A., « Des liturgies confinées pour longtemps », en: https://cdn.uclouvain.be/groups/cms-editors-rscs/rscs-face-a-la-crise/ArnaudJoinLambert_Des%20liturgies%20confin%C3%A9es%20pour%20longtemps.pdf, citado 22 febrero 2021.
- _____, *Entrer en théologie pratique*, Presses universitaires de Louvain, Belgique, 2019.
- LEÓN-DUFOUR, X., *Lectura del evangelio de Juan. Jn 1-4*. T. I, Sígueme, Salamanca, 1989.
- LÉVESQUE, ST., «Québec interdit tout rassemblement intérieur ou extérieur», en: <https://www.lhebdodustmaurice.com/quebec-interdit-tout-rassemblement-interieur-ou-exterieur/>, citado 21 febrero 2020

- LUSCOMBE, R., "The US churches and pastors ignoring 'stay-at-home' orders", en: <https://www.theguardian.com/world/2020/apr/05/coronavirus-churches-florida-social-distancing>, citado 20 octubre 2020.
- IGLESIA DE CHILE, "Los obispos ante los aforos en cultos religiosos durante la pandemia", en: <http://www.iglesia.cl/41823-los-obispos-ante-los-aforos-en-cultos-religiosos-durante-la-pandemia.html>, citado 21 febrero 2021.
- MAÏLAT, M., "Rubrique - Le virtuel, le réel et l'actuel", *Informations sociales* 3/147 (2008), en: <https://www.cairn.info/revue-informations-sociales-2008-3-page-90.htm>, citado 22 febrero 2021.
- MAZZINI, M. – MOOG, F.(dirs.), "Recherches en théologie des pratiques pastorales I Groupe de Santiago – Séminaire international permanent de recherche en : théologie des pratiques pastorales, Session de Belo Horizonte, Brésil, 7-11 avril 2014", *Cahiers Internationaux de Théologie Pratique* 8 (2016), en: <https://www.pastoralis.org/acte-n-8-recherches-en-theologie-des-pratiques-pastorales-groupe-santiago-7-11-avril-2014-dir-m-mazzini-et-f-moog/>, citado 23 febrero 2021.
- PEÑA, C., «Fe y pandemia», en: <https://digital.elmercurio.com/2021/03/16/A/C63UD2V9?fromSearch=1&q=fe+y%20pandemia&GotoArticle=973UD3G3>, citado 19 marzo 2021.
- POLING, J. N., *Foundations for a Practical Theology of Ministry*, Abingdon Press, Nashville 1985.
- PREZZI, L., "Francia – Belgio: Chiesa nel confinamento", en: http://www.settimana.news.it/chiesa/francia-belgio-chiesa-nel-confinamento/?fbclid=IwAR1sjAT_Zq13UPDFeYapueHrRW9t8u29sjWzYsgvokBDfimBCpoEUK7gGLO, citado 21 febrero 2021.
- RADCLIFFE, T., "Coronavirus is depriving us of touch, the nourishment of our humanity", en: <https://www.fraternitiesop.com/essay/sign-of-our-times/coronavirus-is-depriving-us-of-touch-the-nourishment-of-our-humanity/#.XoPqH9PonFS>, citado 20 febrero 2021.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Parte III, BAC, Madrid 1994.
- Urbina, R., "Clausuran la Catedral de Los Ángeles en Chile", en: <https://www.vidanuevadigital.com/2020/03/30/clausuran-la-catedral-de-los-angeles-en-chile/>, citado 20 febrero 2020.
- VIAU, M., *Introduction aux études pastorales*, Paulines, Montréal-Paris 1987.
- ZAMBRANO, M., *Unamuno*, Penguin Random House, Barcelona 2017.

**TEOLOGÍA FUNDAMENTAL EN UNA SOCIEDAD
POSTSECLAR SOBRE LA RESPONSABILIDAD SOCIAL
E INTELLECTUAL DE LA PRÁCTICA CRISTIANA HOY**

FUNDAMENTAL THEOLOGY IN A POST-SECULAR SOCIETY
ON THE SOCIAL AND INTELLECTUAL RESPONSIBILITY
OF CHRISTIAN PRACTICE TODAY

FUNDAMENTALTHEOLOGIE IN EINER POSTSÄKULAREN
GESELLSCHAFT ZUR GESELLSCHAFTLICHEN
UND INTELLEKTUELLEN VERANTWORTUNG
CHRISTLICHER PRAXIS HEUTE

Franz Gmainer-Pranzl¹

Universität Salzburg, Austria
ORCID: 0000-0003-3378-3243

Recibido: 20.06 2021
Aceptado: 20.07.2021

<http://dx.doi.org/10.21703/2735-6345.2021.23.01.002>

Resumen

Una teología fundamental que busca responder a los desafíos de una sociedad postseclar se entiende como “traductora” de la pretensión de verdad cristiana frente a creyentes, creyentes de otras religiones y no creyentes. Ella elaborará, tal como lo propuso Jürgen Habermas, las “disonancias cognitivas” existentes entre las tradiciones de fe y la sociedad moderna, a la vez que recuperará los impulsos provenientes del Concilio Vaticano Segundo, especialmente aquellos referidos a la capacidad de participación, diálogo, lectura de los “signos de los tiempos” y de traducción de los diferen-

¹ Promotion im Fach Dogmatik und Ökumene an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck (1994) und im Bereich Interkulturelle Philosophie an der Humanwissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien (2004), Habilitation im Fach Fundamentaltheologie an der Universität Innsbruck (2011), zurzeit Leiter des Zentrums Theologie Interkulturell und Studium der Religionen an der Universität Salzburg. E-Mail: franz.gmainer-pranzl@sbg.ac.at

tes lenguajes religiosos y seculares. En este sentido, la teología fundamental es una herramienta intelectual para ejercer la justificación de la fe en el ágora del presente.

Palabras clave: Teología fundamental, postsecularidad, Concilio Vaticano Segundo, justificación de la fe, diálogo.

Abstract

Fundamental theology which wants to meet the challenges of a postsecular society will see herself as an interpreter of Christian truth between believers, believers belonging to other religions and non-believers. She will work on the "cognitive dissonances" which exist between the traditional faith and modern society, as Jürgen Habermas suggested, and will be inspired by the ideas of Vatican Council II which consist above all in the ability to participate, to have dialogue, to read the "signs of the time" and to translate different religious and secular languages. In this spirit fundamental theology will be an intellectual instrument for justifying the Christian faith in the "agora" of our time.

Keywords: Fundamental Theology, Post-Secularity, Second Vatican Council, Responsibility for Faith - Dialogue.

Zusammenfassung

Fundamentaltheologie, die den Herausforderungen einer postsäkularen Gesellschaft gerecht werden will, wird sich als „Dolmetscherin“ des christlichen Wahrheitsanspruchs zwischen Glaubenden, Andersglaubenden und Nichtglaubenden verstehen. Sie wird, wie dies Jürgen Habermas vorgeschlagen hat, die „kognitiven Dissonanzen“ zwischen Glaubenstradition und moderner Gesellschaft bearbeiten und zugleich aus den Impulsen des Zweiten Vatikanischen Konzils schöpfen, die vor allem in der Fähigkeit zur Partizipation, zum Dialog, zum Lesen der „Zeichen der Zeit“ und einer vielfältigen Übersetzung unterschiedlicher religiöser und säkularer Sprachen bestehen. In diesem Sinn wird Fundamentaltheologie ein intellektuelles Werkzeug zur Glaubensverantwortung auf der „Agora der Gegenwart“ sein.

Schlüsselbegriffe: Fundamentaltheologie – Postsäkularität – Zweites Vatikanisches Konzil – Glaubensverantwortung – Dialog

Einleitung

Als Jürgen Habermas in seinen Überlegungen zur Bearbeitung „kognitiver Dissonanzen“, die er als unabdingbaren Auftrag an die Religionsgemeinschaften ansah,² davon sprach, dass diese „Arbeit der hermeneutischen

² Gemeint sind damit die Differenzen, die sich zwischen einem modernen gesellschaftlichen Selbstverständnis und den Glaubensüberzeugungen traditioneller Glaubensgemeinschaften ergeben wie etwa der Pluralismus von Religionen und Weltanschauungen, die Autorität und Problemlösungskompetenz der Wissenschaften sowie der Anspruch säkularer Ethik.

Selbstreflexion“ im Wesentlichen „von der Theologie“ zu leisten sei – und zwar „auf katholischer Seite auch von einer apologetisch verfahrenen Religionsphilosophie“³ –, staunten manche systematischen Theologinnen nicht schlecht, dass die Vorstellung, (Fundamental-)Theologie könne und solle einen wesentlichen Beitrag zur „Explikation der Vernünftigkeit des Glaubens“⁴ erbringen, ausgerechnet von einem Philosophen kam, der sich selbst mit der bekannten Redewendung Max Webers als „religiös unmusikalisch“ bezeichnet hatte. Gerade für kirchlich-theologische Ohren war es ziemlich überraschend zu hören, dass die Erwartung, Religionen im Allgemeinen und das Christentum im Speziellen könnten eine solche „dogmatische Verarbeitung der kognitiven Herausforderungen der Moderne“⁵ erbringen, „von außen“ an Theologie und Kirche herangetragen wurde. Dieser von Habermas artikulierte Anstoß könnte auch als Erinnerung an die ureigene Aufgabe jener Disziplin gesehen werden, die im 19. Jahrhundert im deutschen Sprachraum zum ersten Mal „Fundamentaltheologie“⁶ genannt wurde: die Botschaft des christlichen Glaubens im Dialog mit Andersglaubenden und Nichtglaubenden zu verantworten, also Kritik an der christlichen Glaubensüberzeugung nicht einfach abzuwehren oder ihr durch Flucht in nichtdiskursive Bereiche (Berufung auf bloße Tradition, Emotionalisierung und Ästhetisierung von Religion, Rückzug in die Binnenwelt eines Milieus oder einer Lebenswelt, Privatisierung von Religion usw.) auszuweichen, sondern sich von kritischen Rückfragen nach Sinn und Bedeutung des christlichen Glaubensanspruchs betreffen, verändern und herausfordern zu lassen.

Habermas' Hinweis auf traditionelle und aktuelle Methoden des Theologietreibens steht im Kontext seines Konzepts der Postsäkularität, das sowohl deskriptiv die gegenwärtigen Entwicklungen europäischer Gesell-

³ J. HABERMAS, „Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger“, in: J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005, 119–154; 143.

⁴ J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus...*, 143f.

⁵ J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus...*, 144.

⁶ Und zwar durch Johann Nepomuk Ehrlich (1810–1864), vgl. M. SECKLER, „Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen“, in: W. KERN – H.J. POTTMEYER – M. SECKLER (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie, Band 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie* (UTB 8173), A. Francke, Tübingen – Basel 2000, 339f.

schaften beschreibt als auch normativ Prinzipien politischer und intellektueller Kommunikation zwischen Glaubenden, Andersglaubenden und Nichtglaubenden benennt. Mit „postsäkularer Gesellschaft“ – ein Begriff, den Jürgen Habermas in seiner Buchpreisrede im Oktober 2001 zum ersten Mal verwendet und in den darauf folgenden Jahren weiter entfaltet – wird zum einen die Entwicklung anerkannt, dass eine Gesellschaft sowohl Säkularisierung als auch Kontinuität, ja sogar Revitalisierung von Religion erfährt⁷; zum anderen ist mit dem Konstatieren einer solchen „Postsäkularität“ – die im Übrigen nicht eine Phase „nach“ der Säkularität, sondern ein selbstreflexives und pluralitätsfähiges Verständnis ebendieser Säkularität meint – ein „reziproker Lernprozess“ (so eine häufige Wendung in Habermas' Texten) gefordert, der allen (religiösen und säkularen) Gruppen die Bereitschaft abverlangt, vom jeweils anderen einen wesentlichen Beitrag zur Lösung der entscheidenden Fragen der Gesellschaft zu erwarten. Von daher kritisiert Habermas einen selbstgefälligen Säkularismus, der etwa „Religionsfreiheit nur als kulturellen Artenschutz für aussterbende Arten verstehen“⁸ kann, genauso wie eine religiöse Mentalität, die sich zum Beispiel dem „normativen Anspruch“ staatlicher weltanschaulicher Neutralität gegenüber „taub stellen“⁹ will.

Mit seinen Beiträgen zum Verhältnis von säkularer und religiöser Vernunft in einer liberalen, säkularen und pluralen Gesellschaft, die vor kurzem durch die Publikation des monumentalen Werks *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019) eine eindruckliche Fortführung erfuhren, hat Habermas auch und gerade der Fundamentaltheologie etwas zu sagen. Dieser Disziplin aus dem Fächerkanon der katholischen Theologie, der bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts der Geschmack des Apologetischen und Rationalistischen anhaftete, kommt in hohem Maß jene diagnostische,

⁷ „Den Ausdruck ‚postsäkular‘ verwende ich für die soziologische Beschreibung eines tendenziellen Bewusstseinswandels in weitgehend säkularisierten oder ‚entkirchlichten‘ Gesellschaften, die sich inzwischen auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften eingestellt haben und mit dem Einfluss religiöser Stimmen sowohl in der nationalen Öffentlichkeit wie auf der weltpolitischen Bühne rechnen“ J. HABERMAS, „Religion und nachmetaphysisches Denken. Eine Replik“, in: J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Suhrkamp, Berlin 2012, 121.

⁸ J. HABERMAS, „Religion in der Öffentlichkeit ...“, 145.

⁹ J. HABERMAS, „Ein Bewusstsein von dem, was fehlt“, in: M. REDER – J. SCHMIDT (Hg.), *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas* (es 2537), Suhrkamp, Frankfurt am Main 2008, 33.

hermeneutische und dialogische Kompetenz zu, die Habermas jenen zuspricht, die den postsäkularen Charakter der gegenwärtigen Gesellschaft (mindestens in Europa und vielen Teilen des amerikanischen Kontinents) ernstnehmen. Religiöse und weltanschauliche Pluralität, die nicht bloß erduldet oder gar erlitten wird, sondern als Raum des (inter-)kulturellen, interreligiösen und intellektuellen Dialogs wahrgenommen wird, stellt die unhintergehbare Voraussetzung fundamentaltheologischer Glaubensverantwortung dar. Inwiefern Pluralität als Faktum und Postsäkularität als Horizont des gesellschaftlichen Lebens das Profil der Fundamentaltheologie – oder wie auch immer die Aufgabe der Glaubensverantwortung genannt wird – schärft und auch verändert, ist Thema dieses Beitrags. Dabei soll zuerst (1) die Teilnahme an reziproken Lernprozessen im Sinn einer Theorie des Postsäkularen als Kennzeichen fundamentaltheologischer Reflexion aufgewiesen werden, im Rückblick (2) entscheidende Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils benannt werden, die ein solches dialogisch-postsäkulares Verständnis von Fundamentaltheologie andeuten bzw. vorbereiten, und daran anknüpfend (3) vordringliche Anliegen einer zeitgemäßen fundamentaltheologischen Auseinandersetzung benannt werden. Ob und auf welche Weise diese Überlegungen auch für die (fundamental-)theologische Arbeit in anderen Kontexten der Welt(-kirche) relevant sind, können und sollen jene Theologinnen und Theologen entscheiden, die in unterschiedlichen Zusammenhängen innerhalb der „einen Menschheitsfamilie“ – um eine wichtige Metapher des Zweiten Vatikanischen Konzils zu verwenden – über den „Logos ihrer Hoffnung“ (vgl. 1 Petr 3,15) mit Andersdenkenden und Andersglaubenden im Gespräch sind.

1. Fundamentaltheologie – Dolmetscherin in der „Welt dieser Zeit“

Die Herausforderungen einer postsäkularen Gesellschaft – so die These dieses Beitrags – bringen das, worum es der Disziplin „Fundamentaltheologie“ geht oder gehen sollte, auf den Punkt: es geht mit Blick auf den Glauben um Sprach-, Übersetzungs- und Rekonstruktionsfähigkeit. Präziser gesagt: Insofern „Glaube“ im christlichen Sinn vor allem eine *neue Lebenspraxis* meint, die sich durch das biblische Zeugnis und die kirchliche Tradition von jenem inspiriert, bewegt und ermächtigt erfährt, der als „Christus,

der Gekreuzigte und Auferweckte“ bekannt wird, und dadurch zu solidarischen, vernetzten Lebensformen („christliche Gemeinde“) führt, bestehen Sinn und Auftrag der Fundamentaltheologie darin, diese neue Lebenspraxis kritisch-reflexiv zu begleiten und gegenüber Infragestellungen zu verantworten. Ob diese Aufgabe nun als „Sinnrechenschaft“¹⁰, als „Nachweis der Rationalität des christlichen Glaubens“¹¹, als „Orientierung im ‚Konflikt der Interpretationen‘“¹², als „kognitive Einholung und vernunfthafte Rekonstruktion jener Wirklichkeit und Wahrheit, die die christliche Existenz konstituiert“¹³, als „zusammenfassende Rechenschaft über die Theologie im ganzen“¹⁴, als „wissenschaftstheoretische Grundlegung der Theologie“¹⁵ oder als „Netzwerkdisziplin“¹⁶ bezeichnet wird – in all diesen Versuchen, Selbstverständnis und Methodik der „Fundamentaltheologie“ auf den Begriff zu bringen, spiegelt sich etwas von den Herausforderungen der kritischen Infragestellung, die „Fundamentaltheologie“ überhaupt erst auf den Weg gebracht haben. In keine Disziplin des theologischen Fächerkanons haben sich die Spuren kritisch-intellektueller Auseinandersetzung so tief eingegraben wie in die Fundamentaltheologie; ihre zentralen Themen und Arbeitsfelder, die allmählich zu „klassischen Traktaten“ wurden, entstanden nicht am „grünen Tisch“, sondern erwachsen aus der krisenhaften Erfahrung, sich angesichts der Kritik am Wahrheitsanspruch der katholischen Kirche, der christlichen Offenbarung, ja überhaupt an der Praxis eines religiösen Lebens rechtfertigen zu müssen. Es war die „Erfahrung

¹⁰ M. SECKLER, „Fundamentaltheologie ...“, 353.

¹¹ P. SCHMIDT-LEUKEL, *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, Don Bosco, München 1999, 11.

¹² J. WERBICK, „Fundamentaltheologie: Orientierung im ‚Konflikt der Interpretationen‘“, in: A. LEINHÄUPL-WILKE – M. STRIET (Hg.), *Katholische Theologie studieren: Themenfelder und Disziplinen* (Münsteraner Einführungen Theologie 1), Münster 2000, 135.

¹³ CH. BÖTTIGHEIMER, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Herder, Freiburg im Breisgau 2012, 79.

¹⁴ P. KNAUER, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Herder, Freiburg im Breisgau 1991, 405.

¹⁵ M. KNAPP, *Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie*, Herder, Freiburg im Breisgau 2009, 122.

¹⁶ G. LARCHER – CH. WESSELY, „Selbstverständnis der Theologie als Fundamentaltheologie“, in: W. WEIRER – R. ESTERBAUER (Hg.), *Theologie im Umbruch. Zwischen Ganzheit und Spezialisierung* (Theologie im kulturellen Dialog 6), Styria, Graz – Wien – Köln 2000, 87.

von Kontrast und Konfrontation“¹⁷, die die christliche Theologie schon in der ersten Zeit dazu drängte, „den christlichen Wahrheitsanspruch, sei es defensiv oder offensiv, stets jedoch argumentativ zu vertreten“¹⁸. „Apolo-
gie“ bzw. „Apologetik“, die aus dieser Auseinandersetzung gleichsam als christliche Literaturgattung entstand, meint ursprünglich die responsive Fähigkeit, für die in Frage gestellte Lebens- und Denkform des Christlichen argumentativ einzutreten; auch die zu Traktaten der Fundamentaltheologie verfestigten Themen Religion, Offenbarung und Kirche (zu denen sich später die Theologische Erkenntnislehre gesellte¹⁹) entstanden letztlich deswegen, weil die Autorität der katholischen Kirche, die Exklusivität des christlichen Offenbarungsanspruchs und die Sinnhaftigkeit von Religion in Frage gestellt wurde und die christliche Glaubensverantwortung – lange, bevor es die Bezeichnung „Fundamentaltheologie“ überhaupt gab – auf diese Infragestellung zu antworten versuchte.

Gewiss wurde solche Glaubens-Verantwortung den kritischen Anfragen der Religions-, Christentums- und Kirchenkritiker nicht immer gerecht; Dogmatismus und feindselige Apologetik bestimmten Kirche und Theologie genauso wie die kritisch-kreative Aufnahme jener Anliegen, die in der Kritik am Selbstverständnis des christlichen Glaubens artikuliert wurden. In diesem (stets ambivalenten) Bemühen kommt jedenfalls etwas von der Ausbildung jener „epistemischen Einstellung“²⁰ zur Geltung, die Habermas als Voraussetzung für wechselseitige Lernprozesse in einer postsäkularen Gesellschaft ansieht. Genau diese Reziprozität ist allerdings nicht selbstverständlich. Säkularistische²¹ Positionen kommen nicht auf die Idee, dass sie von Religionen und ihren kulturellen, sozialen oder intellektuellen Ressourcen etwas lernen könnten; dieser Verweigerungshaltung erteilt Habermas eine klare Absage, denn „die Philosophie hat Gründe, sich gegenüber

¹⁷ M. FIEDROWICZ, *Apologetik im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Schönningh, Paderborn 2001, 13.

¹⁸ M. FIEDROWICZ, *Apologetik...*, 22.

¹⁹ Zur Entstehung, Rezeption und Weiterentwicklung dieser fundamentaltheologischen Traktatenstruktur, vgl. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Friedrich Pustet, Regensburg 2000, 13–29.

²⁰ Vgl. J. HABERMAS, „Religion in der Öffentlichkeit ...“, 143.

²¹ „Säkularismus“ – als Weltanschauung, die Religion(en) aus der Öffentlichkeit verbannen möchte – ist nicht zu verwechseln mit „Säkularität“, dem Strukturmerkmal einer ausdifferenzierten Gesellschaft, in der Religionen durchaus öffentlich vertreten sind, aber nur ein gesellschaftliches Teilsystem neben anderen bilden.

religiösen Überlieferungen *lernbereit* zu verhalten“²². Konkret hieße das, dass Menschen ohne Religion aufmerksam und offen für jene Beiträge sein sollten, die verschiedene Religionen in die Gesellschaft einspeisen, und im Licht religiöser Überlieferungen durchaus auch kritisch auf die eigenen säkularen Positionen zu blicken – was nicht eine Konversion zu einer religiösen Einstellung bedeutet, sondern eben einen Lernprozess, der möglicherweise von einer ideologischen zu einer selbstreflexiven Form von Säkularität führt²³. Genau diese Anstrengung, die Auseinandersetzung mit den Fragen der Zeit nicht nur innerhalb eigener Plausibilitäten zu führen, sondern sich neuen Einsichten in möglicherweise fremden sozialen und kulturellen Lebenskontexten zu öffnen, ist aber auch religiösen Menschen abverlangt, und nicht nur das: in einer strukturell säkularen Gesellschaft müssen sie vermutlich „eine Lern- und Anpassungsleistung, die den säkularen Bürgern erspart bleibt“²⁴, leisten, und zwar auf zweifache Weise: sie müssen (1) die Gehalte religiöser Sprache in eine säkulare Sprache übersetzen können, weil eine spezielle religiöse Semantik in der säkularen Öffentlichkeit nur zum Teil verstanden wird und nicht als Grundlage etwa für politische Entscheidungen dienen, und sie müssen (2) auf Grundlage (und nicht unter Absehung) ihrer Glaubensüberzeugungen einen Dialog mit den Natur-, Sozial-, Human- und Kulturwissenschaften führen, der dazu beiträgt, *als* religiöse Menschen den Bewusstseins-, Wissens- und Problemstand der aktuellen Gesellschaft zu rezipieren. Diese postsäkulare Übersetzungs- und Rekonstruktionsanforderung wurde durchaus auch in Frage gestellt: Ist eine „rettende Übersetzung“ von religiöser in säkulare Semantik möglich bzw. gibt es so etwas wie eine „Säkularisierung, die nicht vernichtet“?²⁵ Bedeutet die Mühe, religiöse Potentiale in säkulare Sprache zu übersetzen, nicht letztlich Selbstsäkularisierung? Und, so der zweite Einwand, läuft die „Bearbeitung kognitiver Dissonanzen“ nicht Gefahr, dass sich Religionen – gerade mit ihrem kritischen, widerständigen Potential – den Machtinte-

²² J. HABERMAS, „Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?“, in: J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion ...*, 115.

²³ „Für den religiös unmusikalischen Bürger bedeutet das die keineswegs triviale Aufforderung, das Verhältnis von Glauben und Wissen aus der Perspektive des Weltwissens *selbstkritisch* zu bestimmen“, in J. HABERMAS, „Vorpolitische Grundlagen...“ 118.

²⁴ J. HABERMAS, „Religion in der Öffentlichkeit ...“, 142.

²⁵ J. HABERMAS, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels* 2001, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, 29.

ressen und Selbstverständlichkeiten einer Gesellschaft so anpassen, dass ihnen der Stachel gezogen wird? Braucht es nicht so etwas wie eine (kognitive) „Dissonanz“, um überhaupt als Religion in Erscheinung zu treten?

Diesen Fragen gegenüber kann christliche Glaubensverantwortung nicht gleichgültig bleiben; sie wird die Herausforderung eines ernsthaften Diskurses mit Anders- und Nichtglaubenden allerdings nur bestehen können, wenn sie grundsätzlich dazu in der Lage ist, ihre Inhalte und Positionen zu kommunizieren, zu übersetzen und selbst je neu anzueignen. Der Widerspruch zu bestimmten säkularen Überzeugungen sollte ja nicht aus kommunikativer und intellektueller Unverträglichkeit resultieren, sondern aus der Fähigkeit, den „Logos des Christlichen“ in unterschiedlichen Kontexten vertreten, übersetzen und reformulieren zu können. Die „Vernunft des Glaubens“ zu verantworten bedeutet demnach, so Max Seckler, „nicht nur eine Erschließung in je und je konkrete, situativ geprägte Verstehensbedingungen hinein (die freilich voraussetzungsgemäß *außerhalb* der Verständigungs-codes der Glaubensgemeinschaft liegen können), sondern besagt zugleich eine grundsätzliche Offenheit der Vernunft des Glaubens für die Vernunft der ‚Anderen‘ [...]“²⁶. Fundamentaltheologie ist demnach intellektuelle Begleiterin jenes Übersetzungsprozesses, der der christlichen Tradition von jeher eingeschrieben ist, angefangen von der Formulierung der Evangelien in unterschiedlichen kulturellen Zusammenhängen über den Dialog mit der griechischen Philosophie, jahrhundertelangen Aneignungs-, Verarbeitungs-, Lern- und Unterscheidungsprozessen des Christlichen bis hin zur globalisierten Gegenwart und den Herausforderungen einer „kulturell polyzentrischen Weltkirche“²⁷.

Sich den Anfragen Anders- und Nichtglaubender zu stellen, auf „fremdem Terrain“ die eigene Überzeugung zu vertreten und sich auf neue und ungewohnte Ausdrucksformen des christlichen Glaubens einzulassen, ist zweifellos intellektuell anspruchsvoller als die Strategie, bloß das eigene Milieu zu stärken und Unzulänglichkeiten im eigenen Glaubensverständnis etwa durch religionsästhetische Inszenierungen zu überspielen. Aber wenn die christliche Botschaft als ernsthafter Dialogpartner in der „Welt

²⁶ M. SECKLER, „Fundamentaltheologie ...“, 355.

²⁷ J.B. METZ, „Einheit und Vielheit: Probleme und Perspektiven der Inkulturation“, *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie* 25/4 (1989), 337.

dieser Zeit“ (so der programmatische Untertitel der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils) wahrgenommen werden soll, muss sie glaubwürdig bezeugt und kompetent übersetzt werden²⁸. Als „Dolmetscherin“ zwischen verschiedenen gesellschaftlichen – und auch kirchlichen – „Welten“ muss es der Disziplin der Fundamentaltheologie „um die ständige Erhaltung und Erneuerung der *Kommunikationsfähigkeit des Christentums* für alle denkbaren Menschengruppen, deren Denk- und Verhaltensweisen und -strukturen“²⁹ gehen – und das bedeutet auch, der ständigen Tendenz, es sich in der eigenen „Diskursheimat“ einzurichten und das ursprüngliche Frage- und Verantwortungsszenario zum unbeweglichen „Traktat“ werden zu lassen, zu widerstehen und je neu in Gespräch und Auseinandersetzung einzutreten. „Sache der Fundamentaltheologie ist es, die Sache des christlichen Glaubens mit den Mitteln der Vernunft (für Nichtglaubende) verständlich zu machen [...].“ Sie tritt „gegenüber den Vernünftigen für die Sache des Glaubens und gegenüber den Glaubenden für die Sache der Vernunft ein“³⁰, so Hans-Joachim Höhn. Eine Form von Kirche und Theologie, die sich dieser mühsamen Übersetzungs- und Vermittlungsaufgabe enthoben wähnt, wird sich in einem kulturellen und geistigen Ghetto widerfinden, in dem es sich vielleicht bequem leben lässt, das aber für die Menschen in der „Welt dieser Zeit“ irrelevant bleiben wird.

2. „... die vielfältigen Sprachen unserer Zeit zu hören, zu unterscheiden und zu deuten ...“ (*Gaudium et spes* 44.2) – Motive einer postkonziliaren Fundamentaltheologie

Der Blick zurück auf einige Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils – ausgehend von der Überzeugung, dass sich bereits in den konziliaren Texten Motive für eine „postsäkular inspirierte“ Fundamentaltheologie finden lassen – bedeutet weder, dass die Konzilsdokumente konkrete wissenschaftstheoretische oder curriculare Überlegungen zur Konzeption

²⁸ Wie Margit Eckholt zu Recht betont, „gehört zur wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Theologie heute die Fähigkeit der ‚Übersetzung‘ in unterschiedlichste Sprachformen, die Fähigkeit eines je neuen Perspektivenwechsels“, in: M. ECKHOLT, *Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre*, Herder, Freiburg im Breisgau 2002, 49.

²⁹ H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie* (UTB 8025), Schöningh, Paderborn 2000, 27.

³⁰ H.-J. HÖHN, *Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie*, Echter, Würzburg 2011, 36.

von Fundamentaltheologie enthielten,³¹ noch soll dadurch die in vielen europäischen Ländern noch stark volkskirchlich geprägte Phase der 1960er Jahre zur Zeit des Konzils mit den Herausforderungen einer postsäkularen Gesellschaft gleichgesetzt werden. Vielmehr soll gezeigt werden, dass die Perspektive des Zweiten Vatikanums auf Gesellschaft und Kirche eine neue Art und Weise des Theologietreibens impliziert, die durchaus in Richtung des Sich-Einlassens auf „komplementäre Lernprozesse“ geht, wie sie Habermas vierzig Jahre später für Glaubende, Andersglaubende und Nichtglaubende in einer pluralen und liberalen Gesellschaft einforderte. Das, worum es fundamentaltheologischer Verantwortung geht, findet sich in verschiedenen Konzilstexten als Ausdruck einer pastoralen Perspektive³² der Kirche in der „Welt dieser Zeit“; vor allem folgende Motive sind hier von Interesse:

(a) (Fundamental-) Theologie leistet nicht nur eine Analyse, sondern immer auch eine *Synthese* des Glaubens. Sie bezieht das, worum es in verschiedenen Bereichen christlicher Lebenspraxis geht, auf das Zentrum: auf die Person Jesu Christi. So geht es *Optatam totius* 14 bei der Überarbeitung des bisherigen theologischen Curriculums vor allem um den größeren Zusammenhang, den Studierenden „mehr und mehr das Mysterium Christi zu eröffnen“³³, und das Ökumenedekret *Unitatis redintegratio* 11 weist darauf hin, dass die einzelnen Lehren des katholischen Glaubens in ihrem (engeren oder weiteren) „Zusammenhang mit dem Fundament des christlichen Glaubens“ zu sehen sind, also nicht einfach isolierte Lehrsätze bilden, die sich möglicherweise verabsolutieren und zur (scheinbar argumentativen) Unterstützung aller möglichen Interessen herangezogen werden. Dieser synthetisch-existentielle Zug der „neuen Fundamentaltheologie“ nach dem Konzil war Karl Rahner ein wichtiges Anliegen; diese reflektiert

³¹ Nicht einmal in *Optatam totius*, dem Dekret über die Ausbildung der Priester, Nr. 13–18 (betreffend die Neugestaltung des Theologiestudiums), ist von „Fundamentaltheologie“ die Rede.

³² Wobei „pastoral“ – entsprechend der offiziellen Anmerkung zur Überschrift von *Gaudium et spes* – nicht einfach „praktische Anwendung“ meint, sondern die Haltung und den Bezug der Kirche zu den Menschen in der „Welt dieser Zeit“. Eine pastorale Perspektive orientiert sich also nicht einfach an dem, was immer gilt, sondern an dem, was *hier und jetzt relevant* ist – ohne dadurch die Allgemeingültigkeit der kirchlichen Lehre zu negieren.

³³ Alle Konzilstexte werden zitiert nach: P. HÜNERMANN (Hg.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe* (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 1), Herder, Freiburg im Breisgau 2004.

nämlich nicht nur – wie die traditionelle Fundamentaltheologie – „alles durch, was in der Gesamtaussage des Glaubens an Inhalt und dessen Begründung sachlich und gegenständlich gegeben ist“³⁴, sondern versteht sich als „Reflexion auf einen ursprünglichen Grund des Glaubens“³⁵.

(b) Fundamentaltheologie bringt das *aufklärende* bzw. *erschließende* Potential des christlichen Glaubens zur Geltung. Die Verkündigung Christi, so das Missionsdekret *Ad gentes* 8, sei als Manifestation der „ursprüngliche[n] Wahrheit“ des Menschen zu verstehen; es gehe nicht bloß um Kenntnisnahme von Inhalten, sondern um die Öffnung, Erschließung und Erhellung der eigenen Existenz. Ebenso betont *Gaudium et spes* 22.1: „Tatsächlich wird nur im Mysterium des fleischgewordenen Wortes das Mysterium des Menschen wahrhaft klar [...]. Christus, der schlechthin neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Mysteriums des Vaters und seiner Liebe dem Menschen selbst den Menschen voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung“. Die Begegnung mit Christus kommt hier nicht in Kategorien von Autorität, Lehre oder Moral zur Sprache, sondern in einer Metapher der Aufklärung; es ist die Rede von einer Beziehung, die aufklärt („*clarescit*“) und erhellt³⁶ – so wie die biblisch bezeugten Begegnungen von Menschen mit Jesus von Nazareth zu einer völlig neuen Wahrnehmung des eigenen Lebens führen konnten. Diese Erfahrung der „Aufklärung“ des Menschen, der erhellenden Existenzumwandlung durch die Begegnung mit Jesus, dem Christus,³⁷ sollte allerdings nicht sensationsheischenden oder moralisierenden Predigern überlassen werden, sondern Thema einer kritisch-differenzierenden Auseinandersetzung der Fundamentaltheologie sein.

³⁴ K. RAHNER, „Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute“, in: K. RAHNER, *Schriften zur Theologie VI: Neuere Schriften*, Benziger, Einsiedeln – Zürich – Köln 1965, 152.

³⁵ K. RAHNER, „Über die theoretische Ausbildung...“, 156.

³⁶ Zur Christologie von *Gaudium et spes*, vgl. TH. GERTLER, *Jesus Christus – Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein* (Erfurter Theologische Studien 52), St. Benno, Leipzig 1986.

³⁷ Ein prominentes Beispiel für eine solche Erfahrung der Transformation ist die sogenannte „Bekehrung des Saulus zum Paulus“. Beim Hinweis darauf, dass Saulus ein Licht vom Himmel her umstrahlte (Apg 9,3), geht es weniger um die Schilderung eines spektakulären Ereignisses als um ein Bild für die Erhellung des eigenen Lebens durch die Begegnung mit dem Gekreuzigten und Auferweckten. Was in Apg 9, 1–9 als plötzliches Geschehen geschildert wird, stellt in der Glaubensbiographie vieler Menschen einen meist jahrelangen Prozess dar.

(c) Fundamentaltheologische Glaubensverantwortung folgt dem Weg der *Partizipation* und des *Dialogs*. Einer der entscheidenden Neuansätze des Zweiten Vatikanischen Konzils ist der *partizipatorische* und *dialogische* Zugang zur Wirklichkeit der „Welt dieser Zeit“. Wenn das Vorwort der Pastorkonstitution *Gaudium et spes* davon spricht, dass „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen dieser Zeit“ einen Widerhall³⁸ in den Herzen der an Christus Glaubenden finden, dass sich die Kirche „mit dem Menschengeschlecht und seiner Geschichte wirklich innigst verbunden“ (*Gaudium et spes* 1) weiß und deshalb das Konzil „seine Verbundenheit, Achtung und Liebe gegenüber der ganzen Menschenfamilie, der es eingefügt ist, nicht beredter zu beweisen als dadurch, dass es mit ihr ein Gespräch über diese vielfältigen Probleme beginnt [...]“ (*Gaudium et spes*, 3.1), sind dies keine Höflichkeitsfloskeln, sondern Aussagen, die einen radikalen Perspektivenwechsel einleiten. Das Glaubenszeugnis der Kirche setzt die Teilnahme am Leben der Gesellschaft voraus – das „Eintauchen“ in die Lebensrealität der Menschen, wie dies vor allem in ekklesiologischen Beiträgen aus Asien betont wurde³⁹ –, und die theologische Reflexion ist auf den Dialog mit anderen Disziplinen, Perspektiven und Problemwahrnehmungen angewiesen, will sie die Gesellschaft, die Wissenschaften, die konkreten Erfahrungen der Menschen wirklich ernstnehmen. Die „Welt dieser Zeit“ ist dann nicht nur ein „Problembereich“, für den die Theologie „Interesse zeigt“, sondern eine Autorität, die den Anspruch des Evangeliums verdeutlicht; sie ist ein *locus theologicus*, ein Fundort bzw. eine Bezeugungsinanz des Glaubens.⁴⁰ Eine Fundamentaltheologie, die der Perspektive des Zweiten Vatikanischen Konzils gerecht wird, lebt die von *Gaudium et spes* artikulierte „innigste Verbundenheit“ mit den Menschen „dieser Zeit“, indem die Erfahrungen, Problemstellungen und gesellschaft-

³⁸ Wörtlich: Resonanz (im lateinischen Originaltext wird *resonare* verwendet).

³⁹ Vgl. die These von Aloysius Pieris SJ, dass die Kirche in Asien „in das Taufwasser asiatischer Religiosität einzutauchen und durch die Leiden und den Kreuzestod asiatischer Armut hindurchzugehen“ hat in: A. PIERIS, „Sprechen vom Sohn Gottes in Asien“, in: A. PIERIS, *Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen* [Theologie der Dritten Welt 9], Freiburg im Breisgau 1986, 119.

⁴⁰ Vgl. B. KÖRNER, *Orte des Glaubens – loci theologici. Studien zur theologischen Erkenntnislehre*, Echter, Würzburg 2014; P. HÜNERMANN, *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*, Aschendorff, Münster 2003, 207–251 mit interessanten Überlegungen zur möglichen Weiterentwicklung der loci theologici.

lichen Herausforderungen in ihrem Diskurs inhaltlich und methodisch „Resonanz“ finden.

(d) Fundamentaltheologie liest die „*Zeichen der Zeit*“. Das Zweite Vatikanische Konzil entwickelte eine neue Aufmerksamkeit für die Autorität des „Heute“ – nicht als Gegensatz zur Tradition, sondern als Bereitschaft, die eingespielte „theologische Ordnung“ von Krisen gegenwärtiger Herausforderungen aufbrechen zu lassen. Erfahrungen wie Migration, Klimawandel, soziale Umbrüche usw. betreffen alle Menschen und haben gerade auch den christlich Glaubenden etwas zu sagen, die diese „Zeichen der Zeit zu erforschen und im Licht des Evangeliums auszulegen“ (*Gaudium et spes* 4.1) haben. Ein bloß punktuell Verweisen auf aktuelle Geschehnisse ist noch keine „Theologie der Zeichen der Zeit“; es braucht die Bereitschaft, das Verständnis des christlichen Glaubens angesichts der überraschenden und bedrängenden Ansprüche und Krisen der Gegenwart zu verantworten.⁴¹ Die These Giuseppe Ruggieris, dass „eine Theologie der Zeichen der Zeit keine bedeutende Rolle in der nachkonziliaren Kirche gespielt“⁴² habe, sollte die Aufmerksamkeit für diese zentrale Kategorie des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Bedeutung für die fundamentaltheologische Arbeit umso mehr schärfen.

(e) Fundamentaltheologie verantwortet einen *polyloggen Übersetzungsprozess*. Die Entfaltung kontextueller und interkultureller Theologien, die in den vergangenen Jahrzehnten den kulturellen und religiösen Pluralismus als neue Herausforderung für die Verantwortung christlichen Glaubens in einer globalisierten Gegenwart in den Blick nahmen, findet eine entscheidende Grundlage in einer Reihe von Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils, in denen die Weltkirchlichkeit des Christentums zum Ausdruck kommt. Kulturelle Pluralität wird nicht mehr bloß als periphere

⁴¹ Der niederländische Theologe Eric Borgman hält in diesem Sinn die Fähigkeit, „die Welt als Raum von Gottes Gegenwart zu sehen und die Kirche als diejenigen Menschen zu betrachten, die diese Gegenwart inmitten der heutigen Situation wahrnehmen und sich selbst von dieser Gegenwart ansprechen und zusammenrufen lassen“, für „den bedeutendsten Durchbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils“, in: E. BORGMAN, „Jesus von Nazaret: der Anfang einer neuen Geschichte“, *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie* 44/3 (2008), 327.

⁴² G. RUGGIERI, „Zeichen der Zeit. Herkunft und Bedeutung einer christlich-hermeneutischen Chiffre der Geschichte“, in: P. HÜNERMANN (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Herder, Freiburg im Breisgau 2006, 67.

Angelegenheit an den „missionarischen Rändern“ einer (eurozentrischen) Kirche angesehen, sondern als konstitutives Merkmal von Katholizität. So spricht etwa die Dogmatische Konstitution über die Kirche über den „universalitatis character“ (*Lumen gentium* 13.2) des Volkes Gottes, dessen Potential sich darin zeigt, dass die Gaben der unterschiedlichen Völker und Gruppen das Ganze der kirchlichen Gemeinschaft nicht mindern, sondern fördern und „zur Fülle in Einheit zusammenwirken“ (*Lumen gentium* 13.3) – was genau das Gegenteil nationalistischer oder zentralistischer Einheitsmodelle besagt. Kulturelle Vielfalt und Einheit im Glauben stärken einander in einer ungemein vielfältigen Gemeinschaft von Gemeinschaften, um einen Begriff aus der jüngeren kontextuellen Ekklesiologie zu verwenden⁴³.

In der Pastoralkonstitution wird die kulturelle Vielfalt nicht nur als ekklesiologisches Strukturmerkmal, sondern als Charakteristikum christlich-theologischer Arbeit anerkannt: Die Kirche habe von Anfang an „gelernt, die Botschaft Christi mit Hilfe der Begriffe und Sprachen der verschiedenen Völker auszudrücken, und hat überdies versucht, ebendiese durch die Weisheit der Philosophen zu erhellen [...]“ (*Gaudium et spes* 44.2). Aufgabe aller Gläubigen, insbesondere jedoch der Theolog*innen sei es, „die vielfältigen Sprachen unserer Zeit zu hören, zu unterscheiden und zu deuten und sie im Licht des göttlichen Wortes zu beurteilen“ (ebd.) – ein deutliches Signal für ein „polyloges“⁴⁴ Bewusstsein“ von Kirche und Theologie, die in einem komplexen Vermittlungs- und Übersetzungsprozess von Traditionen, Bildern, Thesen, Texten, Symbolen, Ritualen, Normen usw. stehen und dabei nicht *eine* „eigentliche“ Sprache oder ein exklusives Begriffssystem voraussetzen, sondern wissen, dass es um den stets neuen

⁴³ Vgl. E.P. PADILLA, „Kirche als Gemeinschaft von Gemeinschaften. Zur Rolle der Kirchlichen Basisgemeinden in Asien“, in: V. KRAUSE – M. MOERSCHBACHER – R. RAUCH (Hg.), *Angekommen in der Welt von heute. Basisgemeinden erneuern die Praxis der Kirche*, Grünewald, Ostfildern 2014, 133–142.

⁴⁴ Mit dem Begriff „Polylog“, der vor allem vom österreichischen Philosophen Franz Martin Wimmer in den Diskurs interkulturellen Philosophierens eingebracht wurde, ist eine Weise des Kommunizierens und Argumentierens gemeint, die nicht mehr von der Sicherheit zweier Dialogpartner ausgeht, die von ihren jeweiligen Standorten her miteinander ins Gespräch eintreten, sondern sich vorbehaltlos der Pluralität von Positionen aussetzt. Die einzige „Selbstverständlichkeit“, die ein Polylog zulässt, ist die radikale Offenheit, in der Auseinandersetzung mit anderen zu lernen und möglicherweise die eigene Auffassung zu ändern; vgl. F.M. WIMMER, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung* (UTB 2470), Facultas, Wien 2004, 66–73.

Versuch geht, den „Logos der Hoffnung“ (1 Petr 3,15) zur Sprache zu bringen. Katholizität – um eine Aussage Ram Adhar Malls über interkulturelle Philosophie hier anzuwenden – „kennt keine Vorurteile, privilegiert keinen Ort, keine Tradition und hat keine Sprache als ihre Muttersprache“⁴⁵; sie ist „orthaft ortlos“⁴⁶. In diesem Zusammenhang ist noch darauf hinzuweisen, dass vor allem die Erklärung über die Religionsfreiheit in Erinnerung ruft, dass die Menschen dazu verpflichtet seien, nach der Wahrheit zu suchen⁴⁷, nicht zuletzt

„mit Hilfe des Lehramtes oder der Unterweisung, des Austausches und des Dialogs, in denen die einen den anderen die Wahrheit darlegen, die sie gefunden haben oder gefunden zu haben glauben, um sich gegenseitig bei der Suche nach der Wahrheit zu unterstützen [...]“⁴⁸.

Polyloge, so ließen sich die zitierten Konzilstexte interpretieren, sind eine Kommunikationsform, die sowohl den Herausforderungen einer globalisierten Gegenwart als auch dem Anspruch von Katholizität gerecht werden; eine fundamentaltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre, die an diesen Impuls des Konzils anschließt und die Pluralität bzw. Heterogenität der Gegenwart ernst nimmt, muss sich dem Kampf von Identitäten, der Unübersichtlichkeit von Pluralität, der Krisis von Alterität sowie dem Stachel von Exteriorität (d.h. dem Fremden) stellen. Die Erarbeitung einer solchen „polylogen Erkenntnislehre“ stellt eine der vordringlichsten Aufgaben aktueller Theologie dar.

3. Ausblick: Glaubensverantwortung auf der Agora der Gegenwart

Der Blick auf einige Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils konnte zwar kein konkretes fundamentaltheologisches Modell ausfindig machen (was auch nicht nötig war), aber einige Wegweiser aufstellen. Zu diesen

⁴⁵ R.A. MALL, *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995, 7.

⁴⁶ R.A. MALL, *Philosophie im Vergleich der Kulturen...*, 10.

⁴⁷ Vgl. *Dignitatis humanae* 1.2; 2.2; 3.1. (DH).

⁴⁸ DH 3.2.

Anstößen und Wegweisern für eine gegenwärtige und zukünftige Fundamentaltheologie zählen (a) die Fähigkeit, die teils unübersichtliche Vielfalt theologischer Aussagen in ihrem Zusammenhang sehen zu können; (b) die Wahrnehmung des Anspruchscharakters dessen, was Glaube konstituiert und den Menschen gewissermaßen über sich selbst aufklärt; (c) die Partizipation an dem, was die Menschen in der „Welt dieser Zeit“ bewegt, und von daher der Dialog mit den Human-, Sozial- und Kulturwissenschaften; (d) das Lesen der „Zeichen der Zeit“ im Licht der Botschaft des Evangeliums und deren Interpretation sowie (e) die Fähigkeit der (bzw. grundsätzliche Bereitschaft zur) Übersetzung zwischen unterschiedlichen Sprachen, Mentalitäten, Kulturen und Weltanschauungen. Eine solche Kriteriologie erscheint anspruchsvoll, vielleicht sogar überfordernd, entspricht aber dem Neuaufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils, dem es entschieden um einen Dialog zwischen Kirche und moderner Gesellschaft im Horizont der Reich-Gottes-Botschaft ging. Von daher erscheint auch die in manchen Kreisen geäußerte Meinung, das Zweite Vatikanische Konzil bedeute eine „Liberalisierung“ von Glaube und Theologie, angesichts der Herausforderungen des 21. Jahrhunderts als vollkommen unverständlich. Das Konzil verlangt der Disziplin Fundamentaltheologie ein hohes Maß an intellektueller Aufmerksamkeit, an theologiehistorischer und systematischer Kompetenz, an interdisziplinärer Anschluss- und Kooperationsfähigkeit, an gesellschaftspolitischem Bewusstsein und an Übersetzungskunst ab, weil die Verantwortung des christlichen Heils- und Wahrheitsanspruchs in einer Gesellschaft, die von Pluralität, Traditionsbrüchen, Fundamentalismen und Säkularismen geprägt ist, ungleich anspruchsvoller ist als in einem volksgläubigen, „christentümlichen“ Kontext⁴⁹, in dem es die Kirche scheinbar nicht nötig hat, den Dialog mit anderen zu führen.

Das Problembewusstsein, das in den zitierten Konzilsdokumenten zur Geltung kommt, kommt Habermas' postsäkularer Theorie und ihren Anforderungen an Religionsgemeinschaften und ihre Theologien durchaus nahe. Wenn Habermas die Erarbeitung neuer epistemischer Einstellungen anregt, die „– im Lichte alternativlos gewordener moderner Lebensbedingungen – aus einer für die Beteiligten selbst einsichtigen Rekonstruktion

⁴⁹ Vgl. D. TRACY, *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik*, Grünewald, Mainz 1993.

überlieferter Glaubenswahrheiten hervorgehen“⁵⁰, bringt er damit – als säkularer Philosoph – ein wesentliches Anliegen des Zweiten Vatikanums auf den Punkt: Glaubensüberzeugungen sollen weder traditionalistisch oder fundamentalistisch gegen die Moderne durchgesetzt noch resignativ aufgegeben werden, sondern im Dialog mit den Gesprächspartnern in der „Welt dieser Zeit“ selbstreflexiv reformuliert werden. Genau dazu braucht es eine „postsäkular informierte“ Fundamentaltheologie, die durchaus an den klassischen „demonstrationes“ anknüpfen kann, um deren Problemstellungen zu ergänzen, weiterzuführen und auch zu verändern, wie das in der Geschichte der Fundamentaltheologie immer der Fall war. Für eine postsäkular ausgerichtete Fundamentaltheologie werden vermutlich folgende Themen, die sich jeweils einer der traditionellen „demonstrationes“ zuordnen lassen, von besonderem Interesse sein:

- Der *Dialog mit Nichtglaubenden*, der mit dem interreligiösen Dialog vernetzt werden muss und eine neue Aufmerksamkeit für säkulare Lebensentwürfe braucht und der „demonstratio religiosa“ eine neue Ausrichtung geben könnte;
- die Fortführung des Projekts einer „*suchenden Christologie*“ (K. Rahner) im Sinn einer kritisch-responsiven Korrelation zwischen den Inhalten der Christologie und den Lebenserfahrungen der Gegenwart im Sinn einer Aktualisierung der „demonstratio christiana“;
- eine vertiefte Auseinandersetzung mit Konzepten von *Gesellschaft und Kirche im globalen Süden* dieser Welt, die nicht nur als „exotische Ergänzung“ westlicher Ekklesiologie zu sehen sind, sondern als kritisch-konstruktiver Beitrag zu einer *demonstratio catholica* in einem globalen Horizont;
- und eine neue Theorie und Praxis *interdisziplinärer Zusammenarbeit* mit Wissenschaften, die sich vor allem mit Problemen der menschlichen Gesellschaft auseinandersetzen – als Impuls für die Entwicklung einer interkulturell-theologischen Erkenntnis- und Methodenlehre.

Fundamentaltheologie in einer postsäkularen Gesellschaft wird eine engagierte und intellektuell ambitionierte Weise der Glaubensverantwortung auf der *Agora der Gegenwart* leisten, sich also in einem politischen, so-

⁵⁰ J. HABERMAS, „Religion in der Öffentlichkeit ...“, 144.

zialen, ökonomischen, kulturellen und religiösen Kontext bewegen, in der es die Praxis des Christlichen auf neue Weise zu verantworten gilt. Auch wenn es vor allem auf das gelebte Glaubenszeugnis ankommt und nicht auf die Theorie (fundamental-)theologischer Ansätze – die Botschaft des christlichen Glaubens verdient eine Form des intellektuellen Diskurses, die differenziert, sensibel und kompetent genug ist, um den „Logos christlicher Hoffnung“ in den Debatten der Gegenwart zu bewähren.

Literatur

- BORGMAN, E., „Jesus von Nazaret: der Anfang einer neuen Geschichte“, *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie* 44/4 (2008) 322–331.
- BÖTTIGHEIMER, CH., *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Herder, Freiburg im Breisgau ²2012.
- ECKHOLT, M., *Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre*, Herder, Freiburg im Breisgau 2002.
- FIEDROWICZ, M., *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Schönigh, Paderborn ²2001.
- GERTLER, TH., *Jesus Christus – Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein* (Erfurter Theologische Studien 52), St. Benno, Leipzig 1986.
- HÖHN, H.-JM., *Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie*, Echter, Würzburg 2011.
- HÜNERMANN, P., (Hg.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe* (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 1), Herder, Freiburg im Breisgau 2004.
- J. HABERMAS, „Religion und nachmetaphysisches Denken. Eine Replik“, in: J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Suhrkamp, Berlin 2012, 120–182.
- _____, „Ein Bewusstsein von dem, was fehlt“, In: M. REDER – J. SCHMIDT (Hg.), *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas* (es 2537), Suhrkamp, Frankfurt am Main 2008, 26–36.
- _____, „Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den

- „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger“, In: J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005, 119–154.
- _____, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels* 2001, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001.
- KNAPP, M., *Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie*, Herder, Freiburg im Breisgau 2009.
- KNAUER, P., *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Herder, Freiburg im Breisgau 1991.
- KÖRNER, B., *Orte des Glaubens – loci theologici. Studien zur theologischen Erkenntnislehre*, Echter, Würzburg 2014.
- LARCHER G., – WESSELY, CH., „Selbstverständnis der Theologie als Fundamentaltheologie“, en: W. WEIRER – R. ESTERBAUER (Hg.), *Theologie im Umbruch. Zwischen Ganzheit und Spezialisierung* (Theologie im kulturellen Dialog 6), Styria, Graz – Wien – Köln 2000, 85-95.
- MALL, R.A., *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995.
- METZ, J.B., „Einheit und Vielheit: Probleme und Perspektiven der Inkulturation“, *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie* 25/4 (1989) 337-342.
- PADILLA, E.P., „Kirche als Gemeinschaft von Gemeinschaften. Zur Rolle der Kirchlichen Basisgemeinden in Asien“, en: V. KRAUSE – M. MOERSCHBACHER – R. RAUCH (Hg.), *Angekommen in der Welt von heute. Basisgemeinden erneuern die Praxis der Kirche*, Grünewald, Ostfildern 2014, 133–142.
- PIERIS, A., „Sprechen vom Sohn Gottes in Asien“, en: A. PIERIS, *Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen* (Theologie der Dritten Welt 9), Freiburg im Breisgau 1986, 112–121.
- RAHNER, K., „Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute“, en: K. RAHNER, *Schriften zur Theologie VI: Neuere Schriften*, Benziger, Einsiedeln – Zürich – Köln 1965, 139-167.
- RUGGIERI, G., „Zeichen der Zeit. Herkunft und Bedeutung einer christlich-hermeneutischen Chiffre der Geschichte“, en: P. HÜNERMANN (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Herder, Freiburg im Breisgau 2006, 61–70.
- SCHMIDT-LEUKEL, P., *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, Don Bosco, München 1999.

- SECKLER, M., „Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen“, en: W. KERN – H.J. POTTMEYER – M. SECKLER (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie, Band 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie* (UTB 8173), A. Francke, Tübingen – Basel ²2000, 331-402.
- TRACY, D., *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik*, Grünewald, Mainz 1993.
- ÜNERMANN, P. , *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*, Aschendorff, Münster 2003.
- VERWEYEN, H., *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Friedrich Pustet, Regensburg ³2000.
- WALDENFELS, H., *Kontextuelle Fundamentaltheologie* (UTB 8025), Schöningh, Paderborn ³2000.
- WERBICK, J., „Fundamentaltheologie: Orientierung im „Konflikt der Interpretationen“ „, in: A. LEINHÄUPL-WILKE – M. STRIET (Hg.), *Katholische Theologie studieren: Themenfelder und Disziplinen* (Münsteraner Einführungen Theologie 1), LIT, Münster 2000, 135–148.
- WIMMER, F.M., *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung* (UTB 2470), Facultas, Wien 2004.

**ESPIRITUALIDAD DEL PRESBITERO DIOCESANO:
PISTAS PARA HACER DE LA CRISIS UN KAIRÓS
EN AMÉRICA LATINA**

SPIRITUALITY OF THE DIOCESAN PRIEST:
CLINKS TO MAKE THE CRISIS A KAIROS IN LATIN AMERICA

Ariel Alberto Zottola¹

Seminario San Antonio Abad. Cusco, Perú
ORCID: //orcid.org/0000-0002-8416-4357

Recibido. 09.03.2021
Aceptado: 08.10.2021

<http://dx.doi.org/10.21703/2735-6345.2021.23.01.003>

Resumen

La temática abordada es la espiritualidad del presbítero diocesano, impactada por la realidad socio cultural que genera crisis y oportunidades para una vivencia cada vez más profunda de la propia vocación y misión. Los pilares sobre los que se apoya la propuesta concreta son: 1) La percepción de que la disociación es la causa de la pérdida de unidad en la vida de los presbíteros; 2) La identificación de la categoría teológica existencial del seguimiento de Jesús en la dinámica de la caridad pastoral como donadora de sentido y unidad a la vida de los presbíteros; 3) El esfuerzo por superar las concepciones de la vida espiritual que no permiten armonizar la actividad externa con la interioridad, propia del presbítero diocesano. El “hilo conductor” propuesto para la espiritualidad del sacerdote diocesano, que puede dar unidad a los diversos elementos de su vida espiritual, es la caridad pastoral que “eucarístiza, misericordea y unge” en sus dinamisismos receptivos y donativos.

Palabras clave: Presbítero- diocesano - espiritualidad- seguimiento - caridad pastoral.

¹ Bachiller en teología por la Pontificia Facultad de Teología Santa María de los Buenos Aires, licenciado en Teología Pastoral por la Pontificia Facultad de Teología Nuestra Señora de la Asunción San Pablo, Brasil y doctorando en Teología por el CEBITEPAL y la Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín. Correo electrónico: arizottola79@gmail.com

Abstract

The topic addressed is the spirituality of the diocesan priest, impacted by the socio-cultural reality that generates crises and opportunities for a more and more profound experience of his own vocation and mission. The pillars on which the concrete proposal rests are: 1) The perception that dissociation is the cause of the loss of unity in the lives of priests; 2) The identification of the existential theological category of following Jesus in the dynamics of pastoral charity as a giver of meaning and unity to the life of priests; 3) The effort to overcome the conceptions of the spiritual life that do not allow to harmonize the external activity with the interiority, proper to the diocesan priest. The “common thread” proposed for the spirituality of the diocesan priest, which can give unity to the various elements of his spiritual life, is pastoral charity that “eucharistizes, mercies and anoints” in his receptive dynamism and donations.

Keywords: Priest - diocesan - spirituality - following - pastoral charity.

Introducción

La presente reflexión busca encontrar claves para interpretar la realidad y principios teológicos espirituales que ofrezcan orientaciones concretas para la vida espiritual cotidiana de los presbíteros diocesanos. En cada parte se pretende armonizar elementos provenientes de la psicología, la espiritualidad y los documentos del magisterio de la Iglesia.

Tanto para la clave de lectura de la realidad como para la dinámica asumida en las propuestas, se encuentran guiando la reflexión Lucio Gera y Víctor Manuel Fernández, referentes de diversas generaciones de la tradición teológica pastoral Argentina, corriente teológica del Papa Francisco. Ambos asumieron en su pensamiento la preocupación del íntimo vínculo entre la teología dogmática, espiritual y pastoral.

Siguiendo el método ver, juzgar y actuar, en la primera sección se presentará un análisis de cómo el contexto cultural acaba influenciando en la vida espiritual de los presbíteros y se buscará identificar el problema de fondo. A seguir, se propondrá la experiencia del seguimiento de Jesús como principio teológico espiritual que puede dar respuestas a la problemática identificada. Finalmente, de manera concreta, se buscará identificar algunos caminos para cultivar la espiritualidad propia del presbítero diocesano.

1. Escrutando los signos de los tiempos en la vida de los presbíteros

La formación inicial y permanente de los presbíteros, a lo largo de la historia, fue una experiencia nacida y revisada a causa de las crisis vividas por la humanidad y por los ministros ordenados. En algunas ocasiones la Iglesia se adelantó a los acontecimientos y en otra fue detrás de las consecuencias negativas de esas crisis para la vida de la Iglesia y para las diversas instancias formativas. El mismo Jesucristo, delante de la llamada crisis de Galilea (Mc 8,27-33), se dedicó a la formación de la comunidad de los discípulos para transformar los paradigmas mesiánicos presentes en los apóstoles².

Para situarnos en lo vivido por los presbíteros en la actualidad seguiremos la lógica del método teológico elegido, escuchando el tiempo (*auditus temporis*), esto es, los signos de los tiempos desde la clave de la cultura. A seguir buscaremos escuchar al otro (*auditus alterius*), a la vida concreta, a la repercusión de la realidad analizada en los presbíteros, buscando una clave de lectura que ayude a armonizar la gran variedad de información y análisis encontrados³.

1.1. La cultura contemporánea y su impacto en los creyentes

Han surgido muchos análisis de la cultura actual y le fueron atribuidos diversos nombres: postmoderna, hiper-modernidad, postindustrial, sociedad del simulacro, modernidad tardía y modernidad líquida, entre otros. Para comprender la cultura actual debemos percibir, de manera sintética, los elementos de la cultura premoderna y de la cultura moderna que continúan presente en la vida de las personas, especialmente de los presbíteros.

² Cf. C. BRAVO GALLARDO, *Jesús homem em conflito*, Paulinas, São Paulo 1997, 186. Jesús acompaña a sus discípulos en la unidad (Mc 9,11-10,45) respondiendo a todas las preguntas que le hacen (Mc 9,11-13; 9,14-29; 10,2-12; 10,28-31); clarificando lo que consideraba necesario (Mc 9,30-32; 9,36-37; 10,17-27; 10,32-34); y corrigiendo las prácticas erradas (Mc 9,33-35; 9,38-50; 10,13-16; 10,35-45). Santiago Guijarro presenta a Jesús instruyendo a los Doce incluyendo en la unidad (Mc 8,31-10,52) el primer anuncio de la pasión y la curación del ciego Bartimeo. Cf. S. GUILJARRO, *El camino del discípulo*, Sígueme, Salamanca 2015, 21.

³ Cf. J. S. BÉJAR BACAS, "Método teológico y credibilidad del cristianismo", *Theologica Xaveriana* 64/177 (2014) 28.

a. Cultura premoderna y moderna

El análisis de la cultura premoderna es importante porque, en muchos lugares, la mayoría de las vocaciones de especial consagración surgen de las áreas rurales que viven esta cosmovisión del mundo y de la realidad. Los elementos que destacamos son:

- Es una cultura que valoriza el pasado y la tradición. La forma en que se hacían las cosas indica la manera de realizarlas en el presente y en el futuro.
- Es una cultura donde cada uno ocupa un lugar determinado de acuerdo con la realidad en que nació, ya sea en lo laboral, religioso y otros aspectos de la vida.
- La religión está en el centro y no hay separación clara entre lo sagrado y lo profano⁴.

La mentalidad de la cultura moderna penetró en nuestras realidades por el proceso de urbanización de América Latina y, además de estar presente en las personas que viven en la ciudad, por lo medios de comunicación también influyó los ambientes rurales. Es una visión del mundo, un estado del espíritu, un conjunto de aspiraciones, búsquedas y valores, mascados por la fe en el progreso y el poder de la razón humana de producir libertad y el rechazo o marginalización de la tradición. Las marcas de esta cultura en la vida de los jóvenes son:

- De una actitud determinista (lugar de nacimiento) a una actitud de elección.
- De una religión dogmática a una religión testimonial.
- De un teocentrismo a la autonomía de las realidades terrenas (secularismo / secularización)⁵.

b. Cultura contemporánea

Para una aproximación de la realidad, utilizaremos las categorías de “postmodernidad” y de “modernidad líquida”, y luego, indicaremos como estos elementos se manifiestan en la vivencia de la fe y del ejercicio del ministerio.

Juan Martin Velazco, citando a G. Vattimo, afirma que el “post” de post-moderno indica una despedida de la modernidad, pero la ruptura no sig-

⁴ Cf. J. BORAN, “La realidad que vive la juventud de América Latina desde el punto de vista social, económico y cultural”, Seminarios 177 (2005) 382-383.

⁵ Cf. J. BORAN, “La realidad que vive la juventud...”, 387-388.

nifica eliminación pura y simple, superación y olvido de la modernidad. El “post” significa un cierto desencanto en relación a las promesas y a las esperanzas que la modernidad había suscitado y una radicalización de alguno de los objetivos que se había propuesto y de alguna manera alcanzado. Ejemplo de ello, son los pasajes de la valorización de la subjetividad al individualismo narcisista, de la promoción del bien estar al consumismo esclavizante, de la comunicación a la conectividad alienante, del cuidado de sí a la lógica del simulacro; y de la secularización a la anemia espiritual. Significa, entre otras cosas, reelaboración, relectura y reinterpretación de la modernidad⁶.

Bauman, enseña que modernidad líquida es aquella cultura “en que las condiciones de actuación de sus miembros cambian antes de que las formas de actuar se consoliden en unos hábitos y en unas rutinas determinadas”⁷. En esta lógica, las realizaciones individuales y pastorales no pueden consolidarse porque rápidamente “los activos se transforman en pasivos y las capacidades en incapacidades. Las condiciones de la acción y las estrategias diseñadas para responder a ellas envejecen rápidamente y son ya obsoletas antes de que los agentes tengan siquiera opción de conocerlas adecuadamente”⁸.

De una entrevista realizada en 25 de julio de 2011, destacamos algunos elementos que pueden estar presentes en aquellas realidades que hacen conflicto en el interior de las personas que buscan vivir en evangelio en una vocación específica:

- Aconteció un cambio de era, el pasaje de una sociedad de producción para una sociedad de consumo.
- Vivimos procesos de fragmentación de la vida humana. Es el pasaje del proyecto de vida a una vida en episodios.
- Vivimos una vida individualizada. Dejamos de pensar en comunidad. La búsqueda de identidad tiene un papel tremendamente importante. Pero no solo eso. La persona tiene que pasar la vida redefiniendo la propia identidad⁹.

⁶ Cf. A. A. ZOTTOLA, *Pastoral da juventude, alguns princípios e propostas atuais para o seguimento de Jesus*, Dissertação de mestrado, Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo 2007, 52.

⁷ Z. BAUMAN, *Vida Líquida*, 5, en: <https://circulosemiotico.files.wordpress.com/2012/10/vida-liquida-zygmunt-bauman.pdf>, citado 9 de febrero 2021.

⁸ Z. BAUMAN, *Vida Líquida...*, 5.

⁹ Z. BAUMAN, *Entrevista*, en: <https://vimeo.com/27702137>, citado 18 julio 2019.

A modo de síntesis, el autor identifica a nuestro tiempo con el síndrome de la impaciencia, donde se busca satisfacer los deseos de forma instantánea. En esta lógica, esperar se hace intolerable y, con el tiempo “las labores que solía efectuar diariamente, en general sin quejas y a menudo con placer, han llegado a considerarse (...) como una pérdida (...) de tiempo y energía”¹⁰.

Es importante también decir que las realidades descritas son vividas por las nuevas generaciones en un ethos digital. Ellas no usan la tecnología y las redes, viven en ellas y afecta (término neutro) su manera de percibirse, de relacionarse y de aprender¹¹. Sumado a ello, esta época está caracterizada por el pensamiento débil y la centralidad de las emociones y la erotización del ambiente, lo que lleva a la necesidad de pensar un camino de formación donde sean incorporados lo racional, emocional y espiritual¹².

A modo de reacción, surge una vivencia de la fe, caracterizada por dos modos que, aparentemente contradictorios, en su mundo vital, son respuestas existenciales a los mismos miedos y necesidades. La primera puede ser caracteriza por el convertido, que asume formas rígidas de vivir la fe que le dan una fuerte identidad y pertenencia institucional. Pero eso no quiere decir que las realidades formativas sean asumidas por convicción y transforme su sensibilidad, su pensar y su estilo íntimo de vida.

Por otro lado, tenemos al que puede ser caracterizado por el peregrino, que busca estructuras ligeras y abiertas, vive con autonomía su fe buscando un lugar donde ser acogido y donde sentirse identificado. Este no para en ningún lugar y como dice el poeta popular sobre el que busca la felicidad, “cuando la encuentra aquí, la va a buscar allá”.¹³ El problema de fondo del

¹⁰ Z. BAUMAN, *Los retos de la educación en la modernidad líquida*, Gedisa, Barcelona 2008, 19.

¹¹ Cf. FRANCISCO, *Exhortación Apostólica postsinodal Christus Vivit*, Paulinas, Lima 2019, 86-88.

¹² Cf. EQUIPO ANIMACIÓN VOCACIONAL SOL, *Curso Básico de Pastoral Vocacional*, Savsol, México 2007, 23-40. Puede ser útil consultar a Guillermo Melguizo Yepes, que al exponer las realidades de la cultura actual que más repercuten en la vida de los presbiterios, con un tono medio negativo, hace referencia a la cultura narcisista, que privilegia la individualidad, promueve la liberación sexual, debilita el sentido de pertenencia, acentúa la satisfacción de los deseos, no consolida la confianza básica y vive al margen de Dios. Cf. G. MELGUIZO YEPES, *Puente y no obstáculo. Deontología sacerdotal*, CELAM, Bogotá 2018.

¹³ P. R. TRULLENQUE, *La Pucha con el hombre*, en: <https://www.musica.com/letras.asp?letra=1415450>, citado 19 julio 2019.

peregrino es que las experiencias y, en este caso las experiencias formativas, no consiguen ir más allá de sus emociones y su sensibilidad¹⁴.

Por lo general, los seminaristas y los presbíteros jóvenes manifiestan características de la persona convertida lo que puede llegar a confundir en el análisis. En la actualidad, por más que se tengan manifestaciones exteriores de otro momento de la historia, es necesario reconocer que se está hablando de un convertido postmoderno. La tentación puede ser tranquilizar las conciencias asumiendo o promoviendo formas exteriores de aparentes consistencia, profundidad y seriedad.

Teniendo en cuenta esas realidades, para desarrollar un proceso de formación inicial y permanente es preciso asumir un camino que no sea “una simple apariencia de hábitos virtuosos”¹⁵, sino una formación de la interioridad para la libertad, “sustentada” por convicciones (más allá de los sentimientos) y la experiencia de ser dueño de sí mismo. Para la realización de esta meta se requiere una pedagogía que despierte la pasión y parta de la sensibilidad del joven para abrirse a lo nuevo. Por ejemplo, en los jóvenes con una mentalidad de convertido, si se le quiere ayudar a abrirse a la dimensión social del kerigma no es recomendable partir de autores polémicos. En el caso contrario, si se quiere ayudar al peregrino a la vida de oración silenciosa, no es bueno iniciar por autores caracterizados por ser críticos de sus posturas ecléticas. La tentación puede ser no tener en cuenta el objetivo y dejarse llevar por las vanidades intelectuales que, en lugar de generar apertura, aíslan y no generan un pensamiento crítico.

1.2. Repercusión de la cultura contemporánea en la vida de los presbíteros

Para identificar la repercusión de la cultura contemporánea en la vida y ministerio de los presbíteros, la clave de lectura usada será la palabra crisis, que etimológicamente deriva del griego krisis, que bebe del verbo krino, que significa “yo distingo” o “juzgo” o “discrimino” o “decido”¹⁶. Si el término “problema” hace más referencia al dato objetivo, el término ‘cri-

¹⁴ Cf. I. A. FRESIA, *Andar siempre andar*, Don Bosco, Buenos Aires 2018, 34-35.

¹⁵ CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *El don de la vocación presbiteral*, Agape Libros, Buenos Aires 2016, 41.

¹⁶ Cf. A. CENCINI, *La hora de Dios: La crisis en la vida del creyente*, San Pablo, Madrid 2013, 52.

sis` hace más referencia al plano subjetivo, a la vivencia y la manera de enfrentarlo.

Cencini al proponer una definición de “crisis” se refiere a una “conciencia atormentada por una no correspondencia entre el yo ideal y el yo actual, que pide una elección o una conversión (...) para lograr un nuevo equilibrio de relaciones entre ideal y conducta de vida y una nueva definición del yo”¹⁷. Los elementos de la definición presentada pueden ayudar a enfocar el análisis de la realidad en relación con la temática de la formación, y en particular de la espiritualidad del sacerdote diocesano. Por ejemplo, en relación con la no correspondencia entre el yo ideal y el yo actual emerge la temática del desfase entre la imagen teológica y la imagen sociológica del ministerio, que puede llevar a infravalorar una u otra o bien a adaptarse “camaleónicamente” de acuerdo a la circunstancia¹⁸. También en esta clave de interpretación puede identificarse la realidad vivida de una espiritualidad inespecífica, que “pide prestado” la espiritualidad a otra vocación específica por no conseguir encarnar el ideal a esta realidad¹⁹.

Por su lado, Galimberti define la crisis como “momento de la vida caracterizado por una ruptura del equilibrio anteriormente adquirido y por la necesidad de transformar los esquemas habituales de comportamiento que se revelan más adecuados para hacer frente a la situación global”²⁰. Con respecto a la ruptura del equilibrio anteriormente adquirido, es necesario analizar el desajuste entre la oferta pastoral y la demanda religiosa²¹ como la insuficiencia de una espiritualidad que camina paralela al ministerio del presbítero. Sin embargo, no podemos dejar de reconocer que delante del vacío de una propuesta específica para la espiritualidad del presbiterio diocesano, las diversas espiritualidades que se asumían fueron dando ciertos resultados ayudándolos en algunos años del ministerio, que delante de nuevas circunstancias, ambientales o personales, se resquebrajaron.

¹⁷ A. CENCINI, *La hora de Dios...*, 53.

¹⁸ Cf. J. M. URIARTE, *Ministerio presbiteral y espiritualidad*, IDATZ, San Sebastián 1999, 19-21.

¹⁹ Cf. J. M. URIARTE, *Ministerio presbiteral...*, 17-19.

²⁰ U. GALIMBERTI, “Crisis”, en: U. GALIMBERTI (ed.), *Dizionario di psicologia*, UTET, Turín 1992. Citado por A. CENCINI, *La hora de Dios...*, 53.

²¹ Uriarte, en el contexto europeo, vincula el tema con la inapetencia religiosa. En Latinoamérica ese desajuste se puede producir a partir de propuestas evangelizadoras con la demanda sacramentalista o a partir de lo inducido “gurús” que responden a modelos pastorales y espirituales presentes en los Medios de Comunicación Social o las Redes Sociales. Cf. J. M. URIARTE, *Ministerio presbiteral...*, 21-23.

Haciendo todavía más ruido en la vida del presbítero y de la misma Iglesia, se presentan los escándalos sexuales y de abusos que, de alguna manera, revelan la insuficiencia de la formación humana-afectiva y la dificultad para integrarla en la vida espiritual.

Para enfrentar los problemas de manera activa, y dejar de lado la queja paralizante haciendo de las circunstancias actuales una oportunidad, un Kairos, será de utilidad identificar el problema de fondo, para luego reconocer la presencia y el llamado de Dios en esas realidades.

Problema de fondo

Lucio Gera, a la luz de Pastores Davo Vobis²², afirma que el problema de fondo-capital de la vida los sacerdotes, tiene que ver con el estilo de vida que, de alguna manera, no le deja vivir la unidad de vida requerida por su ministerio²³.

Así como en la década del 60 la problemática fue la identidad sacerdotal, en la década del 80 y 90, en torno de la publicación de la Exhortación PDV, fue el estilo de vida de los sacerdotes la mayor preocupación²⁴. Estos temas, a pesar de haber sido relevantes en un tiempo determinado, no quiere decir que ya sean superados. Ellos continúan presentes en la reflexión de magisterio tanto universal como Latinoamericano, como se pudo observar en el tema de la identidad sacerdotal en la nueva Ratio Fundamental²⁵ y en el Documento de Aparecida²⁶.

Como muchas cosas en la Iglesia, el tema de la identidad está asimilado en la teología sin dar el paso contundente para la vida y la praxis de los presbíteros. De hecho, los temas que se analizarán a continuación, la unidad de vida y afectividad, ya fueron tratado en el mismo Concilio Vaticano II²⁷ y necesitan sustentarse en la identidad. La identificación de las décadas tiene que ver con la tematización de la realidad analizada.

²² JUAN PABLO II, *Exhortación Apostólica postsinodal Pastores Davo Vobis*, Paulinas, Lima 1992, 3e. En adelante, *PDV*)

²³ Cf. L. GERA, *Meditaciones sacerdotales*, Agape Libros, Buenos Aires 2015, 95-96.

²⁴ Cf. L. GERA, *Meditaciones sacerdotales*, 94-95.

²⁵ Cf. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *El don de la vocación presbiteral*, 30.

²⁶ Cf. CELAM, *Documento de Aparecida*, Paulinas, Lima 2007, 192-193. En adelante, *DA*.

²⁷ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Decreto Presbyterorum Ordinis*, BAC, Madrid 1993, 14. En adelante PO.

Al leer el texto²⁸ indica como elementos conflictantes con la unidad de vida del presbiterio, la dispersión por las “crecientes actividades” de diferentes ídoles que nacen de la complejidad de la misión asumida. A su vez, esto provoca el desequilibrio entre “el despliegue en la dimensión exterior de la actividad pastoral y la dimensión propia de un recogimiento interior”²⁹.

En términos más simples se puede hablar de la tensión entre contemplación y acción. Y de una manera apresurada e ingenua se suele indicar que la solución pasa por fortalecer los momentos de interioridad ya que la acción saca de sí mismo a la persona y la hace desatenta de Dios. En esta línea de pensamiento dualista, con el tiempo, la acción se hace un obstáculo para la espiritualidad³⁰.

Pero, para salir de esa encrucijada a medio plazo y comprender a fondo el problema, puede ayudar asumir el lenguaje “en términos de multiplicidad y unidad, dispersión y unificación”³¹. La multiplicidad no hace referencia solo a la diversidad sino también a la disociación, que indica sobre todo al estado que afecta al sujeto actuante (no es atributo de la actividad). La persona falta de unidad experimenta que tiene que multiplicarse en muchos quehaceres, en los que se percibe como diversos sujetos; donde vive una conciencia disgregada y el día a día sin continuidad y armonía porque fue quebrado en fragmentos y trozos³².

Esa disociación puede provocar una “excesiva división entre lo sagrado y lo mundano”, entre “identidad personal y misión religiosa”, con un cierto complejo de inferioridad. La persona puede pasar de “una predicación donde Dios es todo, a buscar un grupo de amigos donde jamás se lo mencione”³³, desear estudiar alguna carrera “civil” o destacarse fuera del ministerio como en el deporte, la música o el baile, buenos en sí, pero con motivaciones incongruentes a la vocación específica³⁴.

Otra manifestación de dicha disociación es la búsqueda excesiva de los espacios privados (para cultivar “hobbies” y hasta para la “oración”), donde las exigencias pastorales son vividas a la defensiva. Las actividades (es-

²⁸ Cf. PDV 3f.

²⁹ L. GERA, *Meditaciones sacerdotales*, 97.

³⁰ Cf. V. M. FERNÁNDEZ, *Teología espiritual encarnada*, San Pablo, Buenos Aires 2005, 15.

³¹ L. GERA, *Meditaciones sacerdotales...*, 100.

³² Cf. L. GERA, *Meditaciones sacerdotales...*, 100.

³³ V. M. FERNÁNDEZ, *La oración pastoral*, San Pablo, Buenos Aires 2007, 12.

³⁴ Cf. V. M. FERNÁNDEZ, *La oración pastoral...*, 13.

pecialmente las que exijan escucha y atención) comienzan a vivirse como un “veneno que sólo puede tomarse de a gotas y por poco tiempo para no enfermarse”³⁵. La persona se siente aliviada cuando acaba la actividad apostólica y “hace lo que le gusta”. En todas las manifestaciones que podamos describir lo que más desgasta no son las tareas, sino la resistencia interna ante las personas, compromisos o imprevistos³⁶.

Ayudando a comprender la profundidad de la problemática, Uriarte recuerda que el célibe por su condición, donde está más vinculado el deseo y la misión que en el hombre casado, cuando experimenta dificultades en su tarea “induce más fácilmente una crisis de su celibato”³⁷. Al mismo tiempo, la crisis en el celibato le producirá dificultades para identificarse y donarse en la acción pastoral. El hombre casado puede encontrar armonía en el amor y el trabajo. Puede tener dificultades en la profesión y realizarse en la vida de pareja y de familia sin perder totalmente el equilibrio³⁸.

La dinámica de la disociación, que puede llevar a la acedia y a la pérdida de sentido, comienza con 1) deseos que expresan esta división interior que parecen inofensivos pero que acaba desparramando y debilitando las fuerzas psíquicas y espirituales. 2) Luego la persona se siente disociada de sus propias actividades y deja de “habitar en ellas”, de actuar desde dentro. 3) Con la repetición de esta situación las actividades se hacen mecánicamente “sin espíritu”, sin los valores que la inspiran dejándolas sin ninguna novedad. 4) Ese modo de vivir la acción de manera estable se instala en la rutina y el fastidio. 5) Finalmente, entra el cansancio orgánico y psicológico, espiritual y pastoral, que deja sin sentido el proyecto de vida³⁹.

Como fruto de una problemática instalada y no trabajada suficientemente, la insatisfacción busca respuestas en otras áreas de la persona convirtiéndose en compensaciones que, en algunos, degenera en escándalos sexuales y abusos. La compensación aparece en la vida de la persona cuando necesita fortalecer el equilibrio entre elección y renuncia, como bien lo describe Amedeo Cencini:

³⁵ V. M. FERNÁNDEZ, *La oración pastoral...*, 15.

³⁶ Cf. V. M. FERNÁNDEZ, *La oración pastoral*, 16-18; V. M. FERNÁNDEZ, “Las tendencias culturales en la vida sacerdotal”, *Seminarios* 180 (2006) 203-226; aquí, 204-205.

³⁷ J. M. URIARTE, *El celibato*, Sal Terrae, Santander 2015, 63.

³⁸ Cf. J. M. URIARTE, *El celibato...*, 63.

³⁹ Cf. L. GERA, *Meditaciones sacerdotales...*, 100.

“Con el mecanismo de la compensación la gratificación sexual fallida (no suficientemente integrada, o poco asimilada, o insuficientemente motivada por el sujeto) se recupera mediante una búsqueda de gratificaciones en otras áreas (o en otras necesidades), gratificaciones que permitirán al sujeto soportar la tensión ligada a esa renuncia sin tener que cambiar su propio estatus de vida o la elección hecha”⁴⁰.

La dinámica de las compensaciones afectivo-sexuales es similar a la dinámica de la disociación descrita anteriormente. El autor usa la imagen del “plano inclinado” donde la persona con el pasar del tiempo pierde la capacidad de discernimiento y dominio de sí. 1) Inicia con una concesión venial buscando intimidad, satisfacción y atención con la conciencia atenta. 2) Luego vienen las racionalizaciones que quieren justificar, hasta espiritualizar la compensación, con una conciencia que va perdiendo lucidez, que tiene dificultad de llamar a las cosas por su nombre. 3) Con la repetición la compensación se hace actitud y hábito de respuesta delante del vacío consiguiendo tener a la conciencia de aliada porque confirma la bondad del acto. 4) El sujeto deja de pensar y la presión interna es cada vez mayor, hasta el punto de entrar en el automatismo, suprimiendo la conciencia, a la puerta del escándalo⁴¹.

Para finalizar este apartado, luego de identificar la disociación como causa de la pérdida de unidad en la vida de los presbíteros, con sus manifestaciones en la excesiva división entre lo sagrado y lo mundano, la exagerada búsqueda de los espacios privados y las compensaciones que pueden llevar a los escándalos, se buscará identificar la propuesta que tenga la capacidad de devolver la unidad y consolidar la experiencia fundante de la fe. Hugo N. Santiago define la experiencia fundante como la “experiencia personal que tiene la capacidad de convertirse en convicción enraizada en los estratos más profundos de la afectividad y posibilita un nuevo modo de sentir, pensar y de vivir que vertebra la existencia y la vida cotidiana”⁴².

⁴⁰ A. CENCINI, *¿Ha cambiado algo en la Iglesia después de los escándalos sexuales? Análisis y propuestas para la formación*, Sígueme, Salamanca 2016, 55.

⁴¹ Cf. A. CENCINI, *¿Ha cambiado algo en la Iglesia...?*, 67-83.

⁴² H. N. SANTIAGO, *En la feliz esperanza. La experiencia teológica, clave de alegría de la vida sacerdotal y consagrada*, Agape Libros, Buenos Aires 2011, 11.

2. El seguimiento de Jesús en los Presbíteros Diocesanos

Para responder a la problemática presentada de la falta de unidad en la vida de los presbíteros y descubrir la experiencia fundante de la fe se encuentran diferentes respuestas que vienen de los diferentes modelos de Iglesia⁴³, lo que en muchas ocasiones dejan desorientadas a las comunidades y hasta los mismos presbíteros. Sin huir del conflicto dado por la complejidad de la realidad, Johann Baptist Metz declaró que “resonó la hora del seguimiento para la Iglesia”⁴⁴. Por su lado, Bombonato, siguiendo a Jon Sobrino, afirmó que el seguimiento de Jesús es la mejor forma de explicitar la identidad cristiana⁴⁵.

Esta experiencia puede ser la brújula para los presbíteros y para las comunidades delante de las diferentes imágenes de Jesús que presenta cada modelo de Iglesia, que a su vez es una manera de vivir la fe, de mirar el mundo y la misión evangelizadora. Desde la experiencia del seguimiento de Jesús se pueden superar “las ilusiones del espiritualismo, de un cristianismo idealista, de valores abstractos y ajenos a experiencias y exigencias históricas”⁴⁶. En esa línea de pensamiento el Documento de Puebla reconoce que hay cristologías que intentan “limitarlo al campo de la conciencia individual”⁴⁷ y por ese motivo, afirma:

“Vamos a proclamar una vez más la verdad de la fe acerca de Jesucristo. Pedimos a todos los fieles que acojan esta doctrina liberadora. Su propio destino temporal y eterno está ligado al conocimiento en la fe y al seguimiento en el amor, de Aquel que, por la efusión de su Espíritu, nos capacita para imitarlo a quien llamamos y es el Señor y Salvador”⁴⁸.

Gustavo Gutiérrez, cuando está presentando la espiritualidad, se refiere al seguimiento de Jesús como tema central del nuevo testamento, que tiene como punto de partida un encuentro de amistad que es provocado

⁴³ Cf. J. B. LIBANIO, “Cenários de Igreja”, *Vida Pastoral* 215 (2000) 2-5.

⁴⁴ I. BOMBONATTO, *Seguimento de Jesus*, Dissertação de mestrado, Pontifica Universidade Católica de São Paulo, São Paulo 2012, 22.

⁴⁵ Cf. I. BOMBONATTO, *Seguimento de Jesús...*, 23.

⁴⁶ S. GALILEA, *El camino de la espiritualidad*, Paulinas, Bogotá 1985, 71.

⁴⁷ CELAM, *Documento de Puebla*, CELAM, Bogotá 2014, 174. (En adelante: DP).

⁴⁸ DP 180.

por la iniciativa divina⁴⁹. Por su parte, Segundo Galilea invita a descubrir el seguimiento de Jesús como la dimensión “más fundamental y original que identifica la espiritualidad cristiana”⁵⁰, que tiene, “el punto de arranque” en el “encuentro con la humanidad de Jesús”⁵¹.

La realidad presentada nos introduce en uno de los temas de mayor originalidad en el pensamiento teológico latinoamericano que es la recuperación del Cristo histórico para la vida y la espiritualidad⁵². Esto nos da acceso al conocimiento de su personalidad, el modo de tratar a las personas, de vivir la oración y la misión en su contexto y, por esta vía, obtener los principios de discernimiento para recapitular todos los aspectos y dimensiones de nuestra vida en las circunstancias históricas actuales⁵³.

Una consecuencia natural de este camino es poner el Evangelio en el centro existencial del cristiano, de donde nacen las relaciones, la oración, el compromiso evangelizador, lo que lee, ve, “navega”, siente, desea y busca. Recuerda Segundo Galilea que “el Evangelio es irremplazable. Encontramos en él la cristología como sabiduría, y la imagen de Cristo como mensaje inspirador de todo seguimiento. Encontramos una Persona susceptible de ser imitada por amor”⁵⁴.

El Documento de Aparecida presenta la dinámica cristológica necesaria para la vida y la misión de los discípulos misioneros en América Latina, en especial de los discípulos misioneros presbíteros. Los obispos invitan a contemplar el rostro de Jesucristo “maltratado por nuestros pecados y glorificado por el Padre (...), doliente y glorioso”, en “el rostro humillado de tantos hombres y mujeres de nuestros pueblos”⁵⁵.

2.1. Características del seguimiento de Jesús en la vida de los presbíteros

Para entender la experiencia del seguimiento y del discipulado en Jesús de Nazaret se necesita percibir las diferencias y las semejanzas con el dis-

⁴⁹ Cf. G. GUTIÉRREZ, *Beber en su propio pozo, Sígueme*, Salamanca 1986, 48.

⁵⁰ S. GALILEA, *El camino de la espiritualidad...*, 70.

⁵¹ S. GALILEA, *El camino de la espiritualidad...*, 71.

⁵² Cf. S. GALILEA, *El camino de la espiritualidad...*, 71.

⁵³ Cf. S. GALILEA, *El camino de la espiritualidad...*, 73.

⁵⁴ S. GALILEA, *El camino de la espiritualidad...*, 74.

⁵⁵ DA 32.

cupulado rabínico. El fundamento del discipulado en la tradición hebrea es conocimiento de la Ley (Torá) para que estos maestros en el futuro desempeñen funciones de legisladores, jueces y maestros. Para tal fin los jóvenes israelitas elegían libremente su maestro para ponerse a su servicio. Estos debían ser ancianos sabios, capacitados intelectualmente y de una vida moral ejemplar.

La novedad de la propuesta de Jesús está inspirada en la conciencia de su misión y las podríamos resumir en cinco elementos fundamentales: Jesús toma la iniciativa; el centro del proceso dejó de ser el estudio de la ley para centrarse en la persona de Jesús; la autoridad le viene al maestro de su servicio a los discípulos; entre los discípulos y el maestro existe una relación de amistad y fraternidad; y la respuesta necesita ser total y permanente⁵⁶.

Como primer elemento que se puede recoger, observando las características del discipulado rabínico y del discipulado de Jesús, es la percepción que la falta de unidad en la vida de los presbiterios se debe, tal vez, en gran medida, a que se “matricularon” en una escuela “rabínica” y no dejaron que Jesús los llame por su nombre, hasta el punto de que su voz penetre hasta la “médula”, hasta la “fibra” más íntima de su ser. Eso puede haber sido una de las causas por la que, durante siglos, la dimensión intelectual en la formación de los presbíteros tuvo la primacía y la formación permanente no fue asumida.

Por ese motivo, en la Iglesia se viene insistiendo que la formación debe ser única, que comienza con el bautismo, pasando por las diversas etapas de la vida cristiana y la formación hasta la muerte; integral, que contemple las dimensiones humana, espiritual, intelectual y pastoral; comunitaria, con una referencia a la familia, en sintonía con el Pueblo de Dios, viviendo en comunidad; misionera, estando en todo el proceso al servicio de las comunidades, asumiendo la misión evangelizadora de la Iglesia⁵⁷; acumulativa, que por pasar a la otra etapa no deja de vivir la anterior, asumiéndola con más ánimo y fervor.

Al mismo tiempo, la Ratio Fundamentalís, presenta la meta de ese ca-

⁵⁶ Estas reflexiones son una traducción y adaptación de: A. A. ZOTTOLA, *Pastoral da juventude...*, 82-83.

⁵⁷ Cf. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *El don de la vocación presbiteral*, 10-11.

mino que durará toda la vida: “El presbítero es llamado a reproducir los sentimientos y las actitudes de Cristo en relación con la Iglesia, tiernamente amada mediante el ejercicio del ministerio (...), de modo que su corazón y su vida sean conformes al Señor Jesús”⁵⁸. Y explicitando esa dinámica sin desarrollarlo, el Documento de Aparecida, al referirse a los presbíteros, discípulos misioneros de Jesús Buen Pastor, indica que:

“El Pueblo de Dios siente la necesidad de presbíteros-discípulos: que tengan una profunda experiencia de Dios, configurados con el corazón del Buen Pastor (...); presbíteros-misioneros; movidos por la caridad pastoral: que los lleve a cuidar del rebaño a ellos confiados y a buscar a los alejados (...); presbíteros-servidores de la vida: que estén atentos a las necesidades de los más pobres (...); presbíteros llenos de misericordia”⁵⁹.

Y en el medio de tantos elementos levantados, lo más específico para el seguimiento de Jesús de los presbiterios, tanto en la oración como en la acción, en la relación con el obispo y el presbiterio, con los laicos y consagrados, es la experiencia de ser movidos por la caridad pastoral. San Juan Pablo II define la caridad pastoral como:

“El principio interior, la virtud que anima y guía la vida espiritual del presbítero, en cuanto configurado con Cristo cabeza y pastor [...]; la donación de sí, la total donación de sí a la Iglesia, compartiendo el don de Cristo y a su imagen [...]; aquella virtud con la que nosotros imitamos a Cristo en su entrega de sí mismo y en su servicio [...]; (lo que) determina nuestro modo de pensar y de actuar, nuestro modo de comportarnos con la gente”⁶⁰.

Por su lado, Juan María Uriarte, comentando PDV 23, identifica la caridad pastoral con la participación de la caridad pastoral de Cristo, lo que hace que el amor de donación de sí del presbítero a la comunidad eclesial encomendada sea de modo sacramental, esto es, el amor de Cristo Pastor encarnado, prolongado, historizado y actualizado. Esta realidad exige que

⁵⁸ CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *El don de la vocación presbiteral*, 39-40.

⁵⁹ DA 199.

⁶⁰ PDV 23b.

este amor sea primario y principal. Primario, porque no “está subordinado en la vida del cura a ningún otro amor, ni amical, ni sexual, ni familiar, ni patriótico, ni social”. Principal, porque “todos los demás intereses y valores quedan subordinados a este amor”⁶¹. La caridad pastoral es la opción fundamental de su vida, donde se sabe “tocado” por Jesús y el seguimiento se hace una convicción y una decisión que transfigura todo su ser⁶².

Lucio Gera, reflexionando sobre el amor de caridad manifestado en el tiempo y el espacio, indica que “el amor ha de optar entre proyectos de vida y de acción diversos y excluyentes, porque cada uno de ellos implica prioridades diversas y excluyentes”⁶³. Y esas opciones se manifiestan en especial en las vocaciones específicas, donde el cristiano es llamado a vivirlas como *amoris officium*, esto es, en “el sentido amplio de ‘obligación de amor’ (...), compromisos de amor, en el fondo auto entrega de amor”⁶⁴. En la vocación del presbítero, la tarea específica es apacentar el rebaño que debe ser vivido como *amoris officium*⁶⁵.

Por otro lado, para que lo reflexionado no se confunda con la paternidad o maternidad asumida en cualquier vocación, se necesita tomar contacto con las notas propias de la caridad pastoral que revela lo específico y distintivo del ministerio presbiteral. Estas notas, vinculadas a la Eucaristía⁶⁶, a la Reconciliación⁶⁷ y a la Unción de los enfermos⁶⁸, pueden ser caracterizadas como caridad pastoral eucarística, misericordiosa y samaritana.

Hay que reconocer la identidad del sacerdote en el carácter sacerdotal recibido en el orden sagrado, que lo capacita para presidir la Eucaristía, impartir la absolución y ungir los enfermos (liturgia), que lo hace signo del Buen Pastor que alimenta a su pueblo derramando su gracia⁶⁹.

La misión eucarística envía al presbiterio para estar el servicio de la unidad (koinonía), en la función de guía y conducción para promover, desarrollar y armonizar los diversos carismas, ministerios y servicios⁷⁰. Al mismo

⁶¹ J. M. URIARTE, *Ministerio presbiteral y espiritualidades ...*, 56-57.

⁶² Cf. J. ESQUERDA BIFFET, *Espiritualidad sacerdotal*, EDICEP, Valencia 2008, 24-25.

⁶³ L. GERA, *Meditaciones sacerdotales...*,105.

⁶⁴ L. GERA, *Meditaciones sacerdotales...*,106.

⁶⁵ Cf. PDV 23c.

⁶⁶ Cf. AAVV., *Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Bilbao 1992, 1411. En adelante, *CEC*.

⁶⁷ Cf. *CEC*, 1461.

⁶⁸ Cf. *CEC*, 1516.

⁶⁹ Cf. V. M. FERNÁNDEZ, *Teología espiritual...*, 225-226.

⁷⁰ Cf. V. M. FERNÁNDEZ, *Teología espiritual...*, 228.

tiempo, este servicio tiene una “radical forma comunitaria” y es vivida inserido en el presbiterio⁷¹.

La dinámica eucarística relaciona al presbítero con su obispo y la Iglesia particular, con la misión de inculturar el evangelio (Kerigma) en el lugar “con el mismo afecto con que Cristo se unió por su encarnación a las determinadas condiciones sociales y culturales de los hombres con quien convivió”⁷², familiarizándose con sus tradiciones y costumbres. Por otro lado, de manera colectiva, el presbiterio con su obispo, tienen la misión de delinear un determinado perfil sacerdotal⁷³.

El dinamismo que generan la reconciliación y la unción, además del tiempo dedicado a este ministerio, lo orienta a asumir el cuidado de los pobres, enfermos, pecadores y olvidados (diakonía) como expresión concreta de la predicación y realización del Reino de Dios, a pesar de que no es exclusividad del presbítero⁷⁴. En resumen, se podría hablar de la caridad pastoral que eucarístiza, misericordea y unge la vida del pueblo de Dios y santifica la vida del presbítero.

En definitiva, lo que puede otorgar unidad de vida a los presbiterios es la categoría teológica-existencial del Seguimiento de Jesús en la dinámica de la caridad pastoral, asumida cordialmente (de corazón) con convicción y por amor. En *Presbyterorum Ordinis* encontramos algunas claves prácticas que ofrecerán algunos criterios para la siguiente parte de la reflexión que impulsa a actuar, a asumir una praxis concreta.

- La manera propia de los presbíteros de conseguir la santidad es realizar sincera e incansablemente sus funciones en el Espíritu de Cristo⁷⁵.
- La unidad de vida no se consigue con una organización puramente externa de las obras del ministerio, ni con la sola práctica de los ejercicios de piedad⁷⁶.
- Pueden construir esa unidad siguiendo en el ejercicio de su ministe-

⁷¹ Cf. PDV 17.

⁷² CONCILIO VATICANO II, *Decreto Ad Gentes Divinitus*, BAC, Madrid 1993, n. 10.

⁷³ Cf. V. M. FERNÁNDEZ, *La identidad espiritual del presbítero*, Mimeografiado, 22.

⁷⁴ Cf. C. M. MARTINI, “El ejercicio del ministerio, fuente de espiritualidad sacerdotal”, en: COMISIÓN EPISCOPAL DEL CLERO, *Espiritualidad sacerdotal*, EDICE, Madrid 1989, 187.

⁷⁵ Cf. PO 13a.

⁷⁶ Cf. PO 14a.

rio el ejemplo de Cristo, cuyo alimento es hacer la voluntad de Aquel que le envió a realizar su obra⁷⁷.

- Cristo, actúa a través de sus ministros, y por eso, es siempre el principio y fuente de unidad⁷⁸.
- Realizando la misión del Buen Pastor, encontrarán en el ejercicio mismo de la caridad pastoral el vínculo de la perfección sacerdotal que una su vida con su acción⁷⁹.

2.2. Caminos para la espiritualidad del seguimiento de Jesús en el presbítero diocesano

Los pilares sobre los que se apoya la praxis de la propuesta de vida espiritual en los presbíteros diocesanos son: 1) El diagnóstico de que la disociación es la causa de la pérdida de unidad en la vida de los presbíteros; 2) La identificación de la categoría teológica existencial del seguimiento de Jesús en la dinámica de la caridad pastoral como donadora de sentido y unidad a la vida de los presbíteros; 3) El esfuerzo por superar las concepciones de la vida espiritual que no permiten armonizar la actividad externa con la interioridad, propia del presbítero diocesano.

Retomando este último punto, la dificultad en general proviene del dualismo de lo exterior y lo interior, que identifica lo espiritual con lo inmaterial. Por eso, a la luz de la raíz de la espiritualidad,⁸⁰ puede ayudar, para armonizar esos elementos disonantes en la vida cotidiana, comprender la espiritualidad como el “dinamismo del amor que el Espíritu Santo infunde en nosotros”⁸¹ que se expresa en la actividad interior (oración privada, actos de piedad, medios de espiritualidad, etc.) y en la actividad exterior (trabajo, predicación, obras de caridad, etc.). En esa lógica para crecer en la vida espiritual necesitamos tanto de actos internos como exteriores de amor a Dios y al prójimo⁸².

A continuación, dentro de ese paradigma de vida espiritual, se ofrecerán caminos concretos en los dinamismos donativos y receptivos que puedan encarnar la caridad pastoral en el ethos vital del seguimiento. Estos

⁷⁷ Cf. PO 14a.

⁷⁸ Cf. PO 14b.

⁷⁹ Cf. PO 14b.

⁸⁰ Cf. V.M. FERNÁNDEZ, *Teología espiritual...*, 15-19.

⁸¹ V. M. FERNÁNDEZ, *Teología espiritual...*, 17.

⁸² Cf. V. M. FERNÁNDEZ, *Teología espiritual...*, 19.

dinamismos, como tela de fondo, asumen el presupuesto de que tanto la actividad pastoral como la vida espiritual del presbítero necesitan desarrollarse en “la doble dimensión exterior e interior”⁸³.

a) Alimentar la identidad presbiteral

La identidad específica del presbítero, que tiene en la caridad pastoral el eje de su vida espiritual y el móvil interno de la actividad pastoral, posee unas notas propias que revelan lo específico y distintivo que se hacen exigencias para la misión asumida. De aquí, nace el llamado a que la oración personal alimente y afiance la identidad pastoral, para que la misión asumida sea vivida con generosidad y profundo agrado⁸⁴.

Los caminos para contemplar la identidad pastoral, asumiendo los diversos modos de orar, pueden ser múltiples y cada uno puede y necesita encontrar caminos creativos. A modo de iniciación en la dinámica de rezar con la identidad presbiteral se proponen los siguientes: recordar y agradecer alguna de las notas de esa identidad; pedir la gracia de identificarse a fondo con esa misión; reconocer los gozos más altos que la misión puede brindar; dialogar con Dios sobre la misión; acudir a testimonios de personas apasionadas por su vocación y de santos; dialogar con personas que viven a fondo su vocación; desenmascarar los engaños del “mundo” que presenta sin sentido una vida entregada al evangelio; repasar rezando los textos del magisterio⁸⁵.

Estos caminos tienen la misión de ayudar al presbítero a renovar la decisión de ser sacerdote, que puede ser expresada en la oración propuesta por Víctor Manuel Fernández:

“Ya que estoy en esto lo acepto, renuncio a vivirlo a medias y me asumo como cura hasta los tuétanos. Reconozco que mi identidad no puede entenderse ya sin el sacerdocio, me miro a mí mismo como cura, y aprendo a disfrutar de que los demás me reconozcan como tal. Renuncio de una vez a la paternidad biológica y acepto la belleza sublime de la paternidad espiritual. Advierto que el cambio vale la pena porque me lleva a

⁸³ L. GERA, *Meditaciones sacerdotales...*, 102.

⁸⁴ Cf. V. M. FERNÁNDEZ, *La oración pastoral...*, 102.117-118.

⁸⁵ Cf. V. M. FERNÁNDEZ, *La oración pastoral...*, 145-146.

profundidades vitales insospechadas, y acepto que eso es lo mío hasta la muerte. Gracias Señor”⁸⁶.

b) Ordenar y organizar

Para solucionar el problema de la unidad de vida, en la dinámica exterior, se necesita disminuir los condicionamientos que provienen de la multiplicidad de tareas organizándolas y ordenándolas. Para organizar la actividad externa, regida por el espacio y el tiempo, se usarán los criterios de la cantidad, de la medida y el número⁸⁷, a la luz de las notas de la caridad pastoral eucarística, misericordiosa y samaritana:

1. Limitar el espacio de actuación pastoral suprimiendo alguno de los lugares donde se actúa (Ej. Parroquia, colegio, hospital, etc.).
2. Reducir el tiempo dedicado a la ejecución de las tareas dejando más lugar para la oración, la lectura y el descanso. En esta línea de acción se necesita no caer en la tentación de la pereza ni del activismo.
3. Dejar el espacio de actuación a las otras personas y al mismo Dios, de quien el presbítero es su instrumento.
4. Fijar prioridades estableciendo una jerarquía entre ellas, conforme a fines prioritarios buscando un elemento unificador. Las prioridades deben ser fijadas a partir de la medida cualitativa y axiológica.
5. Asumir criterio de discernimiento claros: naturaleza de las acciones (medios y fines); importancia (el mayor o menor valor de bienes que se quiere comunicar. Ej. gracia, promoción humana); urgencia (necesidades mayores y extremas).
6. Percibir la congruencia de la acción a ser asumida con la vocación específica⁸⁸.

c) Ascesis y disciplina: buscando ser libres para amar

Delante de la cultura contemporánea, que dejó de lado las prácticas ascéticas exageradas, sin incorporar caminos nuevos para el dominio de sí, se hace necesario cuidar y cultivar la ascesis y la disciplina para la espiritualidad del presbítero diocesano. Para cuadrar de manera adecuada el tema es necesario comprender que la disciplina es un medio y no un fin.

⁸⁶ V. M. FERNÁNDEZ, *La oración pastoral...*, 134.

⁸⁷ Cf. L. GERA, *Meditaciones sacerdotales...*, 102.

⁸⁸ Cf. L. GERA, *Meditaciones sacerdotales...*, 102-104.

Por otro lado, como en estas problemáticas están involucrados los deseos, sentimientos y gustos (los cuales no se “dominan”), y la finalidad de la formación presbiteral es tener los mismos sentimientos y actitudes de Jesucristo, se necesita asumir un camino de formación en y para la libertad⁸⁹.

El primer paso es descubrir que “es libre en el corazón, la mente y en la voluntad aquel que ha aprendido a amar su ideal de (vida sacerdotal) y a amar según ese ideal, desarrollando deseos correspondientes”⁹⁰, y que esa coherencia puede ser fuente de unidad de vida.

En segundo lugar, necesitamos comprender que la ascesis y la disciplina tiene una función represiva y otra propositiva.⁹¹ La función desestructuradora (mortificante) tiene que ver con romper el círculo vicioso, haciendo reconocer las propias esclavitudes. Renunciar es imponer un intervalo entre la exigencia de una gratificación inmediata, entre acción y reacción. El intervalo es un tiempo vital que “sirve para experimentar que se puede prescindir de ciertas gratificaciones o costumbres, o de diversas compensaciones (...); para iniciar y establecer una relación diferente con aquel valor trascendente por el cual se afronta la renuncia”.⁹²

La función reestructuradora (vivificante) busca activar el círculo virtuoso y hacer “nacer y madurar nuevas atracciones”. Cuando por el intervalo experimentamos un nuevo espacio de libertad y de a poco vamos siendo “libre de”, nace en el corazón del creyente el deseo de ser “libres para” asumir los valores de la vocación específica. A partir de un valor, más allá de las ganas, se asume la ruta contraria de la dinámica de la compensación, asumiendo la dinámica de la virtud⁹³.

d) Llevar las tareas a la oración

Para que la caridad pastoral nutra la oración es necesario ahondar en la imagen de Dios con la cual se encuentra el presbítero diocesano y en el sentido pastoral de los espacios de oración personal, para que alimenten la calidad de las tareas asumidas⁹⁴.

⁸⁹ Cf. A. CENCINI, *El arte del discipulado*, Paulinas, Lima 2002, 35-36.

⁹⁰ A. CENCINI, *El arte del discipulado...*, 36-37.

⁹¹ Cf. A. CENCINI, *El arte del discipulado...*, 38.

⁹² A. CENCINI, *El arte del discipulado...*, 43-44.

⁹³ Cf. A. CENCINI, *El arte del discipulado...*, 45-47.

⁹⁴ Cf. V. M. FERNÁNDEZ, *Teología espiritual...*, 27.

El presbítero necesita encontrarse, tanto en la oración personal como en las celebraciones, con un Dios que es fuente de vida y plenitud para su pueblo, especialmente para los más pobres y sufridores. Esa misma imagen de Dios contemplada “hace que ya en el encuentro íntimo con el Señor brote un impulso hacia la actividad pastoral”⁹⁵. El presbiterio contempla a un Dios comunicando su Vida en los sacramentos y en la religiosidad del pueblo; se nutre de la Palabra de Dios de la liturgia diaria, que ofrece a su pueblo en la Eucaristía, y de las expresiones orantes de su gente⁹⁶.

El sentido pastoral de los espacios de oración personal ayuda para que sean momentos de una soledad llena de las personas a las cuales el Señor nos envía. Los caminos concretos son el cultivo de la oración de intercesión, que es un acto de confianza en Dios y un acto de amor al hermano; la acción de gracias pastoral, donde se agradece a Dios por lo que él hace a los demás y por lo que genera a través de nosotros; la reparación y reconciliación, pidiendo perdón por el modo inapropiado de vivir la pastoral y sanando los sufrimientos, fracasos y agresiones sufridas⁹⁷.

e) La inserción en la vida de Jesús

Después de este recorrido, una tentación puede ser comprender la identidad y vivir la organización de las actividades, la ascesis y la oración en la clave de un clericalismo desencarnado. Lo que puede ser un camino seguro, para no perderse del sentido fundante de la vida y vocación sacerdotal, es el propio seguimiento de Jesús, contemplando y actualizando los diferentes misterios de su vida en el día a día.

Este proceso de inserción en la vida del Maestro necesariamente debe estar en la línea de la actualización teándrica de la praxis de Jesús con la mirada puesta en la realización del Reino de Dios, anunciado por el kerigma, instaurado por la koinonia y la diakonia y celebrado en la liturgia⁹⁸ en la Iglesia local.

⁹⁵ V. M. FERNÁNDEZ, *Actividad, espiritualidad y descanso*, San Pablo, Madrid 2001, 37.

⁹⁶ Cf. V. M. FERNÁNDEZ, *Actividad, espiritualidad y descanso...*, 38-39.

⁹⁷ Cf. V. M. FERNÁNDEZ, *La oración pastoral...*, 57-70.

⁹⁸ Cf. C. FLORISTÁN, *Teología práctica*, Sígueme, Salamanca 1998, 141.

El principio teológico que puede dar luces es la propia encarnación de Jesús, donde Jesús vive “el ‘éxodo’ del Hijo desde la gloria de la Trinidad al corazón de la miseria humana, para redimirla (Flp 2,6-8)”⁹⁹. En ese movimiento kenótico, al presbítero diocesano puede ayudarlo hacer una opción por el “pesebre”, que lleva a elegir la simplicidad y la austeridad; y querer/gozar de vivir en Nazaret, lo que los hace “paisanos” próximos (no turistas) y “sacramento” del amor del Padre que no se olvida de los pequeños y dejados de lado por la sociedad.

Carlo María Martini, cuando se pregunta sobre lo que le daba unidad a la vida de Jesús, responde analizando el uso del tiempo presentando tres realidades que la sintetizaremos en dos cuestiones:

a) Jesús tenía claridad sobre lo que debía hacer y eso le ayudaba a seleccionar y priorizar sus acciones. Por otro lado, Martini muestra que la firmeza y claridad no hacían de Jesús un hombre rígido e insensible (cf. Mt 15,22-24; Jn 2,4); sino que tenía ideas claras y un corazón grande;

b) Jesús fundamentalmente atendía a los enfermos (cf. Mc 1,32-34), predicaba sobre el Reino (cf. Mc 1,4), valoraba los tiempos de encuentro y conversación con las personas (cf. Mc 2,13-17), cultivaba largos momentos de oración (cf. Lc 5,35; 6,12; Mt 14,23) y cuidaba de la amistad (cf. Mc 9,2; Mc 10,38-41)¹⁰⁰.

Conclusión

A lo largo de la reflexión se visualizó el “hilo conductor” de la espiritualidad del sacerdote diocesano, que puede dar unidad a los diversos elementos de la vida espiritual que le son propias como la oración, la ascesis, la vida sacramental (eucarística, especialmente), la unión con el obispo y el presbiterio, el vínculo con la Iglesia particular, el ejercicio del ministerio, el celibato, la pobreza y la obediencia apostólica: la caridad pastoral que “eucaristiza, misericordea y unge” en sus dinamismos receptivos y donativos.

Metodológicamente, para llegar a ese hilo conductor que especifica y ayuda a priorizar los dinamismos donativos y receptivos de la espirituali-

⁹⁹ S. GALILEA, *La inserción en la vida de Jesús y en la misión*, Paulinas, Buenos Aires 1990, 6.

¹⁰⁰ Cf. C. M. MARTINI, “El ejercicio del ministerio...”, 185-191.

dad del presbítero diocesano, la reflexión partió de la percepción del problema de fondo de la disociación que generan pérdida de unidad en la vida de los presbíteros. La realidad en diálogo con la identidad teológica, pastoral y espiritual del presbítero, permanentemente, puede ofrecer luces e indicaciones concretas para ser encarnada en lo cotidiano.

Así como Víctor Manuel Fernández asumió el desafío de profundizar el dinamismo receptivo e interior de la vida espiritual del presbítero diocesano, indicado germinalmente por Lucio Gera, queda el desafío de explicitar la relación entre este núcleo central de la espiritualidad del sacerdote diocesano con los diversos y variados elementos que la componen.

Otro camino que queda para recorrer es la identificación de una ascetis-oración, siempre vinculada a la caridad pastoral con sus notas, propia de las exigencias de los diversos ministerios, como la predicación, el acompañamiento de los diversos consejos de pastoral, el cuidado de los enfermos y pobres, y la escucha en la dirección espiritual y el sacramento de la reconciliación.

Bibliografía

- AAVV., *Catecismo de la Iglesia Católica, Asociación de Editores del Catecismo*, Bilbao 1992.
- BAUMAN, Z., “Entrevista”, en: <https://vimeo.com/27702137>, citado 18 julio 2019.
- _____, *Los retos de la educación en la modernidad líquida*, Gedisa, Barcelona 2008.
- _____, *Vida Líquida*, en: <https://circulosemiotico.files.wordpress.com/2012/10/vida-liquida-zygmunt-bauman.pdf>, citado 9 de febrero 2021.
- BÉJAR BACAS, J. S., “Método teológico y credibilidad del cristianismo”, *Theologica Xaveriana* 64/177 (2014) 25-56.
- BOMBONATTO, I. *Seguimento de Jesus, Dissertação de mestrado*, Pontificia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo 2012.
- BORAN, J., “La realidad que vive la juventud de América Latina desde el punto de vista social, económico y cultural”, *Seminarios* 177 (2005) 379-405.
- BRAVO GALLARDO, C., *Jesus homem em conflito*, Paulinas, São Paulo 1997.
- CELAM, *Documento de Aparecida*, Paulinas, Lima 2007.

- _____, *Documento de Puebla*, CELAM, Bogotá 2014.
- CENCINI, A., *El arte del discipulado*, Paulinas, Lima 2002.
- _____, *¿Ha cambiado algo en la Iglesia después de los escándalos sexuales? Análisis y propuestas para la formación*, Sígueme, Salamanca 2016.
- _____, *La hora de Dios: La crisis en la vida del creyente*, San Pablo, Madrid 2013.
- CONCILIO VATICANO II, *Decreto Ad Gentes Divinitus*, BAC, Madrid 1993.
- _____, *Decreto Presbyterorum Ordinis*, BAC, Madrid 1993.
- CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *El don de la vocación presbiteral*, Agape Libros, Buenos Aires 2016.
- EQUIPO ANIMACIÓN VOCACIONAL SOL, *Curso Básico de Pastoral Vocacional*, Savsol, México 2007.
- ESQUERDA BIFFET, J., *Espiritualidad sacerdotal*, EDICEP, Valencia 2008.
- FERNÁNDEZ, V. M., *Actividad, espiritualidad y descanso*, San Pablo, Madrid 2001.
- _____, “La identidad espiritual del presbítero”. Mimeografiado.
- _____, *La oración pastoral*, San Pablo, Buenos Aires 2007.
- _____, “Las tendencias culturales en la vida sacerdotal”, *Seminarios* 180 (2006) 203-226.
- _____, *Teología espiritual encarnada*, San Pablo, Buenos Aires 2005.
- FLORISTÁN, C., *Teología práctica*, Sígueme, Salamanca 1998.
- FRANCISCO, *Exhortación Apostólica postsinodal Christus Vivit*, Paulinas, Lima 2019.
- FRESIA, I. A., *Andar siempre andar*, Don Bosco, Buenos Aires 2018.
- GALILEA, S., *El camino de la espiritualidad*, Paulinas, Bogotá 1985.
- _____, *La inserción en la vida de Jesús y en la misión*, Paulinas, Buenos Aires 1990.
- GALIMBERTI, U., “Crisis”, en: GALIMBERTI, U. (ed.), *Dizionario di psicologia*, UTET, Turín 1992.
- GERA, L., *Meditaciones sacerdotales*, Agape Libros, Buenos Aires 2015.
- GULJARRO, S., *El camino del discípulo*, Sígueme, Salamanca 2015.
- GUTIÉRREZ, G., *Beber en su propio pozo*, Sígueme, Salamanca 1986.
- JUAN PABLO II, *Exhortación Apostólica postsinodal Pastores Dabo Vobis*, Paulinas, Lima 1992.
- LIBANIO, J. B., “Cenários de Igreja”, *Vida Pastoral* 215 (2000) 2-5.
- MARTINI, C. M., “El ejercicio del ministerio, fuente de espiritualidad sacerdotal”, en: COMISIÓN EPISCOPAL DEL CLERO, *Espiritualidad sacerdotal*, EDICE, Madrid 1989, 175-191.

MELGUIZO YEPES, G., *Puente y no obstáculo. Deontología sacerdotal*, CELAM, Bogotá 2018.

SANTIAGO, H. N., *En la feliz esperanza. La experiencia teologal, clave de alegría de la vida sacerdotal y consagrada*, Agape Libros, Buenos Aires 2011.

TRULLENQUE, P. R., "La Pucha con el hombre", en: <https://www.musica.com/letras.asp?letra=1415450>, citado 19 julio 2019.

URIARTE, J. M., Ministerio presbiteral y espiritualidad, IDATZ, San Sebastián 1999.

_____, *El celibato*, Sal Terrae, Santander 2015.

ZOTTOLA, A. A., *Pastoral da juventude, alguns princípios e propostas atuais para o seguimento de Jesus, Dissertação de mestrado*, Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo 2007.

**HISTORIA DE LAS EXPERIENCIAS MISIONERAS DE LAS
DIÓCESIS DE CORPUS CHRISTI Y DE AUSTIN, TEXAS EN
ARTEAGA y COAHUILA, MÉXICO (1973-2001)**

HISTORY OF THE MISSIONARY EXPERIENCIES OF CORPUS CHRIS-
TI AND AUSTIN, TEXAS CATHOLIC DIOCESIS IN ARTEAGA AND
COAHUILA, MÉXICO (1973- 2001)

José Aparecido Gomes Moreira¹

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso., Chile

ORCID: 0000-0002-4036-1594

Recibido: 09.03.2021

Aceptado: 08.10.2021

<http://dx.doi.org/10.21703/2735-6345.2021.23.01.004>

Resumen

El artículo es un breve relato histórico de las experiencias misioneras de dos diócesis texanas, Corpus Christi y Austin, entre los años de 1973 y 2001 acompañado de una reflexión teológico-pastoral a la luz de los documentos de Medellín (1968) y Puebla (1979). Esas experiencias fueron realizadas en el contexto de la historia posconciliar de la colaboración entre las iglesias de Norte América y América Latina en América Latina en respuesta al llamado del papa Juan XXIII. Durante la década que va de la clausura del Concilio Vaticano II (1965) hasta la primera mitad de los años 1970s, fue notable el crecimiento del número de personal misionero europeo y norteamericano en América Latina y el Caribe. La realidad socio-política y religiosa del continente latinoamericano desde la revolución cubana, de los movimientos para el socialismo y de lucha por los derechos humanos y contra los gobiernos militares y autocráticos,

¹ Bachiller en Teología por la Facultad de Teología Nossa Senhora da Assunção, PUC-São Paulo y Estudios de posgrado en Historia del Cristianismo en América Latina en esa misma Facultad; Maestro en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y en Estudios Latinoamericanos en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) en la Cd. de México. Es miembro de CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina) y de AMERINDIA (www.amerindiaenlared.org). Actualmente cursa el diplomado en Teología Latinoamericana en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Correo electrónico: taihupara@hotmail.com.

influyeron determinadamente en la praxis eclesial, en la doctrina social de la iglesia y en la transformación del sentido de la misión.

Palabras claves: Misión, Conquista Espiritual, Evangelización, Arteaga.

Abstract

This article is a brief historical account of the missionary experiences of two Texas dioceses, Corpus Christi and Austin, between 1973 and 2001, accompanied by a pastoral-theological reflection in the light of Medellín (1968) and Puebla (1979) documents. These experiences took place in the context of the post-conciliar history of collaboration between the churches of North America and Latin America, in response to the call of Pope John XXIII. During the decade following the closure of the Vatican Council (1965), the increase in the number of European and North American missionaries in Latin America was remarkable. The socio-political, and religious reality of Latin America with the Cuban revolution, the movements for socialism, the struggle for human rights, the rise of the military regimes and autocratic governments had a decisive influence in the ecclesial praxis, in the social doctrine of the church, and on the transformation of the meaning of mission.

Keywords: Mission, Spiritual Conquest, Evangelization, Arteaga.

Introducción

En 1973 la diócesis norteamericana de Corpus Christi, Texas-USA asumió la parroquia de la ciudad de Arteaga, en el estado norteamericano de Coahuila. En febrero de 1991 la diócesis de Austin Texas, tomó dicha parroquia, con el fin de dar continuidad al trabajo pastoral.

La finalidad de este estudio es conocer de cerca la experiencia misionera de esas dos diócesis del estado de Texas, sus motivaciones, la conceptualización y compromiso en la acción evangelizadora en una misión en México, en el contexto de la historia local y los grandes cambios del cristianismo en América Latina.

A partir de los años 60s, por las influencias de Medellín (1968) y Puebla (1979), se había tomado conciencia de que la acción por la justicia era parte integrante e indispensable de la misión evangelizadora². También se busca contribuir a la reflexión sobre el alcance de la recepción de esos documentos episcopales.

Se ofrece una breve historia de las experiencias misioneras, especialmente de la recepción de Puebla en la práctica real o “aventuras misione-

² CELAM, *Documento de Puebla*, n. 1254, (en adelante, DP), https://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf, citado, 25 marzo 2021.

ras”, como la calificaron algunos de los mismos misioneros. Importa, en ese sentido, verificar de qué manera la labor pastoral de la parroquia de Arteaga se había vinculado al *Plan Diocesano de Pastoral (1989-1994)* de la Diócesis mexicana de Saltillo, de la cual geográficamente forma parte.

Las fuentes para este trabajo son orales y escritas. Las fuentes orales son entrevistas realizadas a los diversos agentes de pastoral, eclesiásticos (cura párroco y coadjutores del obispo de Austin), religiosas y laicos que trabajan en Austin, San Antonio y en Arteaga. Las fuentes escritas incluyen pequeños artículos publicados en los periódicos *Texas Gulf Catholic* y *South Texas Catholic* de las diócesis de Corpus Christi, y *Catholic Spirit* de la diócesis de Austin. Estos fueron escritos por los editores, misioneros y personas que habían visitado la parroquia de Arteaga. También se revisaron algunos materiales del archivo parroquial y publicaciones facilitadas por el párroco y por las hermanas Misioneras del Rosario de Fátima que compartían el trabajo pastoral.

Al final se hace una breve reflexión sobre el significado de esas dos experiencias misionológicas a partir de las recomendaciones del documento de Puebla, en particular en su cuarta parte, sobre la “Iglesia misionera al servicio de la evangelización en América Latina” y la “opción preferencial por los pobres”³.

1. Ubicación geográfica y síntesis histórica del pueblo de Arteaga

El pueblo de Arteaga está ubicado en el sureste del estado de Coahuila, México, es cabecera del municipio del mismo nombre, se encuentra a 14 km de Saltillo y cerca de 700 km de la ciudad de Austin, Texas.

La región fue habitada antiguamente por los indios tlaxcaltecas, quienes fueron trasplantados en 1580 por conquistadores españoles a las tierras ocupadas por los indígenas huachichiles o guachichiles, liderados por don Buenaventura de Paz y don Joaquín de Velasco, quienes dieron por nombre al lugar San Isidro de las Palomas. Poco después, en 1608, irlandeses de apellido O’Davis, castellanizado a Udave, también se asentaron en la región.

³ DP 1134-1165.

La historia de la evangelización, o de la llamada “conquista espiritual” de la región, no comenzó con la construcción de la primera capilla en 1790 sino poco más de dos siglos antes, con la derrota armada de los “gallardos, bárbaros, valientes” indios guachichiles, “siempre irreductibles”, que habían levantado grandes insurrecciones contra la Villa de Santiago del Saltillo entre los años de 1580 y 1586, encabezados por Cilaván y Zapalinamé, cuyos nombres, se quedaron inmortalizados en las sierras al sur de Arteaga.

De hecho, la conquista de los guachichiles, habitantes originales del actual territorio de Arteaga, se habría iniciado el 6 de mayo de 1575, por el Capitán Francisco de Urdiñola acompañado por indígenas tlaxcaltecas, primeros aliados de los españoles. Derrotados y perseguidos, los guachichiles “ofrecen paz”, aceptan vivir en “pueblos” y reducirse al cristianismo a condición de que “si se les daba carne, mantenimiento y ropa para sus familias”⁴.

La construcción de la primera capilla en Arteaga se llevó a cabo en 1790, por intervención y patrocinio de otro laico, el Sr. José González de Paredes, residente en la villa de Santiago del Saltillo y dueño de un rancho que era parte de la ya entonces llamada Hacienda San Isidro de las Palomas.

Hasta 1820 los servicios religiosos no fueron continuos en San Isidro. Solamente en los días de fiesta algún sacerdote regular o secular daría atención a la capilla, pero a partir de enero de ese año, con la indicación del primer capellán, Pr. Juan Gabriel Valdés, se regularizan las celebraciones de los sacramentos. El libro de Bautizo registra la primera recepción de ese sacramento el día 6 de enero de ese año por parte de un niño “indio”, procedente del rancho de Jamé, quien recibe el nombre de José Ascencio de León. El día 8 del mismo mes fue bautizada una niña mestiza (*coyota*), proveniente del rancho de San Antonio de las Alazanas, y recibe el nombre de María Concepción Cerecero. Conforme indica José de la Luz Valdés en su citada Monografía, la Hacienda de San Isidro de las Palomas era habitada en su mayoría por residentes “de origen español”, mientras que en los ranchos los habitantes eran de origen “indio” o *coyota*, conforme se desprende fácilmente del mismo libro de bautizo⁵.

Por razones históricas desde la época de la conquista y los largos conflictos que se siguieron, así como por motivo de distancia cultural y socioeconómica, puede don Luz Valdés afirmar que “por mucho tiempo, las familias de origen español, que poblaron la Hacienda de San Isidro de las

Palomas, permanecieron sin mezclarse con otra raza.⁶ Un cierto sentimiento de orgullo de haber mantenido la “pureza” de la sangre española es perceptible aún hoy por visitantes como el que escribe estas líneas, en el centro de la municipalidad de Arteaga.

El 29 de diciembre de 1866, la “congregación de San Isidro de las Palomas” fue erigida en Villa con una municipalidad que se desprende de la de Saltillo. Esta nueva villa y municipio a partir de entonces lleva el nombre de Arteaga “para honrar la memoria del ilustre General José María Arteaga, hijo del estado de Aguascalientes, que, defendiendo los derechos y la dignidad de la Patria, murió en Uruapan a mano de los franco-traidores el día 22 de noviembre de 1865”.⁷ Comprende la villa “la fábrica Dávila Hoyos y los ranchos de San Antonio de la Hosamenta, La Roja, Rancho Viejo, Álamo, Santa Cruz, Laguna de los Sánchez, San Isidro, San José, Purísima de San José, Tunal, Lirios, Jamé, Potrero de Abrego, Nuncio, San Antonio de las Alazanas, Santa Rica, Ciénegas, Zorrillo y el Huachichil”⁸.

A 10 de mayo de 1871 la parroquia de San Isidro es erigida canónicamente, quedando por su vez también independiente de la parroquia de Saltillo. El 30 de julio de 1929 asume “interinamente” la parroquia de San Isidro, el P. D. Rosendo Flores Muro Alatorre. De 1937 a 1973 P. Rosendo será el único cura párroco de San Isidro ayudado apenas en breves períodos por otros sacerdotes de la diócesis de Saltillo o algún religioso. Al jubilarse en 1973, con 81 años de edad (nacido el 15 de agosto de 1892) continuará viviendo en Arteaga hasta su muerte que ocurre 10 años después, el 13 de julio de 1983.

Actual mente es un municipio que cuenta con cerca de 54 poblados o “ranchos”, en el centro se encuentra la iglesia parroquial dedicada a San Isidro Labrador con una población de 18.907 habitantes, según estadísticas de 1995. En los demás ranchos vivían otras 20.000 personas. Los Llanos, Huachichil, Escobedo, El Tunal y San Antonio de las Alazanas son los poblados mayores, algunos con una población entre 1.000 a 1.500 personas, los demás en torno a 100 y 800 personas, se estima entre 10 y 100 familias. En total la población del municipio alcanzaba en 1995 el número de 40.000

⁶ J. LUZ VALDÉS, *Monografía...*, 40.

⁷ J. LUZ VALDÉS, *Monografía...*, 10, art. 4.

⁸ J. LUZ VALDÉS, *Monografía...*, 10, art. 3.

habitantes, esparcidos en un territorio de 1.486 km², conformado por altas montañas y verdes valles, perfecto “oasis” en las faldas de la sierra Madre⁹.

2. La llegada de los misioneros norteamericanos

2.1. La experiencia de la diócesis de Corpus Christi

En 1973, con la jubilación del P. Rosendo Flores, “viejo y venerado pastor”, la diócesis de Corpus Christi, Texas, asumió la parroquia de Arteaga luego de un acuerdo realizado entre el obispo de Saltillo, Mons. Francisco Villalobos Padilla, y el obispo de Corpus Christi, Mons. Thomas Drury. El P. Peter McNamara fue designado como el “primer párroco extranjero” acompañado del P. Michael Chilen, ambos “fluentes” en español. El P. Richard Shirley, director diocesano de la Sociedad para la Propagación de la Fe, fue el encargado de coordinar los esfuerzos de la diócesis para garantizar los recursos materiales necesarios para la misión. Entre las primeras determinaciones que se tomaron, se establecía que la segunda colecta del último domingo de enero, que era para la Iglesia en América Latina, pasaría a ser destinada exclusivamente en beneficio de la misión diocesana de la parroquia de San Isidro en Arteaga.

De ese modo comenzó para la diócesis de Corpus Christi una “*nueva aventura en México*”, en palabras del P. Noel Davis, último sacerdote de esa diócesis que ejerció su ministerio en Arteaga. Al despedirse de Arteaga en enero de 1991, el P. Davis dejó un texto de 6 páginas intitulado “Adiós Arteaga”. A pesar de ser breve, el texto es un valioso documento en el que el autor, por un lado, intenta transmitir el sentido del compromiso de la diócesis de Corpus Christi, tras un período de 17 de años de presencia, servicio pastoral, oración, ayuda espiritual y financiera, y de una experiencia de aprendizaje. Por otro lado, él evalúa los éxitos y fracasos.

Como contexto y justificación de esa *aventura*, el P. Davis señala dos motivaciones principales. La primera es la “respuesta generosa” que la diócesis deseaba dar al llamado del Papa Juan XXIII y del Concilio Vaticano II,

⁹ Cf. TH. CHAMBERLAIN, *Entrevista (09-11.06.1995)*, Parroquia de Arteaga, Coahuila.

de ayudar la iglesia en los países más pobres. La segunda es el interés de la misma diócesis de adquirir experiencia de trabajo misionero en un país del extranjero, cosa de que no había tenido la oportunidad hasta entonces. “No habíamos viajado por este camino antes y esperábamos aprender durante la jornada misma”¹⁰.

Para realmente aprender de la experiencia adquirida, le pareció al P. Davis que valdría la pena evaluar debidamente esos 17 años de forma a ayudarles a dar un mejor servicio a la otra misión que la diócesis de Corpus había asumido recientemente, la de Ocampo, un pueblo ubicado en el desierto al norte del mismo estado de Coahuila. En su evaluación, el P. Davis deseaba “apenas contribuir con algunos *insights* y sugerencias”. Lo hace enumerando lo que considera “aspectos negativos” y concluye con una serie de aspectos que se encontrarían “del lado positivo” de la experiencia. Observar que el punto de referencia de su evaluación es la propia diócesis de Corpus Christi en su primer “experiencia misionera” en otro contexto lingüístico, cultural, histórico y eclesial. Tomar en cuenta esas sugerencias para el futuro sería importante para no “hacer sufrir desnecesariamente al pueblo”, recomienda, y al mismo tiempo evitar el sentimiento de frustración por parte de los sacerdotes y agentes de pastoral por lo general voluntarios, que también participaron.¹¹

En orden inverso de como lo hace el P. Davis, presento abajo los aspectos que él consideró como positivos de esa experiencia, antes de los negativos.

Lo positivo de esa experiencia

a. La generosidad de los cristianos de Corpus Christi

Como positivo considera de gran importancia la *generosidad* de todos los extranjeros, obispo, sacerdotes, religiosos y laicos que en esos 17 años apoyaron Arteaga con “su dinero, oraciones y sacrificios”, que supieron “compartir bienes materiales y espirituales con los pobres”¹². El obispo de Corpus Christi, por muchas veces estimuló a su pueblo a ser generoso con

¹⁰ N. DAVIS, “Adiós Arteaga”, mimeo 6 pp. (Evaluación de 17 años de servicio pastoral (1973-1990) llevado a cabo por sacerdotes de la diócesis de Corpus Christi, Texas 1990), 1.

¹¹ N. DAVIS, “Adiós Arteaga”, 1-3.

¹² N. DAVIS, “Adiós Arteaga”, 5.

el pueblo necesitado de Arteaga, y trajo consigo grupos diocesanos, conformado normalmente por catequistas, jóvenes, profesionales de la salud (equipo médico, enfermeros/as, dentistas), para que tuvieran un contacto personal con los pobres.

Sin haber citado explícitamente, se trataba de la puesta en práctica de las recomendaciones de Puebla en cuanto al compromiso y solidaridad con los pobres, un servicio que a la vez exige conversión y purificación constantes para lograr una identificación cada día más plena con Cristo pobre y con los pobres¹³.

Al mismo tiempo reconoce que sería unánime el sentimiento de todos esos extranjeros que sirvieron en Arteaga de que los pobres “nos dieron mucho más de lo que nosotros les dimos”, concretamente por “su apoyo, aceptación, tolerancia, paciencia, fe, esperanza y amor”.

b. Nuevos valores

También habrían aprendido con el pueblo de México “nuevos valores”: el valor positivo de la pobreza, el valor de la comunidad, de la familia, del compartir, del sacrificio y el valor de la religiosidad popular, de cómo adorar a Dios no solo con nuestras mentes sino también con nuestros corazones y cuerpos ... valores que “no son nuevos para nosotros, pero ellos tienen una nueva expresión en México”¹⁴.

El “modo más simple de vida en México” les habría ayudado a redescubrir sus propios valores y necesidades básicas, “lo que es realmente importante en la vida” que no se encuentra en los bienes materiales ni en las “máquinas” sino en el “valor de las personas”¹⁵.

En la misma línea del reconocimiento del valor de la religiosidad popular descubrirían “el gran amor que tantos mexicanos tienen por la Madre de Dios: Nuestra Señora de Guadalupe, [...] fuente de admiración y alegría para nosotros que trabajamos en México”¹⁶.

c. Avances

“A pesar de las limitaciones”, o sea, de los factores *negativos*, la Diócesis de Corpus Christi hizo avanzar (con relación a la situación anterior)

¹³ Cf. DP 1140.

¹⁴ N. DAVIS, “Adiós Arteaga”, 3.

¹⁵ N. DAVIS, “Adiós Arteaga”, 3.

¹⁶ N. DAVIS, “Adiós Arteaga”, 3.

el trabajo básico de la iglesia en Arteaga que, en síntesis, fue una obra de “evangelización”, de “santificación” y de “justicia social y caridad”.

El texto del P. Davis no se detiene mucho en exponer los detalles concretos de la evangelización y santificación, ni tampoco detalla las acciones en el campo de la justicia social y de la caridad, por lo que no queda muy claro el sentido y el alcance de esos “avances” en esa área.

Tampoco define muy claramente lo que entiende por “comunidades cristianas” que la diócesis habría ayudado a formar en Arteaga y sus entonces 42 ranchos. Los ejemplos de comunidades que da son los grupos como: Legión de María, la Escuela de la Cruz, el Coro, Catequistas, Jóvenes y Grupos Bíblicos que, en cada uno de los ranchos “atiende al trabajo de la Iglesia”, que “poco a poco están madurando”, y que “algunos de ellos están conscientes de que también son Iglesia”. Concluye, en cuanto a lo “positivo”, que “lo importante es que la Iglesia de Arteaga está viva y desea orar, servir y llevar adelante el trabajo de la Iglesia”. Como la Diócesis de Corpus Christi “ayudó a realizar eso”, se puede considerar que “nuestra presencia en Arteaga valió la pena”.

Lo negativo

En cuanto al “lado negativo” de esa experiencia, el P. Noel Davis quiere indicar, en gran medida, lo que estuvo ausente y que debería de haber estado presente para que el trabajo hubiese sido más eficiente y se evitara cometer los errores que acaecieron. Tomar en cuenta esas sugerencias para el futuro de esa y de otras experiencias misioneras de diócesis norteamericanas, sería importante para no hacer sufrir desnecesariamente al pueblo y al mismo tiempo evitar el sentimiento de frustración por parte de los sacerdotes, religiosos, religiosas y demás agentes de pastoral.

El “problema de la cultura”

Como primer punto, el P. Noel Davis indica la insuficiente preparación para el trabajo de misión en un país extranjero, específicamente en cuanto a la necesidad de entender la cultura mexicana por parte de los sacerdotes que fueron enviados a Arteaga, generalmente “de forma voluntaria”, y no tanto por ser los más cualificados para la tarea.

Los dos únicos criterios para que un sacerdote se considere calificado para ir a Arteaga fueron: 1) hablar español o desear aprender el idioma y 2) fuera “normal” [¿psicológicamente?] y con salud. “¡Si un sacerdote podía

hablar español y mantenerse con salud comiendo comida mexicana, él haría un trabajo fructífero!”¹⁷.

Sin embargo, habían “dificultades mayores” que las del idioma, comida y salud física o psicológica; entre esas era la capacidad de “entender la cultura mexicana” y la necesidad de “ser conscientes de nuestros propios valores y prejuicios culturales tanto de los negativos como de los positivos”¹⁸.

Para remediar esa carencia era apropiado un curso de orientación en la cultura mexicana hubiera sido de mucho provecho, afirma en P Davis, porque “tarde o temprano le hacemos sufrir al pueblo”¹⁹. El ejemplo concreto que da de una falta de orientación proviene de su propia experiencia personal como sacerdote de origen irlandesa. Para los sacerdotes irlandeses, por ejemplo, asistir a la misa es una fuerte tradición de su cultura religiosa. Al llegar a México es fácil para él intentar imponer, y de manera hasta muy severa, esa costumbre en el pueblo mexicano y a juzgarlo como *bueno* o como *malo*, apenas por el hecho de si va o no a la misa²⁰.

La falta de orientación en cuanto a la cultura, reflejaba en un trabajo pastoral de “poca eficacia” e incomprensible al pueblo como en el caso de algunas preparaciones presacramentales que “no les han ayudado a practicar su fe”. Esas charlas eran vistas más como un “obstáculo inevitable a superar” para poder recibir los sacramentos.

De hecho, para una pastoral centrada en la práctica de los sacramentos, los elementos de conflicto con la práctica religiosa del catolicismo popular tradicional se hacen presentes en la misma medida en que por carencia de conocimiento de la historia religiosa del pueblo en cuestión, se pretende imponer y controlar su fe, en nombre de una dudosa “formación” cuya finalidad es más bien la desapropiación de una fe tradicional sin ofrecer, en cambio, elementos para su propio crecimiento desde adentro, sin tener que destruir “lo viejo”. Pero lo que pasa es precisamente que la actitud del agente de pastoral tiende a disminuir la importancia y el vigor del catolicismo popular, y, bajo el pretexto de “evangelizar”, pretende primero destruir la base que la “primera evangelización” dejó en el alma del pueblo. Ante ellos el aconsejaba el P. Paddy Quinn al P. Noel Davis:

¹⁷ N. DAVIS, “Adiós Arteaga”, 1.

¹⁸ N. DAVIS, “Adiós Arteaga”, 1.

¹⁹ N. DAVIS, “Adiós Arteaga”, 2.

²⁰ N. DAVIS, “Adiós Arteaga”, 2.

«No trabajes en un rancho por apenas un corto período de tiempo para dejarlo en seguida, porque vas a despertar en el pueblo un deseo por Dios y valores espirituales, etc... Cuando dejas [el pueblo], aquél hambre [de Dios] los llevará hacia los protestantes»²¹.

Tal afirmación revela, más bien, el poder destructor de la fe tradicional que trae el sacerdote al llegar a un “rancho”, sin ser capaz, en cambio, de construir, al mismo tiempo, nuevos “valores espirituales” y una suficiente madurez en el pueblo para seguir adelante sin el apoyo externo. La “nueva evangelización”, en ese caso, estaría debilitanda, en vez de ser un elemento de fortalecimiento de la fe popular. ¡De ahí el claro temor de ese celoso misionero, ante el trabajo incompleto que provoca la proliferación del protestantismo! Volveremos sobre este punto más adelante ya que ésta parece ser una preocupación de fondo no sólo de los sacerdotes de la diócesis de Corpus Christi sino también de los de la diócesis de Austin. Esta preocupación es compartida por el sector considerado “evangelizado” de los parroquianos de Arteaga.

Aún sobre la misma problemática de la “cultura”, recuerda el P. Davis que la atención pastoral de los mexicoamericanos en los Estados Unidos no es la misma que la de los mexicanos en México. Los mexicoamericanos viven el “modo de vida americano” y enriquecen ese modo de vida con una mezcla de ambas culturas y lenguas. Por otro lado, los mexicanos en México, viven un modo mexicano de vida con apenas su propia cultura y lengua. Al mismo tiempo, un sacerdote que haya trabajado con mexicoamericanos tendrá más facilidad para trabajar en México, aunque no sea lo mismo.

b. La religiosidad popular

En conexión con lo anterior, el P. Noel Davis es también enfático en reafirmar que, en los pasados 17 años, entre los aspectos consideramos poco eficientes del trabajo de la diócesis de Corpus Christi, fue la atención a la religiosidad popular: “nosotros no logramos entender integralmente la importancia de la religiosidad popular”²². Aunque haya tratado de esa cuestión entre los aspectos positivos como uno de los “valores” que el pue-

²¹ N. DAVIS, “Adiós Arteaga”, 3.

²² N. DAVIS, “Adiós Arteaga”, 2.

blo mexicano les ha ayudado a redescubrir, vuelve a tocar el tema en este espacio por reconocer la insuficiente atención prestada por los sacerdotes.

Su breve comentario sobre lo que se ha hecho para tomar en cuenta la religiosidad popular, parte de la observación del trabajo de algunos sacerdotes mexicanos de parroquias vecinas. Según él, esos párrocos se encuentran mucho más al tono con la religiosidad popular que los norteamericanos de Arteaga. En consecuencia “ellos dan una mayor importancia a procesiones, imágenes, estatuas, velas, decoraciones de la iglesia, cuna, *el niño dios*”²³, etc.

Para el P. Davis, la diferente actitud frente a la religiosidad popular que hay entre sacerdotes mexicanos y norteamericanos se debe a que ellos practican una religión “más del corazón”, mientras que la religión europea y norteamericana está más centrada “en la cabeza”. Lo poco que “nosotros hemos intentado promover en Arteaga como la oración del rosario en las casas y en capillas” aún es insuficiente, considera.

Entre las expresiones de la religiosidad popular no hace ninguna referencia a las fiestas patronales, posadas, grupos de danza como de los matachines, devociones populares como la del niño Fidencio y otras que son nombradas en el Plan Pastoral Diocesano de Saltillo.

En cuanto a la postulación de que cabría a los sacerdotes “promover” la religiosidad popular, parece una contradicción, especialmente en el caso de que provengan de una cultura distinta y por el hecho de que su vinculación con las comunidades locales se limita a la breves visitas para la celebración de los sacramentos. La religiosidad popular se caracteriza por su independencia de la presencia y del estímulo de sacerdotes y en muchos casos inclusive de otros agentes de pastoral vinculados a la pastoral “oficial” de la iglesia. En muchos casos sacerdotes y religiosos no solo desconocen su importancia, sino que también la condenan como *ignorancia religiosa, superstición, fanatismo religioso* y hasta como *no católica*.

c. Integración con la iglesia local

Otro aspecto negativo del trabajo de la diócesis de Corpus Christi, según el P. Noel Davis, ha sido la “falla en integrarse más plenamente a la iglesia

²³ N. DAVIS, “Adiós Arteaga”, 2.

local”²⁴. De acuerdo a las enseñanzas del Vaticano II, argumenta, el obispo local es el representante de Cristo, el pastor del rebaño. Sacerdotes, hermanas y agentes de pastoral trabajan bajo su guía pastoral. En la práctica eso significa tomar parte en las reuniones de los sacerdotes del lugar, retiros y actividades religiosas, y realizar el plan diocesano en la parroquia. La facultad canónica para trabajar en Arteaga provino del obispo local, pero han sentido que el verdadero jefe se encontraba en Corpus Christi, no en Saltillo. En consecuencia, habían dado menor importancia a la Iglesia local en lo que se refiere a la pastoral de conjunto y a las prioridades de acción identificadas por el Plan Diocesano.

Eso se hacía especialmente claro en los reportajes publicados por el periódico diocesano, *South Texas Catholic*, el cual difícilmente hacía mención la iglesia local y su contribución al trabajo pastoral de Arteaga. Con todo, es muy importante relacionar los parroquianos a su iglesia local y su obispo, de manera a que puedan participar plenamente en las actividades diocesanas. Normalmente los fieles reciben a ambos obispos con el mismo cariño y hospitalidad, pero ellos deben saber que el cuidado pastoral proviene del obispo local. En síntesis, dice, deberíamos de haber visto Arteaga más como una misión de la Diócesis de Saltillo que de la diócesis de Corpus Christi, que, en todo caso, su función sería la de apenas colaborar con la iglesia local.

d. Sentido de la presencia

El último punto negativo que enumera y que puede explicar en buena parte la existencia de los demás, es lo que llama de “falta de una visión más clara del sentido de nuestra presencia en Arteaga” y, en consecuencia, de “una planeación a largo plazo”²⁵. Los misioneros han llegado “con deseos de ayudar”, *willing to help*, pero sin preguntarse, por ejemplo, el:

“¿Por qué hemos venido? ¿Cuánto tiempo vamos a estar? Si el tiempo propuesto a quedar fuere limitado, ¿qué se podría lograr? ¿Fue buena la idea de cambiar de curas frecuentemente, con cada uno trayendo sus

²⁴ N. DAVIS, “Adiós Arteaga”, 4.

²⁵ N. DAVIS, “Adiós Arteaga”, 3.

propias ideas y planes? ¿Cómo influyó eso en la continuidad de la pastoral? ¿Produjo eso frustración en los grupos de la parroquia? ¿Fue una buena idea el abrir otra misión (la de Ocampo, región fronteriza en el desierto al norte del mismo estado de Coahuila) cuando teníamos recursos tan limitados? ¿No hubiera sido mejor concentrar en una misión y hacer bien el trabajo?»²⁶.

Son todas preguntas legítimas, pero muchas veces consideradas incómodas. Se suelen evitar aquellas que pueden tener respuestas diversas y hasta conflictivas. Sin embargo, preguntarse por el sentido del compromiso asumido en favor de los pobres y de su desarrollo espiritual y material no es solo legítimo sino una necesidad constante. Como la realidad social, económica, política y también religiosa es una realidad dinámica y cambiante, las respuestas a las mismas nunca van a ser definitivas ni perfectas, así como también surgirán constantemente nuevas preguntas a las que tampoco se deberían de temer.

Por 17 años, reflexionó el P. Davis, sacerdotes de la diócesis de Corpus Christi dedicaron su tiempo principalmente para preparar a los fieles de la parroquia de Arteaga para recibir a los sacramentos. Detalla que muchas capillas fueron construidas, se desarrollaron programas de catequesis para los niños, las hermanas organizaron la Legión de María en muchos ranchos, creamos coros en 13 iglesias. En la mayoría de los ranchos había un grupo de personas comprometidas con la iglesia y se podía confiar en ellas. También teníamos cursillistas, miembros de la Escuela de la Cruz, ministros de la eucaristía, lectores en las misas, personas preparadas para realizar novenas, dar charlas presacramentales, etc. Sin embargo, todos esos grupos apostólicos estaban todavía dependientes de las hermanas y de los sacerdotes y no podían sobrevivir por su cuenta²⁷.

“¿Qué hicimos que salió mal?”, se pregunta. “Si hubiéramos tenido claras metas al comenzar en 1973, esto no hubiera pasado”. La respuesta a esa pregunta parece encontrarla en la necesidad de concentrar en el trabajo de “evangelización” en la “formación de líderes”. Es importante “preparar líderes locales para evangelizar a grupos locales”, pero “eso no es fácil cuan-

²⁶ N. DAVIS, “Adiós Arteaga”, 3.

²⁷ N. DAVIS, “Adiós Arteaga”, 4.

do tanta gente busca la misa y los sacramentos y el tiempo es limitado”. Con todo “es esencial saber a qué estamos”, concluye. Ese “a qué estamos” o la “meta” que faltó tener en esos 17 años debería ser “dejar en cada rancho y ciudad, por lo menos un grupo cristiano de personas suficientemente maduras en la fe, en el conocimiento y en el amor de Dios, de modo a poder ser iglesia viviente en aquel lugar”²⁸.

Ellos, los grupos de laicos, deberían de ser capaces de llevar adelante por su propia cuenta el trabajo básico de la iglesia en las áreas de evangelización, santificación y servicio social, aún si pueden tener apenas un mínimo contacto con la iglesia local, como es en el caso de la misión en el desierto (en Ocampo).

“... no quiero decir que nuestros grupos apostólicos deban trabajar independientemente del cura párroco. Hablo de los lugares donde no es posible a los sacerdotes y hermanas visitar constantemente”²⁹.

Consciente de la necesidad de superar de una vez por todas una pastoral tradicional centrada en la sacramentalización que hacía aumentar la dependencia al clero, ya limitado en su número, el P. Noel llega a la conclusión de que urgía formar lo que se llamó “grupos cristianos de personas maduras” con “la capacidad para llevar adelante por propia cuenta el trabajo básico de la iglesia...”.

Se trataba de una propuesta “no fácil” de realizar en aquel momento histórico del catolicismo posconciliar ya marcado por la *vuelta a la gran disciplina*³⁰, o sea, de retorno al clericalismo y al dogmatismo. Esa pastoral tendía a concebir a los laicos, e inclusive a las religiosas, apenas como ayudantes o *manos largas* del sacerdote, en permanente relación de dependencia de quien en última instancia detiene tanto el poder religioso como el administrativo.

La preocupación de fondo del P. Noel cuando analizaba la realidad de su parroquia, fue darse cuenta de que mientras no era posible para los sacerdotes y hermanas visitar constantemente a las comunidades, “los pro-

²⁸ N. DAVIS, “Adiós Arteaga”, 4.

²⁹ N. DAVIS, “Adiós Arteaga”, 4.

³⁰ J.B. LIBANIO, *A volta à grande disciplina*, 2^a. ed., São Paulo, Loyola, 1984.

testantes tienen sus servicios religiosos una o dos veces a la semana”. En consecuencia, “ellos están gradualmente ganando nuestros católicos”. Y continúa:

“En esos ranchos, donde visitamos una vez al mes, o menos aún, el pueblo sobrevive con la religiosidad popular y con lo poco que les damos. La religiosidad popular no es suficientemente fuerte para sobrevivir el proselitismo de los protestantes con la Biblia en la mano. En algunos de nuestros ranchos más remotos las imágenes de la Virgen y de los Santos, están gradualmente desapareciendo de sus casas. No quiero sonar como un alarmista; no todo está perdido. Pero hay suficiente evidencia para mostrar que los protestantes están abriendo caminos. Igualmente, interesante es el hecho de que los protestantes tienen escuelas en algunos de los ranchos con el único objetivo de formar a sus líderes”³¹.

¡La Biblia en la mano y la formación de líderes “amenazaban” al catolicismo como religión hasta ahora predominante en Arteaga y sus ranchos! Para hacer frente al avance protestante, la estrategia de la iglesia para no perder a “sus católicos” debería ser la de aumentar, en lo posible, su presencia, y dedicarse a la capacitación de los laicos. El reducido número de sacerdotes ocupaba la mayor parte de su tiempo en llevar a cabo una pastoral de sacramentos. En ese contexto la “evangelización”, o, según una interpretación, la “doctrina”, quedaba, en gran parte, reducida a las “pláticas sacramentales” a cargo de las hermanas y de algunos laicos.

Si en el pasado la atención a los sacramentos y a las devociones populares eran consideradas suficientes, la “amenaza” protestante parecía indicar la necesidad de un nuevo perfil de catolicismo que fuera más invulnerable, o cuando menos más preparado para enfrentar el avance de las demás religiones, tanto cristianas como no-cristianas.

La evaluación del P. Davis señalaba que la diócesis de Corpus Christi había aprendido con esa experiencia. Su carta de despedida es, al mismo tiempo, un programa de acción, aunque una experiencia no sea transferible apenas con palabras y buenos consejos sino también con vivencias y humildad necesaria para aprender de los errores.

³¹ N. DAVIS, “Adiós Arteaga”, 5.

2.2. La diócesis de Austin asume la parroquia de Arteaga como “su misión”

En 1987 se creó la diócesis de Austin, por iniciativa del obispo Mons. John McCarthy se creó un Consejo de Misiones con la finalidad de “elear la conciencia del llamado misionero universal, en la misma diócesis o en otra parte”³². Entre sus actividades, el Consejo ofrecía oportunidades para las parroquias de la diócesis de trabajar de una manera próxima con parroquias del tercer mundo y ayudar a las personas a ampliar su conocimiento de otras culturas, así como dar servicio para la *parroquia hermana*, como pasó a ser llamada la parroquia de San Isidro de Arteaga. La preocupación de ese Consejo sería la de estimular a los católicos del Centro de Texas y de San Isidro, a “crecer en su comprensión de la cultura y de la fe los unos a los otros”³³.

Conforme relata Esperanza Tamez³⁴, desde 1988 grupos de ocho a diez personas, agentes de pastoral de la diócesis de Austin – laicos, sacerdotes, religiosas y seminaristas – solían ir a la parroquia de Santo Tomás Moro, de la ciudad Guadalupe, suburbio de Monterrey, para una semana de “Curso de Inmersión”. Esos cursos, dados por militantes de la Acción Católica de la parroquia y de otros lugares, tenían como finalidad aprender sobre la historia de México, la situación económica, política, la religiosidad, los valores y costumbres del pueblo mexicano. En el período de las mañanas se tenían los cursos y por las tardes visitaban diferentes lugares y comunidades.

Trabajaba en esa parroquia de Santo Tomás Moro el P. Jack Keefe, un sacerdote de Austin perteneciente a la congregación de la Santa Cruz, a principios de 1990 se le sumó el P. Thomas Chamberlain, de la diócesis de Austin.

Ante el plan de la diócesis de Monterrey de abrir una nueva parroquia en esa misma región de la periferia de la ciudad, la diócesis de Austin pasó a considerar la posibilidad de asumir la responsabilidad con personal y financiamiento. Sin embargo, cuando el equipo del Consejo de Misiones

³² DIOCESE OF AUSTIN, *Directory of the Diocese of Austin 1994-1995*, Austin 1995, F-2.

³³ DIOCESE OF AUSTIN, *Directory...*

³⁴ E. TAMEZ, *Entrevista (27.06.1995)*, Austin, Texas.

visitó el lugar, se dio cuenta de que debería primero realizar muchas construcciones de iglesia, capillas, casa parroquial, etc., y el obispo de Austin “tenía reservas” con relación a eso.

Mientras se consideraba la propuesta anterior, en agosto de 1989 se les comunicó que la diócesis de Corpus Christi planeaba dejar la parroquia de Arteaga de la diócesis de Saltillo, vecina a la de Monterrey. Inmediatamente, el equipo de Austin, que se encontraba acompañado por el P. Louis Pavlicek, coordinador del consejo de misiones, decidió ir a conocer la parroquia. De la visita, el equipo regresó a Texas con fotos y con muchos planes.

Al informarse de que se trataba de una experiencia positiva para la diócesis de Corpus Christi, se comenzaron las conversaciones entre las dos diócesis tejanas y el obispo de Saltillo, Mons. Francisco Villalobos. A principios de enero de 1991 el P. Thomas Chamberlain, que se encontraba hacía un año en Ciudad Guadalupe trabajando con el P. Jack Keefe, fue nombrado como el nuevo cura párroco de Arteaga y el 1 de febrero se tornó el primer sacerdote de la diócesis de Austin a asumir esa responsabilidad. Le acompañaba Esperanza Tamez, catequista laica, también de la diócesis de Austin, con larga experiencia en el ministerio pastoral hispano, exparticipante de los “cursos de inmersión” en Monterrey, y de los cursos de Renovación del Ministerio Pastoral (*Pastoral Renewal Ministry*) dado por el Mexican American Cultural Center (MACC) en San Antonio a mediados de los años 70.

En septiembre de 1992 llegaba el P. Enda McKenna, de la diócesis de San Antonio, con el plan de quedarse por tres años en Arteaga. El P. John Boiko, un segundo sacerdote de la diócesis de Austin, llegaría apenas hasta el mes de enero de 1994, con un plan para quedarse por dos años.

A ese nuevo equipo se sumó, a principio, el P. Noel Davis que había estado durante los últimos 8 años en Arteaga y John Coyne, sacerdote de Filadelfia, Pensilvania, religioso de la congregación de los Oblatos de San Francisco de Sales, quien había llegado hacía dos años atrás. El P. Coyne debería continuar en Arteaga por dos años más, pero hacia fines de 1992 debió regresar a Filadelfia por motivos de salud. El 15 de abril de 1995 murió de cáncer en Filadelfia.

El P. Davis, después de un mes de compartir con Thomas Chamberlain los aspectos administrativos de la parroquia y sus experiencias, regresó a su diócesis de Corpus Christi y a partir de entonces participó en el estable-

cimiento de la misión de Ocampo y se encontraba, en ese momento (1995), trabajando en la iglesia de San Agustín en Laredo, Texas³⁵.

En mayo de 1995, el P. Enda McKenna regresa a San Antonio, Texas. Durante ese mismo mes regresaba también a Austin el P. John Boiko, que había quedado llegado a Arteaga hacía poco más de un año (enero 1994). Su problema de salud (diabetes) había empezado a agravarse y los médicos en Austin lo habían recomendado regresar para poder recibir un mejor tratamiento. En la entrevista, el P. Chamberlain reconoció que también por otros problemas más que el de su salud él “lo mandó” a que se fuera de Arteaga. Por su parte, la catequista laica, Esperanza Tamez, por dos veces renovó su compromiso con la parroquia, primero por seis meses, después por un año más. Al cumplirse los dos años en Arteaga prefirió regresarse también a Austin en enero de 1994³⁶.

Hasta aquí fue el breve recuento del establecimiento del nuevo equipo de misioneros norteamericanos que habían asumido la parroquia de Arteaga al tiempo de nuestra visita. Es fácil de observar que aquellos primeros cinco años habían sido marcados por la inestabilidad. Los motivos, según las hermanas mexicanas, no se reducían apenas a problemas de salud o de incompatibilidad de carácter entre los mismos misioneros, sino talvez incluían otros, más difíciles de visibilizarse.

a. Motivaciones de ese emprendimiento

El obispo John McCarthy desde 1986 ejerció un liderazgo misionero, evidente fue su preocupación por elevar la conciencia misionera y las responsabilidades de los católicos del Centro de Texas en relación a las necesidades de otras iglesias más allá de sus límites geográficos, El espíritu misionero fue una característica muy marcada de todo el periodo de su episcopado en Austin.

Para dar los primeros pasos en ese sentido, fue creado el Consejo Diocesano de Misiones (*Diocesan Mission Council*) en 1987. Este consejo, posteriormente conformado por 18 o 19 miembros, estaba dividido en tres comités: uno de misión en la propia diócesis (“*home mission*”), el otro de misión

³⁵ Cf. Entrevista a Esperanza Tamez 27.06.1995, Austin, Texas.

³⁶ Cf. Entrevista a Esperanza Tamez 27.06.1995, Austin, Texas.

al extranjero (“*mission abroad*”), y el tercero se encargaba de la educación y publicidad dentro de la diócesis³⁷.

Para el obispo McCarthy la función del Consejo Diocesano de Misiones tenía un cloro objetivo: “profundizar la comprensión de la diócesis de Austin de la naturaleza misionera innata de la Iglesia; la responsabilidad fundamental de un individuo seguidor de Jesucristo de ser parte de ese impulso misionero, de esa responsabilidad misionera”³⁸. Para él, Arteaga es, por supuesto, la “joya” de la responsabilidad misionera asumida por la diócesis, en sus palabras:

“representa un gran compromiso de la diócesis como diócesis, en términos de personal, asistencia a los voluntarios laicos, a las hermanas mexicanas y en términos de recursos financieros. Refleja también el reconocimiento de que nosotros, la familia humana, somos uno. A pesar de la diversidad de la diócesis, diversidad de la iglesia, somos uno. Podemos ser primos distantes, pero somos una familia. Una en nuestro origen y una en nuestra redención por la vida, muerte y resurrección de Jesús»³⁹.

Según el P. Chamberlain, el objetivo de tener una misión fuera del país era:

“promover la idea de que todas las diócesis deben ser misioneras y tener personal en otras partes del mundo trabajando en educar a la gente de que debe ser misionera, de que todos somos misioneros”⁴⁰.

A la hora de escoger en qué país debían “tener una misión”, se escogió México por la cercanía y para aprender su cultura.

«... le gustó (al obispo) la idea de México, porque está muy cerquita y hay mucha gente mexicana dentro de la diócesis de Austin. Por eso él buscó un lugar aquí en México para aprender más de la cultura mexicana para trabajar mejor con la gente mexicana [en el Centro de Texas]»⁴¹.

³⁷ L. PAVLICECK, L., *Entrevista 29.03.1995*, Round Rock, Texas.

³⁸ J. MCCARTHY, *Mission Awareness Conference 14.11.1994*, Pflugerville.

³⁹ L. PAVLICECK, L., *Entrevista...*

⁴⁰ TH. CHAMBERLAIN, *Entrevista...*

⁴¹ TH. CHAMBERLAIN, *Entrevista...*

A parte de los motivos del obispo McCarthy, se tenía clara la idea del a formación.

«... el comité de misiones tuvo una idea de tener una base de capacitación aquí en México para todos los que trabajan con mexicanos y mexicanoamericanos, laicos, seminaristas, religiosos, sacerdotes, diáconos, para que vengan aquí a aprender el idioma, aprender las costumbres, la cultura, pasar un tiempo aquí de entrenamiento y regresar a la diócesis de Austin, para trabajar mejor con la gente latina e inmigrante allá. Por eso quiso el comité de misiones; es lo que le motivó al Consejo de Misiones también [establecer] una misión aquí».⁴²

En síntesis era promover el espíritu misionero de los católicos de la diócesis de Austin; transmitir la idea de la unidad de la familia humana a pesar de la diversidad de culturas; de solidaridad entre los pueblos, en el sentido de la responsabilidad por el destino de la vida uno del otro, que sirva de antítesis a la relación de violencia y descompromiso entre los hermanos Caín y Abel⁴³ y tener una “base” de entrenamiento para los que trabajan en la diócesis con mexicanos y mexicanoamericanos. Estas serían las principales justificativas del “compromiso” asumido en 1991 por la diócesis de Austin con el pueblo de Arteaga.

Comentando sobre ese compromiso de la diócesis en Arteaga durante la “Conferencia de Concientización sobre las Misiones”, y la justificación teológica de ese involucramiento hacia el fortalecimiento de la “unidad (*bon-ding*) de un segmento de la familia humana, con otro segmento de la familia humana”, el obispo McCarthy se preguntaba: ¿Quién está beneficiando más de esta relación?”. Contesta él mismo, en seguida, de que: “¡No estoy seguro que es Arteaga!” Y prosigue su razonamiento sin detenerse en detalles:

«Yo creo que un gran argumento puede ser hecho de que la ampliación de la visión y de la sensibilidad sobre nuestra cultura e historia, junto a la profunda comprensión de la unidad de la familia humana. Esto se está realizando en los hombres y las mujeres que trabajaron en Arteaga

⁴² TH. CHAMBERLAIN, *Entrevista...*

⁴³ Cf. J. MCCARTHY, *Mission Awareness Conference...*

y en los jóvenes que visitaron y en los que hemos recibido aquí (en Austin). Todas esas cosas son tremendos beneficios a la Iglesia del Centro de Texas. Quiero agradecer al Consejo de Misiones de una manera muy especial por eso”⁴⁴.

El cuestionamiento del obispo McCarthy demuestra su preocupación ética de que esa relación fuera llevada a cabo en conformidad con los valores evangélicos de justicia y caridad, y que resultara en un crecimiento humano y espiritual mutuos.

3. Algunos testimonios de la labor apostólica

A juzgar por lo anterior, debemos empezar por conocer los beneficios que recibiría Arteaga de esa “relación”. Más adelante veremos también los beneficios que según algunos ha traído o prometía traer a la Iglesia del centro de Texas.

3.1. El Plan pastoral de la Diócesis de Saltillo y su implementación en Arteaga

Una de las autocríticas hechas ya por el P. Noel Davis en relación a la experiencia de la diócesis de Corpus Christi, fue la poca o insuficiente adhesión e integración de los sacerdotes norteamericanos al plan pastoral de la diócesis de Saltillo, diócesis local a la cual pertenece territorialmente Arteaga.

Si entre los objetivos de la misión se encuentra el de hacer crecer la iglesia local, ésta no se encuentra aislada de las demás iglesias particulares del estado de Coahuila, ni de México, ni tampoco del continente latinoamericano, que, especialmente durante las últimas décadas, ha vivido un período de intensa búsqueda de una identidad propia, más al tono con la idiosincrasia cultural y la historia política, económica y religiosa de los pueblos que la conforman.

El *Plan Diocesano de Pastoral 1989-1994*, seguía los consejos de Puebla de que:

⁴⁴ J. MCCARTHY, Mission Awareness Conference...

«la acción pastoral planificada [...] deberá realizarse en un proceso de participación en todos los niveles de las comunidades y personas interesadas, educándolas en la metodología de análisis de la realidad, para la reflexión sobre dicha realidad a partir del Evangelio; la opción por los objetivos y los medios más aptos y su uso más racional para la acción evangelizadora»⁴⁵.

Con la intención de seguir esos consejos, ese plan pastoral tomaba en cuenta, como punto de partida, un “marco referencial” que incluía un “marco histórico”, un “marco de la realidad social” y un “marco doctrinal”. Aunque su marco histórico se limitaba a una breve cronología de la diócesis desde su erección en 1891, el marco de la realidad social era más amplio, e incluía los aspectos económico, político, cultural y el religioso no-católico. Era el marco que pretendía ofrecer el punto de partida de la planificación pastoral de la diócesis.

“Cualquier planteamiento, cualquier estrategia de planeación y trabajo, tiene que ser motivada y provocada por las condiciones que contradicen con frecuencia esa realidad social. Porque ahí está la vida y las causas y raíces de todo proceso social. Ahí está el escándalo de la creciente brecha entre los ricos y pobres (PB 28) y los rostros concretos de Cristo en los niños, jóvenes, campesinos, indígenas, etc.”⁴⁶.

A estos marcos, se seguían en una segunda sección, los específicos de la Realidad Pastoral de la Diócesis de Saltillo donde, la Familia, las Comunidades Eclesiales de Base y la Parroquia aparecían como espacios privilegiados entre los “niveles de Iglesia” junto al de “Foranía”, éste destinado a integrar eclesialmente a sacerdotes, religiosas y laicos a través de mayor comunicación entre las diferentes parroquias a nivel de los grupos de pastoral.

Más adelante el Plan Diocesano, al realizar el Diagnóstico Pastoral entendido como el “momento de discernimiento cristiano, o sea, la búsqueda comunitaria de la voluntad de Dios sobre nuestra Diócesis de Saltillo a

⁴⁵ DP 1307. Cf. DIÓCESIS DE SALTILLO, *Plan Diocesano de Pastoral. 1989-1994*, Saltillo 1989, 3, 15, 34.

⁴⁶ DP 31-39; DIÓCESIS DE SALTILLO, *Plan Diocesano...*, 15.

partir de los signos de los tiempos”⁴⁷, las Comunidades Eclesiales de Base, como “nueva manera de ser Iglesia uniendo fe y vida”, como “opción preferencial por los pobres” y como “descubrimiento de Dios en personas y acontecimientos”, aparecen nuevamente junto a la Familia y las Parroquias entre los principales niveles de Iglesia. En esa misma unidad, al determinar las “urgencias pastorales”, el Diagnóstico Pastoral identifica entre las carencias relativas a las CEBs la falta de orientación sobre lo que son esas Comunidades; la falta de consciencia de que las CEBs son nivel de Iglesia; y la necesidad de promover una actitud de fidelidad al magisterio en esas Comunidades (74). Como “ideas fuerza que ilumina el marco doctrinal”, cita los números 641 y 648 del documento de Puebla que explican lo que son las CEBs y cómo los pastores las quieren promover, orientar y acompañar, según el espíritu de Medellín y la *Evangelii Nuntiandi*⁴⁸.

Por su parte, al hacer su propia planificación, la parroquia de Arteaga privilegió el aspecto cultural, dejando en segundo plano lo económico, lo político y lo “religioso no católico”. Además, la lectura que hacía de lo “cultural” no coincidía con la lectura del Plan Diocesano para la región, sino que se restringía a lo que según su interpretación “distinguía” a los mexicanos de los norteamericanos en una serie de oposiciones como las que siguen: la vida “sencilla” y de pocos recursos de los mexicanos, versus la vida “compleja” de muchos estímulos al consumo de los norteamericanos; la fe “del corazón” de los primeros versus la fe “racional” de los segundos; etc.

3.2. La diócesis de Austin también dice su “Adiós a Arteaga”

El inicio del nuevo milenio coincidió con la posesión de Mons. José Raúl Vera López, OP como nuevo obispo de la Diócesis de Saltillo el 19 de marzo del 2000, y el término del episcopado de John E. McCarthy al frente de la Diócesis de Austin, quien el 2 de enero del 2001, fue sustituido por Gregory M. Aymond, de orientación teológica y pastoral más conservadora que su antecesor.

En julio de 1997, el P. Pedro García-Ramírez, un sacerdote de la dió-

⁴⁷ DIÓCESIS DE SALTILLO, *Plan Diocesano...*, 67-68.

⁴⁸ PABLO VI, *Exhortación apostólica Evangelii Nuntiandi*, n. 58. Disponible en: http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html, citado 23 de abril 2020

cesis de Austin de origen mexicano, que había realizado sus estudios de teología en Santa Fe, Nuevo México y en San Antonio Texas, había asumido la dirección de la parroquia San Isidro Labrador de Arteaga. Le hizo la invitación el obispo McCarthy para reemplazar al P. Chamberlain, P. Pedro me comentó en la entrevista, que con alegría aceptó la oportunidad que le ofrecía de ejercer el ministerio entre sus connacionales en una comunidad de México⁴⁹. Él estuvo al frente de esa misión en carácter de interino por tres años y medio, hasta el mes de marzo del 2001, cuando debió regresar a Texas para no perder su status migratorio de residente inmigrante en los EUA. En ese periodo daba atención pastoral a seis de los 51 ranchos que en ese entonces ya contaba la parroquia, siendo los demás atendidos por otros sacerdotes de la diócesis de Saltillo.

Desde Austin el P. Pedro mantuvo contacto indirecto con Arteaga como “párroco ausente” hasta el mes de julio de ese mismo año de 2001, mientras se buscaba en la diócesis otro sacerdote para sustituirlo de forma definitiva. Como ningún sacerdote contestó positivamente a la solicitud de su nuevo obispo Mons. Gregory Aymond. Por esas fechas, en una reunión realizada en Austin reunido él con Mons. Raúl Vera y acompañados por el obispo emérito McCarthy, acordaron que la diócesis de Austin devolvía formalmente la misión Arteaga a la diócesis de Saltillo.

Según el P. Pedro no se realizó ninguna evaluación oficial o extraoficial por parte de la Diócesis de Austin del tiempo de su *aventura misionera* de 10 años en Arteaga, Coahuila. Tampoco dejó ningún escrito el último párroco de la diócesis de Austin, como había hecho anteriormente el P. Noel Davis. Posiblemente él no creía que su regreso a Texas, por motivos migratorios personales, significaría el fin de esa experiencia misionera de la diócesis en esa localidad.

⁴⁹ P. GARCÍA-RAMÍREZ, *Entrevista telefónica (22.12.2020)*, Austin, Texas 2020.

4. A modo de Conclusión

El Concilio Vaticano II, por lo menos a través de dos de sus documentos, volvió a poner en el centro, o en el “corazón” de la Iglesia, la actividad misionera. Por primera vez en la historia de la iglesia,⁵⁰ aparece en *Lumen Gentium* la expresión de que la iglesia es “por naturaleza misionera”⁵¹. Además, a través del decreto *Ad gentes*, el Concilio “delinea los principios de la actividad misional” y recuerda que ser misionera es una exigencia radical para que la iglesia pueda ser “sacramento universal de salvación”⁵².

Por su vez, en América Latina, los documentos de Medellín y Puebla como recepciones del Concilio en este continente, identificaban a los pobres como “merecedores de una atención preferencial, cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentran”, porque, “hechos a imagen y semejanza de Dios para ser sus hijos, esta imagen está ensombrecida y aún escarnecida”. Por ese motivo, como primeros destinatarios que son de la misión, es el mismo Dios quien “toma su defensa y los ama ... y su evangelización es por excelencia señal y prueba de la misión de Jesús”⁵³.

Por elección del episcopado mexicano, el quinto obispo de Saltillo, Don Francisco Villalobos Padilla, que se encontraba al frente de la Diócesis desde 1975, había participado de la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Puebla. Era natural para él que a la distancia de diez años de Puebla y a las vísperas de la celebración del Quinto Centenario del cristianismo en las Américas, el *Plan Diocesano de Pastoral 1989-1994* de la Diócesis de Saltillo, siguiera de cerca la metodología y recomendaciones de Medellín y de Puebla. Los obispos en Puebla habían recomendado que, para hacer más efectiva la opción preferencial por los pobres, también se hiciera una “opción por una Pastoral Planificada” para responder “específica, consciente e intencionalmente, a las necesidades de la evangelización”⁵⁴. Esa planificación pastoral debería partir de la realidad social y, además de identificar a los rostros concretos de Cristo en los niños, jóvenes, campesinos, indígenas⁵⁵ fuera capaz de, desde el evangelio, desenmascarar el pecado estruc-

⁵⁰ W. BÜLHMANN, “Missionary Spirituality”, en: P. FLANAGAN (ed.), *A New Missionary Era*, Orbis Books, New York 1979, 113-118. Aquí, 113.

⁵¹ LG 1.

⁵² AG 1.

⁵³ DP 1142.

⁵⁴ DP 1307; DIÓCESIS DE SALTILLO, *Plan Diocesano...*1, 3.

⁵⁵ DP 31-39; DIÓCESIS DE SALTILLO, *Plan Diocesano...* 25, 15.

tural en la sociedad y en la iglesia, “para que, al construir todos juntos ese nuevo proyecto de Iglesia-comunidad, seamos, en una sociedad dividida y desigual, un signo de comunión y participación, de justicia, servicio y amor.”⁵⁶

Cuando el P. Noel Davis, último sacerdote de la diócesis de Corpus Christi en Arteaga se preparaba para despedirse, le parecía estar dejando una misión inconclusa, “un trabajo hecho por la mitad”, escribió, “como si hubieran pintado apenas dos paredes de mi cuarto”. Esto, para él, no sucedería si hubiera habido planes de una misión a largo plazo, con claridad del sentido de la presencia de esos sacerdotes, religiosos, laicos, etc. en esa región, con más preparación de los sacerdotes que se desplazarían a la misión, y superado el criterio apenas del voluntarismo para el envío de personal.

En las dos “aventuras” misiológicas de esas diócesis texanas en Arteaga, que a su manera desearon responder al llamado misionero posconciliar, quizás una de las razones que colaboraron al abandono, en su momento, del compromiso asumido con la diócesis de Saltillo haya sido precisamente el poco vínculo con la diócesis local y su Plan de Pastoral, uno de los factores negativos, o insuficientes, ya identificado por el P. Davis en su evaluación.

Al final de su experiencia misionera, el “lugar” desde donde realizaba el análisis autocrítico se había desplazado. La diócesis norteamericana podía dar por concluida “su misión”, porque ya había recibido todo lo que esperaba recibir. Había sido una “experiencia positiva”.

La intervención desde “fuera” no había dado los frutos que podría haber dado, conforme la evaluación del P. Davis. Lo que se había creado, con raras excepciones, eran cristianos dependientes, sea del sacerdote o de la religiosa, que a su ausencia no podrían llevar adelante por propia cuenta sus comunidades locales y caerían fácilmente víctimas de la superstición religiosa o del fundamentalismo de las sectas evangélicas, protestantes y pentecostales “icon sus Biblias en las manos!”.

⁵⁶ DP 273; DIÓCESIS DE SALTILLO, *Plan Diocesano...*, 34.

Bibliografía

- BÜLHMANN, W., "Missionary Spirituality", en: Flanagan, P. (ed.), *A New Missionary Era*, Orbis Books, New York 1979, 113-118.
- CELAM, *Documento de Puebla*, en: https://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf, 25 marzo 2021.
- CHAMBERLAIN, Th., *Mission Awareness Conference (19.11.1994)*, Pflugerville, 1994.
- DAVIS, N., "Adios Arteaga". Evaluación de 17 años de servicio pastoral (1973-1990) realizado por sacerdotes de la diócesis de Corpus Christi, Texas, 1990.
- DIOCESE OF AUSTIN, *DIRECTORY OF THE DIOCESE OF AUSTIN 1994-1995*, Austin 1995.
- DIÓCESIS DE SALTILLO, *Plan Diocesano de Pastoral*. 1989-1994, Saltillo 1989.
- GUTIÉRREZ, N., *Mission Awareness Conference (19.11.1994)*, Pflugerville, 1994.
- LIBANIO, J.B., *A volta à grande disciplina*, 2ª. ed., São Paulo, Loyola, 1984.
- LUZ VALDÉS, J., *Monografía del Municipio de Arteaga*, Coahuila. 1866-1966, Saltillo, 1966.
- McCarthy, J., *Mission Awareness Conference 14.11.1994*, Pflugerville, 1994.
- Pablo VI, *Exhortación apostólica Evangelii Nuntiandi*, en: http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_pvi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html, citado 23 de abril 2020.

Entrevistas

- Chamberlain, Th., *Entrevista (09-11.06.1995)*, Arteaga, Coahuila, 1995.
- García-Ramírez, P., *Entrevista telefónica (22.12.2020)*, Austin, Texas, 2020.
- Pavliceck, L., *Entrevista 29.03.1995*, Round Rock, Texas.
- Tamez, E., *Entrevista (27.06.1995)*, Austin, Texas.

MISA POPULAR SALVADOREÑA: BANQUETE Y TRANSFIGURACIÓN

POPULAR SALVADORIAN MASS:
BANQUET & TRANSFIGURATION

Héctor Uribe Ulloa¹

Universidad del BíoBío, Concepción, Chile
ORCID: 0000-0002-9774-7199

Recibido: 12.05.2021
Aceptado: 02.07.2021

<http://dx.doi.org/10.21703/2735-6345.2021.23.01.005>

Resumen

El presente texto esboza, desde el análisis de la misa popular salvadoreña, la concepción pastoral de dos grandes mártires de la Iglesia de San Salvador: Mons. Oscar Romero y Rutilio Grande SJ. Se abordan los conceptos de invitación al banquete, y transfiguración desde el discurso de las homilias de Romero y Rutilio Grande y cómo este pensamiento pastoral está representado en la misa popular salvadoreña. Se describen también los elementos que dieron pie a la creación de misas populares en Latinoamérica teniendo como punto de partida el Concilio Vaticano II.

Palabras clave: Misa popular latinoamericana; misa popular salvadoreña; monseñor Romero; Rutilio Grande; banquete; transfiguración.

Abstract:

The present text draws from the analysis of the popular Salvadorian mass, the pastoral conception of the two biggest martyrs of the Salvadorian church; monsignor Oscar Romero and Rutilio Grande SJ. The concepts of banquet invitation and transfiguration from the speech of the homilies of Romero and Rutilio Grande and how this pastoral thought is represented in the Salvadorian popular mass. Elements that contributed to the creation of the popular masses in Latin America are also described, having as a starting point the II Vatican council.

Keywords: Latin American popular mass; salvadoran popular mass; monsignor Romero; Rutilio Grande; banquet; transfiguration.

¹ Magister en Humanidades por la Universidad del Desarrollo, Concepción Chile. Investigador de la cultura tradicional. Profesor part-time en el Departamento de Estudios Generales de la Universidad del BíoBío. Correo electrónico: huribe@ubiobio.cl

1. La Misa Popular en Latinoamérica

El Concilio Vaticano II en su constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la sagrada liturgia promueve y reforma las prácticas de la misa, considerando la “... activa participación de todo el pueblo porque es la fuente primaria y necesaria de donde han de beber los fieles el espíritu verdaderamente cristiano”². Más adelante señala en forma detallada que para promover esta participación es necesario que el pueblo interactúe en “... las aclamaciones, las respuestas, las salmodias, las antífonas y en los cantos”³.

La misma constitución en su número 118 titulado *Canto religioso popular*, entrega claras directrices señalando el fomento del canto popular en la liturgia y vuelve a destacar la participación de los fieles. Todo lo anterior viene a complementarse con la autorización del Vaticano del uso de lengua vernácula en la misa. Estas instrucciones fueron un punto de partida para que los compositores de diferentes latitudes se aventuraran en la creación de misas populares en todo el mundo y, también, en Latinoamérica.

La misa popular en Latinoamérica se va desarrollando en un contexto de reforma eclesial en la década del 1960 y también bajo el paradigma de una nueva teología latinoamericana, la teología de la liberación. Esta teología incorpora el espíritu de las comunidades eclesiales de base, como señala Carlos Barraza “... surge de una raíz mística: el encuentro de Jesucristo a través de los pobres”⁴. La misa popular latinoamericana recoge el clamor de los pobres, el grito de los desesperados, encontrándose con un Dios que libera. Un Dios que escucha al pueblo otorgándole una “liberación integral a los oprimidos”⁵.

“Vos sos el Dios de los pobres
el Dios humano y sencillo,
el Dios que suda en la calle;
el Dios de rostro curtido;

² Cf. CONCILIO VATICANO II, *Constitución Sacrosanctum Concilium*, n 14. en: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_sp.html (10-05-2021). (En adelante SC).

³ SC 30.

⁴ C. BARRAZA, *¿Qué es la Teología de la Liberación? Acción Ecuémica*, Caracas 1988, 8.

⁵ C. BARRAZA, *¿Qué es la Teología de la Liberación?...*, 8.

por eso es que te hablo yo,
 así como habla mi pueblo,
 porque sos el Dios obrero,
 el Cristo trabajador”⁶.

Los conceptos teológicos de: *Dios, Jesucristo, Iglesia y salvación* en la misa popular latinoamericana, van asociados a la caracterización de la teología de la liberación, utilizando sus textos de una forma amplia y poética, Ej.: “El Dios de los pobres”, “el crucificado”, etc. La iglesia es la “comunidad de los pobres” y la salvación es para los “oprimidos”. El campesino⁷, el obrero⁸, el minero⁹ también se identifican con Jesús que sufrió en la cruz y que viene en su auxilio haciéndose uno más en el sufrimiento diario. La concepción de un Jesús obrero toma fuerza y presencia en el discurso textual en la misa popular latinoamericana, donde se interpela al Salvador para que junto a la clase trabajadora les ayude transformado en un compañero, obrero o campesino de la comunidad.

“Cristo, Cristo Jesús,
 identificate con nosotros.
 Señor, Señor, mi Dios,
 identificate con nosotros.
 Cristo, Cristo Jesús,
 solidarízate
 no con la clase opresora
 que exprime y devora a la comunidad
 sino con el oprimido
 con el pueblo mío sediento de paz”¹⁰.

⁶ C. MEJÍA GODOY, “Señor, ten piedad”, en: *Misa Campesina Nicaragüense*, LP. CBS, Costa Rica 1977.

⁷ Cf. C. MEJÍA GODOY, *Misa Campesina Nicaragüense*; H. URIBE, *Misa Campesina de la cuenca del carbón*, CD. 2008; CONJUNTO GRANEROS, *Santa Misa Campesina*, CD, 2001.

⁸ Cf. CONJUNTO LOS PERALES, *Cantos para la Misa de los trabajadores*, CD, 2008.

⁹ Cf. M. VENEGAS, *Misa por los mineros*, CD, 1999.

¹⁰ Cf. C. MEJÍA GODOY, “Señor ten piedad”.

Ángel Parra en su *Oratorio para el pueblo*, sentencia:

“No quiero pedirte más,
sólo reclamo igualdad,
Tú la pediste primero,
esa fue tu gran verdad”¹¹.

Es el lenguaje en primera persona lo que conecta a Cristo con su pueblo, concordando con una mirada teológica de un Jesús histórico. En la misa popular latinoamericana se resalta esta característica de Jesús hombre que compartió con los marginados, tuvo amistad con los publicanos, prostitutas, samaritanos, leprosos, viudas, niños, entre otros. En definitiva, como bien señala Barraza, hay dos apelativos para resumir a este grupo de personas con las que se relaciona Jesucristo, uno negativo: los pecadores y otro más positivo: los pobres.

La misa popular latinoamericana se nutre también de otra vertiente que es su propia raíz originaria que, desde lo esencial de su música y poética tradicional, va generando un discurso estético marcando un referente en la creación y composición del movimiento “nueva canción latinoamericana”. Cabe señalar que en la década que hemos mencionado, 1960, surge este género poético - litúrgico - musical, siendo una de sus primeras expresiones creativas la *misa criolla* de Ariel Ramírez (1964), la *misa a la chilena* de Vicente Bianchi (1965), la *misa chilena* de Raúl de Ramón (1965), por citar las más conocidas. Todas estas misas siguen los cantos del ordinario, es decir: *kyrie*, *gloria*, *credo*, *sactus* y *agnus dei*, incorporando la misa de Ramón el *ofertorio* y la misa de Bianchi el *aleluya* como canto final.

En la década de 1970 las misas centroamericanas fueron apartándose del canon estrictamente romano para incorporar otros elementos relacionados con sus propios contextos. Entre sus características podemos señalar que:

“Es un tipo específico de canción religiosa, litúrgica, pastoral que también se estaba produciendo como canción latinoamericana. Nace de la experiencia de las comunidades. Esto en Nicaragua ya estaba avanzado y luego aparece la misa campesina nicaragüense de Carlos Mejía Godoy”¹².

¹¹ Cf. A. PARRA, “Señor ten piedad (Kyrie)”, en: *Oratorio para el pueblo*, LP. Demon 1965.

¹² G. CUÉLLAR, Entrevista realizada por Héctor Uribe, febrero 2021.

2. Génesis de la Misa Popular Salvadoreña

Esta obra musical es creación del compositor e intérprete salvadoreño Guillermo Cuéllar Barandiarán, su proceso creativo se desarrolló entre los años 1977 y 1980, años en que Mons. Romero se desempeñó como arzobispo de San Salvador. Esta misa contó con el acompañamiento teológico del sacerdote Plácido Erdozaín, quien en palabras de Cuéllar lo describe como “... gran visionario, con gran capacidad de intuición teológica quien ejerció un rol intelectual orgánico dentro de las comunidades eclesiales de base de San Salvador”¹³.

A los 23 años de edad, Guillermo Cuéllar conoció a Mons. Romero, se presentó como músico y estudiante de filosofía, tras este encuentro Romero lo contrató para trabajar en la radio católica del Arzobispado. Ese medio de comunicación fue tomando fuerza y se transformó en el canal encargado de transmitir en vivo las homilías de Mons. Romero por tres años consecutivos.

La radio transmitía la palabra de su pastor y también la música de la nueva canción latinoamericana. Eran parte de la programación de la radio católica la música de Violeta Parra, Víctor Jara, Quilapayún, e Inti Illimani; además, la canción emergente de nuevos músicos que cantaban desde la realidad y el contexto social en el que estaban inmersos. Estos son los elementos primarios que gatillaron la creación de una canción católica, mucho más comprometida socialmente y que va a dar origen a un repertorio de composiciones para poder ser cantadas en la misa.

En esta línea está Guillermo Cuéllar asumiendo el modelo de agente social, intelectual y orgánico, quien con su propia guitarra, voz y originalidad interpretó canciones, siendo sus primeras creaciones el *santo* y el *ofertorio*.

“... yo comienzo a caminar en esa ruta, sin proponérmelo. Fui asumiendo ese mismo modelo de trovador inserto en un movimiento social que me lo daba Violeta Parra, Víctor Jara, Daniel Viglietti, Silvio Rodríguez, Carlos Mejía Godoy y terminé siendo un agente social que recibe reconocimiento por estar ahí cuando se requería”¹⁴.

¹³ G. CUÉLLAR, Entrevista ...

¹⁴ G. CUÉLLAR, *Entrevista* ...

El gran colofón y a la vez punto de partida de esta misa fue el canto del *gloria*, composición que nació a modo de encargo, cuando Mons. Romero le solicita a Cuéllar un himno para el divino Salvador del mundo, patrono de ese país centroamericano.

La fiesta cívico-religiosa que le da el nombre a El Salvador se celebra el 6 de agosto, también conocida como fiesta de la transfiguración de Jesús. Esta petición de crear un tema musical no estuvo exenta de dificultades ya que la tarea era mayor y como señala Cuéllar:

“Monseñor Romero en varias ocasiones me expresó su molestia por canciones que yo programaba para la radio y que no le parecían apropiadas. Yo asumo la petición de componer ese canto al divino salvador pero con cierto temor y con toda esa aprehensión, yo decidí al final, componer esa canción”¹⁵.

El viernes 21 de marzo Guillermo Cuéllar le entregó al Santo de América, la letra de la canción, prometiendo que a la semana siguiente le haría llegar la grabación para que escuchara la versión completa con texto y música. El día domingo 23 Mons. Romero presentó públicamente el texto en su homilía señalando:

“Una nota simpática también de nuestra vida diocesana, que un compositor y poeta nos ha hecho un bonito himno para nuestro divino Salvador, próximamente lo iremos dando a conocer: vibran los cantos explosivos de alegría/ voy a reunirme con mi pueblo en catedral/ miles de voces nos unimos este día/ para cantar en nuestra fiesta patronal. Y así siguen estrofas muy sentidas por el pueblo. La última es muy bonita: pero los dioses del poder y del dinero/ se oponen a que haya transfiguración/por eso ahora vos sos Señor el primero/ en levantar el brazo contra la opresión”¹⁶.

¹⁵ G. CUÉLLAR, Entrevista ...

¹⁶ Cf. O. ROMERO, “Homilía 23.03.1980”, en: *Homilías*, T. VI. UCA Editores, San Salvador 2009, 445. También en audio, en: G. CUÉLLAR, “Canto del gloria”, en: *Misa Popular Salvadoreña*, LP. Not on Label 1984.

El público asistente a la misa cerró con un enorme aplauso estos versos que en definitiva serían la base en la creación de la misa popular salvadoreña¹⁷ y todo el significado que ella conlleva.

El lunes 24 de marzo de 1980 monseñor Romero fue asesinado en la capilla del hospital de la Divina Providencia, cuando oficiaba misa con motivo del primer aniversario de la muerte de Sara Meardi de Pinto¹⁸ a las 18:00 hrs. en San Salvador.

3. La invitación al banquete

El padre Rutilio Grande¹⁹, sacerdote jesuita, nació en El Paisnal el 5 de julio de 1928 y fue asesinado a los 49 años, un día 12 de marzo de 1977 siendo el primer sacerdote mártir en El Salvador. Su vida estuvo marcada por acercar el Evangelio al mundo campesino de su país especialmente a la comunidad de Aguilares, donde fue párroco.

El Padre Grande -como era conocido-, hizo una síntesis pastoral relacionando el Reino de Dios con la mesa de una fiesta campesina. Él hablaba de una mesa común para todos. En su homilía de Apopa, el 13 de febrero de 1977, planteó esta condición de ser hijos de Dios utilizando imágenes literarias claras relacionadas con el quehacer y la cultura campesina propia de El Salvador.

¹⁷ Esta Misa fue grabada en México con la participación musical del grupo Yolocamba Ita y la banda Tepehua. Su primera edición fue en Colombia con un tiraje reducido y distribuido para el movimiento de solidaridad cristiana entre noviembre y diciembre de 1980. Luego le siguen las ediciones: Pläne. Casete, Alemania 1982; Solidaridad. LP. Holanda, 1982; Not on Label. LP. Canadá, 1984; Suomen Kristillinen Ylioppilasliitto. LP. Finlandia, 1984; Prensa Vinga. LP. Suecia, 1988; entre otras. Sus ediciones más recientes en plataforma digital: "Misa popular salvadoreña", Musa. 1980 y "Misa popular salvadoreña veinticinco aniversario", Musa. 2005.

¹⁸ "Sarita de Pinto. En el primer aniversario de la muerte de nuestra amadísima: Sara Meardi de Pinto (Q. D. D. G). Sus hijos, Jorge Pinto hijo, Sra. e hijo, sus nietos Roberto Andino, Sra. e hijo, Mauricio Méndez Palacios, Sra. e hijos, Fernando Martín del campo, Sra. e hijo, Samoel Wevwr, Sra. e hijas, Marcolino Tesei Palacios, su hermana, Maye Meardi v. de Méndez. Familias: Kriete - Avila, Poma - Kriete; Bandoqui - Kriete, Aguilar - Meardi, Pinto - Lima, Quiñonez - Avila, Meardi - Palomo, González - Avila, Avila - Meardi, Aguilar - Avila, Guirola - Méndez, Avila - AVila, Méndez - Meardi, Weyler - Meardi, Heimans - Meardi, Borgonovo - Cristiani y demás familia; le invitan a la Santa Misa que oficiará el Señor Arzobispo de San Salvador, este día a las 18 horas en la Iglesia del Hospital DIVINA PROVIDENCIA (Colinia Miramonte P. Calle Toluca y Pasaje "B". San Salvador, 24 de marzo de 1980". Aviso publicado en La Prensa Gráfica, San Salvador 1980.

¹⁹ Junto a Rutilio Grande fueron acribillados a balazos camino de Aguilares dos campesinos que lo acompañaban: Manuel Solórzano y el joven Nelson Rutilio Lemus en El Salvador.

“Dios, el Señor, en su plan para nosotros, nos dio un mundo material. Como esta misa material, con el pan material y con la copa material que elevaremos en el brindis de Cristo, el Señor”²⁰.

Ese mundo material es para todos, no tiene fronteras y lo representa en la mesa. Esta mesa tiene características particulares muy entendidas por la comunidad cristiana a la que predica:

“...una mesa común con manteles largos para todos, como esta Eucaristía. Cada uno con su taburete y que para todos llegue la mesa, el mantel y el ‘conqué’.

Por algo Cristo quiso significar el Reino en una cena. Hablaba mucho de un banquete, de una cena. Y la celebró la víspera de su compromiso total. Él, de 33 años, celebró una cena de despedida con los más íntimos. Y dijo que ese era el memorial grande de la Redención. Una mesa compartida en la hermandad, en la que todos tengan su puesto y su lugar”²¹.

Los manteles largos son un signo visible de fiesta. “Estás de manteles largos” es una frase popular salvadoreña para referirse a una fiesta o evento especial. El padre Grande utilizó esta figura para referirse al Reino de Dios como un banquete. Este banquete tiene que ver con alimentarse, es un alimento que viene de Dios y es un alimento para todos. Es el mismo Jesucristo quien invita a este banquete, la invitación es para todos los familiares, amigos y también para los enemigos.

La misa popular salvadoreña expresa muy bien la concepción pastoral desarrollada por el padre Rutilio Grande y está presente como un recurso casi catequético en tres de las canciones que componen esa misa. En el *Canto de entrada*, en el *Cordero de Dios* y en el *Canto de comunión*.

“Vamos todos al banquete
a la mesa de la Creación
cada cual con su taburete
tiene un puesto y una misión”²².

²⁰ Cf. R. GRANDE, “Homilía de Apopa (13.02.1977)”, en: S. CARRAZA, ET AL., *XXV aniversario de Rutilio Grande. Sus homilías*, Centro Monseñor Romero, San Salvador 2002, 76.

²¹ Cf. R. GRANDE, “Homilía...”.

²² Cf. “Canto de entrada”, en: CUÉLLAR, G., *Misa Popular...*

El taburete es otra figura importante en el discurso pastoral del padre Grande, es una señal de bienvenida y hospitalidad en la cultura campesina. Cuando un forastero llega a la humilde choza, hogar del campesino, este lo invita a pasar a tomar asiento y le dan un taburete. El taburete es el gesto visible del que recibe al visitante haciéndole sentir en casa. El padre Grande en su homilía de Apopa recalca este sentido de hospitalidad, señalando que en la mesa eucarística cada cual tiene su propio taburete, su propio puesto y su propio lugar.

Cuéllar logra sintetizar en el *Canto de entrada* su propia experiencia pastoral con las comunidades de Aguilares, observando cómo los campesinos van comprendiendo por medio de un lenguaje que les es familiar, su propia síntesis de fe. La figura del banquete como invitación a la cena; el uso del taburete, muy común en las antiguas comunidades campesinas y el “conqué”, término utilizado en la jerga popular salvadoreña para referirse a la comida, van dando las pautas a lo largo de las canciones para configurar la misa popular salvadoreña.

“Dios invita a todos los pobres
a esta mesa común por la fe,
donde no hay acaparadores
y a nadie le falta el conqué²³”.

La invitación está hecha para sumarse al banquete del Reino, de la Cena Eucarística donde ninguno sobra y todos son copropietarios de este nuevo Reino, de un nuevo orden material de justicia e igualdad. Esta misma idea se reafirma en el *Canto de comunión* en su primera estrofa.

“El banquete ya está listo,
acerquémonos con fe.
Nos invita el mismo Cristo
a comer de su conqué.
Qué chula se ve la mesa
con su blanco y gran mantel
y sobre el pan sabroso

²³ Cf. “Canto de entrada”, en: CUÉLLAR, G., *Misa Popular...*

que nos ha de sustentar,
con el vino delicioso
todos vamos a brindar”²⁴.

El Reino se vive en el banquete de la Cena Eucarística donde la comunidad es la protagonista. La Eucaristía, por lo tanto, pasa a ser un acto mucho mayor de fe, es el encuentro con el otro, con mi compañero y compañera, en definitiva, un encuentro de Dios con los hombres, de Dios con los pobres. Un encuentro real, material, con mantel largo, con taburete y conqué. Como plantea José María Vigil²⁵. La Misa pasa a ser una anticipación de la utopía histórica por la que se lucha y los símbolos sacramentales de pan y vino pasan a la vida cotidiana transformados en lucha y reivindicación.

“Hoy, Señor, tenemos hambre
de trabajo, techo y pan.
Danos ya tu cuerpo y sangre,
danos combatividad”²⁶.

El padre Rutilio, como lo hemos descrito anteriormente y como muy bien lo señala Cavada, tenía una palabra popular, una palabra clara que se acerca al lenguaje del campesino. “El conoce cómo habla y cómo piensa su pueblo, y en esos términos se dirige a él”²⁷. La comunidad de Aguilares lo escuchó y comprendió sus homilias por su lenguaje claro, con palabras y modismos propios. Fue una de esas prédicas la inspiración para el canto del *Cordero de Dios* de la misa popular salvadoreña, fruto de una experiencia personal de Cuéllar con Rutilio Grande.

En una ocasión Cuéllar acompaña a Grande a decir misa a un caserío en un sector muy apartado de la ciudad. Entre “tierra, piedra seca y árboles”²⁸ y luego de varias horas de camino a pie bajo un sol imponente, se logra

²⁴ Cf. “Canto de comunión”, en: CUÉLLAR, G., *Misa Popular...*

²⁵ Cf. J. M. VIGIL – A. TORRELLAS, *Misas Centroamericanas*, CAV- CEBES, Managua 1988, 23.

²⁶ Cf. “Canto de comunión”, en: CUÉLLAR, G., *Misa Popular...*

²⁷ Cf. M. CAVADA, “Las homilias de Rutilio. Una voz que clama en el desierto”, en: S. CARRAZA ET AL., *XXV aniversario de Rutilio Grande. Sus homilias*, Centro Monseñor Romero, San Salvador 2002, 18.

²⁸ Cf. G. CUÉLLAR, *Entrevista...*

llegar a esa comunidad que esperaba al padre Rutilio en una ermita muy pequeña repleta de mujeres y niños. Los hombres no se encontraban en la misa porque durante el día trabajaban en las labores propias del campo.

En su homilía el padre Grande traspone la figura del cordero de Dios a la figura de otro animal, reemplaza el ovino por bovino, siendo esta una imagen más cercana que ayudaba al campesino a una comprensión mucho más directa, desde la propia realidad, aludiendo a que en ese sector no existía la producción ovina, en cambio bien conocían todo el trabajo que ellos mismos realizaban a diario con los bovinos. El padre Grande habla del Cordero de Dios y del sufrimiento que pasó Jesús por redimir nuestros pecados y entregarnos el Reino, refiriéndose a la comunidad en estos términos:

“¿Ustedes conocen lo que es un cordero? pero acá lo que tenemos son vacas. Las vacas nos dan lechita, hacemos el quesito, la cuajadita y ¿qué les pasa a las vacas en el matadero? son destazadas, son llevadas al matadero para ser destazadas. Así fue Cristo al matadero para ser destazado”²⁹.

Cuéllar magistralmente toma esta imagen y lo transforma en una bella canción cuyo texto poético y música logran encarnar la figura del destazado. El *Cordero de Dios* salvadoreño es en esta nueva condición el destazado en la cruz que escucha el clamor del pueblo.

“Vos sos el destazado en la cruz
que has vencido la maldad del mundo
denunciando al injusto opresor,
levantando del polvo a los pobres.
Te pedimos que nos oigas,
que escuches el clamor de tu pueblo
te pedimos que nos oigas,
que escuches el clamor de tu pueblo”³⁰.

²⁹ Cf. G. CUÉLLAR, Entrevista...

³⁰ Cf. G. CUÉLLAR, “Canto cordero de Dios”.

4. La Transfiguración

La transfiguración de Jesús es contada por los evangelios sinópticos³¹ y reviste importancia al ser uno de los cinco hitos principales en la narrativa del Evangelio de la vida de Jesús. También es considerada como uno de los milagros que le sucede al mismo Jesús, al transformarse en un ser lleno de luz, brillo y resplandor, mostrándose en toda su gloria a sus discípulos³².

El canto al Salvador del mundo encargado por Mons. Romero a Cuéllar fue una de las últimas acciones que realizó el santo de América y no fue por un hecho antojadizo, sino que era parte de una concepción teológica pastoral que él venía realizando centrada en la transfiguración³³. Ya hemos señalado que la fiesta al “divino Salvador del mundo” está directamente relacionada con la transfiguración de Jesús y cobra un carácter especial para la gente del país centroamericano, El Salvador, y para su capital San Salvador. Esta fiesta religiosa a su santo patrono es celebrada tanto a nivel eclesial como a nivel cívico. Por lo tanto, la creación de un himno al Salvador del mundo cumplió un rol catequético que sintetiza la transfiguración como elemento litúrgico, al formar parte de la misa popular salvadoreña y también con el paso del tiempo, el himno al Salvador del mundo es ahora la música que amplía el legado de Mons. Romero y su visión teológica.

“Vibran los cantos explosivos de alegría
voy a reunirme con mi pueblo en catedral.
Miles de voces nos unimos este día
para cantar en nuestra fiesta patronal.

³¹ Cf. Mt 17, 1-6; Mc 9, 1-8 y Lc 9, 28-36.

³² “Seis días después, Jesús tomó consigo a Pedro, a Santiago y a su hermano Juan, y los llevó aparte a un monte alto. A la vista de ellos su aspecto cambió completamente: su cara brillaba como el sol y su ropa se volvió blanca como la luz. En seguida vieron a Moisés y Elías hablando con Jesús. Pedro tomó la palabra y dijo a Jesús: “Señor, ¡qué bueno que estemos aquí! Si quieres levantaré aquí tres tiendas: una para ti, otra para Moisés y otra para Elías”. Estaba Pedro todavía hablando cuando una nube luminosa los cubrió con su sombra y una voz que salía de la nube dijo: “¡Este es mi hijo, el Amado; éste es mi Elegido, escúchenlo!”. Al oír la voz, los discípulos se echaron al suelo, llenos de miedo”, Mt 17, 1-6, Biblia Latinoamericana, San Pablo- Verbo Divino, Madrid-Estella 1995.

³³ Cf. E. COLÓN-EMERIC, *La visión teológica de Óscar Romero: liberación y transfiguración de los pobres*, Guadalupe, Buenos Aires 2020.

¡Gloria al Señor, gloria al Señor!
 ¡Gloria al Patrón de nuestra tierra: El Salvador!
 No hay redención de otro señor.
 Sólo un Patrón: ¡nuestro Divino Salvador!³⁴.

En la homilía predicada en la catedral de San Salvador por Mons. Romero, en 1963, con motivo de la fiesta de la Transfiguración, Colón-Emeric identifica tres aspectos importantes donde Romero desarrolla un Evangelio en función de una transfiguración salvadoreña. El primero corresponde a una teofanía del monte Tabor que revela a Cristo como el divino Salvador de la humanidad³⁵. La claridad de Cristo no viene de afuera viene del alma que Jesús llevaba oculta para padecer los misterios de la redención. A lo largo de la misa popular salvadoreña este aspecto se ve reflejado en el alma oculta de los campesinos, pobladores del pueblo que se sienten furtivos y oprimidos en represión y ven en el divino Salvador esa luz y claridad. El canto de ofertorio lo expresa así:

“Todos te presentamos,
 confiando en tu amistad,
 nuestro esfuerzo, nuestro sudor,
 nuestro diario trabajar.
 Queremos ver convertidos
 nuestras luchas y el dolor
 en tu vida y en tu valor,
 derrotando al opresor.
 Mira las esperanzas
 de este pueblo que hoy te llama.
 Mira los sufrimientos
 de los pobres que te buscan.
 Atiende al clamor del pueblo
 que está viviendo en la opresión.
 Queremos resucitar
 en tu vino y en tu pan.
 Somos un pueblo hambriento
 que camina en tierra ajena.

³⁴ Cf. G. CUÉLLAR, “Canto del gloria”.

³⁵ Cf. E. COLÓN-EMERIC, *La visión teológica de Óscar Romero...*,137.

Solamente son nuestras
 la miseria y las cadenas.
 Líbranos del egoísmo,
 la esclavitud y la opresión.
 Queremos saciar en ti
 nuestra sed de salvación”³⁶.

La segunda dimensión es eclesiológica, donde se encuentran todos reunidos, los de antes y los de ahora; Moisés, Elías, Pedro, Santiago y Juan, logrando contemplar a Jesús transfigurado. Esta es una invitación a todos, no importa de donde sean, a reunirse en comunidad para contemplar al divino Salvador.

“Hoy me levanto muy temprano
 ya me espera la comunidad
 voy subiendo alegre la cuesta
 voy en busca de tu amistad.
 Venimos desde Soyapango
 San Antonio y de la Zacamil
 Mejicanos, Ciudad Delgado
 Santa Tecla y de la Bernal”³⁷.

La tercera dimensión es antropológica. Pedro toma la palabra y representa a la Iglesia. Pedro habla por la humanidad cuando plantea ¡quedémonos aquí! porque vislumbra un anticipo de la gloria de Dios, del reino prometido. En Pedro está el anhelo de todos los hombres, el anhelo de verdad, justicia y felicidad, anhelos que también son para el pueblo salvadoreño.

“Por ser el justo y defensor del oprimido
 porque nos amas y nos quieres de verdad,
 venimos hoy todo tu pueblo decidido
 a proclamar nuestro valor y dignidad.

³⁶ Cf. “Canto de ofertorio”, en: CUÉLLAR, G., *Misa Popular...*

³⁷ Cf. “Canto de entrada”, en: CUÉLLAR, G., *Misa Popular...*

Ahora, Señor, podrás ser tú glorificado
 tal como antes allá en el monte Tabor,
 cuando tú veas a este pueblo transformado
 y haya vida y libertad en El Salvador.
 Pero los dioses del poder y del dinero
 se oponen a que haya transfiguración.
 Por eso ahora vos, Señor, sos el primero
 en levantar tu brazo contra la opresión”³⁸.

En palabras de Cuéllar:

“*La transfiguración* representó, en efecto, un concepto estratégico que comandó el pensamiento sustancial de Romero, como sacerdote y como jerarca episcopal. La llevó siempre consigo, en su época de párroco en San Miguel, y en su última etapa como arzobispo. No en balde la enarboló en sus postreros días; la mantuvo hasta el último suspiro de su vida”³⁹.

5. A modo de conclusión

Las misas populares en Latinoamérica marcaron un camino para introducir en la liturgia católica melodías, ritmos y textos regionales con una identidad particular en cada lugar de origen. Estas creaciones también fueron uno de los primeros géneros musicales que caracterizan el movimiento “nueva canción latinoamericana”, surgido en la década del 1960 y continuó su desarrollo hasta nuestros días.

La misa popular salvadoreña es por tanto una de estas expresiones poético-musicales que tiene la particularidad de reunir en su contexto creativo compositivo, la doctrina teológica pastoral de dos santos de la iglesia de América. Rutilio Grande y Mons. Oscar Romero. Dentro de su principal aporte podemos señalar que:

- La misa popular salvadoreña es la primera manifestación de su tipo, creada como acervo musical de la nueva canción latinoamericana.

³⁸ Cf. “Canto del gloria”, en: CUÉLLAR, G., *Misa Popular...*

³⁹ Cf. G. CUÉLLAR, “La canción latinoamericana y la teología de la transfiguración”, en: E. COLÓN-EMERIC, *La visión teológica de Óscar Romero: liberación y transfiguración de los pobres*, Guadalupe, Buenos Aires 2020, 33.

- Sus canciones abordan la teología pastoral de Rutilio Grande en su concepción del Banquete. Esto está presente en el *canto de entrada*, *Cordero de Dios* y *comunió*n, con imágenes literarias claras que interpretan la mirada del pueblo hacia el Salvador, lo interpelan y lo reconocen desde su propia condición campesina del pueblo salvadoreño con sus dificultades como pueblo oprimido que busca en Jesús su consuelo y esperanza.
- La imagen del banquete con manteles largos, el conqué y el destazado, actúan en los cantos de la misa como un recurso catequético que educa a las nuevas generaciones en la doctrina de fe. Por otro lado, las melodías, ritmos y arreglos instrumentales y vocales de la misa, están en sintonía con la raíz popular y tradicional de las antiguas comunidades musicales cristianas de El Salvador.
- El canto central de la misa es el *gloria*, un himno al divino Salvador del mundo que se entrecruza con la teología de la transfiguración de Mons. Oscar Romero, himno concebido por Cuéllar a petición del Santo de América. Ya es sabido y estudiado que esta concepción teológica de la transfiguración marcó la acción y la palabra de Romero en su vida como pastor de la Iglesia de El Salvador, desde que asumió su condición de Obispo hasta su última prédica el día de su muerte.

La misa popular salvadoreña es por lo tanto una obra maestra que nos permite acercarnos desde lo musical al misterio de la salvación y a la teología de dos grandes mártires y santos de la iglesia centroamericana de El Salvador. No queda más que destacar el aporte de Cuéllar e invitar a volver a escuchar y releer su obra cuyo legado se proyecta hasta nuestros días.

6. Texto de la misa popular salvadoreña

Entrada

Vamos todos al banquete,
a la mesa de la Creación
cada cual con su taburete
tiene un puesto y una misión.

Hoy me levanto muy temprano,
ya me espera la Comunidad
voy subiendo alegre la cuesta,
voy en busca de tu amistad.

Venimos desde Soyapango,
San Antonio y de la Zacamil
Mejicanos, Ciudad Delgado,
Santa Tecla y de la Bernal.

Dios invita a todos los pobres
a esta mesa común por la fe,
donde no hay acaparadores
y a nadie le falta el conqué.

Dios nos manda a hacer de este mundo
una mesa donde haya igualdad,
trabajando y luchando juntos,
compartiendo la propiedad.

Señor ten piedad

Señor, ten piedad,
Señor, ten piedad
de tu pueblo, Señor,
Señor ten piedad.

La sangre de Abel
escucha el Señor
el llanto del pueblo
despierta en Moisés.

El grito que nace
de nuestras entrañas
con mil artimañas
lo quieren callar.

Señor, la injusticia
nos duele y oprime:
¡ponte a nuestro lado!,
¡Somos humildes!
 Las botas y tanques
 aplantan con saña
 a quien da su cara
 por todos, Señor.

Gloria

Vibran los cantos explosivos de alegría
voy a reunirme con mi pueblo en catedral
miles de voces nos unimos este día
para cantar en nuestra fiesta patronal.
 ¡Gloria al Señor, gloria al Señor!
 ¡Gloria al patrón de nuestra tierra: El Salvador!
 No hay redención de otro Señor
 sólo un patrón: ¡nuestro Divino Salvador!
Por ser el justo y defensor del oprimido
porque nos amas y nos quieres de verdad
venimos hoy todo tu pueblo decidido
a proclamar nuestro valor y dignidad.
 Ahora, Señor, podrás ser tú glorificado
 tal como antes allá en el monte Tabor
 cuando tú veas a este pueblo transformado
 y haya vida y libertad en El Salvador.
Pero los dioses del poder y del dinero
se oponen a que haya transfiguración
por eso ahora vos, Señor, sos el primero
en levantar tu brazo contra la opresión.

Interleccional

Nosotros pensamos que era la verdad
vino su palabra y nos hizo cambiar.
 Me dijo mi abuelita, si te querés salvar
 las cruces de la vida, tenés que soportar
 pero resignaciones, no es lo que quiere Dios
 él quiere tus acciones, como obras del amor.

Qué feliz va don Pancho, como nuevo Epulón
 creyendo que del mundo, tiene la solución
 pero Dios dice al pobre: te doy mi bendición
 que el mundo nuevo nace, de manos del peón.

Confórmense y trabajen, nos ha dicho el patrón
 que sólo en la otra vida, tendrán la salvación
 pero Dios hoy no aguanta, a un nuevo Faraón
 y manda a todo el pueblo, hacer su liberación.

Pensás que el poderoso, lo es por trabajador
 que todo lo ha ganado, con su propio sudor
 pero Dios hizo al mundo, para la comunión
 no quiere al orgulloso, ni al acaparador.

Canto de meditación

Todas las cosas tienen su tiempo
 Todo lo que está debajo del sol tiene su hora.
 Hay tiempo de nacer y tiempo de morir,
 tiempo de sembrar y recoger lo sembrado;
 tiempo de matar y tiempo de curar;
 tiempo de destruir, tiempo de edificar;
 tiempo de llorar y tiempo de reír;
 tiempo de entregarse al luto y a la fiesta.
 Tiempo de tirar piedras al río
 y de recoger las mismas piedras.
 Tiempo de abrazar
 y tiempo de dejar los abrazos.
 Tiempo de buscar y tiempo de perder,
 tiempo de guardar y tiempo de tirar,
 tiempo de rasgar y tiempo de coser,
 tiempo de callar y tiempo de hablar.
 Tiempo de amar y tiempo de odiar
 tiempo de guerra y tiempo de paz.

Ofertorio

Todos te presentamos
confiando en tu amistad
nuestro esfuerzo, nuestro sudor
nuestro diario trabajar.
Queremos ver convertidos
nuestras luchas y el dolor
en tu vida y en tu valor
derrotando al opresor.

Mira las esperanzas
de este pueblo que hoy te llama.
Mira los sufrimientos
de los pobres que te buscan.
Atiende al clamor del pueblo
que está viviendo en la opresión.

Queremos resucitar en tu vino y en tu pan.

Somos un pueblo hambriento
que camina en tierra ajena.
Solamente son nuestras
la miseria y las cadenas.
Líbranos del egoísmo,
la esclavitud y la opresión.
Queremos saciar en ti nuestra sed de salvación.

Santo

Santo, Santo, Santo, Santo
Santo, Santo es nuestro Dios
Señor de toda la tierra;
Santo, Santo es nuestro Dios.

Santo, Santo, Santo, Santo
Santo, Santo es nuestro Dios
Señor de toda la historia,
Santo, Santo es nuestro Dios.

Que acompaña a nuestro pueblo
que vive en nuestras luchas
del universo entero
el único Señor.

Benditos los que en su nombre
el Evangelio anuncian:
la buena y gran noticia
de la Liberación.

Cordero de Dios

Vos sos el destazado en la cruz
que has vencido la maldad del mundo
denunciando al injusto opresor
levantando del polvo a los pobres.

Te pedimos que nos oigas,
que escuches el clamor de tu pueblo.

Vos sos el destazado en la cruz
masacrado por los poderosos
hoy derramas tu sangre también
en la sangre de nuestros caídos.

Te pedimos que nos oigas,
que escuches el clamor de tu pueblo.

Vos sos el destazado en la cruz
que construyes la paz con justicia.
Ayúdanos a no desmayar
y a luchar por que venga tu reino.

Que tu paz llegue a nosotros
cuando hagamos brotar la justicia.

Comunión

El banquete ya está listo
acerquémonos con fe
nos invita el mismo Cristo
a comer de su conqué.
Qué chula se ve la mesa
con su blanco y gran mantel
y sobre el pan sabroso
que nos ha de sustentar
con el vino delicioso
todos vamos a brindar.

Hoy, Señor, tenemos hambre
de trabajo, techo y pan.

Danos ya tu cuerpo y sangre,
danos combatividad.

Quien acepta el pan y el vino
acepta la comunión
con la lucha y el camino
de Jesús en su pasión
ofrendar también su vida
en generosa oblación
darse entero y sin medida
en cada paso y acción
con el pueblo que se alza
por su reivindicación.

Este gesto generoso
te agradecemos Señor
es misterio tan hermoso
tu sacrificio de amor
al darte como comida
en el duro caminar
de tu pueblo tan hambriento
que lucha por mejorar
sus condiciones de vida
y poderse organizar.

Al comer tu cuerpo y sangre
vive la comunidad
para seguir adelante
cumpliendo tu voluntad
de repartir entre todos
los bienes de la creación
siendo ejemplo entre los lobos
de justicia y comunión
siendo ejemplo entre los lobos
de la gran liberación.

Despedida

Cuando el pobre crea en el pobre
ya podremos cantar: ¡libertad!
cuando el pobre crea en el pobre
construiremos la fraternidad.
Hasta luego, mis hermanos,
que la Misa terminó
ya escuchamos lo que Dios nos habló.
Ahora sí, ya estamos claros
ya podemos caminar
la tarea debemos continuar.
Todos nos comprometimos
en la mesa del Señor
a construir en este mundo el amor
Que al luchar por los hermanos
se hace la comunidad
Cristo vive en la solidaridad.
Cuando el pobre busca al pobre
y nace la organización
es que empieza nuestra liberación
cuando el pobre anuncia al pobre
a esperanza que él nos dio
ya su reino entre nosotros nació.

Bibliografía

- BARRAZA, C., *¿Qué es la Teología de la Liberación?*, Acción Ecueménica, Caracas 1988.
- Biblia Latinoamericana*, San Pablo- Verbo Divino, Madrid- Estela 1995.
- CAVADA, M., “Las homilias de Rutilio. Una voz que clama en el desierto”, en: CARRAZA, S. et al, *XXV aniversario de Rutilio Grande. Sus homilias*, Centro Monseñor Romero, San Salvador 2002.
- COLÓN-EMERIC, E., *La visión teológica de Óscar Romero: liberación y transfiguración de los pobres*, Guadalupe, Buenos Aires 2020.

- CONCILIO VATICANO II, *Constitución Sacrosanctum Concilium*, en: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_sp.html, citado 10 de mayo 2021.
- CONJUNTO GRANEROS, *Santa Misa Campesina*, CD, Master media limitada, Chile 2001.
- CONJUNTO LOS PERALES, *Cantos para la Misa de los trabajadores*. CD. Estudio Master, Chile 2008.
- CUÉLLAR, G., “La canción latinoamericana y la teología de la transfiguración”, en: COLÓN-EMERIC, E., *La visión teológica de Óscar Romero: liberación y transfiguración de los pobres*, Guadalupe, Buenos Aires 2020.
- CUÉLLAR, G., *Misa Popular Salvadoreña*. LP. Not on Label, Canadá 1984.
- GRANDE, R., “Homilía de Apopa (13.02.1977)”, en: CARRAZA, S. ET AL., *XXV aniversario de Rutilio Grande. Sus homilías*, Centro Monseñor Romero, San Salvador 2002.
- MEJÍA GODOY, C., *Misa Campesina Nicaragüense*. LP. CBS, Costa Rica 1977.
- PARRA, A., *Oratorio para el pueblo*. LP. Demon, Chile 1965.
- ROMERO, O., *Homilías*, T. VI, UCA Editores, San Salvador 2009.
- URIBE, H., *Misa Campesina de la cuenca del carbón*. CD. Vega-Ram, Chile 2008.
- VENEGAS, M., *Misa por los mineros*. CD. Londres productores, Chile bajo licencia TUMI music 1999.
- VIGIL, J. M. - TORRELLAS, A., *Misas Centroamericanas*, CAV- CEBES, Managua 1988.

**COVID-19 Y NUEVOS DESAFÍOS ANTROPOLÓGICOS:
LA ENCÍCLICA *LAUDATO SI'* DEL PAPA FRANCISCO
COMO BRÚJULA ORIENTADORA**

COVID-19 AND NEW ANTHROPOLOGICAL CHALLENGES:
POPE FRANCIS' ENCYCLICAL LETTER *LAUDATO SI'*
AS A GUIDING COMPASS

Giuseppe Meluso¹

Pontificia Universidad Bolivariana, Medellín, Colombia

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5303-320X>

Recibido: 15.02.2020

Aceptado: 20.06.2021

<http://dx.doi.org/10.21703/2735-6345.2021.23.01.006>

Resumen

Este estudio propone una lectura antropológica de la encíclica *Laudato Si'*, con el fin de indicar un camino humano en este *kairos* histórico que estamos llamados a vivir, con la convicción que, cuanto dicho por el Pontífice, asuma una gran relevancia en el nuevo contexto mundial que la pandemia por Covid-19 ha creado, retándonos a repensar y resignificar nuestras sociedades y nuestra manera de ser hombres y mujeres. Foco principal de este estudio es la propuesta de la *conversión ecológica*, que manifiesta las características portantes del proyecto antropológico de Francisco.

Palabras clave: *Laudato Si'*, antropología relacional, conversión ecológica.

Abstract

This study aims to provide an anthropological reading of the encyclical *Laudato Si'*, to point out a human path in the historical *kairos* that we are called to live, with the conviction that as much as said by the pontiff assumes great relevance in the new

¹ Estudiante de Licenciatura canónica en Teología, Pontificia Universidad Bolivariana. Docente del Centro Estudios Religiosos de la Conferencia de religiosos de Colombia, seccional Medellín. Correo electrónico: giuseppe.meluso@upb.edu.co

global context that the Covid-19 pandemic has created, challenging us to rethink and re-shape our societies and our way of being men and women. The main focus of this study is the proposal of *ecological conversion*, which manifests the important characteristics of Francis' anthropological project.

Keywords: *Laudato Si'*, relational anthropology, ecological conversion.

1. Introducción

“La tempestad desenmascara nuestra vulnerabilidad y deja al descubierto esas falsas y superfluas seguridades con las que habíamos construido nuestras agendas, nuestros proyectos, rutinas y prioridades. [...] Con la tempestad, se cayó el maquillaje de esos estereotipos con los que disfrazábamos nuestros egos siempre pretenciosos de querer aparentar; y dejó al descubierto, una vez más, esa (bendita) pertenencia común de la que no podemos ni queremos evadirnos; esa pertenencia de hermanos. [...] Codiciosos de ganancias, nos hemos dejado absorber por lo material y trastornar por la prisa. No nos hemos detenido ante tus llamadas, no nos hemos despertado ante guerras e injusticias del mundo, no hemos escuchado el grito de los pobres y de nuestro planeta gravemente enfermo. Hemos continuado imperturbables, pensando en mantenernos siempre sanos en un mundo enfermo”².

Con estas palabras el papa Francisco - en su meditación del viernes 27 de marzo de 2020, en el atrio de la Basílica de san Pedro- se dirigía a una humanidad preocupada ante la amenaza del Covid-19. El discurso de Francisco llega a lo esencial del problema: la tempestad que se está abatiendo sobre la humanidad desenmascara otras tempestades, otras enfermedades que están golpeando nuestras sociedades. Es universalmente reconocido que vivimos en una situación de transformación profunda: la cultura, la ciencia, la vida cotidiana, todo se va transformando. Este momento histórico -que se suele definir en el marco del cambio que se va dando desde la modernidad hacia la postmodernidad- impacta de manera profunda al

² FRANCISCO, Momento extraordinario de oración en tiempos de epidemia (27.03.2020), http://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2020/documents/papa-francesco_20200327_omelia-epidemia.html, citado 20 de diciembre 2020.

hombre y lo lleva a reconsiderar cuanto le era ya dado como fijo y definido. El hombre, entonces, parece desorientado: el consumismo se presenta cada día más como un fenómeno degradante y peligroso³; tanto las utopías, religiones e ideologías tradicionales se encuentran en crisis,⁴ como la meta-narración del mundo técnico y de la ciencia omnicomprendiva, que ya ha revelado todos sus límites⁵. Es más, la pandemia por el Covid-19 ha exacerbado todo esto poniendo en evidencia todas las contradicciones del sistema humano y cultural que hemos construido en las últimas décadas. Si se considera la situación específica de América Latina es posible darse cuenta de cómo:

“... la pandemia [...] llegó en un contexto de bajo crecimiento [...] y sobre todo de alta desigualdad y vulnerabilidad, en el que se observan tendencias crecientes en la pobreza y pobreza extrema, un debilitamiento de la cohesión social y manifestaciones de descontento popular”⁶.

El mundo en el que se habita, las sociedades que se han creado y las culturas en las cuales se han colocado los humanos se caracterizan cada vez más por los desafíos que presentan a los hombres, retándolos a replantear desde una perspectiva antropológica relacional y comunitaria muchas cuestiones, en la búsqueda de una existencia que se base “en tres relaciones fundamentales estrechamente conectadas: la relación con Dios, con el prójimo y con la tierra”⁷. Son muchas las voces que se han levantado para expresar la necesidad de dar fuerza a este replanteamiento antropológico en este marco de relación y comunión. Entre ellas desarrolla un papel importante la del papa Francisco que en muchas ocasiones ha expresado esta

3 Cf. Z. BAUMAN, *Il disagio della postmodernità*, Mondadori, Milano 2002.

4 Cf. J.-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli Editore, Milano 2014.

5 Cf. F-X KAUFMAN, *Quale futuro per il Cristianesimo?*, Queriniana, Bologna 2002.

6 CEPAL, *Informe especial sobre la evolución y los efectos de la pandemia de Covid-19*, (2020), 1, en: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/45527/5/S2000325_es.pdf, citado 12 mayo 2020.

7 FRANCISCO, *Laudato Si'*, n. 66, disponible en: http://www.vatican.va/content/francisco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_encyclica-laudato-si.html, citado 24 mayo 2020 (En adelante LS).

preocupación⁸, mostrándola casi como un *leitmotiv* de su pontificado. En esta producción antropológica del pontífice, ocupa un puesto importante la encíclica *Laudato Si'* que, presentando la actual crisis ecológica y sus raíces humanas, llega incluso a evocar un camino para el hombre de hoy. Es más, a los cinco años de haber promulgado esta carta encíclica, el papa Francisco nos ha desafiado a asumir un nuevo reto educativo, conectado con la propuesta antropológica de la *Laudato Si'*, tanto con el *Education global compact* como con la *Fratelli Tutti*.

Este artículo se propone analizar la encíclica *Laudato Si'* y su propuesta al hombre de hoy, con el objetivo de deducir de ella un camino antropológico capaz de llevarnos a construir un humanismo para estos tiempos, que debe fundamentarse cada vez más en Jesús, “descubriendo en Él los rasgos del auténtico rostro del hombre; [dejándonos] mirar por Él. Jesús es nuestro humanismo”.⁹ El camino que se propone, empieza por el análisis de los tiempos que estamos viviendo y de los desafíos antropológicos que plantean a los hombres, para después indicar el camino de conversión humana y los retos que la encíclica *Laudato Si'* nos lanza bajo la categoría de la *conversión ecológica*.

2. El desafío de un tiempo nuevo

Los tiempos que estamos viviendo, la situación mundial que este nuevo *huésped inquietante* de la humanidad ha creado son – para los cristianos, que creen que el Resucitado es el Señor de la Historia - *καιρός*, ocasión propicia para quedarse a observar el camino recorrido hasta hoy. Esta *torre de observación* que la pandemia ha donado, permite erigirse para explorar el horizonte y descubrir ventajas y limitaciones del mundo que la humanidad ha construido hasta ahora.

Las ventajas: una vez más se ha tenido la oportunidad de entender la

8 Cf. M. C. LUCCHETTI, “Mística, praxis y misericordia: El impacto de la teología del papa Francisco sobre las teologías de hoy”, en: H. RODRÍGUEZ OSORIO (comp.), *Interpelaciones del Papa Francisco a la Teología Hoy*, Coeditores, Bogotá 2017.

9 FRANCISCO, Discurso en ocasión del V congreso de la Iglesia italiana (10.12.2015), en: http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151110_firenze-convegno-chiesa-italiana.html, citado 24 mayo 2020.

naturaleza esencialmente relacional de la existencia humana. Encerrados en sus casas, sin poder salir para ir a trabajar o por los quehaceres cotidianos, los hombres se han descubierto limitados, necesitados del contacto con los demás. La virtualidad – que tan solo hace algunos meses se indicaba como el futuro de la didáctica, del trabajo, de la relación, de la pastoral – ha hecho ver todos sus límites. En estos meses la sociedad ha ingresado en un túnel hecho de videollamadas, reuniones online, clases en *streaming*, virtualidad pastoral y todo esto ha indicado cómo la tecnología – a pesar de ser un recurso fundamental - no puede sustituir la presencialidad, la necesidad de relación en carne-y-huesos, el contacto físico, el cruzar de las miradas. Una vez más se ha descubierto la necesidad de mirar a los rostros de los hermanos y hermanas de humanidad y que estos rostros pierden algo de su sagrado misterio si solo pueden ser acercados por una pantalla. Se ha tenido la obligación de replantear las clases, buscando formas y maneras de no interrumpir la didáctica y el proceso de aprendizaje y se ha descubierto que se pueden transmitir conocimientos desde la virtualidad, pero no crear el flujo del aprendizaje que caracteriza las comunidades educativas¹⁰. Se han cerrado las puertas de las Iglesias y se han buscado formas de reconversión de la pastoral. Eucaristías transmitidas en *streaming*, catequesis virtuales, relaciones en WhatsApp han sido el *pan cotidiano* de parroquias y movimientos eclesiales en estos meses. La Semana Santa, en la cual se hace memoria viva del misterio que es el centro de la fe en Cristo, ha sido extraordinariamente silenciosa: eliminados todos los signos exteriores del deseo de caminar con el Señor hacia su misterio pascual, los creyentes se han encontrado solos bajo la cruz, no han podido compartir con sus hermanos y hermanas el dolor de ver el Autor de la vida ofrecido en holocausto por la humanidad, no han podido cantar juntos el gloria pascual, compartir el gozo de la liberación que el Señor ha donado. De la misma manera la humanidad ha vivido una Navidad inédita, celebrada en una forma mixta, entre el deseo de volver a la normalidad y los miedos por la segunda ola

¹⁰ Cf. F. PEDRÓ, “Covid-19 y educación superior en América Latina y el Caribe: efectos, impactos y recomendaciones políticas”, *Análisis Carolina* 36 (2020) 1-15; aquí, 3. El artículo pone en luz como «la adopción de esta solución de continuidad [la educación a distancia] se saldrá con resultados negativos, tanto en términos de la calidad de los aprendizajes como de equidad”.

pandémica que ya ha llegado a Europa y se acerca al continente americano. Cuanto vivido ha demostrado una vez más que la sacramentalidad de la Iglesia, el ser pueblo santo de Dios que camina hacia su Reino, el ser humanidad renovada y liberada solo tiene sentido si los creyentes pueden encontrarse como hermanos, apretar en sus manos las de la humanidad dolida, anunciar con su cercanía el Reino del Señor, compartir el Pan de la eucaristía y de la caridad.¹¹ Como recuerda el papa Francisco:

“la familiaridad de los cristianos con el Señor es siempre comunitaria. Sí, es íntima, es personal pero en comunidad. Una familiaridad sin comunidad, una familiaridad sin el Pan, una familiaridad sin la Iglesia, sin el pueblo, sin los sacramentos es peligrosa. Puede convertirse en una familiaridad —digamos— gnóstica, una familiaridad sólo para mí, separada del pueblo de Dios”¹².

Las limitaciones: la pandemia ha desvelado que el modelo económico que la humanidad ha creado y sostenido en estas últimas décadas ha hecho más profundas y pesadas las injusticias que oprimen la sociedad. Se ha demostrado que:

“tenemos un superdesarrollo derrochador y consumista, que contrasta de modo inaceptable con situaciones persistentes de miseria deshumanizadora, y no se elaboran con suficiente celeridad instituciones económicas y cauces sociales que permitan a los más pobres acceder de manera regular a los recursos básicos. No se termina de advertir cuáles son las raíces más profundas de los actuales desajustes, que tienen que ver con la orientación, los fines, el sentido y el contexto social del crecimiento tecnológico y económico”¹³.

Se hace cada vez más evidente que la humanidad está ante algo que es

¹¹ Cf. G. TORNAMBÉ, “Liturgia, corpo e con-tatto”, *Rivista di Pastorale Liturgica* 3 (2020) 15-22.

¹² FRANCISCO, Homilía en la Misa desde la capilla de la casa Santa Marta (17.04.2020), en: http://www.vatican.va/content/francesco/es/cotidie/2020/documents/papa-francesco-cotidie_20200417_lafamiliarita-conil-signore.html, citado 17 de abril 2020.

¹³ LS 109.

más grande y complicado que una simple crisis económica: se ha abierto una crisis del sistema económico global que interpela y llama a un cambio más radical y profundo¹⁴. Todavía no se sabe cuáles serán los efectos económicos de esta situación al mediano y largo plazo, pero es de imaginar que la pobreza y la desigualdad aumentarán. Si tomamos por ejemplo el caso de los países de América Latina, vemos como los efectos de la crisis económica pueden afectar el camino de crecimiento socioeconómico hecho en las últimas décadas: “en 2020 la pobreza en América Latina aumentaría al menos 4,4 puntos porcentuales [...] por lo que alcanzaría a un total de 214,7 millones de personas (el 34,7 de la población de la región)”¹⁵. Además de las cuestiones económicas, la crisis tendrá consecuencias sociales, políticas, culturales y religiosas. Por lo que concierne este último aspecto, hay que rescatar por un lado la gran acción humanitaria hecha por las Iglesias de las diferentes confesiones religiosas en este tiempo. Por otro lado, hay que subrayar como todavía no se han entendido cuáles serán las consecuencias de la suspensión de la vida pastoral y sacramental que se ha realizado en muchos países y que – en algunos casos - todavía sigue en pie. Se levanta con fuerza la cuestión acerca de los modelos pastorales, de la visión de Iglesia que en este tiempo los creyentes están llamados a construir, sabiendo que esta contingencia “invita a redireccionar las relaciones y las narrativas eclesiales actuales, ya no solamente desde la acogida, sino, y ante todo, desde el acompañamiento y el padecimiento juntos de esta condición de vulnerabilidad humana compartida”¹⁶.

Lo hasta ahora dicho muestra como los cambios que la pandemia por Covid-19 han creado y están creando, tienen una dimensión fundamentalmente antropológica y se insertan en el macro-contexto de la postmodernidad, con sus retos para el hombre. Lo que, finalmente, parece ser central en todo esto es la pregunta acerca del modelo humano que se quiere construir para el futuro. Se hacen presente, cada vez con más fuerza, dos perspectivas divergentes. Por un lado, una visión del hombre que sigue el paradigma del consumismo, que parece cada vez afirmarse más como nueva ideología global, en la lógica de sentido producir-consumir. Una visión que reduce al

¹⁴ Cf. D. INNERARITY, *Pandemocracia*, Galaxia Gutenberg. Barcelona 2020.

¹⁵ CEPAL, *Informe especial...*, 2.

¹⁶ R. LUCIANI, “La Iglesia, hospital de campaña tras una batalla. Reflexiones abiertas sobre la conversión pastoral en tiempos de pandemia”, *Revista CLAR* 58/2 (2020), 43.

hombre a ser un productor/consumidor, despojando la vida de cualquier sacralidad. Es lo que el papa Francisco ha denunciado utilizando la categoría de *cultura del descarte*¹⁷. Por otro lado, se está levantando con fuerza la voz de quien propone a la humanidad un camino relacional, capaz de descubrir nuestra comunión profunda con el mundo de la vida que nos rodea, con los demás seres humanos, con la transcendencia. Es una propuesta que se encuentra no solo en los ambientes católicos o creyentes, sino que pertenece a una cada vez más grande red de asociaciones y grupos, en muchos casos expresión de jóvenes que se sienten ciudadanos responsables del mundo que habitan. Es esto el camino propuesto por la encíclica *Laudato Si'*.

3. La Encíclica *Laudato Si'*

Son muchas las cuestiones que se presentan al momento de analizar la Encíclica *Laudato Si'*. Entre ellas ocupa un papel importante la discusión acerca de la finalidad del documento, de los destinatarios, del método utilizado. Ya desde una primera lectura parece evidente que esta encíclica va mucho más allá de la propuesta de *Iglesia en salida* de la *Evangelii Gaudium*, para situarse en un campo nuevo, el de “la familia humana en la búsqueda de un desarrollo sostenible e integral”, de cuantos “están trabajando para garantizar la protección de la casa que compartimos”¹⁸. Si la *Evangelii Gaudium*, hablando de *Iglesia en salida* invitaba a la comunidad eclesial a leerse en clave de extroversión y no de autopreservación, con la *Laudato Si'* nos encontramos en una perspectiva de descentralización total del discurso eclesial, invitado a reconocer el plus de gracia y salvación que se encuentra fuera de nuestras dinámicas y estructuras. Destinataria del

¹⁷ Así la define el papa: «Hoy todo entra dentro del juego de la competitividad y de la ley del más fuerte, donde el poderoso se come al más débil. Como consecuencia de esta situación, grandes masas de la población se ven excluidas y marginadas: sin trabajo, sin horizontes, sin salida. Se considera al ser humano en sí mismo como un bien de consumo, que se puede usar y luego tirar. Hemos dado inicio a la cultura del «descarte» que, además, se promueve. Ya no se trata simplemente del fenómeno de la explotación y de la opresión, sino de algo nuevo: con la exclusión queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no se está en ella abajo, en la periferia, o sin poder, sino que se está fuera. Los excluidos no son «explotados» sino desechos, «sobrantes». FRANCISCO, *Evangelii Gaudium* 53. La misma categoría vuelve con fuerza en la *Laudato Si'*, donde parece ser al centro de todo lo que se dice en el tercer capítulo de la encíclica y donde el papa la propone como uno de los ejes que atraviesan toda la encíclica (Cf. LS 16).

¹⁸ LS 13.

documento, entonces, es toda la familia humana, de la cual hacen parte también los creyentes en Cristo. La finalidad de la propuesta del papa es responder a la emergencia ecológica que vivimos, proponiendo un camino nuevo a la humanidad, mostrándole una propuesta antropológica fundamentada en la relacionalidad y capaz de construir un nuevo horizonte de sentido común. Dicho con las mismas palabras de Francisco: “proponer una ecología que, entre sus distintas dimensiones, incorpore el lugar peculiar del ser humano en este mundo y sus relaciones con la realidad que lo rodea” junto con “algunas líneas de maduración humana inspiradas en el tesoro de la experiencia espiritual cristiana”¹⁹. En lo que refiere al método del documento, el papa mismo subraya como cada capítulo se ha caracterizado por una metodología específica, sin perder, pero, la unidad de todo el discurso, que tiene su centro no solo en la cuestión ecológica desde una perspectiva integral sino también en el reconocimiento de la raíz humana de la crisis ecológica²⁰. Vamos ahora a ofrecer una comprensión sintética de los diferentes capítulos de la encíclica para proceder a presentar los 5 ejes que el papa indica como transversales a todo el documento. Terminaremos este párrafo preguntándonos cuál ha sido la recepción del documento en sus 5 años de trayectoria.

La *Laudato Si'*, después de algunos numerales introductorios (1-16) presenta 6 capítulos, que pueden ser divididos en 3 bloques: descripción de la situación actual (cap. I), reflexión sobre lo vivido (cap. II y III) y propuestas de caminos para el futuro (cap. IV – VI). Esta triada de contenidos evidencia que la reflexión del pontífice se mueve siguiendo el método ver-juzgar-actuar, propio de la doctrina social de la Iglesia. Vemos en detalle el contenido de los tres bloques.

Después de una introducción que muestra como se hace urgente para el papa expresarse acerca de la cuestión del medioambiente y después de haber recordado cuanto el Magisterio y las otras autoridades religiosas han dicho en relación al tema, concentra su atención en la descripción de lo que está pasando a la casa común. Es evidente que Francisco está mirando a la realidad, para después poder reflexionar acerca de ella y proponer caminos de cambio. En esta mirada, el papa quiere hacer un recorrido sobre las cuestiones que inquietan a la humanidad, no tanto para “recoger informa-

¹⁹ LS 15.

²⁰ Cf. LS 16.

ción o saciar nuestra curiosidad, sino tomar dolorosa conciencia, atrevernos a convertir en sufrimiento personal lo que le pasa al mundo”²¹. Los temas analizados son los del cambio climático, del agua, de la biodiversidad y los conectados con la cuestión humana: degradación social, deterioro de la calidad de la vida, inequidad, debilidad de las reacciones de los gobiernos. Lo que llama la atención en este primer capítulo son las dos actitudes que el papa manifiesta: conocer para compartir el dolor que el mundo vive y considerar la cuestión ecológica desde una perspectiva que engloba al hombre, “una criatura de este mundo, que tiene derecho a vivir y a ser feliz, y que además tiene una dignidad especialísima”²². Al primer capítulo le sigue la parte que se preocupa por reflexionar acerca de este análisis hecho. Son los capítulos II y III que buscan ofrecer los aportes de la Palabra de Dios a estas cuestiones y mirar a la raíz humana de cuanto está sucediendo: consideraciones filosóficas y teológicas se entrelazan aquí para juzgar la situación actual e iluminarla. Lo que llama la atención en el capítulo II es la manera con la cual el papa hace un recorrido en la Escritura, encontrando en la *comunión*, la *armonía* y la *belleza* tres categorías centrales para la discusión ecológica. Estos tres focos, hacen parte del proyecto originario de Dios para toda la creación, interrumpido por el pecado:

“... la existencia humana se basa en tres relaciones fundamentales estrechamente conectadas: la relación con Dios, con el prójimo y con la tierra. [...] La armonía entre el Creador, la humanidad y todo lo creado fue destruida por haber pretendido ocupar el lugar de Dios”²³.

Cristo, el hombre nuevo, presenta a la humanidad esta perspectiva comunitaria en su vida, más allá de la fractura creada por el pecado:

“... cuando recorría cada rincón de su tierra se detenía a contemplar la hermosura sembrada por su Padre. [...] Vivía en armonía plena con la creación y los demás se asombraban. [...] Trabajaba con sus manos, tomando contacto cotidiano con la materia”²⁴.

²¹ LS 19.

²² LS 43.

²³ LS 66.

²⁴ LS 97-98.

A esta lectura teológica de la cuestión ambiental se junta una perspectiva filosófica: el tercer capítulo reflexiona, propiamente, sobre cómo el paradigma tecnocrático y la cultura del descarte son el origen de la situación que estamos viviendo. Raíz de esta situación es el antropocentrismo moderno que vehiculaba un “sueño prometeico de dominio sobre el mundo que provocó la impresión de que el cuidado de la naturaleza es cosa de débiles”²⁵ olvidando que todo está conectado y que “si el ser humano se declara autónomo de la realidad y se constituye en dominador absoluto, la misma base de su existencia se desmorona”²⁶. A esta profundización teológica y filosófica sigue la propuesta hecha en los capítulos IV-VI, en los cuales Francisco introduce la categoría de *ecología integral*, que además de las cuestiones ambientales toma en cuenta la dimensión social y humana:

“Dada la magnitud de los cambios, ya no es posible encontrar una respuesta específica e independiente para cada parte del problema. Es fundamental buscar soluciones integrales que consideren las interacciones de los sistemas naturales entre sí y con los sistemas sociales. No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socioambiental”²⁷.

A esta situación que involucra todo y todos, el papa Francisco contesta indicando 3 grandes horizontes de camino. El primero: empezar un diálogo que involucre a toda la humanidad en sus distintos niveles, buscando tomar en cuenta los daños irreparables que estamos creando al medio ambiente y las crisis humanitarias que continúan para comprometernos por el cambio. El segundo: comprometerse en la dimensión educativa, formando las nuevas generaciones a un estilo de vida diferente, para crear una *ciudadanía ecológica* que no olvide cómo se hace necesario transformar en hábito existencial las prácticas ecológicas porque “sólo a partir del cultivo de sólidas virtudes es posible la donación de sí en un compromiso ecológico”²⁸. El tercero: vivir una *conversión ecológica*, un camino fundamentado en algunas actitudes: gratitud y gratuidad, amorosa conciencia de la conexión con las demás creaturas, creatividad y entusiasmo²⁹. Hablar de conversión

²⁵ LS 116.

²⁶ LS 117.

²⁷ LS 139.

²⁸ LS 211.

²⁹ Cf. LS 220.

hace claramente referencia a una dimensión mística de la cuestión ecológica, que “implica dejar brotar todas las consecuencias del encuentro con Jesucristo en las relaciones con el mundo que nos rodea”³⁰.

Después de haber visto en síntesis el contenido de la encíclica, pasamos ahora a analizar y presentar los 5 ejes que el papa indica como transversales a todo el documento³¹.

- Eje 1: la íntima relación entre los pobres y la fragilidad del planeta. Hay una relación profunda entre los problemas ecológicos y la condición económica y social en la cual viven la mayoría de los hombres. Esta conexión se encuentra en una antropología que no respeta la diversidad y la particularidad de los seres, que no tutela la fragilidad, sino que impone la ley del más fuerte, buscando el beneficio de pocos y no iguales oportunidades para todos.
- Eje 2: la convicción de que en el mundo todo está conectado. Es un dato científico, pero también teológico: retomando el pensamiento de Teilhard de Chardin, Francisco recuerda como Cristo es creador de todo lo que existe y todo ha sido asumido y redimido por Él, así que toda la creación camina hacia la plenitud en Dios.
- Eje 3: la crítica al nuevo paradigma tecnocrático, a las formas de poder que derivan de la tecnología, a la cultura del descarte y la invitación a buscar otros modos de entender la economía y el progreso. Se trata de un análisis de fenómenos antropológicos, sociales, culturales, políticos que se dan en el mundo de hoy y que se encuentran en la raíz de los problemas ambientales y humanos que vivimos.
- Eje 4: la necesidad de crear debates sinceros y honestos, tomando en serio la situación que estamos viviendo y subrayando la grave responsabilidad que cae sobre la política internacional y local.
- Eje 5: proponer a la humanidad un nuevo estilo de vida. Son dos las implicaciones prácticas de esta propuesta: un renovado compromiso educativo y el esfuerzo para actuar una conversión ecológica en nuestras vidas y en nuestra sociedad.

Terminamos este párrafo indicando cuál haya sido la recepción de la *Laudato Si'* a lo largo de los 5 años de su publicación. Un análisis profundizado de la bibliografía específica concerniente la encíclica nos muestra como parecen ser 3 los ejes que han caracterizado su recepción. De acuerdo

³⁰ LS 217.

³¹ Cf. LS 16.

con el llamado del papa a “un cambio en los estilos de vida [que] podría llegar a ejercer una sana presión sobre los que tienen poder político, económico y social”³² se ha ido desarrollando una corriente de estudio que retoma la invitación a la transformación social presente en la encíclica y la desarrolla y profundiza. Estos estudios se mueven desde la preocupación por lo que le está pasando a nuestro mundo y leen la *Laudato Si'* como un llamado a un serio compromiso ecológico, que debe llevar a una “conversión” científica, social, técnica y humana. Fruto de este camino no son solo los estudios y las profundizaciones académicas, sino también los esfuerzos colectivos a orientarse hacia un cambio de mentalidad y de actitud. Últimos en orden de tiempo: el *Manifiesto di Assisi*³³ un pacto para salvar la tierra y apostarle a una visión del mundo armoniosa y respetuosa de la biodiversidad y el lanzamiento del *Educational Global Compact* por parte del mismo papa Francisco³⁴. Por otro lado, hay estudios que han buscado profundizar la dimensión propiamente teológica del documento, subrayando cómo el texto indicaría en la cuestión ecológica un lugar teológico, en que se revela el Dios de la creación, por el cual “hasta la vida efímera del ser más insignificante es objeto de su amor y [...] él lo rodea con su cariño”³⁵. Reconocer, respetar y amar la naturaleza se propone, entonces, como camino teológico capaz de revelarnos al Señor, de animarnos en los esfuerzos ecuménicos y de abrimos las puertas a una “espiritualidad ecológica”, siguiendo el ejemplo de san Francisco de Asís. Hay también una tercera línea de búsqueda, más antropológica, que fundamentada en el capítulo tercero de la encíclica y mirando a las propuestas y sugerencias de los capítulos cuarto, quinto y sexto de la *Laudato Si'*, lee todo el documento como una propuesta para el hombre posmoderno.

³² LS 206.

³³ Cf. https://www.symbola.net/wp-content/uploads/2020/01/210x297_manifesto_Symbola-NEW-3.pdf, citado 21 enero 20320.

³⁴ FRANCISCO, Mensaje para el lanzamiento del Education Global Compact (12.09.2019), disponible en: http://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pontmessages/2019/documents/papafrancesco20190912_messaggio-pattoeducativo.html, citado 21 enero 20320. Ver, también: <https://www.educationglobalcompact.org/>, citado 21 enero 2020.

³⁵ LS 77.

4. Desafíos e implicaciones antropológicas de la *Laudato Si'*

La mirada que hemos dado a la situación actual nos ha mostrado como, de hecho, la humanidad se encuentre en un momento de cambio: las tensiones del paso de la modernidad hacia la postmodernidad nos solicitan preguntarnos qué camino queremos seguir, hacia dónde orientarnos y orientar nuestra sociedad. Al mismo tiempo, el análisis de la encíclica *Laudato Si'* nos ha sugerido algunos criterios que parecen capaces de dar una dirección a este camino que estamos buscando. Se trata, ahora, de poner juntas las dos cosas, preguntándonos en qué manera es posible enriquecer con la perspectiva ecológica el camino del hombre. Se propone acá, un camino en cuatros pasos, que intentan concretizar lo dicho.

El primero de estos cuatros pasos está conectado con una constatación preliminar que es necesaria hacer: el contexto social y cultural que vivimos nos está desafiando a construirnos como humanidad en un horizonte de sentido relacional. Es innegable que los fenómenos propios del momento que vivimos manifiestan una tendencia disgregante y parecen acentuar la dimensión solipsista y egorreferencial del ser humano. La misma crisis económica y social que la pandemia por Covid-19 ha abierto evidencia esta tendencia. Es previsible que a mediano y largo plazo la situación vaya haciendo más marcadas las diferencias económicas, aumentando el número de pobres y la concentración de la riqueza en las manos de pocos. Pero, mucho más allá de la pandemia, esta tendencia se reconoce en la dinámica consumista que parece haberse difundido profundamente en todo el mundo. Este paradigma cultural parece haberse mutado en una creencia, una religión que cada día cuenta con más fieles, que aceptan ciegamente su credo religioso: vivir para producir y consumir. Junto con estos fenómenos degradantes del ser humano, sin embargo, debemos también reconocer las diferentes redes que están naciendo y han nacido en los últimos años, reivindicando un papel más humano de la economía, pidiendo con fuerza la construcción de un mundo nuevo fundado en la fraternidad y una dignidad que no puede medirse por la cantidad de bienes acumulados. Todos estos esfuerzos se fundan –consciente o inconscientemente– en una perspectiva antropológica definida: el hombre es un ser relacional. Lo que lo define es la llamada existencial a ir más allá de sí mismo para descubrirse parte de un *nosotros* que no elimina la individualidad, sino que le da fuerza y con-

sistencia en un horizonte comunal. Utilizando los términos propios de la reflexión metafísica, podemos hablar de una ontología relacional, una visión del ser humano que se asienta en un horizonte de interconexión e intercambio, de solidaridad y responsabilidad ética por el otro. Hacer referencia a una ontología de la relación significa conectarse con el fundamento mismo del ser, con su origen, leyéndolo en una perspectiva trinitaria, en diálogo, en necesaria lógica exodal, como camino hacia un Otro que se propone como momento originario y que da origen a nuestra identidad. Es este el fundamento filosófico último sobre el cual está basada la propuesta humana evocada por la *Laudato Si'*:

"Si la crisis ecológica es una eclosión o una manifestación externa de la crisis ética, cultural y espiritual de la modernidad, no podemos pretender sanar nuestra relación con la naturaleza y el ambiente sin sanar todas las relaciones básicas del ser humano. Cuando el pensamiento cristiano reclama un valor peculiar para el ser humano por encima de las demás criaturas, da lugar a la valoración de cada persona humana, y así provoca el reconocimiento del otro. La apertura a un "tú" capaz de conocer, amar y dialogar sigue siendo la gran nobleza de la persona humana. Por eso, para una adecuada relación con el mundo creado no hace falta debilitar la dimensión social del ser humano y tampoco su dimensión trascendente, su apertura al "Tú" divino. Porque no se puede proponer una relación con el ambiente aislada de la relación con las demás personas y con Dios. Sería un individualismo romántico disfrazado de belleza ecológica y un asfixiante encierro en la inmanencia"³⁶.

Esta base filosófica y teológica, esta ontología relacional constituye, entonces, el substrato sobre el cual la encíclica construye su propuesta antropológica. Podríamos, en cambio, preguntarnos si de verdad el texto presenta este camino para el hombre de hoy y este será el segundo paso de nuestro itinerario. Son muchas las ocasiones en las cuales el papa ha hablado acerca de lo que se suele llamar *nuevo humanismo*³⁷, pero es un hecho también,

³⁶ LS 119.

³⁷ Cf. A. SPADARO, "Il Magistero di papa Francesco", en: H. RODRÍGUEZ OSORIO (comp.), *Interpelaciones del Papa Francisco a la Teología Hoy*, Coeditores, Bogotá 2017, 56-66.

que nunca ha presentado una reflexión sistemática sobre este tema. Así mismo, son muchas las intervenciones de su magisterio acerca de temas antropológicos, pero parecen evitar la sistematización, moviéndose en un horizonte evocativo, que busca ofrecer pistas de camino y no respuestas definidas. En este mismo sentido se mueve la propuesta antropológica de la *Laudato Si'*: hay un evocar de un camino humano. La palabra *evocar* hace referencia en primer lugar al traer algo a la mente. La etimología del término nos revela este sentido: *ex vocare* significa propiamente llamar desde fuera. Entonces, diciendo que la encíclica evoca un camino humano hacemos referencia al hecho que esta propuesta no se encuentra como un todo ofrecido al lector, sino como una tarea confiada a quienes se relacionan con el texto. Debe ser el lector quien por medio de una hermenéutica apropiada pueda *llamar a sí* desde la literalidad del texto esta propuesta. Pero hablar de evocación antropológica tiene también otro rasgo que me parece pertinente poner en luz. Hay en Francisco una tendencia teológica que afirma en voz baja, que sugiere más que imponer, que ofrece imágenes más que conceptualizaciones. Ha sido una actitud muy criticada en el principio de su pontificado, cuando en algunos ambientes –más que todos romanos– venía definido “un pastor y no un teólogo”. Es, empero, una actitud que es muy consecuente a cuanto está proponiendo en su magisterio y, por supuesto, en relación con la cuestión antropológica. En Francisco, hacer una propuesta humana y eclesial fundamentada en la relación, en la búsqueda de Dios en las pequeñas cosas de la vida, en la salida hacia los demás, en la gracia y en la misericordia está acompañado por uno estilo comunicativo y expositivo que susurra en lugar de gritar, que acompaña en lugar de imponer, que evoca en lugar de esquematizar³⁸.

Los dos primeros pasos que hemos dado nos han permitido ir acercándonos al tema propio de este párrafo: exponer la antropología evocada por Francisco en la *Laudato Si'*. Hay una última cuestión preliminar que hay que tratar: ¿qué relación hay entre la crisis ecológica que estamos enfrentando y el deseo de construir un nuevo humanismo? Será este el tercer paso de nuestra discusión. Es un hecho que cuanto le está pasando a nuestra

³⁸ Cf. K. OLTVAI, “Bergoglio among the Phenomenologists: Encounter, Otherness, and Church in *Evangelii gaudium* and *Amoris laetitia*”, *Open Theology* 4 (2018) 316–324.

casa global no es debido a cambios naturales o a fenómenos propios del mundo biológico. Cuanto está pasando tiene como autor al ser humano. La sociedad que hemos construido a lo largo de los años y las maneras en que nos hemos aprovechado de la tierra y de los bienes que esta pone a nuestra disposición, ha originado esta situación que estamos viviendo y que el papa describe en el segundo capítulo de la encíclica. Las raíces de esta crisis se encuentran propiamente en dos visiones equivocadas del ser humano: un antropocentrismo sin límites que considera la naturaleza como algo que tiene valor solo en la medida en la cual es capaz de ofrecer ganancias a la humanidad, realizando de hecho una dictadura del paradigma tecnocrático; un acentuarse de la cultura del descarte, que marginaliza no solo la naturaleza, sino también los seres humanos más débiles en nombre de una búsqueda sin límites de bienestar y riqueza. Como afirma la encíclica:

“El antropocentrismo moderno, paradójicamente, ha terminado colocando la razón técnica sobre la realidad, porque este ser humano ni siente la naturaleza como norma válida, ni menos aún como refugio viviente. La ve sin hacer hipótesis, prácticamente, como lugar y objeto de una tarea en la que se encierra todo, siéndole indiferente lo que con ello suceda. De ese modo, se debilita el valor que tiene el mundo en sí mismo. Pero si el ser humano no redescubre su verdadero lugar, se entiende mal a sí mismo y termina contradiciendo su propia realidad: no sólo la tierra ha sido dada por Dios al hombre, el cual debe usarla respetando la intención originaria de que es un bien, según la cual le ha sido dada; incluso el hombre es para sí mismo un don de Dios y, por tanto, debe respetar la estructura natural y moral de la que ha sido dotado”³⁹.

Cuanto afirmado hasta el momento nos ayuda a descubrir propiamente esta relación entre ecología y antropología. El modo en el cual nos relacionamos con el medioambiente nos dice quiénes somos, cómo nos concebimos, cómo entendemos las relaciones entre nosotros y finalmente cómo nos relacionamos con Dios.

Pasamos ahora al cuarto paso de esta propuesta. Hemos visto como nos movemos en un contexto cultural e histórico que nos desafía a repensar

³⁹ LS 115.

nuestra antropología, fundamentándola en clave relacional. Este llamado asume, gracias a los aportes que nos vienen desde la cuestión ecológica, un tinte profundamente relacional, invitándonos a replantearnos en tres diferentes niveles: trascendente, humano y biológico. Es esta la propuesta antropológica evocada por la encíclica, un humanismo relacional en tres direcciones (Dios, prójimo, tierra) y es este el cuarto paso de esta reflexión. Empezamos con una constatación:

“Los relatos de la creación en el libro del Génesis contienen, en su lenguaje simbólico y narrativo, profundas enseñanzas sobre la existencia humana y su realidad histórica. Estas narraciones sugieren que la existencia humana se basa en tres relaciones fundamentales estrechamente conectadas: la relación con Dios, con el prójimo y con la tierra. Según la Biblia, las tres relaciones vitales se han roto, no sólo externamente, sino también dentro de nosotros. Esta ruptura es el pecado. [...] Como resultado [de esta ruptura], la relación originariamente armoniosa entre el ser humano y la naturaleza se transformó en un conflicto. Por eso es significativo que la armonía que vivía san Francisco de Asís con todas las criaturas haya sido interpretada como una sanación de aquella ruptura. Decía san Buenaventura que, por la reconciliación universal con todas las criaturas, de algún modo Francisco retornaba al estado de inocencia primitiva. Lejos de ese modelo, hoy el pecado se manifiesta con toda su fuerza de destrucción en las guerras, las diversas formas de violencia y maltrato, el abandono de los más frágiles, los ataques a la naturaleza⁴⁰.

La referencia que el papa hace a la antropología bíblica contenida en los relatos de la creación muestra una visión del ser humano esencialmente relacional, articulada en estos tres niveles que creemos constitutivos de la propuesta de la *Laudato Si'*: trascendente, humano y ecológico. Vemos en detalle estos focos relacionales. La primera dimensión a subrayar es la de la relación con lo transcendental, con Dios. Es evidente que la propuesta humana de Francisco en la encíclica tiene una clara referencia a la estructura proyectada hacia un más-allá de relación. Hay en el ser humano un llamado a un horizonte relacional último y ulterior que es experimentado como originante y signifiante. La fractura con esta interpelación relacional

⁴⁰ LS 66.

constituye, de hecho, el verdadero origen de la crisis ecológica y humana que estamos viviendo:

“Si el ser humano se declara autónomo de la realidad y se constituye en dominador absoluto, la misma base de su existencia se desmorona, porque, en vez de desempeñar su papel de colaborador de Dios en la obra de la creación, el hombre suplanta a Dios y con ello provoca la rebelión de la naturaleza”⁴¹.

De aquí la necesidad de vivir una existencia capaz de reconocer en el mundo de las cosas, en la vida que nos rodea un signo de un llamado relacional que nos interpela a un más-allá de sentido. Este llamado se ve como condición fundamental para abrirse a los otros niveles relacionales y para una correcta comprensión del papel del ser humano en el mundo. Hablando de esta relación con Dios como foco fundamental de esta propuesta antropología no podemos olvidar que, para nosotros, los creyentes en Cristo, este principio trascendente se ha hecho hombre, ha tomado carne, asumiendo sobre sí los rasgos propios de la humanidad:

“Una Persona de la Trinidad se insertó en el cosmos creado, corriendo su suerte con él hasta la cruz. Desde el inicio del mundo, pero de modo peculiar a partir de la encarnación, el misterio de Cristo opera de manera oculta en el conjunto de la realidad natural, sin por ello afectar su autonomía”⁴².

Este insertarse en la realidad creada por parte de la Trinidad, nos habla propiamente de un llamado profundo hacia la relacionalidad: Dios no solo nos hizo capaces de relación, sino que quiso caminar con nosotros, compartir nuestras vidas, reír y llorar con los seres humanos de todos los tiempos mostrándonos como encuentran lo trascendente los que son capaces de reconocerlo en la carne herida del mundo, en los pobres y necesitados, en la tierra sufriente por la contaminación y la explotación; los que son capaces de una sonrisa, de una mano tendida al hermano, de quedarse maravillados al frente de la belleza y variedad del planeta y del universo. Por

⁴¹ LS 117.

⁴² LS 99.

esto el principio relacional primero para el hombre es la transcendencia, capaz de abrirlo a un más-allá de relación con el prójimo y la tierra, advertidos como realidades cargadas de un valor intrínseco y de una referencia al Principio del todo que desde la eternidad nos llama. Al hablar de estos dos otros focos de relación constitutivos del ser humano, se hace evidente que está en estricta relación. Como dice el papa Francisco cuando habla de la narración sobre Caín y Abel:

“En estos relatos tan antiguos, cargados de profundo simbolismo, ya estaba contenida una convicción actual: que todo está relacionado, y que el auténtico cuidado de nuestra propia vida y de nuestras relaciones con la naturaleza es inseparable de la fraternidad, la justicia y la fidelidad a los demás”⁴³.

El punto de unión entre estos dos aspectos relacionales constitutivos del ser humano es posible encontrarlo en un llamado a la responsabilidad ética hacia lo que nos rodea, por el valor intrínseco que posee y porque de la relación con esta depende nuestro mismo ser. La manera en la que nos relacionamos con los demás y con el mundo de las cosas y de los otros seres vivos, nos dice cuál es nuestra identidad, nos caracteriza como seres. Si la estructura de nuestra realidad es profundamente relacional, entonces, no es posible pensarnos fuera de esta. Y cuando construimos modelos y sociedades que rechazan esta condición o la ponen a un lado o la restringen a un solo grupo de afortunados, dejando fuera la mayoría de los seres humanos y de nuestros ecosistemas, entonces estamos traicionando al hombre, nos estamos olvidando de nuestro mismo ser, estamos poniendo las bases para el fin de nuestra misma vida. Hay, entonces, una conexión profunda entre relación con los demás seres humanos y la relación con el mundo de las cosas y de los seres vivos:

“Cuando no se reconoce en la realidad misma el valor de un pobre, de un embrión humano, de una persona con discapacidad –por poner sólo algunos ejemplos–, difícilmente se escucharán los gritos de la misma naturaleza. Todo está conectado”⁴⁴.

⁴³ LS 70.

⁴⁴ LS 117.

Concluimos este cuarto paso haciendo referencia a Francisco de Asís. Es interesante que el papa haga mención de este santo en la encíclica, describiéndolo como un ser *armónico*, capaz de vivir una relacionalidad profunda y pura a los tres niveles propuestos, casi como si se encontrará en un estado de *inocencia primitiva*⁴⁵. La referencia a Francisco de Asís nos habla de una propuesta antropológica que tiene contornos precisos y que no resulta inalcanzable para el hombre⁴⁶.

5. Pasos a seguir: el desafío de dar un cuerpo y un alma a una propuesta

La propuesta antropológica evocada por la encíclica no puede quedarse solo en el mundo de la teoría, necesita devenir realidad, hacerse camino para el hombre de hoy. La situación mundial que estamos viviendo es apremiante y nos empuja a ser constructores de un nuevo horizonte humano de sentido en la lógica de una nueva solidaridad planetaria:

“El desafío urgente de proteger nuestra casa común incluye la preocupación de unir a toda la familia humana en la búsqueda de un desarrollo sostenible e integral, pues sabemos que las cosas pueden cambiar. El Creador no nos abandona, nunca hizo marcha atrás en su proyecto de amor, no se arrepiente de habernos creado. La humanidad aún posee la capacidad de colaborar para construir nuestra casa común”⁴⁷.

Para que esto sea posible es necesario transformar en camino de humanidad nueva las propuestas hechas por Francisco. El pontífice en la encíclica

⁴⁵ Cf. LS 66.

⁴⁶ En esta misma línea la encíclica *Fratelli Tutti*, cuando presenta a Francisco de Asís como aquel que «no hacía la guerra dialéctica imponiendo doctrinas, sino que comunicaba el amor de Dios. Había entendido que “Dios es amor, y el que permanece en el amor permanece en Dios” (1Jn 4,16). De ese modo fue un padre fecundo que despertó el sueño de una sociedad fraterna [...]. En aquel mundo plagado de torreones de vigilancia y de murallas protectoras, las ciudades vivían guerras sangrientas entre familias poderosas, al mismo tiempo que crecían las zonas miserables de las periferias excluidas. Allí Francisco acogió la verdadera paz en su interior, se liberó de todo deseo de dominio sobre los demás, se hizo uno de los últimos y buscó vivir en armonía con todos”. FRANCISCO, Carta encíclica *Fratelli tutti*, n. 4, disponible en: http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html, citado 3 octubre 2020.

⁴⁷ LS 13.

ca subraya como este cambio deba pasar por dos actitudes fundamentales: una conversión ecológica y un horizonte educativo nuevo. Profundizamos estos dos aspectos.

En la encíclica el papa habla de la necesidad de generar una *conversión ecológica*, definiéndola por medio de tres actitudes:

“En primer lugar implica gratitud y gratuidad, es decir, un reconocimiento del mundo como un don recibido del amor del Padre, que provoca como consecuencia actitudes gratuitas de renuncia y gestos generosos aunque nadie los vea o los reconozca [...]. También implica la amorosa conciencia de no estar desconectados de las demás criaturas, de formar con los demás seres del universo una preciosa comunión universal. Para el creyente, el mundo no se contempla desde fuera sino desde dentro, reconociendo los lazos con los que el Padre nos ha unido a todos los seres. Además, haciendo crecer las capacidades peculiares que Dios le ha dado, la conversión ecológica lleva al creyente a desarrollar su creatividad y su entusiasmo, para resolver los dramas del mundo [...]. No entiende su superioridad como motivo de gloria personal o de dominio irresponsable, sino como una capacidad diferente, que a su vez le impone una grave responsabilidad que brota de su fe”⁴⁸.

Existencia bajo el signo de la gratuidad (recibida y ofrecida), reconocimiento de la dimensión relacional del universo, compromiso para el mundo: estos son los tres ejes propuestos por el papa Francisco al hablar de *conversión ecológica*. Es evidente que esta propuesta tiene como objetivo ofrecer un horizonte concreto para el presente, un camino de cambio bajo el signo de una humanidad renovada. Se trata de asumir nuevos hábitos de vida, que son signo elocuente de una nueva manera de ser. Si entre lo que hacemos y lo que somos existe una conexión profunda, entonces las actitudes operativas propuestas al hablar de *conversión ecológica* manifiestan una manera diferente de ser hombres y mujeres, en contraste al marco propuesto por la *cultura del descarte*. Se trata de conducir un cambio en la esfera del *hacer* que afecte la del *ser*. Se trata de construirse como hombres en un horizonte relacional desde estas tres opciones operativas.

⁴⁸ LS 220.

El desafío de la *conversión ecológica* no puede prescindir de una dimensión educativa. La encíclica hace referencia a este aspecto de la cuestión cuando subraya como “la educación en la responsabilidad ambiental puede alentar diversos comportamientos que tienen una incidencia directa e importante en el cuidado del ambiente”.⁴⁹ Esta educación ambiental, pero, no debe encerrarse en una perspectiva exclusivamente técnica o informativa, sino que debe procurar proyectarse teniendo presente la propuesta humana que, en contraste con la cultura del descarte, descubre un llamado existencial en el marco relacional:

“... si se quiere conseguir cambios profundos, hay que tener presente que los paradigmas de pensamiento realmente influyen en los comportamientos. La educación será ineficaz y sus esfuerzos serán estériles si no procura también difundir un nuevo paradigma acerca del ser humano, la vida, la sociedad y la relación con la naturaleza. De otro modo, seguirá avanzando el paradigma consumista que se transmite por los medios de comunicación y a través de los eficaces engranajes del mercado”⁵⁰.

El llamado que el papa hace a una educación ecológica, capaz de pensarse y proyectarse en un marco humano relacional ha sido relanzada con fuerza por el mismo Francisco en el 2019, con la propuesta de un *Educational Global Compact*, un nuevo pacto educativo global capaz de animar:

“... los procesos educativos formales e informales, que no pueden ignorar que todo en el mundo está íntimamente conectado y que se necesita encontrar —a partir de una sana antropología— otros modos de entender la economía, la política, el crecimiento y el progreso. En un itinerario de ecología integral, se debe poner en el centro el valor propio de cada criatura, en relación con las personas y con la realidad que las circunda, y se propone un estilo de vida que rechaza la cultura del descarte”⁵¹.

49 LS 211.

50 LS 215.

51 FRANCISCO, *Mensaje...*

La *conversión ecológica* y el llamado a pensar y proyectar un camino educativo en el marco de la ecología integral, buscan dar un cuerpo y un alma a la propuesta antropológica de la *Laudato Si'*. Se trata de introducir el hombre de hoy en un horizonte relacional integral desde dos perspectivas diferentes. La primera tiene a que ver con la conversión: la capacidad de cambiar, de ponerse en manera consciente frente al mundo para operar una transformación que sea tanto personal cuanto social. La segunda tiene a que ver con la fuerza de la educación: herramienta fundamental en la transformación del mundo, camino para hacer realidad el sueño de una humanidad que respira al unísono con la creación. Las tres actitudes propuestas por Francisco (gratitud y gratuidad, sentido de comunión universal, creatividad y entusiasmo) son, al mismo tiempo, el centro de esta conversión personal y social que es necesaria realizar y los tres pilares sobre los cuales es posible construir un proyecto educativo integral que haga real la antropología relacional propuesta por la *Laudato Si'*.

6. Conclusión

El camino hecho en la encíclica *Laudato Si'*, nos ha permitido vislumbrar la propuesta antropológica que Francisco hace al hombre de hoy, una propuesta que encuentra su centro en la relación y que nos proyecta hacia un horizonte de comunión. Los tiempos que vivimos, la crisis ecológica y ambiental que estamos enfrentando, las problemáticas conectadas con la pandemia por Covid-19 nos impelen a la construcción de un mundo más humano, fundado en Cristo, el hombre nuevo, la Palabra eterna, que se hace carne para asumir en sí mismo - desde la relación - toda la creación, para indicarnos un camino de hermandad universal que reconoce y valora los lazos invisibles que nos unen. La propuesta de la conversión ecológica (y del camino educativo que esta supone) nos ofrece tres líneas operativas sobre las cuales proyectar nuestra existencia en Cristo: gratitud hacia el Dios que desde siempre desea relacionarse con nosotros y gratuidad en la comunión con las demás creaturas; reconocimiento de los lazos que nos unen, de la comunión invisible y universal de la cual somos parte; entusiasmo y creatividad en un renovado compromiso hacia nuestra casa común, este mundo que nos recuerda el amor que nos tiene el Padre de todas las cosas.

7. Bibliografía

- BAUMAN, Z., *Il disagio della postmodernità*, Mondadori, Milano 2002.
- CEPAL, *Informe especial sobre la evolución y los efectos de la pandemia de Covid-19*, 2020. en: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/45527/5/S2000325_es.pdf, citado 12 mayo 2020.
- FRANCISCO, *Carta encíclica Fratelli tutti*, disponible en: http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html, XX mes año.
- _____, *Carta encíclica Laudato Si'*, disponible en: http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html, citado 24 mayo 2020.
- _____, *Discurso en ocasión del V congreso de la Iglesia italiana (10.12.2015)*, en: http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151110_firenze-convegno-chiesa-italiana.html, citado 24 mayo 2020.
- _____, *Homilía en la Misa desde la capilla de la casa Santa Marta (17.04.2020)*, en: http://www.vatican.va/content/francesco/es/cotidie/2020/documents/papa-francesco-cotidie_20200417_lafamiliarita-conil-signore.html, citado 17 de abril 2020.
- _____, *Mensaje para el lanzamiento del Education Global Compact (12.09.2019)*, disponible en: http://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2019/documents/papafrancesco20190912_messaggio-pattoeducativo.html, citado 21 enero 2020.
- INNERARITY, D., *Pandemocracia*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2020.
- KAUFMANN, F.-X., *Quale futuro per il Cristianesimo?*, Queriniana, Bologna 2002.
- LUCCHETTI, M. C., “Mística, praxis y misericordia: El impacto de la teología del papa Francisco sobre las teologías de hoy”, en: RODRÍGUEZ OSORIO, H. (comp.), *Interpelaciones del Papa Francisco a la Teología Hoy*, Coeditores, Bogotá 2017.
- LUCIANI, R., “La Iglesia, hospital de campaña tras una batalla. Reflexiones abiertas sobre la conversión pastoral en tiempos de pandemia”, *Revista CLAR* 58/2 (2020) 41-51.
- LYOTARD, J.-F., *La condizione postmoderna*, Feltrinelli Editore, Milano 2014.
- OLTVAI, K., “Bergoglio among the Phenomenologists: Encounter, Otherness, and Church in Evangelii gaudium and Amoris laetitia”, *Open Theology* 4 (2018) 316 - 324.

- PEDRÓ, F., “Covid-19 y educación superior en América Latina y el Caribe: efectos, impactos y recomendaciones políticas”, *Análisis Carolina* 36 (2020) 1-15.
- SPADARO, A., “Il Magistero di papa Francesco”, en: RODRÍGUEZ OSORIO, H. (comp.), *Interpelaciones del Papa Francisco a la Teología Hoy*, Coeditores, Bogotá 2017.
- TORNAMBÉ, G., Liturgia, corpo e con-tatto, *Rivista di Pastorale Liturgica* 3 (2020) 15-22.

CONSTRUYENDO LA PRAXIS TEOLÓGICA EN TENSION CON LA SOCIEDAD

BUILDING THEOLOGICAL PRAXIS IN TENSION WITH SOCIETY

Andrés Contreras Opazo¹

Fraternidad Teológica Latinoamericana núcleo Concepción

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8116-0417>

Recibido: 15.01.2021

Aceptado: 20.03.2021

<http://dx.doi.org/10.21703/2735-6345.2021.23.01.007>

Resumen

El accionar de la praxis teológica siempre tiene una fuerte cercanía con lo que ocurre al interior de una sociedad posmoderna y pluralista, donde los cambios ideológicos y epistemológicos van abriendo caminos de co-construcción de elementos que hacen que el quehacer teológico, vaya tomando forma orientado siempre hacia una ortopraxis de acción, donde lo teológico provoque cambios y pensamiento crítico ante los acontecimientos sociales, y de cómo estos últimos, van generando una tensión dialéctica en como acceder a una mayor y mejor humanidad, donde el ser humano construya identidad y libertad para vivir en lo conflictivo de la sociedad. Esta cercanía y apertura de lo teológico hacia la sociedad, facilita que el diálogo teológico se abra democráticamente a escuchar como la significación y simbolización de lo divino, se acercan a lo humano desde una cristología que toma en cuenta al ser humano vulnerable que habita el accionar de la sociedad.

Palabras clave: Sociedad, Ser humano, Teología.

Abstract

The actions of theological praxis always have a strong closeness to what happens within a postmodern and pluralist society, where ideological and epistemological changes are opening paths of co-construction of elements that make theological work

¹ Licenciado en Educación. Profesor de Música y Magister en Educación Superior mención Pedagogía Universitaria. Postítulo en Innovación y Creatividad Educativa. Bachiller en Teología. Diplomado en Teología. Diplomado en Políticas Públicas y Territorio. Diplomado en Pedagogía Universitaria. Diplomado Formación Pedagógica en Educación Superior. Perteneciente, a la Fraternidad Teológica Latinoamericana núcleo Concepción. Correo electrónico: andrescop@gmail.com

take shape always oriented towards an orthopraxis of action where the theological, causes changes and critical thinking in the face of social events, and how the latter generate a dialectical tension in how to access a greater and better humanity, where the human being builds identity and freedom to live in the conflict of society. This closeness and openness of the theological to society makes it easier for theological dialogue to open democratically to hear how the meaning and symbolization of the divine approaches the human from a christology that takes into account the vulnerable human being that inhabits the action of the society.

Keywords: Society, human being, Theology.

1.- Introducción

Hablar de la sociedad siempre será todo un desafío, ya que su construcción pluralista e ideológica, marca al ser humano posmoderno que va buscando su identidad en una sociedad diversa y compleja. Aquí el papel de la praxis teológica tiene mucho que decir, porque no se puede quitar a la reflexión teológica su tensión y cercanía con lo humano y, por consiguiente, con este humano que se acerca a vivir una construcción de sociedad.

Se puede entonces hablar de un sujeto -que desde su propia humanidad- va buscando un sentido y símbolos que lo acerquen a la libertad tan anhelada que cada ser humano desea. Podría ser entonces este sujeto un significante importante que se proyecte para interpretarlo hermenéuticamente al interior de una sociedad conflictiva y compleja.

Acá el papel de lo teológico es relevante para entender la construcción de un sujeto, que pueda vivenciar y experimentar una cristología que entienda y comprenda a los sujetos que anidan al interior de la sociedad en las diversas situaciones complejas. El teólogo Nicolas Panotto afirma: “La teología crea representaciones, símbolos y discursos que tienen directa relación con la dinámica política de los creyentes”².

2.- La construcción de lo humano

No se puede construir una cristología alejada de lo humano y de la sociedad, pues nuestra ortopraxis siempre debería estar en relación a cómo se moviliza cada sujeto al interior de la sociedad, entender cómo desde sus vulnerabilidades propias del vivir humano se puede hermenéuticamente

² N. PANOTTO, *Fe que se hace pública: Reflexiones sobre religión, cultura, sociedad e incidencia*, Ediciones JuanUno1, Hialeah 2019, 170.

interpretar la necesidad y simbolización de un Cristo sufriente, sobre todo en temáticas de extrema pobreza humana o pobreza multidimensional. Por eso, hablar de praxis teológica es hablar de las complejas cosmovisiones que anidan en la sociedad, y es, además, comprender y empatizar con el dolor de cada sujeto al interior de la sociedad. En este sentido la Encíclica *Fratelli Tutti* del Papa Francisco afirma lo siguiente:

“No podemos dejar de decir que el deseo y la búsqueda del bien de los demás y de toda la humanidad implican también procurar una maduración de las personas y de las sociedades en los distintos valores morales que llevan a un desarrollo humano integral”³.

Esta apertura hacia el bien moral, sin duda será importante de llevar a cabo desde una reflexión teológica que también apunte a buscar -desde la teología de los Evangelios- una ética que construya una mejor humanidad, pensando siempre en el prójimo como centro de la reflexión teológica y de cómo desde esta ética de los Evangelios de Jesús alcanzar un mayor y mejor desarrollo social-humanitario de convivencia social entre todas y todos. El teólogo Hans Küng afirmó “Los evangelios muestran, más bien, un Jesús decididamente resuelto, perspicaz, inflexible, batallador y polémico cuando es necesario, en todo momento impávido”⁴. Sin duda la ética de Jesús será un gran ejemplo que aporta a buscar una cristología que empatice de mejor manera con la sociedad y su diversidad. “Por eso la ética de Jesús fue enormemente crítica con tantas cosas que funcionaban mal en su pueblo y en su tiempo”⁵. Por consiguiente, lo más probable es que sea necesario estar constantemente deconstruyendo algunos lineamientos o postulados que nacen al interior de la sociedad, para poder acceder a estos con una teología de pensamiento crítico, que pueda entrar en un diálogo intersubjetivo.

Por eso, hablar de teología no es solo quedarse en la mirada antropológica y existencialista del ser humano, sino que es llevar la reflexión teológi-

³ FRANCISCO, *Carta Encíclica Fratelli Tutti: Sobre la fraternidad y la amistad social*, Asís 2020, n. 112, en: https://www.vidanuevadigital.com/wp-content/uploads/2020/10/FRATELLI-TUTTI_espanol.pdf, citado 10 marzo 2021.

⁴ H. KÜNG, *Ser Cristiano*, Cristiandad, Madrid 1977, 233.

⁵ J. CASTILLO, *La ética de Cristo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2006, 19.

ca a un plano social importante de discusión y pensamiento crítico de cómo el quehacer teológico se va construyendo también en tensión dialéctica con el mover humano. En el fondo, es visualizar a un Cristo que defiende a la humanidad creada y que anhela -desde una mirada soteriológica- un mejor vivir en dignidad y justicia social para cada persona. El teólogo Oscar Cullmann afirma: “Jesús considera una injusticia que haya pobres y ricos”⁶. Esto lo ha reflejado y trabajado muy bien la teología latinoamericana en sus reflexiones hacia el ser humano pobre y oprimido en sociedad, simbolizado esto como una categoría teológica.

En esto sin duda, será de suma importancia analizar los metarrelatos de la sociedad posmoderna, y cómo estos han influenciado en la creación de narrativas con nuevos lenguajes, donde el ser humano ha tenido que acionar de acuerdo a su importancia como creación y como tensión hacia un ambiente social y diverso. Por eso es que “los metarrelatos son las verdades supuestamente universales, últimas o absolutas, empleadas para legitimar proyectos políticos o científicos”⁷. Estas nuevas perspectivas críticas, dan cabida a que el ser humano vaya también construyendo su identidad en su acceso hacia una sociedad posmoderna y pluralista. Por consiguiente, la mirada desde la praxis teológica no puede estar ausente de estos metarrelatos y narrativas que van formando un nuevo ser humano acorde a los nuevos signos de los tiempos, y de cómo -desde lo teológico- podemos también interpretar a un ser humano que vive en vulnerabilidad social ante las realidades económicas y políticas que lo rodean. El teólogo Karl Barth afirma: “La comunidad civil es un orden de la gracia divina por cuanto expresa también la paciencia de Dios en su relación con el hombre pecador y el mundo no redimido”⁸. Lo teológico siempre debe tener esta cercanía con esta comunidad civil y con lo que son las realidades sociales, y una tensión con la vida integral de cada sujeto, sobre todo en temáticas de salud, educación y trabajo.

⁶ O. CULLMANN, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo: Culto, sociedad, política*, STVDIVM, Madrid 1973, 40.

⁷ A. Vásquez, “La posmodernidad, nuevo régimen de verdad, violencia metafísica y fin de los metarrelatos”, *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 29/1 (2011) 3-16.

⁸ K. BARTH, “Comunidad civil y comunidad cristiana”, 13, disponible en: http://www.convencionbautista.com/yahoo_site_admin/assets/docs/Barth_Karl_-_Comunidad_Civil_y_Cristiana.127150733.pdf, citado 15 de Marzo 2021.

3.- La importancia de la sociedad

Siempre será necesaria una cristología que genere un pensamiento crítico ante las realidades sociales, económicas y políticas que rodean a cada sujeto de la sociedad. Una cristología que aporte a la justicia social y esté comprometida con cada ser humano en vulnerabilidad, es decir, siempre construyendo una teología en torno al prójimo sufriente. Decía la teóloga Nancy Bedford “mientras más humanizados somos, más divinos nos hacemos”, es decir, cuando más cerca estamos de ayudar en las necesidades integrales sociales, económicas y políticas de un ser humano, más nos acercamos al Jesús de los evangelios que se preocupó mucho por la vida integral de las personas de las aldeas de Galilea. Por eso, será esencial que nuestras teologías siempre apunten a no solo quedarnos con la ortodoxia, sino acceder también hacia una ortopraxis que nos facilite el contacto con los necesitados que anidan al interior de la sociedad. Ante esta necesaria relación teología y contexto el teólogo Juan Carlos Scannone afirmaba: “Existen teologías perfectamente ortodoxas pero poco relevantes, quizás por falta de espiritualidad, de inculturación o de mordiente histórico”⁹.

En el fondo siempre -desde lo teológico- nos acercamos a una teonomía, donde las significaciones y simbolización de lo divino recaen hacia lo humano como elemento esencial de reflexión teológica.

Se debe tener en cuenta que la fe y la praxis van juntas, en este sentido se debe mirar la estructura política de la sociedad y sus caracterizaciones, así la teología con disciplina científica colabora para lograr un mayor y mejor desarrollo integral del ser humano al interior de una nación. Construir entonces praxis teológica en tensión con la sociedad no es otra cosa que estar preocupados y atentos a los cambios epistemológicos e ideológicos que social, económica y políticamente afectan a los ciudadanos de un pueblo o nación, teniendo su relación con la salud, educación y trabajo.

⁹ J. C. SCANNONE, *La teología del pueblo: Raíces teológicas del Papa Francisco*, Sal Terrae, Cantabria 2017, 174.

El sociólogo Emile Durkheim afirma: “El pormenor de la vida social desborda por todas partes a la conciencia”¹⁰. Por consiguiente, esto se refleja en cada comunidad o grupo humano que se siente en vulnerabilidad, que experimente cierta heteronomía o sin una voz que tome en cuenta sus derechos. Será importante entonces en este punto la mirada o diálogo teológico cercano hacia estas realidades. El teólogo David Roldán afirma: “El compromiso del Reino predicado por Jesús es el compromiso por construir una nueva sociedad, un nuevo hombre, con todas las luchas y ambigüedades que tamaña empresa conlleva”¹¹.

Por eso es que una teología pública ligada a lo social siempre tendrá un lugar, siempre tendrá cabida en alguna comunidad o grupo humano que simboliza el clamor de una sociedad. Bajo esta mirada, construir cristología cercana a un sujeto como significante aportara a mirar a la teología desde abajo, donde *lo totalmente otro (der ganz Andere)*¹² en palabras del teólogo Karl Barth, pueda reflejar su inmanencia y trascendencia a una sociedad -pluralista y posmoderna- que vive en conflicto y necesidad integral constante de todo tipo.

Será importante igual la labor de la Iglesia, saber si es posible construir también una eclesiología que apunte a tener mayor y mejor cercanía con los acontecimientos que un sujeto experimenta al interior de la sociedad. La Iglesia como comunidad de solidaridad, de paz y de amor, se hace responsable de ir en ayuda soteriológica hacia un prójimo sufriente y de cómo entonces lo eclesiológico puede dar cabida a buscar a una praxis teológica en tensión con lo social. El teólogo Karl Rahner afirma: “La Iglesia ha de luchar por la justicia y la libertad, por la dignidad humana”¹³. Una Iglesia que se acerca a los conflictos sociales, es una Iglesia que logra interpretar las problemáticas que vive el ser humano para vivir una vida libre y en justicia social. Por eso es que puede ser posible recrear una liturgia hacia afuera, en salida y hacer relecturas de los Evangelios para sacar la reserva de sentido de los textos bíblicos que habiliten a la Iglesia a interesarse más por las pro-

¹⁰ E. DURKHEIM, *Las reglas del método sociológico*, Fondo de Cultura Económica, México 1997, 57.

¹¹ D. ROLDÁN, *La dimensión política del Reino de Dios, Teología y Cultura* Ediciones, Buenos Aires 2014, 133.

¹² Concepto “totalmente otro” usado por el teólogo protestante suizo Karl Barth.

¹³ K. RAHNER, *Dios, amor que descende: Escritos espirituales*, Sal Terrae, Santander 2008.

blemáticas de la sociedad. La Iglesia siempre debe estar en tensión también con los signos de los tiempos.

4.- Conclusión

Finalmente, siempre habrá que tener en cuenta que la teología es hija también de cada época o tiempo, de cada problemática o conflicto social que interpela a la reflexión teológica. Es por esto que -desde cada una de nuestras teologías- debemos procurar tener una cosmovisión pluralista de la realidad social y también de lo que es la sociedad civil en general. No podemos cerrar el diálogo teológico quitando la importancia del *imago Dei* para cada sujeto que anida al interior de la sociedad. Lo teológico está para ir construyendo mejor y mayor humanidad, una humanidad que -desde la teología paulina- “sufre dolores de parto”¹⁴, y si esto es así, es de suma importancia abandonar reduccionismos y generar desde la teología diálogos constructivos que liberen al ser humano y le den dignidad y derechos para vivir la vida integralmente. Así entonces la coexistencia del convivir humano, se tensiona con el accionar teológico que encuentra su razón de ser en su cercanía con la praxis social, donde desemboca todo el quehacer teológico que apuntara a que cada categoría teológica sea interpelada por su tensión con la sociedad, y con una apertura a dilucidar que cada signo o simbolización es un referente importante del accionar de praxis teológica, la cual llevara a la reflexión teológica a construirla con una mayor cercanía en el ámbito social y público. Así entonces, si la praxis teológica está para ayudar, entonces hay que escucharla.

Bibliografía

- BARTH, K., “Comunidad civil y comunidad cristiana”, 2007, 13, http://www.convencionbautista.com/yahoo_site_admin/assets/docs/Barth_Karl_-_Comunidad_Civil_y_Cristiana.127150733.pdf, citado 15 de marzo 2021.
- CASTILLO, J., *La ética de Cristo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2006.
- CULLMANN, O., *Jesús y los revolucionarios de su tiempo: Culto, sociedad, política*, STVDIVM, Madrid 1973.

¹⁴ Rm 8, 22.

- DURKHEIM, E., *Las reglas del método sociológico*, Fondo de Cultura Económica, México 1997.
- FRANCISCO, “*Carta Encíclica Fratelli Tutti: Sobre la fraternidad y la amistad social*”, Asís 2020, disponible en: https://www.vidanuevadigital.com/wp-content/uploads/2020/10/FRATELLI-TUTTI_espanol.pdf, citado 10 de marzo 2021.
- KÜNG, H., *Ser Cristiano*, Cristiandad, Madrid 1977.
- PANOTTO, N., *Fe que se hace pública: Reflexiones sobre religión, cultura, sociedad e incidencia*, Ediciones JuanUno1, Hialeah 2019.
- RAHNER, K., *Dios, amor que desciende: Escritos espirituales*, Sal Terrae, Santander 2008.
- ROLDÁN, D., *La dimensión política del Reino de Dios*, Teología y Cultura Ediciones, Buenos Aires 2014.
- SCANNONE, J. C., *La teología del pueblo: Raíces teológicas del Papa Francisco*, Sal Terrae, Cantabria 2017.
- Vásquez, A., “La posmodernidad, nuevo régimen de verdad, violencia metafísica y fin de los metarrelatos”, *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 29/1 (2011)

TORO, J. M de, M. GLOËL, *La Iglesia en La Historia Moderna y Contemporánea: Aspectos Europeos y Americanos*, Editorial Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, 2019, 203 pp. ISBN: 978-956-7943-97-5.

<http://dx.doi.org/10.21703/2735-6345.2021.23.01.008>

La historia de la Iglesia poco a poco se enriquece con nuevas contribuciones, los estudios de los siglos XIX y XX se destacaron por las ediciones de los clásicos manuales y posteriormente surgieron contribuciones de carácter sistemático con temáticas específicas. Un aporte importante que suma a los estudios sistemáticos a la Historia de la Iglesia es el libro “La Iglesia en La Historia Moderna y Contemporánea: Aspectos Europeos y Americanos” editado por José Miguel de Toro y Matthias Gloël. El libro es el fruto del “I Congreso de historia de la Iglesia” realizado en la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile, en junio de 2016, que tras un intenso trabajo editorial en los textos de los autores salió a la luz el año 2019. Los editores lograron articular una selección de aportes que ofrecen una mirada transcontinental, pues vinculan elementos de la historia europea con la historia americana desde la complementariedad.

Las temáticas desarrolladas son variadas como el análisis de manuales de espiritualidad, literatura mística y misional; también se desarrollan las relaciones político-religiosas desde los roles sociales de clérigos y religiosos; y un tercer aspecto es la historia de la Iglesia en Chile entre el siglo XVIII y XX.

A continuación, se hace una breve presentación del contenido. Sobre literatura y fuentes documentales encontramos dos investigaciones. La primera contribución es de Guillermo Nievo Ocampo titulada “Provechoso es, saliendo de las tinieblas entrar a lugar donde hay luz”: el cuidado pastoral en el mundo de los religiosos en el siglo XVI”. El autor hace un análisis exhaustivo de tres manuales dedicados a la formación y vida espiritual de los religiosos. Primero, la Doctrina de religiosos de Guillaume Peyraut (1190-

1271), para el perfeccionamiento de la vida cristiana de los religiosos desde la “fuga mundi”; la segunda obra es la “Formación de novicios” de David de Ausburgo (1200-1272) escrita para acompañar a los religiosos adultos; y la tercera es “La torre de David” de Jerónimo de Lemos, que corresponde a la corriente de la “devotio moderna” y el contexto del Concilio de Trento. Estas obras fueron publicadas y consideradas como hitos destacados en la vida de los religiosos. Las obras son analizadas exhaustivamente en su contenido, cambios, recepción e influencia en sus contextos socio-religiosos, mostrando la dinámica vida espiritual en tiempos de profundos cambios.

La vida religiosa femenina es abordada por Ana Mélica González Fasan al desarrollar “El monasterio de San José en Córdoba del Tucumán: guarda de las enseñanzas de Teresa de Ávila, maestra de oración”. El texto trata de la recepción de las obras de Santa Teresa en América, en especial en el monasterio de Carmelitas de Córdoba del Tucumán. Este monasterio se caracterizó por coleccionar en su biblioteca gran cantidad de obras espirituales de ascética y mística, donde destacan los escritos de Santa Teresa y de autores como San Juan de la Cruz e Ignacio de Loyola, por citar algunos. Las religiosas ejercitaban cotidianamente la lectura de las obras espirituales de Santa Teresa, este ejercicio permitió la profundización en la vida espiritual.

El tema del clero es abordado por Fernando Negredo del Cerro, en el texto titulado “La importancia del poder informal. Clero y alta política en el “Siglo de Oro hispánico”. Se expone este fenómeno desde los roles de los delegados pontificios en la corte madrileña, los confesores reales y los predicadores. También expone las connotaciones políticas y sociales de los que fueron considerados como santos. El texto permite ver los entramados sociales de poder entre la Iglesia y el estado desde el interesante juego de roles sociales y sus influencias indirectas en las decisiones políticas.

Destacable en este libro es la secuencia de investigaciones dedicadas a la historia de la Iglesia en Chile, son aportes que van desde fines del periodo colonial hasta después del Concilio Vaticano II. Manuel Gutiérrez González expone el tema de “Frontera, pobreza y cataclismos. El obispado de la Santísima Concepción en la segunda mitad del siglo XVIII”. Se presenta el desarrollo eclesial de la Diócesis de Concepción desde el gobierno de algunos obispos. Primero, Mons. José de Toro y Zambrano quien fue un actor importante en el traslado de la ciudad de Penco al Valle de la Mocha, actual ubicación de Concepción, por motivo del terremoto de 1751. También

atendió la escasez de sacerdotes fortaleciendo el Seminario de Concepción. Luego, Mons. Pedro Ángel de Espiñeira OFM se dedicó a la reconstrucción de las iglesias, organizó la diócesis e hizo las visitas pastorales viajando hasta Valdivia y Chiloé. Interesante es que le tocó ejecutar la orden de expulsión de los jesuitas de Concepción en 1767, después tuvo que atender la crisis misional que provocó dicha expulsión agudizada por la peste y la revuelta indígena de 1766. El último obispo de este periodo fue Mons. Tomás Roa y Alarcón quien gobernó desde 1794 hasta 1805. Él se preocupó por la crecida feligresía y por los temas políticos, pues estaba en la antesala de la Guerra de la Independencia. Ese amplio panorama muestra los avatares de una Iglesia de frontera que vivió las consecuencias de la crisis misional, en medio de una débil economía regional y de importantes cambios ideológicos.

Continuando, Andrés Medina Aravena presenta “El obispo Salas: su rol en la iglesia chilena en el siglo XIX”. Se expone de manera directa las acciones del Obispo de Concepción Mons. Hipólito Salas, figura destacada del catolicismo conservador chileno, en el escenario político y social en el que actuaban los liberales. Entre los hechos más destacados se anota la desobediencia de Salas al Presidente Manuel Montt, quien, luego de su elección, asumió derechos del patronato y envió la “Carta de ruego y encargos” al P. Salas, quien no la acató, pues él esperaba la bula papal con su nombramiento. A esto se sumó su posición antiliberal en el caso del “entierro del Coronel Zuñartu” cuando el Intendente de Concepción ordenó su entierro en el campo el santo penquista, ante ello el obispo Salas se opuso. Este hecho provocó fricciones en los más altos niveles políticos, el resultado fue la censura al obispo Salas. Como reacción Salas tomará una posición contraria y frontal contra los liberales.

Se puede decir que el obispo Salas fue de una profunda espiritualidad y se caracterizó por ser defensor del status tradicional de la Iglesia, según las directrices romanas, él no tuvo reparo en enfrentar a los laicistas y liberales. El escenario fue Concepción, ciudad marcada por su realidad histórica de frontera y por la llegada de inmigrantes europeos quienes ayudaron a formar una mentalidad liberal, en este contexto surgió un liberalismo extremo, que dio origen al Partido Radical.

Edison Gabriel Brito Rebeco presenta la investigación sobre “El compromiso social preconciliar del episcopado chileno (1890-1964)”. El au-

tor presenta la recepción y desarrollo de la Doctrina Social en la Iglesia en Chile desde el impulso dado por la *Rerum Novarum* hasta el Concilio Vaticano II. Desde una nutrida documentación se desarrolla el proceso de intervenciones del episcopado chileno en temas de doctrina social. Mons. Santiago Casanova, obispo de Santiago, impulsó las obras sociales en tanto en sus cartas pastorales, como acciones concretas como el Primer Congreso Eucarístico en 1904, en el cual se trató la problemática social desde los principios de la novedosa doctrina social cristiana. Luego destaca Mons. Juan González Eyzaguirre, Arzobispo de Santiago llamado el Arzobispo de los obreros” por su dedicación a los sectores desposeídos de la sociedad. En el contexto de la separación Iglesia y Estado en 1925, marcado por un intenso proceso de laicización, los obispos se pronunciaron en reiteradas ocasiones sobre la situación social y manifestaron su apoyo al “Círculo de estudios de León XIII”.

En 1952 se constituyó la Conferencia Episcopal Chilena que dio unidad e impulso a la doctrina social; desde entonces los obispos se pronunciaron sobre diversos temas sociales como el salario, cesantía, economía y política entre otros. Destacable es que desde esta articulación institucional se enfrentó el proceso de la Reforma Agraria atendiendo las necesidades del campesinado. La recepción de la doctrina social católica tuvo efectos no solo en los fieles sino en la sociedad y en el ámbito político partidario como por ejemplo el partido Demócrata Cristiano.

Nicolás Cancino Baeza centra su investigación sobre “La radicalización de los discursos: la toma de la catedral de Santiago, en el contexto sociopolítico chileno de 1968”. El autor hace un análisis y una crítica contextual de la toma de la Catedral de Santiago el 11 de agosto de 1968 en un contexto inmediato al Concilio Vaticano II y la visita del papa Pablo VI por la celebración de la Conferencia de Medellín.

La toma fue realizada por un grupo de jóvenes universitarios, profesionales y varios sacerdotes, que sumaban alrededor de doscientas personas. Trece horas y media estuvo tomada la catedral, en este tiempo realizaron simbólicas celebraciones litúrgica, oraciones, conferencias, reflexiones y música folclórica. Las demandas centrales fueron de carácter social y político, como las problemáticas de los trabajadores explotados en Latinoamérica, los caídos en Vietnam y el sufrimiento del pueblo de Biafra (África). En lo religioso se planteaba que los cristianos debían tomar el modelo de

la “iglesia primitiva” para servir a los más pobres, se criticó el modelo jerárquico de la Iglesia pues obstaculiza la acción de los laicos en el mundo.

A este movimiento se llegó a denominar la “Iglesia Joven”, que expresaba el deseo de renovación de las estructuras institucionales católicas. La toma de la catedral fue una acción muy simbólica y de características únicas, pues expresaban el deseo de un cambio radical, inspirados en el “aggiornamento” del Concilio Vaticano II. La toma fue un signo de acercamiento entre sectores sociales e ideologías distantes, pues despertó el apoyo de los sectores de izquierda en un contexto de grandes radicalizaciones e ideologías polarizadas.

David Oviedo Silva desarrolla los “Desafíos globales y Evangelio holístico: Interpretación histórico-intelectual del pensamiento de John Stott”. El autor expone el pensamiento de Scott en su contexto histórico desde la historia intelectual. Es una teología que desarrolló en el marco de la Guerra Fría, las tensiones entre el socialismo y el capitalismo, el peligro nuclear, el desarrollo de la teoría de la dependencia y las situaciones de pobreza. Se expone cómo Scott aborda los temas contingentes desde un rigor doctrinal y científico-social, mostrando la plasticidad bíblica para abarcar las realidades humanas y sociales.

Finalmente, Christian Housser dedica un texto a la “La Biblioteca de los Franciscanos de Chillán. Perspectivas de investigación de un tesoro bibliográfico y archivístico del valle central chileno”. El autor expone las razones del traslado, en calidad de custodia, de la Biblioteca Franciscana de Chillán al Centro de Documentación Patrimonial de la Universidad de Talca para su inventariación, catalogación y los debidos procesos de restauración. Los primeros datos del inventario indican que son 6097 volúmenes, es la segunda colección más importante en su género en Chile. Esta biblioteca originalmente sirvió para la formación y consulta de los misioneros, actualmente es un destacado patrimonio histórico-literario que permitirá a los investigadores estudiar la llegada, uso y transferencia de las ideas desde una exquisita literatura misional.

Para concluir se puede indicar que la obra tiene una mirada transversal, como se expuso, pues permite conectar diversos aspectos como la literatura y la espiritualidad, la influencia del poder eclesial en un modo indirecto por el rol social de los clérigos, develando nuevos conocimientos sobre el ejercicio del poder. Además, presenta la situación de la Iglesia en Chile desde

el último periodo colonial hasta la recepción del Concilio Vaticano II. Este amplio panorama expuesto permite ver hitos importantes en el tránsito de la iglesia a las nuevas realidades del modelo republicano, en el cual tuvo que enfrentarse a las corrientes liberales y asumir las realidades sociales desde la Doctrina Social de la Iglesia.

El lenguaje es fluido y con una clara exposición de las ideas, hechos y valoraciones, que permite comprender las complejas situaciones expuestas. El libro expone las problemáticas eclesiales con claridad sin atenuarlas, los autores hábilmente presentan sus estudios sobre las fuentes primarias y una selecta literatura para presentar los temas de modo claro y objetivo.

El libro por su estructura y distribución temática será de gran utilidad tanto para los especialistas como para los interesados en las temáticas. Esta edición es un claro ejemplo de la complementariedad de tópicos que a pesar de las especificidades se logra ver el conjunto como un aporte armónico.

Manuel Gerardo Gómez Mendoza

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile

mgomez@ucsc.cl

ORCID: 0000-0002-6474-2068

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 dos ejemplares impresos 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 la inicial del 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 la inicial del 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 20 páginas para los artículos y de 10 páginas para la sección notas.

La revista **An. Teol.** tiene una forma de citar las notas a pie de página que se especifican a continuación:

Las notas bibliográficas deben tener las siguientes características: Inicial del nombre del autor y apellido en VERSALITAS, 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:

G. 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.

Para citar a partir de la segunda vez hay que hacerlo de manera abreviada colocando la inicial del autor, el apellido, dos o tres palabras del título más puntos suspensivos y la página citada:

H. PINO, *Introducción a la Biblia...*, 90.

Las citas textuales con una extensión de hasta tres líneas van entre comillas en el mismo párrafo. Si son de más de tres líneas van sin comillas, en párrafo aparte y con una sangría en el lado izquierdo de 4 cm.

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 “bwhebb” para el texto hebreo y “bwgrkl” para el texto griego. Si se usa otra, debe adjuntarse la fuente utilizada.

3.2. Las reseñas

También pueden presentarse para ser publicadas en **An. Teol.** reseñas de libros. Las reseñas deben presentar de forma resumida los principales contenidos de la obra y luego hacer algunas observaciones críticas. La presentación de las reseñas debe tener una extensión promedio de 2 páginas tamaño carta, con letra tipo Arial 12. Márgenes superior, inferior, izquierdo y derecho de 2,5 cm.

El autor firmará con su nombre y apellido más la institución a la cual pertenece. La cabecera de la reseña debe tener los siguientes aspectos formales:

Inicial del nombre del autor y apellido en VERSALITAS, 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 anales-teologia@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, se consultará a un tercer especialista. Cada autor que envíe artículos será informado en detalle de los resultados de la evaluación en un tiempo no superior a dos meses. El comité editorial decidirá de acuerdo al contenido en que sección serán publicados los artículos evaluados positivamente.

6. Conflicto de intereses

An. Teol. no publicará artículos en los que se detecte un conflicto de interés, ya sea de carácter económico, institucional, personal u otro.

7. Suscripción y canje

Toda la correspondencia y solicitud de la revista, suscripción y canje, dirigirse a:

Revista Anales de Teología

Instituto de Teología UCSC

Calle Alonso de Ribera 2850

Concepción-Chile

Teléfono: 56-412345661

Correo electrónico: analesteologia@ucsc.cl

Sitio web:

<http://teologia.ucsc.cl/investigacion/publicaciones/revista-anales-de-teologia/>

Los precios de suscripción son:

Nacional: anual \$15.000

Extranjero: anual USD \$45

Número suelto: nacional \$8.000. Extranjero: USD \$25

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 23.1

Primer semestre 2021

ÍNDICE

ARTÍCULOS

- Esencialidad de la Eucaristía presencial y virtual en tiempo de COVID-19
Essentiality of the face-to-face and virtual Eucharist in time of COVID-19
HERIBERTO LUIS CABRERA REYES 7-29
- Teología fundamental en una sociedad postsecular sobre la responsabilidad social e intelectual de la práctica cristiana hoy
Fundamental theology in a post-secular society on the social and intellectual responsibility of christian practice today
Fundamentaltheologie in einer postsäkularen Gesellschaft zur gesellschaftlichen und intellektuellen Verantwortung christlicher Praxis heute
FRANZ GMAINER-PRANZL 31-51
- Espiritualidad del presbítero diocesano: pistas para hacer de la crisis un Kairós en América Latina
Spirituality of the diocesan priest: clinks to make the crisis a kairos in Latin America
ARIEL ALBERTO ZOTTOLA 53-79
- Historia de las experiencias misioneras de las Diócesis de Corpus Christi y de Austin, Texas en Arteaga y Coahuila, México (1973-2001)
History of the missionary experiences of Corpus Christi and Austin, Texas catholic diocesis in arteaga and coahuila, méxico (1973- 2001)
JOSÉ APARECIDO GOMES MOREIRA 81- 108
- Misa popular salvadoreña: banquete y transfiguración
Popular salvadorian mass: banquet & transfiguration
HÉCTOR URIBE ULLOA 109- 131
- COVID-19 y nuevos desafíos antropológicos: La encíclica Laudato si' del papa Francisco Como brújula orientadora
COVID-19 and new anthropological challenges: Pope francis' encyclical letter laudato si' As a guiding compass
GIUSEPPE MELUSO 133- 158
- NOTA
- Construyendo la praxis teológica en tensión con la sociedad
Building theological praxis in tension with society
ANDRÉS CONTRERAS OPAZO 159-166
- RESEÑA
- TORO, J. M de, M. GLOËL, *La Iglesia en La Historia Moderna y Contemporánea: Aspectos Europeos y Americanos*, Editorial Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, 2019, 203 pp. ISBN: 978-956-7943-97-5.
MANUEL GERARDO GÓMEZ MENDOZA 167-172