

Spiri tus

*Edición
hispanoamericana*

*Año 65/4 • N° 257
Diciembre de 2024*

La corresponsabilidad del Pueblo de Dios

Revista de Misionología



Edición
hispanoamericana

La Palabra de Dios, la presencia de Cristo y la vida del Espíritu Santo se revelan y se hacen próximos en la fe viva y comunitaria de los cristianos. La experiencia y la praxis de las comunidades constituyen entonces el primer lugar teológico de una reflexión sobre la vida de la fe.

Lo mismo pasa con la reflexión misionera. A partir de la experiencia y de la acción concreta, del encuentro y del diálogo con los no-cristianos, del nacimiento y del crecimiento ininterrumpido de la Iglesia se va construyendo la teología de la misión.

Spiritus es una revista trimestral, fundada en 1959 y llevada por un grupo de institutos misioneros masculinos y femeninos en Francia. A partir de 1996, se amplía la revista y comienza a salir una edición hispanoamericana de la revista en Quito, Ecuador. *Spiritus* quiere, dentro de esta visión, identificar y profundizar en las cuestiones que hoy en día se le presentan a la experiencia misionera, esclarecer y fortalecer la misma vocación misionera, y poner de relieve las dimensiones del crecimiento y de la apertura que son la vocación de todos los cristianos.

Siendo un libre instrumento de investigación teológica al servicio de la misión, *Spiritus* no necesariamente se identifica con las opiniones y posturas expresadas por los autores.

Edición hispanoamericana
ISSN 1390-0382

Co-editan: Congregación de la Providencia, Congregación del Verbo Divino, Misioneros Combonianos del Corazón de Jesús, Sociedad Salesiana en el Ecuador.

Director: Helmut Renard svd
Revisión de textos: Margarita Andrade R.
Diseño gráfico: Editorial Ecuador
Impresión: Editorial Ecuador/2528492
Registro SENACOM: SPI-98-001

Los textos de la Biblia se citan según la Biblia de América (Estella/Madrid: La Casa de la Biblia 1994).

© Excepto para legítimos propósitos de investigación, estudio privado, reseñas o críticas, toda reproducción, almacenamiento, distribución y transmisión total o parcial de los contenidos de esta revista necesitan el permiso escrito del Editor.

Cum permissu superiorum

Presentación	3
--------------	---

La corresponsabilidad del Pueblo de Dios

Monique Dorsaz	● La corresponsabilidad en la Biblia. Desafío mayor y la llamada de Dios	9
Paul Béré	● Una nueva forma de ser Iglesia. Las alegrías y las esperanzas de la sinodalidad	25
Corinne Valasik	● La responsabilidad institucional de la Iglesia frente a los abusos sexuales	38
Bruno Lepeu	● Los jóvenes de China renuevan la Iglesia	52
Eduardo de la Serna	● La corresponsabilidad eclesial en América Latina	67
John P. Mallare	● Cristianos y musulmanes en Senegal, corresponsables de la estabilidad sociopolítica del país	81

Parte aparte

Estêvão Raschiatti	● Más allá de la <i>missio ad extra</i> . Cruzar fronteras, habitar en la periferia, abrir caminos	93
Dieudonné Mushipu Mbombo	● Entre tradición e innovación. El cristianismo contemporáneo puesto a prueba por un nuevo conflicto de interpretación	110

Crónicas

Valeria Gavilanes Sarmiento	● 53 Congreso Eucarístico Internacional. Fraternidad para sanar el mundo	125
Marie-Hélène Robert	● Investigaciones actuales sobre la relación entre misiones y culturas	133
Sophie Thiombane	● La teología práctica y pastoral en la encrucijada de los desafíos sociales, ecológicos y espirituales de nuestro mundo. Jornadas de estudio de Estrasburgo, 7-8 de febrero de 2024	144
Christian Tauchner	● Misioneros franciscanos se reúnen con los nobles aztecas. El "Coloquio de los Doce" hace 500 años	152

Jean-François Petit	● El auge de los partidos soberanistas, nacionalistas y de extrema derecha en Europa. ¿Cuál es su misión?	167
Marie-Renilde D'Haemer, Germain-Pleviets Yengo, Donald Zagaré	● Universidad de verano sobre la misión. Balance y declaración conjunta	176
Índice General Año 65 / 2024		183

Presentación

El valor permanente de la diversidad de quienes participan en la misión

Este número 257 sobre la «corresponsabilidad» viene precedido por el 256 sobre las «concepciones de la misión» (septiembre de 2024), el 255 sobre la «responsabilidad humana» (junio de 2024) y el 254 sobre los «actores locales de la misión» (marzo de 2024). La base de reflexión de estos cuatro números de 2024 es la famosa y enigmática «sinodalidad», que no suscita necesariamente entusiasmo entre los hombres y mujeres —religiosos o no— que se esfuerzan por ajustar sus relaciones y su lugar en la Iglesia. Las opciones de programación de la redacción de *Spiritus* revelan un valor permanente en la historia de las misiones: la diversidad de seres que las componen, su pensamiento y sus métodos, su impacto en el mundo y la transformación de las estructuras eclesiales. Pero el Sínodo, que concluyó el pasado mes de octubre, no puso fin a los tipos de defensa de una Iglesia que sepa vivir mejor las relaciones entre las personas y entre los grupos. Esto demuestra

que la búsqueda de la realidad mencionada tiene su lado opuesto: la búsqueda no del debate entre los «pros» y los «contras», sino de la (re)lectura de la sinodalidad misma. ¿No tiene el efecto de cambiar nuestra mirada sobre la vida, sobre nosotros mismos, sobre las relaciones de colaboración a la vez concretas y eclesialmente significativas? Al vincular misión y corresponsabilidad, los colaboradores de este número se centran en dos ejes que retoman esta convicción en sus raíces: la corresponsabilidad no es ni una construcción intelectual ni un marco rígido en el que haya que obligar a todos, sino una condición para dar alma a la apropiación de la vida de la Iglesia por cada uno de sus miembros.

El primer eje es el de nuestras representaciones eclesiales. En efecto, nadie niega las tentaciones de la voluntad de poder, ese modo dominante en el sistema relacional que tan a menudo nos ciega ante el otro. Volviendo al corazón de nuestra misión, que es comunicar el misterio de Cristo, el Enviado del Padre, podemos descubrir el conjunto de textos concordantes que llevaron a Jesús a nombrar «otros setenta y dos discípulos y a enviarlos de dos en dos delante de Él a todas las ciudades y lugares a donde él mismo había de ir» (Lc 10,1). Este modo de designación debe entenderse no en términos cuantitativos sino cualitativos: como parte de la energía de la misión. Ningún actor de la misión se define enteramente al margen de sus relaciones con otros actores. Ser corresponsables de los discípulos elegidos por Jesús significa preocuparse por el sector de actividad en el que actuamos, sin olvidar nunca que el espíritu de grupo es la garantía de credibilidad de su anuncio del Resucitado. Iluminados por las palabras de Jesús —«la mies es mucha» (Lc 10,2)—, un acercamiento riguroso a la realidad del campo pastoral solo puede ser un incentivo para mejorar las condiciones de participación de todos en la misión común. Caminar juntos, entre la unidad y la diversidad, forma parte de la misión. Tampoco se puede negar el hecho de que, a pesar de los esfuerzos de los responsables eclesiásticos por poner

en marcha métodos de trabajo en equipo, la colaboración se ve obstaculizada por quienes siguen pensando que no participan en la tarea cuando no están a la cabeza de una estructura. Esta actitud refuerza la creencia de que el sentido de corresponsabilidad y la comprensión de la misión no pueden separarse. Entonces, ¿cuáles son los diferentes ámbitos de atención que hay que articular y qué iniciativas son posibles? Dondequiera que nos encontremos, ¿cómo podemos oponer la lógica del poder a las palabras y al espíritu del Evangelio?

El segundo eje se refiere al posicionamiento de pertenencia a un mismo conjunto. En este punto, si releemos a San Pablo, las imágenes de la Iglesia —cuerpo, casa, jardín, etc.— nos ayudan a ver las cosas con claridad. Sabernos miembros de una misma organización eclesial nos obliga a buscar el principio explicativo de la práctica misionera y a redescubrir la opción de las interacciones más allá de nuestras fuerzas y cualidades. En *Ubicumque et semper* (2010) y *Deus in veritatis* (2009), Benedicto XVI subrayó la creciente interdependencia entre pueblos y continentes. Prueba de que ningún ámbito escapa a la corresponsabilidad. En el discurso es el mundo ideal, pero en la práctica está amenazado por el egoísmo y los abusos conocidos como “clericalismo”, el individualismo, el desprecio a los demás, el miedo a los otros o la mirada sobre ellos. Es la consecuencia de renunciar a la búsqueda del sentido común de la existencia. Debemos comprender que somos interdependientes y que nadie es autosuficiente. Las sociedades y las Iglesias sufren de manera particular esta manera de ser y de hacer como si cada uno fuera “todopoderoso”. Nuestros fracasos nos ayudan a descubrir nuestros límites, pero también los puntos fuertes de los demás. Cuando asumimos responsabilidades, no estamos frente a la otra persona para obligarla a actuar. Al contrario, estamos con la otra persona que actúa. No soy yo quien da al otro la licencia de existir y de dirigir la misión de la Iglesia. Su acción es un deber y no depende de mí y viceversa.

Como un individuo que se sostiene sobre dos pies y avanza, cada una de nuestras acciones es uno de esos dos pies. Es con respecto a esta metáfora que la comprensión de la corresponsabilidad pasa del poder a la acción.

La fecundidad de estos dos ejes depende de la forma valiente en que se despliegan, es decir, de la calidad, profundidad y sinceridad de los debates sobre las relaciones que vivimos a diario. En cierto modo, al dar un paso atrás, al aceptar cambiar nuestro ángulo de visión, las perspectivas cambian. Todo depende de nosotros. Todo en nuestro lenguaje demuestra si creemos o no que la Iglesia es una comunidad y si aceptamos o no que la misión es corresponsabilidad. Definir al pueblo de Dios como corresponsable significa negarse a considerarlo subordinado a la conducta de una élite dirigente, local o externa, a la que le importan muy poco los espacios y expresiones de concertación. A través de las dos claves de lectura de los artículos de este número de *Spiritus*, lo que se busca es el posicionamiento adecuado que haga de cada persona un actor de pleno derecho en la misión eclesial, la mejor articulación entre acciones individuales y colectivas, una alternativa a las interpretaciones incoherentes de las libertades dejadas al arbitrio y los cálculos de cada individuo.

En la sección Parte aparte compartimos un valioso aporte del misionólogo Estêvão Raschiatti, acerca de la misión de salida a las fronteras.

Jean-Claude Angoula / París
Helmut Renard / Quito



*La
corresponsabilidad
del Pueblo de Dios*

La corresponsabilidad en la Biblia: desafío mayor y la llamada de Dios

Monique Dorsaz

Casada y madre de cuatro niños, la Sra. Dorsaz es teóloga y biblista, activa en la formación de adultos y la pastoral de parejas y familias de la Iglesia católica en el cantón de Vaud, en Suiza. Ella enseña las Escrituras a los agentes pastorales y hace parte del ABC (Animación Bíblica Católica), que propone sesiones bíblicas, y publica los Cuadernos del ABC destinados a los grupos bíblicos y a los estudiosos de la Biblia. Es coautora de varias obras, entre las cuales: Mujeres de la Biblia (San Agustín, 2021); Descubrir a Cristo con san Juan (San Agustín, 2020) La carta a los Gálatas (San Agustín, 2015).

Caminar juntos, vivir la colegialidad, asumir una verdadera corresponsabilidad entre aquellos que han recibido diferentes llamados —ministerios, carismas, vocaciones— es uno de los desafíos mayores para la Iglesia del siglo XXI. Hay una clara urgencia de encontrar caminos, de comprender cómo eso funciona o podría funcionar —entre ministros ordenados y bautizados, entre hombres y mujeres— y percibir la especificidad de la “corresponsabilidad” vivida al soplo del Espíritu. Me gustaría abordar este tema con la Biblia en mano y de manera transversal a la luz de lo vivido por Jesús y las primeras comunidades, y que se encuentra ya en los orígenes del Antiguo Testamento, particularmente en el recorrido de Moisés. En el momento en el que Dios lo llama, Él le hace claramente comprender que él no irá solo sino con otros y sobre todo con Dios.



Con Moisés

No ir solo: El llamado en la zarza ardiendo (Ex 3)

Un día Moisés se arriesga a ir “más allá del desierto”, en un lugar donde es sorprendido por el llamado de Dios: “¡Haz salir de Egipto a mi pueblo!”. Moisés, quien ha debido huir de Egipto para refugiarse en Madián, no está convencido de ser el hombre de la situación y expresa una primera objeción: “¿Quién soy yo para ir hacia el Faraón?” (Ex 3, 11). Él duda de sus cualidades y capacidades. Hace bien de hablarle a Dios de esto quien le ofrece esta bella respuesta: “Yo estoy (Yo estaré) contigo” (Ex 3, 12). El Señor no evoca palabra sobre las capacidades de Moisés ni sobre la calidad de su hoja de vida, Él se contenta de asegurarle su presencia. Por lo tanto, la primera persona con la cual Moisés deberá compartir esta misión que lo supera es con Dios mismo. Moisés no está solo, él es “este hombre con quien Dios es”.

El Señor continúa: “Vete, reúne a las autoridades de Israel y diles: Yahveh, el Dios de sus padres, El Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, se me apareció...” (Ex 3, 16).

Imaginen un poco la escena: Moisés se encuentra solo en el desierto. Aquello hace 40 años que ha salido de Egipto¹ y no tiene contacto con nadie, y Dios le pide que reúna a los “ancianos”. Es algo asombroso, más potente es darse cuenta que Dios nunca ha imaginado que Moisés vaya solo. Desde del comienzo está previsto que él tenga compañeros.

Fragilidad y dicha de compartir la misión (Ex 4)

Aprendemos también que Moisés es tartamudo, tiene “la lengua torpe” (Ex 4, 10). ¿Por qué Dios envía un hombre que no

1 Según una cronología de Dt 34, 7 y Hch 7, 22-36, la vida de Moisés duró 120 años: 40 años en Egipto, 40 años en Madián y 40 años en hacer salir al pueblo de Egipto.

sabe hablar a anunciar su Palabra? Es una buena interrogante que Moisés no se priva de hacer. La respuesta de Dios —“Yo estaré en tu boca”— no convence a Moisés que se niega a ir: “Por favor, Señor, ¡envía a quien quieras!”. La cólera del Señor se enciende contra Moisés y le dice: “¿No tienes a tu hermano Aarón, el levita?”. Sé que él habla bien. Además, va a salir a tu encuentro, y al verte se va alegrar su corazón (Ex 4, 13-14).

Hay otra razón por la cual esta misión gana en ser compartida, es porque Aarón se regocija.² Sería una lástima guardar para sí esta llamada cuando otro es feliz de participar. La alegría de servir y de testimoniar se duplica cuando esta es compartida. Moisés y Aarón van a reunir a los ancianos de los hijos de Israel (Ex 4, 29). Parece, pues, convencido, desde la partida, que Moisés deberá ir con Dios, con Aarón y con muchos otros.

Durante la lucha (Ex 17)

Después de la travesía del mar, hay la larga caminata en el desierto. Entonces la lucha se realiza contra Amalec, y Moisés, Aarón y Jur suben a la colina para orar. Cuando Moisés eleva las manos, su pueblo es más fuerte. Hay una bella relación entre el combate y la oración. Sin embargo, incluso en la oración, Moisés no puede mantenerse solo. “Los brazos de Moisés se cansaron, ellos tomaron una piedra y se la pusieron debajo para que se sentase. Aarón y Jur le sostenían los brazos, uno a cada lado. Así resistieron sus brazos hasta la puesta de sol” (Ex 17, 12).

Moisés —este hombre de la lengua torpe y las manos cansadas— tiene necesidad de ser sostenido y acompañado. Imposible de llevar su lucha por la libertad sin estar infinitamente cerca de Dios en la oración y sin la ayuda de los otros.

2 Es el primero uso bíblico del verbo *shamah* (alegrarse).

Al borde del agotamiento (Ex 18)

Luego de haber caminado por el desierto, todo el pueblo se encuentra al pie del Sinaí. Es ahí que Jetró,³ el suegro de Moisés, llega a visitarlo y se maravilla de todo lo que el Señor ha hecho por Israel. (Ex 18, 9-12). Al día siguiente, la vida cotidiana retoma su ritmo y Moisés permanece de pie para juzgar a su pueblo desde da mañana hasta el atardecer. Jetró interpela a su yerno: “¿Qué es lo que haces con el pueblo? ¿Por qué te sientas tú solo? (Ex 18, 14).

Moisés hace mucho y de hecho demasiado —pero él no se da cuenta en sí mismo. El necesita de alguien externo que le ayude a darse cuenta. Jetró hace un buen diagnóstico: “Tu manera de hacer no es buena. Acabarás agotándote tú y el pueblo que te acompaña. La tarea es superior a tus fuerzas; no podrás realizarla tú solo. Así que ¡escúchame!, te voy a dar un consejo y que Dios esté contigo!” (Ex 18,17-18).

Moisés debe aprender a delegar. Primero: distinguir la calidad de las personas, temerosas de Dios, fieles e incorruptibles. Segundo: proponerles un compromiso en buena parte de la tarea. Delegar lo menos complicado y estar a su disposición para servir en lo difícil. Lo que Jetró propone a Moisés es mucho más que una estrategia para evitar el *burn out*, es una actitud de quien está en coherencia profunda con la llamada primera de Moisés en la Zarza ardiendo. Cuando Jetró dice: “¡Que Dios esté contigo!”, invita a Moisés a nunca olvidar el “Yo estaré contigo” del comienzo de su vocación.

3 El suegro de Moisés se llama unas veces “Jetro” (cf. Ex 3, 1; 4, 18), otras veces “Jobab” (cf. Ex 2, 10; Nm 10, 29).

Contemplación comunitaria (Ex 24)

Exactamente, los momentos más íntimos y los más luminosos con Dios son compartidos. Justo después la conclusión de la Alianza, Aarón, los 70 ancianos y los más jóvenes, Nadab y Abihú, los hijos de Aarón, suben a la montaña para vivir una experiencia resplandeciente. “Ellos vieron al Dios de Israel y bajo sus pies había como un pavimento de zafiro transparente como el mismo cielo. Él no extendió su mano contra los notables de Israel, que vieron a Dios, y después comieron y bebieron” (Ex 24, 10-11).

Normalmente, se dice en el Antiguo Testamento, que el hombre no puede ver a Dios y seguir vivo (cf. Ex 33, 20), pero vaya, lo que parece imposible, es aquí experimentado como a tientas. Moisés no es un privilegiado: ellos son un grupo a convertirse en los testigos maravillosos de este encuentro extraordinario.

Espíritu compartido y ausencia de celos (Nm 11)

La marcha en el desierto continua, interminable, y el pueblo se muestra varias veces extremadamente duro y exigente. Moisés no puede más y se torna a Dios.

¿Por qué tratas mal a tu siervo? ¿Por qué no he hallado gracia ante tus ojos para que hayas echado sobre mí la carga de todo este pueblo? ¿Acaso he sido yo el que ha concebido a todo este pueblo y lo ha dado a luz para que me digas: “Llévalo en tu regazo, como lleva la nodriza al niño de pecho, hasta la tierra que prometí con juramento a sus padres?” (Nm 11, 11-12). No puedo cargar yo solo con todo este pueblo: es demasiado pesado para mí (Nm 11,14).

Dios propone a Moisés de reunir 70 ancianos y de presentarse con ellos en la tienda del encuentro: “Yo bajaré a hablar contigo, tomaré parte del espíritu que hay en ti y lo pondré en ellos, para

que lleven contigo la carga del pueblo y no la tengas que llevar tu solo” (Nm 11, 17). Y todo pasa como Dios lo ha dicho:

Bajó Yahvé en la nube y le habló. Luego tomó algo del espíritu que había en él y se lo dio a los setenta ancianos. Y en cuanto reposó en ellos el espíritu, se pusieron a profetizar, pero ya no volvieron a hacerlos más. Habían quedado dos hombres en el campamento, uno llamado Eldad y el otro Meldad. Reposó también sobre ellos el espíritu ya que, si bien no habían salido ellos a la tienda, eran de los designados y profetizaban en el campamento (Nm 11, 25-26).

Ellos suponen ser 70, pero ¿cuántos estaban, 70 o 72⁴? En efecto, Eldad y Meldad no han asistido a la convocatoria cuando estaban en la lista y ellos también han recibido el espíritu: un adolescente bien intencionado llega a informar a Moisés y Josué interviene: “Moisés, ¡mi señor prohíbeselo!”. Le respondió Moisés con esta bella palabra: “¿Es que estás tú celoso por mí? ¡Ojalá que todo el pueblo de Yahvé profetizara porque Yahvé les daba su Espíritu!” (Nb 11, 29).

Moisés es el hombre “no-celoso” por excelencia, acepta de no tener el dominio de todo y se alegra que otros tomen la iniciativa y hablen en nombre de Dios. Este pasaje nos revela que el Espíritu de Dios es dado libremente y puede “soplar donde Él quiere”, incluso fuera de las fronteras de una institución y en aquellos que no han asistido al lugar de encuentro. Los nombres de Eldad y Meldad son interesantes, ellos significan “bien amado de Dios” y “amor”.⁵ Ellos son una clase de anticipación de todos los discípulos amados y podrían evocar la apertura a las naciones. El hecho que el Espíritu sea dado a muchos no quita nada a nadie. El don

4 La tradición judía dice que eran 70 en total. Entre los Padres de la Iglesia, algunos (Basilio de Cesarea, Cirilo de Jerusalén) pensaban que eran 70, otros (Epifanio de Salamina, Teodoro de Ciro) 72. Cf. *La Biblia de Alexandria 4, Números* (París: Cerf, 1994), 296.

5 Se encuentra la misma raíz en el nombre David.

del Espíritu se asemeja una vela encendida que comunica su llama a otras velas. La luz se extiende sin que la llama disminuya o se desgaste.⁶ Ahí está una imagen interesante para contemplar la corresponsabilidad al soplo del Espíritu.

Con Jesús

Jesús se rodea de discípulos y los llama a compartir su misión (Lc 9, 10)

La actitud de Jesús evoca a aquella de Moisés. Desde el inicio, Jesús es revestido del Espíritu Santo, luego llama a los discípulos para estar con Él. En el evangelio de Marcos, es casi la primera cosa que hace (cf. Mc 1, 17ss; 3, 14). Él se rodea en repetidas ocasiones de Pedro, Santiago y Juan y de hecho de testigos privilegiados de momentos intensos: la transfiguración (cf. Mc 9, 2-10), tal curación (Mc 5-37), la vigilia de oración y combate en Getsemaní (cf. Mc 14, 33). El evangelio de Lucas nos narra que Jesús llama a los doce (cf. Lc 9, 1-6); además, después de haberse puesto en camino hacia Jerusalén, Él envía 72 discípulos: “Después de esto el Señor designó otros 72 discípulos y los envía por delante de dos en dos a todas las ciudades y lugares a donde él debía de ir” (Lc 10, 1).

El número hace pensar en la historia de Moisés y los 70+2 hombres que han recibido de su espíritu. Ellos son enviados de dos en dos. Una hermosa dinámica que recuerda también el envío de los hermanos de Moisés y Aarón. Es bueno estar de a dos porque en la antigüedad era lo mejor estar de a dos para viajar y necesario para que un testimonio pueda ser creíble. Estar en pareja, o más, permite también experimentar que los dones de unos completan los de los otros. Es esencial estar algunos, en caso de fracaso, para

6 Cf. Orígenes y Rasí.

evitar desanimarse; y, también, en caso de éxito para no sentir orgullo y atribuirse individualmente el triunfo de la misión. Hay que aclarar que estos 72 discípulos son enviados delante de Él. Ellos no están solamente de a dos, Jesús va también a hacerse presente. Es a Él a quien anunciarán y no así mismos. El hecho de estar prestos a compartir una misión y de anunciar la llegada de Otro es siempre un buen signo y se funda sobre la práctica de Jesús en los Evangelios.

Mujeres que llegan solas

Repasando los evangelios constatamos que hay también muchas mujeres que acompañan a Jesús.

Recorrió a continuación ciudades y pueblos, proclamando y anunciando la Buena Nueva del Reino de Dios; le acompañaban los Doce y algunas mujeres que habían sido curadas de espíritus malignos y enfermedades; María llamada Magdalena, de la que habían salido siete demonios, Juana, mujer de Cusa, un administrador de Herodes, Susana y otras muchas que le servían con sus bienes (Lc 8, 1-3).

Al pie de la cruz, como en la mañana de la resurrección, no hay sino casi que mujeres. Una de las más célebres es María de Magdala,⁷ pero los Evangelios nombran también a otras: María, la madre de Santiago y de José, la madre de los hijos de Zebedeo (cf. Mt 27, 56), Salomé (cf. Mc 15, 40), Juana (cf. Lc 24, 10).

A diferencia de los hombres que son a menudo llamados personalmente por un “Ven” (Mc 1, 17; Mt 4, 19), o un “Sígueme” (Jn 1, 43; Mt 9, 9; 19, 21), estas mujeres parecen venir solas sin que nadie les haya pedido algo. ¿Atraídas por una fuerza invis-

7 María de Magdala: una manera más literaria en referirse a María Magdalena.

ble? ¿El Espíritu Santo? Ellas están presentes a buen momento y en el buen lugar, como si aquello era evidente. Sin querer oponer los tipos de llamada, hay, sin duda, una manera más intuitiva de estar ahí en las mujeres, que se verifica todavía en nuestras comunidades.

Muchas mujeres están cerca de Jesús en momentos decisivos. En una suerte de anticipación, ellas le abren a su misión y le acompañan. Está su madre que lo mueve a entrar en su rol de esposo durante las bodas de Caná (cf. Jn 2, 3-5), la Samaritana⁸ que se convierte en la primera “misionera” y anticipa la mies, aunque Jesús no le ha pedido nada (cf. Jn 4, 28-30), o, aún más, la Cananea quien lo invita a una nueva percepción de las fronteras de su misión (cf. Mt 15, 21-28). Estas mujeres, a menudo sin nombre, vienen con su vida difícil. Un verdadero encuentro tiene lugar, una revelación recíproca. Y esto va a cambiar alguna cosa para ellas, para Jesús y para toda la humanidad. Cualquiera que sea su origen, ellas ejercen una real corresponsabilidad. El encuentro hombre-mujer es un alto lugar de revelación que permite a cada uno descubrir sus llamados profundos. Estas relaciones están muy presentes en los Evangelios y los inicios del cristianismo.

Los primeros tiempos de la Iglesia

He estado siempre maravillada ante la creatividad y las colaboraciones ágiles y múltiples que se ponen en práctica en las primeras comunidades.

8 No se sabe por qué ya está con el sexto marido. ¿Será ella una buscona? ¿Una viuda sometida al levirato? ¿Se trata de situaciones elegidas o consentidas? Este texto deja todo abierto, y mejor no hacer conclusiones rápidas. Esta mujer tiene una vida complicada; ella entiende el valor excepcional de Jesús como el séptimo hombre en su vida.

Los doce desbordados

Los Hechos de los Apóstoles nos narran que los doce —como Moisés— están desbordados por los sucesos. Ellos no alcanzan a satisfacer las diferentes peticiones de la comunidad en crecimiento, permaneciendo fieles al anuncio del Evangelio y la oración. Ellos deciden, por lo tanto, buscar hombres de buena reputación llenos de Espíritu y de sabiduría para asignarles el servicio de las mesas y la inquietud de las viudas. La asamblea ora sobre los siete y les impone las manos (cf. Hch 6, 2-6). Al momento de las primeras persecuciones, Felipe, uno de los siete,⁹ va a Samaria. Interviene con una gran libertad al sople del Espíritu. Escogido para el servicio de la mesa, él responde a las necesidades del lugar donde se encuentra. Él anuncia a Cristo, lleva a cabo milagros y bautiza a los samaritanos: “Pero cuando creyeron a Felipe que anunciaba la Buena Nueva del Reino de Dios y el nombre de Jesucristo, empezaron a bautizarse hombres y mujeres” (Hch 8, 12).

Felipe es conducido por el Espíritu a unirse con un eunuco que regresa de peregrinación en Jerusalén. Tras un encuentro intenso en torno a la lectura de la Palabra, el hombre pide el bautismo. Bajaron ambos al agua, Felipe y el eunuco, y Felipe lo bautiza (cf. Ac 8, 38). Esta escena donde Felipe desciende con el eunuco al agua es poderosa. Ella nos recuerda que aquel que anuncia a Cristo es conducido a “comprometerse” con aquellos que acompaña. La historia de Felipe nos interroga: ¿El Espíritu no nos impulsará a salir, a escuchar con atención las necesidades de aquellos que encontramos, luego a imaginar nuevas respuestas?

Si las primeras comunidades se organizan en torno a ministerios como el del diácono y del obispo (cf Fil 1, 1; 1 Tm 3, 2-13), ellas tienen también cuenta de dones y carismas de unos y otros. Esto resulta una bella diversidad de responsabilidades. Las cartas de

9 Hay también otro Felipe que es parte de los apóstoles (cf. Mt 10, 3; Jn 1, 43; 12, 21-22).

Pablo nos presentan tres listas de dones o carismas. En Rm 12,6-8, se habla del don de profecía, de servicio (diaconía), de enseñanza, de exhortación, de entrega sin medida, de presidencia y de ejercicio de la misericordia. La Carta a los Efesios menciona a los apóstoles, los profetas, los evangelistas, los pastores y los enseñantes (cf. Ef 4, 11). En la Primera Carta a los Corintios se vuelve sobre estos últimos ministerios, adjuntando los dones/carismas de sabiduría, de conocimiento, de fe, de sanación, de hacer milagros, de discernimiento de espíritus, de hablar lenguas y de interpretarlas. (cf. 1 Co 12, 8-10.28). Hay una profusión de responsabilidades, diversificadas según los lugares.

Pablo y sus colaboradores

Una multitud de colaboradores rodea a Pablo, quien es un verdadero hombre de redes. Nosotros conocemos los nombres de alrededor 80 de ellos, de los cuales hay 18 mujeres y 4 parejas.¹⁰ Algunos están bien cercanos a Pablo y compañeros de viaje, como Bernabé, Juan Marcos, Timoteo o Silas.¹¹ Podríamos de hecho dudar: ¿habrá que decir “Pablo y Bernabé” o más bien a la inversa? Bernabé ha agotado su influencia para que Pablo sea reconocido en su vocación. Él ha venido a buscarlo (cf. Ac 9,27). Los Hechos de los apóstoles comienzan por citar primero a Bernabé (cf. Ac 9, 27; 11, 30; 12, 25; 13, 2.7) antes de decir a veces “Pablo y Bernabé” (cf. Ac 13, 43.46.50; 14, 3; 15, 2.22.25), otras veces “Bernabé y Pablo” (cf. Ac 14, 12; 15, 12; 15, 25). Aquello muestra una corresponsabilidad —de igual a igual— ejercida entre estos dos hombres que han trabajado juntos durante años antes de separarse.

10 Jacqueline Martin-Bagnaudez, *Les collaborateurs de saint Paul* (Paris: Salvator, 2017), 73.

11 Silas también llamado Silvano.

Pablo asocia plenamente a su misión a numerosas mujeres (en mayúscula en el texto abajo). Ellas son 10 en la lista de 29 personas que se las saluda al final de la Carta a los Romanos:

Les recomiendo a FEBE, nuestra hermana ministra de la Iglesia de Cencreas. Recíbanla en el Señor de una manera digna de los Santos, y asístanla en cualquier cosa que necesite de ustedes, pues ella ha sido protectora de muchos, incluso de mí mismo. Saluden a PRISCA y Aquila, colaboradores míos en Cristo Jesús. Ellos expusieron sus cabezas para salvarme. Y no soy yo solo en agradecérselo, sino también todas las iglesias de la gentilidad, saluden también a la iglesia que se reúne en su casa. Saluden a mi querido Epéneto, el primero de Asia para Cristo. Saluden a MARÍA que se ha afanado mucho por ustedes. Saluden a Andrónico y a JUNIA, a mis parientes y compañeros de prisión, ilustres entre los apóstoles, que llegaron a Cristo antes que yo. Saluden a Ampliato, mi amado en el Señor. Saluden a Urbano, colaborador nuestro en Cristo y a mi querido Eustaquio. Saluden a Apeles, que ha dado buenas pruebas de sí en Cristo. Saluden a la familia de Aristóbulo. Saluden a mi pariente Herodión. Saluden a los fieles de la familia de Narciso, quienes son del Señor. Saluden a TRIFENA y a TRIFOSA, que se han fatigado por el Señor. Saluden a la amada PÉRSIDE que trabajó mucho en el Señor. Saludada Rufo, escogido del Señor y a su MADRE, que es también la mía. Saluden a Asíncrito y Flegónte, a Hermes, Patrobas, a Hermas y los hermanos que están con ellos. Saluden a Filólogo y a JULIA, a Nereo y a su HERMANA, lo mismo que a Olimpas y a todos los santos que están con ellos” (Rm 16, 1-15).

Pablo demuestra una gran estima hacia todos aquellos y aquellas con quienes comparte la responsabilidad de la evangelización. Él dirige a cada uno algunas palabras de elogio. Algunos tienen un rol de primer orden como Febe que es diácono¹² y portadora de

12 El término griego *diakonos* es masculino. En las cartas paulinas designa un verdadero ministerio.

la Carta a los Romanos. Se trata de una mujer bien capacitada, especialmente a nivel teológico, puesto que aquel que aporta es también apto para explicar el contenido. Prisca¹³ y Aquila son colaboradores importantes, mencionados seis veces en el Nuevo Testamento. Cuatro veces, Prisca es citada antes que su marido, lo que deja entender que ella asume grandes responsabilidades. Esta pareja que acoge a la comunidad en su domicilio ejercía el ministerio de enseñanza. Ellos han trabajado con Pablo en Corinto y en Éfeso (cf. Hch 18, 26). Andrónico y Junia reciben el título de “apóstoles”.¹⁴ Pablo los elogia porque ellos han conocido a Cristo antes que él. ¿Harían parte de los discípulos enviados por Jesús?

Las mujeres están a la cabeza de las familias donde los cristianos se reunían: Lidia en Filipo (cf. Ac 16, 13-15.40), Febe en Céncreas (cf. Rm 16, 1) y Ninfa en Laodicea (cf. Col 4,15). Pablo se reúne con hombres y mujeres indistintamente en función de encuentros, de sus habilidades y de su inserción en el tejido social. En su casa, no existían ministerios específicamente femeninos.¹⁵ Él trabaja con unos y otros, concediéndoles una gran confianza. Siendo un teólogo de alto vuelo, es también un hombre realista que actúa con sentido práctico en relación a las necesidades de la misión y de los nuevos lugares donde es llamado.

Conclusiones

¿Qué sacamos de este recorrido bíblico? ¿Qué podría inspirarnos para trabajar la corresponsabilidad en la Iglesia? Aquí algunas reflexiones generales emanadas de puntos de vista concretos.

13 Prisca (cf. Rm 16, 3; 1 Co 16, 17; 2 Tm 4, 19), también llamada “Priscila” (cf. Hch 18, 2.18.26).

14 Este nombramiento es único en el Nuevo Testamento; normalmente se refiere a los Doce. Pablo y Mateo son una excepción.

15 Jacqueline Martin-Bagnaudez, *Les collaborateurs de saint Paul*, op. cit., 74.

1. La misión es vivir “con” Dios y con los otros. Y esto desde el arranque. A pesar del tiempo y la fatiga es importante volver sin parar al Señor y de entender su llamada a vivir el compromiso “con él”, al soplo del Espíritu.
2. El pueblo de Dios y la comunidad son infaltables. Todo llamado de Dios se hace en un contexto exacto: esto se vive en y por una comunidad.
3. Los límites de aquel que está implicado en la evangelización son un llamado apremiante a no querer decidir y hacer todo solo. Rechazar la corresponsabilidad con los otros no está en la lógica bíblica. Esta nos empujará más bien a asociarnos con otros y a designar dúos o tríos para asumir los cargos. Hoy, los obispos y los sacerdotes están claramente sobrecargados y deben equilibrar las tareas que deberían ser llevadas con los otros. Ante la crisis de abusos que nos revela la magnitud de este problema, los textos del Antiguo Testamento evocaban ya los aspectos positivos del envío de dos en dos o de rodearse de colaboradores y colaboradoras.
4. Realismo y pragmatismo tienen su lugar con el propósito de confiar responsabilidades en relación con los carismas, las situaciones de personas y las necesidades de las comunidades. Pablo afirma que el fundamento es el bautismo y que el origen, la proveniencia religiosa y el sexo no son determinantes: “Ya no hay judíos, ni griego; ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo” (Ga 3, 28).
5. En lo que concierne a los ministerios de las mujeres —y de los hombres laicos—, un bello proyecto está abierto. Si los ministerios de “catequista”, “lector” y “acólito” han sido introducidos, queda el tema de otros ministerios atribuidos a personas de probadas cualidades y que han recibido formaciones apropiadas. Hace mucho tiempo que muchos esperan

que la Iglesia reconozca un verdadero “diaconado” femenino (cf. Febe). ¿No podríamos también reflexionar a lo que significaría hoy ser una mujer “apóstol” (cf. Junia)? Lo que se vive ya en otras partes, podría inspirarnos a una forma nueva de ejercer estos ministerios que no será necesariamente de “copiar-pegar” ministerios ordenados actuales.

6. Los textos bíblicos nos alientan a tomar en cuenta los ministerios con creatividad y flexibilidad, observando las necesidades de los destinatarios (cf. el diácono Felipe). Eso aboga por una Iglesia valiente que está a la escucha de la realidad y se adapta a los diferentes lugares. En mi región, por ejemplo, hay numerosos laicos que son “capellanes” en los hospitales o cerca de las personas ancianas y en dificultad. ¿No podríamos considerar un ministerio “de compasión y de ternura” para su asistencia y su escucha, pero también los sacramentos necesarios para atravesar estas etapas de la vida? ¿Estas decisiones no podrían ser tomadas por las conferencias episcopales regionales para evitar una centralización que impida tener en cuenta las necesidades locales?

Hacer «con»: la preposición que vuelve a aparecer

Después de estas conclusiones finalicemos con la palabra de Dios. En griego, la preposición *syn* “con” puede ajustarse sobre la forma de prefijo a las palabras y enriquecer sus sentidos: Pablo elogia a sus colaboradores que son *synergoi* (trabajando con), *synekdemoi* (dejando su casa con), *syndouloi* (ejerciendo un humilde servicio con). El utiliza también los verbos *synepomai* (ellos caminan con) y *synathleo* (ellos combaten con).

En la ciudad de Filipo hay un colaborador cuyo nombre comienza por este prefijo: se llama “Sintique” (Fil 4, 2). El apóstol de

los paganos pide ser el mediador para resolver las tensiones entre Evodia y Síntique, dos mujeres bien comprometidas en la comunidad. El prenombre Síntique significa “aquel que lleva el yugo con”. Esto armoniza con el llamado de Jesús a seguirlo y llevar con Él un yugo que será ligero (cf. Mt 11, 28). El verbo correspondiente se encuentra en la famosa frase “que el hombre no separe lo que Dios ha unido (literalmente: puesto sobre el mismo yugo)” (Mt 19, 6). La corresponsabilidad no podría ser considerada así: ¿Llevar una tarea juntos, avanzar permaneciendo estrechamente unidos al Señor? Compartir la responsabilidad y andar con Jesús hace el yugo ligero, permite sostenerse y de alegrarse juntos. Parecería, por cierto, que el término yugo viene de la misma raíz indo-europea que la palabra alegría, ¡“alegría”!

Monique Dorsaz

Traducido por P. Nilo Pinzón ssc

Una nueva forma de ser Iglesia.

Las alegrías y las esperanzas de la sinodalidad

Paul Béré

El P. Béré, jesuita burkinés, está en misión en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, donde enseña el Antiguo Testamento y la hermenéutica bíblica. Es consultor de la Secretaría General del Sínodo, donde es experto en Sinodalidad, miembro de la Pontificia Comisión Bíblica y de la Comisión Internacional para el Diálogo Ecuménico con los Anglicanos (ARCIC). Es autor de varias publicaciones, entre ellas: “Investigación teológica y magisterio eclesial: ¿cómo promover el diálogo?” (Telema, 2023, y Concilium, 5/2023); “La auralidad de las Sagradas Escrituras: otra mirada exegética al texto bíblico” (Pietro Luca Azzaro-Federico Lombardi, ed., Cooperatori della verità. Scritti in onore del Papa emerito Benedetto XVI per il 95° compleanno (Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2022); “El Papa Francisco y la misión”, en Peter Baekelmans, cism-Marie-Hélène Robert, ola (ed.), Nuevas tendencias en la misión. El futuro emergente (Maryknoll, NY: Orbis Books 2022); “Palabra de Dios y signos de los tiempos”, Kanien (2024) [de próxima publicación].

La Iglesia es todo el pueblo de Dios, es decir, todos los bautizados. Esto es lo que está en juego.¹ Con la apertura del sínodo en octubre de 2021 en Roma, el Papa Francisco inició un camino sin precedentes, anunciando así una nueva era, con un discurso muy

¹ La toma de conciencia de esta cuestión nos invita a continuar la acogida del Vaticano II, en un esfuerzo por transformar la vida eclesial para deconstruir la representación binaria de la Iglesia, con el clero de un lado y los laicos del otro (cf. el famoso *dúo sunt genera ecclesiarum* de Gracien). Sobre esta cuestión, véase: Alphonse Borras, “La sinodalidad como elaboración conjunta de decisiones: salir del punto muerto del *votum tantum consultivum*”, *Teología*, 93/135 (2021): 93-111.

sencillo: “Queridos hermanos y hermanas”. Esta simple frase estableció un escenario marcado por la fraternidad y la proximidad. El evento en sí tenía algunas sorpresas inusuales. Contrariamente a los protocolos habituales, no se dio ninguna disposición para visualizar la jerarquía de los lugares en el aula del sínodo. No había puestos para cardenales, arzobispos, obispos y todos los demás, lo que dio paso a un ambiente de comunión. Este paso simbólico anunció un cambio significativo en la forma de considerar esta asamblea general ordinaria del Sínodo de los Obispos. En cuanto al sínodo en sí, se desarrolló de una manera inédita.² Los representantes de las siete regiones eclesiales regresaron a sus respectivos contextos para abrir el sínodo dentro de cada Iglesia local. Esta dispersión geográfica subrayó la importancia de la participación comunitaria y regional en el proceso sinodal que ofrece, así, una visión más inclusiva y participativa de la gobernanza y la misión de la Iglesia.³

Si la preocupación por la unidad de la Iglesia se expresaba en primer lugar por el énfasis en la centralidad de la figura del Papa (Vaticano I), luego se manifestaba con la colegialidad del episcopado (Vaticano II), donde la catolicidad se entendía desde el punto de vista de las Iglesias locales, porque “es en ellas y a través de ellas que existe la única Iglesia católica” (*Lumen Gentium*, 23,1). Esta vez, la sinodalidad viene a transformar las estructuras, y honrar la unidad a nivel del “pueblo de Dios” en torno a la identidad fundamental de las hijas e hijos de Dios, a través del mismo bautismo. Ya no se trata de simbolizar la unidad a través

2 Ya en *Evangelium Gaudium*, n.º 33, el Papa Francisco advirtió sobre el “siempre lo hemos hecho” para resistir al llamado a la conversión.

3 Cf. *Evangelii Gaudium* habla de una “saludable descentralización” (n.º 16) para promover la “corresponsabilidad en la *Communio*” (Constitución Apostólica *Praedicate Evangelium*, III.2). Ya que “el Papa, los obispos y los demás ministros ordenados no son los únicos evangelizadores de la Iglesia [...] Todo cristiano, en virtud de su bautismo, es un discípulo misionero en la medida en que ha encontrado el amor de Dios en Jesucristo” (*Praedicate evangelium*, I.10). La Constitución añade: “Es imposible no tener esto en cuenta en la actualización de la curia. Por lo tanto, su reforma debe prever la participación de hombres y mujeres laicos, incluso en las funciones de gobierno y responsabilidad”.

de la construcción de la jerarquía, sino de su realización concreta en la dinámica de las relaciones entre los fieles: los fieles laicos, los fieles consagrados y los fieles ordenados, con sus respectivos carismas diversos (cf. Rom 12; 1 Co 12; Ef 4).

En este artículo, me gustaría proponer una comprensión del evento sinodal sobre la sinodalidad —sesión de octubre de 2023— cuestionando la forma eclesial que engendra esta experiencia concreta signficada por la “sinodalidad”, un término abstracto.⁴ Por lo tanto, partiré del bautismo como lugar por excelencia para comprender la dinámica sinodal, y luego esbozaré algunos de los elementos constitutivos de la experiencia en curso, destinada a realizar un ser-Iglesia-en-camino. Por último, sugeriré las expectativas esperadas de este estilo de vida para el futuro de la Iglesia en el mundo en este momento.

Volver a empezar desde el bautismo

El tono marcado por el Papa Francisco en la apertura sigue siendo, quizás, una de las mejores claves para interpretar la dinámica sinodal en curso: la fraternidad recibida por el bautismo funda los vínculos entre “hermanos y hermanas”, entre discípulos de Cristo. De este modo, partimos de nuevo de lo que une y sirve de fundamento a la comunidad eclesial. En todas las etapas, local, regional y mundial, se invitó a los fieles a buscar juntos las maneras de hacer Iglesia en comunión, es decir, asegurando la participación (cf. del latín: *cum-munus*)⁵ de todos para llevar a cabo la misión. Por lo tanto, no se debe excluir a ninguna categoría de miembros del

4 El Papa Francisco recuerda que la “sinodalidad” es “un elemento constitutivo” de la naturaleza misma de la Iglesia. Véase Francisco, Discurso con ocasión de la conmemoración del 50.º Aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos (17 de octubre de 2015).

5 Yves Congar ya había llamado la atención sobre la etimología de “comunión”, “*cum*” + “*munus*”, es decir, “deber, tarea, responsabilidad” (y no “unio”). Estar en comunión significa, por tanto, comprometerse para la misma tarea.

cuerpo eclesial ni a ninguna Iglesia local. Las palabras de cada uno van y vienen constantemente entre las Iglesias locales, sus agrupaciones regionales y la Iglesia universal en torno al Papa. La palabra circula, y esta circularidad anima la dinámica sinodal.

La implementación se llevó a cabo con la ayuda de un instrumento llamado “conversación en el Espíritu”,⁶ basado en el *sensus fidei fidelium*, es decir, esa intuición de fe que tienen todos los bautizados. De ahí, la importancia de escuchar cuando la palabra del Espíritu Santo circula a la comunidad como sujeto, y las palabras de cada miembro como sujeto habitado por el Espíritu Santo. El coloquio en el Espíritu se desarrolló en varias etapas. Este ejercicio espiritual permitió ofrecer y recibir los frutos del discernimiento personal y producirlos en el movimiento de la escucha y del habla. Este enfoque ha tenido un tremendo impacto en los participantes en todos los niveles del proceso, desde la experiencia del grupo Frascati, es decir, los redactores del documento titulado “Amplía el espacio de tu tienda”,⁷ hasta la sesión de octubre de 2023. De este modo, se confirma lo que las comunidades eclesiales han logrado con la experiencia de la escucha: es una dimensión necesaria para hacer Iglesia, y cumplir juntos la misión en el seguimiento de Jesucristo.

El *Informe de Síntesis* (IdS), elaborado por la Asamblea Sinodal en octubre de 2023, y votado por todos los participantes, formula y comparte los frutos resultantes de esta conversación espiritual. El retiro inicial también envió una señal a todos los participantes de que la sinodalidad es un discernimiento espiritual de la voluntad de Dios para la comunidad.⁸ Difiere en este aspecto de una

6 Llegaremos a eso en la segunda sección de este artículo.

7 Para ofrecer una síntesis de los aportes de todas las realidades eclesiales en las Iglesias locales, los editores vivieron juntos en Frascati, una ciudad localizada a unos veinte kilómetros de Roma, rezando, trabajando y comiendo juntos. Leyeron los informes y trabajaron en pequeños grupos, utilizando el método de la conversación en el Espíritu para producir la síntesis que se usó para las reuniones continentales, en preparación de la plenaria de octubre de 2023.

8 Por comunidad entendemos a todas las formas de agrupación de los fieles de Cristo: Iglesias locales, parroquias, Comunidad Cristiana de Base / Comunidad Eclesial Viva, etc.

asamblea parlamentaria.⁹ No tiene *a priori* temas concretos que tratar, como quisieran los grupos de presión. En presencia del Papa Francisco, los fieles (laicos, consagrados y ordenados) presentes en la asamblea se adhirieron a la formulación del IdS como *fruto de la etapa* de lo que han escuchado y recibido en el Espíritu Santo. Este ejercicio es, en sí mismo, una gran innovación.¹⁰

Esta mirada benévola del Papa, rodeado de sus estrechos colaboradores en el sínodo, me hizo ver en él a un “maestro de iniciación” que se ocupaba del buen funcionamiento de esta experiencia liminal (cf. Si 32, 1-2). La sencilla configuración de los participantes augura una nueva era. Algo nuevo se está gestando. Buscamos odres nuevos para un vino nuevo porque estamos viendo un cambio de época, como lo ha recordado muchas veces el Papa Francisco. Y, por esta razón, hay una sensación de inquietud. Por un lado, el malestar del paradigma piramidal de quienes ven el sínodo “de los obispos” como un momento “jerárquico”, reservado exclusivamente a los obispos. Por otro lado, el malestar del modelo democrático esgrimido por la prensa, y la retórica de los activistas que exigen que todo se ponga en la plaza pública. Entre los dos extremos, la dinámica sinodal se manifiesta más en la fuerza de todos los fieles para hablar (*parrhêsia*), para ser escuchados y para sentir que se trata de “su” Iglesia.¹¹ Esto no es (o ya no es) reducible a los fieles ordenados (obispos y sacerdotes), porque esta parte no representa la totalidad. El discernimiento que ha comenzado debe continuar hasta que madure.

9 El consenso alcanzado por el pueblo de Dios difiere de la opinión pública. El Papa Francisco lo recordó en la apertura del sínodo el 9 de octubre de 2021.

10 En la cultura “democrática” de nuestra modernidad política, votar tiene un valor decisivo. Sin embargo, en el sínodo, solo sirve para significar la adhesión de los participantes a los diversos temas tratados.

11 La *Parrhêsia* se refiere a la cualidad del habla, rica en autenticidad y benevolencia hacia los demás. Nace de la escucha del Espíritu Santo a través de la Sagrada Escritura, y a través de los demás, por un lado, y, por otro, proviene de la autoridad (el Papa) que la autoriza y la da, lo que establece así un “pacto parresológico”, según la expresión de Michel Foucault, *Discurso y verdad precedidos por la Parrêsia* (París: Vrin, 2016), 21-75 (ver especialmente p. 29; 54).

Gracias a estos encuentros, podemos ver que lo que afecta a todos debe ser deliberado y aprobado por todos.¹² Más que de un principio antiguo, se trata de la riqueza de los carismas que el Espíritu Santo produce a través del bautismo (cf. Rom 12; 1 Co 12; Ef 4). La pregunta que el actual sínodo está tratando de responder es precisamente, me parece, el modo de ser Iglesia en camino, a partir de esos dones del bautismo que son los carismas en su diversidad, y que San Pablo vincula sutilmente a las tres personas divinas —cf. 1 Co 12, 4-6: el Espíritu Santo (v. 4), el Señor [Jesús] (v. 5) y Dios [el Padre] (v. 6)— en las que cada fiel es bautizado. En esta etapa del camino sinodal, ¿qué resulta de ello?

Vive una experiencia

El fruto más tangible de los diversos encuentros es la “experiencia de la mesa redonda”. Bajo esta imagen pongo tres aspectos: comunión, participación y escucha. El hecho de que una docena de personas estén sentadas en círculo alrededor de la mesa simboliza la comunión, en el sentido del corazón comprometido con la misma tarea. La forma de gestionar el discurso permitiría la eficacia de la circulación del discurso con la ayuda de un moderador, elegido por sus habilidades y experiencias, ¡su don para gestionar el discurso! —y no en virtud de una posición jerárquica. Sin embargo, el punto sobresaliente de este “coloquio en el Espíritu” no se reduce al hecho de que todos tienen derecho a hablar, sino que uno se siente “escuchado”. La acogida de la palabra propuesta, a veces atrevida, suscitó así el sentimiento de haber sido “acogid@” en el cuerpo eclesial. “La apertura a escuchar y acompañar a todos, incluso a aquellos que han sido víctimas de abusos y lesiones en la Iglesia, ha hecho

12 A este respecto, véase el estudio histórico de Yves Congar, “Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet”, *Revue historique de droit français et étranger*, 35 (1958): 210-259. Este estudio fue publicado precisamente antes de la convocatoria del Concilio Vaticano II.

visibles a muchas personas que durante mucho tiempo se han sentido invisibles”, señala el IdS (IdS, I.1.e).

Como instrumento para discernir la voluntad común de Dios, el diálogo en el Espíritu ofrece la posibilidad de exponerse a sí mismo planteando su “sentir interno”,¹³ de tomar conciencia de las resonancias dentro de sí mismo, de la palabra del otro (cf. Lc 24) y de transmitirla a todo el grupo. Mejor aún, conduce a la formulación de un “sentimiento común” de lo saliente y lo convergente. Este movimiento espiritual, generado por la escucha de un texto bíblico en torno a un problema específico, hizo que los participantes experimentaran una realidad inaccesible para la prensa y los activistas o *lobbies*. La disonancia era evidente. El IdS da fe de ello, ya que fue ampliamente adoptado por quienes lo recibieron (*in aula*) como fruto de una etapa de su discernimiento, mientras que algunas personas que no participaron en su elaboración, lo percibieron como un conjunto de temas incompletos, incluso insípidos.

ETAPAS DE LA CONVERSACIÓN EN EL ESPÍRITU¹⁴

1. Preparación personal: cada miembro dedica su tiempo personal a orar y reflexionar bajo la influencia del Espíritu Santo, en torno a la cuestión que es objeto de discernimiento.
2. En torno a la Palabra de Dios: los participantes se reúnen en grupos de unas seis o siete personas. El tamaño del grupo debe fomentar la escucha recíproca después de escuchar una página de la Sagrada Escritura.

13 Utilizo el término “sentir” en el sentido de “aprehender por intuición”, que es una manifestación del *sensus fidei*.

14 Para esta presentación utilizo libremente (con su permiso) el artículo de Christina Kheng, “El método es el mensaje: método de conversación espiritual”, en Myriam Wijlens y Vimal Tiramanna, CSsR (eds.), *El pueblo de Dios ha hablado*, (Dublín: Columba Books, 2023), 24-28 (especialmente pp. 25-26). Christina Kheng participa en el sínodo actual.

3. Primera intervención: cada miembro dispone de unos tres minutos para compartir el fruto de su oración y sus reflexiones. Los demás escuchan profundamente, sin interrumpir al orador. Escuchar tiene que ver con lo que se dice, los sentimientos que experimenta la persona que habla, los movimientos espirituales compartidos por la persona y lo que siente el oyente. Se trata de abrir totalmente el corazón para acoger a la persona a través de lo que comparte, sin hacer preguntas, sin hacer comentarios, sin objeciones.
4. Silencio: permanecer en silencio durante unos tres minutos después de que todos los participantes hablen por primera vez. Este silencio nos permite entrar en nosotros mismos y acoger lo que nos ha tocado, los pensamientos y sentimientos que nos han hecho movernos interiormente: profunda alegría, energía, entusiasmo, esperanza, gratitud, paz interior o, por el contrario, ira, revuelta, desesperación, desánimo, confusión, languidez, tensión interior.
5. Segunda intervención: cada uno toma la palabra para compartir lo que, en él o ella, resonó cuando alguien más compartió el fruto de su oración y reflexiones. No es el momento de volver sobre lo que habíamos dicho para añadir otros elementos, sino de movernos internamente hacia los demás, y dar voz a lo que ha resonado en nosotros mismos. Una vez que todos han podido hablar, el grupo continúa en esta dinámica de conversación, con el fin de identificar los elementos convergentes donde parece estar surgiendo un consenso, y/o elementos divergentes donde las tensiones son notorias. Si es necesario, continuamos la conversación hasta que formulemos lo que hemos recibido como luz sobre el objeto de discernimiento.
6. Silencio: volver a guardar silencio (unos 3 minutos) para sentir lo que el Espíritu Santo nos está diciendo a través

del intercambio que acaba de tener lugar. Permanecemos atentos para ver si estamos en paz con lo que se ha dicho, si hay una luz particular que brota, si hay algo particular que resuena a través de todas las voces escuchadas, los movimientos sentidos o si surgen nuevas preguntas.

7. Tercer discurso: todos comparten por última vez lo que ha resonado en ellos durante la conversación, como pensamientos, sentimientos, entusiasmo, coraje o tristeza, desánimo (ver punto 4). Este tiempo nos permite adoptar la formulación de la luz recibida, calificarla si es necesario, indicar convergencias y divergencias, e identificar las cuestiones pendientes.

Cualquier novedad puede ser un desafío. El sínodo actual también lo es. Veo tres tipos de desafíos. *En primer lugar*, la prueba de una experiencia inédita a escala de toda la Iglesia. Discernir juntos, es decir, buscar juntos lo que el Espíritu Santo dice a la Iglesia (cf. Ap 2, 7), a partir de la Iglesia local, y volver constantemente para asegurar un diálogo que irrigue todo el cuerpo eclesial, requiere una nueva postura y enfoque intelectual, espiritual e institucional. *En segundo lugar*, la prueba de la escucha para quienes tienen una función magisterial (obispos y teólogos; cf. *Gaudium et spes*, 44§2). Los obispos participantes hablaron en sus respectivos grupos no como “obispos”, sino como miembros bautizados de la misma manera que los demás, a la manera del adagio agustiniano: “Para vosotros soy yo el obispo; *con vosotros* soy cristiano”;¹⁵ los teólogos, en cambio, han experimentado la prueba de la escucha en el vacío. Porque su tarea en el pleno consistía simplemente en escuchar, para luego elaborar los distintos

15 San Agustín, Sermón 340,1; *Lumen gentium*, 32. El Papa Francisco dijo sobre la Iglesia sinodal: “comprendemos también que en medio de ella nadie puede ser ‘elevado’ por encima de los demás”, ver: Discurso con ocasión del 50.º Aniversario del Sínodo de los Obispos (2015).

informes. A este respecto, vemos la actualidad de la frase de Benedicto XVI en la audiencia del 7 de julio de 2010: “El pueblo de Dios es un magisterio que precede y luego debe ser profundizado y acogido intelectualmente por la teología. Que los teólogos escuchen siempre esta fuente de fe y conserven la humildad y la sencillez de los pequeños”. ¡Así se ofreció la oportunidad! *En tercer* y último lugar, la injerencia de los documentos magisteriales emanados de los dicasterios. Es difícil situar documentos como la declaración del Dicasterio para la Doctrina de la Fe, *Fiducia Supplicans* (2023) o *Dignitas infinita* (2024)¹⁶ en el proceso sinodal. ¿No habría sido conveniente hacer de estos temas el objeto de una conversación sinodal?

En esencia, la sinodalidad es menos un concepto a explorar, y más una experiencia a ser vivida. Si hay un criterio seguro que permite situar en la sinodalidad a la persona que acoge con alegría o se opone ferozmente al sínodo, es un discurso basado en una percepción teórica o nocional del sínodo o, por el contrario, una palabra resultante de una relectura de una experiencia personal. No se sale indiferente de ella a los testimonios compartidos por quienes la han vivido auténtica y espiritualmente, y que han recogido y gustado de sus frutos.

¿Qué podemos esperar?

Como se indicó en la sección anterior, la Iglesia avanza en medio de una nueva experiencia. Está avanzando a tientas. Cada experiencia liminal suscita un sentimiento de desorientación, cuyo impacto psicológico podría leerse en las reacciones de los diversos componentes de los fieles de Cristo en la Iglesia (laicos, consagrados y ordenados). Se reclama un pasado más “ordenado”, “más

¹⁶ El funcionamiento de los dicasterios debe estar en sintonía con la dinámica de la sinodalidad, como está previsto en *Praedicate Evangelium*, II.8 (colaboración entre los dicasterios).

claro”, más “estable”, etc., olvidando el malestar que había llevado al deseo de reforma. Por lo tanto, es normal preguntarse sobre las posibles promesas del actual sínodo. ¿Qué podemos esperar de ella?

En la trayectoria actual, la sinergia movilizada que la acompaña y los mecanismos puestos en marcha que la apoyan sugieren un posible cambio de estilo de vida en la Iglesia. Cada miembro de la Iglesia se sentiría responsable de la vida y la misión de esta familia de Dios. Asistiríamos entonces a una conversión de las estructuras de la colegialidad para que funcionen en sinodalidad, en una lógica de servicio.¹⁷ En segundo lugar, el ejemplo dado a la Curia Romana por la Constitución *Praedicate Evangelium*, que reduce al bautismo el criterio fundamental para la participación del obispo diocesano en la misión de gobierno, podría promover una auténtica corresponsabilidad. Por último, redescubriríamos la riqueza de los carismas en el pueblo de Dios. Y todo esto contribuiría a la renovación del rostro de la Iglesia.

Para que esta esperanza no sea en vano y se concrete, la próxima sesión sinodal (octubre de 2024) capitalizará los resultados de las conversaciones en las Iglesias locales, las cuestiones teológicas y canónicas profundizadas por los equipos de expertos, de acuerdo con el deseo de la Asamblea de octubre de 2023 (cf. *los IdS*): las disposiciones canónicas, los temas teológicos, los desafíos de la formación de las diversas categorías de la comunidad eclesial. Estas cuestiones no se examinan para llegar a una solución inmediata. Esto es sin duda importante. Pero sirven de material para la implementación concreta, yo diría “artesanal” del “método sinodal” a través de la experiencia.¹⁸ Una vez adquirido el gusto por

17 Véase, por ejemplo, el libro de Giuseppe Militello, *Natura e compiti degli organismi ecclesiali. Le strutture a servizio della comunione* (Milano, Paoline, 2023). Recuerda la importancia de revitalizar las “organizaciones de comunión” presentes en las estructuras de la Iglesia.

18 Christoph Theobald, *¿un sínodo que no dice su nombre? Sínodo sobre o camino de pacificación y de creatividad* (París: Salvator, 2023), 145-156.

este enfoque eclesial de las preocupaciones de una comunidad a cualquier nivel, las comunidades continuarán discerniendo juntas en torno a los problemas que encuentran; serán sensibles a la participación de todos en virtud del bautismo y de los carismas; actuarán, en *koinonía*, para que la Iglesia viva como servidora de la humanidad en busca de sentido y esperanza.

También podemos esperar que la experiencia tan fuerte de la escucha se convierta en una cultura eclesial. Debido a que el *IdS* enfatiza:

La escucha califica perfectamente lo que se ha vivido intensamente durante los dos primeros años del proceso sinodal, así como durante los trabajos de la Asamblea. Se entiende en el doble sentido de la escucha dada y recibida, de escuchar y ser escuchado. La escucha es un valor profundamente humano, un dinamismo de reciprocidad, en el que uno aporta algo al camino del otro y, a su vez, recibe algo de él en el camino propio (*IdS*, 16.a).

Sin embargo, sería un error darlo por sentado, o por obvio. Habrá que cultivarlo. Surge la pregunta: ¿una Iglesia sinodal dañaría la dimensión jerárquica de la Iglesia? Esto genera un malestar que exige una reflexión profunda sobre nuestra visión y representación de la Iglesia, su funcionamiento y su misión. Los teólogos sugieren una “corresponsabilidad diferenciada” para honrar roles distintos. Un enfoque sinodal, inspirado en el “Cuerpo de Cristo” (1 Cor 12), puede superar estos desafíos. Porque, como dice san Pablo, “quisiera que cada uno fuera como yo, pero cada uno ha recibido de Dios un don que le es personal: el uno una cosa, el otro, otra cosa” (1 Co 7, 7). Es a esta diferenciación “carismática”, ordenada para el bien de todos, a la que podría llevarnos un estilo sinodal en la Iglesia. Pero es una tarea por hacer.

Conclusión

Las promesas consagradas en el proceso sinodal en curso nos permiten experimentar la alegría de un “nuevo modo” de ser Iglesia. Solo la experiencia vivida nos permite sentirlo. Se espera que, a través de este caminar juntos de los fieles de Cristo (laicos, consagrados y ordenados), todos cultiven gradualmente esta capacidad de escucharse unos a otros como hijos e hijas del mismo Padre en Jesucristo. Así, la preocupación por el “servicio”, el propósito de actuar juntos, dará lugar a esta “pirámide invertida” de la que hablaba el Papa Francisco. Un signo de contradicción para el mundo, donde los niños no tienen voz ni visibilidad en el espacio social.

Para seguir el movimiento sinodal en curso, sugiero algunos puntos de referencia: (1) Partir del bautismo y desarrollar la comunión, es decir, la participación en la misión; (2) Dar valor a cada palabra, ofreciendo un corazón que escucha; (3) Incluir a todos los miembros en la marcha de la Iglesia; (4) Dar cabida a todos los carismas suscitados por el Espíritu para la edificación del cuerpo de la Iglesia; (5) Redescubrir la función de servicio de los ministerios en la vida y en la misión del cuerpo eclesial; (6) Vivir al máximo la presencia de la Iglesia universal en la Iglesia local, que comparta las preocupaciones de las otras Iglesias (*Lumen gentium*, 12). En última instancia, corresponderá al Papa confiar a sus colaboradores el acompañamiento de las Iglesias locales, en su deseo y esfuerzo de vivir como discípulos misioneros. El proceso está en marcha. Es su acogida la que nos dirá si este modo de “caminar juntos” está realmente en línea con la trayectoria del Evangelio y de Vaticano II.

Paul Béré

Traducido por Soledad Oviedo C.

La responsabilidad institucional de la Iglesia frente a los abusos sexuales

Corinne Valasik

C. Valasik es profesora extraordinaria, conferencista en Sociología, Decana honoraria de la Facultad de Ciencias Sociales, Económicas y Jurídicas (FASSED) del Instituto Católico de París, miembro de UR “Religión, Cultura y Sociedad” (EA 7403) y del Grupo Sociedades, Religiones y Laicidad (GSRL-UMR 8582) CNRS/EPHE-PSL. Es autora de varias publicaciones, entre ellas: “El carisma y las lógicas memoriales de autenticación. Elementos para un análisis de los fenómenos de dominio e en las situaciones de abuso”, Transversalidades, 2024/3, n.º 170; “Sacerdotes africanos en Francia: ¿nuevos misioneros?”, Valérie Aubourg, Jacques Barrou y Cécile Campergue (eds.), Migrantes católicos en Francia. Anclas sociales y religiosas, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble Alpes, 2022; “Mounier Emmanuel (1905-1950)”, Mathilde Lequin y Albert Piette (eds.), Diccionario de las antropologías, París, Presses universitaires de Paris Nanterre, 2022; “Las relaciones Iglesia-Estado en Francia en el campo del bienestar: una complementariedad oculta”, Grace Davie y Anders Backstrom (eds.), Bienestar y religión en la Europa del siglo XXI. Configuración de las conexiones, Londres, Ashgate, 2010.

La responsabilidad de la Iglesia católica como institución en materia de delitos sexuales ha sido analizada y destacada muchas veces en los últimos años. Varios informes e investigaciones han revelado datos más que preocupantes sobre el manejo de estos delitos sexuales por parte de miembros del clero. Investigaciones, como las llevadas a cabo en Francia por la “Comisión

Sauvé” en 2021, han puesto de manifiesto el alcance de los abusos cometidos a lo largo de varias décadas, y la corresponsabilidad de la institución en su mala gestión.¹ Existe la sensación de que se ha hablado mucho, de que ya se conocen muchos casos y, sin embargo, nos sigue sorprendiendo lo que descubrimos con horror y consternación con mucha regularidad. En Francia, después de los crímenes cometidos por los hermanos Philippe, y analizados en *L’Affaire* de Tangi Cavalin² se desvelan las acciones del abate Pierre, entre otras muchas. Después del estupor, ¿cómo podemos pensar en esto? ¿Cómo podemos ayudar a las víctimas y a sus familias? ¿Cómo podemos imaginar un futuro más seguro para todos? Y, más específicamente, ¿qué se debería escribir sobre el abuso en una revista de experiencias e investigaciones misioneras como *Spiritus*? ¿Qué tendría de especial recurrir a los misioneros? Este texto se basa en una experiencia personal de apoyo a las víctimas a lo largo de varios años a través de estudios y formación, así como en numerosas lecturas compuestas por testimonios, informes y análisis científicos.³ El enfoque sociológico trata de ser accesible a todos para ser útil y, tal vez, utilizable. Esta es, también, una de las misiones de la sociología.

1 Para ir más allá, leer: Laetitia Atlani-Duault, Christine Lazerges y Joël Molinário, *Violencia sistémica en la Iglesia católica: aprendiendo de las víctimas* (París: Dalloz, 2023); Thomas Boullu y Raphaël Eckert, “La violencia sexual en la Iglesia. Revisión de los trabajos de la CIASE”, en *Revue du Droit des religions*, Presses universitaires de Strasbourg, 15 (2023); Stéphane Joulain, Karlijn Demasure y Jean-Guy Nadeau (eds.), *La Iglesia desgarrada. Comprender y navegar por la crisis de la agresión sexual a menores* (París: Bayard, 2023).

2 Tangi Cavalin, *L’Affaire. Los dominicos ante el escándalo de los hermanos Philippe* (París: Cerf, 2023).

3 Particularmente en teología: Jean-Benoît Rauscher, *Cuando la Iglesia se derrumba. Un pequeño itinerario espiritual para mantenerse en pie (a pesar de todo)* (París: Cerf, 2023); Marie-Jo Thiel, Anne Danion-Grilliat y Frédéric Trautmann (eds.), *Abusos sexuales. Escuchar, investigar, prevenir* (Estrasburgo: Presses universitaires de Strasbourg, 2022); Marie-Jo Thiel con la participación de Patrick Goujon, *¡Más fuerte porque es vulnerable! Lo que nos enseñan los abusos en la Iglesia* (París: Salvator, 2023); Arzobispo Pascal Wintzer, *Abuso sexual en la Iglesia católica. De los escándalos a las reformas* (París: Tracts Gallimard, marzo de 2023).

La “cultura del silencio sistémico” y la reversión de la culpa

Para poder responder a estas preguntas, es necesario revisar los métodos de gestión institucional. El término “sistema”, utilizado en el informe de la Comisión Independiente sobre los Abusos Sexuales en la Iglesia (CIASE) publicado en octubre de 2021, no siempre ha sido bien comprendido, voluntariamente o no. De hecho, lo que está en juego detrás de la cuestión del sistema, es la responsabilidad. ¿Es la persona que ha cometido los actos de abuso la única responsable, o el hecho de conocer estos actos y no proteger a las víctimas hace que ciertas autoridades sean responsables de manera efectiva? Por otra parte, ¿no es la propia institución la que, conociendo en gran medida lo que ocurre, debe asumir y soportar la carga global? Obviamente, hay que tener en cuenta las tres dimensiones. Por supuesto, algunos casos individuales muestran que los actores pueden tener una fragilidad mental que podría no haber sido percibida. En este caso, la responsabilidad se diluiría, aunque las consecuencias de los actos sigan siendo las mismas, independientemente de la condición psicológica y física del autor en el momento del acto. No se trata aquí de pronunciarse sobre la noción de responsabilidad jurídica ni siquiera sobre la de análisis psiquiátrico. Se trata de explicar a las víctimas lo que han sufrido, de nombrar el acto en su totalidad, así como a los actores afectados, de modo que todas las personas implicadas estén representadas en el análisis que se haga del mismo. Así es como se hace posible comprender lo que sucedió, cómo se hizo posible, para mostrarle a la víctima que estaba atrapada en una espiral de la que no es responsable, y menos aún culpable. Volveremos sobre esto. Este conocimiento detallado del pasado debe contribuir, en la medida de lo posible, a la reparación de las víctimas y también al establecimiento de mecanismos que impidan, siempre que sea posible, la repetición de estos hechos.

En su gran mayoría, a través de los numerosos informes y estudios, parece que la gravedad de los actos era en parte conocida.

Quizás las consecuencias no se entendieron como pueden ser comprendidas ahora, y es importante contextualizar en el tiempo y en el espacio. Estas precauciones intelectuales deben estar especialmente presentes cuando el estudio se centra en otros países para evitar cualquier etnocentrismo. Esto está principalmente dirigido a las personas que se encuentran en misión en otro lugar, en otro país, o incluso a veces en otro entorno dentro del mismo territorio. Tal vez tampoco se conocían todas las acciones. Sin embargo, se encuentra una forma institucional bastante recurrente de gestionar estas situaciones. Asocia tanto el silencio sobre los actos, como el desplazamiento físico del culpable, lo que conduce a un ocultamiento de la realidad. Los sacerdotes, los hermanos depredadores (y probablemente algunas monjas) que fueron identificados como tales, fueron trasladados a otro lugar, donde a menudo continuaron con sus abusos. En lugar de ser denunciados y juzgados por sus autoridades canónicas y por las autoridades judiciales, se han beneficiado de la protección institucional. Por el contrario, las víctimas se encontraron amuralladas en el silencio: poco escuchadas, poco creídas, su palabra fue devaluada. Peor aún, a algunos se les hizo sentir culpables por querer hablar. Se les acusó de querer dañar a la Iglesia. Ahora estamos midiendo las dramáticas consecuencias de estas imposiciones de silencio, y de estos atropellos a las víctimas, y a quienes las apoyaron.

El miedo al escándalo que habría seguido a la revelación de estos actos ha prevalecido sobre la protección de las víctimas pasadas y potenciales. Este modo de operación —silencio, minimización o negación de los actos cometidos, cambio de lugar de los depredadores— se encuentra de manera casi sistemática, de ahí el término “sistémico”. Lo que podría llamarse una cultura del secreto tiene como objetivo, sobre todo, proteger a la institución. Se transmite dentro de los lugares de formación y ejercicio de la Iglesia, y así se reproduce sin cuestionamientos a través de las décadas. También se ha extendido entre los católicos laicos que niegan o minimizan

enérgicamente estos actos. Este silencio también está en línea con el silencio que está masivamente presente en la sociedad en su conjunto sobre estos temas. Se abarcan y legitiman mutuamente. Las familias que no denuncian lo que pueda estar sucediendo en su interior no lo harán con respecto a una institución, sea religiosa o no. Y viceversa.

Sin embargo, no hay que asumir que nadie ha alzado la voz ante esto. Al contrario. Pero está claro que estas valientes palabras han sido criticadas, dejadas de lado, y que las personas que las dijeron, a menudo han sido descalificadas. De hecho, durante mucho tiempo se ha disuadido a las víctimas de violencia sexual. Aunque intentaran decirlo, siendo niños o adultos, sus voces no fueron escuchadas. Ya sea porque parecía increíble, o porque se creía, pero no era aceptable. Las víctimas descubrieron entonces que, además de la violencia de lo que habían sufrido, debían guardar silencio para no ser potencialmente rechazadas en su estructura de vida. Peor aún, algunas personas han sido estigmatizadas y descritas como “frágiles” y, por lo tanto, poco confiables. Rara vez encontraron un espacio para escuchar que se les permitiría contar la historia de lo que habían sufrido, hasta el punto en que algunos llegaron a dudar de lo que habían vivido, con todas las consecuencias psicológicas y sociales que esto puede tener. De hecho, perder la propia confianza de esta manera, es caminar con una brecha, sentirse como una víctima sin ser reconocida como tal por los demás y, por lo tanto, tener que actuar como si todo estuviera bien. Se trata de aprovechar tu energía a diario para no correr el riesgo de ser rechazado por el grupo. Es aprender a cuidar del grupo ocultando, y luego olvidando las propias necesidades. Por lo tanto, no es de extrañar que muchas víctimas vuelvan a ser presa de otros depredadores, y/o participen en comportamientos de riesgo que les ayuden a adormecer su dolor durante unas horas. De hecho, una de las particularidades de la violencia sexual es que la víctima se siente culpable por lo que ha sufrido, aunque

el depredador o depredadora no se sienta —la mayoría de las veces— responsable, o incluso culpable. Esta inversión de la culpa debilita a las personas más y más, si no se les apoya. Los testimonios⁴ lo dicen: las víctimas se sienten sucias, dañadas, fracturadas, indignas, avergonzadas. Se sienten responsables de lo que les sucedió porque, muchas veces, el depredador se los dijo. Y temen que, cuando hablen de ello, no les crean, que los acusen, o que lastimen a sus seres queridos. Integran la idea de guardar silencio para proteger a los demás de lo que es una mancha para ellos. Este registro se ve reforzado por las numerosas referencias a la culpa en los discursos de muchos representantes de la Iglesia católica. El énfasis en la sexualidad, que es apropiada y que no lo es tanto, contribuye a estos juegos de asociación entre sexualidad y culpa. Los niños pequeños han sido acusados por sus depredadores de haber sido provocadores o incluso de haber deseado estas relaciones, o de no haberse opuesto a ellas. Otros consideran que así han iniciado una “buena” sexualidad de los jóvenes. En resumen, les habrían hecho un favor. O habrían actuado en cumplimiento de la voluntad de Dios. Todos ellos piden a las víctimas que guarden silencio porque estos actos no serían comprendidos, y estarían haciendo daño al revelarlos. Así, la violencia cometida por las personas que representan a la institución católica se vería reforzada por la presencia de la culpa en los registros de la creencia.

La falta de apoyo, o incluso el no apoyo a las víctimas colectivamente, el silencio impuesto y la inversión de la culpa, han contribuido a la perpetuación de estas situaciones. Solo recientemente se han puesto en marcha medidas públicas, a menudo, a raíz de

4 Nicolás Betticher, *A pesar de todo. Poder y abuso en la Iglesia. Un sacerdote confiesa* (San Mauricio: eds. San Agustín, 2022); Sophie Galitzine, *Faire corps*, eds. Marie Romaine (París, 2023); Isabelle de Gaulmyn, *Histoire d'un silence* (París: Seuil, 2016); Patrick Goujon, *Prière de ne pas abuser* (París: Seuil, 2021); Camille Kouchner, *La Familia grande* (París: Seuil, 2021); Jean-Pierre Rosa, *L'effraction de l'intime* (París: Salvator, 2023); Neige Sinno, *Triste tigre* (París: POL, 2023); Vanessa Springora, *El consentimiento* (París: Grasset, 2020); Serge Tisseron, *Muerto de vergüenza* (París: Albin Michel, 2019).

la publicidad de los hechos en los medios de comunicación. Se han llevado a cabo investigaciones e informes; cabe destacar que este no es el caso en todas las confesiones religiosas ni siquiera en todas las instituciones públicas. Sin embargo, como hemos visto, esto aún no es suficiente, y están surgiendo casos que aún son recientes y no están resueltos. La prensa, y en particular la prensa católica, ha desempeñado un papel importante en la toma de conciencia de esta realidad. Aunque algunas voces minimizan estos hechos o desean pasar “a otra cosa”, su impacto es débil en Francia. Este no es el caso todavía en todos los países. Así, hay que destacar el trabajo pionero de sor Mary Lembo⁵ sobre las violaciones cometidas contra monjas en África. La institución católica no asume estos actos de la misma manera, a pesar de los muchos discursos, textos y acciones del Papa Francisco. Los misioneros deben tener esto en cuenta, y comprender también cómo el país en el que se encuentran y el barrio donde se encuentran perciben esta violencia sexual, cómo ellos también se ven afectados por su historia cultural, social y religiosa.

¿Cómo podemos ayudar a las víctimas? ¿Qué “reparaciones” son posibles? ¿Cómo mirar el futuro?

Un nuevo campo de reflexión y experimentación se abre para todos: el de ayudar a las víctimas. En este contexto específico, se trata de reflexionar sobre el modo en que la institución eclesial debe asumir colectivamente esta cuestión, y dar respuestas sistemáticas. ¿Cómo puede la institución, en diferentes formas o componentes, ayudar en la “reparación” de las personas que han sido abusadas por algunos de sus representantes? El propio término “reparación” merece ser cuestionado y profundizado. Como no es este el lugar para realizar este análisis, las comillas rodean

5 Hermana Mary Lembo, *Religiosas abusadas en África, hacer la verdad* (París: Salvator, 2022).

este término, con el fin de marcar una distancia epistemológica necesaria. Se debe ofrecer apoyo psicológico, médico y jurídico a las víctimas. La Iglesia también debe reconocer su responsabilidad pública, y proporcionar reparaciones financieras y morales a los afectados. Por último, está la cuestión de los depredadores: ¿cómo podemos entender sus acciones, y poner en marcha medidas de prevención eficaces?

Comprender, reconocer públicamente y dar espacio

El pasado de las víctimas de abuso sexual también es parte de nuestro pasado, y debe ser asumido y cuidado colectivamente. Las investigaciones independientes son esenciales para comprender lo que sucedió y cómo fue posible. Para ello, los archivos deben estar abiertos a los investigadores. Se trata también de nombrar las responsabilidades individuales y colectivas, y no diluirlas en una contextualización que exonere a los actores. Luego, hacer públicos institucionalmente estos análisis, respetando las normas legales vigentes. En mi experiencia, es valioso devolverle a la gente su pasado de una manera neutral y rigurosa. Esto les permite confrontar sus memorias con la realidad, y anclar su sufrimiento personal en la historia colectiva. La institución integrará estos estudios dentro de sí misma, los legitimará, los asumirá, y no los limitará a una visibilidad marginal. La historia de las víctimas se convierte en nuestra historia, deja de ser descartada y nos compromete con el presente y el futuro. Su camino de reparación se convierte así también en el de todos, y debe ser delimitado por muchos espacios de escucha y apoyo, como escalas de vida. Reconocer públicamente lo sucedido, les da a las víctimas un lugar legítimo y las protege de posibles interrogatorios. De hecho, a menudo su familia y sus seres queridos no escucharon lo que decían, y ahora tienden a minimizar o a querer decir que “esto pertenece al pasado y que es inútil detenerse en ello”. He aquí

de nuevo este deseo de protegerse finalmente de estos horrores. Como si escucharlos, los hiciera contagiosos.

Cuando el Papa reconoce los actos de violencia, los nombra y pide perdón a las víctimas en nombre de la Iglesia, esto tiene muchas consecuencias. En primer lugar, para las propias víctimas, que, finalmente, ya no tienen que demostrar lo que les sucedió. De hecho, este reconocimiento llega después de años y años de lucha con algunos miembros que representan a la institución. Esta palabra actúa, y ayuda a colocar la culpa en el lugar correcto. Hacer pública esta petición es enviar un mensaje a todos los católicos, independientemente de su lugar en la institución. Permite apaciguar las tensiones legítimas y restablecer un mínimo de confianza, demostrando así que hablar y denunciar abusos no debilita la institución, sino que, por el contrario, puede permitir el establecimiento de un nuevo tipo de relación. Se han creado, o se están construyendo espacios y placas conmemorativas relacionadas con estos abusos. Son testigos de la responsabilidad de la institución. Algunos son muy visibles, otros más ocultos. Su presencia es importante, incluso crucial. Sin embargo, es importante pensar en su papel, y en cómo darles vida para que no se vuelvan invisibles y caigan en el olvido una vez instalados.

Reformas internas esenciales: formación, prevención y acción

Para que estos reconocimientos tomen forma, y para que la confianza finalmente regrese, es necesario que se establezcan o refuercen diversas medidas.

Uno de los componentes es el de la formación en responsabilidad de sacerdotes, hermanos, religiosos y laicos. Es necesario establecer herramientas de discernimiento durante su formación

para identificar personalidades en riesgo, pero también durante su actividad. Casos recientes muestran como el carisma individual a veces puede generar un fervor que es valorado por la institución, que luego se despreocupa de lo que sucede detrás de escena. Los hermanos Philippe, L'Arche⁶ y el abate Pierre representan bien estos “éxitos” católicos, valorados tanto por la Iglesia como por las instituciones públicas, haciendo inaudible cualquier otra realidad. Así es como, lamentablemente, los abusos han podido continuar durante décadas. También es importante sensibilizar internamente sobre estas cuestiones, proporcionar herramientas y medios que ayuden a caracterizar las situaciones problemáticas, y saber cómo actuar. Al igual que conocer a las víctimas y comprender lo que han vivido y por lo que están pasando, puede permitir comprender realmente estas situaciones personalizándolas.

También es crucial establecer mecanismos claros, accesibles e independientes, para que las víctimas o testigos puedan denunciar los abusos a personas capacitadas. Y que no se encuentren demasiado aislados dentro de su diócesis, como a veces puede ser el caso, lo que puede hacerlos inaudibles, además de agotarlos emocionalmente.⁷ Una vez más, esto debe ser atendido colectiva y centralmente, y no marginalmente. Por último, es necesario colaborar con las autoridades civiles de los países para saber cómo denunciar los casos de abuso. Todo esto requiere un replanteamiento, una revisión de la naturaleza de las relaciones dentro de la Iglesia, y de los fundamentos en los que se basan.

6 Colectivo, *Control y abuso: investigación sobre Thomas Philippe, Jean Vanier y L'Arche* (Frémur Publications, 2023).

7 Es lo que vemos en el *DU Abuso y tratamiento positivo* del Instituto Católico de París para las personas que acompañan a las víctimas, principalmente víctimas de abusos dentro de la Iglesia católica.

No decidir por, sino con: promover una cultura de la responsabilidad y del diálogo

Con el fin de ayudar tanto como sea posible, parece importante aceptar el no saber, y entender que hay tanto caminos como senderos individuales. Una de las tendencias que se puede encontrar es establecer un patrón de “recuperación” con pasos por los que las víctimas deben pasar gradualmente. Incluso si es loable la intención de desear que el prójimo mejore, puede ser bastante contraproducente, o incluso restrictivo, de nuevo, imponer formas de hacer las cosas. Sin quererlo, está surgiendo una tendencia que parece estar esperando que las víctimas dejen de serlo, para “volver” a ser actores, actrices de sus vidas. En definitiva, que su pasado, y por tanto “este” pasado colectivo sea borrado de nuevo y con bastante rapidez. Además, puede dar lugar a una competencia entre las víctimas, entre las que son “merecedoras”, y otras que estarían satisfechas con su estatus que, probablemente, les concedería beneficios, que parecen muy exigüos en comparación con lo que han experimentado. Dejar que cada uno siga su propio camino sin juzgar parece esencial. Además de entender que los viejos hechos aún tienen impactos, ahora y mañana. Además, se trata del propio entorno de las víctimas. Son las llamadas víctimas colaterales, los maridos, las esposas las que descubren, después de treinta años de matrimonio, esta parte perdida en el pasado de la amada. ¿Cómo entonces se puede integrar esta explosión en la pareja? ¿Cómo te descubres a ti mismo, y te proyectas después? Y, también, ¿cómo se les dice esto a los niños que, a veces, hace tiempo que perciben un malestar en uno de los padres? ¿Cuántos padres me han explicado que tienen problemas para sostener a su hijo en brazos debido a lo que experimentaron cuando eran niños? Ellos también deben tener un lugar real en la historia de la institución, y de las “reparaciones” imaginadas.

“Reparaciones” financieras

Pero hablar no es mágico y, por desgracia, no lo resuelve todo. Este es un paso importante, pero no el único. Para ser escuchadas, las víctimas tenían que hacerse visibles, ellas, que a menudo se codeaban con los invisibles. Los medios de comunicación jugaron un papel clave para proporcionarles el reconocimiento que les faltaba. Les creyeron. Esta nueva y alta visibilidad puede ser una fuente de fragilidad. Identificadas e identificables, las víctimas a menudo reciben numerosos testimonios, y luego deben gestionar su nueva situación, y acompañar a otras personas. Sin embargo, no todos pueden lograr este camino, algunas expectativas son demasiado altas, y conducen a decepciones y tensiones con las que puede ser difícil vivir. Del mismo modo, pueden estar sujetos a juicios morales. Los familiares también pueden aceptar más o menos esta publicidad de la intimidad. También en este caso necesitan un apoyo adaptado, múltiple, neutro y profesional financiado por la institución, como espacios de escucha segura y terapias. A nivel espiritual, hay que trabajar.

Las “reparaciones” financieras también son parte de este proceso. Se basan en expedientes que hubo que armar, y que dan testimonio del recorrido de las personas a lo largo de estos años. Las preguntas que se hacen, a veces, pueden parecer intrusivas y destabilizadoras. De hecho, ¿cómo puedes evaluar en una escala del 1 al 10 las consecuencias de una violación en tu vida amorosa? Estas sumas⁸ son compensaciones para permitir que las personas continúen sus vidas lo mejor posible, en el marco de la justicia restaurativa y reparadora en Francia. Son un paso, no un fin. Las variaciones en los montos pagados en los diferentes países son indicativas, tanto de las diferentes prácticas jurídicas, como de

8 En Francia, los importes son determinados por el INIRR o por el CRR con un importe individual máximo de 60.000 euros.

los recursos asignados localmente a estas cuestiones.⁹ Y la responsabilidad se plantea más o menos dependiendo de quién pague la suma y cómo.

Conclusión

El artículo responde, en primer lugar, a la voluntad de esclarecer la responsabilidad de la Iglesia en los abusos sexuales de las últimas décadas, no a partir de otros, sino de las acciones de sus propios miembros, incluidos sacerdotes y religiosos. En segundo lugar, se pretende contribuir a una nueva comprensión de lo que puede mantener unidas a las personas y a los grupos, dentro y fuera de la Iglesia. La corresponsabilidad, la del depredador y la de toda la institución eclesial, en esto, se abre a esta voz.

Por lo tanto, la responsabilidad de la institución, con respecto a los abusos sexuales cometidos en el seno de la Iglesia católica, está claramente establecida, y el desafío ahora es comprender cómo esto ha sido posible, tratar de ayudar a las víctimas lo mejor que se pueda, a través de diferentes planes, para llevar a cabo una reforma interna concreta y efectiva, tanto a nivel de acciones, como de ciertos registros espirituales. Una mejor comprensión de la psicología de los agresores también puede ayudar a identificarlos mejor en el futuro. Es fundamental que sean castigados adecuadamente, en colaboración con la sociedad civil y el poder judicial, a fin de demostrar que estos comportamientos ya no se toleran. También está la cuestión de la participación de estos depredadores en el trabajo de reconstrucción porque son parte de esta historia colectiva. La justicia restaurativa es una de las respuestas que se brindan, entre otras, aún por construir. Finalmente, pedir perdón es necesario, pero no debemos esperar, y mucho menos exigir perdón.

9 Particularmente entre Estados Unidos, Canadá, Francia y Suiza.

Las personas en misión tienen un papel específico que desempeñar, el de cruzar conocimientos como, por ejemplo, comprender cómo se experimentan los vínculos entre la sexualidad, la cultura y la culpa, en el lugar a donde son enviados. Los cruces intelectuales y espirituales que puedan llevar a cabo son de gran ayuda ante esta cuestión decisiva para el futuro de la institución eclesial.

Corinne Valasik

Traducido por Soledad Oviedo C.

Los jóvenes de China renuevan la Iglesia¹

Bruno Lepeu

Ordenado sacerdote en 1993 por las Misiones Extranjeras de París (MEP), B. Lepeu está en Hong Kong desde 1994, al servicio de la Iglesia local en Hong Kong y en China continental, comprometido con la pastoral juvenil desde 1996. Es investigador en el Centro de Estudios del Espíritu Santo de la Diócesis de Hong Kong desde 2011. Ingeniero agrónomo (1987), doctor en Teología (2023) por el Instituto Católico de París. Su tesis se tituló: “Surgimiento de una Iglesia fraterna y sinodal en China. Análisis teológico de una encuesta a jóvenes católicos chinos”.

La comprensión de la Iglesia en la China continental es a menudo parcial, centrándose principalmente en la influencia de las autoridades civiles y en las consecuencias negativas para la vida de la Iglesia. Pero, ¿qué es lo que el pueblo de Dios experimenta a diario? Mis treinta años de contacto con las comunidades locales me han hecho consciente de la obra del Espíritu, especialmente en la vida de los jóvenes en China. Este descubrimiento dirigió mi trabajo de investigación en eclesiología, que culminó con una tesis defendida en 2023, en el Instituto Católico de París, bajo el título: “Surgimiento de una Iglesia fraterna y sinodal en China”. Si bien el funcionamiento de la institución eclesial en China sigue siendo muy clerical, el proceso de apropiación de la fe por parte de los jóvenes renueva la vida de la Iglesia, poniendo de relieve el

¹ Artículo publicado en *Revue MEP*, n.º 595, septiembre de 2023, revisado y ampliado por el autor a pedido de *Spiritus*.

papel fundamental de las comunidades fraternas en las que se viven elementos esenciales de sinodalidad y se abren a la intimidad con el Señor, Hermano y Amigo. Este artículo pretende resumir este proceso de renovación después de precisar la metodología utilizada y el contexto en el que crecieron estos jóvenes.

Una eclesiología a partir de la acción de la Iglesia

Mi metodología se basaba en el principio de una eclesiología a partir de la acción de la Iglesia, siempre en movimiento, surgiendo, en proceso de construcción. Este enfoque presupone escuchar al pueblo de Dios. Para ello, entrevisté a 50 jóvenes católicos chinos en 14 lugares diferentes de China continental. La característica de estos jóvenes es que tienen menos de 30 años, y participan activamente en la vida de la Iglesia local. Les pedí a todos ellos que me contaran sobre su camino de fe, y lo hicieron con gran profundidad y franqueza. Sus historias constituyeron el corpus de mi tesis. Una encuesta cualitativa a escala de China no puede pretender ser estadísticamente representativa. Pero la metodología puesta en marcha, basada en el análisis narrativo, ha permitido presentar diferentes relatos seleccionados como emblemáticos de la situación de los jóvenes católicos en China. Si bien cada historia es única y no es posible generalizarla surgen algunos puntos en común.

La elección de escuchar las historias de los jóvenes católicos que participan activamente en la Iglesia, como una puerta de entrada para comprender lo que se está construyendo en la Iglesia en China, se basa en la premisa de que los jóvenes son de alguna manera un laboratorio de lo que está surgiendo en la Iglesia.² Este corpus de narraciones contemporáneas se relativizó con una fuente bíblica, los *Hechos de los Apóstoles*, “un manifiesto de identidad

2 Nathalie Becquart, *¡El espíritu lo renueva todo! Una pastoral juvenil con jóvenes* (París: Salvator, 2020), 158.

cristiana en formación”,³ con el fin de resonar con las hipótesis desarrolladas a partir de las historias de los jóvenes y construir un discurso teológico.⁴

El contexto chino

Para escuchar mejor las historias de los jóvenes es necesario situarlos en los paisajes a los que pertenecen. Varias instituciones, sobre las que los jóvenes no tienen control, constituyen los fundamentos de estos paisajes: el Partido-Estado, con su control omnipresente; la familia, trastocada por el éxodo rural, la urbanización⁵ y la política del hijo único; el sistema educativo, centrado en los exámenes. El mundo del trabajo es una institución que sustituye a la escuela, con limitaciones que muchas veces no son muy humanizantes. Los nuevos mundos en los que viven estos jóvenes están marcados por la movilidad física y virtual, lo que les permite desarrollar sus propios modelos culturales con pragmatismo, jugando con el sistema vigente. Están expuestos a muchas contradicciones, aprovechan de cierta prosperidad económica, dentro de una sociedad cada vez más desigual. Experimentan un vacío espiritual y una crisis de valores morales. Solo el enriquecimiento parece contar.

Para los jóvenes católicos, la Iglesia representa una institución adicional que influye en sus vidas. Su historia está marcada por largas persecuciones, el control del Partido-Estado, y las complejas relaciones entre China y el Vaticano. Al igual que toda

3 Daniel Marguerat, *El historiador de Dios. Lucas y los Hechos de los Apóstoles* (Ginebra: Labor et Fides, 2018), 237.

4 Para una discusión más detallada de este método de discurso teológico, véase: Étienne Grieu, “Métodos biográficos y teología práctica”, *Didaskalia* 39, (2009/2): 125-143.

5 La población urbana, que en 1949 era solo del 10,6%, pasó al 26,4% en 1990; 36,2 en 2000; 50 en 2010 y 63,9% en 2020 (cifras de la Oficina Nacional de Estadísticas de China, en *China Statistical Yearbook 2021*, 2-1).

la sociedad china, la Iglesia está profundamente afectada por el éxodo rural. Se caracteriza tanto por el centralismo eclesial, concentrado en la pastoral de los sacramentos, como por la proliferación de iniciativas. Entre ellas, la pastoral juvenil ocupa un lugar importante, aunque solo afecte a un pequeño porcentaje de jóvenes católicos. Variando según la diócesis, las propuestas se han multiplicado desde principios de la década de 2000 para acompañar a los jóvenes y proporcionarles una formación integral, con el fin de enfrentar la vida y sus desafíos. La matriz del dinamismo de la pastoral juvenil está constituida por los diferentes grupos de jóvenes, especialmente las comunidades estudiantiles, más o menos acompañadas por la institución eclesial, expresándose sobre todo a través de animadores y centros juveniles. Los jóvenes son a la vez beneficiarios y actores de esta pastoral, convirtiéndose gradualmente en los pilares de las comunidades eclesiales.

Una vez definido el contexto, la escucha atenta de las historias de estos jóvenes católicos chinos comprometidos, en su singularidad y diversidad, y luego su análisis, permitieron discernir algunas cuestiones eclesiológicas.

La importancia de una comunidad fraterna

Las narraciones presentan un *antes* y un *después*, una característica que pone de manifiesto un proceso de transformación interior. Antes, la fe transmitida por la familia y por el aprendizaje de memoria del Catecismo de preguntas y respuestas, la redujo a una religión de obligaciones, hecha de verdades que hay que creer, mandamientos que hay que respetar, sacramentos que hay que recibir, y oraciones que hay que recitar. Jean-Baptiste, un joven agente pastoral, cuenta que cuando era niño, la vida cristiana se limitaba a oraciones y prohibiciones, que permanecían externas

a él. Esta enseñanza es ineficaz para establecer una relación personal con Dios: la fe permanece en un estado “congelado”, en la etapa de semilla. Esta fe es percibida por los niños como una carga y una camisa de fuerza, de la que no son capaces de dar cuenta frente a un sistema educativo que propugna el ateísmo científico. El análisis de los testimonios de los jóvenes conduce al diagnóstico de un doble déficit, de la Palabra de Dios y del Espíritu, en la enseñanza religiosa recibida en su infancia.

En China, la Iglesia local aún no ha salido del sistema clerical “donde el obispo determinaba, hacía y ordenaba casi todo”,⁶ formateado por el modelo político mandarinal de los funcionarios que “hacen la ley”, y perturbado por la injerencia de este último en los asuntos de la Iglesia. La bipolaridad entre clero y laicos, que sigue siendo muy fuerte en China, induce a una concepción de la Iglesia de la que los laicos parecen estar excluidos: como les ha mostrado la enseñanza religiosa, no tienen una parte activa en la misión de la Iglesia. Este modelo eclesial de sociedad no deja espacio para la expresión de los diversos carismas, signo de un déficit pneumatológico de la vida eclesial: todo se concentra en el ministerio jerárquico, en lo religioso y en los jefes del cristianismo. Insistir en la dimensión pneumatológica de la eclesiología permite salir de esta concentración clerical de la misión de la Iglesia, y pone de relieve la participación de todos los miembros de la Iglesia en su vida y misión, según los diversos carismas de cada uno.

Lo que desencadena el proceso de “deshielo” de la fe de estos jóvenes es una experiencia eclesial fraterna. Estas experiencias eclesiales, a menudo caracterizadas en las narraciones por la alegría de estar juntos, ya sea a través de la participación en un campamento juvenil, en un grupo de intercambio de la Biblia,

6 Kasper habla de una época que considera por terminada. Walter Kasper, *La Iglesia católica: su ser, su realización, su misión* (París: Cerf, 2014, 294).

en una comunidad estudiantil o en una sesión de formación, nos hacen darnos cuenta de que el “amarnos los unos a los otros”, inculcado por el catecismo, es posible y atractivo, que transforma la vida en profundidad, y abre una relación cercana con un Dios de amor. La autenticidad de las relaciones fraternas nos hace sentir una honda coincidencia entre la experiencia y la creencia. Este proceso de transformación se vive como una experiencia feliz de liberación y autoexpresión, a través del reconocimiento de los hermanos y hermanas, lo que permite un camino de unificación personal y de apropiación de la fe. A veces incluso se experimenta como un proceso de recreación, como dice Magdalena, todavía catecúmena:

Originalmente yo era como un charco de lodo, no sabía por dónde fluir y cómo avanzar, y de repente, fui moldeada como una persona integral, y por lo tanto totalmente construida junto con la que originalmente era; entonces había esta conexión con Dios: mi vida originalmente limitada está asociada con la vida de Dios, y así... Creo que esto es maravilloso.

Este proceso de transformación pone de relieve el cuidado de Dios, el papel de la comunidad, y la generosidad de las respuestas de estos jóvenes.

Las propuestas de estas comunidades ponen a las personas en contacto con la Palabra de Dios que se comparte, se enseña y/o “simplemente” se vive. Los jóvenes se sienten profundamente conmovidos por esta buena nueva de un Dios que los ama. La comunidad fraterna es, por tanto, el ámbito en el que se realiza la verdad de la relación con los hombres y con Dios, verdaderos hermanos y hermanas que se descubren hijos del mismo Padre, que es la base de la igualdad dentro de la comunidad: “Uno es vuestro maestro, el Cristo, y todos vosotros sois hermanos” (Mt 23, 8).

El ideal de comunidad

El modelo pastoral “jerárquico”⁷ en el que crecieron los jóvenes entrevistados, especialmente en los pueblos, no los preparó para vivir como sujetos religiosos en la sociedad actual, marcada por el ateísmo, muchos cambios y un proceso de individualización. Pero una comunidad eclesial fraterna, como ámbito en el que la Palabra toma forma, y donde llega el sujeto creyente que participa en ella, les ha proporcionado un camino de personalización e intimidad con Dios, produciendo una fe performativa que hace vivir, y presenta un nuevo y atractivo modo de vida. El apoyo personalizado, para, con y por los jóvenes, valora el sujeto, reconociendo su dignidad, formándolos e involucrándolos activamente en la vida de la comunidad.

Las experiencias eclesiales fraternas son distintas de la sociedad china, que se caracteriza por la búsqueda del poder, del honor y de los intereses, a través de redes de relaciones. Las historias de los jóvenes son muy negativas sobre estas relaciones en la sociedad. Pero como dice Luc, un líder de la comunidad estudiantil: “*Entre nosotros no es lo mismo*”. Dentro de estas experiencias eclesiales fraternas, lo que les llega a estos jóvenes resuena con el ideal de las comunidades eclesiales primitivas descrito en los *Hechos de los Apóstoles*, un gran relato bíblico del surgimiento del Verbo de Dios por obra del Espíritu Santo. El ideal de fraternidad, *koinô-nia*,⁸ que se manifiesta en “un solo corazón y una sola alma” y en un “todo en común” donde nadie se queda atrás en la comunidad, se refleja en las descripciones que los jóvenes hacen de su comunidad. Insisten en el amor entre hermanos y hermanas como de una misma familia, en el que cada uno da generosamente, con relaciones marcadas por la aceptación incondicional, la gratuidad, el cuidado mutuo, la igualdad, la fraternidad, la armonía, el

7 Expresión de Yves Congar, *Jalons pour une théologie du laïcité* (Paris: Cerf, 1964), 68.

8 Expresado en particular en Hechos 2: 42-47 y 4: 32-35.

amor, el perdón... Esto permite a los jóvenes ser verdaderamente ellos mismos, ser libres. Este ideal, que choca con las relaciones habituales en la sociedad, atrae a los jóvenes hasta el punto de volverlos “enamorados” de su comunidad, “*un grupo donde se ama*”, siendo realistas sobre sus límites, las desviaciones del ideal evangélico, y el sufrimiento que estas desviaciones pueden generar.

El proceso de apropiación de la fe por parte de los sujetos creyentes, el amor que tienen a cambio de la comunidad, su asunción de responsabilidades en la comunidad y en el mundo, ayudan a la Iglesia a construirse y renovarse, cuestionando su propio funcionamiento jerárquico y piramidal, la debilidad de su acompañamiento a los sujetos creyentes, y su falta de apertura al mundo.

Un proceso de sinodalidad...

Si los relatos de los jóvenes nunca mencionan la sinodalidad como tal, se refieren a ella indirectamente. Insisten en la participación de cada persona, la corresponsabilidad dentro del grupo, el trabajo en equipo, la importancia de valorar los diferentes carismas, el papel específico del sacerdote, el compañerismo fraterno... Como han demostrado las historias de los jóvenes, la participación activa en la comunidad es uno de los elementos esenciales en la transformación de los sujetos de fe. La inversión de los jóvenes en la comunidad comienza con un simple ser-con y se desarrolla gradualmente en un fuerte compromiso de toda la persona. La comunidad se convierte en un lugar para “expresar el propio celo” y poner en práctica la respuesta personal al don de Dios. Como dice Pierre, un joven recién bautizado, la posibilidad de invertir en el servicio a la comunidad es la condición para convertirse en miembro de pleno derecho, para ser uno con el grupo, hasta el punto de afirmar con orgullo: “*¡Yo soy el equipo y el equipo soy yo!*”. La comunidad fraterna es, por tanto, el ambiente adecuado para

permitir a los jóvenes vivir ampliamente la gracia de su bautismo, y expresar los dones recibidos del Espíritu. Los jóvenes participan plenamente en la vida y en la misión de la Iglesia: aunque su participación parezca limitada, es esencial.⁹ Las historias también mostraron que el generoso compromiso de los jóvenes en la vida y la misión de la comunidad abre nuevas perspectivas para que otras generaciones de bautizados se vuelvan más participativas.

Los jóvenes también están muy conscientes de que este funcionamiento ideal de la comunidad presupone un proceso en el que todos aprenden y se entrenan, que existe el riesgo de dejar fácilmente atrás a las personas, especialmente a los recién llegados, y que algunos líderes pueden verse tentados a decidir por su cuenta. Señalan la importancia del acompañamiento y el apoyo de los funcionarios de la Iglesia (especialmente un sacerdote, pero también una monja o un permanente laico). Su búsqueda de corresponder a la voluntad de Dios conduce a una apertura al Espíritu Santo, para quien nada es imposible, como expresa Francisco sobre sus proyectos al servicio de otros jóvenes:

Quando tuve este deseo, no veía la dirección a tomar, pero sentí que Dios me daría fuerza para cumplirlo. De hecho, en ese momento, en cada etapa, pensaba así. Me dije a mí mismo: cuando mi aspiración corresponde a la de Dios, Dios necesariamente me dará para cumplirla. Si Dios quiere... Yo lo quiero y Dios lo quiere, ¿por qué no se ha de cumplir?

... que renueva a toda la Iglesia

Esta participación activa de los jóvenes en la vida de la comunidad eclesial, a veces incluso en una misión a tiempo completo, renueva a toda la comunidad. Los laicos mayores descubren que

9 Durante la multiplicación de los panes (cf. Jn 6), hay un muchacho que proporciona los cinco panes, y los dos peces, que permiten a Jesús realizar su milagro.

la misión no es propiedad de los sacerdotes y monjas, sino que también tienen su lugar para participar activamente en la vida de la comunidad. Se les abren otras posibilidades. Junto a los jóvenes, también experimentan nuevas formas de orar, buscan profundizar su fe, y dar más espacio a la Biblia.

Los mismos sacerdotes se transforman en la escuela de los jóvenes. Acostumbrados en su mayor parte a decidir por su cuenta y, finalmente, a hacerlo solos, descubren con los jóvenes la riqueza y la belleza del trabajo en equipo, la importancia de implicar a los laicos en la vida de la comunidad, también en el proceso de toma de decisiones, que enriquece enormemente la vida de la Iglesia, y renueva a los sacerdotes en su propia vocación, como testimonia Thierry, un joven sacerdote al servicio de los jóvenes:

Antes, siempre lo hacía todo solo... y estaba muy cansado. Ahora puedo compartir las tareas con los demás y luego confiarme a Dios. En este proceso, en primer lugar, no se trata de saber lo que han recibido, sino de que yo he recibido mucho: desde que entré en el seminario, he evolucionado mucho, el Señor me ha dado muchos cursos... Y en términos de apoyo, no soy yo quien los acompaña, son ellos los que me acompañan. A veces, cuando los superviso, sus cambios también me invitan a cambiar. Este tipo de cambio viene de adentro, no de un cambio externo ni de ninguna otra cosa... Para mi camino vocacional es muy bueno... Cada grupo de entrenamiento es para mí un lugar de renovación.

Marta, una joven responsable de un grupo bíblico parroquial, da muchos elementos sobre la figura del sacerdote que es adecuado para la comunidad: *“con una gran capacidad de adaptación”, “particularmente dotado para las relaciones con las personas”, “un confidente... Un buen amigo... un padre... un hermano mayor...”*, *“particularmente bueno con cada uno de los miembros de la comunidad”*, en el que confía ciegamente. Esta figura es similar a las de

Bernabé y Pablo en sus relaciones con las primeras comunidades cristianas que fundaron y acompañaron. Los visitan, se regocijan en la obra del Espíritu en medio de ellos, los animan, los exhortan, los invitan a la perseverancia, instituyen ancianos, dan gracias con ellos. Ponen en marcha nuevos actores y trabajan juntos en la Iglesia (cf. Hch 11, 25-26) con muchos “compañeros de camino”. La figura de Bernabé, el “Hijo de consolación” (Hch 4, 36), hombre bueno, lleno del Espíritu Santo y de fe, recuerda la misión de consuelo y consolación que caracteriza también a los “servidores de Cristo” (1 Co 4, 1).

Una transformación de la relación con Dios

El elemento esencial en el proceso de “deshielo” de la fe de los jóvenes es la transformación de la relación con Dios. Poco a poco (o a veces repentinamente) descubren que el Dios lejano y aterrador de su infancia, es en realidad un Dios cercano, un amigo, un hermano que nos ama infinitamente, a quien podemos hablar en segunda persona y confiarnos. Al final de su relato, Pedro expresa su amor por Jesús de esta manera: “*Jesús es amor, mi deseo... es amor, solo deseo... amor*”. No encuentra palabras para describir la intimidad de su relación con Dios: “*su modo de responder a mi amor... No puedo usar palabras para describir este sentimiento... solo yo puedo experimentarlo*”. Catalina describe esta relación en términos de unión con Dios: “*Creo verdaderamente que Dios está en mí, y que yo estoy en Dios*”, mientras fija su mirada en Jesús, “*la persona más perfecta*”, con quien comparte una “*relación íntima*”. La misma Luisa que, de niña, se avergonzaba de su fe, la sentía como una camisa de fuerza, descubre una gran intimidad con Jesús, “*como en un tarro de miel*”, de la que da testimonio con alegría a los que la rodean. A François-Xavier, hijo único, le gusta ver a Dios como un “*hermano mayor [...]* *Alguien que me cuida*”. Los jóvenes llaman fácilmente al Señor “*hermano mayor Jesús*” (稣哥),

como confirma Cecilia: “Muy a menudo, no digo Dios, Jesús, todo eso... le decimos: ‘gran Hermano Jesús’ [...] Es como mi hermano mayor, sabes que nunca te abandonará, que estará a tu lado”.

Una teología de Cristo Hermano

La fraternidad vivida dentro de la comunidad, que atrae fuertemente a los jóvenes, así como la intimidad con el Señor como “hermano mayor”, nos envía a los orígenes de la Iglesia. Como ha demostrado Michel Dujarier en sus numerosos trabajos sobre el tema,¹⁰ en los primeros siglos, el nombre común de la Iglesia era la Fraternidad *de Adelphotès* (ἡ ἀδελφότης), un neologismo del Nuevo Testamento (1 Pe 2, 17; 5, 9). Esta visión de la Iglesia va acompañada de una teología de Cristo Hermano, difundida entre los Padres de la Iglesia, basada en los escritos de san Pablo, que presenta a Cristo como “primogénito de muchos hermanos” (Rom 8, 29), “coherederos con Él” (Rom 8, 17) y a quien “no se avergüenza de llamar hermanos” (He 2, 11; Jn 20, 17). Este enfoque teológico muestra que, por una parte, Cristo se hizo hermano en humanidad con nosotros a través de su encarnación; y, por otra parte, a través de su muerte y resurrección, nos abre a la vida divina, adoptándonos en una fraternidad divina, haciéndonos, mediante el bautismo en el Espíritu, sus “hermanitos” y “hermanitas”. Con él, nuestro Hermano Mayor, nos convertimos en hijos de Dios Padre.

Una revolución en las relaciones dentro de la Iglesia

Partir desde la figura de Cristo Hermano, nos exige salir del dualismo clero/laicado para escuchar de nuevo la advertencia del

10 Michel Dujarier, “Redescubrir la teología de Cristo-hermano”, en Marie-Jo Thiel y Marc Feix (eds.), *El desafío de la fraternidad* (Zürich: LIT Verlag, 2018), 281-292.

Maestro: “Uno es vuestro maestro, el Cristo, y todos vosotros sois hermanos” (Mt 23, 8). Ahora, parece más fácil llamar a Jesucristo Señor, que llamarlo Hermano Mayor y Amigo. El primer nombre puede justificar una cierta “jerarquilogía”, con un Dios lejano y todopoderoso, un clero paternalista y los fieles atados a la pasividad. El segundo nombre hace estallar los esquemas humanos, y establece una igualdad radical entre todos: puesto que el Maestro, Dios mismo, ha elegido manifestarse como Hermano entre sus hermanos y hermanas, el discípulo del Maestro no puede ser otro que hermano como el Hermano, amándonos unos a otros, *como Él nos amó a nosotros* (cf. Jn 13, 34). Por otra parte, recomenzar desde Cristo Amigo (cf. Jn 15, 15) nos invita también a desarrollar una amistad espiritual tanto con Cristo, como hizo “el discípulo a quien Jesús amaba”, como con los hermanos y hermanas de la comunidad eclesial.

La teología de Cristo Hermano recuerda la igualdad fundamental entre hermanos y hermanas dentro de la Fraternidad, no a nivel moral (*hay que amar a los demás*), sino a nivel teológico: desde que Dios nos adopta como Fraternidad divina, la única identidad que cuenta es la de hermanos y hermanas en el Hermano. Este enfoque revoluciona las relaciones dentro de la Iglesia-Fraternidad y establece teológicamente la sinodalidad, este “caminar con” entre hermanos y hermanas.

Puesto que Jesús advierte a sus discípulos que no se dejen llamar ni maestro ni padre (cf. Mt 23, 8-9), se trata de sacar consecuencias concretas de esto, y de no ser como los escribas que dicen, pero no hacen (cf. Mt 23, 3). En cuanto a los sacerdotes, hermanos entre sus hermanos y hermanas, como dice el Concilio Vaticano II, están llamados a ejercer el servicio pastoral configurado con Cristo Hermano, y a amar a sus hermanos y hermanas, como Cristo los ama (*Presbyterorum ordinis*, 9), es decir, como un hermano mayor, y no como un padre. La confusión suele ocu-

rrir cuando el sacerdote dice ¡*hermanos y hermanas*” a los fieles y ellos responden: “*Padre*”. Ahora bien, para el sacerdote, actuar *in persona Christi* se refiere a la figura del hermano mayor, y no a la del padre. Una verdadera reforma de la Iglesia presupone aceptarse desprogramar; para ello, es necesario un cambio de vocabulario para dejar de llamar “padre” a los sacerdotes. Los mismos jóvenes que llaman a Cristo “hermano mayor Jesús” también llaman a su sacerdote “hermano mayor fulano de tal”. En chino, el nombre *shenfu* (神父) acuñado por los católicos para designar a los sacerdotes, literalmente “sagrado padre”, podría ser reemplazado ventajosamente por una nueva expresión *muxiong* (牧兄), “hermano-pastor”, que valora tanto la identidad común de los hermanos en el Hermano, como la función específica de pastor en nombre del Buen Pastor, para el servicio de la comunidad. Esta evolución también nos anima a pasar del concepto de acompañamiento (guía) al de compañerismo. En lugar de insistir en la figura del guía, que puede referirse a la dialéctica maestro/alumno, el concepto de “compañeros de camino” insiste en “caminar con”, al mismo nivel, estando dispuestos a dejarse conmover mutuamente por este compañerismo. La soledad de los jóvenes líderes, y la falta de un acompañamiento adecuado, mencionadas en los relatos, se refieren también a la necesidad de un ministerio de consuelo y aliento, en la línea de la *paráklesis* (παράκλησις) de los Hechos de los Apóstoles, fruto de la obra del Espíritu (cf. Hch 9, 31) y culminación de los trabajos sinodales (cf. Hch 15, 31).

Ya que el Maestro y Señor se ha convertido en Siervo, Hermano y Amigo, los compañeros de la comunidad se convierten en hermanos y hermanas amadas “tanto en la carne como en el Señor” (Flm 16). Ningún otro título es más apropiado para los discípulos de Cristo Hermano. Dentro de la comunidad, según los carismas del Espíritu, algunos llevan a cabo una pastoral de unidad, apoyada y aconsejada por unos pocos, para permitir a todos ejercer el sacerdocio común de los bautizados, y construir

la Iglesia-Fraternidad. Excluyendo toda forma de paternalismo clerical, según una circularidad dinámica entre las diversas polaridades del pueblo de Dios, todos los hermanos están llamados a caminar juntos, a escucharse recíprocamente, a escuchar juntos al Espíritu y a perseverar en el ejercicio armonioso de las tareas de *martyria*, *leitourgia* y *diakonia*, enraizados en *la koinonía* (cf. Hch 2, 42). Se trata de la figura fraterna y sinodal de la Iglesia que los jóvenes de China están ayudando a sacar a la luz poco a poco, y que se refiere a la teología de Cristo, el Hermano de los primeros siglos de la Iglesia.

Bruno Lepeu

Traducido por Soledad Oviedo C.

La corresponsabilidad eclesial en América Latina

Eduardo de la Serna

Eduardo de la Serna, miembro del grupo de “Curas en Opción por los pobres” de Argentina; Dr. en Teología y Profesor emérito de Nuevo Testamento, con especial dedicación a San Pablo. Autor de numerosos libros, entre ellos, recientemente: De Jesús a la Gran Iglesia, 3.ª ed., Buenos Aires, 2022; Filipenses y Filemón. Dos cartas paulinas de la cautividad, Buenos Aires, 2021; ¿Quién fue Pablo? Acceso a su persona y su figura, Buenos Aires, 2023, y numerosos artículos académicos y pastorales en revistas del país y del extranjero. Ejerce su ministerio pastoral en la diócesis de Quilmes, en el sur del gran Buenos Aires.

La Iglesia en América Latina, como seguramente ocurre en otras regiones, ha pasado, en los tiempos recientes, por muy diversas instancias. Por un lado, no es lo mismo lo que se puede hacer o decir en tiempos de un papado que lo que ocurre en otro pontificado; lo mismo ha de señalarse en diferentes episcopados; y, además, según sean los diferentes colectivos laicales, los modos de expresarse, vivir, celebrar son variados.

Antes de mirar algunas expresiones en América Latina quisiera ejemplificarlo con datos concretos.

El marco histórico: el Concilio Vaticano II

Sabemos que el Papa Juan XXIII convocó en enero de 1959 a un concilio con la intención de “*aggiornar*” la Iglesia a fin de responder a la pregunta, “Iglesia, ¿qué dices de ti misma?” (1962-1965). El Papa murió a poco de comenzar el concilio (1963), el cual fue continuado en idéntico sentido por el Papa Pablo VI, su sucesor. El Concilio Vaticano II finalizó en 1965 y Pablo VI lo impulsó hasta su muerte en 1978. Luego del brevísimo pontificado de Juan Pablo I, Juan Pablo II, convocando a un sínodo extraordinario en 1985, presentó límites a la “correcta” interpretación del Concilio, algo que fue continuado por Benito XVI. Para muchos estudiosos, esto significó un freno importante al impulso conciliar y el comienzo de un “invierno eclesial”; otros lo han llamado “regreso a la gran disciplina”, “restauración”, “involución”, “noche oscura”, etc.¹

En América Latina ocurrió algo semejante a partir de la segunda Asamblea Episcopal de Obispos Latinoamericanos (CELAM), a instancias del obispo chileno Manuel Larraín (+ 1967), celebrada en Medellín, Colombia en 1968, cuyos documentos significaron un claro impulso evangelizador en América Latina, una recepción del Concilio Vaticano II y un reconocimiento de la urgencia de liberación del continente. A pesar de una temerosa recepción de estos documentos, en algunas partes (Colombia, por ejemplo), el impulso siguió. Pero desde el nuevo CELAM, con la poderosa presencia de monseñor Alfonso López Trujillo, se intentó poner frenos o límites a la nueva asamblea anunciada para 1979 en Puebla, México, intentando desarticular lo hecho por Aloisio Lorscheider y Eduardo Pironio. A pesar de muchos miedos que afloraron en los textos (la “Iglesia popular”, por ejemplo), esta permitió “seguir andando” en el mismo rumbo. En cambio, en ese clima de

1 V. Codina, “Sentirse iglesia en el invierno eclesial”, *EIDES* [Escola Ignasiana d’Espiritualitat], 46 (2006).

“invierno eclesial”, que muchos atribuyen al pontificado de Juan Pablo II, la posterior asamblea, con un CELAM cada vez más cooptado por sectores conservadores (los obispos Darío Castrillón, Antonio Quarracino), realizada en Santo Domingo en 1992 con motivo de los 500 años de la conquista / evangelización, generó un documento absolutamente insignificante.²

Valgan estos dos ejemplos para ilustrar lo que señalamos más arriba: los pontificados y los episcopados influyen notablemente en la “corresponsabilidad de la Iglesia”. Y veamos, en esa misma línea, otros ejemplos. En coherencia con la historia de la Iglesia, el Vaticano II alentó la existencia de sínodos, tanto universales como regionales o locales, es decir, reuniones en las que se convoca a miembros de la Iglesia para escuchar qué dicen sus comunidades eclesiales sobre un tema o temas que se considera importante consultar. Sin que significaran una auténtica consulta popular para escuchar lo que “el espíritu dice a las Iglesias”, los sínodos durante el pontificado de Pablo VI fueron significativos. Al asumir Juan Pablo II no se convocó a sínodo alguno hasta 1994, y, durante este pontificado, muchos obispos decían que, en los sínodos posteriores, ellos no eran escuchados, sino que ya estaba “todo decidido de antemano”.

En América Latina, además, la vida religiosa era muy valorada y escuchada por su presencia profética y evangelizadora notable en toda su extensión, pero en 1991 la Conferencia de Religiosos fue intervenida y censurada tanto por el CELAM como por la Congregación para Religiosos (Pironio había sido desplazado de la presidencia de la misma en 1984). En su reemplazo se alentaron “nuevos movimientos religiosos” de características claramente conservadoras y espiritualistas. Esto, no solamente afectaba a las mismas comunidades religiosas, sino a cientos de

2 H. Salazar Palacio, “López Trujillo, poderoso y archiconservador”, *Semana*, 20 abril 2008 [<http://www.semana.com>; acceso: 25/01/24].

pueblos, ciudades y regiones que los religiosos acompañaban pastoralmente.³

En este sentido, surge una pregunta fundamental: ¿puede un grupo —incluso un episcopado o gran parte de él— proponer actividades, cuando será acusado de ser infiel a “la verdadera Iglesia”? Aunque las diferentes Iglesias desde sus orígenes en el Nuevo Testamento respetaron y valoraron la diversidad en la comunión, en muchos casos pareciera que en la actualidad se ha optado por una uniformidad paralizante. Sínodos como el de la Amazonia han propuesto creatividad en los ministerios, el de la Iglesia alemana propuestas pastorales, y hasta el mismo Papa Francisco son acusados por poderosos sectores eclesiales incluso de “herejía”. ¿Cómo podría haber “corresponsabilidad” en estas circunstancias?

Recepciones y resistencias

Me permito, para ir avanzando en el tema, señalar dos aspectos y realidades pastorales, que son claro ejemplo de corresponsabilidad eclesial, pero son cuestionados o relativizados desde la “institución”: las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) y la religiosidad, también llamada fe popular.

Ya a partir especialmente de Puebla, aunque antes muy inicialmente alentadas desde Medellín, y más vehementemente después, las Comunidades Eclesiales de Base se mostraron muy presentes en gran cantidad de países, y fueron muy acompañadas pastoralmente por episcopados enteros y muy criticadas institucionalmente. Se llegó a hablar de ellas como “un nuevo modo de ser Iglesia”; rechazaban (y rechazan) una concepción vertical de la eclesiología proponiendo una imagen circular, llena de minis-

3 E. de la Serna, “Recepción del Concilio Vaticano II. La visión de un bibliista”, *Revista de Cultura Teológica* 29 / 99 (2021): 179-195.

terios según las necesidades de la/s comunidad/es, haciendo una lectura bíblica también circular a la luz e iluminando la realidad. Ciertamente esto no alegraba a los “verticalistas”, y fue notable cómo se las cuestionó en Santo Domingo (ver n.º 61-63), y cómo se adulteró su aparición en el documento original de Aparecida (el texto original n.º 193 fue adulterado en n.º 178, añadiendo todo el párrafo final, ausente en lo votado en la Asamblea). Las CEBs fueron un enorme signo de esperanza eclesial —y deberían seguir siéndolo—, pero siguen todavía hoy sin gozar en muchas partes del necesario acompañamiento que las impulse y “legitime”. Los diferentes ministerios con los que las CEBs fueron caminando constituyen un decisivo espacio de corresponsabilidad eclesial, pero ante el que algunos —que quizás se autoperciban como “únicos poseedores de la verdad”— los encuentran como casi enemigos de su particular “eclesiología”.

La revalorización de la “religiosidad popular”, muy limitada en Medellín y muy presente luego, tanto en Puebla como en Aparecida, permite valorar el acontecimiento evangelizador que se nutre de la cultura popular. Ante la ausencia de ministros, por ejemplo, las y los abuelos y abuelas han sido verdaderos catequistas de sus nietos y nietas. Una verdadera fe fue inculcada a través de décadas y décadas. Se puede afirmar que “el pueblo cree, el pueblo espera y el pueblo ama verdaderamente”, sin duda. Desde sectores “militantes” y también jerárquicos se ha cuestionado la religiosidad popular (desde sus propios criterios, por cierto), y se entiende que entre quienes la viven y celebran no se da una serie de cosas que se esperarían; incluso, se ha hablado de resignación o de superstición. Algo probablemente “leído” desde la “ilustración”. Se ha hablado, también, de sincretismo, como si hubiera alguna expresión religiosa que no lo fuera. Como dato curioso e interesante encontramos que la transmisión de la religiosidad popular no se da “verticalmente”, sino “horizontalmente”, sin intervención de ministros ordena-

dos... es el pueblo mismo el que reconoce y transmite su propia “ortodoxia” sin pedir permiso.

Pero veamos un ejemplo más... Antes del Concilio, el sector laical y modélico en muchos ambientes eclesiales era la “Acción Católica”, es decir, grupos de laicos que estaban al servicio pastoral de la jerarquía, “participación de los seglares en el apostolado jerárquico de la Iglesia” (Pío XI). No era, propiamente, que tomaran decisiones, sino que ejecutaban las que la estructura les indicaba. Era expresión evidente de una Iglesia que habla y una Iglesia que escucha (= obedece); así lo señalaba el Catecismo Mayor de san Pío X: “*hay en ella [en la Iglesia] quien manda y quien obedece, quien enseña y quien es enseñado*” (n.º 181), según lo “*ha establecido el mismo Jesucristo*” (n.º 184). La presentación de una Iglesia entendida como “Pueblo de Dios” ciertamente no dio plena cabida a esta concepción subordinada del laicado que, actualmente en muchas regiones, a veces a pesar de la misma jerarquía, parece dirigida a la desaparición.

Pero no se puede negar que, aunque hay una eclesiología (o eclesiologías) que se nutren del Concilio Vaticano II, hay decenas de sectores que se resisten, quizás a una pérdida de poder y autoridad, quizás a una concepción teológica que los supera. Ya hemos señalado la limitación y confrontación con las CEBs y la desvalorización de la religiosidad popular, pero veamos otros sectores en los que una evidente corresponsabilidad eclesial es, a su vez, contrastada desde el poder jerárquico.⁴

En el ámbito de los derechos humanos me permito una serie de ejemplos concretos.

En la Argentina de la dictadura cívico-militar con bendición eclesiástica, la Conferencia Episcopal acompañaba (con elección de

⁴ C. Maccise, “La violencia en la Iglesia”, *Mensaje* 525 (diciembre de 2003), 14-18.

autoridades y miembros por la misma Conferencia, por cierto) a la “Comisión Justicia y Paz”, la cual no se caracterizó por importantes actitudes de defensa de los derechos humanos en ese entonces dramático. Pero a su vez, impulsado por Adolfo Pérez Esquivel, nace allí y en otros países el “Servicio Paz y Justicia” (SERPAJ). Pues bien, cuando Pérez Esquivel fue reconocido con el premio Nobel de la Paz (1980), la Conferencia Episcopal Argentina raudamente afirmó que ambas eran dos entidades distintas, que el SERPAJ estaba más cerca del Consejo Mundial de Iglesias y no gozaba del aval de la jerarquía a pesar de tratarse claramente de un militante católico. Pérez Esquivel quedaba evidentemente desautorizado.

En Colombia, después de más de 50 años de guerra interna, comenzaron los diálogos de paz con la intención de poner fin al conflicto entre el Gobierno y la guerrilla de las FARC-EP. Los diálogos, después de varios años de discusión y debate, dieron lugar a unos acuerdos. Además de los esfuerzos oficiales para la firma de los mismos, hubo importantes sectores eclesiásticos, quizás ejemplificados en la figura de Francisco de Roux, jesuita, que acompañaron estos históricos procesos de paz. A fin de lograr la adhesión a los mismos, boicoteados por la oposición uribista, se convocó a un plebiscito que afirmara si se estaba o no de acuerdo con ellos. La campaña de una enorme parte de la jerarquía eclesiástica (obispos, curas y religiosos/as) en favor del “no”, incluyendo argumentos falsos (como que en los acuerdos había “ideología de género” [sic], algo que, finalmente y ¡cuando ya era tarde!, la misma Conferencia Episcopal Colombiana afirmó que era falso), logró que el “no” resultara triunfante, por lo que los acuerdos debieron reformularse.

Valgan estos ejemplos concretos en dos de los episcopados más conservadores de América Latina. Esto no impidió el fuerte compromiso con los derechos humanos por parte de obispos y grupos

religiosos: valgan, a modo de ejemplo, la creación por Samuel Ruiz del Centro Bartolomé de las Casas, Chiapas, México; la importancia dada al tema por Óscar Romero en su ministerio, y la participación de obispos en organismos de DD. HH. en la dictadura de Argentina: Jaime de Nevares (APDH) y Jorge Novak (MEDH).

Otro ejemplo que permite entender el conflicto son los nuncios apostólicos.

Los nombres de Emanuele Gerada (El Salvador, 1977) y Girolamo Prigione (México, 1995) fueron decisivos en los enfrentamientos que los obispos Óscar A. Romero y Samuel Ruiz soportaron respectivamente en sus países, y la actitud que asumiera entonces la curia vaticana y el mismo Papa frente a ellos. Cuando el obispo Darío de Jesús Monsalve, Cali, en Colombia, habló de “genocidio” fue recriminado por el nuncio L. Mariano Montemayor (julio de 2020). En Argentina, en la dictadura (1976-1983), los nuncios Pío Laghi y Ubaldo Calabresi no se caracterizaron por el acompañamiento a las luchas en defensa de los derechos humanos, sino más bien por su silencio, cuando no su complicidad (por más que recientes trabajos intenten exculparlos).⁵ El nuncio Angelo Sodano, durante la dictadura de Pinochet, en Chile, gestó tal relación de amistad que, cuando el genocida fue detenido en Londres, el luego Secretario de Estado influyó activamente en su liberación (1999).

Los nuevos movimientos laicales, impulsados especialmente desde el Vaticano:

Opus Dei, Comunión y Liberación, Focolares, Camino Neocatecumenal (“kikos”), la Renovación Carismática, entre otros, y también grupos laicales y presbiterales: Sodalicios, *Toca de Assís*,

5 E. Mignone, *Iglesia y dictadura* (Buenos Aires: ed. Colihue 2006), 81-99; y E. de la Serna, “Prólogo 2006”, 9-10.

Verbo Encarnado, *Miles Christi*, Legionarios de Cristo (muchos de sus fundadores, con el tiempo fueron investigados y condenados por casos gravísimos de abusos sexuales, o de poder y conciencia y expulsados del estado clerical), recibieron no solamente el reconocimiento oficial, sino que se les concedieron, por ejemplo, diócesis enteras a su cargo y fueron nombrados numerosos obispos pertenecientes a ellas. El caso quizás más escandaloso se dio en el vicariato de San Miguel de Sucumbíos, Ecuador, en el que el querido obispo Gonzalo López Maraón (obispo en el lugar durante 40 años), carmelita descalzo (orden a cargo del vicariato), fue reemplazado por Rafael Ibarguren, de los Heraldos del Evangelio (2010), sucesores de Tradición, Familia y Propiedad. La resistencia en el vicariato fue tal que, en poco tiempo (2011), tuvieron que dejar la región. Entre tanto, el nuncio apostólico —para reafirmar lo dicho más arriba sobre los nuncios— les había dado 48 horas a los carmelitas para dejar la región e, incluso, solicitó al obispo Maraón que dejara Ecuador, lo que fue firmemente rechazado por el entonces presidente Rafael Correa argumentando que López Maraón tenía ciudadanía ecuatoriana.

¿Cómo ejercer cierta “corresponsabilidad eclesial” en ambientes con poder que se sienten y actúan como “dueños” de la Iglesia o son reconocidos como tales?

El enorme descrédito de “la Iglesia” chilena a partir de los numerosos casos de abusos sexuales revela que la identificación “Iglesia = obispos/curas” es demasiado patente como para imaginar que el laicado, por ejemplo, pueda sentirse o ser reconocido como también “responsable” de la vida de la Iglesia. En guaraní existe un dicho: “*paí ma heĩ*”, que significa: “lo dijo el sacerdote”, es decir, “tema terminado”, lo dijo el que sabe, el que manda; no queda ya nada por decir.⁶

6 Cf. Sofia Brahm, “Realidad religiosa de Latinoamérica”, *Humanitas*, XCVIII (2021): 562-589.

Debemos reconocer que, en numerosas diócesis de América Latina, se están desarrollando sínodos, especialmente a partir de la insistencia papal de que la Iglesia ha de ser sinodal, algo que ya fue muy frecuente en tiempos coloniales a instancias del Concilio de Trento. Pero esto nos invita a una serie de preguntas:

- ¿Realmente hay intención de los obispos de escuchar al pueblo de Dios para la toma de las decisiones? En muchas ocasiones pareciera que se ha convocado a un sínodo porque “así toca hoy”, pero sin intención alguna de que allí se tomen las decisiones de las comunidades eclesiales para los próximos tiempos.
- ¿A quiénes se escucha? Suele ser frecuente escuchar a los que “piensan como nosotros”, en cuyo caso el sínodo sería una ficción.
- ¿Sobre qué temas se consultan a los participantes? Porque no es lo mismo si se pregunta sobre temas sustanciales que hacen al caminar de la Iglesia en nuestro tiempo, que si se consulta sobre temas eclesiásticos que pueden resultar prácticos, y hasta importantes, pero no son fundamentales.
- ¿Qué pasa si al consultar sobre ciertos temas las propuestas son contrarias o muy diferentes de lo que se viene haciendo (“siempre se hizo así”) o de lo que las autoridades quieren hacer?

Más arriba señalamos escuetamente algunos casos al respecto, tanto en el Sínodo de Amazonia o el Camino Sinodal Alemán, por una parte, o puede verse también la desilusión de tantos por la primera etapa del reciente Sínodo de la Sinodalidad (algo en lo que quizás el método de “Conversar en el Espíritu” mostrara su enorme limitación). Sin duda la ocasión de los sínodos, tanto universales, como regionales o diocesanos, son una gran oportu-

nidad de asumir responsabilidades en la vida de la Iglesia, pero, como señalamos, poco puede hacerse si o bien no se escucha, no se convoca o si se formulan preguntas insustanciales. La Iglesia sigue siendo jerárquica y, mientras no prime la convicción de que “el Espíritu Santo es el alma de la Iglesia” (Pablo VI) sino de que haya quienes pretenden apropiarse de Él, difícilmente haya esa tal corresponsabilidad necesaria y cristiana.

Signos de esperanza

Sin embargo, no podemos dejar de señalar algunos movimientos que van surgiendo desde las bases y que, probablemente, más temprano o más tarde, harán eclosión en la vida de la Iglesia. Incluso surgidos entre lo que más arriba señalamos críticamente.

Señalemos que el Concilio Vaticano II no fue una decisión de un grupo de obispos sentados junto a un escritorio; por el contrario, diferentes movimientos (incluso muchos de ellos muy resistidos en ambientes jerárquicos) como el movimiento litúrgico, el movimiento bíblico, el patrístico, la “Nueva Teología” y, en un primer momento por fuera de la Iglesia, en ambientes protestantes, el movimiento ecuménico, condujeron a que todo esto confluyera en un sentir común eclesial. No se debe dejar de lado, además, la importancia de la presencia de numerosos peritos que ayudaron en los pensamientos y redacciones conciliares (y, quizás por eso, hoy numerosos episcopados, eligen no consultar peritos o solo convocarlos para temas insustanciales). Sirva esto para señalar que nada menos que “el gran acontecimiento eclesial del siglo XX”, el Concilio, no fue sino un punto de llegada de numerosos caminos, y, por tanto, significó, asimismo, un enorme punto de partida para las décadas siguientes (y por eso las resistencias que hemos señalado). En este mismo sentido, es muy probable que haya importantes corrientes, subterráneas algunas, insistentes

otras, resistidas la mayoría que preparen caminos en el porvenir eclesial. Muchas de estas corrientes, por ejemplo, han aflorado y afloran en las Asambleas del Episcopado Latinoamericano que, con sus limitaciones señaladas, presentan un dinamismo que no se ve en otras regiones eclesiales. Quizás por eso, a su vez, difícilmente haya regiones que hayan aportado tanto en el reciente sínodo, por ejemplo, como las comunidades de América Latina.

Es de notar que la eclesiología del “Pueblo de Dios”, que fue resistida y dejada de lado durante el “invierno eclesial”, resurge con fuerza en el presente. Y esta eclesiología “circular” permite y permitirá que todos los actores eclesiales se sientan parte y responsables de su vida, de su celebrar y de su obrar.⁷

Hemos señalado la confrontación con la vida religiosa y la desviación hacia nuevos movimientos; pero, los numerosos casos de abusos, por un lado, pero también la persistente presencia de religiosas y religiosos en los distintos rincones pobres y abandonados hace que sus carismas y su vocación sigan presentes y actuantes.

Las CEBs están en crisis, pero siguen vivas y resisten. Una eclesiología verticalista las puso en cuestión, pero el regreso de la imagen “Pueblo de Dios”, la participación en los distintos sínodos, y en momentos centrales de la política, los derechos humanos y la vida social, permiten suponer que lo sembrado más temprano o más tarde dará su fruto.

La religiosidad popular, aunque cuestionada, sigue mostrando su vitalidad y vigencia. No son pocas las veces que, por ejemplo, se encuentran signos religiosos en acontecimientos importantes de la vida social. La familia, la escuela, los barrios, los movimientos sociales siguen encontrando en Jesús, la Virgen y los Santos fieles compañeros que acompañan las luchas y la esperanza.

7 V. Codina, *La Religión del pueblo. De cuestionada a interpelante* (Cantabria: ed. Sal Terrae, 2019).

Sin duda alguna resalta el movimiento de mujeres. Notemos las teólogas (y teólogos), la insistencia en reconocer el justo, merecido, necesario y evangélico espacio que ellas no ocupan en instancias de decisiones y ministerios, lo cual ocupa un lugar preponderante en el debate y los reclamos. Es difícil pensar que la Iglesia tarde muchas décadas más en concretar este reconocimiento.

El clericalismo (al que venimos haciendo referencia desde el comienzo) es presentado como una suerte de tumor eclesial. Eso no impide que cada vez haya más espacios de resistencia. Es verdad que, al igual que el patriarcado, este no es monopolio de los que se benefician: hay muchas mujeres patriarcales y muchos laicos clericales, pero la decadencia de ministros (no solamente en su credibilidad, sino también en número por la falta de ordenaciones ministeriales) parece conducir a que cada vez más el laicado asuma responsabilidades (es de desear que lo haga “desclericalmente”).

En muchas diócesis, a pesar de la casi inexistencia de ordenaciones presbiterales, hay importante número de ordenaciones diaconales. Hay diócesis que tienen más diáconos permanentes que presbíteros. Es verdad que los diáconos no están exentos de clericalismo, pero si logran quebrar esa mampara que separa del pueblo, quizás se pueda soñar pronto con una Iglesia más diaconal — ministerial — servicial que jerárquica que espera ser servida.

La centralidad de los pobres, abismalmente mayoritaria en América Latina, debería invitar no solo a una “Iglesia pobre y para los pobres”, sino también “de los pobres”. La Iglesia suele ser escuchada en diferentes ámbitos, especialmente de poder. Pero la Iglesia no es “voz de los que no tienen voz”, como se decía, sino que participa de un diálogo de “poder a poder”. Una Iglesia pobre, de los pobres, en la que los pobres tienen “la voz” preponderante, que hace suya “la causa de los pobres”, una Iglesia “experta en humanidad”, quizás sea una Iglesia “ninguneada”, rechazada o hasta perseguida.

Los mártires de nuestro tiempo, “semilla de cristianos”, son quizás nuestra principal riqueza. No por necrofilia, sino porque reconocemos en ellos y ellas un camino que Dios nos señala. Quizá debamos reconocer que en los cientos y cientos de mártires obispos, religiosos y religiosas, curas, diáconos y laicos y laicas, y evangélicos —debemos añadir—, anónimos la gran mayoría, la Iglesia de América Latina está invitada a ver a quienes son “corresponsables” de los caminos por andar. Y a “seguir andando, nomás”, como decía el obispo mártir argentino Enrique Angelelli.⁸

Eduardo de la Serna

8 “Mártires del Concilio Vaticano II” llamó a los mártires de La Rioja el card. Becciu, enviado del Papa Francisco en la celebración de canonización: <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2019/04/27/beat.pdf> [accedido el 25 de enero de 24].

Cristianos y musulmanes en Senegal, corresponsables de la estabilidad sociopolítica del país

John P. Mallare

Sacerdote filipino de la Congregación del Inmaculado Corazón de María (Scheutista), J. Mallare es doctor en islamología. Fue administrador de la cuasi parroquia Beata Anuarite de Sébikhotane (Senegal). Ha enseñado islamología en el Seminario Mayor Libermann de Sébikhotane, en el Seminario Mayor San Marcos de Bangui (RCA) y en la Maryhill Escuela de Teología de Filipinas. Miembro de la Comisión General para la Misión de su congregación y autor de libros y artículos sobre diversos temas relacionados con el islam, el diálogo interreligioso, la misión y la vida consagrada; actualmente, enseña en el Pontificio Instituto de Estudios Árabes e Islamología (PISAI) de Roma.

Senegal, el país de África Occidental conocido comúnmente como “la tierra de la *teranga*” (la tierra de la hospitalidad), sigue siendo un ejemplo para otros países de África y del mundo. No solo por sus valores tradicionales, sino también por la convivencia entre cristianos y musulmanes, que forma parte del patrimonio sociocultural del país. En su tesis doctoral, Ibrahima Thiam escribe que Senegal es “uno de los países africanos que mejor conserva su cultura, a pesar de la fuerte penetración extranjera”.¹ Multicultural y multiconfesional, en comparación con otros países que han sufrido guerras civiles y focos de tensión

1 El Hadji Ibrahima Sakho Thiam, “Les aspects du Mouridisme au Sénégal”, Tesis doctoral en Ciencias Políticas, Universidad de Siegen, 2010, 12.

entre comunidades étnicas y religiosas, Senegal es una excepción en lo que se refiere al diálogo entre musulmanes y cristianos.² ¿Hasta qué punto podemos decir que este diálogo es un factor corresponsable de la estabilidad sociopolítica del país? Esta es la pregunta a la que damos respuesta en este artículo.

Diálogo musulmán-cristiano en Senegal

A ojos de los observadores externos, la convivencia entre cristianos y musulmanes se basa en un elemento fundamental: la cultura de la tolerancia, el amor, la solidaridad y el respeto mutuo entre grupos étnicos y religiosos. Para mantener relaciones fraternas y pacíficas, cristianos y musulmanes se invitan mutuamente a cultivar un espíritu de diálogo y buena vecindad. De hecho:

En África Occidental, Senegal tiene la reputación de ser un país donde las relaciones entre musulmanes y cristianos son buenas. Los distintos estratos de la vida familiar, cultural y social son innegables lugares de encuentro entre los seguidores del islam, el cristianismo y las religiones tradicionales africanas. El espíritu de fraternidad, convivencia y paz entre las diferentes comunidades confesionales es un bien común apreciado por los senegaleses, que se esfuerzan por preservarlo celosamente. Los líderes religiosos se esfuerzan por mantenerlo.³

Aunque los musulmanes son más numerosos (más del 90%), en este país reina un espíritu de diálogo y convivencia. Además, el país es laico y todos, dondequiera que se encuentren dentro de sus fronteras, son, en principio, libres de practicar la religión de su elección y de acudir a los lugares de culto establecidos en con-

2 Quiero dar las gracias a mi amigo Cyranho Nzolouto, estudiante centroafricano de Derecho en la Universidad Cheikh Anta Diop de Dakar (UCAD), que me aportó valiosas ideas sobre el diálogo en Senegal durante nuestras conversaciones informales, cuyos frutos se reflejan en mis propias reflexiones a lo largo de este artículo.

3 Thérèse Ndione, "¡Convivencia islamo-cristiana! L'expérience du Sénégal", en *Spiritus*, 213.

secuencia. Este principio se deriva de la Constitución del país: “La República de Senegal es laica, democrática y social. Garantiza la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley sin distinción de origen, raza, sexo o religión. Respeta todas las creencias”.⁴ El principio de laicidad es una garantía de equilibrio para el país: “La laicidad es un modelo de equilibrio, convivencia y tolerancia entre las distintas comunidades religiosas de Senegal”.⁵

También hay que señalar que la garantía de una buena convivencia entre las comunidades religiosas se la toma en cuenta por los responsables políticos que promueven el respeto de este principio de laicidad a todos los niveles, consultando a las autoridades religiosas (cristianas e islámicas) para determinadas tomas de decisiones. La comunidad cristiana representa alrededor del 5% de la población y el cristianismo está muy extendido entre los Diola, Serer y Bassari. En las zonas predominantemente cristianas se practican religiones tradicionales. En Senegal, el islam y el cristianismo se mezclan con elementos de la práctica religiosa tradicional.

Hay muchos morabitos y cofradías. Mientras que el fundamento ortodoxo es que el creyente musulmán está en contacto con Dios, en Senegal la fe se transmite a través de los intermediarios de los morabitos, considerados poseedores de poderes divinos y que sirven así de puente entre Dios y los fieles. Las prácticas religiosas se inspiran en lo más profundo de las culturas locales. El mestizaje étnico, a través de los matrimonios y los desplazamientos de personas por motivos profesionales, da lugar a encuentros e incluso al diálogo entre estas dos comunidades de creencias diferentes.

4 <http://unpan1.un.org/intradoc/groups/public/documents/cafrad/unpan002912.pdf>. Artículo 1 de la Constitución de Senegal.

5 Fundación Konrad Adenauer (FKA) y Centre d'études des sciences et techniques de l'éducation (Cesti), *Les religions au Sénégal. Les Cahiers de l'Alternance*, 9, Dakar, noviembre de 2017, 102.

Por así decirlo...

... hablar del encuentro entre cristianos y musulmanes es hablar de una realidad cotidiana, de la forma en que se conocen y se reconocen, un encuentro en el que los líderes religiosos desempeñan un papel protagonista. Las diferencias religiosas no impiden en absoluto una relación concreta y un espíritu de fraternidad.⁶

El islam senegalés es sufí y cofrade. En otras palabras, Senegal tiene una plétora de cofradías, y cada cofradía tiene su propia capital. Por ejemplo, en la ciudad de Mbacké, situada en territorio mouride cerca de Touba y fundada por ellos mismos, hay presencia de la Iglesia católica.⁷ Esto demuestra la tolerancia y la apertura de las familias religiosas.

Además, el Concilio Vaticano II instó a los católicos a redescubrir las exigencias apostólicas de un diálogo abierto en el que los participantes acepten plenamente compartir con los demás tanto el contenido de su fe como los valores de su tradición. Cristianos y musulmanes conviven en situaciones históricas y circunstancias personales muy diversas. Por eso, cuando hablamos de diálogo interreligioso, debemos comprender la forma en que conviven diariamente en sus diferentes confesiones.

Diálogo interreligioso en un contexto político tenso

Senegal es un Estado laico con una población predominantemente musulmana y un sistema democrático con una sociedad civil notablemente fuerte. Esto lo distingue de otros países donde la

6 Thérèse Ndione, "Convivialité islamo-chrétienne...", *loc. cit.*, 471.

7 Para un amplio análisis de la situación del diálogo interreligioso en Mbacké, véase: Jean Pierre Namerque Basse, "L'Église catholique dans un milieu mouride: le cas de la paroisse Sacré-Cœur de Mbacké-Touba", tesina de fin de estudios teológicos, Grand Séminaire Libermann de Sébikhotane, 2022.

lucha por el laicismo está más estrechamente vinculada a la lucha por la democracia. Asimismo difiere de otros países musulmanes donde la disputa por el laicismo es también contra el autoritarismo. La relación entre las instituciones religiosas y el Estado es ambivalente. De hecho, el concepto de “laicismo” se utiliza a veces como instrumento político para el control social de la práctica religiosa. Podría decirse que esto es exactamente lo contrario del laicismo en Europa, donde la religión ha impuesto sus puntos de vista y sus normas durante siglos. Ha sido progresivamente excluida de las artes, las ciencias, la política, el derecho y, hoy en día, la cultura. Ibrahima Thiam señala que la población ha seguido siendo musulmana y la sociedad es religiosa. La cohabitación interétnica e interreligiosa es un modelo, y el primer presidente, que dirigió el país durante 21 años, era cristiano.⁸

La gran mayoría de los senegaleses pertenecen a una cofradía del islam, de las cuales las más representativas son la Tidjaniya, la Mouridiya, la Qadiriya y la Ilahiya. A lo largo de la historia, han desarrollado diversas estrategias para combatir la colonización en nombre de la afirmación de la identidad cultural y religiosa local. Las familias religiosas no pretenden cuestionar el carácter laico del Estado. Utilizan este concepto para reivindicar el respeto del interés general, que exige el respeto de las especificidades de cada religión. Es el caso de la Iglesia católica en su carta de 2019, en reacción a la negativa de algunos alumnos de la institución Jeanne d’Arc de Dakar a dar la mano a sus compañeros y profesores del sexo opuesto, a sentarse al lado y en las mismas mesas de banco que sus compañeros del sexo opuesto o en los mismos bancos del patio, a participar en la educación física con el uniforme escolar, a ser seguido o precedido inmediatamente en la fila por un compañero del sexo opuesto y a llevar el uniforme escolar estrictamente de acuerdo con las normas del centro. “Tales comportamientos

8 El Hadji Ibrahima Sakho Thiam, “Les aspects du Mouridisme...”, *loc. cit.*, 12.

no están en consonancia con el carácter laico de la escuela ni con la convivencia ni con los valores cristianos en los que se fundamenta la enseñanza privada católica”.⁹ El objetivo de la respuesta de los laicos senegaleses al Ministro de Educación Nacional es justificar la acción de la Iglesia para “promover la convivencia y los valores de cohesión social”.¹⁰ De este modo, los cristianos pretenden demostrar que también tienen una “gran responsabilidad” en la educación de generaciones de senegaleses y en la estabilidad sociopolítica del país.

En julio de 2023, tras la decisión de Macky Sall de no presentarse a la reelección, el CNL declaró que la nación no estaba “desprovista de hombres y mujeres de valor capaces de reavivar el fuego de la dignidad”. Animó al presidente de la república a mantener este “espíritu de apaciguamiento” y a “trabajar por unas elecciones libres, transparentes e inclusivas en 2024”. Dirigiéndose al pueblo senegalés y a los actores políticos, la instancia eclesial les invitó a permanecer unidos en la promoción de los valores cardinales en los que se basa la nación: fraternidad, diálogo, verdad y solidaridad.

Esta perspectiva se reafirmó cuando la cuestión del velo reapareció con el régimen que sucedió al presidente Macky Sall. “En Senegal, ya no permitiremos que ciertas escuelas prohíban el uso del velo”, advirtió el primer ministro Ousmane Sonko el 30 de julio de 2024, en la ceremonia de homenaje a los mejores alumnos del país. El CNL reaccionó afirmando que el primer ministro ha puesto a las escuelas católicas “en el punto de mira de la opinión pública”.

Hay que señalar que no solo los católicos se indignaron por las declaraciones del primer ministro. Los miembros de la comuni-

9 Conseil National du Laïcité (CNL), Carta abierta al Ministro de Educación Nacional, 9 de mayo de 2019.

10 *Ibíd.*

dad musulmana también reaccionaron. En el seno del Consejo Interconfesional Senegalés por la Paz (CIRSP), creado el 8 de junio de 2024 y que reúne a representantes de las religiones tradicionales, de la religión musulmana y de la religión cristiana, creyentes cristianos y musulmanes trabajan por la “búsqueda permanente de una paz verdadera y duradera”. En un comunicado firmado por el presidente del CIRSP, Bou Mouhamed Khalifa Kounta, y su secretario, Philippe Abraham Birane Tine, se hace un llamamiento al pueblo senegalés para que una sus oraciones por el advenimiento de la paz que tanto desea. Esto demuestra la voluntad de contribuir a la paz mediante un enfoque interreligioso. Dado que los cristianos y musulmanes senegaleses son todos testigos de las crisis que sacuden su país, Léon Diouf habló de “comunidad de destino” para subrayar la responsabilidad común en la búsqueda de soluciones a las crisis locales.

Cristianos y musulmanes comparten un destino común en Senegal. Si el discurso oficial lo reconoce desde nuestros primeros años de independencia es porque la vida cotidiana está ahí para manifestar esta comunidad de destino, que debe ser la base de nuestro diálogo y nuestra colaboración [...]. Una comunidad de destino entre cristianos y musulmanes, así es como aparece Senegal en el mundo exterior [...]. Vinculado a nuestra fe, el diálogo interreligioso debe desarrollarse también en el marco de nuestra vida social para abrazar sus esperanzas e interrogantes.¹¹

Para el autor, el islam senegalés es testigo de las crisis del país, desde sus orígenes hasta la actualidad.¹² En la situación actual, las cofradías religiosas siguen manteniendo una relación privilegiada con el Estado, definida como un intercambio de servicios en la medida en que cada parte sale beneficiada. Ibrahima Thiam afirma que “el morabito simboliza no solo su papel de guía y

11 Léon Diouf, *Église locale et crise africaine. Le diocèse de Dakar* (París: Karthala, 2001), 78, 81 y 84.

12 *Ibíd.*, 57.

estabilizador social, sino también un factor determinante en la vida política del país. La religión tiene una presencia tan fuerte en la vida pública senegalesa que es imposible separarla de la política”.¹³ Thiam da algunos ejemplos de marabouts que han intervenido para preservar la paz social en el país:

1. El jalifa general de los tidjanes, Abdoul Aziz Sy (fallecido en 1997), conocido por su papel aglutinador. Durante la crisis entre Senegal y Mauritania en 1988, y entre Senegal, Cabo Verde y Guinea Bissau, contribuyó decisivamente a consolidar la paz entre estos países.
2. El jalifa general de los mourides, Serigne Saliou Mbacké, es una fuente de inspiración para las autoridades políticas. Con el apoyo del jalifa de Touba, fue Abdoul Aziz Sy quien consiguió organizar un encuentro entre el presidente Wade y su primer ministro Idrissa Seck durante el conflicto que les enfrentaba y tras los intentos infructuosos de mediación por parte de la sociedad civil.¹⁴

Pero a pesar de la armonía entre las familias religiosas, también hay muchos casos de malentendidos. Esto sugiere que las iniciativas de paz, justicia y reconciliación de estas familias religiosas no son solo de cara al exterior. Tienen que vivirlas entre ellas. A lo largo de la historia, Senegal ha tenido que hacer frente a conflictos y tensiones entre cristianos y musulmanes. Grégoire Dog cita el caso de la oposición de la comunidad tidiane a la construcción de una iglesia en Tivaouane. Lo describe como una actitud hostil hacia la comunidad católica, una injusticia, un malentendido que raya en la intolerancia religiosa y demuestra el desconocimiento del laicismo en Senegal, de la libertad religiosa y, en definitiva, de la Constitución del país.¹⁵

13 El Hadji Ibrahima Sakho Thiam, “Les aspects du Mouridisme...”, *loc. cit.*, 124.

14 *Ibíd.*, 124-125.

15 Grégoire Dog, “Une foi au christ proclamée en paroles et en actes dans un milieu musulman le dialogue islamo-chrétien au Sénégal”, Tesis de maestría, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, Brasil, 2019, 137-138.

Los diferentes presidentes de Senegal han tenido actitudes diversas respecto al trato de la minoría cristiana. Sobre este punto, Thiam compara los regímenes de Senghor, Diouf y Wade, hablando de los dos primeros como los que han hecho un “esfuerzo por adoptar una política justa hacia las cofradías”, y del tercero como el que ha sido “muy criticado por su política religiosa”.¹⁶ En cuanto a Macky Sall, se le considera el presidente que se ha mostrado más abierto y favorable a los proyectos de la Iglesia católica. Al final de su segundo mandato, declaró que la prioridad de su sucesor era preservar la estabilidad del país, basada en el Estado de derecho, cueste lo que cueste.¹⁷ El deseo de Macky Sall es fácil de comprender si se toman en cuenta las tensiones existentes en el país, debidas en particular al trato dispensado a sus opositores, entre ellos Ousmane Sonko.¹⁸

La sociedad civil y las autoridades políticas participan activamente en el proyecto de las comunidades cristiana y musulmana para pacificar sus relaciones y las del ámbito político. Cuando una comunidad se siente ofendida, otra acude en su ayuda. En 2022, en respuesta al imán Serigne Lamine Sall, que declaró en un programa de la televisión *Walfadjiri* que “cada semana, cada domingo, los no musulmanes, los católicos, dicen que Dios tiene un hijo. Aceptar sus plegarias es aceptar la masonería, porque las dos son la misma cosa. Pero solo hay dos religiones: el islam y la incredulidad. Lo que no es islam solo puede ser miscreación”, se opuso Moctar Ndiaye, portavoz de la Asociación Nacional de Imanes y Ulemas de Senegal (ANIOS), que pidió a los clérigos “sensatez a la hora de hablar con los medios de comunicación, especialmente los audiovisuales”. El grupo de prensa *Walfadjiri* se disculpó públicamente ante la comunidad católica, y el Consejo Nacional de Regulación

16 El Hadji Ibrahima Sakho Thiam, “Les aspects du Mouridisme...”, *loc. cit.*, 133-134.

17 <https://www.sudquotidien.sn/le-conseil-de-macky-sall-a-amadou-ba-il-faut-preserver-la-stabilite-face-aux-assauts-menes-par-certains-aventuriers/>.

18 El encarcelamiento de Sonko, que denunció como “un complot”, provocó los disturbios más graves en años en Senegal y decenas de muertos entre marzo de 2021 y junio de 2023.

de la Radiodifusión calificó las declaraciones de Lamine Sall de “muy peligrosas para la cohesión social y el mantenimiento de la vida en sociedad”. En la reunión del Consejo de Ministros, Macky Sall también “condenó firmemente, en nombre del gobierno, los comentarios indignantes dirigidos a la comunidad católica, realizados a través de un medio de comunicación”.

Conclusión

En Senegal, las comunidades religiosas en general, y las cristianas y musulmanas en particular, trabajan por la cohesión social. Lo que acabamos de describir muestra como actúan tanto individual como conjuntamente para mantener al país en la senda de la estabilidad sociopolítica. Sus propios malentendidos también atraen a actores externos que intentan reconciliarlos. Así, pues, no parece justo afirmar que los individuos, aun manteniéndose dentro de sus propias tradiciones religiosas, no se sientan corresponsables del destino de las poblaciones de un territorio que comparten. Este enfoque pastoral es esencial tanto para los cristianos como para los musulmanes. El diálogo cristiano-musulmán es una responsabilidad compartida cuando los implicados asumen su tarea en sectores específicos, como la paz social. De hecho, es muy posible que creyentes de distintas religiones trabajen juntos o lleguen a un acuerdo cuando así lo exija el interés superior del país, y que otra religión tome partido cuando se ofende a una, pero que todos acepten las llamadas a la reconciliación de facilitadores externos. En general, es el individuo quien introduce la espada de la guerra, pero la paz, que es obra de todos, supera las ambiciones personales.

John P. Mallare

Traducido por Norma Naula ssc



Parte
aparte

Más allá de la *missio ad extra*.

Cruzar fronteras, habitar en la periferia, abrir caminos

Estêvão Raschietti

Estêvão Raschietti, misionero javeriano de largo recorrido en Brasil, tiene maestría en Teología Dogmática con especialización en Misionología por la Pontificia Facultad “Nossa Senhora da Assunção”, San Pablo (Brasil). Es asesor del Consejo Misionero Nacional de la CNBB y miembro del cuadro del Centro Cultural Misionero de Curitiba (Brasil).

*M*issio ad extra es una de esas expresiones consagradas, relacionadas con la *missio ad gentes*, en su concepción original del cristianismo, que apunta al “principio misionero de salir” fuera del propio ambiente, cultura e iglesia de origen. También caracteriza una cierta orientación de los institutos misioneros hacia la llamada “primera evangelización”. *Ad extra* no debe referirse solo a un movimiento geográfico, sino también a un movimiento interior, a un “éxodo espiritual, cultural y afectivo” que lleva al misionero, misionera, a convertirse en extranjero, hospedado junto a otros pueblos.

Sin duda, este elemento genuinamente evangélico se constituye en algo convergente, y a la vez muy peculiar, del principio de la “Iglesia en salida” del Papa Francisco, dirigido a toda la Iglesia “por su naturaleza misionera” (AG 2), de puertas abiertas (EG 46), llamada a tomar la iniciativa de salir al encuentro de todos (EG 24), porque “la misión de anunciar la Buena Nueva de Jesucristo tiene un destino universal: su mandato de caridad alcanza

a todas las dimensiones de la existencia, a todas las personas, a todos los ambientes de convivencia y a todos los pueblos. Nada de lo humano puede parecerle ajeno” (DAp 380).

Al mismo tiempo, la tensión *ad extra* evoca necesariamente su contrapartida *ad intra* en la centralidad de Cristo para toda llamada misionera (Echarte 2006, 79). De hecho, Francisco nos recuerda que el discípulo misionero está “descentrado” —el centro es Jesucristo, que convoca y envía (Francisco 2013)—, porque esta salida es una salida de sí mismo y, al mismo tiempo, una opción radical de fe y de seguimiento de Jesús, que nos invita a encontrarlo en los pobres (DAp 257) y en los demás (EG 272), en comunión itinerante con Él (EG 23) y en cooperación con su misión (EG 12).

Y aquí ya podemos establecer un primer criterio para discernir la validez, el sentido y la relevancia de la *missio ad extra* hoy, una especie de “ley profunda de la realidad” (DAp 359, 360): no se sustenta ningún *ad extra* sin un *ad intra*, como no hay misión sin discipulado y viceversa.

Dios, Patria, Familia

Este criterio, apresuradamente dado por supuesto, se cuestiona de hecho no en sus fundamentos, sino elegante y lateralmente en sus implicaciones existenciales. Con demasiada frecuencia, la *missio ad extra* es aplazada, relativizada o resignificada por personas consagradas, en particular de las generaciones nuevas de jóvenes —pero no solamente—, con cualquier excusa o motivación bien pensada. ¿Podría ser esto un indicio de una “crisis de fe” (RMi 2), o más bien de una falta de “madurez de fe” (RMi 50) hábilmente enmascarada por “una mundanidad espiritual que se esconde por detrás de las apariencias de religiosidad” (EG 93)? El fenómeno me parece bastante evidente.

Normalmente, la tríada integrista “Dios, Patria, Familia” sirve de base para evitar el compromiso de enviar personas más allá de las fronteras, circunstancia cada vez más frecuente y, al parecer, aceptada con naturalidad por las instituciones misioneras, a pesar de la retórica de sus representantes. La búsqueda de seguridad afectiva en el clan, el anhelo de un entorno identitario en el que gestionar fácilmente las relaciones y la aspiración a una gestión clerical de lo sagrado, son elementos o tentaciones que nos impiden vivir evangélicamente un proceso de salida. Se puede admitir que también necesitamos puntos de referencia de este tipo, con algunas reservas sobre esto último, pero nada debería hacer inviable o insignificante el envío misionero *ad gentes*. Pero, lamentablemente, en América Latina, la tríada “Dios, Patria, Familia” representa el primer gran obstáculo que inhibe una generosa proyección misionera hacia otros países y continentes.

Sin embargo, no es el único caso que podemos observar. Paradójicamente, existe una forma de proyectarse *ad extra* para buscar ventajas personales que no se encuentran en la propia patria y familia. Por eso hay cientos de misioneros/as, sobre todo de África y Asia —pero no solamente—, para quienes *ad extra* significa un salvoconducto para emigrar y buscar un bienestar que sería inalcanzable de otras maneras. Buscan lugares y condiciones que les garanticen una cierta comodidad, lejos de los pobres y de las periferias, pero con la apariencia de estar fuera de su propio entorno, cultura e iglesia de origen. De este modo, las instituciones misioneras se prestan a desempeñar el papel de agencias de reubicación, ciertamente intentando perseguir sus objetivos, pero dándose cuenta poco después de las espurias intenciones de una parte significativa de sus afiliados.

Por último, está la forma más clásica de desvirtuar la *missio ad extra*, que es también la más oculta y oscura. El misionero, sobre todo el europeo de la vieja escuela —pero no solamente—, se

reviste de aura de héroe para cruzar los mares y salvar almas, paganos, pobres, desheredados. *Abandona* su patria para “conquistar” y así “ampliar” los confines de su propio universo de deseo e identidad. Es la misión colonial, que solo representa una salida geográfica, pero no un éxodo interior: un misionero de este calibre nunca cuestiona su forma de pensar, su superioridad, su forma de ser. Allá donde vaya, se afirmará a sí mismo, su cosmovisión, su Dios, su país, su familia, alabando sus orígenes y, no pocas veces, desacreditando al pueblo que le acoge.

Estas tres situaciones nos sugieren que la expresión *missio ad extra*, al igual que *missio ad gentes*, puede desvirtuarse y convertirse en una palabra de moda sin sentido si no se combina con una evaluación articulada y correlativa que le permita ganar en significado, relevancia y comprensión. De este modo, es necesario adoptar una perspectiva misionológica que busque ir más allá y profundizar en la definición de *missio ad extra*.

Nunca fue fácil marcharse

Por supuesto, salir del propio mundo nunca ha sido fácil para nadie ni tan espontáneo como podríamos creer. La parábola de la primera comunidad apostólica puede ser un testimonio fiable y paradigmático de ello. En efecto, la salida de los discípulos del Resucitado del ámbito judío, de sus perspectivas, expectativas y horizontes, fue algo dramático, doloroso, inesperado y, al final, sorprendente.

Lucas,¹ al final de su Evangelio y al comienzo de su segundo libro, retrata a una comunidad que se encontraba perfectamente cómo-

1 La perspectiva de este autor es la que hace especial hincapié en el dramático paso de la comunidad de discípulos del mundo judío al helenístico. Otros autores del Segundo Testamento, en cambio, toman otras direcciones y desarrollan otros relatos teológicos.

da dentro de las estructuras religiosas de su tiempo, las mismas que habían dado muerte a Jesús, sin ningún atisbo de crisis ni de posibilidad de ruptura. De hecho, tras la aparición del Resucitado, los discípulos “volvieron a Jerusalén con gran alegría y estaban continuamente en el templo alabando a Dios” (Lc 24b, 52-53). Y, después de que el Señor les hablara del Reino durante cuarenta días, siguieron preguntando: “¿Es ahora el tiempo en que restaurarás la realeza de Israel?” (Hch 1, 6).

Ni la bajada del Espíritu Santo ni el duro enfrentamiento con el Sanedrín llevaron al grupo nazareno a distanciarse de sus matices de identidad: muy al contrario, el ideal que alimentaba sus esperanzas fue siempre el de un Israel reconstituido y renovado en su totalidad, donde no había lugar para los paganos. Pero, poco a poco, fueron abandonando esta perspectiva a medida que el Espíritu orientaba a la comunidad apostólica hacia los demás. El relato de Lucas muestra cómo se fueron abriendo los caminos, empezando por la persecución de los judíos de origen griego (Hch 8, 1), pasando por encuentros ocasionales con samaritanos, temerosos de Dios y, finalmente, no judíos.

Este viaje transcurrió de forma dramática, con errores y aciertos, conflictos y acuerdos, avances y retrocesos. El choque entre la visión paulina y la patrulla de personas cuidadoras de la ley que habían abrazado la fe (Hch 21, 20) alcanzó niveles extremadamente agresivos. Era difícil y doloroso *salir* a compartir la misma fe en un entorno intercultural, lleno de inevitables hostilidades, desacuerdos, antagonismos y que obligaba abrirse de las dimensiones más sagradas de la propia tradición.

Los Hechos de los Apóstoles narran una historia que podría tener como epígrafe la paráfrasis de Mt 16, 25: “*Quien quiera salvar su identidad cultural, la perderá, y quien quiera perder su identidad cultural por mi causa, la encontrará*”. El proceso *ad extra* condujo de hecho a la primera comunidad cristiana a un cambio paradig-

mático y a un cambio de época, de una fe de origen judía a una fe procesada en la cultura helenística.

El evangelista Lucas atribuye este paso a la acción del Espíritu, mientras que los discípulos cumplen el papel de testigos llamados a verificar lo que está sucediendo (Lc 24, 48; Hch 1,8). Así, Pedro es llamado a atestiguar el descenso del Espíritu sobre los paganos: *“En cuanto empecé a hablar, el Espíritu Santo descendió sobre ellos, así como a nosotros en el principio (...) Dios les concedió el mismo don que a nosotros, que creemos en el Señor Jesucristo; ¿quién podría ser yo para impedir la acción de Dios?”* (Hch 11, 15-17).

De este modo, siempre según la perspectiva lucana, es el Espíritu quien empuja literalmente la comunidad discipular hacia el exterior: no fue una iniciativa espontánea ni nació de un deseo de expansión y proselitismo, sino que surgió de una actitud de escucha, docilidad y percepción de la irrupción de Dios en medio de los demás que generó apertura, reconocimiento y acogida.

Cruzar nuestras propias fronteras

Lo que nos señala este relato de los Hechos de los Apóstoles es el significado y la relevancia del viaje de la comunidad primitiva desde Jerusalén “hasta los confines de la tierra”, hasta que se dieron cuenta de que los “otros” —los pobres considerados “pecadores”, los samaritanos considerados “impuros”, los temerosos de Dios considerados “impedidos”, los paganos considerados “idólatras”— también podían ser dignos de las promesas de Dios a su pueblo, sin convertirse al judaísmo.

Fue un camino de aprendizaje, que comenzó con el seguimiento del Maestro y continuó tras la resurrección del Señor. Una misión universal a las naciones *ad extra* no fue contemplada por el ministerio de Jesús de Nazaret: Él no dio ninguna indicación de

cómo debía llevarse a cabo ni de quién debía realizarla. Las salidas misioneras del final de los Evangelios sinópticos forman parte de los relatos de las apariciones de Jesús resucitado: “Jesús *no* fue realmente el primer misionero a los gentiles (...) la conexión entre el ministerio de Jesús y la actividad misionera pospascual de la Iglesia es más sutil, más evolutiva, más enraizada en la dinámica de la historia” (Senior; Stuhlmüller 1987, 190).

De hecho, si Jesús fue el catalizador que desencadenó la conciencia misionera de la Iglesia primitiva, modelando su mensaje sobre la proclamación del Reino de Dios y la compasión hacia *todos los* pobres (Lc 4, 26; 6, 20), los pecadores (Jn 8, 11), los enfermos (Mt 11, 5), las prostitutas (Lc 7, 37), los excluidos (Mc 1, 41), los enemigos (Mt 5, 44), los paganos (Mt 8, 10; 15, 21-28); por otro lado, las vacilaciones de la comunidad apostólica a la hora de abrirse a los gentiles denunciaban que los discípulos no estaban suficientemente —o en absoluto— preparados para esta tarea.

Tuvieron que *aprender* a emprender una nueva jornada, sin saber exactamente hacia dónde se dirigía: tuvieron que cruzar sus fronteras (*ad gentes*), aprender a desaprender una manera de dirigirse a los demás (*contra gentes*) y volver a aprender la pertinencia del mensaje de Jesús, resignificado a la luz del encuentro con los demás (*inter gentes*).

De esta manera, los confines de la tierra se presentaron delante de ellos como fronteras a ser cruzadas con umbrales entre su mundo y el de otros, como líneas identitarias de demarcación, definición y separación que se convertían en *lugares intermedios* para coser lazos, ver posibilidades, crear oportunidades, adquirir conocimientos, fomentar el diálogo, propiciar la convivencia, provocar cambios profundos de mentalidad. Las fronteras se presentan siempre en su ambivalencia entre la protección de la propia identidad/pertenencia y la apertura a la alteridad/diferencia en sus múltiples matices lingüísticos, culturales, sociales, religio-

sas, políticas, económicas e ideológicas. Las fuerzas centrípetas y centrífugas se alternan entre el miedo y la intrepidez, la cautela y la audacia, el repliegue y el apalancamiento.

Sin embargo, existe un aspecto sombrío cuando consideramos la naturaleza de las fronteras geopolíticas del *mapa mundial* contemporáneo, que cosen de retazos el arlequín de Estados-nación creados entre los siglos XIX y XX y repartidos por los distintos continentes. Estas líneas divisorias del mundo actual se remontan menos a factores históricos, culturales o étnicos que a violentos procesos de colonización y dominación impulsados por el Occidente cristiano. La *frontera madre* de todas las fronteras sigue estando constituida hoy por la “línea abisal” (Sousa Santos, 2010) y por la relación estructuralmente asimétrica entre metrópolis y colonias, que se refleja consecuentemente en la controvertida distinción entre “países cristianos” y “tierras de misión”. La *missio ad extra*, concebida dentro del paradigma de la misión moderna, nunca podría desprenderse de la perspectiva de la conquista colonial.

Hoy, la Teología de la Misión se ve obligada a resignificar sus términos y sus referencias terminológicas, simbólicas y conceptuales ante una nueva realidad, una nueva sensibilidad y una nueva situación geopolítica. Superar una mentalidad moderna eurocéntrica es una tarea muy ardua. Cuando la subjetividad y la alteridad se configuran a través de un dispositivo de poder, el otro es sistemáticamente negado de diversas maneras. Para intentar rescatarlos y reconocerlos en su identidad, necesitamos ser conscientes de los procesos de dominación que nos definen, que están interiorizados-naturalizados en nosotros, y que debemos dedicarnos a ver y expulsar a través de un ejercicio de paciencia, escucha y humildad.

Por esta razón, cruzar fronteras no solo significa un viaje hacia fuera y/o hacia dentro, hacia otros países, culturas e iglesias. A la luz de lo que hemos argumentado hasta ahora, *ad extra* adquiere

principalmente el significado más profundo y penitencial de una toma de conciencia del peso histórico de las fronteras, que implica tocar visceralmente la realidad del otro lado de la historia, las heridas sociales, culturales, religiosas, epistémicas y todos los ámbitos de la vida de los pueblos y las personas crucificadas, empobrecidas, silenciadas, descartadas y negadas. En este sentido, esta *salida* corresponde a una inquietante e intensa conversión pascual en términos de *metanoia*.

Habitar las periferias

Sin embargo, este proceso no se limita a cruzar las fronteras en el curso de la investigación de campo, la prestación de servicios o la visita turística, por muy poco liberales y empáticas que sean las intenciones de quienes eventualmente emprenden este tipo de actividad. Tal vez incluso la imagen del misionero como “huésped con otros pueblos” (Bevans, Schroeder 2016, 60) no parezca apropiada, ya que la situación del visitante siempre se refiere a algo de paso, que no pertenece realmente a un pueblo, una historia o un contexto.

En este sentido, la perspectiva innovadora de la misión entendida como cooperación intereclesial, que veremos en otras ocasiones, encuentra aquí su límite, o si se quiere, su talón de Aquiles: la misión no puede reducirse a una tarea o a una obra, como sugiere el término “cooperación”, que se explicita en el ofrecimiento de colaboración pastoral, teológica o administrativa a otra Iglesia. No puede haber verdadera misión sin una inmersión profunda en una realidad local, sin acercarse a una verdadera pertenencia/convivencia de cuerpo y alma, reconocida por las personas que acoge.

El terreno donde tiene lugar esta zambullida misionera es jesuítica y disciplinariamente un lugar de periferia, el “borde de la

tierra”, una Galilea marginada, mestiza, sincrética, empobrecida, marcada por la exclusión, el despojo, la violencia y el olvido. Francisco invita continuamente a la Iglesia a salir a las periferias para no correr por el mundo sin rumbo ni sentido (cf. EG 46).

La palabra “confines” utilizada por Lucas corresponde al griego *eschátou*, “último”, aplicado también a los “últimos tiempos”, a los “últimos días” en un sentido precisamente *escatológico*. Por analogía, tiene sentido ver una correspondencia sociológica y antropológica a la luz de Mt 25, 31-46, donde los pequeños y los pobres asumen el papel de “últimos” en el tiempo histórico y de “*ultimátum*” en el juicio final.

De este modo, toda la universalidad de la *missio ad extra*, extendida a todas las naciones hasta los confines de la tierra, acaba aterrizando necesariamente en una realidad *última*, concreta, extrema, olvidada, excluida y marginada. En ella, la Iglesia, antes de querer convertirse en “casa de los pobres” (Dap 8; 524), está llamada ante todo a *entrar en* la casa de los pobres, como peregrina, aprendiendo a *ser* Iglesia pobre como quería Medellín: “La pobreza de la Iglesia y de sus miembros debe ser signo y compromiso: signo del valor inestimable de los pobres a los ojos de Dios; compromiso de solidaridad con los que sufren” (MD XIV, 7).

Esto implica necesariamente un proceso de *acercamiento* a las periferias, tejiendo lazos de amistad (cf. Dap 398), *sintiendo* desde el suelo de los marginados, *acorazonado* con sus corazones, compartiendo su cosmovisión, viviendo intensamente su vida cotidiana. En otras palabras, dejar que la periferia habite en nosotros. “Habitar” significa *pertenecer*, involucrarse, tocar con las manos el desencanto, las divisiones, los conflictos y las laceraciones que produce la diáspora fronteriza, enraizada en la historia, el cuerpo y la vida cotidiana de mujeres violentadas, migrantes desposeídos, trabajadores explotados, ancianos desasistidos, jóvenes desesperanzados, familias sin techo, millones de personas agraviadas

por razones de género, raza, etnia, clase social, que viven en carne propia la violencia colonial. Por eso, las periferias, como las fronteras, no son un lugar fácil para vivir, porque en estos confines de lo humano, los enviados de Jesús son llamados penitencialmente a descalzarse y desaparecer, viviendo y aprendiendo a hacerse cercanos a las condiciones del olvido, de la injusticia e inhumanidad.

Este éxodo no solo requiere una gran generosidad y una enorme audacia. Requiere, sobre todo, una profunda humildad de escucha, atención, acogida, respeto, reconocimiento y servicio, para que pueda emerger la voz de los invisibles, los desechables y los excluidos, sus anhelos y deseos de convertirse en sujetos de su propia historia, y así “despertar la esperanza en medio de las situaciones más difíciles, porque si no hay esperanza para los pobres, no la habrá para nadie” (PG 67; DAp 395).

Abrir caminos

Si la Iglesia misionera saliente vive constantemente una condición de “éxodo continuo (...) a través de los diversos desiertos de la vida y de las diversas experiencias de hambre y sed de verdad y justicia”, es porque está llamada a “hacer sentir al hombre sediento de infinito a su condición de exiliado en camino hacia la patria definitiva, pendientes entre el ‘ya’ y el ‘todavía no’ del Reino de los Cielos” (Francisco 2017, 6). La Iglesia habita este mundo como peregrina, pero no es de este mundo: es enviada *ad extra*, al mundo, como extranjera, y su camino apunta siempre a otro mundo, un mundo sin fronteras, una patria definitiva (cf. Hb 13, 14). En este sentido, “la misión advierte a la Iglesia que ella no es un fin en sí misma, sino instrumento y mediación del Reino” (Francisco 2017, 7), es decir, siempre en tensión, comprometida con un mundo nuevo, un nuevo estado de cosas, una nueva forma de ser, de vivir, de estar junto a los demás (EN 23).

Cuando la Iglesia pierde de vista esta tensión se establece como ciudadana de este mundo, se pierde en el tiempo, se vuelve autorreferencial, se mundaniza, sacralizando su autoridad, sus doctrinas, su visibilidad. Se convierte en el “centro”, repudiando las periferias. Pierde la esperanza en los pobres y en los demás, y llega a ser condescendiente con los poderes de este mundo.

Al igual que para la Iglesia, la misión es la condición existencial fundamental de todo discípulo misionero/a que anuncia con su vida la venida de un Reino para todos. Es una condición que apunta continuamente a la superación, al cambio y a la transformación hacia “un cielo nuevo y una tierra nueva” (Ap 21, 1), mediante la construcción de una sociedad justa y solidaria para todos en camino hacia un *shalom* bíblico de vida plena y plenitud cósmica.

La indignación y la implicación contra todas las situaciones inhumanas e incompatibles con el Reino de Vida que Cristo vino a traer (DAp 358) conducen a un compromiso esperanzado con “un dinamismo de liberación integral, de humanización, de reconciliación y de inserción social”, porque “Dios en Cristo no redime solo a la persona individual, sino también las relaciones sociales entre los seres humanos” (DAp 359): “la propuesta del Evangelio no es solo una relación personal con Dios ... la propuesta es el Reino de Dios”, porque “en la medida en que consiga reinar entre nosotros, la vida social será un lugar de fraternidad, justicia, paz y dignidad para todos” (EG 180).

La *missio ad extra* es también una llamada a proyectarse hacia fuera y más allá, desvelando horizontes, abriendo caminos explorados y otros mundos posibles, propiciando un movimiento de evolución, de crecimiento, de avance, de cambio, de búsqueda de una “vida buena” que puede acontecer en la historia. El mundo globalizado en el que vivimos parece haber perdido de vista su horizonte, reduciendo sus expectativas, encogiendo sus sueños y esperanzas, viviendo de objetivos a corto plazo y

fragmentarios: “la historia —dice el Papa— muestra signos de regresión” (FT 11).

Sin embargo, a los discípulos misioneros “nada humano puede parecerles extraño” (DAP 380). Francisco invita continuamente a la Iglesia a superar la tentación de cerrarse, replegarse, condenar y afrontar reactivamente los complejos problemas que surgen en el mundo actual. Por el contrario, hay que salir, crear hábitos proactivos (cf. Francisco 2013), ver oportunidades y no solo amenazas, discernir con certeza, pero caminar en la esperanza y “abrirse a los grandes ideales que hacen la vida más bella y digna” (FT 55).

Esto implica también, y sobre todo, tener un “corazón sin fronteras, capaz de superar las distancias de origen, nacionalidad, color o religión” (FT 3), capaz de liberarse de “todo deseo de dominar a los demás” (FT 4) y capaz de soñar con un mundo “como una sola humanidad, como caminantes de una misma carne humana, como hijos de esta misma tierra que nos cobija a todos, cada uno con la riqueza de su fe o de sus convicciones, cada uno con su propia voz, pero todos hermanos” (FT 8).

La adhesión a una perspectiva misionera decolonial no puede caer en la trampa de promover políticas identitarias o nativistas: una misión *pluriversal*, que busca a través de la interculturalidad y la reciprocidad un intercambio de experiencias, valores y cosmovisiones más allá de un “paradigma tecnocrático dominante” (LS 101), siempre lucha contra toda forma de dominación, siempre comprometida con las causas mayores, con el cuidado de la Madre Tierra, con la solidaridad con otros pueblos oprimidos y con la integración con las más diversas dimensiones de la vida.

En este sentido, una misión que derriba muros y construye puentes busca siempre una inserción en lo local en comunión con lo global (FT 142) y una interconexión entre las dimensiones personal, relacional, social y cósmica (LS 91, 117, 138, 240). No se trata

de promover un universalismo abstracto, como presunto pretexto para homogeneizar, nivelar y dominar (FT 100). El fundamento de un “corazón sin fronteras” (FT 3) es simplemente lo humano: “darse cuenta de lo mucho que vale un ser humano, de lo mucho que vale una persona, siempre y en toda circunstancia” (FT 106).

Conclusión

La *missio ad extra* hasta los confines de la tierra representa tanto una llamada desde la perspectiva de la *missio ad gentes* como el origen, la meta y el contenido de toda identidad y actividad eclesial. Esta tensión de “salir” forma parte del único mandato de Jesús a sus discípulos: “Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes” (Mt 28,19). La Iglesia solo vive y trabaja hacia fuera y para cumplir esta tarea hasta los confines de la tierra y hasta el final de los tiempos. La Iglesia será plena y verdaderamente Iglesia en la medida en que sea capaz de darse a los demás, cruzando todas las fronteras, habitando todas las periferias y abriéndose a todos los horizontes humanos.

Al caracterizar de modo especial la dimensión universal de la Buena Nueva de Jesús, la *missio ad extra* no puede reducirse al envío de misioneros de un país a otro, práctica que puede reproducir todavía una configuración colonial de conquista, expansionismo cristiano (*plantatio ecclesiae*) o incluso voluntarismo salvacionista. El *ad extra* debería inspirar dimensiones mucho más profundas, proféticas e indispensables para la praxis cristiana, más que un esfuerzo expedicionario protocolario vinculado a proyectos de cooperación misionera.

En primer lugar, una auténtica *missio ad extra* debe ser expresión de algo *ad intra* que no se contiene, que desborda y que necesita salir. En la medida en que ese “algo” se convierte en una llamada más

fuerte que cualquier vínculo o interés personal, se convierte en un “centro” que proyecta a la persona hacia fuera, más allá de sí misma y para dar de sí. Así, podemos ver en esta salida una fuerza centrífuga espiritual que transforma, que interpela, que se convierte en legado “de un bien que humaniza y ayuda a llevar una vida nueva: no hay nada mejor que transmitir a los demás” (EG 264).

En segundo lugar, la *missio ad extra* se revela como un camino de aprendizaje discipular: en el encuentro con el otro y con los pobres, el enviado se ve obligado a transformarse, a convertirse, a madurar, a cuestionar sus convicciones, a traspasar las fronteras hacia otro nivel de comprensión. Esta *metanoia* es un proceso constante, profundo e interminable:

cada vez que nos encontramos con un ser humano en el amor, somos capaces de descubrir algo nuevo sobre Dios (...) La tarea de la evangelización enriquece nuestras mentes y nuestros corazones, abre nuestros horizontes espirituales, nos hace más sensibles para reconocer la acción del Espíritu, nos hace salir de nuestros marcos espirituales limitados (EG 272).

En tercer lugar, la *missio ad extra* implica necesariamente una inmersión bautismal y pascual en una realidad periférica: se trata de hacer la opción de *habitar* contextos marginados y renacer en ellos, desarrollando “el placer espiritual de estar cerca de la vida de las personas, hasta descubrir que esta se convierte en fuente de mayor alegría” (EG 268). Este proceso de *pertenencia* progresiva, efectiva y afectiva, tiene lugar a través de la acogida como peregrino que ha venido a compartir y servir la vida, en camino hacia la plenitud.

Por último, la *missio ad extra* apunta a una apertura universal a todos los horizontes, a todos los saberes, a todas las culturas y a todos los pueblos. El deseo de ir más allá está instigado por la curiosidad y el interés que, si no es un síntoma de afán de con-

quista, es un simple signo de amor y de interés por los demás y por la vida:

no es posible ser sanamente local sin una apertura sincera y cordial a lo universal, sin dejarse interpelar por lo que sucede en otros lugares, sin permitirse enriquecerse con otras culturas o compadecerse de los dramas de otros pueblos. De hecho, toda cultura sana es por naturaleza abierta y acogedora. (FT 146)

Los confines de la tierra representan una invitación continua a abrirse a todo y al todo, a lo nuevo, a lo inesperado, a lo desconocido, a lo subversivo: “Queremos ser una Iglesia —dice Francisco— que sirve, que sale de casa, que sale de sus templos, que sale de sus sacristías, para acompañar la vida, para sostener la esperanza, para ser signo de unidad (...) para construir puentes, para derribar muros, para sembrar reconciliación” (FT 276).

En este camino *ad extra*, lo más importante no será lo que la Iglesia sea capaz de realizar en hechos y obras, sino siempre lo que la Iglesia sea capaz de llegar a ser.

Estêvão Raschiatti

Traducido por Martha Moya Rodríguez

SIGLAS

DAP Documento de Aparecida

MD Documento de Medellín

EG *Evangelii Gaudium*

EN *Evangelii Nuntiandi*

FT *Fratelli Tutti*

LS *Laudato Si'*

PG *Pastores Gregis*

RMi *Redemptoris Missio*

Referencias bibliográficas

Bevans, Stephen B., y Roger P. Schroeder, *Diálogo Profético. Reflexões sobre a missão cristã hoje*. São Paulo: Paulinas, 2016.

Echarte, Ignacio. Appunti su San Francesco Saverio. En Missionari Saveriani. *Convegno sulla spiritualità xaveriana*. Tavernerio, CO, 2006. Roma: Missionari Saveriani, 2006, 77-89.

Francisco. *Discurso do Santo Padre aos bispos responsáveis do Conselho Episcopal Latino-Americano por ocasião da Reunião Geral de Coordenação*. Río de Janeiro, domingo 28 de julio de 2013.

Disponible: en: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-ce-lam-rio.html. Accedido: 4 de diciembre de 2023.

—. *A missão no coração da fé cristã*. Mensagem para o Dia Mundial das Missões de 2017. Roma, 4 de junio de 2017. Disponible en: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/missions/documents/papa-francesco_20170604_giornata-missionaria2017.html. Accedido: 17 de diciembre de 2023.

Senior, Donald, y Carroll Stuhmüller, *Os fundamentos bíblicos da missão*. Tradução de Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulinas, 1987.

Sousa Santos, Boaventura de, y Maria Paula Menezes (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

Entre tradición e innovación.

El cristianismo contemporáneo puesto a prueba por un nuevo conflicto de interpretación

Dieudonné Mushipu Mbombo

D. Mushipu Mbombo, doctor en Teología y Filosofía y licenciado en Epistemología, Ética y Ciencias de la Educación, es sacerdote católico en Suiza y profesor universitario. Autor de varias obras sobre filosofía, teología, pastoral y misionología, es también miembro de varias sociedades académicas.

¿Hay o no un único cristianismo basado en los mismos valores? Esta es la pregunta que se hacen algunos fieles feligreses que quieren ver las cosas claras. Oyen hablar de cristianismo liberal, de cristianismo de izquierdas, del ala progresista de la Iglesia opuesta al ala conservadora. ¿Son estas tendencias una invención de los políticos o existen disparidades reales que hay que aclarar? En cualquier caso, podemos ver que el cristianismo está siendo mirado, e incluso juzgado, tanto desde dentro como desde fuera, según esté apegado a su historia o implicado en los cambios que se están produciendo en la sociedad. La declaración *Fiducia supplicans* por la que se autoriza la bendición de las parejas en situación irregular y de las parejas homosexuales (18 de diciembre de 2023) y su acogida en diferentes partes del mundo es una buena ilustración de esta visión. Hemos elegido aquí examinar este grave problema, si es que existe, que parece tabú en las filas de los teólogos, pero que acecha a nuestros contemporáneos que desearían que le diéramos una respuesta para saber a qué atenerse, en qué cursor colocar su fe, a qué rama agarrarse.

Para analizar la cuestión de las tendencias en el cristianismo, mostraremos en primer lugar cómo se aborda hoy en la Iglesia católica. En segundo lugar, presentaremos las herramientas interpretativas para la actual situación. En tercer lugar, daremos una visión general de las tendencias dentro del cristianismo. Concluiremos con una propuesta pastoral que invita al discernimiento y a una actitud ecuménica que acepte al otro diferente.

La legitimidad o pertinencia de la cuestión

La historia del cristianismo ha definido la teología como la confrontación de la fe y la razón, un discurso racional sobre la fe. Quizá tengamos la suerte de pertenecer a este período de la modernidad, que ha hecho tomar conciencia de la función primordial de la razón humana y de la autonomía del ser humano. Fe y razón son dos polos complementarios.¹ Nos ayudan a comprender la verdad lo más exactamente posible, como explica Juan Pablo II en su encíclica *Fides et ratio*.

La teología sigue siendo una disciplina académica, a menudo universitaria. Por ello, los teólogos reflexionan y publican opúsculos y sumas sobre la fe y la acción de la Iglesia. Esta es su función. Sin embargo, frente a la razón, la fe ya no es patrimonio exclusivo de los teólogos. Desde la segunda mitad del siglo pasado —desde justo después del Concilio Vaticano II hasta el comienzo del tercer milenio—, podemos constatar que la mayoría de nuestros fieles feligreses de todos los continentes utilizan su razón y su espíritu crítico para comprender su camino de fe. Escudriñan los ritos de su religión antes de vivirla y observan la acción de las instituciones eclesiales que los sostienen. La cultura posmoderna marca una evo-

1 Cf. Dieudonné Mushipu Mbombo, *La question de la scientificité de la théologie est-elle toujours actuelle* (Paris: Parole et Silence, 2016); *L'herméneutique classique et son histoire* (Paris: Cerf, 2019).

lución impresionante. Atrás quedaron los tiempos del “todo hecho por otros para ser consumido”. Tratar de entender la religión ya no es patrimonio exclusivo de académicos e investigadores. Cualquier feligrés medio utiliza su libertad de pensamiento para observar la fe y tratar de deducir sus inquietudes. Atrás quedaron los días de dualidad en la Iglesia, con, por un lado, los que reflexionan en nombre de la Iglesia y, por otro, los que tienen que tragar sin pensar en nombre de una fe ingenua. La fe ya no es la consecuencia de dogmas que hay que aceptar sin cuestionar. Jean Rigal comenta la nueva eclesiología moderna en estos términos: “¿No olvidamos con demasiada frecuencia que los laicos (LG 37), e incluso más ampliamente los fieles (can 212 § 3), tienen el derecho e incluso a veces el deber, según los conocimientos, la competencia y el prestigio de que gozan [...] de dar a los pastores su opinión sobre las cuestiones que afectan al bien de la Iglesia y de darla a conocer a los demás fieles?”.² Con el sínodo sobre la sinodalidad, aprendemos a consultar a todos los fieles y a escuchar sus puntos de vista.

Esta apertura marca una ruptura con la práctica que otorgaba a los teólogos y magistrados el monopolio del discernimiento. Estos últimos lo supervisaban todo y controlaban la situación. Tenían, y esto se concedió al Magisterio, lo que se ha llamado la “autoridad” para decir lo que estaba permitido y lo que no en cuanto a la gestión de la fe. Podemos ver que, con el tiempo, la autoridad que era muy fuerte en el momento de la reforma ha adquirido una nueva proporción o un nuevo rostro. Se ejerce de forma diferente, integrando los principios de libertad y autonomía humana. El ejemplo más elocuente es la lectura de la Biblia, prohibida a los laicos, el pueblo de Dios, por temor a interpretaciones que llevarán a la creación de sectas. Para la Iglesia, solo el Magisterio tenía el control sobre cómo se leía la Biblia. Hoy,

2 Jean Rigal, *Le mystère de l'Église. Fondements théologiques et perspectives pastorales* (París: Cerf, 1992), 150.

nos impresiona oír al Papa Francisco pedir a cada fiel que tenga la Biblia en el bolsillo y que la lea a menudo.

De hecho, la fe se está haciendo inteligible para todos. Leonard Santedi afirma:

No puede haber un futuro feliz para la fe sin una sólida formación intelectual que ponga a la gente en contacto con una sólida comprensión de las Escrituras [...], un agudo sentido de la diversidad de tradiciones teológicas y sus argumentos, un acercamiento comprensivo a la filosofía y a las ciencias humanas, y una fuerte afinidad con la sociedad moderna en lugar de una hostil o tímida desconfianza hacia ella.³

Hoy es maravilloso ver cómo los laicos acceden al estudio de la teología en universidades e institutos superiores de estudios religiosos. En nombre de la libertad de pensamiento, todo el mundo puede tener la libertad de leer la Biblia y mirar a la Iglesia con ojo crítico. ¿Cómo leemos y con qué herramientas? Esa es la verdadera cuestión. No se trata solo de leer la Biblia, sino también de caminar en la fe y percibir las instituciones de la Iglesia. La pregunta que se ha planteado repetidamente en los últimos años, y a través de la cual nuestros feligreses ven una diferencia real en las personalidades y acciones de los papas, es la siguiente: ¿dónde se sitúa actualmente la Iglesia, progresista o conservadora? Rápidamente queda claro: las gafas que se utilizan para leer el funcionamiento de la Iglesia son las mismas que se utilizan para leer el funcionamiento del Estado y su forma de gestionar los asuntos públicos. La gente no tiene otras herramientas de interpretación. Se apañan con lo que tienen. Basta con mirar a los dos últimos papas para comprenderlo.

3 Léonard Santedi Kinkupu, "Unité de vocation et diversité des ministères. Perspectives pour une nouvelle relation entre prêtres et laïcs", en A. Ramazini, F. Malolo, M. Moerschbacher y L. Santedi (dir.), *Pour une institution des laïcs dans l'Église. Africains et Européens en quête de renouveau conciliaire* (París: L'Hamattan, 2004), 51.

Benedicto XVI fue considerado, con razón o sin ella, un gran defensor de la tradición. Sabemos que, durante su pontificado, como cuando era prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, trató de anclar el Concilio Vaticano II en la historia de la Iglesia. Se esforzó por defender la coherencia de la Iglesia con su historia, a la que calificó de “río”. Para él, “la tradición es el río de vida nueva que viene de los orígenes, de Cristo a nosotros, y que nos hace partícipes de la historia de Dios con la humanidad”.⁴ Enseñaba la fidelidad a la tradición basada en las Escrituras, tomando el ejemplo de Pablo, que transmitía lo que había recibido (1 Cor 15, 3). En efecto, Pablo “no quiso inventar un nuevo cristianismo [...], transmitió el don inicial que viene del Señor y que es la verdad que salva”. Luego, hacia el final de su vida, escribió a Timoteo: “Tú eres el custodio del Evangelio; guárdalo en toda su pureza, por el Espíritu Santo que habita en nosotros” (2 Tim 1, 14).⁵ Refiriéndose a la Constitución *Dei Verbum* (n. 8), el Papa ve también la tradición como un Evangelio vivo, proclamado por los apóstoles en su integridad, a partir de la plenitud de su experiencia única e inigualable. La tradición es, por tanto, el relato de la acción del Espíritu en la historia de la Iglesia, por mediación de los apóstoles y de sus sucesores, en continuidad con la experiencia de los orígenes.⁶ Sigue siendo esencial para Benedicto XVI porque es el río vivo a través del cual Cristo se hace verdaderamente presente entre nosotros y nos da la Verdad, su luz que nos hace vivir y encontrar el camino hacia el futuro. Sin embargo, Benedicto XVI no se queda anclado en el pasado y en la historia. Está convencido de que un pueblo que vive sin sus raíces en el pasado pierde su identidad. Por eso el Vaticano II fue para él una reforma y no una ruptura en la historia del cristianismo. El período posconciliar es la etapa de una hermenéutica de la reforma. Abrió la Iglesia al

4 Benedicto XVI, Audiencia general del 3 de mayo de 2006.

5 *Ibíd.*

6 *Ibíd.*

mundo (cf. *Gaudium et spes*), reconoció otras religiones (cf. *Nostra aetate*) y autorizó la libertad religiosa (cf. *Dignitatis humanae*). Sus posiciones sobre tal visión de la Iglesia están lejos de hacer de él un fundamentalista, sino más bien un hombre que se inscribe en una hermenéutica portadora de la herencia de la tradición.

El Papa Francisco está dejando su impronta con un estilo diferente y algo desinhibido. En una entrevista con jesuitas portugueses al margen de las Jornadas Mundiales de la Juventud de Lisboa en verano de 2023, afirmó su progresismo.⁷ Preguntado por las críticas que había recibido de algunos obispos norteamericanos, confesó que la situación en Estados Unidos “no es fácil”. Añadió: “Hay una actitud reaccionaria muy fuerte y organizada [...]. A estas personas quiero recordarles que el ‘atraso’ es inútil y que hay que comprender que existe una justa evolución en la comprensión de las cuestiones de fe y de moral”. El Papa cita a San Vicente de Lérins, que en el siglo V señalaba que “la doctrina progresa, ampliándose con el tiempo, consolidándose y fortaleciéndose, pero siempre progresando”. Para ilustrar su punto de vista, Francisco alude a la esclavitud, que en su día fue tolerada por algunos papas, pero que hoy ya no lo es, al igual que la pena de muerte. “Es un error considerar la doctrina de la Iglesia como un monolito”, insistió. En materia sexual, se atrevió a decir que ya no quiere que la Iglesia mire el pecado de la carne como en el pasado: “Pero lo que no me gusta nada, en general, es que miremos con lupa el llamado ‘pecado de la carne’, como hicimos durante tanto tiempo con el sexto mandamiento”. Francisco denuncia a continuación una cierta hipocresía que pudo estar muy extendida en la Iglesia: “Si explotabas a los trabajadores, si mentías o engañabas, no importaba. Los únicos pecados que contaban eran los de debajo del cinturón”, se lamenta.

7 Esta entrevista fue publicada en la revista jesuita *La Civiltà Cattolica*, pero también en la plataforma informática Aleteia-Media, el 28 de agosto de 2023.

Esta audiencia con los jesuitas de Portugal resume lo que Francisco ha sostenido siempre, hablando de “zonas protegidas por la lógica del ‘siempre lo hemos hecho así’ [...] que son refugios que enferman a la Iglesia”.⁸ También dijo, al inicio de su pontificado, que la pastoral, en términos misioneros, “nos exige abandonar el cómodo criterio pastoral del ‘siempre lo hemos hecho así’. Invito a todos a ser audaces y creativos en el deber de repensar los objetivos, las estructuras, el estilo y los métodos evangelizadores de las propias comunidades”.⁹

Como podemos ver en estos dos ejemplos, las líneas están claramente trazadas.

Pluralidad y diversidad interpretativas: Algunas tendencias dentro del cristianismo

Sí, confirmamos la existencia de varias interpretaciones del cristianismo como cultura religiosa. Cuando se juzga al cristianismo en función de las diferentes tendencias políticas que dominan la sociedad, desde el liberalismo hasta el izquierdismo comunitario, rápidamente tenemos la impresión de que ya no es único, defendiendo los mismos valores. Y, sin embargo, cuando releemos la historia de la religión cristiana, nos atrevemos a afirmar —y esto se ha convertido para nosotros en una convicción— que solo hay un cristianismo vuelto hacia su fundador, que es al mismo tiempo su pastor, Jesucristo, Palabra viva de su Padre, que vino a aportar a la humanidad un cierto número de valores. A pesar de ello, la adhesión a esta figura de nuestra historia difiere según que, en la vida personal o colectiva, se insista más en unos valores que en otros. Los que optan por los valores sociales son calificados de cristianos de izquierdas, mientras que los que se centran en valo-

8 Papa Francisco, Audiencia general del 22 de marzo de 2023.

9 Papa Francisco, *Evangelii gaudium*, n.º 33.

res liberales centrados en el individuo son de derechas. No se trata de hacer teología política, sino de intentar comprender. A menudo, estas facciones se corresponden con las opciones políticas de quienes dicen pertenecer a ellas. Los cristianos de derechas se autodenominan conservadores y esencialmente tratan de aplicar su comprensión de las enseñanzas del cristianismo a la política, ya sea proclamando el valor de estas enseñanzas o tratando de utilizarlas para influir en la política. Hay varias tendencias dentro de esta rama de la derecha. Existe el cristianismo liberal y el fundamentalismo cristiano. Este último está vinculado a la interpretación estricta y literal de los textos sagrados, muy presente en el protestantismo desde el siglo XIX, pero también conocido en los movimientos fundamentalistas tradicionalistas. Los cristianos liberales abogan por el liberalismo en sentido teológico y no político. Defienden una teología liberal. En general, rechazan todo lo sobrenatural y creen que la Biblia es un libro de historia que narra lo que piensa la gente sobre la religión.

El cristianismo de izquierdas se basa en una lectura social de la Biblia y se define como partidario del progreso social y contrario al poder del dinero. Se construye en torno a la doctrina social de la Iglesia y la presenta como una de sus principales preocupaciones. Por ello, varias encíclicas papales piden que se preste atención a los pobres y oprimidos, condenando el enriquecimiento de unos pocos ricos en detrimento de la infinita multitud de proletarios. En 1891, León XIII utilizó esta expresión casi marxista de proletarios en la *Rerum Novarum*. Pío XI siguió sus pasos en 1931, en *Quadragesimo Anno*, cuando sostuvo que “a la libertad del mercado ha sucedido una dictadura económica. El apetito de lucro ha dado paso a una ambición desenfrenada de dominio. Toda la vida económica se ha vuelto horriblemente dura, implacable y cruel”. El Vaticano II también situó la cuestión social en el centro de sus propuestas, al tiempo que condenaba las desigualdades sociales provocadas

por el capitalismo. La *Pacem in terris* de Juan XXIII en 1963 salió en defensa de las clases trabajadoras, y su sucesor Pablo VI, en la *Populorum progressio*, condenó el capitalismo en un tono radical, pidiendo a la Iglesia que se pusiera del lado de los pobres y los proletarios. Esta postura tuvo un impacto real en los sacerdotes obreros y en la teología de la liberación.

Estas posiciones estimularon la creación de sindicatos cristianos. Estos se politizaron y trataron de atajar las causas de la miseria humana, defendiendo al mismo tiempo los valores de igualdad y fraternidad entre los seres humanos, sin olvidar la dignidad de cada individuo. Sin confundir su movimiento con el socialismo al que se oponen, los partidarios del socialismo cristiano abogan por una reforma de la sociedad bajo la égida del Estado para prestar ayuda a los pobres. Tienen una rama que aboga por el asociacionismo dirigido a la acción de la sociedad civil y al establecimiento de un sistema económico alternativo mediante la iniciativa ciudadana.

Hay extremistas tanto de izquierda como de derecha que se encierran en esta elección de valores y la convierten en una ideología. Así ocurrió a finales del milenio pasado: algunos sacerdotes y obispos rechazaron las conclusiones innovadoras del Concilio y siguieron a un obispo nostálgico, el arzobispo Marcel Lefebvre, que las juzgó heréticas y susceptibles de llevar al catolicismo a la ruina. En 1970, este antiguo arzobispo de Dakar fundó un seminario tradicionalista en Friburgo (Suiza) y luego en Ecône, con la aprobación de Pablo VI. Cinco años más tarde, la Fraternidad Sacerdotal San Pío X fue disuelta a causa de los violentos ataques de su líder a las reformas de Roma. En 1986, el famoso encuentro interreligioso de Asís, organizado por Juan Pablo II, provocó una reacción indignada del hombre que se veía a sí mismo como el salvador de la fe tradicional de la Iglesia católica. En 1988, la ruptura fue total. Sin la aprobación del Vaticano,

el arzobispo Lefebvre ordenó a cuatro obispos. Él y los nuevos prelados fueron excomulgados. El prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el futuro Benedicto XVI, intentó en vano que los rebeldes volvieran al redil de la Iglesia. Por nuestra parte, creemos que el fundamentalismo es una forma retrógrada y deficiente de hermenéutica.

Propuesta pastoral: ecumenismo y discernimiento

La deriva ideológica fundamentalista no solo se da dentro de la Iglesia. También se observa en la política entre los partidarios de la extrema derecha. Por ejemplo, algunos grandes países llamados democráticos están dirigidos por partidos populistas que predicán la exclusión de los extranjeros y basan su doctrina en el miedo a los de afuera. A menudo, estos partidos populistas se proclaman cristianos, y además católicos o protestantes. Proclaman en voz alta que basan sus convicciones en valores cristianos conservadores. Este posicionamiento es desconcertante e inquietante. O bien han comprendido plenamente el Evangelio de Cristo, en cuyo caso enseña la división y la exclusión, o bien no extraen nada de los valores evangélicos en los que se basa el cristianismo, y en este caso utilizan el cristianismo para sus intereses políticos, que son contrarios a los valores predicados por el Evangelio.¹⁰ Desde el punto de vista ético, esta última situación es ilustrativa de un comportamiento corrupto que pervierte el ideal cristiano e inyecta en la masa popular un verdadero desagrado por lo cristiano.¹¹

Tiene que haber un equilibrio razonado, incluso en la fe. Todo exceso es perjudicial, y la virtud está en el justo medio, como

10 Dieudonné Mushipu Mbombo, *Le péché moderne du racisme* (Paris: L'Harmattan, 2023), 20.

11 Ver Papa Francisco, *Fratelli tutti*, n.º 86.

decían los antiguos.¹² Todo extremismo, ya sea de izquierda o de derecha, en política o en la Iglesia, es dañino y perjudicial. Es imperativo apelar al discernimiento pastoral en un momento en que la manipulación política y la exégesis demasiado libre se apropian de la religión con fines contrarios a los valores de fraternidad traídos por Cristo. Fraternidad significa aceptar las diferencias de los demás y estar abierto a la diversidad.

Algunas de estas diferencias son expresiones de la gracia y la bondad de Dios: se trata de discernirlas en gracia de Dios, con la ayuda del Espíritu Santo. Otras diferencias dividen a la Iglesia; hay que superarlas con los dones del Espíritu —fe, esperanza y amor— para que la separación y la exclusión no tengan la última palabra. El designio de Dios es llevar el tiempo a su cumplimiento, unir todo el universo bajo una sola cabeza (Ef 1, 10), reconciliando las divisiones entre los seres humanos.¹³

En un impulso ecuménico, el Vaticano II quiso que los cristianos, manteniendo la unidad en lo necesario, conservaran su libertad en la legítima diversidad.

No es sorprendente, por tanto, que ciertos aspectos del misterio revelado hayan sido a veces mejor captados y expuestos por unos que por otros, ya sea en las diversas formas de vida espiritual y de disciplina, en la variedad de los ritos litúrgicos, o incluso en la elaboración de la verdad revelada [...]. Las diversas formulaciones teológicas deben considerarse a menudo complementarias y no opuestas.¹⁴

Este debe ser el caso tanto dentro de la Iglesia católica como en sus relaciones con las demás Iglesias cristianas.

12 Aristote, *Éthique à Nicomaque, libro II* (París: Flammarion, 2004).

13 Consejo Ecuménico de las Iglesias (COE), *Appelés à être l'Église une*, <https://www.oikumene.org/fr/resources/documents/called-to-be-the-one-church-as-adopted>.

14 Vaticano II, *Unitatis Reintegratio*, n.º 17.

Conclusión

La pluralidad de interpretaciones del cristianismo ha dado lugar a dolorosas divisiones como el cisma y la Reforma dentro del catolicismo. La diversidad de puntos de vista parece ser una realidad identificadora de la Iglesia cuando comprendemos que la lectura de los hechos depende del contexto de lugar y tiempo, y que la Iglesia es una y diversa. Es el lugar de la llama que Jesús vino a traer: “Es un fuego que he venido a traer a la tierra, y cómo quisiera que ya estuviera encendido [...]. A partir de ahora, si hay cinco personas en una casa, se dividirán: tres contra dos y dos contra tres” (Lc 12 ,49; 52). Sin embargo, estas personas permanecen en la misma casa, en la misma familia, en la misma Iglesia.

¿Cómo concluir semejante cuestión de hermenéutica? Una conclusión pastoral solo puede extraerse de la Biblia, en particular de la carta de Pablo a los Corintios, en la que reprende a quienes pretenden ser él y Apolos: “¿Qué es Apolos? ¿Qué es Pablo? Siervos por medio de los cuales fuisteis llevados a la fe; cada uno de ellos hizo lo que el Señor le dio. Yo planté, Apolos regó, pero es Dios quien lo hace crecer. Así que el que planta no es nada, el que riega no es nada; solo cuenta Dios, que es el que hace crecer” (1 Cor 3, 5-7). Esto lo dice todo. Durante los trabajos preparatorios del cónclave de marzo de 2013, ¿no tenía razón un cardenal al decir: “Benedicto XVI interpretaba el Concilio. Con el nuevo Papa, ¿ahora tenemos que vivirlo?”. Razón de más para la predicación de Pablo.

Dieudonné Mushipu Mbombo
Traducido por José Rodríguez



Crónicas

53º Congreso Eucarístico Internacional (IEC) 2024.

Fraternidad para sanar el mundo

Valeria Gavilanes Sarmiento

Periodista ecuatoriana, Valeria Gavilanes Sarmiento ha sido reportera y presentadora de noticias en los principales medios de comunicación televisivos y radiales del país; asesora y directora de comunicación en instituciones del Estado. Fue jefe de prensa y vocera del 53º Congreso Eucarístico Internacional.

Fue en 1881 cuando Emilia Tamisier, una mujer laica que bajo la inspiración de San Pedro Julián Eymard, tomó la iniciativa de organizar, con la bendición del Papa León XIII, el Primer Congreso Eucarístico Internacional en Lille Francia. Luego de 143 años, llegó a Ecuador el 53º Congreso Eucarístico Internacional.

Del 8 al 15 de septiembre de 2024, Quito se convirtió en una ciudad eucarística, al ser la sede del 53º Congreso Eucarístico Internacional, IEC, 2024 cuyo lema fue: “Fraternidad para sanar el mundo”. Más de sesenta delegaciones provenientes de distintas conferencias episcopales de los cinco continentes se dieron cita en Quito, capital de los ecuatorianos, para profundizar el misterio eucarístico y vivir el mayor encuentro de la Iglesia católica en el mundo, pues pone a Cristo-Eucaristía en el centro. Cardenales, obispos, sacerdotes y laicos vivieron un tiempo de fraternidad y esperanza. El Santo Padre eligió a Ecuador al conmemorarse 150 años de su Consagración al Sagrado Corazón de Jesús.



Eucaristía inaugural

Entre las actividades más destacadas podemos mencionar la Eucaristía de apertura, realizada el 8 de septiembre, y presidida por monseñor Alfredo José Espinoza Mateus, arzobispo de Quito y primado de Ecuador, en donde 1700 niños realizaron su Primera Comunión. Al inicio de la celebración se transmitió un mensaje del Santo Padre. Fue un tiempo de gracia y bendición para Ecuador y el mundo.

Eucaristías por idiomas

El jueves 12 de septiembre se celebraron eucaristías en idiomas como: español, alemán, inglés, francés, italiano, chino, portugués, latín, español afro y quichua, en los siguientes lugares: Catedral Metropolitana de Quito, parroquia Alemana, iglesia de Santo Domingo, Capilla del Milagro, iglesia de La Compañía de Jesús, iglesia de San Agustín, Basílica Católica Nuestra Señora de la Merced, iglesia de San Francisco, Capilla de Cantuña, Basílica del Voto Nacional, Monasterio Carmen Alto, Monasterio Carmen Bajo, Monasterio Santa Clara, Monasterio de la Inmaculada Concepción, Monasterio de Santa Catalina de Siena, iglesia de San José de Calderón y parroquia María Auxiliadora-iglesia El Girón.

Solemne procesión eucarística

El sábado 14 de septiembre, luego de una solemne Eucaristía presidida por el actual cardenal Luis Cabrera, en la plaza de San Francisco, el Santísimo Sacramento atravesó las calles del centro histórico de Quito, hacia la Basílica del Voto Nacional. El casco colonial se adornó con hermosas alfombras de flores, elaboradas por los movimientos laicales del país, que abrían paso al Dios de

Amores, a la Santa Eucaristía. Se vivieron momentos de profundo recogimiento y fe.

Los sacerdotes nacionales y extranjeros que acompañaron la procesión bendecían al pueblo que entusiasmado se acercaba a saludarlos. Los fieles adecuaron espacios en donde el Santísimo Sacramento era recibido con profunda reverencia y amor; hubo altares decorados para la ocasión. Al llegar a la Basílica del Voto Nacional, el cardenal Baltazar Porras bendijo a los presentes con la Custodia que, posteriormente, fue colocada en el altar para la adoración de los fieles.

Eucaristía *Statio Orbis*

El domingo 15 de septiembre se llevó a cabo la solemne Eucaristía *Statio Orbis* o Parada del Mundo. La majestad de nuestro Señor se hizo presente frente a miles de personas que depositaron su esperanza en el Dios de Amores. Dicha Eucaristía fue presidida por el cardenal Baltazar Porras, legado Pontificio, y se llevó a cabo en los exteriores del Centro de Convenciones Metropolitano de Quito, CCMQ. La imagen de la Virgen del Quinche, patrona de la Arquidiócesis de Quito, cobijó a la multitud de fieles.

Temáticas del IEC-2024

Las temáticas abordadas en el Congreso entre el lunes 9 y el viernes 13 de septiembre fueron: Mundo herido, ¿“dónde está tu hermano?” (Gn 4, 9); Fraternidad redimida en Cristo “¡Qué bueno y agradable es que los hermanos vivan unidos!” (Salmo 133, 1); Eucaristía y transfiguración del mundo: “El que come mi carne y bebe mi sangre, permanece en mí y yo en él” (Juan 6, 56); Eucaristía: Salmo de Fraternidad: “Ustedes son todos hermanos” (Mt 23, 8).

Destacadas personalidades

El Congreso contó con la presencia de personalidades destacadas como el P. Corrado Maggioni, presidente del Comité Pontificio para los Congresos Eucarísticos Internacionales, quien dio la bienvenida a la serie de ponencias; el cardenal Mauro Gambetti, ofm. Conv. Vicario General de Su Santidad para la Basílica de San Pedro y presidente de la fundación *Fratelli Tutti*, quien entre el 10 y 12 de septiembre mantuvo encuentros con empresarios, académicos y los principales medios de comunicación nacionales e internacionales.

El miércoles 11 de septiembre presidió la Eucaristía inaugural, y el jueves 12 de septiembre fue ponente con el tema: “Por una Iglesia sinodal”, que dio paso a un conversatorio en el cual participaron Mons. Lizardo Estrada, OSA (Perú), Mary Wu, laica, proveniente de Taiwan, así como también Max y María Gabriela Ammann, delegados de la Conferencia Episcopal de Suiza.

El cardenal Graziano Borgonovo, subsecretario del Dicasterio para la Evangelización, el jueves 12 de septiembre brindó la conferencia denominada “La familia a la luz de la Eucaristía, escuela de fraternidad”, allí, Andrea Losi (Italia) —familia de Mato Grosso— compartió su testimonio de cómo vivir la fe, dentro del ámbito familiar. Mons. Borgonovo también presentó su ponencia “La esperanza es Eucaristía: camino al Jubileo 2025”, esta última el 13 de septiembre.

Mons. José Ignacio Munilla, obispo de Orihuela-Alicante, reconocido influencer católico, presentó la ponencia “El Sagrado Corazón de Jesús: exigencia de fraternidad” el miércoles 11 de septiembre; y el viernes 13 de septiembre se refirió a “La pedagogía del corazón, en la parroquia La Dolorosa de Quito.

Las Eucaristías de cada mañana fueron presididas por autoridades eclesiales como: monseñor Jaime Spengler (Brasil), arzobispo de

Porto Alegre y presidente del CELAM; Mons. Francisco Ozoria (República Dominicana), arzobispo de Santo Domingo y primado de América; y Mons. Anthony Fisher (Australia), arzobispo de Sidney.

Una Iglesia sinodal

El IEC-2024 fue el espacio para que personas laicas, provenientes de distintos países, compartan sus experiencias con cardenales, obispos, sacerdotes y religiosas.

Juan Manuel Cotello, director, guionista y actor, fue quien abrió el ciclo de conferencias el 9 de septiembre, con el tema: “Mundo Herido”. Un día después, en horas de la tarde, proyectó ante miles de personas la película denominada: “El mayor regalo”, que hace referencia a la importancia del perdón como camino para sanar heridas.

El Dr. Rodrigo Guerra (México), secretario de la Pontificia Comisión para América Latina, participó del conversatorio: “Heridas de la sociedad de hoy”; mientras que Pabel Muñoz, alcalde del Distrito Metropolitano de Quito, se refirió al tema: “Las heridas en la ciudad”. Por su parte, Laden Roveló, quien es parte del Ministerio Hispano de la Conferencia Episcopal de Estados Unidos, compartió su testimonio junto a Mons Hryhoriy Komar (Ucrania), quien explicó su experiencia al vivir la pastoral en tiempos de guerra.

El martes 10 de septiembre, Margaret Fellker, proveniente de Estados Unidos en representación de “David’s Educational Opportunity Fund”, brindó un conmovedor testimonio en el que recordó la desaparición de su hijo en territorio ecuatoriano, años atrás. Al contrario de renegar de su fe, se refugió en la Santa Eucaristía, y ha llevado adelante la mencionada fundación. Su testimonio se dio en el contexto de la Conferencia: “Frateridad redimida en

Cristo”, dictada por la Hna. Daniela Cannavina (Argentina) y secretaria general de la CLAR; además, Mons. Bienveniu Manamika (República del Congo) y arzobispo de Brazzaville dio a conocer su testimonio y reflexión.

El mismo día, en el contexto de la temática “Fraternidad redimida en Cristo”, hubo destacadas intervenciones de quienes han sido “testigos de fe”: monseñor Francisco Ozoria (República Dominicana) se refirió al “Grito de Montesinos”; el Card. Gregorio Rosa (El Salvador) habló sobre “San Óscar Arnulfo Romero”; y Mons. Víctor Corral Mantilla hizo alusión a “Mons. Leonidas Proaño”.

María de Lourdes Amador ofreció su testimonio el 11 de septiembre en el marco del tema: “Eucaristía y transfiguración del mundo”, ofrecido por Mons. Andrew Cozzens (Estados Unidos), obispo de Crookston; allí también el P. José Antonio Maeso González (España) comentó la cruda realidad que se vive en sectores vulnerables, en el caso, por ejemplo, de personas privadas de la libertad, y más realidades que aquejan a la sociedad.

Pablo Martínez, cantautor argentino de temas musicales como “Hasta la locura”, la mañana del 13 de septiembre presentó la ponencia “Eucaristía: salmo de fraternidad”. En horas de la tarde ofreció un concierto que hizo vibrar al público.

El mismo día, Mons. Rafael Cob (REPAM) y la Madre Verónica de la Santa Faz (Ecuador) dieron a conocer su testimonio, tanto en zonas de misión como dentro de la vida contemplativa, respectivamente.

El Centro de Convenciones Metropolitano de Quito

La lista de participantes se extiende mucho más, en cada conferencia y testimonio. El mensaje de Dios se hizo presente a través de su

Espíritu Santo. En las instalaciones del Centro de Convenciones Metropolitano de Quito, CCMQ, hubo celebraciones eucarísticas, una hermosa capilla de adoración perpetua donde los visitantes depositaban sus anhelos ante el Señor. La feria de la fraternidad, con atractivos stands, también fue un espacio para compartir la fe y poner a disposición del público productos nacionales.

IEC-2024, una buena noticia

La participación de representantes de medios de comunicación nacionales e internacionales, católicos y no católicos, fue sumamente valiosa y positiva, pues la fraternidad es universal. Desde la sala de prensa, los periodistas siguieron a detalle la realización del congreso y daban a conocer la buena noticia del Señor dentro y fuera del país, con transmisiones en vivo, reportajes y entrevistas. Después de cada ponencia, los conferencistas se dirigían a la sala de prensa para ampliar la información y solventar posibles dudas. En la gran mayoría de ruedas de prensa estuvo presente el P. Corrado Maggioni, presidente del Comité Pontificio para los Congresos Eucarísticos Internacionales.

Del Corazón de Jesús a la Eucaristía y de la Eucaristía a la fraternidad

El amor infinito del Sagrado Corazón de Jesús se evidenció en la Santa Eucaristía. Quito, Ecuador y el mundo se rindieron ante el Señor de señores y recibieron su gracia, su poder y su mensaje para juntos construir una “fraternidad que sane las heridas del mundo”.

La experiencia del IEC-2024 fue la ocasión de comprender que la fraternidad es el camino para sanar heridas, para lo cual es preciso el perdón, la comunicación y el deseo de darse a sí mismos y a los

demás una nueva oportunidad. Sanar el corazón de cada uno, para sanar las heridas del hermano, de la hermana y de la sociedad.

Hemos recibido el legado de la fraternidad y de la unidad, y es la oportunidad para aplicarlo en el ámbito familiar, económico, político, académico y social. Jesús-Eucaristía se hace presente para curarnos, fortalecernos y animarnos a seguir su camino, porque Él es nuestra meta y desea que lleguemos al cielo, juntos.

El Comité Pontificio para los Congresos Eucarísticos Internacionales

Desde el año 2021, el Comité Pontificio para los Congresos Eucarísticos Internacionales, presidido por el P. Corrado Maggioni, acompañó al Comité Local, presidido a su vez por monseñor Alfredo José Espinoza Mateus, arzobispo de Quito y primado del Ecuador, quien trabajó con el P. Juan Carlos Garzón, secretario general del IEC-2024, cuidando cada detalle. En su momento se elaboró el logo, el símbolo, el himno oficial del congreso, así como también el Documento Base. El Santo Padre recibió en múltiples oportunidades a las delegaciones del IEC-2024.

De Quito, Ecuador a Sidney, Australia

La sede del 54º Congreso Eucarístico Internacional será en Australia, el anuncio se hizo en la misa de clausura, *Statio Orbis*. Mons. Anthony Fisher, arzobispo de Sydney, junto a la delegación que lo acompañó, recibió con gran alegría la noticia. Desde ya se preparan para este gran acontecimiento a realizarse en el año 2028.

Valeria Gavilanes Sarmiento

Investigaciones actuales sobre la relación entre misiones y culturas

Marie-Hélène Robert

M.-H. Robert es una religiosa del Instituto Misionero de Nuestra Señora de los Apóstoles. Profesora en la Universidad Católica de Lyon (UCly), enseña Misionología, Ecumenismo y Teología Fundamental en la Facultad de Teología. Es titular de la Cátedra Jean Rodhain y miembro del grupo de investigación en Teología, Filosofía y Ciencias Religiosas de la Unidad de Investigación Confluence Sciences et Humanités (EA1598) (UCLy). Es miembro de la Asociación Internacional de Estudios Misioneros (IAMS), de la Asociación Ecuménica Francófona de Misionología (AFOM) y autora de varios libros y artículos, entre ellos: Maximum Illud. En la fuente de una nueva era de misión (con E. Pisani, P. Diarra, X. Manzano, Cerf, 2020); Israel en la misión cristiana (París, Cerf, 2010); “La caridad a prueba del encierro”, en Revue d’éthique et de théologie morale (n.º 322, 2024/2); “Fraternidad y esperanza en la práctica de la misión”, en Lumen Vitae (2023/4).

La obsolescencia de las palabras y de las realidades en la misionología no provoca el mismo grado de rechazo. Una reflexión sobre los cambios en curso revela las polaridades entre los defensores de una práctica misionera existente (anuncio, diálogo, diaconía, inculturación/contextualización, constitución de comunidades) que, ciertamente, necesita ser adaptada y reformulada, y los promotores de un nuevo orden, que radicalizan la necesidad de cambio e innovación (descolonización de la teología de la misión, teología intercultural, teología misional).

30 años después de su fundación, la Asociación Ecuménica Francófona de Misionología (AFOM) celebró en París (DEPAP-IPT), del 26 al 30 de junio de 2024, un estimulante simposio sobre *Misión: el sentido de las palabras. Obsolescencia, innovaciones y cambios en los términos de la misión*.¹ A través del estudio de los términos, las contribuciones buscaron identificar las transformaciones de las realidades relativas a la misión, en enfoques históricos, bíblicos, sociológicos y teológicos. Organizado por los historiadores Gilles Vidal (IPT, Montpellier) y Catherine Marin (IHM, París), el evento reunió a unos sesenta participantes representativos de la diversidad del campo de la reflexión misionológica, una veintena de colaboradores, profesores y estudiantes de doctorado, provenientes de cuatro continentes, y de varias Iglesias. Dado que la publicación de las actas de la conferencia está prevista para 2025, me limitaré a dar algunas pistas de reflexión sobre los elementos de cambio que me parecieron importantes para la comprensión que las Iglesias tienen hoy de la misión.

Las intervenciones pusieron de manifiesto la coexistencia de tres líneas, que aparecieron en la década de 1970: preservar la misionología como tal, a través de la preparación contextual, acercarla a la teología intercultural, que es más neutral, y desterrarla como disciplina académica. Estas tres líneas cuestionan el lugar, a veces la legitimidad de lo normativo (bíblico, histórico o magisterial) en la reflexión sobre la misión.

Comenzaré con la relación entre misionología y cultura, que saca a la luz tensiones entre diversas visiones. ¿Es el enfoque contextual e intercultural una negación de cualquier forma de misión, que sería fundamentalmente opresiva? ¿Los misionólogos se comprometen “a favor” de una determinada visión de la misión y “contra” otras, o su acercamiento se da en contacto con una Palabra que sigue su curso y los arrastra?

1 Ver el programa en <https://www.afom.org/colloque-2024/>.

Orígenes y límites de la misionología contextual

Las teologías contextuales se desarrollaron con el movimiento global de descolonización, que coincidió en el mundo católico con el Concilio Vaticano II, y en el mundo protestante con la conferencia del Consejo Mundial de Iglesias (CMI) en Willingen, Alemania, en 1952.

El mundo ortodoxo no parece haberlas cultivado por dos razones principales. La primera, teológica, se basa en una visión fuertemente enraizada en la herencia patristica que, idealmente, puede atravesar lugares y tiempos, enfatizando en la relación entre el Creador y la criatura, la transmisión de la comunión que existe en Dios, la transmisión de la Palabra, en profundidad, para cada alma, por lo tanto, independientemente del contexto (Gheorghe Petraru).² La segunda razón, empírica, proviene del hecho de que la Iglesia ortodoxa griega participó muy poco en la misión expansionista de los católicos, y luego de los protestantes. Es reciente, con la excepción del expansionismo ruso, que la ortodoxia se ha embarcado en una misión fuera de sus territorios canónicos, y vislumbra la necesidad de un enfoque inculturado (Pantelis Kalaidzitis).

La misión de la Iglesia es transmitir la misión de Dios en los diversos contextos en los que proclama el Evangelio. El mundo protestante promovió la contextualización de la teología ya en la década de 1950, lo que coloreó y diversificó su misionología. Los católicos hablaron de inculturación a partir de la década de 1970. El Verbo de Dios se encarna en las culturas y las transforma. La conferencia prestó muy poca atención a la inculturación, como si se estuviera pasando una página. Desde su promoción, la inculturación ha sido vista como beneficiosa y necesaria, pero

2 Los nombres de los autores sin mención de la publicación se refieren a su contribución en la conferencia.

también como insatisfactoria por los riesgos del sincretismo, del encierro de las culturas en sí mismas, en detrimento de la interacción con otras culturas, de su transformación, de su asunción,³ de aceptación de la carga universal del Evangelio, e incluso de tener en cuenta las cuestiones sociopolíticas más cruciales.⁴ Las teologías contextuales, que son igual de necesarias, corren los mismos riesgos.

La descolonización de la misión se mencionó a menudo en el coloquio. Los decolonialistas culpan al poscolonialismo de no haber medido suficientemente la herida causada por la colonización de los pueblos y sus culturas. Para los decolonialistas más radicales, cualquier encuentro entre el Evangelio y las culturas, es perjudicial para estas. ¿Cómo podemos descolonizar las mentes y la teología (Ignace, Ningala, Maduku y Bernard Coyault) sin fraccionar los contextos?

Siguiendo a André Kabasele,⁵ Léonard Santedi propone un enfoque hermenéutico en tres etapas:

A partir del contexto que se analiza rigurosamente, aprovechando los resultados más contrastados de las ciencias humanas; descontextualizando la cuestión, situándose en un nivel más radical donde se dialoga con otros contextos; y finalmente, recontextualizando, a partir de los logros acumulados, tanto a través del análisis del contexto, como a través del desvío especulativo.⁶

3 Léonard Santedi Kinkupu, "Algunos cambios recientes en la práctica de las teologías contextuales. L'inculturation comme *orthopraxis* chrétienne et l'inventivité", en *Revue théologique de Louvain*, 34/2 (2003): 155-186.

4 Kambale Kandiki, "Les Églises africaines pour une nouvelle approche de la théologie de la libération", *Alternatives Sud*, t. VII, 2000/1, Louvain-la-Neuve, Cetri-Paris-Montreal, L'Harmattan, 2000, 101-126.

5 André Kabasele Mukenge, "Défis et exigences de la théologie africaine aujourd'hui", en J.-M. Sevrin y A. Haquin (eds.), *La théologie entre deux siècles. Bilan et perspectives* (col. Cahiers de la Revue théologique de Louvain, 34), Louvain-la-Neuve, Publications de la Facultad de Teología, 2002, 57-75.

6 Léonard Santedi, *loc. cit.*

Otros contextos, según Santedi, son los de la Biblia, la tradición cristiana, otras Iglesias locales, regionales y continentales, las diversas Iglesias cristianas y el del “horizonte del diálogo interreligioso”. Se trata de ir “de vida en vida a través de la escucha”, concluye. Por esta razón, una “teología de la inventiva pastoral” es más capaz, que la inculturación, de honrar las aspiraciones de los pueblos.

El análisis de Santedi centra a la comunidad local en sus cuestiones vitales y legítimas, sin explorar su potencial misionero. Pero sigue siendo estimulante, en el sentido de que defiende plenamente el aspecto intercultural en la cuestión contextual. Haciéndose eco de la lucha por una teología descolonizada surgida en los años setenta, pero también para que esta cuestión deje de ocupar todo el campo de reflexión, la teología intercultural también pretende elaborarse contra una teología que se encerraría en un lugar y un tiempo determinados, mientras las culturas están en perpetua mutación e interacción. Pero las implicaciones de la “teología intercultural” en el campo académico dan lugar a un debate cerrado.

Los debates entre teología intercultural y misionología

La misionología, una disciplina teológica relativamente joven, se encuentra en medio de una transición. Dado el cambio en el centro geográfico de gravedad de la Iglesia global, y dado el creciente número de teologías y cristianismos contextuales, así como la mala reputación de la misión en el mundo occidental, el discurso se ha desplazado hacia el término “teología intercultural”. ¿La teología intercultural reemplazará a la misionología? Y, ¿cuál es la importancia de la cuestión de la misión en este debate?⁷

7 Martin Reppenhausen, “De la teología misionera hacia una teología intercultural: el camino alemán”, *Diálogo*, 53/4 (diciembre de 2014): 327-335 (traducción personal).

En gran parte del mundo protestante germánico, la “teología intercultural”⁸ se presenta como una nueva disciplina teológica (Andreas Heuser). Dependiendo del enfoque, abarca, complementa, expande, absorbe o destrona a la misionología y a la teología contextual. Este campo interdisciplinario incluye, además de las disciplinas sociales, el ecumenismo y la misión, la teología de la misión, la historia de la misión, los estudios religiosos, la teología contextual, y la hermenéutica de las relaciones interreligiosas. Cada investigador opta por un ángulo privilegiado.⁹ El debate es complejo.

Según Werner Ustorf¹⁰ (Birmingham), este cambio de terminología es puramente estratégico: la teología misionera tradicional continúa con las pretensiones universales de salvación y las hegemónicas culturales sin mostrarlas.

En contraste con esta posición extrema, Andreas Feldtkeller¹¹ cree que la actividad misionera sigue siendo un punto definitorio en el cristianismo mundial. La tarea de la teología intercultural consiste, según él, en comprender la importancia de la misión para las comunidades locales, sus liturgias y su impacto en el contexto social, educativo, político, económico y religioso.

8 En 2005, la Sección de Estudios Misioneros y Religiosos de la *Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie* y la *Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft* escribieron un texto conjunto con el título: “Los estudios misioneros como teología intercultural y su relación con los estudios religiosos”, *Estudios Misioneros*, 25/1 (2008): 103-108. Véase la traducción de este texto al francés y los comentarios propuestos por Gilles Vidal, “¿Misionología o teología intercultural? ¿Es todavía posible hoy un discurso teológico sobre la Misión?”, *Estudios Teológicos y Religiosos*, 98 (2023/1): 71-87.

9 Así, según Heuser, Klaus Hock hace hincapié en los estudios culturales (2011), Volker Küster en los estudios contextuales (2011) y Henning Wrogemann en la historia, el ecumenismo, la teología de las religiones y la teología de la misión (2012-2015). Heuser propone “teología intercultural, misionología y estudios religiosos”.

10 Werner Ustorf, “Los orígenes culturales de la ‘Teología Intercultural’”, *Estudios Misioneros*, 25 (2008): 229-251.

11 Andreas Feldtkeller, “Misionología y teología intercultural: una determinación de la relación”, *Theologische Literaturzeitung*, 2013/1, col. 3-12 (ici col.8).

Del mismo modo, el teólogo Francis Anekwe Oborji¹² rechaza el término “teología intercultural”, y teme un nuevo proyecto de dominación de la teología europea sobre las teologías de otras partes del mundo.

Henning Wrogemann¹³ también quiere seguir hablando de los estudios misionológicos, que permiten combinar tres enfoques principales: la teología intercultural (el análisis y la descripción de las formas contextuales de expresión en el cristianismo), la teología de la misión (los fundamentos teológicos normativos y contextuales que motivan la actividad misionera cristiana) y la teología religiosa (la relación entre el cristianismo y las otras religiones, y las pretensiones de validez asociadas a ella).

Heinrich Balz¹⁴ (Berlín) también da prioridad a la misionología por sobre su sustitución por la teología intercultural: las sociedades misioneras son fuertes, el surgimiento de iglesias en el Sur debe ser honrado; la misionología es parte de la Iglesia, no es solo un trabajo académico; el ecumenismo trabaja sobre las relaciones; la función crítica de la misionología desafía los estudios culturales.

En resumen, la teología intercultural permite ampliar la investigación misionológica, pero no puede sustituirla. Los dos enfoques son legítimos, complementarios y sus metodologías apelan tanto a lo descriptivo, como a lo normativo.¹⁵ Mientras que algunos

12 Francis Anekwe Oborji, “La misionología en su relación con la teología intercultural y los estudios religiosos”, *Estudios Misioneros* 25 (2008): 113-114.

13 Henning Wrogemann, *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik: Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2012), 39. Resumen de John G. Flett, “Método en los estudios misioneros que comparan el cristianismo mundial y la teología intercultural”, *Theologische Literaturzeitung* 143/7-8 (2018): 717-732 (aquí p. 723) (traducción personal). Véase también Marc Frédéric Müller, Michel Durussel, David Michel, “Teoría y práctica de la teología intercultural”, *Fe y Vida*, 2023/4 (año 126), 54-61.

14 Heinrich Balz, *Teología misionera y teología intercultural: una posdata a “El comienzo de la fe: la teología de la misión y las Iglesias jóvenes”* (Neuendettelsau: Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, 2014) 27.7.40.

15 <https://fthgiessen.de/wp-content/uploads/pdf/Walldorf-Ersetzt-IT-die-MW-neu.pdf>.

defensores de la teología intercultural pueden querer adoptar una metodología puramente descriptiva, con el fin de ser académicamente aceptable y pasar la página de la historia de las misiones en Europa, la mala conciencia de occidente no puede erradicar la importancia de la misión, y la misión no se limita a los intercambios internacionales.

La misión de Dios: ¿concepto inspirador u ocultamiento de las opresiones?

La misionología es entendida como una ciencia del encuentro, no principalmente de las culturas, sino de las personas, que están viviendo en la encrucijada de las culturas. Desde un punto de vista teológico, este encuentro tiene como punto de partida y de llegada el encuentro con Dios, que se hace presente en cada cultura para revelar su verdadera grandeza y sus tropiezos. Si la misionología no puede trabajar fuera de las culturas y de sus interacciones, esta vez con un enfoque descriptivo, la reflexión sobre la cultura no es el conjunto de la misionología, que también se interesa por las cuestiones teológicas, tanto existenciales como éticas (la relación con Dios, la escatología, la conversión, la salvación, la curación, la liberación, la diaconía, el bien común, el santuario de la conciencia) (Luis Martínez).

El misionólogo se esfuerza por comprender cómo las dimensiones de la persona, de la comunidad, de la sociedad, de las culturas y de sus relaciones, se unen a la dinámica del Evangelio. La misionología se remodela según las realidades, que se mueven, tanto en sí mismas, como en contacto con otros, y que son obradas, misteriosamente, por la acción de Dios. “Mi padre hasta ahora trabaja, y yo trabajo” (Jn 5, 17). El misionólogo, atento a la obra de Dios en las personas y en el mundo, consciente de la fragilidad y de la grandeza de las realidades humanas, identificando las

dinámicas y los obstáculos de la transmisión y de la recepción del Evangelio en los diversos contextos, puede así dar su contribución a la misión de Dios.

Por supuesto, la misión cristiana no es toda la misión de Dios, y los misioneros pueden justificar todas sus acciones, así como su inacción, con la *missio Dei* (Eugenio Barón y Mika Vähäkangas). Si bien en el siglo XX eran pocas las personas que todavía entendían la misión como un envío del norte al sur, estas imágenes continuaron trabajando en la mente de las personas. La misión cristiana deja en la memoria huellas de contrastes, de gratitud, de rechazo, de amargura, de esperanza. Más allá de los errores, a menudo graves, más allá de los errores dañinos cometidos en la aventura misionera de los siglos pasados, queda el testimonio de la vida dada sin retorno para que el Evangelio sea conocido en el mundo, sin decidir de antemano que un pueblo particular no tendría derecho a él, o estaría mejor sin él.

La misión se reenfoca regularmente en la primacía de los medios espirituales a realizar, cuando se da cuenta de que una complicidad demasiado grande con la política la desvirtúa, en lugar de servirla (Jean-François Zorn), o cuando el equilibrio entre el anuncio y la diaconía se ve amenazado.

Por una parte, los esfuerzos de conversión de los misioneros se han modificado, atenuado o pospuesto, gracias a una mayor conciencia de que la misión solo tiene sentido en una vulnerabilidad compartida, donde la hospitalidad recíproca da testimonio de la acogida benévola de Dios y de su deseo de reconciliación (2 Co 5, 17-18) (Torstein Try y Martin Bellerose), donde el diálogo es la modalidad principal de la misión de Dios (Olivier Rota), donde la diversidad cultural es tanto una gracia como un desafío (Claire Sixt-Gateuille) y donde la diaconía es ecuménica, espiritual e institucional (Kjell Nordstokke).

Por otro lado, la misionología evangélica enfatiza el adjetivo “misional”, la importancia no solo de pasar la página de una misión en un contexto colonial, sino también de abrir una nueva página, ya que el poscristianismo occidental se está convirtiendo en una gran tierra de misión (Gabriel Monet). Más profundamente, señala Monet, la misionología ya no es una subparte de la teología, sino que la teología es misionología: Dios no tiene una misión para su Iglesia, sino que constituye una Iglesia para su misión, que es reconciliar al mundo con él. Se trata también de leer la Biblia desde la perspectiva de la misión: la hermenéutica misional exige tener en cuenta el eje del texto bíblico, el eje del lector y su contexto (McTair Wall). Así, según George R. Hunsberger,¹⁶ Dios está en una misión redentora a lo largo de toda la Biblia, que da cuenta de ello, pero también forma al pueblo de Dios en su vocación a dar testimonio de Él en los confines de la tierra. Los primeros discípulos extrajeron de ellos los recursos para ser testigos, en su contexto, pero también en la interacción con las culturas circundantes: aquellas en las que se escribieron los evangelios, aquellas a las que fueron enviados.

Esta lectura es bastante común en el mundo evangélico, que también implementa varios modelos misionológicos, debido a una eclesiología flexible: la Iglesia se constituye por atracción o por envío, por encuentros informales y por redes, o en un marco reconocible, por insertarse en el mundo, por estar centrada en la salvación individual o por ser una bendición para los demás en lugar de blandir amenazas. Estos diversos modelos favorecen la emergencia de diferentes formas de Iglesias, en movimiento, interculturadas, contextuales, en el discernimiento entre lo esencial transcultural que el Evangelio proclama, lo que puede conmover

16 George R. Hunsberger, “Propuestas para una hermenéutica misional: mapeando la conversación”, *Misionología*, 39/3 (2011): 309-321.

la llamada profética a un modelo contracultural, y la vitalidad generada por lo intercultural (Gabriel Monet).

La principal contribución de la misionología evangélica es afirmar que no es posible tomar en serio la Escritura y renunciar a la misión, imputando los errores de la historia o de la pluralidad cultural. El desafío es vivir la misión renunciando a cualquier actitud conquistadora, incluso hacia otras Iglesias.

Conclusión

Los enfoques contextuales e interculturales ayudan a la misión a evitar la trampa de la opresión de contextos y culturas por una posición de supremacía, y, a cambio, la misionología ayuda a estas teologías a no tomarse a sí mismas como un todo, y a ser parte del plan de Dios para el mundo. La misión, lejos de ser opresión, es una liberación de las potencialidades para la vida, la conversión deseada y la creatividad, que contienen las culturas y los pueblos.

Nunca la misionología cristiana ha cuestionado tanto su propósito como en los siglos XX y XXI. Considera cuestiones que no pueden abordarse desde un punto de vista único o unificador, o mediante la yuxtaposición de enfoques, sin tratar de entender qué los conecta. Ejerce una fuerza desalojadora sobre su propia historia, así como sobre su presente, tendida hacia las promesas del Reino.

Marie-Hélène Robert

Traducido por Soledad Oviedo C

La teología práctica y pastoral en la encrucijada de los desafíos sociales, ecológicos y espirituales de nuestro mundo.

Jornadas de estudio de Estrasburgo, 7-8 de febrero de 2024

Sophie Thiombane

Sophie Thiombane es miembro de la Congregación de las Hermanas de Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción de Castres, también conocidas como las Hermanas Azules, y doctoranda en Teología en la Universidad de Estrasburgo.

Bajo la égida de Christine Aulenbacher, catedrática de Teología práctica y pastoral y directora del Instituto de Pedagogía Religiosa (IPR) de la Universidad de Estrasburgo, unas jornadas de estudio interdisciplinarias reunieron del 7 al 8 de febrero de 2024 a profesores, estudiantes e invitados en torno al tema: “La teología práctica y pastoral en la encrucijada de los desafíos sociales, ecológicos y espirituales de nuestro mundo. Una teología comprometida y una espiritualidad encarnada”. Este tema abarca cuestiones de actualidad que interpelan a la teología cristiana en su manera de abrirse, dialogar y comprometerse con los nuevos retos de la sociedad. ¿Cómo debe escuchar a sus contemporáneos?

Philippe Lefebvre, profesor en Friburgo, respondió a esta pregunta desde un punto de vista bíblico abordando la mística en la

cuestión del hombre y la mujer. El discurso bíblico sobre el hombre y la mujer dista mucho de estar cerrado y establecido porque una exégesis de Gn 2 muestra que en el acto de creación de esta pareja de orígenes se sella algo inacabado que abre un misterio. La mujer no es solo lo femenino del hombre. Si está “pegada” al hombre, es del mismo modo que Dios está “pegado” a su pueblo. Podemos pensar entonces en una espiritualidad de lo que significa ser hombre, ser mujer.

La contribución de Jean-François Meuriot, director del Instituto de Ciencias y Teología de Religiones de Marsella, se centró en la aportación de las “espiritualidades alternativas” a la teología y la pastoral. Paradójicamente, estas nuevas religiosidades, que suscitan desconfianza, sospechas e índices, son una respuesta a las búsquedas espirituales contemporáneas y, en consecuencia, atraen cada vez a más adeptos. Por lo tanto, cabe preguntarse por las razones de su ausencia en los círculos del diálogo interreligioso. En efecto, es como si la teología, desconcertada por el funcionamiento de estos movimientos, no apreciara suficientemente la fuerza de su discurso sobre las necesidades espirituales de nuestro tiempo. Sin embargo, la reflexión magisterial contemporánea orienta a la teología hacia opciones de diálogo, apertura y encuentro. Frente a estas espiritualidades alternativas, el ponente habló de una “teología popular”, vector de un cambio de paradigma que acoge ahora el contexto como un evangelio abierto. Para la teología, esta actitud fundamental requiere un cierto descentramiento de sí misma para:

- desafiar el conformismo en la búsqueda de la verdad,
- estar dispuestos a aprender de otras experiencias espirituales,
- abrir el diálogo a todos los seres vivos,
- teniendo en cuenta la importancia que las nuevas religiosidades conceden al cuerpo.

En efecto, esta sed de bienestar físico coincide también con la vida abundante que trae Cristo (cf. Jn 10).

La presentación de Gilles Brocard, consejero espiritual laico en Besançon, hizo balance de la cuestión de la espiritualidad en los medios sanitarios. Es importante evitar confundir religión y espiritualidad para no debilitar el vínculo vital entre espiritualidad y salud. La espiritualidad, como cuarta dimensión de la vida humana, compuesta por lo físico, lo psicológico y lo social, es el elemento unificador de nuestro ser. Como el espíritu es el aliento vital que fluye por todo el ser, la intervención de la espiritualidad en la asistencia sanitaria da sentido al sufrimiento y nos permite ocuparnos de la angustia existencial de los pacientes. La diversidad de iniciativas en este campo demuestra que la espiritualidad podría ofrecer a la sanidad pública la posibilidad de prestar una atención integral a todos los aspectos de la vida del paciente.

Jacques Arènes, profesor honorario del Instituto Católico de París, expuso el punto de vista del psicólogo clínico y del psicoanalista al considerar la relación entre la investigación espiritual y la institución. Señaló que en una sociedad agotadora surgen preguntas existenciales que proporcionan un terreno fértil para las búsquedas espirituales. Destacó un problema real con la referencia a la institución, en la medida en que la sociedad está presionando para que se adopte un enfoque más subjetivo de la religión. En estas espiritualidades centradas en la búsqueda de uno mismo, las religiones constituidas o llamadas institucionales quedan desacreditadas y el sentimiento de culpa inherente a las religiones tradicionales deja paso a un verdadero deseo de un ser mejor. Es aquí donde el psicoanalista ve la importancia de la institución. Según Arènes, el mayor sufrimiento humano actual es el miedo al abandono, a vivir solo, a morir solo. Tenemos miedo de perder nuestros vínculos. Y, sin embargo, la institución crea precisamente este vínculo; está ahí para legitimar y permitir

el reconocimiento. A fin de cuentas, la institución necesita sin duda renovarse, hacerse más viva y más vital, pero sigue teniendo sentido y debe ser capaz de hablar a las “instituciones salvajes” que están surgiendo y que están impulsadas, por ejemplo, por el extremismo.

Cécile Entremont, doctora en teología y psicóloga clínica en Besançon, abordó la cuestión del vínculo entre ecología y espiritualidad. A partir de un enfoque definitorio, presentó la espiritualidad, que va más allá de la religión, como un compromiso con la vida cotidiana, cuyo epicentro es la preocupación por lo vivo. La ecología, por su parte, nos libera del dualismo y nos permite volver a conectar con la naturaleza, reconocernos como parte de ella. La ecología y la espiritualidad se unen en su preocupación común por cuidar la vida. Se unen en la búsqueda del ser, la búsqueda de sentido en beneficio de todos los seres vivos. En este vínculo se compromete la responsabilidad del hombre porque el futuro de la naturaleza sigue dependiendo de su acción.

Roger Rubuguzo Mpongo, profesor-investigador en la República Democrática del Congo, ha llamado la atención sobre la riqueza ecológica de la cultura negroafricana, utilizando *Laudato si'* como punto de partida. Para los africanos negros, vivir de la tierra exige un aprendizaje que se traduce en ritos de iniciación que marcan su integración en los grupos sociales. Así, pues, existe “una manera de vivir, una manera de estar con” que no es dominación, lucro o manipulación, sino comunión. Es en este sentido que toda una espiritualidad acompaña la manera africana de estar con la naturaleza. El respeto y la consideración por la naturaleza en las sociedades agrarias, por ejemplo, pueden verse en los rituales que celebran la tierra y sus productos, desde la siembra hasta la cosecha. La ecología integral propugnada por el Papa Francisco hunde así sus raíces en la tradición del África negra. Sin embargo, para que este compromiso ecológico perdure es necesario dar una

mirada teológica a la creación. La interdependencia entre cultura y religión debe seguir influyendo en la vida cotidiana de África, que ha sido modelada por el Dios que vino a la humanidad mediante la encarnación de Jesucristo.

Para François Xavier Amherdt, profesor emérito de Friburgo, una teología comprometida y encarnada es una teología pastoral mística, que sigue siendo capaz de maravillarse ante el misterio de Dios. Se abre a una espiritualidad del engendramiento que crea el hombre nuevo hecho de humanidad y espiritualidad. Con la riqueza espiritual de la Iglesia como portadora, esta teología se encarna en una pastoral del engendramiento que, con el Espíritu Santo como protagonista principal, se convierte en diálogo para todas las búsquedas espirituales. Es una espiritualidad sinodal que, al tiempo que valora la dimensión personal de la experiencia y del carisma, propone un florecimiento en la dimensión comunitaria para el bien de todos.

“Por una espiritualidad de la sinodalidad. Cuestiones y desafíos desde una teología de las prácticas” fue el título de la ponencia de Isabelle Morel, directora del Instituto Superior de Pastoral Catequética del Instituto católico de París. Utilizando el método de la “conversación espiritual” adoptado en el Sínodo sobre la Sinodalidad, la ponente sugirió que la sinodalidad es un proceso espiritual, una forma de caminar juntos a la escucha del Espíritu. Es una conversación en el Espíritu, fuertemente marcada por la experiencia y puntuada por el silencio, la oración y el compartir, con vistas a un discernimiento inclusivo, fructífero y concluyente. Sin embargo, tal metodología plantea interrogantes a la teología práctica, que no solo teme que el Espíritu quede encerrado en un método, sino que también denuncia la primacía de la experiencia, que puede eclipsar la reflexión y la iluminación teológicas. Así, pues, para anclarse en el espíritu sinodal, Morel recomienda aprender la sinodalidad a través de una triple acción: la escucha

de Dios y de los hermanos; el debate libre, responsable y sin miedo a la diferencia; la acogida abierta a la decisión.

Marcel Metzger, profesor emérito de la Universidad de Estrasburgo, abordó el tema de las jornadas de estudio desde una perspectiva litúrgica. En su opinión, una teología comprometida y encarnada invita a hacer más actual, más accesible y más bíblico el lenguaje católico, muy modificado por la filosofía escolástica. Propuso que la liturgia, como “cumbre y fuente de toda la vida cristiana”, se revise y se exprese en un lenguaje dialógico que sea más pertinente y comprensible para el pueblo de Dios.

El debate se centró en los casos de abusos sexuales en la Iglesia, con la imbricación de espiritualidad y sexualidad y todos los daños que causa esta situación. Sébastien Laouer, doctor en teología y profesor en la Universidad de Estrasburgo, considera que el atractivo del poder está en las antípodas de la espiritualidad, y lo culpa de muchos de los abusos que asolan actualmente la vida de la Iglesia. Para cerrar el paso al clericalismo, los agentes de la evangelización, clérigos y laicos, deben vivir su misión eclesial como un servicio y no como una forma rígida y fija de poder, fuente de todos los abusos, incluidos los sexuales. Por el sacerdocio del bautismo, todos los cristianos son corresponsables de la Iglesia. Para hacer frente a esta situación, que distorsiona la Iglesia como comunión y Cuerpo de Cristo, Laouer recomienda ciertas acciones:

- perdonar, pero primero reconocer las faltas de la Iglesia por la Iglesia;
- liberar la palabra y permitir que las víctimas se expresen;
- aplicar la sinodalidad que traduce las relaciones sanas y circulares en la Iglesia.

De ahí surge lo que podemos pensar y hacer en común o colectivamente para que los abusos no se repitan.

Blaise Bakulu Madila, que defendió una tesis sobre este tema en la Universidad de Estrasburgo, habló de la urgente necesidad de ocuparse de los sacerdotes pederastas que ya han cumplido sus condenas. Considera que, aunque en la actualidad sea difícil mostrar sensibilidad ante su situación, hay que romper el silencio y preocuparse por su “reconstrucción y restauración”. Esto exige una mirada de misericordia y de perdón por parte de las autoridades eclesiales y de todo el pueblo de Dios, un espíritu eclesial que se atreva a abrazar a sus fieles con su miseria. Propuso la espiritualidad del padre Jean-Joseph Lataste, fundador de las dominicas de Betania, quien, a través de su vida y su predicación, presentó el rostro de un Dios justo pero misericordioso. Sin embargo, Bakulu Madila subrayó que este camino de curación desafía cualquier complacencia con el mal, y debe garantizar que la falta cometida sea reconocida, asumida y lamentada. Solo en estas condiciones el acompañamiento eclesial puede devolver la vida espiritual a sus vidas.

Una espiritualidad de comunión en una Iglesia de comunión

La omnipresencia de lo espiritual en la vida del ser humano se ha expresado a través de la diversidad e interdisciplinariedad de las intervenciones. Esto debe hacer que la teología sea reactiva en una Iglesia de comunión. “La Iglesia no es solo un marco, un aparato, una institución; es comunión”, decía Yves Congar. En este sentido, es importante que la Iglesia desarrolle una teología y una pastoral que acoja y escuche las aspiraciones y experiencias individuales expresadas a través de las espiritualidades modernas. La búsqueda de la interioridad en el silencio y la meditación está en el corazón de la espiritualidad cristiana. En este sentido, la Iglesia es, en efecto, una “comunidad espiritual” (*Lumen gentium*, 8). Así, pues, es necesario examinar cómo utilizan hoy este tesoro los cristianos y los buscadores espirituales. No se trata de imponer

una espiritualidad particular, sino de ver cómo la espiritualidad eclesial, en espíritu de comunión, puede entrar en diálogo con esta nueva manera de buscar lo Trascendente. En nombre de una comunión plural, la Iglesia de nuestro tiempo no debe tener miedo de mostrarse hospitalaria y abierta a los nuevos desafíos de la sociedad, confiando en que el Espíritu sopla donde quiere (cf. Jn 3, 8), y siendo también capaz de hacerse agua ofrecida a esta sed espiritual en una perspectiva de comunión fundada en el diálogo, el pluralismo y el respeto mutuo.

El contenido de las diversas contribuciones a las jornadas de estudio organizadas por la Universidad de Estrasburgo muestra que la teología como *intellectus fidei* piensa la fe en función de las preocupaciones pastorales y misioneras en las que surge. Su práctica se renueva a través del contacto con el mundo.

Sophie Thiombane

Traducido por Norma Naula ssc

Misioneros franciscanos se reúnen con nobles aztecas.

El “Coloquio de los Doce” hace 500 años

Christian Tauchner

Christian Tauchner es de origen austriaco y miembro de la Sociedad del Verbo Divino (SVD). Tras trabajar en Ecuador (1982 a 2005) y en Austria (2005 a 2012), actualmente es director del Steyler Missionswissenschaftliches Institut de Sankt Augustin (Alemania) y miembro del Consejo Editorial de Spiritus.

Los discursos sobre la actividad misionera incluyen la historia de la “supresión” de otros pueblos, la implantación forzosa de una nueva fe y una nueva cultura mediante la alianza de los misioneros con oscuros poderes coloniales. Hay muchos ejemplos que confirman esta práctica.

Hace 500 años, los conquistadores españoles llegaron a la maravillosa ciudad de Tenochtitlán, en el altiplano mexicano. Para ellos, era una maravilla del mundo en cuanto a ciudad bien ordenada, como nunca antes habían visto. En agosto de 1521, la ciudad fue finalmente destruida en un largo período de batallas y derramamiento de sangre que eliminó a un gran número de guerreros y dejó a la población hambrienta y en la miseria, una “gloriosa victoria” para los conquistadores. Tres años más tarde, doce franciscanos llegaron a la ciudad y trataron de iniciar un tipo diferente de evangelización, una empresa notable y sin duda uno de los aspectos más destacados de la época. Estos franciscanos también actuaron en el contexto de la conquista, pero a pesar de la natu-

raleza violenta de esta, desde muy pronto se produjeron muchos contactos pacíficos e intercambios culturales entre los españoles y la población indígena. Esto incluyó también el diálogo religioso. El más conocido de ellos, según el historiador Klaus Koschorke en un repaso a la historia del cristianismo, es el que mantuvieron los misioneros franciscanos con los “nobles” y los sacerdotes de los aztecas en México en 1524.¹ Este encuentro, que tuvo lugar hace 500 años, sigue mereciendo atención y aprecio hoy en día.

Haré un breve esbozo de la evolución de la historia de México.² A continuación hablaré de este proyecto de evangelización diferente y del “Coloquio de los Doce”. Concluiré con algunas reflexiones sobre los retos a los que se enfrentan los religiosos en general y los misioneros en particular, en relación con el proyecto actual de evangelización y las relaciones con los demás. Considero el acontecimiento del “Coloquio de los Doce” como un momento importante en la historia de la evangelización que ofrece varias perspectivas para el compromiso misionero.

Un tiempo de conquista

En 1492, Cristóbal Colón llegó a las islas del Caribe. En su segundo viaje, en 1493, que ya contaba con 17 naves y 1500 participantes, se le unieron religiosos, pero no se quedaron. En 1502, 17 franciscanos llegaron a las islas del Caribe, principalmente a La Española (República Dominicana y Haití), seguidos de los dominicos en 1509. Durante estas dos primeras décadas, la conquista había alcanzado tal grado de devastación que, en el Adviento de

1 Klaus Koschorke, *Grundzüge der Ausereuropäischen Christentumsgeschichte. Asien, Afrika und Lateinamerika 1450-2000* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 28.

2 Utilizo los términos “México” y “Caribe” para designar estos lugares, sabiendo que en el pasado y en las referencias a los hechos otros nombres fueron utilizados. La capital actual de México es “México D.F.” —Distrito Federal— situado en el lugar de la capital azteca Tenochtitlán.

1511, fray Antonio de Montesinos reprendió duramente a los conquistadores españoles en su famoso sermón y protestó contra el sufrimiento y la desgracia de los nativos.³

Los conquistadores españoles pronto se dieron cuenta de que tenía que haber un país más grande, más rico y con mayor población más allá de las islas que habían empezado a explotar. A partir de 1519, bajo el mando de Hernán Cortés, alcanzaron el territorio continental mexicano y empezaron a penetrar en territorio maya y azteca. Tras una larga marcha y un complicado proceso de tratados y negociaciones, en noviembre de 1519 llegaron a la capital, Tenochtitlán, el emplazamiento de la actual capital de México. Este éxito solo fue posible porque el astuto y engañoso Cortés consiguió despistar a los enemigos de México. En la capital del imperio del altiplano, los españoles entablaron una serie de reuniones y negociaciones con la clase dirigente azteca. Las creencias religiosas de los aztecas desempeñaron un papel clave, ya que esperaban la llegada de una deidad. El gobernante azteca Moctezuma no se atrevía a tomar una decisión sobre estos recién llegados porque eran muy diferentes de la deidad esperada, Quetzalcóatl.

Finalmente, el verdadero carácter de los conquistadores se hizo patente y comenzó la conquista de la ciudad, con una violencia y sufrimiento indescriptibles para la población, hasta que el imperio fue finalmente destruido el 13 de agosto de 1521.⁴ Una vez eliminada la clase dirigente azteca, los conquistadores pudieron empezar a consolidar su dominio y reinado. Para lograr la conquista, Cortés recurrió a los misio-

3 Michael Sievernich, *Interkulturelle Kommunikation im Horizont der Menschenwürde. Eine Mission der Frühen Neuzeit in Amerika* (Basel/Stuttgart: Schwabe Verlag/W. Kohlhammer, 2023) 17-41; Johannes Meier, *Bis an die Ränder der Welt. Wege des Katholizismus im Zeitalter der Reformation und des Barock* (Münster: Aschendorff, 2018), 155-160.

4 Para la historia de la conquista hago referencia a Stefan Rinke, *Conquistadores und Azteken, Cortés und die Eroberung Mexikos* (München: Beck, 2019).

neros, sobre todo a los mendigos. Escribió a la corte española en los siguientes términos:

Siempre que he escrito a Vuestra Majestad, he mencionado el deseo de algunos naturales de estas regiones de convertirse a nuestra santa fe católica y hacerse cristianos, y he enviado a implorar a Vuestra Majestad que provea servicios religiosos, personas de buena vida y ejemplo para este fin. Y porque hasta ahora han venido muy pocos o casi ninguno, es cierto que serían muy fructíferos [...]. Porque si hubiera obispos y otros prelados, no dejarían de seguir la costumbre que, a causa de nuestros pecados, tienen hoy de disponer de los bienes de la Iglesia, es decir, gastándolos en pompas y otros vicios, y dejando los bienes derivados de ellos a sus hijos o a sus padres. Y un mal aún mayor sería que, como los naturales de estas partes tenían en su tiempo gente religiosa que conocía sus ritos y ceremonias, y eran tan devotos, así en honestidad como en castidad, si algo fuera de esto sentía alguno, era castigado con la muerte. Y si ahora vieses las cosas de la Iglesia y el servicio de Dios en manos de canónigos u otros dignatarios, si supiesen que estos eran ministros de Dios, si los vieses usar de los vicios y groserías que ahora usan en nuestros días en estos reinos, sería despreciar nuestra fe y tenerla por burla.⁵

Merece la pena reflexionar sobre esta larga cita, ya que muestra el estrecho vínculo que podía establecerse entre el poder militar y colonial y el apoyo de figuras religiosas y de la Iglesia a tal fin. Mendieta muestra a Cortés como un católico muy devoto a lo largo de toda su obra. La apelación de Cortés al buen ejemplo de los simples misioneros no implicaba, naturalmente, ninguna limitación al comportamiento real de los conquistadores españoles. El buen ejemplo de los demás siempre es más fácil de conseguir que la propia vida según los valores profesados. Esta articulación interna de poder y fe ha sido criticada como “la cruz

5 Cf. Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, libro III, Capítulo III. CF. <https://biblioteca.org.ar/libros/131289.pdf> (April 25, 2024).

y la espada”, sobre todo con motivo de la conmemoración del 500 aniversario.⁶

Con las tropas de Cortés llegaron también dos franciscanos como capellanes del ejército: fray Diego Altamirano y fray Pedro Melgarejo. Su tarea se limitaba a las tropas españolas y no a evangelizar a la población azteca. Sin embargo, es posible que informaran a sus superiores en España de su trabajo y sus descubrimientos.

Me parece bastante asombroso e incluso increíble que la noticia de la inminente invasión y conquista de un imperio mucho mayor se hubiera extendido por toda Europa en un espacio de tiempo tan breve —desde principios de 1519 hasta 1521—, al tener en cuenta las posibilidades de información de la época. A partir de las noticias de que disponían, los franciscanos comprendieron la urgencia de buscar otra forma de evangelización. Al fin y al cabo, lo que había ocurrido en el Caribe, con la destrucción de poblaciones y la explotación inhumana, podía asociarse cada vez menos al objetivo de cristianizar a esos pueblos.

No es de extrañar que fueran los franciscanos en particular quienes se sintieran especialmente preocupados por esta noticia. Esto tiene algo que ver con su propia historia en Europa y su búsqueda de una Iglesia diferente. Al igual que San Francisco, estaban preocupados por un retorno a un cristianismo original, que estaba vinculado a sus ideas más bien problemáticas joaquinistas y milenaristas de una nueva era.⁷ Tenían una especial sensibilidad hacia

-
- 6 Cf. Fernando Mires, *En nombre de la Cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios (período de conquista)* (San José: DEI, 1966); *ibid.*, *La Colonización de las almas. Misión y conquista en Hispanoamérica* (San José: DEI 1987). Para referencia a los doce franciscanos, María Carmelita de Freitas, Die “Geistliche Eroberung”. Zwei Wege der Evangelisierung, en Michael Severnich, Sj, Arnulf Camps OFM, Andreas Müller, OFM, Senner Walter OP (eds.), *Conquista und Evangelisation. Fünfhundert Jahre Orden in Lateinamerika*. Mainz, Grünewald, 1992, 35-58; Paulo Suess, Bekehrungsauftrag und Conquista. Zur missionarischen Identität und Legitimität gestern und heute, en Severnich, Sj y editores, *Conquista und Evangelisation*, 201-222.
- 7 Mario Cayota, “Die franziskanischen Missionen. Prophetische Alternative oder kolonialistische Kollaboration?“, en Severnich Sj y editores, *Conquista und Evangelisation*, 373-412.

las poblaciones perseguidas, ya que ellos mismos fueron perseguidos en Europa a causa de sus visiones utópicas. En este contexto, dos franciscanos de Roma se propusieron obtener un mandato misionero para México, que el Papa León X les concedió. Es interesante señalar que la bula que les concedía amplios derechos se firmó el 25 de abril de 1521, antes incluso de la conquista y destrucción de Tenochtitlán. Al parecer, todos eran conscientes de lo que ocurriría en México si se aplicaba el mismo sistema de evangelización que en el Caribe.

Una misión para doce

Varios franciscanos de Europa fueron seleccionados para este proyecto. Como los doce apóstoles, debían abrir una nueva era para la Iglesia en el “nuevo mundo”. Una vez más, me parece miope que los “mejores” franciscanos de Europa fueran movilizados para esta tarea en un espacio de tiempo tan corto. Realmente no creo que algo así pudiera suceder fácilmente en las condiciones actuales.

Los doce franciscanos⁸ se reunieron en un convento español en octubre de 1523 y se prepararon para su tarea en cuanto a métodos y estrategias. En enero de 1524, salieron de España y se quedaron más tiempo en Santo Domingo. Allí vieron con sus propios ojos las trágicas y dramáticas consecuencias de la misión de conquista. A mediados de mayo de 1524, llegaron a la costa de México y se unieron a tres franciscanos flamencos que vivían en Texcoco desde finales de 1523, a medio camino de Tenochtitlán, y que ya habían

8 Los nombres de los franciscanos no corresponden. Pero, por referencia a los apóstoles, debían ser doce. Aunque otros salieron y murieron en la ruta al Caribe sin llegar a México, ellos fueron alcanzados por quienes llegaban de Flandes (Cf. La edición del “Coloquio” por Sahagún: Walter Lehmann, *Sterbende Götter und Christliche Heilsbotschaft. Wechselreden indianischer Vornehmer und spanische Glaubensboten in Mexiko 1524. Colloquios y doctrina christiana de Fray Bernardino de Sahagún aus dem Jahre 1564*. Spanischer und mexikanischer text mit deutscher Übersetzung von Walter Lehmann (Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1949), 32.

empezado a aprender la lengua local (náhuatl) y a enseñar a los niños. Llegaron a la devastada ciudad de Tenochtitlán.⁹

Estos franciscanos fueron los primeros en iniciar la “conquista espiritual” de México y también en establecer la mayoría de los centros de evangelización.¹⁰ Esto completaría la esclavización, ya que al control militar se añadiría el control mental o espiritual. La vestimenta de los franciscanos debió ser muy diferente a la de los conquistadores españoles, pues los habitantes “se asombraban de que fueran tan pobremente vestidos y tan diferentes de los soldados españoles, y de que exhibieran visiblemente su orgullo. Se preguntaban: ¿qué clase de desgraciados son estos? ¿Qué clase de ropa llevan? No son como los demás cristianos de Castilla”.¹¹ Repitieron varias veces la palabra india *Motolinía*,¹² que se convirtió en el nombre de honor del que se apropió el franciscano Toribio de Benavente: “los desdichados, los miserables”. Los “doce” llegaron a México con espíritu irenista. En una población sumisa y pobre, a la que trataron de proteger de los ataques de los conquistadores, vieron muchos valores evangélicos. Por eso, en general, se apresuraron a bautizar a los lugareños. Motolinía escribe:

Ellos [los nativos] no pasan noches en vela pensando en cómo adquirir y almacenar riquezas, ni se matan unos a otros para obtener cargos y honores. [...]. Son pacientes, extremadamente capaces de sufrir, mansos como ovejas. No recuerdo haberles visto nunca ofenderse; son humildes, obedientes a todo el mundo, ya

9 Referente a la primera misión de los franciscanos y su coloquio, me refiero a Christian Duverger, *La conversión des Indiens de Nouvelle-Espagne, avec le texte du colloque des douze de Bernardino de Sahagún (1564)* (París: Seuil, 1987).

10 Richard Nebel, *Altamerikanische Religion und christliche Heilsbotschaft. Mexiko zwischen Quetzalcóatl und Christus*, Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa 31, Immensee, NZM, 1983, 121.

11 Conviene anotar que, desde la época colonial hasta hoy, la palabra española “cristiano” funciona muchas veces como sinónimo de “persona”, “humano”, al contrario de “animal” o “bárbaro”. En el discurso colonial identifica a los españoles en oposición a los indios.

12 Johannes Meier, “Franziskanermission im portugiesischen und spanischen Weltreich (1456/62-1825)”, en *Die Stimme erheben. Studien zur Kirchengeschichte Lateinamerikas und der Karibik*, Wiesbaden (Harrassowitz Verlag) 2018, 72-88, 79.

sea por necesidad o por elección. No tienen otra cosa que hacer que servir y trabajar [...]. Soportan la enfermedad con paciencia y sufrimiento [...]. Sus casas son muy pequeñas.¹³

Muy pronto, estos “doce” se sentaron con nobles, teólogos y sacerdotes aztecas y trataron de establecer un diálogo para presentar sus propias ideas religiosas y conocer la religión de los aztecas. Aun así, tuvieron que recurrir a traducciones e intérpretes, lo que pudo complicar bastante su transmisión de la fe cristiana. Presumiblemente, en la tradición franciscana, la religión cristiana “razonable” convencería a todos de su corrección, y las opiniones religiosas “irrazonablemente” incorrectas de los demás se revelarían como tales en el diálogo.

Los franciscanos iniciaron el coloquio con una introducción y luego desplegaron su doctrina de la historia de la salvación, mientras los mexicanos relataban su desgracia. Los mendigos se presentaron como procedentes del pueblo, es decir, con el pueblo y no como dioses. Es lo que implica el mito de Quetzalcóatl, que el conquistador Cortés había utilizado en su provecho:

Porque su hogar era la tierra, necesitaban comida y bebida, sentían el calor y el frío, eran mortales y efímeros. Fueron enviados como embajadores del Papa. Y se refieren a los dialogantes indios como “nuestros queridos amigos”.¹⁴

El coloquio

Los franciscanos se presentan y dan cuenta de su viaje y su misión:

El emperador Carlos V, rey de España, había contado recientemente al Santo Padre en Roma su descubrimiento de las Indias

¹³ *Ibíd.*

¹⁴ Johannes Meier, *Bis an die Ränder der Welt*, op. cit., 180.

Occidentales y de sus numerosos pueblos, y había expresado al mismo tiempo la petición de enviar maestros del mensaje cristiano a estos pueblos. Según la decisión del Santo Padre Adriano VI, habían venido ahora como agentes autorizados para comunicar la “Santa Palabra de Dios”, el “Santo Aliento” del “Único Dios Verdadero”, el “Señor del Cielo y de la Tierra”, “Aquel por quien vivimos”.¹⁵ El “gran Señor espiritual” de Roma no quiere enriquecerse con piedras preciosas u otros tesoros. Al contrario, lleno de compasión, quiso liberarles de su ignorancia y ceguera y salvar sus almas. Este “Señor espiritual del mundo” era un hombre bueno y muy sabio, el representante del verdadero Dios en la tierra, que administraba “la estera y la sede de Aquel por quien vivimos”. A su santo mandato, sus sacerdotes y predicadores difundieron la palabra del Dios Único por todo el mundo, pues todos deben conocerle, adorarle y servirle.¹⁶

Aquí, los “doce” utilizan el nombre del Dios más importante de los aztecas para referirse al Dios cristiano y para explicar su objetivo, que era instruirles en la forma correcta de tratar y adorar a este Dios. Los franciscanos sabían muy bien que ellos también adoraban dioses, que les mostraban respeto y reverencia, hacían penitencia, ayunaban, quemaban copal y papel, ofrecían sacrificios humanos y celebraban fiestas para las distintas deidades cada veinte días, como era costumbre de sus padres, príncipes y reyes.¹⁷ Tras la referencia al Papa, los franciscanos explican de dónde proceden las Sagradas Escrituras. A continuación, explican más directamente su fe: hay un solo Dios verdadero, un solo Reino de los Cielos, que llega a través de la Iglesia.

15 Este parte del discurso franciscano, escrito décadas más tarde por Sahagún, muestra la manera hasta qué punto retoman la manera de hablar náhuatl: “La Palabra Santa”, “el Aliento” son expresiones importantes que se repiten siempre. Esta manera también es visible en el *Nican Mopohua*, relato de la aparición de Guadalupe en 1531.

16 Richard Nebel, *Altamerikanische Religion und christliche Heilsbotschaft*, op. cit., 153.

17 Ibid.

Por su parte, los interlocutores aztecas subrayan que solo adoran a un Dios. A continuación, los franciscanos explicaron lo que sabían de Dios, del mundo de los ángeles y de los ángeles caídos que se hacen pasar por ídolos, y de toda la creación, incluida la caída del hombre y la confusión de lenguas. La discusión parece haber sido equilibrada, ya que los interlocutores aztecas también expusieron su razonable visión del mundo. Esto acabó provocando una escalada porque los franciscanos abandonaron el discurso teológico y dialógico: “Vuestros dioses os ayudaron en la guerra, nuestro Dios nos ayudó a nosotros. ¿Quién ganó?”.

Con este brutal giro argumental de los franciscanos, escribe Richard Nebel:

Los nobles aztecas expresaron su pesar porque sus sabios reyes y eruditos ya no vivían. Solo ellos podrían haber dado una respuesta adecuada... Los nobles comunicaron la “nueva palabra” a sus sacerdotes del incienso, las “serpientes emplumadas”, que estaban confusos, tristes y asustados: se habían convertido en súbditos insignificantes que incluso corrían el riesgo de provocar la ira del nuevo soberano. Con su respuesta, se arriesgaban a su propia caída. Sin embargo, ellos, las “serpientes emplumadas”, querían preservar la antigua religión, las verdaderas enseñanzas de sus antepasados, para no enfadar a los dioses y causar malestar entre el pueblo: “Habéis dicho que los verdaderos dioses no son nuestros dioses. Es una palabra nueva (inaudita) la que habéis pronunciado, y estamos consternados... Porque nuestros padres no hablaron así. [...] Ellos nos enseñaron sobre todo esto... lo que hay que honrar: así se come tierra ante ellos, así se extrae sangre, así se expía, así se pone resina de copal y así se organizan los sacrificios. Dijeron: “Estos son los dioses por los que todo vive; nos han mostrado misericordia. ¿Pero cuándo? Todavía era de noche”. Dijeron: “Ellos son los que nos dieron nuestro sustento (nuestra cena, nuestro desayuno) y todo lo que hay para comer y beber, la comida, el maíz, los frijoles, la mermelada, la salchicha...”. “A ellos pedimos el agua,

la lluvia, para que la tierra prospere...”. ¿Y ahora tenemos que destruir la antigua ley?¹⁸

Los franciscanos respondieron de forma amistosa y reconciliadora, diciendo que, aunque los dioses aztecas hubieran muerto, de cualquier manera, no habían existido. Por tanto, la pérdida de estos dioses no era tan trágica, en un momento en que los aztecas podían conocer al verdadero Dios.¹⁹ En su comunicación, iban aún más lejos al nombrar repetidamente los atributos del Dios cristiano y utilizar términos aztecas o palabras náhuatl, una maniobra bastante audaz, sobre todo si se tiene en cuenta que, en aquella época, la única lengua posible para discutir expresiones teológicas en Europa era el latín.

El tono cambió cuando los franciscanos se refirieron a sus interlocutores indios como “queridos amigos”. Pero esta “cordialidad” no cambió las relaciones de poder político, que también se reflejaron en el diálogo. En efecto, los mexicanos contaron su historia de desdicha, ya que su panteón tradicional había sido incapaz de salvarles de los invasores. Llegaron a la conclusión de que ellos mismos estaban condenados porque, después de todo, sus “dioses también están muertos”.²⁰ Dicen: “¿A quién más podemos acudir? Somos súbditos, efímeros, mortales. Pues bien, ¡morimos, perecemos! Los dioses también han muerto. No dejéis que vuestros corazones, vuestra carne reciban dolor. ¡Oh príncipes nuestros!”.²¹

Las secuelas del simposio

Como ya he mencionado antes, la evangelización basada en el diálogo tuvo lugar en el contexto de la conquista. Para los fran-

18 Richard Nebel, *Altamerikanische Religion und Christliche Heilsbotschaft*, op. cit., 156.

19 Cf. Sievernich, *Interkulturelle Kommunikation im Horizont der Menschenwürde*, 344. En esta obra el autor dedica un capítulo entero a este coloquio (331-349).

20 Johannes Meier, *Bis an die Ränder der Welt*, op. cit., 180.

21 Según Lehmann, *Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft*, 101.

ciscanos, fue la “conquista espiritual”. Pero el encuentro con los aztecas no terminó con esta iniciativa de diálogo a mediados de 1524. Condujo a la creación de una escuela para los hijos de las clases dirigentes y sacerdotales aztecas en el convento franciscano de Tlatelolco —todavía visible hoy—, en medio de excavaciones de edificios y templos aztecas, cerca de la “plaza de las tres culturas”. Los intelectuales aztecas se formaron a un alto nivel en esta escuela,²² de modo que al cabo de pocas décadas inundaron las cortes españolas con quejas perfectamente argumentadas en español y latín y se convirtieron en una verdadera carga, razón importante para restringir las actividades de los franciscanos hacia finales del siglo XVI.

Fray Bernardino de Sahagún también llegó a Tlatelolco en 1528. Dedicó su vida a documentar la cultura azteca.²³ Fue él quien hizo escribir el coloquio en náhuatl en 1564, basándose en notas dispersas y entrevistas que realizó a algunos de los participantes de ambos bandos. No fue hasta que se completó la versión en náhuatl cuando se realizó la traducción al español. Recibió el nihil obstat eclesiástico para su publicación y, en 1583, el del Virrey. Sin embargo, como la política española sobre la publicación de libros de México había cambiado radicalmente —dado el número de documentos de Tlatelolco en la corte española—, el libro ya no pudo imprimirse. El manuscrito se conservó en un archivo y una parte llegó a Roma. Allí, en 1920, fue redescubierto por el investigador franciscano Pascual Saura en los archivos secretos del Vaticano.²⁴ Una copia del manuscrito, conservada en el convento

22 Elsa Cecilia Frost, Die Anfänge der Inkulturation-Das Tlatelolco-Projekt, en Anton Totzetter, Roque Morschel, Horst von der Bey (eds.), *Von der Conquista zur Theologie der Befreiung. Der franziskanische Traum einer indianischen Kirche* (Zürich: Benziger, 1993), 126-144.

23 Para ver una breve información biográfica al respecto, ver: Roque Morschel, Schutz der Erinnerung-Die Gechichte der Besiegten, en Totzetter y otros, *Von der Conquista zur Theologie der Befreiung*, 108-125.

24 Los “archivos secretos” del Vaticano no son de todo secreto, en la medida que los investigadores tienen acceso.

de México, se consumió probablemente en un incendio en el monasterio a mediados del siglo XIX. El índice del fragmento conservado en el Vaticano muestra que la obra, en dos volúmenes, contenía 51 capítulos, de los que se conservan los 14 primeros.

La fascinante “primera década” de México incluye también el acontecimiento de la aparición de la Señora en el cerro del Tepayac, la “Virgen de Guadalupe”, que se encontró con el indígena Juan Diego en 1531 y le habló en náhuatl, su lengua y cultura. Ella le confió una misión episcopal en la Iglesia —pero esa es otra historia, que sin embargo sigue siendo decisiva para nuestra comprensión de México y América Latina. Una vez más, el informe sobre esta aparición fue escrito en Tlatelolco, bajo Sahagún, en 1554, el *Nican Mopohua*.²⁵ Veo esta primera década como una propedéutica para la historia posterior, para la cual la escuela de Tlatelolco, con Bernardino de Sahagún, fue particularmente importante.

También hay que tener en cuenta que no fue hasta 1537 cuando se estableció definitivamente que los pueblos indígenas, y por tanto también los aztecas, eran realmente seres humanos. Los conquistadores habían intentado legitimar sus inhumanas prácticas de explotación alegando que no eran seres humanos en absoluto y que, por tanto, podían ser utilizados en sus instalaciones de producción como una especie animal desconocida. Solo con la bula *Sublimis Deus* (1537), el Papa Pablo III estableció que los indios también eran seres humanos, que no podían ser explotados como animales y que había que predicarles el Evangelio.

25 La edición de referencia del *Nican Mopohua* se encuentra en Miguel León Portilla, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento Nahuatl y mensaje cristiano en el “Nican mopohua”* (Ciudad de México: Colegio Nacional/Fondo de la Cultura Económica), 2000. Ver también: Clodomiro L. Siller Acuña, “Guadalupe: inculturación lograda”, en *Spiritus* 210 (marzo de 2013): 60-65; Elizondo Virdil, *Guadalupe. Mother of the New Creation* (Maryknoll, Nueva York: Orbis Books, 1997); Hermann Multhaupt y Elisabeth Prégardier, *El mensaje de Guadalupe* (Estella: Verbo Divino, 1989).

Conclusiones

Del acontecimiento de Ciudad de México/Tenochtitlán de hace 500 años se pueden extraer varias conclusiones:

1. Es esencial seguir de cerca la evolución sociopolítica actual. Fue con esa atención al contexto que los franciscanos reconocieron muy pronto el fracaso de la evangelización de conquista en el Caribe y del proyecto colonial.
2. Sobre la base de su tradición espiritual con la búsqueda de una Iglesia diferente, pobre y centrada en la gente común, estaban dispuestos a desatar sus energías para una nueva tarea misionera y evangelizadora en un nuevo contexto, del que aún no podían saber nada, pero que intuían.
3. El modo de vida sencillo como sociedad de contraste que presentaron en México impresionó a los indígenas, que habían perdido toda perspectiva y esperanza a causa de las enfermedades y la guerra. Los franciscanos les dijeron que eran sus interlocutores en el diálogo y los destinatarios de la Buena Nueva.
4. El Coloquio de los Doce tuvo lugar antes de que la Iglesia hubiera arraigado realmente en México. Juan de Zumárraga, el primer obispo de México, llegó en 1528. Por tanto, la disposición profética fundamental del misionero permite actuar correctamente, incluso antes de ser ordenado por la Iglesia.
5. El encuentro con los nativos y su educación en español y latín, donde los propios franciscanos aprendieron primero el náhuatl y siguieron escribiendo textos esenciales en náhuatl, propició el desarrollo de una importante clase de intelectuales que servirían de mediadores entre las tradiciones culturales. Con ellos, gran parte de las culturas, tradiciones y religiones de aztecas y mayas siguieron el camino de la posteridad.

6. Para un encuentro basado en el diálogo, es esencial reconocer al otro como otro yo. Los franciscanos no dijeron a los aztecas: “haceos como nosotros”, sino: “sois como nosotros”. Reconocer a un pueblo tal y como es, le permite desarrollar oportunidades que dan forma a su propia historia. La apertura a los pueblos indígenas y a sus creencias culturales y religiosas abre perspectivas duraderas, que se reflejan en la veneración de la “morenita”, la Virgen de Guadalupe.

Soy consciente de que, fascinado por esta década franciscana en México, quizá he sido demasiado optimista en mi análisis y que existen puntos de vista más críticos. Pero una aproximación al encuentro con personas de otras tradiciones culturales e ideológicas requiere este optimismo, una superación de fronteras y límites institucionales. El recuerdo de este acontecimiento de hace 500 años debería estimular la práctica misionera en los contextos actuales.

Christian Tauchner

El auge de los partidos soberanistas, nacionalistas y de extrema derecha en Europa: ¿cuál es su misión?

Jean-François Petit

J.-F. Petit es asuncionista, profesor de Filosofía en el Institut Catholique de París y director de la Réseau Philosophique Interculturel. Es autor de numerosos libros y artículos, entre ellos: Michel Foucault, le dialogue inachevé (Parole et Silence, 2020); Ils furent pris de frayeur... Chroniques d'un monde qui était, qui est et qui vient (Saint-Léger, 2020); La condition des "nomades". De l'internnement à la question de l'hospitalité (con Fred Poché, Presses universitaires de Strasbourg, 2020); "Tapicería y filosofía: el arte de tejer según Jean Guittou", Bulletin de littérature ecclésiastique (abril-junio de 2023).

Por toda Europa asistimos a un aumento del poder de los partidos soberanistas, nacionalistas y de extrema derecha: ¿cómo entender este fenómeno? En realidad, la Europa política se enfrenta a un grave conflicto de legitimidades. Se encuentra en tensión entre tres polos que quieren ser mutuamente excluyentes: el polo de la *justicia y los derechos humanos*, a menudo presentado por los "progresistas" como el único posible porque defiende los derechos humanos fundamentales; el polo de la *soberanía política*, firmemente basado en el interés general, a menudo presentado por los "nacionalistas" como ineludible, está hoy en pleno desarrollo; el polo de la *identidad patrimonial*, que ha conocido varias convulsiones en los últimos tiempos y es objeto de agrias reivin-

dicaciones, que llega incluso a peligrosas propuestas de “emigración” de los extranjeros no europeos.

De hecho, todos los Estados de Europa han intentado formas de síntesis nacional. Pero, hoy en día, muchos países que sufren tensiones recurrentes se están desintegrando como Estados-nación. En realidad, la irrupción de la extrema derecha tiene una historia mucho más larga. En gran medida, es la consecuencia lógica de lo que los sociólogos y filósofos vienen llamando “democracia posttotalitaria”¹ desde hace unos veinte años. ¿Estamos ahora en una situación de “prefascismo”?²

El advenimiento de la democracia posttotalitaria en Europa

Todas las encuestas recientes muestran la convergencia de las fuerzas de extrema derecha en Europa. Combinan sus ambiciones y sus métodos para hacerse con el poder: los pequeños grupos intentan apoderarse de ciudades y barrios haciendo proselitismo, pero también recurriendo a la violencia física y a la caza de inmigrantes; los partidos políticos, en los que se apoyan, a pesar de la “estrategia del empate” para parecer responsables de ganar las urnas; los intelectuales reciclan ideas racistas, fascistas, xenóforas, antisemitas y patriarcales. Estas ideas adoptan ahora la forma principal de la teoría del “Gran Reemplazo”. Centrada en una supuesta “guerra racial” y en la obsesión por la inmigración, alimentada por el miedo a la degradación social y el sentimiento de abandono, alimentada por el falseamiento de las estadísticas y las noticias falsas en las redes sociales, está conquistando poco a poco todos los círculos sociales y socavando el concepto tradicional de democracia.

1 Véase Jean-Pierre Le Goff, *La démocratie post-totalitaire* (París: La Découverte, 2003).

2 Jean-François Petit, “Préfascismes d’hier et d’aujourd’hui: la montée des nationalismes en Europe”, en *Concordia, revue internationale de philosophie*, 86, 2024, 47-57.

De hecho, la democracia no es simplemente la preservación del estado de derecho y la participación activa en los asuntos de la ciudad. Esta participación se refiere en realidad a la situación de una sociedad en términos de valores, ideas, representaciones y comportamientos. Sin estos, la democracia pierde su consistencia. Los ciudadanos se repliegan en su esfera privada. Se vuelven fácilmente manipulables. Esto hace posible lo que Tocqueville el ensayista del siglo XIX llamaba servidumbre “suave, regulada y pacífica”, combinada con formas externas a la libertad.³

Tras las dos guerras mundiales y el fin del totalitarismo comunista, se hizo hincapié en gran medida en la búsqueda de la felicidad individual. Pero el final de las “30 Glorieuses”, un supuesto período de expansión económica continua, que condujo a una lógica de victimización, resentimiento y contestación que erosionó el sentimiento democrático. La idea de nación ya no se asocia con la tragedia y la salida de la barbarie de la Segunda Guerra Mundial.

La idea de las capacidades emancipadoras de la cultura entra en crisis por el supuesto daño que el multiculturalismo hace a los “nativos europeos”. En realidad, lo que antes prosperaba en la “cultura” podía muy bien coexistir con los campos de concentración, del mismo modo que los muros de las fronteras externalizadas de Europa pueden estar perpetuándolo en la actualidad. No se analizan suficientemente las condiciones que hicieron posible lo primero, haciendo posible *de facto* lo segundo.

Además, un orden neoliberal, alimentado por los ideales emancipadores de la Revolución, neutraliza los intentos reales de muchas poblaciones de tomar las riendas de su propio destino. El pensamiento descolonial tarda en crear una nueva narrativa para las relaciones entre el Norte y el Sur, mientras que los regímenes autoritarios (China, Rusia, Irán, etc.) se organizan en el seno de

3 Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, t. 2 (París: Flammarion, 1981), 435.

la Organización de Cooperación de Shanghai (OCS), cuya visión de las relaciones internacionales es muy diferente de la de Occidente. Tratan descaradamente de fracturar el espacio democrático europeo mediante múltiples intrusiones económicas, políticas y culturales, incluso en el Parlamento Europeo.

La realidad actual en Europa es, por tanto, la de una erosión de la dinámica democrática. Los ciudadanos se han vuelto indiferentes u hostiles al respeto de la democracia, hasta el punto de estar dispuestos a llevar al poder a partidos extremistas: “¿Por qué no intentarlo?”, oímos a menudo decir a personas que se sienten desatendidas, despreciadas y abandonadas, que buscan chivos expiatorios pero que, en realidad, tienen todas las de perder. Tenemos que hacer examen de conciencia: ¿se han dormido nuestras democracias europeas en sus valores fundamentales? Todo el tiempo que se libera del trabajo y las obligaciones parece ocuparse ahora en gran parte fuera de la construcción de la ciudad. Muchas personas han olvidado el pasado y tienen dificultades para imaginar el futuro. No encuentran motivos suficientes para implicarse en la educación y la vida.

De hecho, el ideal de autonomía, transformado en independencia absoluta, ha hecho a los ciudadanos porosos a la crítica de toda forma de institucionalización y de mediación útil, en particular por parte de los organismos intermediarios. Esto les hace vulnerables a una retórica simplista y manipuladora, en particular a las *fake news*. Las limitaciones de la convivencia y la pertenencia a un cuerpo histórico pasan a un segundo plano. Al mismo tiempo, las formas de usurpación de la soberanía individual (a través de la gobernanza algorítmica) y la vigilancia generalizada no se perciben ni se controlan suficientemente.⁴ La crítica antitotalitaria de los años 70 apenas ha sido sustituida por una crítica seria de las for-

4 Véase Éric Sadin, *Surveillance globale* (París: Climats/Flammarion, 2009); *L'ère de l'individu tyran. La fin d'un monde commun* (París: Grasset, 2020).

mas actuales de gobernanza, que tienen el potencial de totalizar, ya que la barbarie se ha vuelto “blanda” y, por tanto, inodora e incolora, aunque las fracturas del espacio político hayan aparecido recientemente en toda Europa.

Al mismo tiempo, el compromiso ético y humanitario, en boga en los años 80, ha sustituido en gran medida al análisis político. Pero hoy avanza con mayor dificultad. En consecuencia, las movilizaciones ciudadanas son a menudo eruptivas y emotivas.⁵ Pero no conducen a formas de compromiso duraderas. Los incesantes llamamientos a la reforma, la modernización y la adaptación ocultan poco la connivencia de los gobiernos y las instituciones internacionales con los ricos, incluso cuando estos últimos tienen intereses dudosos como los de Elon Musk o el CEO de Telegram, Pavel Dourov.

Pero la ideología liberal, con su serie de derrotas electorales, ha llegado incluso a dudar de la capacidad de regulación de los mercados, lo que ha dado lugar a una creciente sensibilidad hacia medios de aplicación más autoritarios, sobre todo a partir del COVID-19.⁶ Europa Central y Oriental es precisamente el ejemplo de una región marcada por esta sensibilidad, que llevó a filósofos como el presidente checo Václav Havel, de hecho discípulo del disidente Jan Patockà, a afirmar que el totalitarismo estaba lejos de haber seguido su curso. Había visto la posibilidad de que la dictadura y la sociedad de consumo se encontraran.⁷ Los elementos del lenguaje se volvieron decisivos. Esloganes capaces de suscitar la codicia o la ilusión se imponían a las multitudes, borrando la separación entre dominantes y dominados, cada uno

5 Cf. Jean-François Petit, Vincent Puig y Vincent Laquais (dir.), *Boîtes noires et gilets jaunes* (París: L'Harmattan, 2019).

6 Jean-François Petit, *Ils furent pris d'une grande frayeur* (Le Coudray-Macouard: Saint-Léger éd., 2020).

7 Václav Havel, *Essais politiques* (París: Calmann Levy, 1990), 84.

a su manera víctima y agente del sistema.⁸ El lado malo de la Europa institucional ha terminado por borrar los rasgos distintivos de las culturas. Desarrolla una ingente actividad de comunicación, con una declarada preocupación por la transparencia. Pero le cuesta gestionar los resentimientos, las frustraciones, las exasperaciones y un orden internacional caótico, mientras que la oferta política parece única, resumida en un liberal-socialismo progresista duramente criticado por la creciente coalición de partidos de extrema derecha. La complejidad del mundo y la idea de unas relaciones pacíficas entre sus zonas parecen cada vez menos posibles. En consecuencia, la retórica simplista y las soluciones autoritarias parecen ofrecer una garantía de seguridad frente al pseudo “choque de civilizaciones” (S. Huntington). A pesar de las instituciones internacionales, ya no parece posible reconstruir un orden mundial pacífico. La guerra en Ucrania aumenta los temores y la cohesión de los Estados europeos, con *frondeurs* como Hungría, se ve socavada.

De este modo, la orientación posttotalitaria se alimenta de observaciones desilusionadas, resentimientos y posturas angustiadas, hábilmente explotadas por los demagogos, en lugar de trabajar para construir opiniones sensatas. La crítica de un universalismo abstracto y nivelador y del relativismo cultural se utiliza como estrategia para mostrar lo inadecuado que es el modelo democrático para los problemas del momento. En cuestiones difíciles como el terrorismo, se juzga erróneamente a los gobernantes por no dar respuestas adecuadas. No todo, al parecer, debe ser objeto de negociación, de debate público y razonado, de compromiso en favor de “soluciones fuertes”. 80 años después de la liberación de los campos, el recuerdo de las barbaridades que tuvieron lugar en Europa se desvanece, creando las condiciones que hacen posible

8 Véase Petr Fidelius, *L'esprit post-totalitaire* (Paris: Grasset, 1986).

que vuelvan a suceder.⁹ Ya no tiene sentido que partes de Francia fueran tierras de refugio y resistencia. Que otros países europeos se rebelaran contra el orden nazi, y luego comunista, se ha borrado de la memoria. La tentación es encontrar chivos expiatorios en los inmigrantes y los indeseables, y poner a raya a la justicia y a los medios de comunicación. Jean-Pierre Le Goff observó que el *ethos* victimista y el hedonismo de las sociedades posttotalitarias se nutren de la resignación y de formas de repliegue, pero hoy se complementan con formas de violencia y de acción antidemocrática de grupos de extrema derecha que, a menudo, se benefician de la pasividad de los poderes públicos.

¿Cuál es la misión para las Iglesias?

Por ello, es importante que nuestras Iglesias sepan dónde centrar sus esfuerzos y sean decididas en su acción democrática. La democracia no vive solo en los momentos álgidos de la historia. Vive también en sus crisis, como al comienzo de la Segunda Guerra Mundial. Las Iglesias, cuando no están sumergidas por los estragos del extremismo interno o paralizadas por el miedo, pueden desempeñar un papel decisivo en la preservación de espacios de diálogo y encuentro, y de compromisos constructivos con la sociedad en nombre del Evangelio.

Ya en los años 2000, Jean-Pierre Le Goff, que dedicó su libro al personalista Jean Conilh, pensaba que el compromiso cívico merecía ser más firme y continuo, sin ceder a la manipulación de los miedos, siempre más eficaz en términos de estrategia política. Por tanto, hay que trabajar para que todos los que lo deseen, incluidos los de las confesiones religiosas, construyan una voz con sentido, que implique al mayor número posible de personas en

9 Véase Cathy Leblanc y Jean-François Petit (eds.), *L'humanité à l'épreuve de la déportation* (Lille: éds. Geai Bleu, 2020).

los asuntos de la ciudad y que se recurra a los tesoros de sabiduría que representan las auténticas instituciones espirituales.

Una comprensión compartida de los problemas y una sabiduría práctica no han desaparecido necesariamente, cuando esas mismas Iglesias no ceden al confesionalismo, aunque hoy, debido a su fragilidad interna, ya no encuentren fácilmente cauces para la construcción, expresión y formación de identidades personales y colectivas en diálogo con los problemas sociales contemporáneos. Pueden contribuir a formar una ciudadanía ilustrada, condición indispensable para reconstruir el *ethos* democrático.

Después de todo, ¿no condenaron firmemente el antisemitismo en 1942 teólogos como Henri de Lubac y eclesiásticos como monseñor Saliège, arzobispo de Toulouse? ¿No pagó el pastor Dietrich Bonhoeffer con su vida su oposición al nazismo en 1945? Siguiendo sus pasos, teólogos bien formados, ayudados por personas que han tenido responsabilidades en movimientos extremistas y que ahora se han arrepentido, pueden ayudar en la labor de descifrar los fundamentos y los métodos de las ideologías extremas para hacerles frente, porque está en juego la dignidad humana.¹⁰

De hecho, este camino ya ha sido marcado por las posiciones adoptadas por la Santa Sede, consideradas secundarias, pero a menudo esenciales sobre este tema, como: “Los derechos humanos en el mundo contemporáneo: conquistas, omisiones, negaciones” (10-11 de diciembre de 2018), “Xenofobia, racismo, populismo en el contexto de las migraciones globales” (20 de noviembre de 2018). Frente a la desintegración de las sociedades, hay ciertamente razones para valorar los procesos y las cartas jurídicas y éticas que permiten proteger los derechos humanos. Pero los cristianos de base, allí donde se encuentren, también pueden aportar

10 Cf. Dicasterio para la Doctrina de la Fe, Declaración sobre la dignidad humana *Dignitatis infinita*, 2 de abril de 2024.

elementos para abrir perspectivas. La situación exige, sin duda, que se agrupen mejor a escala europea.

Seminarios sobre el posttotalitarismo en la Universidad Católica de Lille. Las sesiones semanales tienen lugar los jueves de 17:00 a 19:00 horas presenciales o en línea (gratuita y abierta a todos)

10 de octubre de 2024: Qué es el posttotalitarismo, definición y contexto, aberraciones, antisemitismo, Cathy Leblanc (Universidad Católica de Lille), Jean-François Petit (Instituto Católico de París) y Eva Raynal (Universidad de Montpellier); 17 de octubre de 2024: Approche contextuelle du nationalisme, Jean-François Petit (Institut Catholique de Paris); 7 de noviembre de 2024: L'importance du travail de mémoire: l'exemple des évêques martyrs de Bucarest, Lucian Dinca (Université de Bucarest, faculté de théologie romano-catholique); 14 de noviembre de 2024: Definición del populismo, mecanismo, alcance, introducción del fearism, Cathy Leblanc (Universidad Católica de Lille); 21 de noviembre de 2024: Las políticas de inmigración en tela de juicio, Matheusz Jamrom (vicepresidente polaco del Comité Internacional Buchenwald Dora, Universidad de Varsovia, Centro de Investigación sobre las Migraciones); 28-29 de noviembre de 2024: Jornadas de estudio sobre la justicia frente al totalitarismo: el caso del proceso Ceaușescu; 5 de diciembre de 2024: Los movimientos de ultraderecha en Rumanía Vlad Gafita (Universidad Stefan cel Mare de Suceava, Rumanía), 12 de diciembre de 2024: A propósito de la socialdemocracia, Marc Deluzet (Action Catholique des Milieux Indépendants, París). *Inscripción: cathy.leblanc2@wanadoo.fr.*

Jean-François Petit
Traducido por Ángeles Martínez

Universidad de Verano sobre la Misión.

Balance y declaración conjunta

Marie-Renilde D'Haemer, Germain-Plevoets Yengo y Donald Zagoré

M.R. D'Haemer es religiosa salesiana de la Visitación y misionera en Bélgica. G. P. Yengo es scheutista y trabaja en Bélgica. D. Zagoré es de Misiones Africanas, misionero en Francia y miembro del Comité Editorial de Spiritus. Los tres participaron en la Universidad de Verano 2024 sobre la misión.

Organizada por la revista *Spiritus*, la primera edición de la Universidad de Verano (UE) sobre la Misión se celebró del lunes 1 al viernes 5 de julio de 2024 en el Centro Espiritano de Acogida de Chevilly-Larue, Francia. El evento reunió a unos cuarenta participantes, principalmente de Francia, Bélgica y Ecuador, procedentes de once congregaciones religiosas —las Misiones Africanas, las Hermanas Espiritanas, los Misioneros de África, los Espiritanos, las Misiones Extranjeras de París, los Dominicos, los Lazaristas, las Salesianas de la Visitación, los Scheutistas (CICM), las Hermanas de la Caridad de Jesús y María, las Hermanas de la Divina Providencia San Juan de Bassel— y una laica.

Esta UE pretendía ser un espacio de encuentro, escucha, trabajo, puesta en común y formación permanente. Su tema fue: “El sueño misionero. El futuro fecunda el presente”, una elección de tema motivada por la constatación de que la vida de las personas, de los grupos y de las sociedades, las Sagradas Escrituras y las tradiciones espirituales, hablan de los sueños que habitan en el co-

razón del ser humano, es decir, de aquello que moviliza, motiva, proyecta y permite abrirse a otras posibilidades, de aquello que crea un espacio de imaginación, de incubación, y que sostiene unas esperanzas que siempre nos permiten avanzar. Pero, ¿cómo inspiran estos sueños nuestros compromisos? ¿Hasta qué punto podemos decir que son portadores de iniciativas misioneras? Estas cuestiones fueron aclaradas por diversas intervenciones, moderadas por Peter Baekelmans (Bélgica) y Landry N’Nang Ékomié (Francia).

Tras el discurso de apertura de Jean-Pascal Lombart, provincial de los espiritanos y vicepresidente de la Asociación Spiritus, que presentó el tema y subrayó los objetivos del encuentro, el primer día fue la ocasión de hacer un inventario rico y pertinente de lo que han sido, son y siguen siendo nuestros sueños misioneros. Hubo un verdadero espíritu de hospitalidad y fraternidad entre los participantes, algunos de los cuales se reunían por primera vez y otros se reencontraban. Algunos puntos de los debates en grupo:

- Atreverse a conocer gente, acercarse a los pueblos y culturas a los que somos enviados;
- Dejarnos transformar y dejar que nuestros sueños sean transformados por la realidad de la misión;
- Vincular la acción misionera con las preguntas de la gente para llegar a una respuesta compartida y a una acción comunitaria;
- Ser parte de un proceso permanente de formación para mantener nuestros sueños firmemente arraigados en la realidad de un mundo cada vez más complejo y cambiante;
- Asumir el reto de vivir nuevas formas de ser Iglesia.

El segundo día nos introdujo en la dinámica bíblica de los sueños, con una conferencia de Emanuelle Pastore (profesor de Exégesis en el Instituto Católico de París) titulada “Los sueños en la Biblia”, centrada en la figura de Abraham. Tres misioneros de

distintas generaciones, Armel Duteil (misionero francés en Senegal), Vijayabhaskar Pasala (misionero indio en Francia) y Louis Samba Diouf (sacerdote senegalés *fidei donum* en Francia), hablaron de sus experiencias del sueño misionero. De Abraham y de la experiencia de los cohermanos se desprende que la dinámica del sueño está marcada por la impaciencia del ser humano, su afán de eficacia, que choca con la realidad de un Dios paciente, a veces lento, que se da tiempo para un camino, una marcha a su ritmo por la historia con la humanidad. Sin embargo, respetando la libertad del hombre de tomar iniciativas para dar más impulso y dinamismo a su sueño, Dios, en su soberanía, asegura plena y completamente la fecundidad del sueño humano. Lo hace según el tiempo (*kairós*) que elige. Nada grande ni bello se realiza fuera del *kairós* o tiempo de Dios. De hecho, sale al encuentro del hombre en sus experiencias para ofrecerle otras nuevas, que a veces ponen a prueba los sueños. Estas experiencias duran toda la vida y permiten que surjan nuevas humanidades en la vida de las personas, sobre todo cuando están dispuestas, en cuerpo y alma, a ver la vida como un precioso regalo de Dios y aceptan abandonarse a sí mismas y a sus sueños confiadamente en las manos de Dios.

Este ejercicio es necesario porque, por muy hermoso que sea el sueño, el ser humano nunca puede estar seguro de su autenticidad. La existencia humana está marcada por la realidad de la duda. De hecho, solo Dios puede garantizar que el sueño del hombre sea verdadero y fructífero. La acción de Dios tiene lugar en el tiempo, pero también en la comunidad. La comunidad es el lugar donde el sueño se apoya, se confirma y se realiza. Por eso, cuando un sueño forma parte de un proceso de discernimiento que parte de o con la comunidad, se convierte en fuente de compromiso profético para seguir a Dios y a sus criaturas. Por eso necesitamos poder y saber clarificar nuestros sueños en comunidad. Discernir para hacer de tu sueño el motor de tu compromiso en

el seguimiento de Cristo y de los hombres es la razón de ser de la vida misionera.

En la tercera jornada se echó la vista atrás en la historia para ver cómo ciertas figuras y determinadas Iglesias han vivido su sueño misionero. La figura de Ana María Javouhey fue presentada por la historiadora y profesora universitaria Pascale Cornuel en su conferencia: “El sueño misionero de Ana María Javouhey en Mana, Guayana Francesa”. Marcado por un compromiso firme, perseverante en medio de contradicciones y dificultades, el sueño de la fundadora de las hermanas de San José de Cluny hizo de ella una mujer que no se dejó encerrar, sino que se dejó estimular por las circunstancias en las que veía “el dedo de Dios”. Su vida fue una búsqueda constante del lugar perfecto para cumplir su proyecto misionero, lo que la convirtió en una gran viajera por todo el mundo. Fue en Mana donde cumplió su sueño de ser madre al servicio del Señor. Con medio millar de africanos que habían escapado de la trata de esclavos, en el contexto de la lucha por la abolición de la esclavitud, de la que era partidaria, construyó una micro-sociedad rica en elementos utópicos.

La figura de Martín Lutero fue presentada por la pastora Claire Sixt-Gateuille (doctora en Teología en el Instituto Protestante de Teología de París), en su conferencia: “El sueño de una Iglesia diferente en Martín Lutero”. En su conferencia, Claire Sixt-Gateuille hizo hincapié en el hecho de que Martín Lutero estaba impulsado por el sueño del surgimiento no de “otra Iglesia”, sino de una “Iglesia diferente”,¹ para la que no pudo encontrar un oído abierto y atento a través de la jerarquía católica. Utilizó la ruptura como medio para realizar su sueño misionero de una “Iglesia diferente”, en una dinámica comunitaria, trabajando para construir un sistema de discernimiento colectivo alimentado por la

1 El matiz es significativo porque el objetivo primordial de Lutero no era fundar una Iglesia, sino reformar aquella a la que pertenecía.

necesidad de enriquecimiento mutuo de las diversas realidades religiosas. Forma parte de un proyecto que fomenta la creación de pequeñas comunidades vivas donde el Evangelio es fuente de vida. Supo rodearse de otros para hacer Iglesia.

Sobre el tema de los sueños misioneros en las Iglesias particulares, los participantes de la UE asistieron a una presentación de Xavier Gué (profesor de Teología en el Instituto Católico de París) sobre: “¿Qué sueño misionero para el mundo de hoy? El ejemplo de la Iglesia de Francia”. El autor recorrió la dinámica de un sueño roto de la Iglesia de Francia, a partir de la visión misionera de Compostela, que nunca llegó a realizarse. Esta visión formaba parte de un proceso de restauración, reconstrucción y refundación de la Europa cristiana, de un universal cristiano. Hoy, la Iglesia de Francia se encuentra inmersa en un sueño inspirado en ciertos aspectos del “*wokismo*”, como la dinámica de afirmar su ser creyente en la escena pública sin complejos, en el deseo de transformar la realidad de la minoridad en una fuerza, una voz que cuente y que tenga algo que decir a la sociedad francesa.

Étienne Frécon (antiguo misionero francés en Singapur y actual vicario general del MEP) abordó la cuestión: “¿Qué sueño misionero para el mundo de hoy? El ejemplo de la Iglesia en Taiwán”. Habló de un sueño misionero impulsado por el ímpetu de una Iglesia llamada a renacer dando un fuerte arraigo a sus cristianos, inscribiéndose en una dinámica de compromiso profético en el corazón de la sociedad, arriesgando la apuesta de una Iglesia audaz, sana, abierta, que insufla nueva vida a sus estructuras inspirándose en el ambiente democrático tan activo que reina en el país. El diálogo y la armonía deben estar a la orden del día, basándose en el taoísmo y el confucianismo, para que la Iglesia taiwanesa pueda desempeñar plenamente su papel de instrumento de armonía en la sociedad en la que se encuentra. En esta marcha de la historia, parece pertinente descubrir el camino de no descanso

que deben recorrer los proyectos misioneros locales para brillar con luz propia. De los fracasos a las victorias, Dios sigue caminando con el hombre y alimentando sus sueños de esperanza.

La cuarta jornada se centró en el enfoque intercultural del sueño misionero. Jean-François Petit (profesor de Filosofía en el Instituto Católico de París), en “La imaginación como factor dinámico de transformación de las Iglesias”, desarrolló la idea de que el sueño misionero actual debe promover el diálogo entre culturas para favorecer el éxito de la convivencia y el advenimiento de un mundo más multicultural. El planteamiento del autor se basa en el pensamiento del semiólogo Walter Mignolo. En su contribución, encontramos una invitación a emprender una deconstrucción epistemológica de las complejidades de la historia de ayer (esclavitud, conquista, colonización) con vistas a una toma de conciencia efectiva de las nuevas dinámicas en las relaciones actuales. Hay que analizar y reconstruir para un verdadero futuro.

Jeannette Bassène (directora de la OPM de Mónaco), que habló del “sueño de evangelización misionera de Mons. Aloyse Kobès, fundador de la Congregación de las Hijas del Sagrado Corazón de María”, cree que este futuro ha empezado a realizarse en la historia. La religiosa insistió en la intuición profética de Kobès, que consistía en construir congregaciones autóctonas (masculinas y femeninas), enraizadas en las culturas locales senegalesas. Kobès estaba convencida de que una auténtica evangelización no podría llevarse a cabo sin la implicación de los hijos e hijas del país.

Carlos López (jesuita guatemalteco de la provincia de América Central, doctor en Teología en la Facultad Loyola París) enriqueció la presentación de los sueños realizados hablando de “la figura de Rutilio Grande, mártir de la Iglesia de los pobres en El Salvador”. Según él, Rutilio Grande encarnaba el ideal de una sociedad salvadoreña construida sobre los valores de la justicia, especialmente hacia los más pobres. Sacó fuerzas del Evangelio

para defender su causa. Soñaba con una Iglesia salvadoreña pobre y para los pobres.

El quinto y último día, François du Penhoat, provincial de la AME y presidente de la asociación Spiritus, compartió su alegría por haber estado en misión en Benín y sus impresiones sobre la Iglesia en Francia, donde trabaja actualmente. Dio las gracias a los organizadores de la UE y a los superiores mayores, y expresó su deseo de que el sueño de los institutos misioneros de crear una herramienta común de intercambio y reflexión sobre la misión contemporánea siga realizándose, marcando la voluntad de trabajar siempre juntos.

Los participantes evaluaron los avances de la UE (puntos positivos, puntos negativos y sugerencias) y debatieron las líneas generales de la Declaración Conjunta. A la espera de la próxima edición de la UE, que tendrá lugar en julio de 2026, los textos de la edición de este año aparecerán en el próximo número de la revista, en marzo de 2025.

Marie-Renilde D'Haemer, Germain-Plevoets Yengo y Donald Zagoré
Traducido por Norma Naula ssc

Mushipi Mbombo Dieudonné	La evolución del lugar de los laicos en la Iglesia hasta la creación del ministerio del catequista	254	34
-----	Entre tradición e innovación.		
	El cristianismo contemporáneo puesto a prueba por un nuevo conflicto de interpretación	257	110
Paradis Henri	La situación actual de la Iglesia católica en Canadá	256	130
Petit Jean-François	El auge de los partidos soberanistas, nacionalistas y de extrema derecha en Europa.		
	¿Cuál es su misión?	257	167
Prakash Cedric	Lucha por la justicia, la paz y la integridad de la creación.		
	La misión profética de la Iglesia de la India	256	49
Ramond Sophie	La responsabilidad humana		
	Una llamada desde los textos proféticos de la Biblia	255	9
Raschietti Estêvão	Más allá de la <i>missio ad extra</i> .		
	Cruzar fronteras, habitar en la periferia, abrir caminos	257	93
Riouffrait Padre Pierre	El caminar de las Comunidades Eclesiales de Base de Ecuador	254	115
Robert Marie-Hélène	Investigaciones actuales sobre la relación entre misiones y culturas	257	133
Rózanski Jaroslaw	Religión, poder e identidad nacional.		
	Intentos de ideologizar la religión en la guerra de Rusia vs. Ucrania	254	135
Salenson Christian	La situación del diálogo interreligioso 60 años después de <i>Ecclesiam Suam</i>	255	152
Sangaré Christine	La fe puesta a prueba en la vida cotidiana.		
	Misión en Líbano	256	123
Seck Alphonse	Iglesia de Senegal, autonomía financiera y económica	255	51
Shakulwe Konda Joseph			
Biringanine Byamungu Éric	La misión en el centro del encuentro entre dos culturas	256	75
Tauchner Christian	Vivir en las fronteras con un corazón que no conoce fronteras	256	156
.....	Misión en favor de la dignidad humana.		
	Desafíos al interior y más allá de la región del Mar Muerto.		
	Conferencia de la IAMS de Europa, Cluj-Napoca, Rumanía		
	Del 8 al 12 de septiembre de 2023	255	148
-----	Misioneros franciscanos se reúnen con los nobles aztecas.		
	El "Coloquio de los Doce" hace 500 años	257	152
Thiombane Sophie	La teología práctica y pastoral en la encrucijada de los desafíos sociales, ecológicos y espirituales	257	144
Ukwuije Bede	El teólogo, actor de la misión en África	254	87
Valasik Corinne	La responsabilidad institucional de la Iglesia frente a los abusos sexuales	257	38
Vélez Caro Olga Consuelo	La misión en el magisterio latinoamericano	256	61
Yandé Nidong Monique M.	Hijas del Sagrado Corazón de María.		
	Congregación nativa senegalesa para la misión	254	157



Edición
hispanoamericana

Próximo número
El sueño misionero

Dirección de Spiritus - Edición Hispanoamericana:

Teléfono: (+593-2) 2908 521

e-mail: spiritus.ec@gmail.com

www.spiritus.com.ec

<https://www.facebook.com/spiritus.ec/>

Spiritus forma parte de la Federación de la Prensa Misionera
Latinoamericana (Premla)



La corresponsabilidad del Pueblo de Dios



Presentación

Monique Dorsaz

- La corresponsabilidad en la Biblia. Desafío mayor y la llamada de Dios

Paul Béré

- Una nueva forma de ser Iglesia. Las alegrías y las esperanzas de la sinodalidad

Corinne Valasik

- La responsabilidad institucional de la Iglesia frente a los abusos sexuales

Bruno Lepeu

- Los jóvenes de China renuevan la Iglesia

Eduardo de la Serna

- La corresponsabilidad eclesial en América Latina

John P. Mallare

- Cristianos y musulmanes en Senegal, corresponsables de la estabilidad sociopolítica del país

Parte aparte

Estêvão Raschiatti

- Más allá de la missio ad extra. Cruzar fronteras, habitar en la periferia, abrir caminos

Dieudonné Mushipu Mbombo

- Entre tradición e innovación. El cristianismo contemporáneo puesto a prueba por un nuevo conflicto de interpretación

Crónicas

Valeria Gavilanes Sarmiento

- 53 Congreso Eucarístico Internacional. Fraternidad para sanar el mundo

Marie-Hélène Robert

- Investigaciones actuales sobre la relación entre misiones y culturas

Sophie Thiombane

- La teología práctica y pastoral en la encrucijada de los desafíos sociales, ecológicos y espirituales de nuestro mundo.

Jornadas de estudio de Estrasburgo,
7-8 de febrero de 2024

Christian Tauchner

- Misioneros franciscanos se reúnen con los nobles aztecas.

El “Coloquio de los Doce” hace 500 años

Jean-François Petit

- El auge de los partidos soberanistas, nacionalistas y de extrema derecha en Europa. ¿Cuál es su misión?

**Marie-Renilde D’Haemer,
Germain-Pieviets Yengo,
Donald Zagaré**

- Universidad de verano sobre la misión. Balance y declaración conjunta



**Edición
hispanoamericana**
Quito, Ecuador