

SUJETOS DE LA SINODALIDAD ECLESIAL
AL SERVICIO DE LA TRANSFORMACIÓN DEL MUNDO

ENSAYOS

BUDISMO Y CRISTIANISMO EN DIÁLOGO

José Luis Meza Rueda, 1a. ed.

CHAMANISMO

Marcel de Lima Santos, 1a. ed.

CONSTRUYENDO PUENTES ENTRE TEOLOGÍAS Y CULTURAS

Amerindia, 1a. ed.

DIOS, HOMBRE, CREACIÓN

Richard Acosta Rodríguez, 1a. reimpr.

ECOTEOLOGÍA

Afonso Tadeu Murad - Germán Roberto Mahecha (Directores), 1a. ed.

EDUCACIÓN RELIGIOSA ESCOLAR

José Luis Meza Rueda (Director), 3a. ed.

EDUCAR PARA LA LIBERTAD

José Luis Meza Rueda y Gabriel Alfonso Suárez (Directores), 1a. ed.

EL CORAZÓN DE LAS VÍCTIMAS

Fundación Comisión de Conciliación Nacional, 1a. reimpr.

EL HOMBRE DEL APOCALIPSIS

Ugo Vanni, 1a. ed.

EL LEGADO DE JUAN PABLO II

Michael A. Hayes y Gerald O'Collins (Editores), 1a. ed.

EL RESPETO A LA VIDA, UN CAMINO PARA LA PAZ

Guillermo Zuleta Salas, 1a. ed.

EN BUSCA DE LUCIDEZ

J. B. Libanio, 1a. ed.

ESPIRITUALIDAD PARA CAMINANTES

Rosana Elena Navarro Sánchez (Directora), 1a. ed.

IDEA CRISTIANA DEL HOMBRE Y LA CIBERANTROPOLOGÍA

Adolfo Galeano Atehortúa, 1a. ed.

LA MISIÓN EN CUESTIÓN

Amerindia, 1a. reimpr.

SANTUARIOS

Iván Fernando Mejía Correa, 1a. ed.

SUJETOS DE LA SINODALIDAD ECLESIAL AL SERVICIO DE LA TRANSFORMACIÓN DEL MUNDO

Luis Fidel Suárez Puerto, 1a. ed.

VISIÓN CRISTIANA DE LA HISTORIA

Adolfo Galeano Atehortúa, 2a. ed.

LUIS FIDEL SUÁREZ PUERTO

**SUJETOS DE LA SINODALIDAD ECLESIAL
AL SERVICIO DE LA TRANSFORMACIÓN DEL MUNDO**

Aportes para el Sínodo 2022:
“Por una Iglesia sinodal:
comunión, participación y misión”

Título **ISBN**
Sujetos de la sinodalidad eclesial 978-958-768-800-9
al servicio de la transformación del mundo

Autor 1a. edición, 2021
Luis Fidel Suárez Puerto Queda hecho el depósito legal según
Ley 44 de 1993 y Decreto 460 de 1995

© SAN PABLO
Carrera 46 No. 22A-90 **Distribución:** Departamento de Ventas
Tel.: 3682099 Calle 17A No. 69-67
E-mail: editorial@sanpablo.co *Tel.:* 4114011 – *Whats.App:* (+57) 316 2416417
www.sanpablo.co *E-mail:* direccioncomercial@sanpablo.co

BOGOTÁ – COLOMBIA

Abreviaturas



AG	Decreto <i>Ad gentes</i> sobre la actividad misionera de la Iglesia
ChD	Decreto <i>Christus Dominus</i> sobre el ministerio pastoral de los obispos
EC	Constitución apostólica <i>Episcopalis communio</i> sobre el sínodo de los obispos
EG	Exhortación apostólica <i>Evangelii gaudium</i>
EN	Exhortación apostólica <i>Evangelii nuntiandi</i>
GS	Constitución pastoral <i>Gaudium et spes</i> sobre la Iglesia en el mundo actual
LG	Constitución dogmática sobre la Iglesia <i>Lumen gentium</i>
LS	Carta encíclica <i>Laudato si'</i>
NMI	Carta apostólica <i>Novo millennio ineunte</i>
PP	Carta encíclica <i>Populorum progressio</i>
RM	Carta encíclica <i>Redemptoris missio</i>
SC	Constitución <i>Sacrosanctum Concilium</i> sobre la sagrada liturgia
UR	Decreto <i>Unitatis redintegratio</i> sobre el ecumenismo
VG	Constitución apostólica <i>Veritatis gaudium</i>

Prólogo



La sinodalidad hace parte del ADN de la Iglesia, de modo que cada una de las células del cuerpo de la Iglesia lleva toda la información que se encuentra en un nivel más amplio en cada uno de sus órganos y que está presente en la totalidad del cuerpo de la Iglesia Pueblo de Dios.

A todos los miembros del Pueblo de Dios, el papa Francisco nos está proponiendo que asumamos esta condición sinodal, de tal manera que nuestra espiritualidad, anclada en el misterio trinitario, encuentre en el modo de ser y de vivir de cada uno de los bautizados la expresión histórica y cultural que se pone en camino de santidad comunitaria en la misión propia de la Iglesia al servicio de la humanidad.

Desde el Concilio Vaticano II, la Iglesia Pueblo de Dios se ha redescubierto a sí misma como sujeto incluyente de todas las vocaciones dentro de la Iglesia: fieles laicos, vida consagrada y ministros ordenados, no como vocaciones yuxtapuestas que caminan hacia la misma meta de manera paralela, sino como un tejido que entrecruza las diversidades de cada uno de los hilos hasta generar un tejido completo y nuevo. Es probable que caminar juntos haga lento el desplazamiento. Sería todo más rápido en la individualidad, pero no abrazaría a todos y en el escenario vital se empobrecería, ya que el Espíritu Santo hace de cada uno de los miembros de la Iglesia un don para el resto y, a la vez, un sujeto abierto para recibir la riqueza de todos.

El autor, monseñor Luis Fidel Suárez, profundiza en el tema de los *sujetos de la sinodalidad*, desarrollando su investigación en tres partes por medio de las cuales nos conduce a una *metanoia* que se ha de manifestar

en la vida y misión de la Iglesia en todos sus espacios de comunión y participación misionera. Dicha *metanoia* nos lleva a identificarnos con la figura del “poliedro”, porque todos tenemos una corresponsabilidad viva y distinta, sin pretender acaparar, uniformar, excluir, ni cerrarnos, sino valorarnos en la santa originalidad para la construcción permanente de un “nosotros” eclesial, que con toda la gracia operante del Espíritu Santo se pone al servicio del Reino de Dios en el mundo.

Esta obra constituye un valioso aporte que motiva a todos aquellos que se preparan con esperanza activa para la celebración de la Asamblea del Sínodo, convocada por el papa Francisco para el año 2022. Estamos todos llamados a asumir, en lo cotidiano de la vida, la sinodalidad como espiritualidad, como una manera de ser, de pensar y de servir como Iglesia, para desde allí servir al mundo.

LUIS JOSÉ RUEDA APARICIO
Arzobispo de Bogotá y Primado de Colombia

Introducción



El reciente anuncio, en marzo de 2020, por parte del cardenal Lorenzo Baldisseri, secretario general del Sínodo de los Obispos, de la intención del papa Francisco de convocar un nuevo sínodo en octubre de 2022 en torno al ministerio de los obispos y de la condición sinodal de la Iglesia es una motivación grande para que las universidades católicas presten su apoyo a tan importante propósito. “Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión” es el tema de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos convocada por el papa Francisco. En el ejercicio de su ministerio petrino, el Papa ha mencionado repetidamente que la sinodalidad es un camino principal en la vida de la Iglesia.

En su identidad más profunda, el Concilio Vaticano II fue una experiencia sinodal, pero además promovió el espíritu sinodal insistiendo en la importancia de los sínodos en la Iglesia y en el deseo de que las instituciones de los sínodos y de los concilios florezcan con nuevo vigor (*ChD* 36). A la vez definió la constitución y finalidad del Sínodo de los Obispos para prestar una ayuda más eficaz al Papa como supremo Pastor de la Iglesia y para promover permanentemente la actividad misionera (*ChD* 5, *AG* 29).

En la experiencia posconciliar se ha avanzado bastante en la puesta en marcha de este espíritu sinodal. Pablo VI, el 15 de septiembre de 1965, estableció oficialmente el Sínodo General de los Obispos. Desde entonces se han vivido muchas e interesantes experiencias de sínodos diocesanos y de concilios plenarios o regionales. Y con ocasión de los 50 años de la constitución del Sínodo General por parte de Pablo VI, el papa Francisco promulgó la constitución apostólica *Episcopalis communio*

sobre el Sínodo de los Obispos, con el ánimo de promover desarrollos para fomentar aún más el diálogo y la colaboración entre los obispos, y entre ellos y el Obispo de Roma. Posteriormente, la Comisión Teológica Internacional, en 2018, realizó un estudio sobre *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, donde se lee:

“Sínodo” es una palabra antigua muy venerada en la tradición de la Iglesia [...]. Compuesta por la preposición *σύν* [con] y el sustantivo *ὁδός* [vía], indica el camino que recorren juntos los miembros del Pueblo de Dios. [...] Desde los primeros siglos, se designan con la palabra “sínodo” las asambleas eclesiológicas convocadas en diversos niveles (diocesano, provincial o regional, patriarcal, universal) para discernir, a la luz de la Palabra de Dios y escuchando al Espíritu Santo, las cuestiones doctrinales, litúrgicas, canónicas y pastorales que se van presentando periódicamente (*La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, 3.4).

Un aspecto determinante para lograr este propósito de una Iglesia más participante es la identificación de los sujetos que promueven esta sinodalidad y la definición de los modos de proceder de los mismos. En esta dirección se orienta la presente publicación, que es fruto de una larga reflexión sobre el giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II. Ahora, en sintonía con el próximo Sínodo de los Obispos, se quiere retomar esta reflexión eclesiológica con el fin de identificar mejor cómo promover “la comunión, la participación y la misión” en la Iglesia, como lo propone el tema para la XVI Asamblea Ordinaria del Sínodo de los Obispos. Una atención especial de esta reflexión se orienta a preguntarse cómo la sinodalidad que se viva en la Iglesia puede convertirse en fermento y levadura para promover la comunión, la participación y la misión en medio del mundo.

El cardenal Gerhard Ludwig Müller, en una pequeña publicación titulada *Salvar la semilla*, hace alusión a varios retos eclesiológicos que se plantean en este momento histórico de la Iglesia: el horizonte general de la sacramentalidad de la Iglesia, el cual implica, a la vez, la pregunta por su identidad y su misión; el primado y la colegialidad; la colegialidad y la sinodalidad; la Iglesia como sujeto de la fe¹.

¹ Cf. MÜLLER, G. L. *Salvar la semilla. La fecundidad pastoral de la esperanza*. BAC, Madrid, 2016, pp. 53-58.

El tema del sujeto no es solo del ámbito eclesial. De alguna manera toca la cultura y las culturas, las líneas de pensamiento en la filosofía, en la pedagogía y también en la teología. El predominio del “objeto” con poca consideración por los “sujetos” determinó toda una época en la historia de la humanidad, la época medieval. La reacción frente a ella determina la modernidad, con su énfasis en el “sujeto”, en la persona, en sus derechos. Los desarrollos del pensamiento en la modernidad orientan y fomentan la “intersubjetividad”, con la ganancia de los personalismos y de los movimientos comunitarios, y con la valoración de las praxis históricas.

En el ambiente eclesial y teológico, el tema del sujeto y los sujetos tiene un lugar determinante en la orientación y práctica tanto de la misión evangelizadora como del quehacer teológico. En pocas palabras, el paso de una evangelización donde las personas son solo destinatarias o receptoras de doctrinas, de mensajes, del Evangelio mismo, a una evangelización en la que las personas son protagonistas de un auscultar, descubrir e interpretar los signos de la presencia de Dios para proclamarla y compartirla exige la conciencia de ser verdaderamente “sujetos” de la evangelización.

El papa Francisco, en su exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (EG), hace una afirmación que es igualmente determinante para una nueva época teológica y eclesiológica dentro de la misión permanente de la Iglesia:

Cada Iglesia particular, porción de la Iglesia católica bajo la guía de su obispo, también está llamada a la conversión misionera. Ella es el sujeto primario de la evangelización, ya que es la manifestación concreta de la única Iglesia de Cristo, que es Una, Santa, Católica y Apostólica. Es la Iglesia encarnada en un espacio determinado, provista de todos los medios de salvación dados por Cristo, pero con un rostro local (EG 30).

Llegar a esta afirmación de la Iglesia particular como “sujeto primario” es poner en evidencia la conclusión de una larga historia tanto eclesial como cultural y social, que ha tomado varios siglos. Por eso es necesario abordar la reflexión con una mirada amplia que haga comprender el alcance que tiene la afirmación del papa Francisco no solo para la renovación y transformación de la Iglesia internamente, sino ante todo para ver qué trascendencia ha de tener para la renovación y transformación

de la sociedad misma, del mundo en el cual están insertas las Iglesias particulares.

Por lo anterior, el desarrollo de este tema teológico requiere de un recorrido amplio que ayude a contextualizar en la historia de los últimos siglos la importancia y alcance de la expresión del papa Francisco, al darle a las Iglesias particulares la condición de “sujetos primarios de la evangelización”.

Articulamos, consecuentemente, el trabajo en tres partes, que dan razón de desarrollos sucesivos y complementarios para la pretensión de este trabajo.

La primera es la verificación de qué ha pasado y sigue pasando en el ambiente sociocultural respecto a la manera como se piensa el sujeto y cuál es su incidencia en la sinodalidad eclesial.

La segunda quiere evocar los fundamentos de la sinodalidad eclesial y, dentro de ella, los diversos sujetos de sinodalidad en y a partir de las Iglesias particulares, para promover la “comunión”, la “participación” y la “misión” al servicio de la transformación del mundo.

La tercera pretende deducir las exigencias para el ejercicio de una adecuada sinodalidad en la Iglesia: el sentido de evangelización, la formación teológica para los diversos actores de la sinodalidad, las perspectivas para una reforma de la Iglesia desde la sinodalidad y una Iglesia sinodal como fermento para la transformación de la cultura y de la sociedad (sinodalidad eclesial al servicio de la transformación del mundo).

El alcance de esta reflexión se expresa en el título: *Sujetos de la sinodalidad eclesial al servicio de la transformación del mundo*, que está inspirado en unas afirmaciones puntuales del papa Francisco en el discurso con ocasión de los 50 años de la institución del Sínodo General de los Obispos:

Una Iglesia sinodal es una Iglesia de la escucha, [...] todos en escucha del Espíritu Santo, el “Espíritu de verdad” (Jn 14, 17), para conocer lo que él “dice a las Iglesias” (Ap 2, 7). [...] Nuestra mirada se extiende también a la humanidad. Una Iglesia sinodal es como un estandarte alzado entre las naciones (cf. Is 11, 12) en un mundo que –aun invocando participación, solidaridad y la transparencia en la administración de lo público– a menudo

entrega el destino de poblaciones enteras en manos codiciosas de pequeños grupos de poder².

Finalmente, una palabra sobre los apoyos de esta reflexión. Un primer apoyo inspirador de toda esta reflexión lo ubicamos en el aporte del padre Ricardo Lombardi, sj, tanto en sus propuestas para la reforma de la Iglesia presentadas al papa Pío XII, en 1948, con vistas a la convocatoria de un posible concilio³, como en sus diferentes aportes al ambiente renovador del Concilio Vaticano II, en particular con su propuesta de espiritualidad con las *Ejercitaciones por un mundo mejor*⁴. En ambos aportes encontramos semillas de colegialidad y de sinodalidad.

El segundo apoyo lo encontramos en el giro eclesiológico realizado por el Concilio Vaticano II al colocar como bisagra articuladora la importancia de las Iglesias particulares, “*en y a partir de las cuales existe la Iglesia católica, una y única*” (LG 23; *ChD* 11; AG 19-22).

En tercer lugar, está la síntesis fundamentada sobre la sinodalidad elaborada por la Comisión Teológica Internacional en el reciente documento titulado *Sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, del 2 de marzo de 2018. Allí se afirma que “aunque el término y el concepto de sinodalidad no se encuentren explícitamente en la enseñanza del Concilio Vaticano II, se puede afirmar que la instancia de la sinodalidad se encuentra en el corazón de la obra de renovación promovida por él” (*Sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, 6).

A estas dos referencias iluminadoras se unen dos más que vienen de la experiencia eclesial: la primera, la puesta en marcha en Colombia y en otros países de América Latina, hace cerca de 30 años, del “Proyecto Diocesano de Renovación y Evangelización” (PDR/E), caracterizado por la espiritualidad de comunión, la iluminación desde el Concilio Vaticano II

² FRANCISCO. *Discurso en la Conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos* (17 de octubre de 2015): AAS 107 (2015).

³ Este aporte está referenciado en una publicación interna del Movimiento por un Mundo Mejor titulada *Encuentros con el padre Lombardi*. Fascículo 14: “Sueños y proyectos del Padre Lombardi”, elaborada por la Comisión Publicaciones P. L., que tiene como redactores a José de Jesús Mira, José Antonio Ortega y Juan Pedro Cubero.

⁴ Las principales obras son: LOMBARDI, R. *Ejercitaciones por un mundo mejor. Reforma comunitaria*. BAC, Madrid, 1964, y LOMBARDI, R. *Para vivir el Concilio. Ejercitaciones para la comunidad cristiana*. BAC, Madrid, 1970.

y la aplicación de un método participativo (la prospectiva). Esta experiencia dio origen a una reflexión teológico-pastoral que fue objeto de una tesis doctoral trabajada por el autor de esta publicación con el título de *La Iglesia particular, sujeto global, orgánico y dinámico de la evangelización de las culturas*, sustentada en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, en septiembre de 2002.

Están presentes igualmente varias experiencias relativamente recientes de sínodos diocesanos: Sínodos de la Arquidiócesis de Bogotá (1989-1998), la Arquidiócesis de Bucaramanga (2001-2003) como etapa previa del Plan de Pastoral, la Arquidiócesis de Tunja (2004-2008) como culminación de la segunda etapa del Plan de Pastoral, entre otros. Estos antecedentes de sinodalidad son referentes del tema central de la presente publicación y de alguna forma fueron inspiradores del Programa de Teología de la Unimonserrate de la Arquidiócesis de Bogotá, que inició en 2015 y pretende un estilo de Iglesia sinodal con el apoyo de un enfoque específico del quehacer teológico.

Una breve observación en relación con el lenguaje más usado para hablar de la diócesis a lo largo del trabajo: se ha privilegiado el de “Iglesia particular” en vez de “Iglesia local”, que teológicamente sería más preciso, según el aporte de varios eclesiólogos, entre ellos Jean Marie R. Tillard, en sus libros *La Iglesia local. Eclesiología de comunión y catolicidad*⁵ y *El Obispo de Roma. Estudio sobre el papado*⁶, y Hervé Legrand, en diversas publicaciones, por ejemplo: “La Iglesia local”, publicado en *Iniciación a la práctica de la teología*⁷. La razón de esta opción es que en los documentos oficiales de la Iglesia se usa más frecuentemente la expresión “Iglesia particular” para hablar de la diócesis.

⁵ TILLARD, J. M. R. *La Iglesia local. Eclesiología de comunión y catolicidad*. Sígueme, Salamanca, 1999.

⁶ TILLARD, J. M. R. *El Obispo de Roma. Estudio sobre el papado*. Sal Terrae, Santander, 1986.

⁷ LEGRAND, H. “La Iglesia local”. EN: LAURET, B.; REFOULÉ, F. (eds.). *Iniciación a la práctica de la teología*. Dogmática 2. Ed. Cristiandad, Madrid, 1985.

PRIMERA PARTE



El tema de los “sujetos” en el contexto histórico-cultural

En esta primera parte se pretende verificar qué ha pasado y sigue pasando en el ambiente cultural y social respecto a la manera como se piensa “el sujeto”. En esta contextualización se quiere avanzar en dos ámbitos específicos: en el ámbito “sociocultural” y en el ámbito “religioso-ecclesial”; casi podría decirse que se trata del “contorno” sociocultural y del “entorno” religioso-ecclesial en el contexto amplio del mundo, aunque con referencias más específicas al mundo occidental y a América Latina.

Este acercamiento del tema de los “sujetos” en el contexto de los énfasis culturales de los últimos siglos puede ayudar a entender mejor el tema de la sinodalidad y contribuirá a sacar conclusiones para el objetivo de nuestra reflexión. Será la oportunidad de verificar en qué medida los valores más específicamente eclesiales de “comunidad”, “participación” y “misión” han estado o no presentes en la realidad cultural y social de los últimos siglos.

1. El tema de los “sujetos” en el contexto sociocultural

En esta primera parte se pretende contextualizar la manera como se ha considerado el “sujeto” desde diferentes ángulos y su incidencia en el modelo de relaciones y del ejercicio de la democracia. De manera particular la relación “sujeto-objeto”, ha condicionado etapas importantes de la historia de la humanidad y sigue condicionando la realidad socio-cultural y la realidad eclesial que vivimos hoy. Una verificación importante es la

constatación de cómo ha jugado la participación de las personas, de las comunidades locales y de los pueblos en el panorama de las culturas y de la sociedad.

1.1. Sujetos en el contexto cultural (premodernidad, modernidad, posmodernidad)

Partimos de la noción de “cultura” aportada por el Concilio Vaticano II en la *Gaudium et spes* (GS), constitución sobre la Iglesia en el mundo, y que luego el *Documento de Puebla* sintetiza con estos términos:

Con la palabra cultura se indica el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios (GS 53b) de modo que puedan llegar a un nivel verdadero y plenamente humano (GS 53a)⁸.

El ángulo desde el cual se quiere analizar aquí la “cultura” es el de las relaciones “sujeto-objeto” en las diversas etapas de la historia reciente, en la medida en que ayudan a comprender este momento histórico y a comprender las consecuencias que de ahí se derivan sobre el tipo de relaciones entre las personas y el estilo de sociedad. Asumimos un marco de referencia compartido por muchos, el cual organiza el análisis contextual teniendo en cuenta tres conceptos que buscan identificar tres grandes etapas de la historia más reciente de la humanidad: la premodernidad, la modernidad y la posmodernidad⁹. Con estos conceptos se amplía el horizonte analítico de la cultura y se ayuda a superar el lenguaje de la “secularización” que fue el utilizado en el Concilio Vaticano II y en el período inmediatamente posterior¹⁰.

⁸ III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. *Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, 386.

⁹ Los planteamientos de los autores a los que se ha acudido en esta sección han sido objeto de un intenso debate académico en las últimas décadas y bien merecería la pena hacerlo presente para enriquecer esta visión, pero escapa al objetivo de esta publicación.

¹⁰ “Conceptos como modernidad, posmodernidad y modernización tienen hoy un gran peso en los modelos de autointerpretación de las culturas de los últimos siglos. Vienen a desplazar o a complementar el término, antes preferido, de “secularización”, que designa el proceso, iniciado con la Ilustración, de ‘pérdida de sentido en áreas de la vida cada vez más extensas’ (KAUFMANN, F. X. *Religion und Modernität*, p. 213)” (KEHL, M. *La Iglesia. Eclesiología católica*. Sígueme, Salamanca, 1996, p. 151).

1.1.1. La “premodernidad” desde la relación “sujeto-objeto”

Por una parte, el mundo de Occidente está íntimamente ligado a la Iglesia. En la medida en que esta, a partir de Teodosio, cobra identidad con el reconocimiento oficial por parte del Imperio romano, su influjo es cada vez más amplio y se universaliza. La interpretación teocéntrica de toda la realidad convierte a la sociedad misma en una sociedad teocrática. La cosmovisión eclesial, mediatizada preferentemente por la filosofía aristotélica, se impone en todos los dominios en los que la Iglesia se hace presente. Desde este punto de vista, se universaliza una manera de pensar y de interpretar la realidad.

En cuanto a la relación “sujeto-objeto”, la afirmación aceptada por muchos es que la premodernidad es la época del “objetivismo” en todos los ámbitos y en la que el “sujeto” o lo “subjetivo” cuentan menos. Iñaki Urdanibia, en un intento de “viaje por la historia de las ideas”, tras haber transitado por los terrenos históricos, económicos y artísticos, dice que primeramente se dio un *estadio mítico*, fundado en el “más allá”, y que posteriormente se pasaría al *estadio moderno o ilustrado*:

En un primer momento podríamos encuadrar dentro del pensamiento *pre-moderno* tanto al modo de pensar mítico, al pensamiento griego y al mismo cristianismo, ya que su concepción del tiempo, al igual que su concepción del sujeto (o su falta de tal concepción), hacen que la solución a los problemas de aquí abajo sea buscada fuera del propio mundo. Las salidas propuestas irán enlazadas con las ideas de origen y de magia o divinidad. Hasta los pinitos de las mitologías de victoria y las finalidades marcadas por la visión cristiana se propondrán para el “más allá”¹¹.

Esta concepción del sujeto o “falta de tal concepción” la explica Ken Wilber desde una perspectiva evolucionista diciendo que en el estadio mágico-animista, “debido a que la biosfera y la noosfera no están claramente integradas, el sujeto tiene poderes especiales sobre el objeto (magia) y el objeto tiene cualidades subjetivas especiales (animismo)”¹².

¹¹ URDANIBIA, I. “Lo narrativo en la posmodernidad”. En: VATTIMO, G. *et al.* *En torno a la posmodernidad*. Anthropos, Barcelona, 1994, pp. 49.51.

¹² WILBER, K. *Sexo, ecología, espiritualidad. El alma de la evolución*. Trilogía del Kósmos, Vol. I, Libro Uno. Gaia, Madrid, 1996, p. 192.

En una línea más ampliamente desarrollada, Mariano Corbí hace un estudio muy interesante de las culturas más antiguas, con la intención de descubrir los sistemas culturales y las estructuras que dan origen a un tipo de relación y que, para nuestro caso, se convierten en la base para entender la relación “sujeto-objeto”. En la sociedad cazadora y recolectora se comprueba que:

La cultura cazadora está estructurada en torno del patrón “la muerte se transforma en vida”. Este patrón funciona como un modelo o paradigma que estructura toda comprensión y valoración de la realidad, todo el comportamiento y la organización del grupo. Ese modelo reproduce el momento central de la actividad principal con la que el grupo cazador recolector sobrevive en el medio: matar y comer¹³.

En las culturas agrícolas de riego, Corbí descubre y describe una estructura cultural de tipo autoritario por cuanto la manipulación de grandes masas de agua para canalizarlas exige un trabajo masivo que debe ser coordinado, disciplinado y dirigido. La vida aquí depende de la organización social autoritaria, porque sin autoridad no hay granos. La autoridad absoluta es, entonces, condición fundamental e indispensable de la vida, es fuente de vida para el pueblo:

Por tanto, la vida se concibe como sumisión: quien obedece tiene vida, quien desobedece se cierra a la vida. Someterse es participar en la existencia cuya cualidad humana la posee la autoridad suprema. El primer elemento del patrón cultural que genera la mitología agraria es la relación de sumisión, la relación de “mandato/obediencia”. Desde este esquema se genera una interpretación de la totalidad de la realidad: todo lo que existe y tiene vida procede de la sumisión, procede de la palabra, del mandato de la autoridad¹⁴.

Desde este esquema cultural resultan casi imposibles valores por los cuales se propugna hoy, tales como la “comunidad”, la “participación” y la “proyección”. Por lo mismo, queda casi excluida la posibilidad de un “caminar juntos”, que es lo que caracteriza la “sinodalidad”, y también está lejos la posibilidad de una sociedad democrática.

¹³ CORBÍ, M. *Religión sin religión*. PPC, Madrid, 2000, p. 19.

¹⁴ *Ibíd.*, pp. 21-22.

Pero estas expresiones y manifestaciones de la “premodernidad” descritas por los autores que hemos citado no se quedaron en el pasado. La situación del mundo actual es una mezcla de las características de las últimas grandes épocas. Por eso hoy también, con modalidades quizás muy modernas, en el mundo occidental se hacen presentes formas totalitarias que pretenden dar unidad y estandarizar al mundo, sea en su cultura, o en su economía, o en su estilo de vida. Sin apariencia de autoritarismo, hoy la autoridad la impone quien domina económicamente; con visos de libertad, se manipula y se condiciona todo con nuevas leyes de mercado, de intercambios, de organización social; sin capataces visibles que someten a trabajos forzados, el trabajo hoy es cada vez más esclavizante para quien logra tenerlo, o es algo difícil de lograr para quien no lo tiene, porque la producción en serie elimina muchos puestos de trabajo e impone sus propias leyes para los trabajadores; la verdad la tiene quien la pueda imponer como dogma, fundamentalmente a través de los medios de comunicación que deciden qué se dice, qué se informa, cómo se informa, pero no como búsqueda local de personas y comunidades. En este sentido, la época premoderna, totalizadora y avasalladora culturalmente, sigue estando presente en nuestra situación, y por eso sigue siendo difícil, cuando no imposible, poder ser y sentirse “sujeto”, “protagonista” de los propios destinos.

Amplio panorama este que nos invita a repensar si una tal situación es la más indicada para el desarrollo de las personas y de los pueblos, e inclusive para el desarrollo o evolución de las culturas mismas.

1.1.2. La “modernidad” desde la relación “sujeto-objeto”

Los diversos autores coinciden en ubicar en esta época cuatro grandes revoluciones: la revolución científico-técnica, la industrial, la cultural y la democrática¹⁵. Al interior de estas cuatro revoluciones se produce un cambio significativo en la manera de ubicar y comprender la persona: de un sujeto más relacionado con su entorno natural y mítico-religioso se pasa inicialmente a la percepción del sujeto autónomo y posteriormente al sujeto inmerso en la historia.

¹⁵ GASTALDI, I. “Modernidad y posmodernidad y ‘nueva era’”. En: *Medellín* 92 (1997), p. 601.

Esta constatación permite hablar por lo menos de dos grandes momentos de la modernidad que tienen matices especiales: la “primera modernidad”, más directamente caracterizada por el “subjektivismo” individual, entendido como el gran valor que se da a los sujetos, y, en consecuencia, por el énfasis en la universalidad y la identidad; y la “segunda modernidad”, caracterizada por el “naturalismo y el realismo”, momento en el que empieza a plantearse la posibilidad de un sujeto colectivo, pero en el que, al mismo tiempo, aparece la tendencia hacia el relativismo.

1.1.2.1. Identidad y universalización del sujeto en la primera modernidad

Siguiendo la reflexión del proceso evolutivo planteado por Ken Wilber, el período moderno propiamente dicho comenzó a gestarse con el estado racional hacia mediados del primer milenio antes de Cristo, pero llega a la madurez con el surgimiento del Estado moderno, aproximadamente a mediados del siglo XVI en Europa¹⁶.

Con razón se puede caracterizar, entonces, esta primera modernidad como la etapa del “subjektivismo”, ya que el gran valor son los sujetos que se hacen presentes en la historia y que, por lo mismo, producen grandes procesos de cambio en la sociedad. En el panorama general en el cual se desenvuelve esta primera fase de la modernidad, es preciso hacer alusión a todo un movimiento de reforma que surge en diversos ámbitos, motivado por la exigencia de superar el “objetivismo” que predominó en la época premoderna y como expresión, al mismo tiempo, de un “sujeto” que es capaz de innovar y de plantear cambios, después de un período marcadamente estático:

– En el ámbito científico, con Copérnico y Galileo, se habla de “revolución copernicana”. Se trata específicamente de un gran cambio en el orden epistemológico: “La verdad física de la realidad cósmica se va a establecer con la ayuda de una hipótesis que no se basa más sobre el conocimiento sensible, sino sobre el razonamiento matemático”¹⁷. Se da, entonces, una nueva relación entre la reflexión, por una parte, y la observación y la experiencia, por otra. La reflexión, o aspecto racional, es abstracta y está más ligada a la capacidad inventiva del sujeto. Lo real

¹⁶ WILBER, K. *Op. cit.*, pp. 205s.

¹⁷ LAFONT, G. *Histoire théologique de l'Eglise catholique*. Le Cerf, París, 1994, p. 254.

se identifica más con lo que se pueda comprobar matemáticamente, con lo que se pueda verificar y con lo que sea finalmente eficaz. Esto incide en la concepción de la persona, que se afirma en una real autonomía de la razón en política, en ciencia y en filosofía¹⁸.

– En el ámbito social, Erasmo de Rotterdam plantea también numerosos cambios en la Iglesia de su tiempo: “Meta de su trabajo fue, con el paso del tiempo, la renovación de la Iglesia, de la teología y de la piedad popular basada en la Biblia”¹⁹.

– En el ámbito político, en un momento histórico en el que se pasa del poder hegemónico del emperador y del papa a otros protagonistas del poder, aparece la intención de poner el poder en el Estado y en la legalidad autónoma de la política, como lo plantea el pensador renacentista florentino Nicolás Maquiavelo²⁰.

– En el ámbito filosófico, la “revolución filosófica” es protagonizada por René Descartes, considerado el iniciador de la filosofía moderna. “El *factum* de la existencia propia es el fundamento de toda certeza [...]. Descartes distingue con nitidez entre *res extensa* (extensión, cuerpo, materia, mundo exterior) y *res cogitans* (pensamiento, espíritu, yo, mundo interior), y fundamenta así la contraposición moderna (idealista) de sujeto y objeto, de hombre y naturaleza”²¹.

– En el ámbito religioso, Martín Lutero (1483-1546), doctor en Teología, desde su nueva manera de concebir Palabra y fe, justicia de Dios y justificación del hombre, mediación de Jesucristo y sacerdocio general de todos los fieles, conduce a una nueva concepción bíblica y cristocéntrica de toda la teología²². En sus propuestas de cambio se perciben la sensibilidad por superar el “objetivismo” de muchas realidades

¹⁸ *Ibíd.*, pp. 255-260.

¹⁹ En el *Enchiridium*, en el *Elogio de la locura* y en la *Querela pacis*, entre otras, Erasmo plantea su reforma de la Iglesia, reforma que se puede sintetizar en cinco puntos: una ciencia bíblica diferente, otra teología sistemática, otra espiritualidad popular, otro clero y otro tipo de jerarquía (cf. KÜNG, H. *El cristianismo, esencia e historia*. Trotta, Valladolid, 1997, pp. 556-562).

²⁰ *Ibíd.*, pp. 665-670.

²¹ *Ibíd.*, p. 676.

²² *Ibíd.*, p. 547.

teológicas y la insistencia en la persona, en la conciencia, en la libertad, elementos que son claves para el horizonte moderno.

Un acontecimiento histórico significativo de todos estos movimientos de reforma fue la Revolución francesa, con la cual se pone fin a la monarquía en Francia y se proclaman los grandes valores del “sujeto” moderno: la libertad, la igualdad, la fraternidad. A partir de este momento y en nombre de los “derechos humanos” –que llegan a ser el gran lema y la gran bandera del “subjetivismo”–, comienzan a gestarse procesos sociales amplios de reclamo de las libertades, de superación de la condición de dominio/sumisión vivida durante la época premoderna.

Es importante descubrir y tener presentes los matices que el “subjetivismo” va tomando en esta época gracias a los aportes de grandes filósofos que ven la urgencia de hacer una crítica a las teorías del conocimiento objetivante predominantes en la etapa premoderna. Así, Hegel, con su aporte epistemológico, valora el “subjetivismo trascendental”: “Al asumir la historia (en cualquier nivel que se la considere) interviene el componente hermenéutico del saber, que implica al sujeto que conoce en el objeto mismo del conocimiento: al conocer, la persona se inserta en la trama de aquello de lo cual habla y modifica entonces el curso de este mismo”²³.

Heidegger, por su parte, contribuye a darle al objeto pensado por el sujeto una categoría ya no universalista, trascendental, sino circunscrita y concreta. Por eso se puede hablar de la “subjetividad ‘ahí’”, es decir, de un sujeto que conoce un ser circunscrito, determinado por un tiempo y por un espacio concretos. Por este camino se llegará a la ciencia moderna, en la cual se da la individuación y particularización de los sujetos. La autonomía del sujeto va a repercutir en la exigencia de la autonomía misma de las ciencias, en la especialización de las artes, en el uso de los métodos.

Se configura de esta manera una corriente “antropocéntrica” que incidirá en la manera de percibir el “ser” y el “quehacer” de las personas, y tendrá como efecto un nuevo estilo de sociedad. De la reafirmación, en la primera modernidad, de la subjetividad con la libertad del sujeto individual (libre conocimiento, libre ciencia, libre conciencia, libre opción)

²³ LAFONT, G. *Op. cit.*, p. 304.

se pasará a la libre empresa, al libre comercio, a la libre iniciativa en una de las ideologías dominantes de la época: el capitalismo liberal.

Pero esta valoración del sujeto y de la historia adquiere carta de ciudadanía y se comienza a universalizar, a extender a través de los grandes proyectos humanistas, a través de los “grandes relatos” que se pretenden válidos para todos, dejando de lado las diversidades locales, infravalorando otras formas de pensar circunscritas a culturas particulares, con lo cual se menosprecian las particularidades y se minusvaloran las características propias individuales, porque hay maneras de pensar con carácter universal. En la medida en que sobreviven estas tendencias, esto ha ido en detrimento de las posibilidades de un “sujeto” más localizado y del reconocimiento de formas de pensar diversas, porque el mundo occidental ha adquirido una cosmovisión y un estilo de vida universal que, de acuerdo con su pretensión, deben ser transmitidos a los demás y asimilados por todos.

1.1.2.2. Individuación y particularización del sujeto en la segunda modernidad

En esta etapa, la relación “sujeto-objeto” da un nuevo viraje: de un subjetivismo de tipo idealista que se apoya en el sujeto un poco abstracto y que, por tanto, se universaliza, poco a poco se pasa a un sujeto más concreto, a un sujeto más situado en la realidad. El aporte más importante aquí es el de Carlos Marx, quien “en lugar de partir de la idea en su pura lógica y de conducirla dialécticamente [...] al saber absoluto, quiere partir del hombre concreto, entendido no solamente a nivel de una representación sensible [...], sino tomado en aquello que lo hace verdaderamente hombre: su lucha por la vida material”²⁴. El conocimiento no es algo abstracto. Conocer es acceder a la naturaleza para transformarla y no solo para contemplarla. De ahí que como característica general de la segunda modernidad se hable de “naturalismo y realismo” unido a la “individuación y particularización” del sujeto, en la medida en que se lo considera circunscrito y concreto.

²⁴ *Ibíd.*, p. 308.

Comienza ya en esta época a desenmascarse la contradicción de la razón ilustrada, para pasar de la crítica del conocimiento a la crítica de la producción:

Es la dialéctica materialista de la producción y las relaciones sociales de producción lo que explica y constituye los verdaderos tiempos de la historia; el paso de un período a otro es necesariamente violento, porque ya no se trata, como en Hegel, de un cambio fundamentalmente conceptual: se trata de un cambio a la vez técnico y social que tiene un aspecto revolucionario²⁵.

De esta manera, en la llamada segunda modernidad, el “sujeto” abstracto y universalizado comienza a ser desplazado por el “sujeto concreto y particularizado”, ubicado en un contexto social y económico, y esta posición va a significar el comienzo de la crítica a la razón ilustrada que se forjó en la primera modernidad y que más tarde, en la llamada época posmoderna, desembocará en el planteamiento de la superación de la metafísica.

El aporte de la relación “sujeto-objeto” propia de la modernidad para el tema de la sinodalidad es que se abre la posibilidad real, teórica primero y luego práctica, de que las personas, individual y colectivamente, se sientan participantes en los procesos históricos, “protagonistas” del devenir histórico. Esta apertura es evidente en el ámbito cultural y social, en el ambiente religioso más abierto a la novedad de la modernidad, pero es poco notoria en el ámbito de la Iglesia católica, que prolonga en cierto modo la mentalidad y práctica de la premodernidad. Quizás fue esto lo que en el ambiente del Concilio de Trento (siglo XVI) se puso de manifiesto: oficialmente se refuerza el centralismo y el verticalismo que hacen difícil la “comunidad”, la “participación”, las iniciativas misioneras. Estos valores propios de la sinodalidad se darán más en experiencias locales y específicas, las cuales prepararán el ambiente para la gran apertura del Concilio Vaticano II (siglo XX).

1.1.3. La “posmodernidad” desde la relación “sujeto-objeto”

En este tercer estadio de la cultura actual se quiere situar el análisis de la relación “sujeto-objeto” con el ánimo de descubrir los énfasis del momento actual, la evolución que se percibe en este momento histórico

²⁵ *Ibid.*, p. 309.

y las tendencias de futuro. Para el logro de este objetivo, en un primer momento se analiza la génesis de la “posmodernidad”, luego se trata de sintetizar este fenómeno desde sus características más importantes; un breve estudio de las tendencias y autores más significativos ayudará a situar mejor el contexto en el que nos estamos moviendo; finalmente, una breve reflexión sobre los aportes de la posmodernidad al tema de la sinodalidad eclesial.

1.1.3.1. Génesis y características de la posmodernidad

Génesis de la posmodernidad

Es conveniente una breve nota sobre el término mismo y su significado, para saber en qué sentido se asume aquí esta expresión.

En el artículo “Lo narrativo en la posmodernidad”, Ignacio Urdanibia hace una recopilación del origen y significado del término “posmodernidad”. Se puede resumir así el resultado de esta pequeña investigación: en el campo de la literatura, el término es utilizado por primera vez en 1971 por Ihab Hassan; en el campo de la arquitectura, se puede considerar que la Bienal de Venecia en 1980, con el tema “Presencia del pasado, el posmodernismo”, fue la primera gran manifestación de posmodernismo. En el campo de la filosofía, hay numerosos autores que utilizan este término; quizás Jean François Lyotard, en el libro *La condición posmoderna* (1984), es quien introduce este término en el campo de la filosofía para referirse a un “estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del fin del siglo XIX”. En el campo de la sociología, es especialmente Jean Baudrillard quien ha introducido el lenguaje de la posmodernidad para analizar la sociedad actual²⁶.

Casi todos los analistas y comentaristas de la posmodernidad coinciden en que el origen de un pensamiento posmoderno tiene su punto de partida en la “crisis de la modernidad”, producida por la “desintegración del mito de la modernidad” y por la consiguiente “fragmentación del mundo moderno”. El rescate de la identidad del sujeto se había universalizado; pero los grandes relatos que fueron portadores de este carácter

²⁶ URDANIBIA, I. *Op. cit.*, pp. 54-64.

global y universal empiezan a derrumbarse en la medida en que comienza una nueva sensibilidad por lo particular, por la diversidad, por la posibilidad de un pensamiento plural. En los siguientes párrafos se intenta identificar las grandes características de la posmodernidad.

Características de la posmodernidad

La crisis de la modernidad

Paulo Fernando Carneiro de Andrade sintetiza la crisis de la modernidad en esta frase:

La transformación de la economía industrial en una economía posindustrial acompañada de su corolario, el fenómeno de la globalización, se articula con una profunda crisis de la cultura que está asociada hegemónicamente a la economía industrial: la modernidad de matriz iluminista²⁷.

Esta afirmación la sustenta luego con los siguientes hechos: la crisis de los años 70 manifestada en el shock del petróleo; los regímenes totalitarios en Occidente, principalmente en América Latina; la guerra de Vietnam; el descubrimiento de los límites ecológicos del desarrollo; la ampliación del foso norte-sur²⁸; la permanencia del modelo de explotación-dominación, con lo cual se llegó en la práctica a negar la subjetividad en nombre de una reducción del individuo a la sola razón²⁹; el que el proceso civilizador preconizado por la modernidad haya pasado a ser entendido como un proceso de progresiva racionalización, con lo cual se niega de hecho la subjetividad³⁰.

Desintegración del mito de la modernidad

Johann Reikerstorfer describe la desintegración del mito de la modernidad en los siguientes términos:

²⁷ CARNEIRO DE ANDRADE, P. F. "Nuevos paradigmas y teología latinoamericana". En: DOS ANJOS, M. F. (ed.). *Teología y nuevos paradigmas*. Mensajero, Bilbao, 1999, p. 58.

²⁸ *Ibíd.*, p. 59.

²⁹ *Ibíd.*, p. 60.

³⁰ *Ibíd.*, p. 60.

El yo “fuerte” de la edad moderna, codificado en el mito de la modernidad, con sus ideales de racionalidad, libertad y emancipación, se manifiesta como exageración, ilusión engañosa o mentira³¹.

El autor cita como testimonio de esta conciencia de cambio la novela de Robert Musil titulada *El hombre sin atributos*, en la cual se anticipa el estado de ánimo posmoderno: un hombre de posibilidades, pero que pierde su definición en medio del caos de posibilidades; piensa que su carácter firme es una camisa de fuerza y lo rechaza; de persona crédula pasa a no creer nada... “¿Se tratará simplemente de una ficción literaria o del vislumbre de una liminal crisis de identidad del sujeto moderno?”³².

La fragmentación del mundo moderno

Es otra de las realidades que lleva a los pensadores de nuestro tiempo a plantear que es necesario ver que nos encontramos ante una nueva época, cuya característica principal es la movilidad que de alguna manera ha afectado la realidad misma de la persona, del “sujeto”, y su relación con el mundo circundante (el “objeto”). Así lo propone Miklós Tomka, estudioso de la sociología de la religión y director del Centro Húngaro para la Investigación de las Religiones:

Nuestro tiempo presente nos confronta con una nueva situación. A pesar de toda su cohesión, el mundo de nuestra experiencia se desintegra en fragmentos. Mencionaremos tan solo algunas tendencias: la creciente movilidad, la independización de los subsistemas del mundo social que poseen sus propias leyes, la omnipresencia del pluralismo y la creciente competencia entre las grandes culturas que transcurren por cauces separados³³.

Estos cambios profundos han incidido en la persona: el individuo, que en la modernidad había llegado a hacerse autónomo, se encuentra ahora en el ambiente de lo transitorio y lo contingente; de una antropología “constante” se pasa a individuos (o grupos de individuos que piensan de igual manera) que determinan, ellos mismos, sus relaciones

³¹ REIKERSTORFER, J. “El Dios de los cristianos y la fragmentación del mundo posmoderno”. En: *Concilium*. Verbo Divino 271 (junio 1997/3), p. 32.

³² *Ibíd.*, p. 33.

³³ TOMKA, M. “La fragmentación del mundo de la experiencia en la modernidad”. En: *Concilium*. Verbo Divino 271 (junio 1997/3), p. 22.

con los ámbitos de la vida. Con esto se redefinen radicalmente muchas realidades: el significado del pluralismo, la importancia de las diversidades, la valoración de los grupos étnicos olvidados por mucho tiempo, la posibilidad de pensamiento de grupos marginados. La Iglesia misma siente la necesidad de redefinir su manera de situarse frente a la sociedad, la manera de concebir la teología y de elaborarla, la modalidad de la evangelización.

1.1.3.2. Tendencias y autores más significativos de la posmodernidad y sus consecuencias para los sujetos de la sinodalidad

En cinco rasgos hemos querido sintetizar las tendencias y autores más significativos de la posmodernidad en su primera etapa.

1º. De “la ontología del declinar” o “del sujeto débil” a la oportunidad de un nuevo modo de ser, según el pensamiento de Gianni Vattimo

Para Gianni Vattimo, hablar de posmodernidad es considerar que, en algún sentido suyo esencial, la modernidad ha concluido. Y ha concluido por varias razones que se podrían resumir así³⁴:

La idea propia de la modernidad de que la historia humana, entendida como un proceso progresivo de emancipación y como la realización cada vez más perfecta del hombre ideal, ha sido puesta en crisis por la filosofía surgida entre los siglos XIX y XX.

Al mismo tiempo, los pueblos llamados “primitivos”, es decir, los pueblos colonizados por los europeos en nombre de una civilización superior y más desarrollada, se han rebelado y han vuelto problemática una historia unitaria, centralizada y universalista. El ideal europeo de humanidad se ha manifestado como un ideal más entre los ideales de otros pueblos.

La irrupción de la sociedad de la comunicación es un tercer factor que ha contribuido a disolver la idea de historia y a acabar con la modernidad. Surge, entonces, una sociedad no más “transparente”, no más “ilustrada”, sino una sociedad más compleja, incluso caótica.

³⁴ VATTIMO, G. “Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?”. En: VATTIMO, G. *et al.* *En torno a la posmodernidad, op. cit.*, pp. 9-19.

En este contexto, ¿cómo se plantea la relación “sujeto-objeto”? En el libro *Más allá del sujeto*³⁵, Vattimo, siguiendo a Nietzsche y a Heidegger, plantea la “ontología del declinar” y expone cómo concibe dicha relación:

El sujeto no es un *primum* al que se pueda dialécticamente volver; es él mismo un efecto de superficie y, como dice el mismo párrafo de *El ocaso de los ídolos*, se ha convertido en “una fábula, una ficción, un juego de palabras”³⁶.

El sujeto nietzscheano es solo apariencia [...]. En la tesis nietzscheana [...], el acento se pone en el devenir y no en el ser; no se trata de conferir también al devenir, por fin, los caracteres fuertes del ser, sino que es al devenir que deben ser dados, con todo lo que ello comporta, los atributos que antes eran propios del ser³⁷.

A raíz de la muerte de un amigo suyo, Vattimo publica un interesante libro titulado *Creer que se cree*, en el que desarrolla aún más el planteamiento de las dos publicaciones que hemos citado, en el sentido de que la “ontología del declinar” se convierte en una “oportunidad para caminar hacia un nuevo modo de ser quizás, y por fin, más humano”³⁸. Es igualmente la oportunidad para un reencuentro con el cristianismo y para un reencuentro con la modernidad desmitificada.

Para el reencuentro con el cristianismo, Vattimo hace una reflexión importante sobre el tema “Encarnación y secularización”:

La encarnación, es decir, el abajamiento de Dios al nivel del hombre, lo que el Nuevo Testamento llama *kenosis* de Dios (Fil 2, 7), será interpretada como signo de que el Dios no violento y no absoluto de la época posmetafísica tiene como rasgo distintivo la misma vocación al debilitamiento de la que habla la filosofía de inspiración heideggeriana³⁹.

³⁵ VATTIMO, G. *Más allá del sujeto*. Paidós, Barcelona, 1992.

³⁶ *Ibid.*, p. 30.

³⁷ *Ibid.*, p. 36.

³⁸ VATTIMO, G. *Creer que se cree*. Paidós, Barcelona, 1992, pp. 54-60.

³⁹ *Ibid.*, pp. 38-39.

Y en cuanto al sentido de la “secularización”, Vattimo concluye:

La clave de todo este discurso es el término “secularización”. Con él, como se sabe, se indica el proceso de “deriva” que desliga la civilización laica moderna de sus orígenes sagrados. Pero, si lo sagrado natural es aquel mecanismo violento que Jesús vino a desvelar y desmentir, es muy posible que la secularización [...] sea justamente un efecto positivo de la enseñanza de Jesús y no un modo de alejarse de ella⁴⁰.

Una de las consecuencias de las propuestas de Vattimo para el tema de los sujetos de la sinodalidad es que hoy se requiere de sujetos comunitarios localizados, como lo son las Iglesias particulares. Otro aporte interesante para la comprensión y vivencia del cristianismo está relacionado con la revelación y se encuentra en el capítulo “La revelación continúa”⁴¹, donde ofrece un sugerente replanteamiento sobre el “objeto” de la “evangelización”, por cuanto ya no se trata de una evangelización objetivante, de un discurso debidamente construido al estilo de las grandes elaboraciones de la modernidad, sino de algo que se va haciendo y que el sujeto débil, interrelacionado, debe ir descubriendo. Una “revelación que continúa” es consecuencia profunda de la encarnación del Dios cristiano, que en la *kenosis* suscita una salvación como evento y que supera la percepción de Dios como lo absoluto, omnipotente, trascendente. De ahí que se pueda afirmar que “la revelación no revela una verdad-objeto”⁴² de carácter universalista, porque se trata de una salvación en curso y, por tanto, concreta y localizada.

2º. Hacia la superación de la dualidad “sujeto-objeto” en el planteamiento transpersonal evolucionista de Ken Wilber

En su libro *Breve historia de todas las cosas*, Ken Wilber, al hablar de la “gran revolución posmoderna”, afirma que “nadie parece querer ya el viejo paradigma, el paradigma de la Ilustración, el paradigma moderno, newtoniano, cartesiano, mecanicista, espejo de la naturaleza, reflexivo; nombres todos ellos que suelen pronunciarse con desprecio

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 41.

⁴¹ *Ibíd.*, pp. 52-54.

⁴² *Ibíd.*, p. 53.

y disgusto”⁴³. Por el contrario, todo el mundo desea alcanzar el nuevo paradigma posmoderno o posilustrado. Una de las constataciones a las que llega Wilber a propósito de las diversas etapas de la evolución es que la época moderna se caracterizó por la racionalidad, la cual generó “el espacio en el mundo en el que todas las personas pueden ser reconocidas como sujetos libres e iguales, pero no produjo y no ha producido aún transformaciones de naturaleza global (no solo nacional) que doten de capacidades al mundo social y estén impulsadas por el reconocimiento de lo que tenemos en común como seres humanos”⁴⁴. Ha habido solo una excepción importante: el movimiento internacional del trabajo (marxismo), aunque adolecía de una fatal debilidad, a saber: redujo las producciones superiores, especialmente la espiritualidad, “a la producción material y a los valores y medios materiales”, calificándolas como “opio del pueblo”⁴⁵. En la actualidad hay otro movimiento que ha mostrado signos de desarrollar una ciudadanía planetaria: es el Movimiento Verde, pero de hecho “no tiene la capacidad integradora para crear una federación planetaria de ciudadanos del mundo”⁴⁶.

La época presente “posmoderna” se clasifica como una época “existencial” y como una “cultura planetaria”, aunque se trata de un momento de transición en el que nos movemos en el filo de la transformación planetaria que deja obsoletas las respuestas nacionales. Para poder avanzar en transformaciones de naturaleza global será necesario superar los actuales mecanismos globales que permanecen más en los campos económicos-financieros y en los de paz y seguridad internacionales.

Para el logro de una cultura planetaria se necesita un sujeto comunitario que incluya dentro de sí el sentido de la “globalidad”, que sea capaz de tocar también lo planetario, de ir mucho más allá de lo exterior y social, que interprete la realidad profunda de las culturas y que integre la espiritualidad como principio inspirador de transformación con los valores que pueden determinar un cambio cultural profundo.

⁴³ WILBER, K. *Breve historia de todas las cosas*. Kairós, Barcelona, 1996, p. 90.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 221.

⁴⁵ WILBER, G. *Sexo, ecología, espiritualidad, op. cit.*, p. 222.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 222.

Es aquí donde pueden estar el lugar y la misión de un sujeto que, siendo comunitario e integrando, a la vez, la espiritualidad, pueda convertirse en principio de transformación de la cultura y las culturas. Desde el ámbito de lo eclesial, es la Iglesia particular, calificada por el papa Francisco como “sujeto primario de la evangelización” (EG 30), la que puede convertirse en bisagra generadora de una etapa nueva en la Iglesia y en la sociedad, para recuperar el lugar e importancia de los “sujetos” al servicio del bien común. En el planteamiento sobre los sujetos de la sinodalidad, el sujeto primario es cada Iglesia particular que, desde un contexto concreto y localizado, sea capaz de abrirse a lo “global”, a lo “planetario”. Una característica de la Iglesia particular es que puede realizarse como un “sujeto global-comunitario”, capaz de implicar a todos y a todo de manera sinodal, capaz de moverse y proyectarse en una “cultura planetaria”. Será necesario verificar cómo se traduce en la realidad esta condición de “sujeto global-comunitario”. Dentro de esta perspectiva surgen, entre otras, algunas preguntas interesantes: ¿Cómo será posible que todos los integrantes de una Iglesia particular, inmersos en su propia realidad, en su propia cultura, sean gestores de transformaciones de su realidad en grados más profundos? ¿Será posible que desde muchas Iglesias particulares en comunión, apuntando solidariamente hacia horizontes mundiales con valores que sean capaces de gestar una humanidad inspirada en el humanismo integral, incidan en una cultura planetaria?

Otro pensamiento sugerente a partir de los planteamientos de Wilber es la propuesta de superación del dualismo cartesiano mediante la implicación mutua entre el sujeto que conoce y el mundo que se quiere conocer y describir, es decir, la implicación mutua “sujeto-objeto”. Con respecto al sistema de evangelización actual, también se percibe la necesidad de superar la desarticulación entre un “sujeto” evangelizador, un “destinatario” evangelizado y un “objeto” de evangelización (contenidos) que es externo a la realidad del destinatario. Este modelo de evangelización, propio de la premodernidad y de la primera modernidad, está desfasado de la historia concreta de las personas y de las comunidades, y se sigue experimentando como una imposición externa, como una nueva forma de dominio y de conquista. Es, pues, necesario virar hacia una evangelización que se viva en el acontecer cultural, en la cual el “sujeto” se implica a sí mismo, porque aquello que quiere conocer y manifestar

—el objeto de evangelización— no es extraño a sí, sino que es “parte” de su propia vida. Entonces la evangelización es otra cosa, es otro estilo, es en verdad una “experiencia” creativa y liberadora, es la oportunidad de que las personas tengan una “palabra” propia que contar y proclamar, es la oportunidad para que personas, comunidades y pueblos enteros puedan tener “identidad” propia, puedan ser tenidos en cuenta, porque tienen algo que compartir, algo que narrar, algo con lo cual pueden enriquecer a los demás.

3º. Del sujeto dominador hacia la intersubjetividad comunicativa del “reconstructivismo” en Habermas

Helmut Peukert, filósofo y teólogo docente en la Universidad de Hamburgo, en el artículo “Crítica filosófica de la modernidad”⁴⁷, presenta la posición de los pensadores más significativos de la posmodernidad. Concretamente, ubica el pensamiento de Jürgen Habermas⁴⁸ en continuidad con la primera generación de la teoría crítica, aunque toma distancia de la concepción de esta. Para Habermas, “la primera teoría crítica logró concebir la racionalidad moderna solo como racionalidad técnico-instrumental y el sujeto agente solo como sujeto dominador”. Habermas se propone, por el contrario, explicitar una forma de obrar en la cual el otro sea reconocido como *partner* paritario, condición para una verdadera sinodalidad en su sentido amplio. Esto exige elaborar una teoría de la acción intersubjetiva no orientada a dominar. Para hacerlo, el punto de partida no es el sujeto monológico que obra intencionalmente, sino que son sujetos que están relacionados a priori entre ellos al interior de un mundo común, históricamente construido e interpretado mediante el lenguaje⁴⁹. De este modo, partir de un sujeto en cierta forma apriorísticamente “descentrado” no significa, para Habermas, llegar necesariamente a la disolución del sujeto o a su autoafirmación violenta mediante el dominio; aquella estructura fundamental normativa de la facultad de la palabra, que yo reconozco en el acto de hablar, se revela más bien en el reconocimiento de un interlocutor que puede

⁴⁷ PEUKERT, H. “Crítica filosofica della modernità”. En: *Concilium*. Queriniana, Brescia 6/1992, pp. 36-49.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 45-47.

⁴⁹ Estos son los planteamientos que Jürgen Habermas desarrolla ampliamente en su obra *La teoría de la acción comunicativa*. Taurus, Madrid, 1989.

contradecirme. El reconocimiento del otro como diverso y como paritario es la norma presupuesta ya desde siempre y, al mismo tiempo, el fin y, por tanto, también el criterio de la crítica de la comunicación.

Retengamos de este interesante planteamiento de Habermas algunos elementos que son igualmente sugerentes para la forma de presencia y de acción pastoral de la Iglesia en este momento histórico. La Iglesia puede contribuir a pasar de un sujeto dominador a la intersubjetividad comunicativa, en la medida en que esta Iglesia se “construya” no desde el vértice, sino desde la base, y en la medida en que desde allí –desde el *humus* de su propia historia– tenga algo que comunicar a los demás. De nuevo nos encontramos con dos exigencias fundamentales para las Iglesias particulares: entender su identidad como sujeto colectivo, como “sujeto-comunitario”, porque se integra con la gente de la base, con la gente que vive la cotidianidad, y entender su misión desde la capacidad de dar palabra a su experiencia, a una palabra vivida y luego comunicada. Y es aquí donde se entiende la preocupación por recuperar o por dar a las Iglesias particulares su condición de auténticos “sujetos”, “sujetos primarios de la evangelización”, como lo plantea el papa Francisco (*EG* 30), con capacidad de interpretar la historia concreta de sus integrantes, para suscitar un nuevo estilo de evangelización y para incidir decididamente en crear condiciones para un nuevo tejido social capaz de “reconstruir” una sociedad desde un nuevo tipo de relaciones basadas en la comunión, la igualdad, la solidaridad y la participación.

4º. Del fin de la modernidad universalista hacia una “nueva cultura” desde lo local y diverso, según Jean François Lyotard⁵⁰

Gregory Baum, profesor de teología y de ética social en la Universidad McGill de Montreal, sintetiza el aporte de Jean François Lyotard en varias consideraciones que se tratarán de complementar aquí con algunas citas de sus libros⁵¹. En su libro *La condición moderna* –comenta Baum–, Lyotard ofrece una interpretación sociológica del final de la modernidad y del comienzo de la era posmoderna. Lyotard sostiene que el capitalismo actual, habiendo logrado una estabilidad capaz de autoperpetuarse,

⁵⁰ LYOTARD, J. F. *La condición postmoderna*. Cátedra, Madrid, 1998⁶.

⁵¹ BAUM, G. “La modernità, una prospettiva sociologica”. En: *Concilium*. Queriniana, Brescia 6/1992, pp. 17-27.

habría sobrepasado la propia historicidad. La economía mundial, organizada en gigantescas corporaciones transnacionales, está conducida por grupos empresariales que operan sobre una base puramente técnica y científica, sin referencia a los valores. El sistema económico mundial, estructurado para el mantenimiento y el mejoramiento del propio rendimiento, no cuenta con un sujeto histórico. No hay personas, ni grupos de personas, ni gobiernos que estén en condición de asumir la responsabilidad de su orientación. La economía está desprovista de sujeto⁵².

Viviendo bajo esta cúpula trascendente, industrial, computarizada, la gente descubre que las nociones iluministas de la razón, de la historia y de la emancipación son completamente ilusorias. Aliviados de la responsabilidad de la historia, los hombres están ahora libres para explorar aspectos olvidados o represados de su vida, para gozar de la singularidad y del pluralismo, y crear redes de personas que la piensen de igual manera para resistir a las presiones uniformantes ejercidas sobre sí por la cúpula de hierro trascendente⁵³.

En este contexto social general, como es sintetizado por Baum, Lyotard ubica su planteamiento sobre el “saber” y sobre la “legitimación del saber”, que tienen que ver con el “sujeto” y con el “objeto”, o mejor, con la relación “sujeto-objeto”. En *La condición posmoderna*, Lyotard aborda estos planteamientos y los aclara posteriormente en una obra titulada *La posmodernidad (explicada a los niños)*⁵⁴. A partir de estas dos publicaciones, que señalan lo característico del planteamiento de Lyotard, se replantea la relación entre sujeto y objeto. En el primer libro, llega a la conclusión de que:

El recurso a los grandes relatos está excluido; no se podría, pues, recurrir ni a la dialéctica del Espíritu ni tampoco a la emancipación de la humanidad para dar validez al discurso científico posmoderno. Pero [...] “el pequeño

⁵² “[...] El relato occidental más antiguo y comprensivo, el cristianismo, dejó desde hace tiempo de modelar las formas reales de la vida social, política, económica y cultural. El marxismo, último vástago nacido del cristianismo y de las Luces, parece haber perdido todo poder crítico. Pereció con la caída del muro de Berlín” (LYOTARD, J. F. *Moralidades posmodernas*. Tecnos, Madrid, 1998, pp. 54-55).

⁵³ *Ibíd.*, p. 62.

⁵⁴ LYOTARD, J. F. *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Gedisa, Barcelona, 1996⁴.

relato” se mantiene como la forma por excelencia que toma la invención imaginativa, y, desde luego, la ciencia⁵⁵.

En *La posmodernidad (explicada a los niños)* Lyotard explicita, aclara y puntualiza el alcance de sus planteamientos en el sentido de que los “metarrelatos” son aquello que ha marcado la modernidad: emancipación progresiva de la razón y de la libertad, emancipación progresiva o catastrófica del trabajo (fuente de valor alienado en el capitalismo), enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia capitalista⁵⁶, y aclara igualmente que esos relatos no son mitos en el sentido de fábulas que buscan su legitimidad en un acto originario fundacional. Para Lyotard no se trata de un proyecto abandonado u olvidado, sino destruido, “liquidado”⁵⁷.

El planteamiento del paso de los metarrelatos a los pequeños relatos hace resonar una serie de consideraciones que pueden ser orientativas y sugerentes para los efectos del replanteamiento de los sujetos diversificados y plurales, y en especial de la base de la sinodalidad, sobre todo de la sinodalidad eclesial:

– La primera se refiere a la constatación de que una forma de pensar de corte universalista o globalizante no puede seguir teniendo cabida en el horizonte del futuro de la humanidad, porque lleva a la imposición, a la dependencia y a la anulación de las diversidades. Se abre, en cambio, la exigencia de dar espacio y lugar a lo particular, a lo local, a lo concreto.

– La segunda consideración se refiere a la viabilidad, exigencia y necesidad de un “sujeto colectivo”, en el sentido de que ya no es el sujeto-individual el que está en el vértice de una organización o el sujeto que plantea el “metarrelato” que debe inspirar la acción de todos, sino que serán muchos sujetos que tienen la posibilidad de “narrar” su propia experiencia y manifestar sus ilusiones, deseos y aspiraciones en relación con su propia historia. Y si estos muchos sujetos pueden asociarse “orgánica y dinámicamente”, no será la dispersión de tantos sujetos cuantas personas existan, sino la interacción de todos en experiencias y

⁵⁵ LYOTARD, J. F. *La condición postmoderna*, op. cit., p. 109.

⁵⁶ LYOTARD, J. F. *La posmodernidad (explicada a los niños)*, op. cit., p. 29.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 30.

propósitos que tienen que ver con su entorno, con su propio lugar, con su propia cultura.

– La tercera consideración se refiere al “objeto” de estos pequeños relatos, que ya no son las grandes ideas universales, sino las realidades locales, las diversidades, las diferencias, la vida de las pequeñas comunidades; no son realidades abstractas y lejanas del sujeto: son las realidades envolventes de las personas, aquello que las autoimplica y que, por lo mismo, se convierte en el material que es objeto de narración, de manifestación.

– La cuarta consideración se refiere a cómo se produce el pequeño relato, de qué manera surge la narrativa desde los pequeños, desde los que aparentemente no tienen palabra, desde la totalidad de un pueblo. Aquí está implicada la forma de conocer y la forma del saber, es decir, parece implicarse una manera diferente del “saber” de un pueblo, de la manera como “aprende” a expresarse y de la manera como se percibe la “verdad”⁵⁸.

Pero además de esta constatación del giro cultural en el paso de los megarelatos a los pequeños relatos, Lyotard ofrece otro aspecto complementario importante para fundamentar una sinodalidad en lo social y en lo eclesial. Se trata de otra forma de articular sujeto y objeto en lo que podríamos llamar la “intersubjetividad”, la cual conlleva la superación de la dualidad “sujeto-objeto” para convertirse –usando la expresión de Lyotard– en el “encabalgamiento recíproco del sujeto y del objeto” que ubica a las personas en una visión más unitaria con su entorno inmediato y en su corresponsabilidad con el dinamismo del universo entero.

Este planteamiento es importante para la concepción de una Iglesia particular entendida como “sujeto primario de la evangelización”, en cuanto en ella se integran y articulan todas las realidades que tienen que

⁵⁸ Hoy, en el ámbito universitario, pero también en el eclesial, se comienza a trabajar en la “pedagogía narrativa” (cf. MEZA RUEDA, J. L. “Pedagogía narrativa. Aproximaciones a su epistemología, su método y su uso en la escuela”. En: *Actualidades Pedagógicas* (54), 2009, pp. 97-105) y en la “teología narrativa”, apoyada en el aporte de filósofos connotados (algunos teólogos: Metz, Winrich, Von Balthasar, Congar; y filósofos: Ricoeur, Michel de Certeau, Agambe).

ver con el ser y quehacer de la “porción del Pueblo de Dios” confiada a un obispo y que acontecen en un lugar determinado. También es importante para no seguir pensando que el “objeto” viene desde otra cultura, sino que está ahí presente en su propia forma de ser, de actuar y de vivir, y que de lo que se trata es de dar palabra a esas experiencias que son de la propia cultura, para hacerlas objeto de anuncio de buenas noticias, es decir, de evangelización.

En este gran contexto cultural de la posmodernidad vista desde sus autores más representativos, hemos de encontrar inspiración, fundamentos y exigencias para un nuevo estilo de vida tanto en lo social como en lo eclesial, estilo que llamamos “sinodal”.

1.2. Sujetos en el contexto social posmoderno

En el planteamiento de Lyotard hemos visto cómo el sistema económico mundial actual no cuenta con un sujeto histórico, por cuanto la economía mundial, organizada en gigantescas corporaciones transnacionales, está conducida por grupos empresariales que operan sobre una base puramente técnica- científica, sin referencia a los valores.

El sistema económico mundial hoy es reflejo y resultado de una opción de fondo: la opción por la supremacía de la economía y la opción por universalizar y globalizar la economía. De este modo, el sistema económico mundial hoy pasa por el fenómeno de la “globalización de la economía”, con lo cual lo “local”, las iniciativas “particulares” parecen no contar para nada. Desde esta perspectiva también es pertinente preguntar cómo se plantea en la globalización la relación sujeto-objeto: ¿Habrà lugar para sujetos sociales, locales, dentro de una “globalización” promovida por unos pocos centros de poder? ¿Habrà lugar para una “participación” conjunta, corresponsable, desde la base, para orientar los destinos del mundo? ¿Serà este el ambiente propicio para una sinodalidad eclesial o, más bien, esta se convierte en una de las grandes urgencias y retos para ofrecer al mundo alternativas comunitarias, participativas, corresponsables?

Si se considera que la época moderna fue la época de la conquista del “sujeto y la subjetividad” después de una larga época –la de la premodernidad– en la que predominaron el “objeto y la objetividad”, parece ser que el momento actual, con el dominio de la economía de mercado

globalizado, se convierte nuevamente en una época en la que el sujeto, la “persona”, cuenta menos que antes y que se vuelve a “objetivar” con la dinámica de la producción y de los mercados que invaden todos los ambientes, con el objetivo puesto solo en la utilidad y la ganancia de quienes producen.

Esta percepción general, desde luego, necesita una verificación que se puede hacer a partir del análisis comparativo de dos momentos diversos de estos tiempos sociales posmodernos. Tomaremos algunos datos de la época posmoderna desde el punto de vista económico y social a finales del segundo milenio y datos más recientes que nos ayudarán a ver la evolución de dicha globalización.

1.2.1. La globalización económica a finales del milenio (características)

En este apartado tratamos dos grandes características que tienen que ver con la relación entre el sujeto y el objeto como referencia para reflexionar sobre los sujetos de la sinodalidad eclesial, tema de la próxima Asamblea General del Sínodo ordinario de los Obispos en octubre de 2022.

1.2.1.1. El mundo globalizante, excluyente de las diversidades locales y particulares

Para ilustrar esta característica, más que abundar en datos estadísticos, preferimos tomar la *imagen de la copa de champaña* que representa gráficamente la repartición de la renta en el mundo a finales del segundo milenio. La parte superior de la copa representa el contenido: el 82% de la renta del mundo que se reparte entre el 20% de la población más rica; el pie de la copa, que es la parte delgada, representa el 1,4% de la renta del mundo, para el 20% de la población más pobre. El otro 60% de la población dispone de la renta restante, es decir, del 16,6%⁵⁹.

⁵⁹ Datos que se entresacan y se deducen del dibujo presentado por los autores en HOUTART, F.; POLET, F. (COORDS.). *Globalizzazione delle resistenze e delle lote*. EMI, Boloña, 2000, p. 20.

1.2.1.2. Las polarizaciones excluyentes en la relación “sujeto-objeto”, “global-local”

Para esta caracterización tomamos *la imagen del archipiélago*. Aquello que han creado los gestores de esta nueva realidad en los últimos treinta años del final del segundo milenio no es una economía globalizada, sino “‘el archipiélago capitalista mundial de islas grandes y pequeñas’ en las que se ha concentrado la capacidad científica y tecnológica mundial [...], el poder financiero, el poder simbólico y de mediación de la época actual”⁶⁰. Unas treinta ciudades representan la infraestructura, el cerebro y el corazón del archipiélago.

De esta manera se ha llegado a la “nueva sociedad de la información” y se estaría generando la “nueva sociedad del conocimiento”. La única opción realista para las demás regiones del mundo consistiría en tratar de agarrarse a toda costa a una de las islas del archipiélago, con la esperanza de llegar a hacer parte integrante de él. Quienes no logren hacerlo se encontrarán “por fuera del futuro”. El uso de internet viene a ser como un pasaje obligado para crear canales y puentes con el archipiélago. La creación de las redes del ciberespacio tendrá más prioridad que la creación de las redes para el agua potable.

1.2.1.3. Las consecuencias de las dos anteriores características

La consecuencia de esta realidad representada con las imágenes de la copa de champaña y del archipiélago se expresa en una múltiple “expropiación para el futuro del mundo”, sintetizada por los analistas del siguiente modo⁶¹:

- Expropiación de la *persona humana* en sus derechos fundamentales: en cuanto “recurso humano”, la persona tiene derecho a la existencia solo en función de su rentabilidad y de su capacidad de “ser utilizada”, concepto este que ha sustituido la idea de “derecho al trabajo”.
- Expropiación de la *sociedad* en su razón de ser, en cuanto sistema basado sobre la organización y la valorización de las relaciones entre personas e instituciones, y sobre las interacciones

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 59.

⁶¹ *Ibíd.*, pp. 60-61.

correspondientes. Este concepto de sociedad ha sido sustituido por el del mercado, elevado al rango de sistema.

- Expropiación del *trabajo* en su función de creación de valores y de historia: siendo ahora una “mercancía” puesta en condición de oferta y demanda en el mercado global, su costo debe disminuir continuamente, y para conseguir este objetivo, se convierte en factor de la desocupación globalizada.
- Expropiación de *lo social* en sus funciones de identidad y de solidaridad; se valoriza solo lo individual, la lógica de la supervivencia y las relaciones de fuerza en un contexto de competencia guerrera.
- Expropiación de *la política* en su función fundamental en cuanto poder democrático de regulación, representación, control y legitimación; este papel se le ha dado a las finanzas y a la tecnocracia.
- Expropiación de *la cultura* en su variedad, dramaticidad y sacralidad. La cultura ha sido sustituida por la tecnología, por la estandarización que embrutece, por la violencia de los instintos, por la barbarie de la fuerza.
- Expropiación de *la ciudad* en su función de espacio comunitario: ha sido transformada en el lugar de la no pertenencia, de los flujos, de la velocidad, por la cual se pasa y en la cual se pierde en un anonimato permanente sin memoria.
- Expropiación de *la democracia* en sus valores de libertad, de igualdad y de solidaridad: el poder efectivo se ha dado a una nueva clase oligárquica mundial cuyos rasgos característicos, valores y modos de funcionamiento comenzamos a entrever.

1.2.2. La globalización económica en los comienzos del milenio

Retomemos *la imagen de la copa de champaña*, pero con los datos que nos ofrecen los análisis de este tiempo. En un artículo de la BBC de Londres en 2017 titulado “El 1% de los ricos del mundo acumula el 82% de la riqueza global”⁶², se encuentra el dato global, a partir de datos ofrecidos por la ONG Oxfam.

⁶² HOPE, K. “El 1% de los ricos del mundo acumula el 82% de la riqueza global” (y las críticas a estas cifras de Oxfam). En: *BBC News*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-42776299>. (Consultado el 5 de abril de 2020).

De acuerdo con el artículo, la riqueza del mundo no solo sigue en manos de una pequeñísima minoría, sino que en el año 2019 la brecha entre los superricos y los pobres se agrandó aún más. La organización caritativa británica Oxfam asegura que 82% del dinero que se generó en el mundo en 2017 fue al 1% más rico de la población global, mientras que la mitad más pobre del planeta no vio ningún incremento en sus ganancias.

Llaman la atención el lenguaje de preocupación y la advertencia que hace el *Resumen ejecutivo* de la ONU el 21 de enero de 2019⁶³. Entresacamos solo algunos subtítulos del resumen:

- “A primera vista, el crecimiento económico mundial parece firme, pero está encubriendo riesgos y desequilibrios que no salen a la superficie”.
- “Más allá de los grandes titulares, el crecimiento económico es desigual y a menudo no llega a las regiones que más lo necesitan”.
- “Los países con muchos recursos naturales a menudo tienen dificultades para aprovechar su potencial de desarrollo”.
- “Los crecientes riesgos y las vulnerabilidades en la economía mundial amenazan la sostenibilidad a corto plazo del crecimiento económico”.
- “La escalada de las controversias en las políticas comerciales plantea amenazas a corto plazo con repercusiones a largo plazo”.

Con ocasión de la pandemia del COVID-19, se ha hecho evidente que es necesario repensar las opciones que el sistema económico mundial ha tomado a partir de la modernidad y que han llevado a la humanidad a una situación de crisis extrema que se manifiesta en tantas situaciones de pobreza y miseria que vive el mundo actual.

2. El tema de los “sujetos” en el contexto religioso y eclesial

La contextualización cultural y social que se ha hecho en el anterior numeral nos ayuda a entender los condicionamientos que se tienen hoy al abordar la reflexión sobre los sujetos de la sinodalidad eclesial, tema propuesto para la próxima Asamblea General del Sínodo de los Obispos

⁶³ ONU. *Situación y perspectivas de la economía mundial en 2019: Resumen ejecutivo*. Disponible on-line en: <https://www.un.org/development/desa/dpad/publication/situacion-y-perspectivas-de-la-economia-mundial-en-2019-resumen-ejecutivo/>. (Consultado el 5 de abril de 2020).

(2022). Por eso interesa hacer un breve acercamiento al ambiente más específicamente religioso y eclesial, con el fin de percibir qué facilita, qué dificulta y cuáles son los retos para que la Iglesia católica se convierta realmente en signo e instrumento de una renovada forma de sinodalidad, al servicio de un mundo más comunitario, más igualitario y más participativo.

2.1. El tema de los “sujetos” en el contexto de las religiones

A continuación, hacemos alusión al tema de los sujetos en el contexto más amplio de las religiones. Una breve caracterización de lo que sucede actualmente en la función de las religiones y que tiene incidencia en la relación entre sujeto y objeto está dada por dos fenómenos que tienen lugar simultáneamente en este momento: la globalización religiosa y los fundamentalismos religiosos.

La globalización religiosa. Actualmente, así como se habla de globalización económica, política y cultural, también se habla de “globalización religiosa”, la cual se expresa en el esfuerzo por unir las diversas denominaciones cristianas y todas las religiones del mundo, para articular la realidad religiosa y convertirla en un factor significativo de todo el proceso de globalización, dándole una base ético-religiosa. Entre los organismos más significativos en este sentido se pueden citar el Consejo Mundial de las Iglesias (WCC), el Movimiento Mundial para la Religión y la Paz (WMRP), la Nueva Era, la Religión Mundial Universal⁶⁴.

Fundamentalismos religiosos. Proponen una forma religiosa de pensar y de obrar que vincula éticamente al conjunto de personas que viven en una misma sociedad y los compromete, en cuanto creyentes, a obrar consecuentemente en todos los campos de la sociedad. Hay otros conceptos afines o cercanos: el “integrismo”, que consiste en el deseo de reconquistar para la religión una función central en la sociedad moderna; el “conservadurismo”, que consiste en traducir una creencia en forma

⁶⁴ BELLAGAMBA, A. “Globalizzazione e universalità della Chiesa”. En: *Ad Gentes* (1999, 1 - Anno 3, numero 1), p. 53.

ideológica social sobre la base del temor⁶⁵. Optar por la modalidad fundamentalista de las religiones tiene consecuencias sociales y culturales notables tanto al interior del conjunto de personas implicadas en una determinada religión como en la relación con aquellos que no pertenecen a esa religión, o en la relación con sociedades completas que piensan y actúan de otra manera. Al interior de la propia religión, se absolutizan los textos fundantes y se imponen de tal manera que las personas pierden su condición de “sujeto”: su deber es obedecer a los jefes, en nombre de la fe, como únicos voceros autorizados para interpretar, para decidir, para organizar. En algunos casos se llega a los extremos de que a fracciones significativas de la población se les niega la posibilidad de tener un nombre y un rostro, como en el caso de grupos fundamentalistas de Afganistán.

2.2. El tema de los “sujetos” en la Iglesia católica

Bruno Forte, eclesiólogo y actualmente arzobispo de Chieti-Vasto en Italia, tiene en cuenta tres momentos o tres modos de concebir al sujeto a partir de la antropología que surge entre la modernidad y la posmodernidad, justamente por el declinar de una antropología que había celebrado el triunfo del sujeto histórico y la alternativa de la concepción del hombre madurada por la prueba de la negación y que renuncia de frente a todo fundamento.

La primera alternativa se puede caracterizar como la antropología del dominio de la “identidad”, por cuanto está construida en torno a la afirmación del protagonismo absoluto del sujeto histórico (Hegel); la segunda se puede caracterizar como la antropología en la que predomina la “diferencia”, inspirada en el rechazo programático de cualquier dominio asegurado por la razón y en nombre de la invasiva incumbencia de la nada (Shelling, Kierkegaard, Nietzsche, Barth, Buber, Sartre).

⁶⁵ Una publicación reciente sobre los fundamentalismos trata de forma suficiente la distinción de estos conceptos; estudia varias formas concretas de fundamentalismo: el fundamentalismo protestante, el islámico, el hebreo, el católico y el propio de las religiones orientales, y ofrece una panorámica del debate científico sobre este fenómeno a partir de la posición de diversos autores (PACE, E.; GUOLO, R. *I fundamentalismi*. Laterza, Bari, 1998).

Frente a estas dos antropologías, Forte presenta la antropología que está inspirada en la tradición judeocristiana, caracterizada por una visión del hombre que se mueve y ubica en el encuentro entre la identidad del sujeto histórico y su límite trascendente, entre el protagonismo del hombre y la diferencia, que lo condiciona y la supera⁶⁶. Esta propuesta alternativa basada en la tradición judeocristiana es la contribución que la Iglesia hace en un momento histórico en el que es preciso superar las posiciones extremas de un “sujeto” que reafirma tanto su “identidad” que se vuelve totalizador y excluye la trascendencia y a los demás, o de un “sujeto” que se encierra tanto en la nada o en la debilidad que pierde toda esperanza de protagonismo histórico. Esta alternativa hace posible que el “sujeto” esté abierto a lo universal, pero no perdiéndose en él, sino haciéndolo posible desde la “diferencia”, desde lo “particular”, desde lo “local”.

En cuanto a la “sinodalidad”, a finales del segundo milenio se constata que el uso del término como tal no está todavía generalizado y que su significado incluso es discutido y cuestionado por algunos⁶⁷. El replanteamiento general hecho por el Concilio Vaticano II al colocar la primacía incluyente de la categoría eclesiológica de “Pueblo de Dios” (LG) por encima de la predominante hasta ahora de Iglesia “sociedad perfecta” ha producido en el posconcilio una creciente experiencia de sinodalidad a través de los procesos participativos evangelizadores y pastorales en las Iglesias particulares. En el nivel más formal de la legislación sobre los sínodos, quizás el avance ha sido tímido y restrictivo, como lo demuestran los documentos orientativos sobre las diversas modalidades de sinodalidad (sínodo general, sínodos diocesanos, conferencias episcopales...).

Por eso, para una nueva etapa de la vida de la Iglesia, es determinante la afirmación programática que hace el papa Francisco en su discurso con ocasión del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos, el 17 de octubre de 2015: “El camino de la *sinodalidad* es el camino

⁶⁶ FORTE, B. *Dove va il cristianesimo?* Queriniana, Brescia, 2000, pp. 105-106.

⁶⁷ TAPIA PÉREZ, J. “Sinodalidad e Iglesia”. En: CHICA, F.; PANIZZOLO, S.; WAGNER, H. (coords.). *Ecclesia tertii millennii advenientis*. Piemme, 1997, p. 315.

que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio”⁶⁸. Este camino no solo será transitado a través de nuevas y renovadas experiencias eclesiales en todos sus niveles, sino también en el sendero de la reflexión teológica, introduciendo con más claridad la exigencia de una Teología de la sinodalidad, como lo vislumbra ya la Comisión Teológica Internacional en uno de sus recientes documentos, titulado *La sinodalidad eclesial en la misión de la Iglesia* (2 de marzo de 2018). En efecto, el capítulo 2 de este documento lleva el nombre “Hacia una teología de la sinodalidad” y el 3 aborda el tema de los sujetos, las estructuras, los procesos y los acontecimientos sinodales.

⁶⁸ FRANCISCO. *Discurso en la Conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos* (17 de octubre de 2015): AAS 107 (2015) 1139.

SEGUNDA PARTE



Sujetos de la sinodalidad eclesial, en y a partir de las Iglesias particulares

La primera parte de esta reflexión estuvo centrada en la verificación de cómo se entiende y se vive la condición de “sujeto” en los contextos sociocultural, social y religioso. Se trataba de constatar que el planteamiento de los sujetos toca la realidad cultural, la realidad social y la realidad religiosa, y que la sinodalidad no es solo un aspecto religioso y eclesial, sino que está inserta, consciente o inconscientemente, en dichas realidades. Hay modelos culturales y sociales en los que está casi ausente la preocupación de contar con los otros, de hacer camino conjuntamente. En cambio, hay otros modelos que insertan la participación como parte del dinamismo del desarrollo y gestión de los pueblos.

En esta segunda parte –insistimos–, la reflexión se orienta a identificar, fundamentar y estructurar medios y estrategias para que la sinodalidad impregne el caminar de la vida de la Iglesia en este nuevo milenio, como lo expresó el papa Francisco con ocasión del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos por parte de Pablo VI: “El camino de la *sinodalidad* es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio”.

Para hacer camino se necesita tener claridad sobre quién o quiénes son los que hacen este camino, es decir, quién o quiénes son los sujetos de la sinodalidad. El documento sobre la sinodalidad de la Comisión

Teológica Internacional, al cual ya hemos hecho referencia¹, aborda este tema en el capítulo 3, que lleva el título de “La realización de la sinodalidad: sujetos, estructuras, procesos, acontecimientos sinodales”. Teniendo en cuenta que, como lo afirma el documento, “el primer nivel de ejercicio de la sinodalidad tiene lugar en la Iglesia particular” por ser ella la “especial manifestación de la Iglesia” y porque “en la Iglesia particular el testimonio cristiano se encarna en específicas situaciones humanas y sociales” y da la posibilidad de conectar con la base², la presente reflexión se orienta a identificar *los sujetos de la sinodalidad eclesial, en y a partir de las Iglesias particulares*, como se ha anunciado en el título de esta segunda parte. Esta afirmación quiere hacer especial referencia al lugar e importancia que le dio el Concilio Vaticano II a la Iglesia particular en el llamado “giro copernicano” producido por el cambio de perspectiva de la eclesiología: ya no es la Iglesia que se organiza desde el vértice de la gran pirámide con el “Romano Pontífice” como su referente, sino la articulación que surge de la “comunidad de las Iglesias” que tiene en “el Obispo de Roma” su gran articulador por el ejercicio de la “colegialidad episcopal”. Este giro copernicano implica también un cambio de lenguaje: es más el lenguaje de “las Iglesias locales o particulares en comunión con las demás Iglesias” que el genérico de “la Iglesia” o “Iglesia universal”.

Este planteamiento se aborda en cuatro momentos. En el primero, se explicita el significado y la determinación de la afirmación de que la Iglesia particular es, al mismo tiempo, el “sujeto primario de la evangelización” y el primer nivel de ejercicio de la sinodalidad. En el segundo momento se dan las razones bíblicas y teológicas para hacer tal afirmación. En el tercero, se busca identificar los sujetos de la evangelización y de la sinodalidad al interior de las Iglesias particulares o locales; y en el cuarto, se identifican los sujetos que están más allá del ámbito específico de las Iglesias locales o particulares, pero siempre articulados con ellas.

En cierto modo, el contenido y desarrollo de esta segunda parte responde al camino trazado por la Comisión Teológica Internacional en su

¹ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *La sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia*. 2 de marzo de 2018.

² Cf. *Ibíd.*, n. 77.

documento, cuando habla de la puesta en acto de la sinodalidad (las expresiones en cursiva son nuestras y quieren poner de manifiesto algunos de los tópicos que serán tratados en esta parte):

En la perspectiva de la comunión y de la puesta en acto de la sinodalidad, se pueden señalar algunas líneas fundamentales de orientación en la acción pastoral:

a. la activación, *a partir de la Iglesia particular y en todos los niveles*, de la circularidad entre el ministerio de los pastores, la participación y corresponsabilidad de los laicos, los impulsos provenientes de los dones carismáticos según la circularidad dinámica entre “uno”, “algunos” y “todos”;

b. la integración entre el ejercicio de la colegialidad de los pastores y la sinodalidad vivida por todo el Pueblo de Dios como expresión de *la comunión entre las Iglesias particulares en la Iglesia universal*;

c. el ejercicio del *ministerio petrino* de unidad y de guía de la Iglesia universal por parte del Obispo de Roma *en la comunión con todas las Iglesias particulares*, en sinergia con el *ministerio colegial* de los obispos y el camino sinodal del Pueblo de Dios;

d. la apertura de la Iglesia católica hacia *las otras Iglesias y comunidades eclesiales* en el compromiso irreversible de caminar juntos hacia la plena unidad en la diversidad reconciliada de las respectivas tradiciones;

e. *la diaconía social* y el diálogo constructivo con los hombres y las mujeres de las diversas confesiones religiosas y convicciones para realizar juntos una cultura del encuentro³.

1. Cada Iglesia particular, sujeto primario de la evangelización y de la sinodalidad

Siendo la Iglesia particular el primer nivel de la sinodalidad y, al mismo tiempo, sujeto primario de la evangelización, se puede afirmar que cada Iglesia particular también es el sujeto primario de la sinodalidad. Lo primero que hay que demostrar es la condición de la Iglesia particular como un verdadero “sujeto”. Se trata de un sujeto corporativo, comunitario,

³ *Ibíd.*, n. 106.

que en el ejercicio de su misión evangelizadora debe asumir su condición protagónica de “sujeto”. Esto requiere tener claridad de por qué se puede afirmar que una Iglesia particular es sujeto primario de evangelización y es sujeto primario de sinodalidad. Una vez clarificado el “porqué”, se hace necesario avanzar en el “cómo” ejercer esta condición de sujeto de la evangelización y de la sinodalidad. Estas dos preguntas determinan el esquema de los siguientes numerales, que tendrán siempre como estructura los fundamentos y las “expresiones” de esa condición de sujetos.

1.1. El planteamiento del papa Francisco en *Evangelii gaudium*

La novedad que aporta el papa Francisco en su exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (EG), en el contexto del capítulo primero titulado “La transformación misionera de la Iglesia”, es que:

Cada Iglesia particular, porción de la Iglesia católica bajo la guía de su obispo, también está llamada a la conversión misionera. Ella es el sujeto primario de la evangelización, ya que es la manifestación concreta de la única Iglesia en un lugar del mundo, y en ella “verdaderamente está y obra la Iglesia de Cristo, que es Una, Santa, Católica y Apostólica” (EG 30).

Esta expresión en sí es relativamente nueva y contiene varias convicciones teológicas y eclesiológicas que tienen su referente en el Concilio Vaticano II. Por eso, pedagógicamente lo más conducente es retomar las afirmaciones del numeral 30 de la *Evangelii gaudium* y explicitar su sentido y alcance, para, desde allí, hacer el replanteamiento de los sujetos tanto de la evangelización como de la sinodalidad.

1.1.1. Cada Iglesia particular es “porción de la Iglesia católica”

Esta expresión del papa Francisco ya se intuía en algunos documentos del Concilio Vaticano II. En el contexto de las relaciones de los obispos dentro del colegio episcopal, la constitución dogmática *Lumen gentium* (LG) afirma: “Por lo demás, queda como principio sagrado que, dirigiendo bien su propia Iglesia, como *porción de la Iglesia universal*, contribuyen eficazmente al bien de todo el cuerpo místico, que es también el cuerpo de las Iglesias” (LG 23); y en cuanto a la definición de la Iglesia particular o diócesis, el decreto *Christus Dominus* (ChD) define: “La diócesis es una *porción del Pueblo de Dios* que se confía a un obispo para que la apaciente con la colaboración de su presbiterio” (ChD 11).

Ahora bien, el papa Francisco, teniendo presentes aportes importantes que han dado los eclesiólogos del posconcilio, utiliza esta nueva expresión: “Cada Iglesia particular, *porción de la Iglesia católica*...”. En efecto, varios eclesiólogos, entre ellos J. M. R. Tillard⁴ y H. Legrand⁵, sugieren usar con extremada cautela el adjetivo *universal* y recuperar la expresión *católica*, que resulta más apropiada. Como lo señala Pié-Ninot, *catolicidad* significa “lo total” o “entero”, más que “el todo” de la Iglesia de Dios. De ahí que la catolicidad de la Iglesia de Cristo se realiza en cada una de las Iglesias locales y se hace presente en todas las Iglesias locales, a partir de las cuales está constituida la verdadera Iglesia de Cristo Una, Santa, Católica y Apostólica⁶. En esta catolicidad, la comunión con el Obispo de Roma es decisiva para la comprensión de la eclesiología católica: el Obispo de Roma aparece como el signo objetivo de la presencia de la *communio*, de la cual depende esencialmente el ejercicio del ministerio episcopal. Sobre este punto volveremos más adelante, al ampliar el aporte del Concilio Vaticano II.

1.1.2. Cada Iglesia particular es el “sujeto primario de la evangelización”

Esta afirmación del papa Francisco está inspirada en la proposición 41 de la XIII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos sobre el tema *La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana* (2012), que en su parte inicial dice así: “La Iglesia en particular, encabezada por el obispo, que es ayudado por los sacerdotes y diáconos, con la colaboración de las personas consagradas y los laicos [...] es la manifestación concreta de la Iglesia de Cristo y como tal inicia, coordina y lleva

⁴ TILLARD, J. M. R. *La Iglesia local. Eclesiología de comunión y catolicidad*. Sígueme, Salamanca, 1999.

⁵ LEGRAND, H. “La Iglesia local”. En: LAURET, B.; REFOULÉ, F. (eds.). *Iniciación a la práctica de la teología*. Dogmática 2. Ed. Cristiandad, Madrid, 1985, pp. 138- 319.

⁶ PIÉ-NINOT, S. “*Ecclesia in et ex ecclesiis (LG 23)*. La catolicidad de la ‘*communio Ecclesiarum*’”. En: CHICA, F.; PANIZZOLO, S.; WAGNER, H. (COORDS.). *Ecclesia tertii millennii advenientis*. Piemme, 1997, pp. 276-288.

a cabo las acciones pastorales a través de las cuales se realiza la nueva evangelización”⁷.

En primer lugar, la Iglesia particular es sujeto primario de la evangelización en la medida en que, a través de sus planes, programas y procesos evangelizadores, *inicia* las acciones evangelizadoras en cuanto se proponen diocesaneamente iniciativas de evangelización propias para el lugar; *coordina* dichas acciones a través de las comisiones diocesanas, vicariales y/o arciprestales; *lleva a cabo* las acciones evangelizadoras a través de los equipos parroquiales o de sector que están cerca de las personas en su ambiente propio.

Por otra parte, el calificativo “primario” aplicado a la Iglesia particular en su condición de sujeto sugiere que hay otros sujetos, tanto más allá de la Iglesia particular como al interior de esta, pero que es a la Iglesia particular a la que le corresponde primeramente “aquí y ahora” determinar el estilo y modo concreto de evangelizar. Desde el Concilio Vaticano II se viene insistiendo cada vez con mayor fuerza en la necesidad de una evangelización inculturada, lo cual no significa simplemente “adaptación” del mensaje a un lugar y tiempo determinados, sino ante todo “asunción” de los valores encarnados en el “aquí y ahora” de este pueblo. Esto no lo pueden hacer personas que estén fuera de la experiencia del pueblo mismo, sino quienes hacen parte de las comunidades, en la medida en que hacen una lectura creyente de la historia que están viviendo, la comunican, la comparte y la proclaman.

Cada Iglesia particular es sujeto primario de la evangelización también en el sentido de que tiene la posibilidad de armonizar los procesos evangelizadores que se viven en las familias, en los sectores territoriales o humanos y en las parroquias, a través de un plan que es construido sinodalmente entre todos, aprobado por el obispo y animado y guiado por el presbiterio local con el apoyo de los bautizados comprometidos en la tarea evangelizadora.

Atendiendo a esta condición de “sujeto primario” de la evangelización de cada Iglesia particular, se evita la tentación del centralismo con

⁷ SÍNODO DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN. 58 *proposiciones de los Padres Sinodales*. Disponible on-line en: <http://es.catholic.net/op/articulos/48757/58-proposiciones-de-los-padres-sinodales.html#modal>. (Consultado el 21 de enero de 2021).

un pretendido universalismo de la doctrina que se quiere hacer llegar a todos de manera uniforme, genérica y muchas veces abstracta. No se trata de “transmitir”, “entregar”, “dar” una doctrina ya elaborada y expresada de forma definitiva, sino que la Iglesia particular, desde la condición de sujeto primario, percibe la Buena Nueva del Evangelio del Dios presente en la historia de este pueblo, del Dios que actúa, salva y libera en las condiciones concretas de las comunidades.

Una opción por lo local/particular significa “iniciativas locales”, “creatividad”, “novedad”. Significa tomar en serio las “culturas” como lugar teológico de la evangelización, porque estas son, al mismo tiempo, el “lugar teológico” de la actuación amorosa del Dios encarnado. Significa asumir y vivir con todas sus consecuencias una “evangelización inculturada”, es decir, vivida en y desde las culturas. La sensibilidad por la inculturación está cada vez más presente en la Iglesia. Los sínodos continentales de preparación para el tercer milenio se refirieron e insistieron en este camino⁸. Este aspecto de sujeto primario de la evangelización lo expresó el Sínodo de la Amazonía con el lenguaje de una Iglesia con rostro indígena, campesino y afrodescendiente⁹.

Consecuentemente, el “sujeto” autorizado de la evangelización no será solo la “jerarquía” desde los centros eclesiales, dejando a los demás solo como “destinatarios”. El conjunto del Pueblo de Dios de una diócesis tiene la capacidad de ser “sujeto de evangelización”, porque a él le corresponde no solo aprender, asumir, asimilar y aplicar, sino también ser agente de la lectura de fe de la realidad histórica, por la presencia del Espíritu Santo.

⁸ Por ejemplo, el Sínodo de África lo asume como problema prioritario y deja margen de libertad a la Iglesia local. El Sínodo de América lo toca más tangencialmente y a propósito de la formación de los agentes de pastoral, dice que han de ser “capaces de usar métodos ya ‘inculturados’ legítimamente en la catequesis y en la liturgia” (n. 64). En el Sínodo de Oceanía se dedican dos números (nn. 16 y 17) al tema del Evangelio y la cultura, en los cuales se asume el tema de la inculturación con elementos muy valiosos para una nueva comprensión de la evangelización con expresiones tales como: “Es vital que la Iglesia se inserte plenamente en la cultura y desde su interior lleve adelante el proceso de purificación y de transformación”. Solo que al final se pide que las nuevas expresiones sean verificadas y aprobadas por la autoridad competente: “Una inculturación genuina de la fe debe ser siempre conducida con la guía de la Iglesia universal” (n. 17).

⁹ SÍNODO DE LA AMAZONÍA. *Documento final*, Cap. II.

1.1.3. Cada Iglesia particular es la “manifestación concreta de la única Iglesia en un lugar del mundo”

Esta afirmación con la cual el papa Francisco argumenta que la Iglesia particular es el sujeto primario de la evangelización hace eco de las afirmaciones del Concilio Vaticano II en la constitución sobre la Iglesia *Lumen gentium* (LG 23) y en el decreto sobre los obispos *Christus Dominus* (ChD 11), donde se da cuenta de la importancia y centralidad de cada Iglesia particular en la medida que en cada una de ellas acontece todo el ser de Iglesia, como lo afirma más tarde Juan Pablo II en la encíclica *Redemptoris missio* (RM): “Después del Concilio se ha ido desarrollando una línea teológica para subrayar que todo el misterio de la Iglesia está contenido en cada Iglesia particular, con tal de que esta no se aísle, sino que permanezca en comunión con la Iglesia universal y, a su vez, se haga misionera” (RM 48).

Esta convicción teológica sobre la condición de cada Iglesia particular como sujeto primario de la evangelización invita a que todos sus miembros se sientan corresponsables de hacer realidad estas afirmaciones.

1.2. Las premisas planteadas en el Concilio Vaticano II

Una premisa importante para abordar estos tres puntos es la aclaración y fundamentación de una expresión típica del Concilio Vaticano II: “*en y a partir de las Iglesias particulares se constituye la Iglesia católica, una y única*” (LG 23). Esta expresión ha sido objeto de controversias eclesiológicas después del Concilio, por cuanto se contraponen a otra manera de interpretarla: “*las Iglesias en y a partir de la Iglesia*”, “*Ecclesiae in et ex Ecclesiis*”, como lo analiza con claridad Salvador Pié-Ninot¹⁰. Es una controversia en la cual están implicados fundamentalmente los teólogos que fueron claves para que en el Vaticano II entrara la categoría de “comunión”, a saber: L. Hertling, Y. Congar, M. J. Le Guillou y J. Jamer. La preocupación del Vaticano II en esta línea es manifestar que:

La Iglesia como “*communio*” nace de un doble movimiento concomitante y recíproco: por un lado, la Iglesia universal existe concretamente solo en la medida en que se realiza en las Iglesias locales; por otro lado, está

¹⁰ PIÉ-NINOT, S. *Op. cit.*, pp. 276-288.

constituida en cuanto realidad concreta e histórica por las Iglesias locales. La Iglesia universal que se realiza en las Iglesias locales es la misma que se constituye *a partir* de las Iglesias locales. La fórmula “*in quibus et ex quibus*” capta por esta razón el misterio de la Iglesia y su esencia institucional, según la lógica de la inmanencia recíproca de la dimensión local-particular en la universal-católica y al revés¹¹.

El binomio inverso “*Ecclesiae in et ex Ecclesiis*” es el que parece estar en la base del planteamiento del documento sobre la noción de “comunidad” de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Pié-Ninot recuerda una interesante observación del padre Antón en el sentido de que el Concilio renunció a entrar en la cuestión “teórica” y que, por cuestión de método, optó por la primacía de la Iglesia universal, pero que, teniendo en cuenta la función de la “misión”, se debería hablar de primacía de las Iglesias locales, puesto que el encuentro entre Iglesia y mundo se realiza siempre en un espacio concreto de estas dos realidades. Otro aporte interesante es el del grupo mixto de la Iglesia católica y el Consejo Ecu­ménico de las Iglesias, en el que se escribe:

En el pasado, los biblistas consideraban generalmente que el término *ekklesia* había sido primeramente empleado para designar la Iglesia local de la ciudad o de la región, y solo más tarde para designar a la Iglesia universal. La exégesis contemporánea, sin embargo, ha aportado pruebas sugiriendo un marco más complejo, como es su simultaneidad, puesto que ambas son esenciales: lo universal detenta la prioridad y la detendrá siempre. Al mismo tiempo, la Iglesia ha comenzado en un lugar determinado [...]. En esta situación histórica concreta de la fundación de la Iglesia, lo local posee la prioridad y la poseerá hasta la segunda venida de Cristo¹².

De esta controversia Pié-Ninot saca las siguientes conclusiones orientadas a superar un planteamiento en términos de primacía en el tiempo o en importancia, por cuanto conducen a callejón sin salida:

No se trata de dos realidades existentes de forma material diversa, sino de dos dimensiones de una única realidad que es la única Iglesia de Cristo [...].

¹¹ *Ibíd.*, p. 281.

¹² *Ibíd.*, p. 284.

Desde este punto de vista, sería mejor prescindir o usar con extremada cautela el adjetivo *universal* y recuperar su expresión original, que es la *catolicidad*, como calificativo determinante en la constitución de las Iglesias locales y de su comunión¹³.

Esta fue una de las opciones asumidas por el Coloquio Internacional de 1991 de Salamanca, que trató el tópico de “Las Iglesias locales y catolicidad”. Y es la orientación que aparece en el lenguaje del papa Francisco en su exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (EG 30), cuando utiliza la expresión: “Cada Iglesia particular, porción de la Iglesia *católica* bajo la guía de su obispo, también está llamada a la conversión misionera”. Esto significa: orientarse, a partir del “*in quibus et ex quibus*” de la *Lumen gentium* 23, hacia una comprensión de la *Iglesia católica como la catolicidad en la comunión de las Iglesias locales*¹⁴.

Por esta razón, en el desarrollo de esta segunda parte, en los numerales 2 y 3 hablaremos de los sujetos de la sinodalidad al interior de las Iglesias locales “en y a través de la Iglesia particular”, y de otros sujetos de sinodalidad “en y a través de la Iglesia particular”.

1.3. Cada Iglesia particular, sujeto de la sinodalidad

La condición de sujeto primario de la evangelización que tiene cada Iglesia particular conlleva y exige necesariamente la sinodalidad. El primer elemento constitutivo de la Iglesia particular, según la definición del decreto sobre los obispos *Christus Dominus* (ChD 11), es la “porción del Pueblo de Dios”, es decir, todos los bautizados que hacen parte de una Iglesia local. El mismo decreto señala que este Pueblo se “le confía a un obispo para que lo apaciente con la colaboración de su presbiterio”. Aquí ya aparece el aspecto “sinodal”, por cuanto el presbiterio explícitamente participa como colaborador. Y en el ejercicio de su función de pastor, el obispo “apacienta, bajo la autoridad del Santo Pontífice, sus ovejas como su pastor propio, ordinario e inmediato, ejerciendo

¹³ *Ibíd.*, pp. 286-288.

¹⁴ BUENO DE LA FUENTE, E. “Catolicidad frente a universalidad”. En: CHICA, F.; PANIZZOLO, S.; WAGNER, H. (COORDS.). *Ecclesia tertii millennii advenientis*. Piemme, 1997, pp. 560-572; y PAGAZZI, G. C. “La singolarità di Gesù come criterio di unità e differenza nella Chiesa”. En: CHICA, F.; PANIZZOLO, S.; WAGNER, H. (COORDS.). *Ecclesia tertii millennii advenientis*. Piemme, 1997, pp. 628-658.

con ellas la función de enseñar, santificar y gobernar”. Esta expresión hay que relacionarla con otras de la constitución sobre la Iglesia *Lumen gentium*, cuando se refiere a las dimensiones sacerdotal y profética del Pueblo de Dios:

Los bautizados [...] quedan consagrados como casa espiritual y sacerdocio santo para que ofrezcan, a través de las obras propias del cristiano, sacrificios espirituales y anuncien las maravillas del que los llamó de las tinieblas a su luz admirable (LG 10).

El Pueblo santo de Dios participa también del carácter profético de Cristo dando un testimonio vivo de Él, sobre todo con la vida de fe y amor, y ofreciendo a Dios un sacrificio de alabanza, fruto de unos labios que aclaman su nombre. La totalidad de los fieles que tienen la unción del Santo no puede equivocarse en la fe (LG 12).

Puesta esta premisa sobre la relación entre Iglesia local y la Iglesia entera (llamada universal), se entiende mejor el lenguaje del papa Francisco, que busca ser más preciso, y su insistencia en ciertos aspectos con miras a una auténtica y profunda reforma de la Iglesia: la “necesidad de avanzar en una saludable ‘descentralización’” (EG 16), otorgarle a la Iglesia particular el carácter de “sujeto primario de la evangelización” (EG 30), explicitar en el estatuto de las conferencias episcopales que se las “conciba como sujetos de atribuciones concretas, incluyendo también alguna auténtica autoridad doctrinal” (EG 32) y, finalmente, el replanteamiento del ministerio petrino pedido ya por Juan Pablo II, a fin de “encontrar una forma del ejercicio del primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva” (EG 32).

Teniendo en cuenta esto, con respecto a la reflexión sobre la sinodalidad en la Iglesia hoy, como lo quiere el papa Francisco para la próxima Asamblea General del Sínodo de los Obispos, es preciso decir también que la sinodalidad se ha de articular hacia abajo y hacia arriba “en y a partir de las Iglesias particulares” (cf. numerales 2 y 3 de esta parte segunda).

2. En cada Iglesia particular se vive todo el misterio de la Iglesia: Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo

Habiendo explicitado el sentido de la afirmación del papa Francisco en *Evangelii gaudium* sobre la condición de la Iglesia particular como *sujeto primario de la evangelización* (EG 30), avancemos ahora hacia el “porqué” bíblico y teológico, al “cómo” se vive esta condición de sujeto, y a las “expresiones” más importantes (a saber: “ser sujeto” y “sinodalidad”) que están allí implicadas. Para este efecto, se toman las categorías eclesiológicas propias de la Iglesias en general, pero ahora aplicadas con propiedad a cada una de las Iglesias particulares. Se trata de las categorías eclesiales clásicas de “Pueblo de Dios”, “Cuerpo de Cristo” y “Templo del Espíritu Santo”, que fueron recordadas por el Concilio Vaticano II al redescubrir el misterio de la Iglesia que tiene su origen, modelo y destino final en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo (cf. capítulo I de la constitución *Lumen gentium*).

La reflexión sobre estas categorías eclesiales fue objeto de la investigación desarrollada por el autor de esta publicación en su tesis doctoral *La Iglesia particular, sujeto global, orgánico y dinámico de la evangelización de las culturas*, sustentada ante las autoridades académicas de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá en septiembre de 2002, publicada parcialmente y consignada a la misma universidad para efectos de aprobación¹⁵. De este trabajo se retoma lo pertinente a las tres categorías eclesiológicas aplicadas a la Iglesia particular en su contenido fundamental¹⁶. Este material ha sido utilizado en diferentes cursos que el autor ha tenido oportunidad de ofrecer, especialmente en un diplomado programado por el Itepal (actual Cebitepal), a partir de

¹⁵ SUÁREZ, L. F. *La Iglesia particular, sujeto global, orgánico y dinámico de la evangelización de las culturas*. Tesis doctoral. Pontificia Universidad Javeriana-Fundación Universitaria Juan de Castellanos, Bogotá-Tunja, 2002. El texto abreviado requerido por la universidad fue publicado en la Unidad de Publicaciones de la Fundación Universitaria Juan de Castellanos de Tunja, 2002. Las citas que se hacen de la tesis se refieren a esta edición.

¹⁶ En la segunda parte de la tesis se plantean los siguientes capítulos para fundamentar y desarrollar las tres categorías eclesiológicas clásicas: Capítulo 3. “La Iglesia particular ‘sujeto global-comunitario’ (porción del *Pueblo de Dios*)”; Capítulo 4. “La Iglesia particular ‘sujeto orgánico’ (*Cuerpo de Cristo*)”; Capítulo 5. “La Iglesia particular ‘sujeto dinámico’ (*Templo del Espíritu Santo*)”.

2008, con títulos que han ido evolucionando desde “Proyecto diocesano de evangelización” hacia “Procesos diocesanos de evangelización”, inicialmente a la luz de los retos y desafíos planteados por la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (Aparecida) y últimamente a la luz de los retos y desafíos propuestos por el papa Francisco. Por consiguiente, ha sido objeto de revisiones, actualizaciones y síntesis para los efectos pertinentes. Para esta publicación se retoman las afirmaciones centrales de dicha tesis, pero vistas ahora desde la perspectiva de la sinodalidad, relacionándolas con las tres explicitaciones que se prevén para el Sínodo de 2020, a saber: la comunión, la participación y la misión. Otros aspectos trabajados en la tesis, como por ejemplo la visión histórica de cada una de las categorías –que ocupa un buen espacio en la misma–, se dan por supuestos como base para las conclusiones que son retomadas aquí.

2.1. Cada Iglesia particular, en cuanto “porción del Pueblo de Dios”, es sujeto global de la evangelización y de la sinodalidad

Recordemos que la constitución *Lumen gentium* dedica el capítulo II a subrayar la primacía del Pueblo de Dios, dentro del cual se integran todos sus miembros –que se desarrollan en los siguientes capítulos: la jerarquía (capítulo III), los laicos (capítulo IV), los religiosos (capítulo VI)–, y todo lo que relaciona con el ser Iglesia: la santidad de todos (capítulo V), su carácter escatológico (capítulo VII) y su tipo por excelencia: la Virgen María (capítulo VIII).

La categoría “Pueblo de Dios” aplicada a la Iglesia particular resulta, entonces, englobante del ser Iglesia, en la medida en que abarca “todos” y “todo” lo concerniente a ser Iglesia de Dios. De esta manera, cada Iglesia particular o local en sí es un sujeto, y evidentemente se trata de un sujeto comunitario y al mismo tiempo global. Por “global” básicamente se entiende el hecho de que el ser de la Iglesia se vive “en plenitud” en cada Iglesia particular, por cuanto de la Iglesia particular hacen parte “todos” los bautizados y no solo algunas categorías específicas de ellos, y hace parte de la Iglesia particular “todo” lo que constituye el ser de la Iglesia. En consecuencia, la Iglesia particular no es “parte” de un todo diverso, sino que contiene en sí todos los elementos constitutivos de la esencia de la Iglesia. Esta condición de “sujeto global” permite integrar bajo una nueva perspectiva la nota de “catolicidad” a cada Iglesia

particular, y ubicar y entender la eclesiología de “comunidad” en y desde la Iglesia particular, en cuanto esta es “porción del Pueblo de Dios” (ChD 11). Esta convicción teológica requiere una fundamentación desde la misma Biblia y desde el desarrollo de la teología y de otras ciencias.

En cada Iglesia particular se puede visualizar mejor lo que subraya Juan Carlos Scannone con respecto a los planteamientos del papa Francisco en *Evangelii gaudium* sobre el sentido comunitario y la condición de sujeto del Pueblo de Dios, a propósito del vínculo entre el Padre y el Hijo, y lo que aporta el Espíritu (EG 117): “Este, en la comunión del Pueblo de Dios, refuerza la personalidad de cada uno de sus miembros, en su interrelación mutua, pero como irreductible a cada otro y a un ‘nosotros’ concebido como totalidad dialéctica”¹⁷. De ahí la conocida figura que propone el papa Francisco en *Evangelii gaudium*:

El modelo no es la esfera, que no es superior a las partes, donde cada punto es equidistante del centro y no hay diferencias entre unos y otros. El modelo es el poliedro, que refleja la confluencia de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad (EG 236).

2.1.1. Fundamentos para afirmar que la Iglesia local, en cuanto porción del Pueblo de Dios, es sujeto global

2.1.1.1. Fundamento bíblico: Iglesia e Iglesias en el Nuevo Testamento¹⁸

Son numerosos los estudios que se han realizado sobre la Iglesia en el Nuevo Testamento. En ellos se constata que la experiencia y la conciencia tanto de la Iglesia universal como de las Iglesias locales se dan al mismo tiempo. También se hace evidente cómo ya desde el origen se presenta la tensión entre un reconocimiento mayor a “la” Iglesia, entendida como el conjunto de los creyentes, y el reconocimiento dado a “las” Iglesias locales. Podemos considerar este menor o mayor reconocimiento de las Iglesias locales como el comienzo del planteamiento de las Iglesias locales como “sujetos”. Reconocer o tener en cuenta la

¹⁷ SCANNONE, J. C. *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*. Sal Terrae, Santander, 2017, p. 247.

¹⁸ SUÁREZ, L. F. *La Iglesia particular, sujeto global, orgánico y dinámico de la Evangelización de las culturas, op. cit.*, Cap. 3, n. 1.1.2., pp. 27-29.

existencia de las Iglesias locales como tales es manifestar que tienen una identidad y que son “sujetos”.

Por eso, una breve reseña de este mayor o menor reconocimiento de las Iglesias locales ayudará a entender el camino seguido a lo largo de la historia con respecto a la existencia de las Iglesias particulares y, por tanto, a su condición de “sujetos”. Se puede constatar previamente que en las diversas interpretaciones de los mismos textos del Nuevo Testamento aparecen las tendencias que se quieren subrayar o demostrar, es decir, la tendencia a darle importancia solo a “la” Iglesia en general o a reconocer que existen también “las” Iglesias locales.

Una primera constatación se puede hacer a partir de la terminología que se encuentra en el Nuevo Testamento en relación con la Iglesia. Un atento estudio de las diversas palabras usadas en los idiomas originales da razón de que la palabra “Iglesia” puede referirse tanto al conjunto de los creyentes como a comunidades localizadas en un contexto concreto. He aquí algunas acepciones del término *chiesa*, según J. L. McKenzie en el *Dizionario biblico*¹⁹:

- El término griego *ekklesia*, del cual derivan la palabra latina *ecclesia*, la italiana *chiesa* y la española *iglesia*, en griego clásico significa la asamblea de ciudadanos de una ciudad reunida con fines legislativos o deliberativos.
- Las palabras hebreas *kahal* y *edah* significan la asamblea de los israelitas, pero estos dos términos fueron adoptados para indicar la asamblea religiosa local de los hebreos que vivían fuera de Jerusalén.
- *edah* fue traducida al griego generalmente con la palabra *synagoge*.
- El uso más antiguo del término en el Nuevo Testamento refleja ya sea la idea de la *kahal Yahweh* (asamblea religiosa de Dios) o la idea de asamblea local.
- El término es aplicado en primer lugar a la *ekklesia* de Jerusalén, que era ella misma una comunidad local.

¹⁹ MCKENZIE, J. L. “Chiesa”. En: *Dizionario biblico*. Citadella Editrice, Asís, 1981, pp. 176-179. En este mismo sentido, cf. PAGÉ, J. G. *Primavera della Chiesa. Ecclesiologia del Nuovo Testamento*. Paoline, Milán, 1993, p. 319.

- En los *Hechos de los Apóstoles*, el término *ekklesia* se encuentra 23 veces con el significado solo de la Iglesia local, generalmente la Iglesia de Jerusalén, pero también la Iglesia local de Antioquía o de otras ciudades.
- La palabra *ekklesia* ocurre 65 veces en los escritos de Pablo, más frecuente que en el resto del Nuevo Testamento en conjunto; en la mayor parte de los casos, la palabra significa Iglesia local. Pablo es el primer escritor del Nuevo Testamento que usa el término en plural, indicando así la igualdad de las varias Iglesias locales distintas.

En segundo lugar, algunos estudios más directamente orientados a demostrar la clara distinción entre Iglesia universal e Iglesia local en el Nuevo Testamento ponen de manifiesto la importancia que tenía la Iglesia local como protagonista de la misión en las diversas regiones. Veamos las principales conclusiones que al respecto saca B. Neunheuser sobre el uso de la palabra *ekklesia* en el Nuevo Testamento²⁰:

- El significado de “comunidad local” es el original y se conserva siempre.
- Esta comunidad local solo una vez es llamada con toda precisión “Iglesia de Dios” y, por cierto, en el sentido de una realidad que se manifiesta en una determinada comunidad local.
- Con toda naturalidad va apareciendo el uso plural del vocablo, es decir, las comunidades locales. La terminología del apóstol Pablo, en sus primeras cartas, es en principio la misma.
- La cosa cambia en las cartas posteriores (*Efesios* y *Colosenses*), en las que se acentúa el sentido universal: de la comunidad de los creyentes o de hermanos que había en un lugar, se pasó a la unión de varias Iglesias locales en la Iglesia total de un país, y a la misma totalidad de la Iglesia de Dios.
- Este cambio no excluye una valoración ininterrumpida de la comunidad local en cuanto “Iglesia de Dios”; más aún, “porque la Iglesia (universal) es una, por eso mismo es necesario esforzarse por conservar la unidad de la Iglesia (local) (cf. *Ef* 4, 1-5)”.

²⁰ NEUNHEUSER, B. “Iglesia universal e Iglesia local”. En: BARAÚNA, G. (ed.). *La Iglesia del Vaticano II*. 2 vols. Juan Flors, Barcelona, 1966, pp. 635ss.

Por eso Neunheuser concluye:

La Iglesia universal se concretiza, vive palpablemente en el acto de culto de la comunidad local; y esta, a su vez, no es otra cosa que la revelación de la Iglesia universal en un lugar determinado. [...]. La Iglesia universal aparece en cada comunidad, pero no se agota en ninguna de ellas²¹.

Esta condición local de la Iglesia en el Nuevo Testamento es la que permite decir que cada Iglesia local es un verdadero “sujeto”, por cuanto está llamada a desarrollar un auténtico protagonismo para irse constituyendo como tal a partir de la propia cultura, en un momento histórico en el que no se da el predominio de una sola cultura, sino que se vive en un clima pluralista²².

Así pues, se hace evidente que, en su realidad más original del Nuevo Testamento, las Iglesias locales tuvieron mayor posibilidad de ser verdaderamente “sujetos”. Hoy es importante rescatar esta condición, después de muchos siglos de predominio de la imagen de Iglesia universal monolítica que poco daba lugar a las diversidades y que, por eso mismo, sufrió las rupturas conocidas por todos en la historia de la Iglesia.

2.1.1.2 Fundamento teológico: la Iglesia particular, “porción del Pueblo de Dios”²³

Los argumentos determinantes para el planeamiento de la Iglesia particular como “sujeto global comunitario” son la categoría bíblica “Pueblo de Dios” y la categoría teológica “Iglesia comunión” que caracterizan el Concilio Vaticano II.

²¹ *Ibíd.*, p. 635.

²² “En los orígenes, se puede, en efecto, fácilmente correlacionar el modelo de las Iglesias-sujeto al clima cultural abierto, pluralista, policéntrico del mundo grecorromano. La época helenística se configura históricamente como aquella época en la cual, en el mundo que hasta ahora era ‘el mundo conocido’, no se registraba ninguna forma de monolitismo cultural. [...]. De esta manera nos parece que el ambiente cultural de los primeros siglos después de Cristo hacía posible, y hasta necesario, el constituirse Iglesias-sujeto en perfecta sintonía con aquel mismo clima cultural” (SILVESTRI, G. *La Chiesa locale. “Soggetto culturale”*. Dehoniane, Roma, 1998).

²³ SUÁREZ, L. F. *Op. cit.*, Cap. 3, n. 2.1., pp. 38-41.

El argumento del “Pueblo de Dios”

Si en el capítulo I de la *Lumen gentium* el Concilio Vaticano II plantea la “Iglesia comunión” a partir del misterio de Dios Trino, en el capítulo II esta comunión se asume más en su visibilidad histórica con la categoría “Pueblo de Dios”. El hecho de que este capítulo se haya colocado antes del dedicado a la jerarquía significa que se quiso entender que en la experiencia de “Pueblo de Dios” se parte del conjunto –“globalidad”– de los integrantes de la Iglesia, a saber: pastores y fieles. De esta manera, ambos conceptos, *communio* y *Pueblo de Dios*, subrayan justamente el papel de todos los creyentes en la Iglesia y expresan que “la Iglesia es protagonista del misterio de Dios en cuanto Pueblo de Dios. La dimensión mística de la Iglesia no la orienta hacia lo místico o lo puramente espiritual, sino a la historia y a la experiencia humana, constituyéndola como *sujeto histórico*”²⁴. De ahí que “actualmente el tema sobre la Iglesia como persona o como sujeto es cada vez más frecuente en la teología católica”²⁵, como afirma Wiedenhofer.

Wiedenhofer señala como argumentos más frecuentes para subrayar el carácter de sujeto aplicado al Pueblo de Dios los siguientes:

- Los símbolos o imágenes bíblicas (pueblo, cuerpo, casa, esposa), los cuales insisten en el lenguaje de la metáfora de la sociabilidad obrada por Dios y la sociabilidad de la comunidad de salvación.
- La experiencia trinitaria de Dios, que hace posible una nueva experiencia de la sociabilidad, una nueva personalización de la comunidad de fe (Iglesia como Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo).
- La idea de la Iglesia como madre y esposa, y el paralelismo establecido entre la Iglesia y María a lo largo del primer milenio, lo cual contribuyó también a desarrollar la condición de sujeto y de personalización de la Iglesia.

²⁴ BUENO DE LA FUENTE, E. *Eclesiología*. BAC, Madrid, 1998, p. 27.

²⁵ WIEDENHOEFER, S. *La Chiesa. Lineamenta fondamentali di ecclesiologia*. San Paolo, Milán, 1994, p. 191.

- En el testimonio de la liturgia de todos los tiempos aparece la conciencia de que la Iglesia o la comunidad es el sujeto de la acción litúrgica.
- En un contexto cristológico se ha hablado de la Iglesia como “persona”: Cristo y la Iglesia, cabeza y cuerpo, que forman conjuntamente una persona: *una carne, un hombre, Cristo íntegro/total, una persona* (san Agustín), *una persona mística* (Tomás de Aquino).
- En un contexto más eclesiológico, por ejemplo en la escuela tomista a partir del siglo XVI, se trató de determinar con más precisión esta unidad (Cristo no es solo la cabeza mística, sino el *mysticum suppositum* o *ypostasis* de su cuerpo místico, de la Iglesia: Cayetano)²⁶.

Dado que el tema del “sujeto histórico”, surgido de la categoría “Pueblo de Dios” y aplicado a la Iglesia entera, se desarrolló bastante después del Concilio Vaticano II, la Comisión Teológica Internacional vio la necesidad de ofrecer elementos de clarificación con ocasión de los 20 años del Concilio, y dedicó algunas consideraciones en este sentido²⁷. Como conclusión se puede decir que la Comisión acepta este lenguaje de la Iglesia en cuanto “sujeto histórico”.

Avanzando en otro argumento sobre la identidad de la Iglesia como sujeto histórico, podemos afirmar que es la realidad del bautismo lo que confiere a la Iglesia la condición de “sujeto”. Con razón la *Lumen gentium*, después de hacer el planteamiento del sentido y de la identidad del Pueblo de Dios (LG 9), evoca inmediatamente el bautismo como base del “sacerdocio común”, para afirmar con claridad que “todos los discípulos de Cristo, en oración continua y en alabanza a Dios (cf. *Hch* 2, 42-47), han de ofrecerse a sí mismos como sacrificio vivo, santo y agradable a Dios (cf. *Rm* 12, 1). Deben dar testimonio de Cristo en todas partes y han de dar razón de su esperanza de la vida eterna a quienes se la pidan (cf. *1P* 3, 15)” (LG 10).

Ahora bien, este rescate claro y evidente de la categoría de “sujeto” aplicado a la Iglesia como Pueblo de Dios se refiere a “la Iglesia” entera;

²⁶ *Ibíd.*, p. 190.

²⁷ Cf. “Temas selectos de eclesiología (1984)”. En: COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Documentos 1969-1996*. BAC, Madrid, 2000, pp. 336-341.

pero se podría afirmar que implícitamente se aplica a cada Iglesia particular. Y es esto lo que conviene subrayar a fin de que la condición de la Iglesia como “sujeto histórico” sea verdadera “operativamente”; esto es, que sea cierta, viable y verificable. El mismo Concilio Vaticano II rescató la identidad y la importancia de las Iglesias particulares y locales al colocarlas en el contexto de la Iglesia comunión como “porción de la Iglesia universal” y al asignarle a esta última la condición de “cuerpo de las Iglesias” (LG 23). Por eso, cuando se define la diócesis como Iglesia particular, se afirma que es “porción del Pueblo de Dios que se confía a un obispo para que la apaciente con la colaboración de su presbiterio” (C*h*D 11).

La condición de Pueblo de Dios se vive en diversas expresiones comunitarias, como lo manifiestan las orientaciones dadas especialmente en los Documentos de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano²⁸:

– En la familia se vive el primer nivel de comunitariedad eclesial, puesto que en ella se vive la unidad de sangre y de vida y la diversidad de personas, sexos, edades. Puede decirse que a este nivel se vive la condición de “sujeto eclesial” por cuanto al interior de una familia de bautizados se puede ser protagonista de la misión de la Iglesia a partir del bautismo y en las dimensiones fundamentales del ser Iglesia: comunidad de fe, comunidad de culto, comunidad de caridad.

– En la comunidad eclesial de base se vive un segundo nivel de comunitariedad eclesial, por cuanto allí es posible vivir relaciones de persona a persona, dentro de una mayor diversidad de edad, sexo y formación.

– En la comunidad parroquial, donde ciertamente ya no es posible tener relación más cercana e inmediata con todos sus integrantes, pero donde sí es posible tener sentido de identidad, de pertenencia, y de comunión, en la medida en que la parroquia sea entendida como comunión de pequeñas comunidades o comunidades eclesiales de base.

²⁸ III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. *Puebla*. Tercera Parte, Capítulo I. “Centros de comunión y participación”, nn. 567-657. V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. *Aparecida*. Capítulo V, 6.2. “Lugares eclesiales para la comunión”, nn. 164-180.

– Finalmente se puede hablar de comunidad diocesana, la cual corresponde a la Iglesia particular, por cuanto también se tiene una identidad de pertenencia, tiene una cabeza visible –el obispo–, posee diversas expresiones concretas por donde pasa la unidad e integra a la vez una diversidad más amplia. Es también el nivel desde el cual se puede reconocer una unidad más global y universal en el “cuerpo de las Iglesias” (LG 23), en la denominada Iglesia universal. Pero en un sentido propio y adecuado, es en la diócesis donde se puede aplicar el concepto de “sujeto comunitario”, o “comunidad eclesial”, por cuanto, como conjunto, todos los bautizados están en la posibilidad de ser protagonistas al interior de su propia cultura, de su propio ambiente, y a la vez están en la posibilidad de proyectarse más allá de la propia cultura a través de la “comunión” con las demás Iglesias particulares.

En síntesis, la Iglesia particular es por excelencia el nivel eclesial en el que se puede vivir la condición de “sujeto global comunitario” y, por lo tanto, de sujeto primario de la evangelización capaz de promover procesos de cambio y transformación en la línea del estilo de vida que proclama el Evangelio y como germen y fermento de una sociedad basada en valores que interesan al bien común. No es una comunidad que se diluye en lo “universal”, sino que se identifica en el tiempo y en el espacio, y, al integrar orgánica y dinámicamente las comunidades que están en su interior, se convierte en un gran “sujeto comunitario o colectivo” que puede responder a la inquietud expresada por Comblin²⁹ de que se necesitan sujetos más fuertes para hacerse cargo de una historia cada vez más desafiante y más compleja, y que está en capacidad de salir al reto de crear algo nuevo: un pueblo de personas que pongan el bien de todos por encima del bien individual.

2.1.1.3. Fundamento antropológico-cultural³⁰

Desde la perspectiva de la antropología cultural podemos afirmar que ser “sujeto cultural” es condición determinante de la Iglesia local, para poder ser signo e instrumento de renovación y transformación de las

²⁹ COMBLIN, J. *Cristianos rumbo al siglo XXI. Nuevo camino de liberación*. San Pablo, Madrid, 1997, p. 402.

³⁰ SUÁREZ, L. F. *Op. cit.*, Cap. 3, n. 2.3., pp.63-64.

culturas. Se trata de la relación entre la Iglesia particular y los factores locales que la determinan o identifican. Si bien este tema ha sido motivo ya de estudios específicos como el de Giovanni Silvestri³¹, queremos hacer referencia al artículo “La Iglesia local y la Iglesia católica. La problemática teológica contemporánea” de Komonchak, donde se habla del alcance que puede y debe tener el número 13 de la *Lumen gentium*, cuando afirma:

La Iglesia o Pueblo de Dios, al hacer presente el Reino, no quita ningún bien temporal a ningún pueblo. Al contrario, ella favorece y asume las cualidades, las riquezas y las costumbres de los pueblos en la medida en que son buenas, y al asumirlas, las purifica, las desarrolla y las enaltece³².

Comenta Komonchak que “si el Evangelio halla en las culturas no solo lo que necesita ser ‘purificado’ y ‘elevado’, sino también lo que puede ser ‘promovido’ y ‘mejorado’, entonces el encuentro entre cultura y Evangelio es mucho más complejo”.

Es verdad que hay necesidad de distinguir bien lo que son los principios constitutivos del ser Iglesia y los elementos que determinan la identidad de esta Iglesia particular. A este respecto es iluminadora la aclaración que hace Komonchak:

Como la historia ampliamente demuestra, los factores sociales, culturales e incluso geográficos han sido determinaciones cruciales de las varias diversidades legítimas entre las Iglesias locales. Estos factores, pues, no son simplemente “materia” receptiva; han servido como “principio formal” de Iglesias locales. Es verdad, naturalmente, que el Evangelio efectúa en verdad una *discretio spirituum* dentro de las culturas particulares, y es el Evangelio y no las particularidades culturales el que primariamente genera una Iglesia. Pero una Iglesia local surge del encuentro entre el Evangelio y una cultura particular, una serie de experiencias específicas sociales e históricas, y este encuentro, puesto que difiere de otros encuentros de Evangelio y cultura, debe también generar una Iglesia local diferente constitutivamente³³.

³¹ SILVESTRI, G. *Op. cit.*

³² KOMONCHAK, J. A. “La Iglesia local y la Iglesia católica. La problemática teológica contemporánea”. En: LEGRAND, H.; MANZANARES, J.; GARCÍA, A. (eds.). *Iglesias locales y catolicidad. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Salamanca (2-7 de abril de 1991)*. Salamanca, 1992, p. 581.

³³ *Ibíd.*, p. 582.

Ahora bien, este encuentro entre cultura y Evangelio no lo puede realizar la Iglesia universal. El Magisterio de la Iglesia podrá dar orientaciones y pautas, pero no es el sujeto concreto de este encuentro. El protagonismo para dicho encuentro tampoco lo realizan en todas sus posibilidades la parroquia o la comunidad eclesial de base, por ser estas solo “parte” de un organismo más amplio. Lo realiza con propiedad cada Iglesia particular, porque está en sus manos organizar el proceso de la “autoconciencia”, o sea, el encuentro con esta alteridad específica que es la cultura o las culturas en las que una Iglesia particular está inmersa:

Cada Iglesia local puede describirse entonces como el espacio humano (geográfico, cultural, histórico, sociológico) en donde el Evangelio de Dios [...] viene a captar a todo el *homo* (el hombre) y su *humus* (el terreno) en donde él germina, al *homo* en tal *humus*, al *homo* y su *humus*³⁴.

Si las culturas se convierten en el “lugar teológico” en las que acontece el actuar permanente de Dios para la humanidad, entonces cada Iglesia particular se convierte en el “sujeto” concreto que hace posible leer la presencia actuante de Dios en la historia y proclamarla.

2.1.2. Expresiones y condiciones de la Iglesia particular en cuanto sujeto “global” y en cuanto espacio concreto para vivir la sinodalidad³⁵

“Globalidad” hace referencia, como se ha señalado más arriba, a “todos” los que integran una Iglesia particular y a “todo” lo que constituye la condición de eclesialidad de la Iglesia particular. Sujeto “comunitario” hace referencia a un tipo de relaciones y a un estilo de vida precisamente “comunitarios” que han de caracterizar la experiencia cristiana vivida eclesialmente y que son determinantes para vivir la sinodalidad. Lo primero que tenemos que decir es que la articulación de una Iglesia particular como sujeto global y comunitario no se puede realizar sin una adecuada planificación pastoral en la que tengan la posibilidad de participar todos los bautizados, aunque de forma diversificada. Específicamente, la “globalidad” y la condición “comunitaria” de la Iglesia particular las presentamos aquí a través de dos elementos que son determinantes:

³⁴ TILLARD, J.M.R. *Op. cit.*, p. 62.

³⁵ SUÁREZ, L. F. *Op. cit.*, Cap. 3, n. 3., pp. 65-74.

los “criterios generales” para planificar los procesos de evangelización y la articulación de los diversos “centros” o “áreas” en que se organizan las modalidades de la evangelización en las que todos y todo participan. La fuente de inspiración de estos dos elementos es la reflexión y experiencia llevada adelante en el marco del “Proyecto Diocesano de Renovación y Evangelización” que promueve el Servicio de Animación Comunitaria, experiencia y reflexión que fue objeto de la publicación integrada en la serie llamada “Colección Formación Pastoral” del Celam³⁶. La versión que aquí se presenta tiene como referencia el texto de la tesis del autor, pero retocada y enriquecida con aspectos o matices que han surgido de la experiencia y como fruto de esta investigación.

2.1.2.1. Criterios determinantes de la globalidad y la comunitariedad de la Iglesia particular³⁷

La lógica para la determinación de los criterios proviene del planteamiento de las preguntas fundamentales que se deben hacer en todo trabajo evangelizador: *¿qué tipo de acción evangelizadora se ha de impulsar?, ¿a quiénes se dirige esta acción evangelizadora?, ¿quién o quiénes son los sujetos o responsables de la evangelización?, ¿cómo debe ser articulada esta acción evangelizadora?, ¿con qué medios?, ¿con quiénes se relaciona la acción evangelizadora de una Iglesia particular?*

La formulación original de estos criterios consta del enunciado del criterio, las convicciones teológicas y pastorales que lo sustentan y las conversiones que están implicadas³⁸. Aquí retomamos sucintamente la formulación original y una breve explicación inspirada en algunos casos en las orientaciones del papa Francisco.

El tipo de acción que debe impulsar una Iglesia particular para que sea global y comunitaria (¿qué?)

Este criterio se puede formular así: *“Privilegiar la evangelización misionera, entendida como un hecho permanente y sistemático, esto es, como itinerario de fe, en*

³⁶ CAPPELLARO, J. B. *Edificándonos como Pueblo de Dios. Proyecto Diocesano de Renovación y Evangelización-PDR/E. Propuesta pastoral. Teoría y práctica de una experiencia*. Cuadernos 1, 2, 3, 4, 5 y 6. Celam, Colección Formación Pastoral, Bogotá, 2001.

³⁷ SUÁREZ, L. F. *Op. cit.*, Cap. 3, n. 3., pp. 65-74.

³⁸ CAPPELLARO, J. B. *Op. cit.*, Cuaderno 4, pp. 147-166.

*un proceso orgánico, único y diferenciado al mismo tiempo*³⁹. Con los adjetivos “misionera”, “permanente” y “sistemático” aplicados a la evangelización, se está haciendo alusión a una “globalidad” que habla de una relación con los contenidos, porque abarca todos los componentes de la evangelización, todo el tiempo y todas las articulaciones que implica la acción evangelizadora. Al decir que es un proceso “orgánico”, “único” y “diferenciado”, se está indicando que implica un cuerpo bien articulado y que se trata de un “sujeto colectivo” que al mismo tiempo tiene en cuenta las diversidades existentes en ese cuerpo eclesial.

Los interlocutores de la acción evangelizadora (¿con quiénes se interactúa?)

Este criterio se enuncia así: “*Dirigirse y convocar siempre a todos como comunidad humana y comunidad-Iglesia, una y diferenciada, en forma global, sistemática y progresiva*”⁴⁰. Si la Iglesia particular se define como “porción del Pueblo de Dios confiada al obispo”, esta porción implica a “todos los bautizados” que son miembros de esta realidad y a “todas las personas” que están implicadas en esa comunidad humana en la que la Iglesia particular acontece, siguiendo la convicción teológica expresada en la *Lumen gentium*: “Todos los hombres están invitados al Pueblo de Dios” (LG 13). Consecuentemente, una Iglesia particular ha de buscar la forma concreta para que la convocación sea para todos y en forma “global, sistemática y progresiva”. Estos adjetivos determinan un tipo de pastoral que está bien lejos de otro principio que se pretende poner como criterio en ciertos ambientes: la Iglesia es una minoría, es un “resto”, es el “fermento” y, por tanto, es ilusorio pretender llegar a todos y pretender que todos los que integran una determinada comunidad humana sean de verdad Iglesia. En definitiva, el proceso evangelizador se hace “caminando juntos”.

El sujeto de la evangelización (¿quién o quiénes?)

Este criterio se enuncia así: “*Todos los bautizados y personas de buena voluntad, cada uno según su posibilidad, según sus dones, carismas y ministerios, son el sujeto de la evangelización*”⁴¹. Este criterio, que desde hace tiempo se había

³⁹ *Ibíd.*, p. 150.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 153.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 157.

formulado, es ahora precisado por la expresión del papa Francisco en *Evangelii gaudium* n. 30, cuando identifica aún más el sujeto: “la Iglesia particular” califica qué tipo de sujeto es: “primario”, y señala de qué es sujeto: de la “evangelización”. Aparece claramente la “globalidad” del “todos” dentro de una “globalidad” muy importante que son los “dones, carismas y ministerios”, globalidad que es manifestación de que toda la acción del Espíritu Santo –que pasa a través de los dones, carismas y ministerios– se integra en el dinamismo de la Iglesia particular. Estas son las bases teológicas para insistir en la sinodalidad propia de las Iglesias particulares. Las razones para tener Iglesias particulares sinodales son obvias y lo que se requiere es ver la forma concreta de vivir esta sinodalidad.

La pedagogía de la acción evangelizadora (¿cómo?)

El criterio se enuncia así: “Utilizar en todo el método de concientización o de confrontación entre vida y Evangelio y, por lo mismo, hay que ‘formar en la acción’”⁴². Confrontar la vida con el Evangelio significa realizar el “discernimiento evangélico” del que habla el papa Francisco:

Es la mirada del discípulo misionero, que se “alimenta a la luz y con la fuerza del Espíritu Santo [...] para] esclarecer aquello que pueda ser un fruto del Reino y también aquello que atenta contra el proyecto de Dios. Esto implica no solo reconocer e interpretar las mociones del buen espíritu y del malo, sino –y aquí radica lo decisivo– elegir las del buen espíritu y rechazar las del malo (EG 50-51).

De esta manera, la evangelización, más que ser repetición o transmisión de una doctrina, es un ejercicio interpretativo del acontecer histórico y del acontecer evangelizador para proclamar la Buena Noticia de la actual presencia y actuación de Dios en el hoy de la historia concreta de las comunidades que viven en un lugar específico. Dicho de otra manera, la lectura creyente de la realidad en la línea de la lectura de los signos de los tiempos recuperada por el Concilio Vaticano II en *Gaudium et spes* (GS 4, 11, 44) conduce, en lenguaje del quehacer teológico, no tanto a aprender teología, sino a aprender a “hacer teología”, y en este sentido, es una permanente “formación en la acción”, como se anota al final del criterio.

⁴² *Ibíd.*, p. 160.

El ejercicio de este criterio requiere también el ejercicio de la “sinodalidad”, en el sentido de que descubrir la presencia de Dios en la historia no es obra de una persona, de una autoridad eclesial, sino un ejercicio que se hace “con” la comunidad.

Las estructuras organizativas de la acción evangelizadora (¿con qué?)

El criterio se enuncia así: “Las estructuras de la Iglesia local deben ser comunitarias, es decir, que pongan a todos los bautizados en condiciones reales de participación, de diálogo y de corresponsabilidad; además, deben ser orgánicas y formales”⁴³.

Las estructuras organizativas que requiere una Iglesia particular para expresarse como Pueblo de Dios deben ser tales que integren a “todos” y que faciliten la articulación de “todo” lo que concierne al ser Pueblo de Dios. Por la manera de organizarlas han de asegurar los tres valores que se piden en la reflexión para el próximo Sínodo de 2022: la comunión, la participación y la misión:

– La *comunión*: cada persona que es miembro del Pueblo de Dios ha de experimentar que entra y vive la comunión eclesial, comenzando por la familia, pasando por la comunidad de base y por la comunidad parroquial, hasta sentir la comunidad diocesana. Tales estructuras están llamadas a crear permanentemente el tejido social-comunitario entre todos los miembros de la Iglesia particular.

– La *participación*: las personas que participan de la comunión diocesana han de saber a través de qué estructuras organizativas tienen la posibilidad de ser escuchadas, de hacer propuestas, de canalizar proyectos que luego serán puestos en consideración en procesos de “decisión”; y una vez aprobados, se ha de tener claro a través de qué organismos se da la coordinación y ejecución de lo aprobado.

– La *misión*: los miembros de la Iglesia particular han de tener también claro a través de qué organismos se realiza la misión *ad intra* y *ad extra*, a fin de que el Evangelio se haga presente a todos y todos se sientan discípulos misioneros.

⁴³ *Ibíd.*, n. 164.

La “comunidad” con otras realidades eclesiales y sociales (¿con quiénes se vive la evangelización?)

Este criterio se puede enunciar así: “Articular la Iglesia particular con las demás Iglesias particulares y con realidades de orden sociocultural, de tal manera que se busque una relación de interacción y enriquecimiento mutuo, en orden a la *diaconía social*”⁴⁴. La Iglesia particular vive en sí todas las dimensiones del ser Iglesia, pero necesita a la vez entrar en comunión con las demás Iglesias particulares, que gozan todas ellas de la condición de “sujetos globales y comunitarios”, para que, manteniendo cada una su identidad propia, se enriquezcan desde una alteridad creativa e integradora. Al mismo tiempo, la Iglesia particular, estando inmersa en una sociedad y en una cultura concretas, necesita articular su relación con todas estas realidades, en la medida en que el pluralismo cultural y religioso es cada vez mayor y no todos los miembros de la Iglesia particular coinciden con todos los habitantes de un determinado lugar. Esta articulación está abierta a los niveles local, regional, nacional e incluso mundial, niveles cada vez más urgentes en épocas en que la “globalización” es una realidad ineludible. Tal articulación, en su sentido dinámico, es el que convierte a cada Iglesia particular en Iglesia misionera y en la posibilidad de ejercer su “*diaconía social*”.

Estos seis criterios, que orientan los procesos evangelizadores de una Iglesia particular, en su conjunto conllevan y exigen a la vez un *espíritu sinodal*. A partir de la convicción teológica manifestada por el Concilio Vaticano II sobre la igual dignidad de todos en el Pueblo de Dios (cf. *LG* cap. I y *GS* cap. I), la comunión, la participación y la misión propias de la Iglesia particular no es construida y vivida por unos pocos, sino que es algo que se vive y se construye con todos y entre todos, en verdadero espíritu sinodal.

Ahora es necesario visualizar la forma global como se llevan adelante los procesos de evangelización: en qué escenarios se vive la evangelización; quiénes la promueven y a través de qué acciones; a través de qué organización se lleva adelante. Esto lo visualizamos en tres grandes

⁴⁴ Este criterio no estuvo formulado desde el comienzo en el Proyecto Diocesano al que se ha hecho referencia antes. Es fruto de la observación de la experiencia y de la constatación de que era necesario formular un nuevo criterio que contribuya a la *diaconía social* de la que habla la Comisión Teológica Internacional en su documento sobre la sinodalidad.

campos, que también pueden denominarse áreas o niveles de acción. El lenguaje puede variar mucho en cada lugar, pero lo importante es asegurar la “globalidad” del ser Pueblo de Dios.

2.1.2.2. Áreas/niveles/centros para la planeación “global” y “comunitaria” de la evangelización⁴⁵

Los seis criterios que hemos presentado se han de traducir en una forma específica de planear y programar las diversas acciones evangelizadoras de la Iglesia particular. Fruto también de una reflexión larga y de una experiencia que está en camino, lo importante es percibir en el siguiente esquema cómo se aseguran las dos condiciones de la Iglesia como sujeto primario de evangelización que son propias del ser Pueblo de Dios: la “globalidad” y la “comunitariedad”. Dicho de otra manera, las áreas/niveles/centros en los que se organiza toda la acción de una Iglesia particular han de asumir “todo” lo que comporta ser Iglesia particular y, a la vez, han de mantener siempre su carácter “comunitario”. En la práctica de las diócesis se dan muchas maneras de categorizar estas áreas/niveles/centros. En razón también de la globalidad, optamos por articular la variedad de formas de evangelización en tres grandes categorías, que son las que inspiran el plan de estudios del Programa de Teología de la Fundación Universitaria Monserrate y que fueron asumidos en el plan de estudios de la etapa configuradora de la nueva *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* para Colombia.

a. Escenarios para la praxis evangelizadora: comunidades y movimientos específicos

*Las comunidades eclesiales

Desde la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla, se habla de cuatro centros de comunión y participación: la *familia*, las *comunidades eclesiales de base* (CEB), la *parroquia* y la *Iglesia particular*⁴⁶.

⁴⁵ SUÁREZ, L. F. *Op. cit.*, Cap. 3, n. 3.2., pp. 69-74; pero reagrupadas en tres grandes categorías, como aparece en el “Plan de estudios” del Programa de Teología de la Unimonserate, que les dan lógica a los núcleos dedicados a la “praxis evangelizadora”.

⁴⁶ III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. *Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. Consejo Episcopal Latinoamericano, Celam, Bogotá, 1979, nn. 567-657.

– La *comunidad familiar*. La familia constituye en sí misma un “sujeto comunitario”, en la medida en que en este nivel se vive el dinamismo de la vida eclesial, en cuanto la familia es comunidad de fe, de culto y de caridad. Sin embargo, este “sujeto comunitario” ha de estar articulado en y por el “sujeto global comunitario”, Iglesia particular, a quien corresponde el protagonismo englobante de las propuestas, de las decisiones y de las realizaciones del dinamismo evangelizador. En la práctica, esto exige que la Iglesia particular impulse procesos pastorales que sean asumidos, vividos y protagonizados por todas y cada una de las familias de la misma. Desde estas experiencias se comienza a fraguar la “escuela” de auténticos “protagonistas” de la historia, comenzando por las pequeñas historias familiares, en las que cada uno tiene su lugar y su función. Pero es en definitiva la familia como tal la que es “sujeto comunitario”, abierta siempre a los otros espacios más amplios que son “sujeto comunitario” de la misión de la Iglesia.

– Las *comunidades eclesiales de base*. Ha sido muy significativo, después del Concilio Vaticano II, el auge que han tomado las Comunidades Eclesiales, llámense de Base o con otras denominaciones, que a este nivel más cercano integra familias y personas que viven el dinamismo eclesial en sus dimensiones fundamentales. Reconocida su identidad y necesidad de manera particular por Pablo VI en la exhortación *Evangelii nuntian-di* (EN 58), las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano han insistido en su necesidad como “sujetos” de evangelización, pero siempre integradas o insertas en las parroquias y en las Iglesias particulares⁴⁷. También a este nivel se aplica la característica de “sujeto comunitario”, por cuanto cada comunidad vive la experiencia de un protagonismo específico, pero siempre dentro del gran dinamismo que plantea la Iglesia particular⁴⁸.

– La *comunidad parroquial*. La parroquia como tal es un “sujeto comunitario” que hace “parte” del sujeto comunitario global que es la Iglesia particular. Esta distinción es muy importante teológica y pastoralmente. Teológicamente, porque solo a la Iglesia particular corresponde la

⁴⁷ III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. *Puebla, op. cit.*, n. 565.

⁴⁸ IV CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. *Santo Domingo. Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana*. Consejo Episcopal Latinoamericano, Celam, Bogotá, 1992, n. 55.

experiencia del acontecer de la Iglesia como tal, por cuanto en ella se dan todos los elementos constitutivos del ser Iglesia⁴⁹. Por eso se define como “porción del Pueblo de Dios”. Por otro lado, la parroquia es “parte” integrada a una Iglesia particular, la cual ejerce de hecho iniciativas que le dan la características de un “sujeto”, pero siempre en comunión y coordinación con la Iglesia particular⁵⁰.

– La *comunidad diocesana*, “sujeto global”. Habiendo visto cómo los anteriores niveles de comunitariedad se pueden y se deben considerar verdaderos sujetos comunitarios, es solo a la Iglesia particular a la que le corresponde el valor de sujeto “global”. En este nivel de comunitariedad se planea y programa todo aquello que luego los otros niveles hacen suyo como partes integrantes de un conjunto más amplio.

*Los movimientos específicos de evangelización

Otro escenario de evangelización que asume la condición “global” de la Iglesia particular como sujeto es el que toma el conjunto de sus miembros desde dos diversidades específicas: edad y profesión. Así surgen *los movimientos de niños y los movimientos de jóvenes*, según la edad. En estas áreas se planean y programan los procesos evangelizadores correspondientes, asegurando que en ellos se viva la evangelización adecuada a estas edades. Otros escenarios específicos de evangelización son los relacionados con la ocupación o profesión; en esta área se planifican y se programan los procesos evangelizadores para el mundo obrero, universitario, empresarial, para el de los políticos, el de empleados públicos y muchos otros, según la realidad de cada Iglesia particular.

⁴⁹ El *Código de Derecho Canónico* da la siguiente definición de parroquia: “La parroquia es una determinada comunidad de fieles constituida de modo estable en la Iglesia particular, cuya cura pastoral, bajo la autoridad del obispo diocesano, se encomienda a un párroco, como su pastor propio” (can. 515, 1).

⁵⁰ “Al afirmar que la parroquia está ‘constituida de modo estable en la Iglesia particular’ y que el párroco realiza la cura pastoral ‘bajo la autoridad del obispo diocesano’, el *Código* está manifestando con claridad otro aspecto fundamental: la parroquia es, por su naturaleza, una *realidad diocesana* que no solo existe *en* la diócesis, sino *para* la diócesis” (CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA. *Directorio Nacional de Pastoral Parroquial*. Bogotá, 1987, n. 74).

b. Servicios y servidores para la praxis evangelizadora

*** Servicios de evangelización**

Otras realidades que tienen que ver con el “todo” del ser sujeto la Iglesia particular se refieren a acciones evangelizadoras que han de estar siempre presentes en toda Iglesia particular, a saber: el primer anuncio (misiones, experiencias kerigmáticas), los procesos de iniciación cristiana (catecumenado del Pueblo de Dios), las catequesis para niños y adolescentes, la catequesis presacramental para adultos, la educación religiosa en instituciones educativas estatales, la evangelización en los colegios católicos, los medios de comunicación, las celebraciones dominicales y festivas, la celebración de los sacramentos, la espiritualidad de comunión a nivel popular, la pastoral de la caridad, la pastoral de justicia y paz, la pastoral misionera *ad extra*. Cada una de estas áreas/niveles/centros, planeadas desde la diócesis, es objeto de procesos y de especificaciones que están regulados por el plan diocesano de evangelización/pastoral.

*** Servidores de la evangelización**

Esta área/nivel/centro asume todo lo que se relaciona con la atención y *formación espiritual, doctrinal y pastoral* del conjunto de los servidores de la evangelización de una Iglesia particular: ministerios jerárquicos (obispo, presbíteros, diáconos permanentes), vida consagrada, laicos. También integra la *formación inicial y permanente de los presbíteros y de los diáconos permanentes*, así como otras modalidades de formación que la diócesis ve oportuno planear y programar (seminarios, escuelas de formación, etc.).

c. Mediaciones *ad intra* y *ad extra* para la praxis evangelizadora

*** Organismos para la evangelización (*ad intra*)**

Para asegurar la condición de “sujeto global y comunitario”, la Iglesia particular necesita de estructuras organizativas, sin las cuales dicha condición se quedaría solo en palabras y buenas intenciones. Básicamente se trata de las estructuras que aseguren la *comunión en la base*, permitan el *diálogo* con la diversidad de integrantes, posibiliten la *participación de todos* en las diversas modalidades de participación y faciliten la *logística* que exige un trabajo orgánico y dinámico, tales como la *economía* y los *servicios técnicos*.

La visualización de esta condición de sujeto global de la Iglesia particular se realiza a través del organigrama diocesano, el cual, de alguna manera, integra el conjunto del ser y misión de la Iglesia particular.

*** Organismos para la evangelización (*ad extra*)**

Finalmente, la Iglesia particular, en cuanto “sujeto”, y sujeto global, necesita articular la “comunidad” con otras Iglesias particulares para abrirse a la catolicidad o universalidad propia de la Iglesia y debe articular su acción con otras realidades socioculturales que hacen parte del tejido social. Esta área/nivel/centro le permite a la Iglesia particular planificar y programar las iniciativas o acciones en relación con la *provincia eclesiástica*, con la *conferencia episcopal* y con la *Sede de Pedro*. Al mismo tiempo, en esta área se programarán iniciativas referentes al *ecumenismo*, al *diálogo interreligioso* con otras religiones, a la *intervención* en realidades propias de un mundo globalizado: organismos gubernamentales, organismos sociales locales, organismos internacionales, etc., en la medida en que lo pida el dinamismo de la diócesis. Se trata de nuevas facetas de la Iglesia particular en su condición de Iglesia misionera inserta en el mundo y al servicio del mundo.

**2.2. Cada Iglesia particular, en cuanto “Cuerpo de Cristo”,
es sujeto orgánico de la evangelización y de la sinodalidad**

Desde la perspectiva trinitaria de la Iglesia, el numeral 1.1. estuvo dedicado a identificar y fundamentar la Iglesia particular como *la Iglesia del Padre* y, por tanto, como “sujeto” primario de la evangelización, más específicamente como “sujeto global” de la misma. Este nuevo numeral quiere abordar la identificación y fundamentación de la Iglesia particular como *la Iglesia del Hijo*, en su condición de “Cuerpo de Cristo”. Desde ahí podemos plantear la condición de la Iglesia particular como sujeto primario de la evangelización con un nuevo calificativo: *sujeto orgánico*, para luego indagar sobre la manera concreta de vivir la *sinodalidad*. Procedemos, al igual que en el anterior numeral, a preguntar por los fundamentos para afirmar que la Iglesia particular es un sujeto orgánico (2.2.1) y a identificar expresiones y formas concretas para vivir esa condición de sujeto orgánico (2.2.2).

2.2.1. Fundamentos para afirmar que la Iglesia local o particular es sujeto “orgánico”⁵¹

Nos referimos a dos tipos de fundamentos: los fundamentos bíblicos y los fundamentos teológicos, que fueron referidos en la tesis que hemos citado, pero asumidos aquí de forma más abreviada.

2.2.1.1. Fundamentos bíblicos

La Iglesia “Cuerpo de Cristo”, realidad corporativa, según la teología paulina

El primer paso en esta argumentación está en la línea de percibir en las raíces bíblicas del concepto “Cuerpo de Cristo” las condiciones para ser un “sujeto orgánico”. Una breve presentación que hace el cardenal Joseph Ratzinger en una de sus publicaciones nos permite hacer esta primera aproximación.

Ratzinger constata que en san Pablo puede estar presente el pensamiento de la alegoría estoica que compara el Estado con un organismo en el que todos los miembros deben cooperar, pero que dicha comparación “se utilizaba para calmar la agitación de las masas e inducir las a volver a sus funciones: cada órgano tiene su importancia peculiar; es insensato que todos pretendan ser una misma cosa, porque entonces, en vez de convertirse en algo más elevado, todos se rebajan y destruyen mutuamente”⁵². En este contexto, san Pablo pregunta a los corintios, enfrentados entre sí, si sería insensato que el pie quisiera ser mano o el oído ser ojo (cf. 1Co 12, 16ss).

Sin embargo, anota Ratzinger, la idea de Cuerpo de Cristo no se agota en estas reflexiones más sociológicas y filosóficas-morales, sino que es necesario descubrir sus raíces verdaderas en motivaciones más amplias. Afirma que tres son los orígenes que se pueden comprobar de esta idea en la tradición bíblica:

- En primer lugar, la noción semita de “personalidad corporativa”, expresada por ejemplo en el pensamiento: “todos somos Adán, un

⁵¹ SUÁREZ, L. F. *Op. cit.*, Cap. 3, n. 2., pp. 80-95.

⁵² RATZINGER, J. *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*. San Pablo, Madrid, 1991, p. 20.

único hombre en grande”. A este respecto comenta Ratzinger que esta noción resulta incompatible con la idea de sujeto propia de la modernidad, pero da a entender que resultaría más compatible con la idea más actual de sujeto entendido como el yo que “se forma a partir del tú y que ambos se compenetran recíprocamente”. Por eso podría resultar aceptable de nuevo aquella visión semita de la personalidad corporativa, sin la cual difícilmente se puede penetrar en la idea de Cuerpo de Cristo⁵³.

- La segunda raíz está en relación con la Eucaristía: “El pan que partimos, ¿no es la comunión con el Cuerpo de Cristo? Puesto que solo hay un pan, todos formamos un solo cuerpo, pues todos participamos del mismo pan”, dice Pablo a los corintios en la misma carta, en la cual desarrolla por primera vez la doctrina del Cuerpo de Cristo (1Co 10, 16s).
- La tercera raíz del “Cuerpo de Cristo” se encuentra en la filosofía bíblica del amor, que es inseparable de la teología eucarística. La idea, que aparece ya en el Génesis, de hacerse una sola carne (cf. Gn 2, 24) es recogida por Pablo en la *Primera carta a los Corintios*, donde indica que en el sacramento de la Eucaristía se produce esta fusión de dos sujetos que superan su división y se hacen una sola cosa. De esta manera, “la Iglesia es Cuerpo de Cristo a la manera en que la mujer con el marido es un solo cuerpo y una sola carne [...], de modo que, dentro de su inseparable unión físico-espiritual, permanecen sin mezclarse ni confundirse”⁵⁴.

⁵³ *Ibid.*, 21. Parece que el autor de la expresión “personalidad corporativa” es el británico Henry Wheler Robinson (1872-1945), quien explica que este concepto tiene sus raíces profundas en buen número de textos auténticamente bíblicos. Este concepto está dotado de diversas características, que permiten una mejor comprensión de la categoría “Cuerpo de Cristo” como un verdadero sujeto: la extensión de igual modo al pasado y al futuro, el sentido eminentemente realista, la fluidez entre el aspecto individual y el aspecto colectivo, la posibilidad de perdurar aún en épocas de acentuado individualismo (cf. SCANZILLO, C. *La Chiesa sacramento di comunione*. Dehoniana, Roma, 1989, pp. 67s).

⁵⁴ RATZINGER, J. *Op. cit.*, p. 22.

En la reflexión que Ratzinger hace previamente sobre “la autodesignación de la Iglesia como *ecclesia*” llega a dos conclusiones importantes para nuestro argumento:

- El significado del término *ecclesia* es muy amplio en el Nuevo Testamento: “Indica tanto la asamblea cultural, como la comunidad local, como la Iglesia de un ámbito geográfico más vasto, como, en fin, la Iglesia idéntica y única de Jesucristo. [...] El Señor con su único sacrificio es el que reúne siempre en sí a su único pueblo”⁵⁵.
- Para conciliar la convicción clara de que “en todos los lugares se verifica la asamblea del único pueblo” con las promesas hechas al Pueblo de la Alianza, Pablo concluye que es a través del bautismo como hemos sido constituidos en un único *sujeto con Él*; no ya muchos, uno junto a otro, sino “uno solo en Cristo Jesús” (*Gal 3, 16.26-29*).

La Iglesia “Cuerpo de Cristo”, aplicado a cada Iglesia particular

La aplicación de la categoría “Cuerpo de Cristo”, entendido como “sujeto orgánico”, a la Iglesia particular o local resulta de una constatación muy sencilla que surge de las conclusiones de los estudios sobre las cartas de san Pablo.

La primera conclusión es que son diversos los autores de las cartas llamadas paulinas. Son originales de san Pablo las cartas a los *Romanos*, a los *Corintios* y a los *Gálatas*. Las cartas pastorales, de acuerdo con el 90% de la crítica erudita, no fueron escritas por Pablo. El 80% de autores críticos dicen que Pablo no escribió la carta a los *Efesios*, y el 60% dice que no escribió la carta a los *Colosenses*⁵⁶.

El contexto en el cual Pablo habla de la Iglesia “Cuerpo de Cristo” en las cartas a los *Romanos*, a los *Corintios* y a los *Gálatas*, es el contexto de las Iglesias locales:

Que Pablo se refiera a la Iglesia local resulta del texto citado para la Cena del Señor (*1Co 10, 16s*), lo mismo que del citado para el bautismo (*1Co 12, 13*; cf. *12, 12.14-27*; *6, 5-17*). Ni uno ni otro hablan de una generalidad abstracta,

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 18.

⁵⁶ BROWN, R. *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1986, p. 47.

sino que se dirigen a la Iglesia de Corinto. Por el bautismo y la Eucaristía ha sido fundada y realizada esta Iglesia como Cuerpo de Cristo. También el tercer pasaje clásico paulino sobre el Cuerpo de Cristo (*Rm* 12, 4s) se refiere a la Iglesia local de Roma⁵⁷.

En las cartas a los *Colosenses* y a los *Efesios*, los autores adoptan la imagen paulina del Cuerpo y la desarrollan de forma nueva, bien sea para insistir en la primacía y superioridad de Cristo sobre todas las potestades (*Col* 2, 15; *Ef* 1, 20-22), o para subrayar la dimensión cósmica y dinámica de la Iglesia, por cuanto la Iglesia es comunidad en el mundo y para el mundo⁵⁸. Por lo mismo, en estas cartas la imagen de Cuerpo de Cristo es aplicada más directamente a la Iglesia universal. Consecuentemente, la condición de la Iglesia particular como “sujeto orgánico” surge de la categoría “Cuerpo de Cristo”, que para las cartas auténticas de Pablo se refieren explícitamente a las Iglesias locales.

Esta visión paulina de la Iglesia “Cuerpo de Cristo” permite ver en profundidad la maravillosa condición de las Iglesias locales, en las que se vive una doble unidad: la unidad de todos los cristianos con Cristo y la unidad de todos los cristianos entre sí⁵⁹.

Esta doble unidad permite, una vez más, tener una visión unitaria, propia de un solo sujeto entendido como “personalidad corporativa”, en el que actúa Cristo como cabeza y en el que los demás miembros tienen su identidad y su función, pero participando de la vitalidad y de la organicidad de la misma Iglesia particular. Permite también superar los dualismos que frecuentemente se establecen entre la realidad misteriosa y la realidad histórica, entre la presencia y actuación invisible de Cristo y la actuación concreta de la Iglesia en un lugar.

La Iglesia particular, “sujeto orgánico”

Habiendo visto que la categoría paulina “Cuerpo de Cristo” se aplica con propiedad a las Iglesias particulares en las cartas que son auténticas

⁵⁷ KÜNG, H. *Iglesia*. Herder, Barcelona, 1969, p. 273.

⁵⁸ BUENO DE LA FUENTE, E. *Eclesiología, op. cit.*, pp. 54-57.

⁵⁹ Es un aporte de Stanislas Lyonnet en su publicación “Il mistero della Chiesa secondo S. Oaiki”. En: *Grandi temi del Concilio*. Roma, 1965, pp. 123-138 (cf. SCANZILLO, C. *Op. cit.*, p. 70).

de san Pablo, ahora es pertinente explicitar, a partir de la Biblia, de qué manera cada Iglesia particular puede ser considerada como un verdadero “sujeto orgánico”.

Parece que en la intención de san Pablo, cuando insiste en la imagen del “cuerpo” aplicada a las Iglesias locales, se encuentran varias preocupaciones que apuntan a una experiencia eclesial “orgánica” que supere tendencias aislantes o individualistas:

- Sobre la base de que sin excepción se ha de considerar a los miembros del Cuerpo de Cristo como sujetos de carismas, san Pablo da a entender claramente que “la Iglesia no puede ser nunca –como evidentemente se lo imaginaban algunos en Corinto– una colección de carismáticos que mantienen y gozan de una relación particular y privada con Cristo independientemente de la comunidad. Según Pablo, todos los carismáticos están integrados en el cuerpo, que es la Iglesia”⁶⁰.
- Además, por medio de la idea del Cuerpo de Cristo, san Pablo quiere ayudar a la comunidad de Corinto a vivir de forma muy corpórea, es decir, “orgánica”, el acontecimiento o vida de Cristo.
- San Pablo exhorta, en definitiva, a los miembros de la comunidad a que vivan en unidad, en la mutua ayuda y simpatía, para lo cual acude a la imagen del cuerpo (cf. *1Co* 12, 12-27; *Rm* 12, 4s). Pero esta unidad, ayuda mutua y simpatía no son posibles sino mediante una experiencia que pasa por la “organicidad” de la comunidad local o Iglesia particular.

La “organicidad” y la pertenencia al mismo cuerpo no disminuyen para nada la identidad y la participación del singular, del “cada uno”. Más bien contribuyen a que dicha identidad y participación se fortalezcan precisamente para hacer posible la “organicidad”, la cual existe porque todos los miembros del cuerpo experimentan su vinculación a un solo organismo. A este respecto, puede aclarar mucho el aporte de J. M. R. Tillard:

La unidad interna de la comunidad proviene de que todos –cada uno con su diferencia y su singularidad– estén incorporados al único e indivisible Cuerpo de Cristo Señor. Por consiguiente, no es su suma la que forma el Cuerpo.

⁶⁰ KÜNG, H. *Iglesia*, *op. cit.*, p. 274.

El Cuerpo del Señor, por el contrario, asume en él a su multitud; el Espíritu de su señorío la vincula en una *koinonía*. El encuentro de la singularidad y de la comunión, por la cual los miembros permanecen en su singularidad a pesar de estar orientados el uno para el otro –que es lo que los salva–, se lleva a cabo en ese apretado lazo del cuerpo “de paz”, “de unidad”, “de reconciliación”, “de caridad”⁶¹.

Por otra parte, una Iglesia particular es “sujeto orgánico”, porque es un verdadero organismo vivo que tiene manifestaciones de esa condición vital:

- La Iglesia particular “nace” permanentemente en el acontecimiento repetido de sus miembros, que son “incorporados” al cuerpo eclesial y “revestidos de Cristo” a través del bautismo: “Pues todos los que han sido consagrados a Cristo por el bautismo, de Cristo han sido revestidos” (*Gal 3*, 17).
- La Iglesia particular “crece” hacia la plenitud que es el mismo Cristo (cf. *Ef 4*, 15), como organismo vivo que es.
- La Iglesia particular “se alimenta” permanentemente en la Eucaristía, a través de la cual se consolida cada vez más la experiencia de una sola realidad, de un sujeto único: “El pan que partimos, ¿no es la comunión con el Cuerpo de Cristo? Puesto que solo hay un pan, todos formamos un solo cuerpo, pues todos participamos del mismo pan”, dice Pablo a los corintios (*1Co 10*, 16ss).
- La Iglesia particular, a la manera del cuerpo, integra y realiza la armonía y la solidaridad entre sus miembros (cf. *Rm 12*, 4-8).
- La Iglesia particular tiene capacidad de acción, a través de una acción conjunta de Cristo, la cabeza, y de los miembros del cuerpo (cf. *Ef 4*, 16s; 5, 23).

Estas expresiones de la Iglesia como organismo vivo tienen visibilidad histórica concreta en una Iglesia local o particular, y hacen de ella un verdadero “sujeto orgánico”, cohesionado, capaz de crear el dinamismo necesario para cumplir su misión en medio del mundo.

⁶¹ TILLARD, J. M. R. *Iglesia de Iglesias: eclesiología de comunión*. Verdad e Imagen, Salamanca, 1991, p. 34.

Para concluir el aporte de la Biblia acerca de la Iglesia particular como “sujeto orgánico” desde la categoría “Cuerpo de Cristo”, podemos considerar que de manera particular el concepto de “personalidad corporativa” basado en los datos de la Biblia permite ofrecer a la reflexión teológica y a la práctica pastoral un elemento valiosísimo para hacer frente a las dos grandes tendencias del mundo en los últimos siglos: el individualismo exasperado y el colectivismo exagerado, tendencias que exaltan en tan alta medida el valor del individuo que se pierde la dimensión comunitaria, o que acentúan tanto el aspecto colectivo que se olvida a la persona.

2.2.1.2. Fundamentos teológicos

Además de los elementos que nos ofrece la Biblia y sobre esta base, la reflexión teológica también nos ofrece elementos que nos ayudan a precisar la condición de la Iglesia particular como “sujeto orgánico”. Nos referimos de manera particular a la reflexión que se ha hecho desde la perspectiva de la Iglesia particular sobre la significación del bautismo como “incorporación” a la vida de la Iglesia y de la Eucaristía como signo e instrumento de la “edificación” de la Iglesia local. Desde estas dos perspectivas, podremos ver cómo la Iglesia, y concretamente la Iglesia particular, en cuanto Cuerpo de Cristo, es la manifestación de la Iglesia del Hijo; es decir, nos ubicamos en la dimensión más específicamente cristológica de la Iglesia, pero desde la categoría bíblica de “Cuerpo de Cristo” que desarrollaremos brevemente en tres apartados para percibir mejor cómo cada Iglesia particular es verdaderamente un “sujeto orgánico”.

El bautismo, “incorporación” a la Iglesia particular entendida como “sujeto orgánico”

En la constitución sobre la Iglesia *Lumen gentium*, el Concilio Vaticano II afirma que “el carácter sagrado y *orgánicamente estructurado* de la comunidad sacerdotal se actualiza por los sacramentos y por las virtudes” y hace referencia inmediatamente a la función del bautismo, en estos términos: “Los fieles, *incorporados* a la Iglesia por el bautismo, quedan destinados por el carácter al culto de la religión cristiana, y, regenerados como hijos de Dios, están obligados a confesar delante de los hombres la fe que recibieron de Dios mediante la Iglesia” (LG 11).

Esta *incorporación* a la Iglesia se realiza concretamente en el contexto de una Iglesia local o particular que tiene dispuesta orgánicamente su misión santificadora bautismal mediante acciones que están “localizadas” e identificadas en un contexto local específico:

- La acción consecratoria del óleo de los catecúmenos y del crisma por parte del obispo de cada Iglesia particular.
- El envío que hace cada obispo a un presbítero o a un diácono para cumplir las diversas funciones que contribuyen a edificar la Iglesia local, entre ellas la de bautizar.
- La integración de cada bautizado a una comunidad concreta parroquial, que es parte integrante de la Iglesia particular.
- La identidad que recibe cada bautizado como miembro de una determinada comunidad parroquial, dentro de la comunidad diocesana, ya sea cuando se certifica su bautismo o cuando es presentado a otra comunidad diocesana.

Estos signos de identidad diocesana que están en conexión con el bautismo contribuyen a dar el sentido más profundo del bautismo: el sacramento a través del cual el nuevo bautizado es “incorporado” a una Iglesia particular, entendida esta como “Cuerpo de Cristo”, en la que todos son miembros del Cuerpo del Señor, iguales en dignidad, aunque diversos en sus funciones. Se trata del “acto del sacerdocio de Cristo Cabeza que, formando una sola cosa con su cuerpo, le da lo que solo Él tiene el poder de darle en el Espíritu, es decir, precisamente ese sacerdocio bautismal”⁶².

Pero no se trata solamente del aspecto pasivo del bautismo: “incorporar” un nuevo miembro a un “sujeto” ya existente. Se trata igualmente de incorporarlo a la condición de “sujeto orgánico” que es cada Iglesia particular, por cuanto se convierte en miembro activo que actúa corresponsablemente en la gran tarea de esa Iglesia particular de ser “sujeto orgánico” de la edificación del mismo cuerpo eclesial y de la acción misionera que tiene dentro del mundo. Esta condición de “sujeto” comunitario y orgánico que es propia de la Iglesia particular tiene precisamente su fundamento teológico-sacramental en la participación en la

⁶² TILLARD, J. M. R. *La Iglesia local, op. cit.*, p. 168.

triple misión de Cristo: profética, sacerdotal y real, que se actualiza y se acrecienta cada vez que es incorporado un nuevo miembro por el bautismo y es consagrado para tal misión en el rito de la unción con el santo crisma, rito tan cargado de significación pero que en la práctica muchas veces pasa casi inadvertido.

Esta “incorporación” activa de los bautizados en la Iglesia es presentada ya desde antiguo por los Padres con la figura del “movimiento” del nuevo bautizado en el seno materno:

La fuente bautismal es el seno materno en donde el Espíritu da a la Iglesia de Dios sus hijos. Por el año 390, Paciano, obispo de Barcelona, dice que “la semilla de Cristo, que es el Espíritu de Dios, hace nacer al nuevo hombre que empieza a moverse en el seno materno y que las manos del sacerdote sacan al mundo en la fuente bautismal, con la fe como testigo; es este el fruto de las bodas que unen en una sola carne a Cristo y a su Iglesia” (PL 13, 1092-1094)⁶³.

La concretización de la forma como se ha de dar “orgánicamente” este movimiento participativo de los bautizados en la Iglesia particular será analizado más adelante, cuando se traten las expresiones concretas de la “organicidad” en la Iglesia particular.

El Cuerpo de Cristo eucarístico y el Cuerpo de Cristo Iglesia particular

Uno de los textos más significativos del giro copernicano operado por el Concilio Vaticano II en relación con el lugar e importancia dados a las Iglesias particulares es el texto de la constitución *Sacrosanctum Concilium* (SC) sobre la sagrada liturgia, donde se establece la relación entre la Eucaristía y la Iglesia particular:

Conviene que todos tengan en gran aprecio la vida litúrgica de la diócesis en torno al obispo, sobre todo en la iglesia catedral, persuadidos de que la principal manifestación de la Iglesia se realiza en la participación plena y activa de todo el pueblo santo de Dios en las mismas celebraciones litúrgicas, particularmente en la misma Eucaristía, en una misma oración, junto al único altar, donde preside el obispo rodeado de su presbiterio y ministros (SC 41).

⁶³ *Ibid.*, p. 165.

En la eclesiología de *comuni3n*, a la cual la Iglesia de Oriente ha sido m1s sensible que la de Occidente, no se separa el bautismo de la mesa del Se1or. La Eucarist1a constituye a la Iglesia particular en asamblea porque la Eucarist1a es “la celebraci3n del acto en el que, reunido en el don de Cristo Se1or, reactualizado sacramentalmente por el poder del Esp1ritu, ‘el Cuerpo de Cristo en este lugar’ se vuelve al Padre para glorificarlo y para implorar el pleno cumplimiento de su designio, en *comuni3n* con todas las Iglesias locales dispersas en los diversos tiempos y lugares”⁶⁴.

De esta manera, el Cuerpo de Cristo eucar1stico edifica el Cuerpo de Cristo eclesial que acontece en cada Iglesia particular. Henri de Lubac, en su bella y cl1sica *Meditaci3n sobre la Iglesia* –haciendo un recuento de c3mo esta convicci3n ha estado presente en los mejores te3logos de la tradici3n cat3lica: san Agust1n, santo Tom1s de Aquino, san Ignacio de Antioqu1a, san Alberto Magno–, concluye que “el cuerpo social de la Iglesia, *corpus christianorum*, congregado en torno a sus pastores visibles para la ‘manducaci3n del Se1or’, se convierte de hecho en el Cuerpo m1stico de Cristo”⁶⁵. Los pastores visibles son los pastores locales, sean el obispo o los presb1teros ordenados por 3l y autorizados para celebrar la Eucarist1a en cada peque1a comunidad.

Pero al mismo tiempo la Iglesia particular hace la Eucarist1a. Esto es igualmente una convicci3n que ha est1 presente ya en los Padres de la Iglesia, quienes recuerdan que cada obispo realiza la unidad de su reba1o y que el mismo obispo est1 en comuni3n con todos sus hermanos que en otras partes celebran el mismo sacrificio. De este modo, “lo que se realiza en esta asamblea solemne, en el centro de cada di3cesis, se reproduce tambi3n, con la misma plenitud, con los mismos efectos, en la m1s humilde misa de aldea, o en la que en un ambiente de silencio absoluto celebra el monje en su desierto”⁶⁶.

En conclusi3n, si cada Iglesia particular es verdaderamente Cuerpo de Cristo, entonces en la concreci3n hist3rica de esta Iglesia particular

⁶⁴ *Ib1d.*, p. 168.

⁶⁵ DE LUBAC, H. *Meditaci3n sobre la Iglesia*. Descl3e de Brower, Bilbao, 1961, p. 148.

⁶⁶ *Ib1d.*, p. 144. Como bases para esta conclusi3n, De Lubac cita a san Ignacio de Antioqu1a y a san Cipriano.

necesariamente se ha de manifestar la “organicidad” propia de un verdadero cuerpo, lo cual la convierte en un “sujeto orgánico”, dotado de todas las condiciones para articular la participación de todos sus miembros, en la gran variedad de carismas, dones y ministerios.

La Iglesia particular es “sujeto orgánico” en la medida en que articula armónicamente “unidad y diversidad”: la unidad que la hace una Iglesia completa, por cuanto en ella acontece todo el misterio de la Iglesia; diversidad, por cuanto integra a todos sus miembros por la articulación las diversas “funciones” que son necesarias para que este cuerpo eclesial tenga vida propia y cumpla su misión. Teologalmente se trata de la integración en un mismo “sujeto” de la diversidad de dones, carismas específicos y ministerios con que el Espíritu Santo ha dotado a su Iglesia y la dinamiza permanentemente: dones prodigados a todos los bautizados miembros de la Iglesia; carismas específicos que muchos de estos miembros tienen, vividos personal y colectivamente (asociaciones, diversas formas de vida consagrada), y ministerios jerárquicos, comenzando por el del obispo, que en la Iglesia particular es la cabeza visible, el del presbiterio y el de la comunidad diaconal, y la inmensa variedad de ministerios y servicios específicos que son necesarios para que una Iglesia particular tenga vida propia, sea un auténtico “sujeto orgánico”.

Iglesia universal, como “*Corpus ecclesiarum*”

Una consecuencia de la afirmación de que cada Iglesia particular es un verdadero “sujeto orgánico” es la manera de percibir la realidad del conjunto de las Iglesias particulares no como una suma de Iglesias, sino como un verdadero cuerpo –todo el Cuerpo místico– denominado por lo mismo “cuerpo de las Iglesias” por el Concilio Vaticano II en la *Lumen gentium* (LG 23). Así pues, la relación entre lo “particular” y lo “universal” de la Iglesia se asume orgánicamente, reconociendo la identidad de las Iglesias particulares e integrándolas en esa gran comunión de comunidades particulares⁶⁷.

Otra expresión muy significativa de reconocimiento de la identidad de las Iglesias particulares se encuentra en el numeral 13 de la misma

⁶⁷ Una fundamentación de las raíces bíblicas y patrísticas de esta comunión de las Iglesias particulares, bajo el título “comunión de comuniones”, se encuentra en: TILLARD, J. M. R. *Iglesia de Iglesias, op. cit.*, pp. 40-56.

Lumen gentium, cuando afirma: “Además, dentro de la comunión eclesial, existen legítimamente las Iglesias particulares con sus propias tradiciones, sin quitar nada al primado de la Sede de Pedro” (LG 13). Y a continuación pide que la Sede de Pedro presida toda la comunidad de amor, defienda las diferencias legítimas y al mismo tiempo se preocupe de que las particularidades no solo no perjudiquen a la unidad, sino que más bien la favorezcan. Aún más, en el mismo numeral se pide que las Iglesias particulares tomen iniciativas dentro del espíritu del compartir los bienes espirituales, personales y materiales, para lo cual se le aplican a “cada Iglesia” las palabras del apóstol Pedro: “Cada uno, con el don que ha recibido, se ponga al servicio de los demás, como buenos administradores de la múltiple gracia de Dios” (IP 4, 10): una reiteración más de la condición de “sujeto” que tiene cada Iglesia particular dentro de esa gran comunión del “cuerpo de las Iglesias”.

El reconocimiento de esta identidad para cada Iglesia particular implica necesariamente que esté dotada de las condiciones para ser verdadero sujeto. Una de esas condiciones es la “organicidad”, la cual le da la posibilidad de integrar armónicamente la misión y las funciones que sus diversos miembros han recibido del Espíritu Santo para la construcción del propio cuerpo y para el enriquecimiento del gran cuerpo de las Iglesias.

Esta articulación entre las “Iglesias particulares” dentro de la gran comunión del “cuerpo de las Iglesias” constituye, y debe constituir aún más decididamente, un aporte para el desafío que presenta el mundo de hoy, en el sentido de buscar una relación dialéctica, armónica e integradora entre lo “local” y lo “global”, entre lo “particular” y lo “universal”.

2.2.2. Expresiones concretas de “organicidad” en la Iglesia particular como “sujeto orgánico” y en cuanto espacios concretos para vivir la sinodalidad⁶⁸

Hemos argumentado desde la Biblia y desde la teología la condición de la Iglesia particular como “sujeto orgánico”; ahora es preciso concretar cómo se vive y se expresa esta “organicidad”. Sobre la base de la “igualdad fundamental” de todos los miembros de la Iglesia por su

⁶⁸ SUÁREZ, L. F. *Op. cit.*, Cap. 4, n. 3., pp. 95-114.

condición bautismal proclamada por el Concilio (LG 32) y ratificada en el *Código de Derecho Canónico* de 1983 (can. 208), se fundamenta la condición de “diversidad” de los mismos, por “consagraciones” sacramentales y por “opciones” que determinan una forma de ser miembro de la Iglesia particular. Esta diversidad se expresa en la Iglesia particular en la diversidad de dones, carismas y ministerios, diversidad que se ha de articular “orgánicamente” en cada Iglesia particular, a fin de que esta proyecte su misión como auténtico “sujeto orgánico”.

El punto de partida es la convicción de que la Iglesia particular es el Cuerpo de Cristo, dotado por el Espíritu Santo de dones, carismas y ministerios, articulados de tal manera que conforman un solo “sujeto orgánico”. Tradicionalmente se ha presentado esta realidad en el binomio “jerarquía-laicado” o en el trinomio “jerarquía-religiosos-laicos”. Pero estos esquemas corren el riesgo de no tomar en consideración el giro copernicano operado por el Concilio Vaticano II, giro que se hace evidente en el hecho de que antepone a los capítulos sobre la jerarquía y el laicado el capítulo sobre el Pueblo de Dios que hace evidente la Iglesia en su totalidad, según lo que es común a todos, a partir de la consagración bautismal. De esta manera se percibe que todo el Pueblo de Dios, es decir, todo el Cuerpo de Cristo, participa de la riqueza y la variedad de los dones que el Espíritu Santo derrama sobre todo bautizado con vistas a la utilidad común (cf. LG 4 y 7). En consecuencia, como lo plantea Bruno Forte siguiendo a Y. M. Congar, es necesario superar el binomio “jerarquía-laicado” por el binomio “comunidad-ministerios”, pues la comunidad bautismal se presenta como la realidad englobante capaz de integrar todos los servicios que necesita para su misión⁶⁹. Con este planteamiento de la eclesiología total, aparece mucho más claramente la condición de “sujeto orgánico” aplicado a cada Iglesia particular.

Ahora es importante ver cómo en la práctica concreta de una Iglesia particular se articulan orgánicamente estos componentes del Cuerpo de Cristo eclesial que acontece en cada Iglesia particular. Nos referiremos, entonces, a tres realidades que articulan la “organicidad” de la Iglesia

⁶⁹ “En el binomio ‘comunidad-ministerios’, la comunidad bautismal se presenta como la realidad englobante, dentro de la cual se sitúan los ministerios como servicios con vistas a lo que la Iglesia entera tiene que ser y hacer” (FORTE, B. *La Iglesia, icono de la Trinidad. Breve eclesiología*. Sígueme, Salamanca, 1997, p. 46.).

particular y que la hacen un verdadero “sujeto orgánico”: la *comunidad* dotada de dones y carismas, los *ministerios* y las *estructuras orgánicas* en la Iglesia particular.

2.2.2.1. Dones y carismas en la Iglesia particular

Recordemos las afirmaciones fundamentales del Concilio Vaticano II, especialmente en la *Lumen gentium* (LG 12), que representan la nueva orientación corporativa comunitaria en la Iglesia, después de muchos siglos en los que prevaleció la concepción de dos clases de cristianos: los clérigos y los laicos⁷⁰, con acumulación de dones y carismas en los primeros, dejando a los segundos solo la condición de destinatarios.

En el numeral 12 de la *Lumen gentium* se trata el tema de los carismas relacionándolos con el sentido de fe de todo el Pueblo de Dios. Aquí el concepto de “carisma” no se refiere solo a los carismas libres que el Espíritu Santo “otorga a cada uno como quiere” (1Co 12, 11), sino también a los dones que los portadores de los ministerios reciben a través de la ordenación:

El Pueblo santo de Dios participa también del carácter profético de Cristo dando un testimonio vivo de Él, sobre todo con la vida de fe y amor, y ofreciendo a Dios un sacrificio de alabanza, fruto de unos labios que aclaman su nombre (cf. Hb 13, 15). La totalidad de los fieles que tienen la unción del Santo (1Jn 2, 20) no puede equivocarse en la fe (LG 12).

Según los analistas, en este texto se centró una de las discusiones más importantes del Concilio, debido al *presupuesto* que pone acerca del “sentido de fe”, cuyo sujeto es todo el Pueblo de Dios y no solo el magisterio, al cual asigna la misma dirección. En este sentido, la constitución *Dei Verbum* (DV) subraya en primer término el papel de la comunidad (“crece la comprensión de las palabras [...] cuando los fieles las contemplan”: DV II, 8) y, en segundo lugar, el del magisterio (“cuando las

⁷⁰ Una de las afirmaciones de esta concepción de separación entre dos clases de cristianos se encuentra ya en un canon de Graciano, dado al rededor del año 1140, en el cual se distingue entre una clase dedicada al servicio divino, a la contemplación y a la oración, y otra clase dedicada a poseer bienes materiales, a casarse, a cultivar la tierra, a pagar los diezmos (cf. PIGNATELLO, L. *Communicare la fede. Saggi di teologia pastorale*. San Paolo, Milán, 1996, p. 339).

proclaman los obispos en el carisma de la verdad”), y no a la inversa, como pretendía el ala conservadora del Concilio basándose más en afirmaciones del Vaticano I⁷¹.

Una consecuencia que salta a la vista es que “todos los miembros de la Iglesia local son responsables” de la misión de esta en el mundo y que a todos corresponde no solo reconocer y asumir mutuamente los dones y carismas de los que el Espíritu Santo ha dotado a su Iglesia, sino también ejercerlos para edificación del Cuerpo de Cristo. Pero, al mismo tiempo, el ejercicio de los carismas en la Iglesia particular ha de ser un ejercicio bien articulado e integrado, a fin de enriquecer y dinamizar a todo el cuerpo eclesial. Por eso es importante explicitar algunas modalidades de presencia de los carismas en la Iglesia, para determinar desde ellos la exigencia de “organicidad” que contribuya al funcionamiento armónico del sujeto orgánico que es la Iglesia particular.

Los carismas en la experiencia diversificada del Pueblo de Dios

Teniendo como punto de referencia que la “comunidad” como tal es la portadora o sujeto de los dones y carismas, es preciso visualizar cómo estos están al alcance de muchos miembros del Pueblo de Dios y no reducirlos solamente a los carismas de la vida consagrada o de los grupos apostólicos.

En el capítulo anterior determinamos que la Iglesia particular, en cuanto “sujeto global-comunitario”, necesita articular su acción en unas áreas de pastoral que aseguren la globalidad. Ahora es preciso afirmar que las personas concretas que actúan en esas áreas de acción tienen la oportunidad de ejercer los carismas que poseen o que deben desarrollar porque están en germen. Consecuentemente se hablará de carismas cuya finalidad consiste en la animación de las “comunidades eclesiales” en sus diversos niveles (carismas para la promoción de la familia, para diversos servicios en las comunidades eclesiales de base); carismas para las pastorales específicas (pastoral de niños y jóvenes, pastoral obrera, universitaria); carismas para el compromiso social; carismas para el culto religioso; carismas para la formación (ya sea en el campo de

⁷¹ GARIJO-GUEMBE, M. *La comunión de los santos. Fundamento, esencia y estructura de la Iglesia*. Herder, Barcelona, 1991, pp. 182-185.

la espiritualidad, de la reflexión teológica, o de la formación pastoral); carismas para la promoción humana, la asistencia social, la promoción de la salud, la atención a los enfermos, a los presos, a los ancianos, etc.; carismas para los diversos servicios pastorales (la catequesis, la animación misionera, los medios de comunicación, etc.). En todos estos campos, el ejercicio de los carismas puede ser de carácter personal o de carácter asociativo, como lo veremos a continuación.

Los carismas de la vida consagrada

A lo largo de la historia de la Iglesia se ha expresado la presencia del Espíritu de Dios a través de la organización de familias religiosas que quieren responder, a la vez, a situaciones concretas y a la complementariedad del ser y misión de la Iglesia, y que asumen un estilo de vida inspirado en la vivencia radical de los consejos evangélicos. Tres *premisas* hacen referencia a la especificidad de la vida consagrada⁷²:

- La vida consagrada es riqueza para una Iglesia con la que vive en comunión y en la que muestra, desde la especificidad de sus carismas, la pluralidad complementaria en su seno.
- Su servicio a la Iglesia se concreta en el seno de las Iglesias locales, al mismo tiempo que abre las Iglesias locales a las dimensiones universales y misioneras.
- El carácter histórico de los carismas sirve para mostrar en cada momento de la historia la respuesta dinámica a las distintas necesidades: sanidad, educación, cultura, atención a nuevas pobrezas, mundo de la juventud, de la justicia, de la paz, etc.

El *principio regulador* de la articulación e integración de los carismas propios de la vida consagrada en la Iglesia particular es este: lo que tiene que ver con la organización de la vida interna de los miembros de una familia religiosa es regulado por la misma familia religiosa; pero en aquello que tiene que ver con la acción pastoral en la que se proyecta dicho carisma, es regulado por la Iglesia particular, a través del plan pastoral.

⁷² RAMOS, J. *Teología pastoral*. BAC, Madrid, 1999, p. 179.

Los carismas de los grupos y movimientos apostólicos

Otra forma asociativa de vivir los carismas es a través de grupos o movimientos apostólicos, cuyos miembros comparten un determinado carisma. Es otra manera como el Espíritu Santo va suscitando diversas iniciativas para responder a necesidades y exigencias de renovación en cada época de la historia⁷³. Para que la presencia de estos grupos y movimientos apostólicos sea articulada “orgánicamente” dentro del cuerpo eclesial-Iglesia particular, es preciso tener en cuenta el siguiente *principio regulador*: la vida interna de estos grupos apostólicos, si son de carácter internacional o nacional, dependerán o de la Santa Sede o de los obispos que los hayan aprobado, y entonces será el derecho canónico el que regule este aspecto; pero su acción apostólica sí depende del obispo de la Iglesia particular en términos de coordinación y de control pastoral, por ser él la cabeza de la Iglesia local, y lo hará a través del plan pastoral, en el cual aparecerán las modalidades de participación, la medida de las iniciativas y la articulación con otras realidades pastorales de la diócesis.

Para caminar cada vez más hacia una Iglesia local sinodal, es preciso contar siempre *con* la realidad de la diversidad de dones y carismas tanto en sus formas asociadas de vida consagrada y movimientos apostólicos, como en las formas personales, que siempre están presentes en una Iglesia particular.

2.2.2.2. Los ministerios en la Iglesia particular

Ya hemos hecho alusión a la superación del binomio “jerarquía-laicado”, para hacer el planteamiento desde otro binomio: “comunidad-ministerios”, siguiendo a Congar y a Forte. Según Forte, en este planteamiento:

resulta más claro cómo la relación entre los ministerios, ordenados o no ordenados, no es una relación de superioridad de unos sobre otros, sino de complementariedad en la diversidad, de servicio mutuo en la diferencia irreductible. La Iglesia, icono de la Trinidad, es una en el misterio del agua,

⁷³ Una breve síntesis de la “historia y crisis de los movimientos apostólicos” se encuentra en: RAMOS, J. *Op. cit.*, pp. 352-359.

del pan, de la Palabra y del Espíritu, y diversa en la riqueza de los dones y servicios de que está llena⁷⁴.

Este planteamiento implica que los laicos tomen conciencia de su consagración y de la misión que les viene por el bautismo en el rito de la unción con el santo crisma, y que los ministros ordenados sean también conscientes de que no lo son todo en la Iglesia, sino que han de articularse orgánicamente para ofrecer, cada uno, su aporte específico en la edificación del Cuerpo de Cristo situado en un lugar concreto.

Los ministerios requeridos para la variedad de modalidades de la evangelización

Los ministerios para la pastoral de las comunidades

Son los ministerios ejercidos por quienes participan en la comisión diocesana, en los comités parroquiales y en los equipos de sector, para animar la pastoral que llega al conjunto de los bautizados de la diócesis y de las parroquias (pastoral de multitudes), a los bautizados organizados en comunidades eclesiales de base y a los integrantes de las familias.

Los ministerios para la pastoral sectorial

Una gama inmensa de servicios diversificados surge en el ejercicio de la pastoral para los niños, la pastoral juvenil, la pastoral en los sectores relativos al empleo o profesión (pastoral universitaria, pastoral educativa, pastoral de los políticos, etc.), ministerios estos que pueden ser asumidos por presbíteros, religiosos, religiosas y laicos –consagrados o no–, a través de la comisión diocesana, los comités parroquiales o los equipos de sector, y que pueden ser “reconocidos” como tales cuando la organización pastoral lo juzgue más oportuno.

Los ministerios para los servicios pastorales

Otra gran variedad de ministerios surge en el ejercicio de los diversos servicios pastorales permanentes de la Iglesia particular, a través de las correspondientes comisiones, comités o equipos; entre estos se encuentran los ministerios para la catequesis, para el anuncio misionero

⁷⁴ FORTE, B. *La Iglesia, icono de la Trinidad*, op. cit., p. 46.

y kerigmático, para la iniciación cristiana; los ministerios para la liturgia en sus diversas formas; los ministerios para el servicio de la caridad o pastoral social, para el servicio de justicia y paz, para el servicio de la animación comunitaria, para la animación de la espiritualidad de comunión en sus expresiones populares, para la animación misionera.

Los ministerios para la pastoral ministerial

La formación inicial y permanente de los diversos agentes de pastoral, en aquello que es común para la animación de la pastoral de la Iglesia particular (formación espiritual, teológica, pastoral), requiere también de servidores o ministerios específicos que son regulados por el plan de pastoral.

Los ministerios para las relaciones con otras realidades eclesiales o civiles

En la medida en que la Iglesia particular vive la comunión con otras Iglesias particulares y se siente llamada a entrar en relación con otras realidades, surgen ministerios o servicios específicos que serán regulados por el plan de pastoral.

Esta manera de concebir los ministerios hace posible que la Iglesia particular se articule como un verdadero “sujeto orgánico” que no solamente se edifica a sí mismo, sino que se proyecta en el ambiente en el que se encuentra para cumplir la misión que le corresponde. Desde esta base amplia de ministerialidad, es preciso ahora considerar brevemente los otros ministerios que apuntan más a la unidad del conjunto y que corresponden a los ministerios ordenados.

Los ministerios ordenados o ministerios al servicio de la unidad

La condición de la Iglesia particular como “sujeto orgánico” requiere que el organismo entero esté coordinado por una función que cuide particularmente de crear la unidad, es decir, que haga posible que toda la Iglesia local funcione como un solo cuerpo eclesial. Se trata de la función específica de los diáconos, de los presbíteros y del obispo.

Hay tres *características especiales* que deben encarnar estos tres ministerios para garantizar a toda la Iglesia particular su condición de “sujeto global-comunitario” y de “sujeto orgánico”, a saber: la globalidad, la

espiritualidad de comunión y la proyección de futuro⁷⁵. Estas características han de estar presentes tanto en la formación para estos ministerios, como en el ejercicio de los mismos.

La globalidad es exigida por la condición general de la Iglesia, acentuada por el Concilio Vaticano II en la *Lumen gentium*, de ser “sacramento para el mundo” (LG 1), condición que pide a los ministros de la unidad la capacidad de leer los signos de los tiempos con mentalidad de “mundialidad”, teniendo en cuenta la interdependencia del mundo; la capacidad de tener una visión de síntesis de la doctrina, de la espiritualidad, de la pastoral, de los métodos pastorales; la capacidad permanente de hacer que la participación de todos los miembros del cuerpo eclesial circule y dé vida a toda la Iglesia particular.

La espiritualidad de comunión debe encarnarse en la propia experiencia de vida de los ministros de la unidad y, al mismo tiempo, debe constituir el núcleo desde el cual se anima, se motiva y se dinamiza toda la acción pastoral.

La proyección de futuro debe caracterizar igualmente a los ministros de la unidad para mantener la Iglesia particular en la tensión dinámica propia de quien vive la condición de peregrinación, para estar siempre haciendo camino, para llamar permanentemente a la conversión, para presentar horizontes de futuro amplios y atrayentes que se traduzcan en iniciativas, en procesos, en planes y programas de acción para todo el Pueblo de Dios de la Iglesia particular.

Ahora sucintamente nos referimos a los aspectos más concretos y prácticos de cada uno de estos ministerios de la unidad en aquello que los caracteriza como ministerios que contribuyen a darle a la Iglesia particular su condición de “sujeto orgánico”.

Ministerio de los diáconos permanentes

Teológica y pastoralmente, este ministerio sigue siendo objeto de nuevos estudios, de nuevos planteamientos, quizás porque en la práctica no siempre se ha sabido encontrar su articulación orgánica en las Iglesias particulares. El aporte que aquí se ofrece es la propuesta que se tiene dentro del “Proyecto Diocesano de Renovación y Evangelización”,

⁷⁵ CAPPELLARO, J. B. *Op. cit.*, Cuaderno 3, pp. 343-349.

la cual aún no tiene una experiencia cumplida, pero sí está prevista en el “modelo ideal” de dicho proyecto⁷⁶. El lugar específico y ámbito de acción son los sectores o zonas pastorales en que están organizadas las parroquias territoriales. De esta manera, si una parroquia tiene 30 sectores, contará con 30 diáconos permanentes. Estos presiden, en nombre del obispo y en comunión con el párroco, un sector territorial o zona de la parroquia. La función de presidencia consiste en: acompañar al pueblo cristiano en su camino de fe y ayudarle para que viva con espíritu de fe su religiosidad y las manifestaciones públicas o privadas de la misma; discernir en el espíritu los dones y carismas de las personas y de los grupos apostólicos que están situados en su sector pastoral, para ponerlos al servicio de esa comunidad eclesial; acompañar a las familias y a las comunidades eclesiales de base en su condición de niveles fundamentales de experiencia comunitaria eclesial, de modo particular en lo que atañe al servicio a los pobres y necesitados espiritual y materialmente; asegurar que la catequesis permanente llegue a todos los niños y adolescentes y que la catequesis presacramental llegue a todos, sean niños o adultos, según sea el caso; celebrar la liturgia en aquello que le compete a un diácono (celebraciones dominicales sin presbítero, bautismos, matrimonios, funerales, distribución de la Eucaristía, promoción de la espiritualidad).

Ministerio de los presbíteros

Partimos de la convicción de que, con vistas a una Iglesia particular “sujeto orgánico”, es mucho más conducente y lógico hablar de los presbíteros, en plural, en su condición de sujeto corporativo, es decir, del *presbiterio*, con lo cual ni se niega ni se excluye el carácter personal que tiene cada presbítero; al contrario, lo supone y lo exige su condición comunitaria. Esta convicción surge de la manera como el Concilio Vaticano II en el decreto *Presbiterorum ordinis* (PO) presenta este ministerio: no como el ministerio de cada uno, sino como el ministerio que pertenece a un “orden”, el de los presbíteros. De hecho, si se lee atentamente el decreto, el lenguaje preferencial, si no exclusivo, es el plural, lenguaje que se mantiene en la exhortación postsinodal de Juan Pablo II *Pastores dabo vobis*. La segunda convicción es que, consecuentemente con lo

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 371-373.

anterior, la realidad de este ministerio se ha de ver en unión íntima con el ministerio del obispo, con el cual todos los presbíteros configuran un solo *presbiterio*. Por eso, J. M. Tillard describe así la identidad del presbiterio en la nueva eclesiología:

El Vaticano II se esforzó en hacer que reviviera en cada Iglesia local el *presbyterium*. Deseando romper el aislamiento de los presbíteros y sobre todo hacer real y eficaz la *comuni3n* de todos los ministros [...], la constituci3n *Lumen gentium* (n. 28) considera a los presbíteros como “pr3vidos cooperadores del orden episcopal y ayuda e instrumento suyo, llamados para servir al Pueblo de Dios, que forman, junto con su obispo, un solo presbiterio, dedicado a diversas ocupaciones”, ligados entre s3 “en íntima fraternidad, que debe manifestarse en espont3nea y gustosa ayuda mutua [...], en la comuni3n de vida, de trabajo y de caridad”. El decreto *Presbyterorum ordinis*, que no los llama ya “hijos y amigos” del obispo (LG 28), sino “hermanos y amigos” suyos, reafirma su funci3n de “colaboradores y consejeros necesarios”. Pero sobre todo exige que, con la finalidad de “ayudar eficazmente al obispo aconsej3ndole para el gobierno de la di3cesis”, se cree “una comisi3n o un senado de presbíteros que representen el *presbyterium* (n. 7 y 8) [...]. Libremente elegido por el conjunto del *presbyterium* (can. 491) [...] participa formalmente *en cuanto cuerpo presbiteral* en el gobierno de la Iglesia local”⁷⁷.

Esta identidad determina tambi3n la fisonom3a del presbiterio y la manera de ejercer el ministerio de la unidad. He aqu3 algunos rasgos de su fisonom3a, en orden a contribuir a que toda la Iglesia particular sea “sujeto org3nico”: tener una conciencia com3n en relaci3n con la situaci3n del mundo y de la Iglesia; tener una voluntad com3n, que se expresa en el “querer juntos” converger en objetivos, itinerarios de evangelizaci3n, etc.; contribuir para el reconocimiento de los dones, carismas y ministerios; fomentar las relaciones interpersonales aut3nticas; compartir los bienes materiales, culturales y espirituales, de modo que haya una cierta igualdad entre todos y se ayude eficazmente.

Los rasgos en cuanto a la caracterizaci3n del ejercicio fundamental del ministerio son: el presbiterio/presbítero, como profeta de un pueblo prof3tico, no es el due3o de la Palabra, sino el servidor fiel que contribuye para que la Palabra de Dios acontezca en medio de las comunidades bajo sus diversas modalidades: primer anuncio, profundizaci3n,

⁷⁷ TILLARD, J. M. R. *La Iglesia local*, *op. cit.*, pp. 221-222.

catequesis. El presbiterio/presbítero, como sacerdote de un pueblo todo él sacerdotal, es ministro de la reconciliación, ministro de la santificación y ministro de la alabanza o culto de alabanza al Padre. El presbiterio/presbítero, como “servidor de un pueblo de servidores”, está permanentemente dedicado a la edificación del cuerpo eclesial fomentando la santidad-unidad con la que Cristo ha querido edificar su Cuerpo, para que sea testigo de la unidad en medio del mundo.

Ministerio del obispo, como cabeza visible en la Iglesia particular

Recordemos algunos presupuestos tomados de la época patrística y del Concilio Vaticano II, a fin de ubicar mejor la función del obispo como inspirador, animador, vigilante de la edificación de la Iglesia particular como “sujeto orgánico”.

J. M. Tillard, analizando el tema del obispo como *diakonos* del Señor y el paralelismo con *aggelos*, utilizado en el *Apocalipsis*, concluye diciendo que en la reflexión teológica de esta primera época:

El obispo no es el Señor de la Iglesia; es el *diakonos* del único Señor de la misma, que ha recibido, junto con la tarea de mantenerla “en la presencia” del Dios de la gracia, el don del Espíritu que postula semejante responsabilidad. Es *episkopos*, pero *en la episkope* (la “visita”) de Cristo y, en este, de la de Dios Padre. Y esta función no es la de cualquier bautizado. Es preciso haber sido llamado a ella y habilitado para ella por un don especial del Espíritu⁷⁸.

Desde esta perspectiva, Tillard recuerda que la palabra “jerarquía” debe entenderse en su sentido teológico:

La *arche* designa en este contexto al *diakonos* del Dios *principio*, aquel que tiene la función de remitir a Cristo (*Col* 1, 18; cf. *Ap* 3, 14) y en Él al Padre (*Ap* 1, 8; 21, 6), y, por tanto, a la fuente misma de la salvación, a la raíz de la *comunió*n en el Espíritu, con la pesada responsabilidad de garantizar la autenticidad de los medios de salvación ofrecidos y de mantener allí a la Iglesia⁷⁹.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 189.

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 189.

Por su parte, el Concilio Vaticano II, en la *Lumen gentium*, nos recuerda que:

Los obispos, junto con sus colaboradores, los presbíteros y los diáconos, recibieron el ministerio de la comunidad (san Ignacio). Presiden en nombre de Dios el rebaño del que son pastores, como maestros que enseñan, sacerdotes del culto sagrado y ministros que ejercen el gobierno (san Clemente) (LG 20).

Llama la atención en este texto cómo, antes de tratar las tres funciones clásicas (profética, sacerdotal y real), el Concilio insiste en que, *con* los presbíteros y diáconos, los obispos han recibido el ministerio de la comunidad. Su función de “presidencia” de la Eucaristía y de la vida cotidiana de la comunidad hace posible, entonces, que el obispo, en su Iglesia local, con su *presbyterium* y los diáconos y, más tarde, con otros ministros, edifique el Cuerpo de Cristo eclesial. Aparece aquí claramente el carácter “sinodal” del conjunto de los ministerios de la unidad.

Espiritual y operativamente, esto significa que el ministerio del obispo se ha de desenvolver dentro de unas condiciones concretas y prácticas en las que haya unanimidad de criterios en todos los niveles de la experiencia eclesial, en la medida en que estén inspirados en fundamentos teológicos compartidos por todos. Esto implica entre otras cosas:

- El respeto unánime de la “eclesiología de comunión”, que tiene como fundamento el misterio trinitario (cf. LG 1-4; GS 24; UR 2) a fin de superar el cristomonismo, que inspiró una eclesiología más jurídica y jerarcológica.
- La búsqueda de la unidad que integra y respeta las diversidades y que ha de inspirarse en la “caridad pastoral”, la cual busca ante todo el bien común e invita a todos a situarse en un horizonte pastoral común.
- La articulación orgánica y dinámica, al interior de cada diócesis, de todos los dones y carismas que el Espíritu Santo ofrece al Pueblo de Dios.
- En definitiva, la experiencia de una Iglesia particular en sinodalidad permanente, en la que la ministerialidad es ejercida en ese “caminar juntos” ministros de la unidad y ministros para la diversidad de servicios de evangelización.

Consecuentemente, corresponde al ministerio de los obispos en cada Iglesia particular:

- Poner en ejercicio la doctrina del *sensus fidei fidelium*, a fin de que todos los miembros de la Iglesia sean sujetos activos de la evangelización.
- Promover y hacer respetar la igualdad fundamental de todas y de cada una de las personas.
- Contribuir para que en su diócesis se superen eventuales formas de opresión, de dominación, de marginación, de exclusión, y se favorezca todo dinamismo que esté orientado a la fraternidad, a la justicia y a la paz.
- Propiciar, reconocer e instituir la diversidad funcional de misión a través del reconocimiento de lo propio y específico de los sujetos o de los grupos, mediante la diversificación real de los ministerios que canalicen la diversidad de aptitudes y carismas.
- Aceptar a un grupo o movimiento apostólico o a cualquier forma asociativa de los carismas, mediante un proceso de discernimiento comunitario y mediante la definición acordada de condiciones para integrarse orgánica y dinámicamente en la unidad diocesana.
- Promover las estructuras orgánicas que integren el conjunto, teniendo en cuenta las leyes sociológicas, antropológicas y psicológicas del crecimiento de las personas y de los grupos, y que faciliten a la vez la integración y participación dinámica de consejos, asambleas, equipos, comisiones, comités y cualquier otra forma en que se articule el cuerpo eclesial de la diócesis.
- Formar a los presbíteros y a los diversos agentes de pastoral dentro de este espíritu sinodal, comunitario, participativo y misionero, a fin de suscitar un estilo de vida que sea expresión de la espiritualidad de comunión. De esta manera, cuanto mayor sea la capacidad de integración de las diversidades tanto más se dará la unidad diocesana y su eficacia evangelizadora, según las palabras de Jesús: “No ruego solo por estos, sino por aquellos que por su palabra crean en mí; a fin de que todos sean una sola cosa. Como tú Padre estás en mí y yo en ti, así ellos en nosotros sean una sola cosa, para que el mundo crea que tú me has enviado” (*Jn 17, 20-21*).

El ejercicio del ministerio del obispo en su propia diócesis permite, a su vez, poner en evidencia la conjunción entre “sinodalidad” y “colegialidad” de las que habla el documento *Sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia* de la Comisión Teológica Internacional: la articulación entre el “todos”, “algunos”, y “uno”:

En diversos niveles y de diversas formas, en el plano de las Iglesias particulares, sobre el de su agrupación a nivel regional y sobre el de la Iglesia universal, la sinodalidad implica el ejercicio del *sensus fidei* de la *universitas fidelium* (todos), el ministerio de guía del colegio de los obispos, cada uno con su presbiterio (algunos), y el ministerio de unidad del obispo y del Papa (uno). Resultan así conjugados, en la dinámica sinodal, el aspecto comunitario que incluye a todo el Pueblo de Dios, la dimensión colegial relativa al ejercicio del ministerio episcopal y el ministerio primacial del Obispo de Roma⁸⁰.

La traducción operativa general de la misión del obispo tiene unas exigencias metodológicas más concretas, expresión de un verdadero estilo sinodal de la Iglesia particular: escuchar el parecer y el anhelo de todos; acoger la elaboración orgánica de las propuestas que sean presentadas a las instancias correspondientes; promover el discernimiento comunitario, para que a través de consensos progresivos se tomen las decisiones y se definan las opciones que se han de hacer; “presidir” y “decidir” sobre todo lo que surge del dinamismo de su pueblo, para poder luego “vigilar” y “garantizar” que lo que se ha definido y aprobado oficialmente sea ejecutado y evaluado oportunamente⁸¹.

En conclusión, un ejercicio tal del ministerio episcopal se convierte no solo en un servicio sacramental a la edificación del Cuerpo de Cristo como “sujeto orgánico”, sino que contribuye además al surgimiento de una sociedad articulada en los valores que son expresión de la comunidad trinitaria: la “comunión”, la “igualdad en la diversidad”, la “interrelación”. De esta manera, los hombres y mujeres que conforman la porción del Pueblo de Dios, desde la vivencia y experiencia de

⁸⁰ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *La sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia*. 2 de marzo de 2018, n. 64.

⁸¹ En este sentido se puede ver: CAPPELLARO, J. B. *Fisionomia del Vescovo e piano diocesano di evangelizzazione alla luce del dinamismo dell'Eucaristia*. Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1998.

la sinodalidad, son al mismo tiempo ciudadanos que en el mundo en que viven son “levadura”, “sal” y “fermento” de un estilo nuevo de humanidad más sinodal, es decir, más comunitaria, más participativa y más comprometida con las transformaciones culturales, económicas, políticas y sociales.

2.2.2.3. Canales y estructuras para articular la organicidad y la sinodalidad

Finalmente nos referimos a las estructuras de organización diocesana como exigencia para que el cuerpo eclesial que es cada Iglesia particular pueda ser y funcionar como verdadero “sujeto orgánico” y como sujeto corporativo que promueve la sinodalidad. En una descripción articulada de la sinodalidad como dimensión constitutiva de la Iglesia, la Comisión Teológica Internacional, en el documento citado, señala tres componentes importantes: el estilo peculiar de la Iglesia sinodal, las estructuras y los acontecimientos sinodales. A propósito de las estructuras afirma:

La sinodalidad designa además, en un sentido más específico y determinado desde el punto de vista teológico y canónico, aquellas *estructuras* y aquellos *procesos eclesiales* en los que la naturaleza sinodal de la Iglesia se expresa en nivel institucional, en modo análogo, en los varios niveles de su realización: local, regional, universal. Estas estructuras y procesos están al servicio del discernimiento de la autoridad de la Iglesia, llamada a indicar, escuchando al Espíritu Santo, la dirección que se debe seguir⁸².

Se hace referencia aquí al nivel local, es decir, al de la Iglesia particular o diocesana. Como premisa, una breve anotación sobre el fundamento de la exigencia y necesidad de las estructuras diocesanas. Siendo el valor de la “comunidad” el determinante en la nueva eclesiología, la Iglesia particular debe disponer de las mediaciones que le sean necesarias para expresar y vivir este valor. Y siendo la Iglesia particular “Cuerpo de Cristo” eclesial, debe disponer de la estructura básica que le permita presentarse como un verdadero cuerpo. Por eso, aunque siempre ha habido de alguna manera estructuras organizativas en las Iglesias particulares, lo que ahora se presenta como inquietud es que dichas estructuras deben ellas mismas reflejar el valor de la sinodalidad que se expresa en “comunidad”,

⁸² COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *La sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia*, op. cit., n. 70.

en “participación” y en “misión”, y que ha de articularse orgánicamente para sustentar la vida y acción de todos sus miembros. Se rigen, por tanto, por el criterio general que se planteó en el capítulo anterior, a propósito de las formas concretas como se expresa la Iglesia particular como “sujeto global-comunitario”, a saber: “Las estructuras de la Iglesia local deben ser comunitarias, es decir, que ponen a todos los bautizados en condiciones reales de participación, de diálogo y de corresponsabilidad; además, deben ser orgánicas y formales”.

La formalidad general de estas estructuras viene dada por lo que el *Código de Derecho Canónico* señala para la diócesis. Los organismos exigidos por el *Código* de 1983 son: el Consejo Presbiteral (cans. 495-501); el Colegio de Consultores (can. 502); la Curia Diocesana (cans. 469-494); el Sínodo Diocesano (cans. 460-468); el Vicario General (cans. 476-481); la Vicaría foránea o Decanato o Arciprestazgo (cans. 553-555); el Consejo Diocesano de Asuntos Económicos (cans. 492-493); el Consejo Parroquial de Asuntos Económicos (can. 537). Los organismos recomendados por el mismo *Código* son: el Consejo Episcopal (can. 473); los Vicarios Episcopales (cans. 476-481); el Consejo Diocesano de Pastoral (cans. 511-514); el Consejo de Equidad (can. 1733); el Consejo Parroquial de Pastoral (can. 536).

Pero la organicidad específica y la formalidad concreta las decide cada Iglesia particular, articulando lo que el *Código* exige, lo que el *Código* recomienda y lo que la dinámica propia sugiere. Parece que el espíritu del *Código* es hablar de los mínimos necesarios en materia de estructuras. Por eso, a la Iglesia particular corresponde concretar y decidir su propia condición de “sujeto orgánico”.

Sabiendo, entonces, que corresponde a cada Iglesia particular definir su propio estilo de organización y que debe articular estructuras que son exigidas por el derecho canónico con estructuras que provienen más de la aplicación de los valores de la “comunidad”, de la “igualdad” y de la “participación”, es importante enfrentar las tensiones que son inherentes a esta manera de organizar la diócesis. Se trata de las tensiones que se suelen presentar entre participación de todos y autoridad, entre tendencias democratizantes y tendencias jerarcológicas. El principio para asumir y superar estas tensiones se puede enunciar así:

La tensión entre la visión teológica y la jurídica de la autoridad en la Iglesia es posible superarla solo en la caridad. Es en esta primacía que la autoridad

puede y debe “ceder sus derechos” en aras de aceptar el Espíritu y, viceversa; es en este mismo Espíritu como la comunidad debe ceder los suyos en favor del bien común. En definitiva, es el proceso de convergencia en un mismo Espíritu la clave para superar el “conflicto de poderes” y convertirse todos al bien común. Así, en razón de la presencia del Espíritu en todo el Pueblo de Dios, la autoridad debe servir al “consenso” de todos los miembros de la Iglesia y ser, al mismo tiempo, su expresión⁸³.

En el próximo capítulo, a propósito de la Iglesia particular como “sujeto dinámico”, se retoma la temática de las estructuras, pero vistas desde el ángulo del dinamismo de la participación, con lo cual se completa el cuadro que aquí de manera general se ha presentado.

Al término de este capítulo, nos preguntamos sobre la posibilidad real de que las Iglesias particulares, entendidas como “sujeto orgánico”, puedan contribuir a transformar la sociedad según el plan de Dios.

Frente al hecho característico de la “exclusión” de las personas promovido por el sistema económico actual, las Iglesias particulares ofrecen a la sociedad un estilo nuevo de vida en el que no solo se integra a todas las personas a un organismo vivo, sino que les ofrece y les exige caminos concretos de actuación, en la medida en que reconoce y promueve los dones, carismas y ministerios que cada uno tiene en el cuerpo eclesial. Esta opción y esta forma de actuar de las Iglesias particulares se convierte en una escuela y en una pedagogía que logrará frutos en el tejido social en la línea de un estilo de organización social que respeta, integra y hace partícipes a todas las personas.

Mientras que en la sociedad quien no está en posibilidad de competir sale del escenario social, en las Iglesias particulares identificadas como “sujeto orgánico” todos tienen un lugar y una función, porque hacen parte del mismo cuerpo y todos son necesarios para la vida y buen funcionamiento del conjunto eclesial. De aquí surge una mentalidad que no es de competitividad, sino de participación corresponsable para forjar un destino común, para trabajar siempre por el bien común, para sentirse parte integrante de un conjunto social y comunitario.

⁸³ CAPPELLARO, J. B. *Servir al pueblo desde la diócesis. Notas para la organización de la diócesis y de la parroquia*. Indo-American Press, Bogotá, 1994, p. 23.

Mientras que en la sociedad son excluidas las empresas pequeñas y las instituciones que integran las diversidades porque no son rentables y no tienen lugar frente a la producción en serie, las Iglesias locales buscan crear la “unidad en la diversidad”, asumiendo y valorando el aporte de cada organismo, por más insignificante que pueda parecer, porque sin su aporte se producirían disfunciones peligrosas para el conjunto.

Se trata, entonces, de un aporte fundamental para el futuro de una nueva humanidad que se ha de basar no en la exclusión y la dominación, sino en la comunión, en la igualdad y en la participación, y para la cual la integración “orgánica” de todos es decisiva.

2.3. Cada Iglesia particular, en cuanto “Templo del Espíritu Santo”, es sujeto dinámico de la evangelización y de la sinodalidad⁸⁴

En los apartados 2.1 y 2.2. se han fundamentado y se han visto en sus expresiones visibles las categorías eclesiológicas “Pueblo de Dios” y “Cuerpo de Cristo” aplicadas a cada Iglesia particular bajo la perspectiva de “sujeto global” y “sujeto orgánico” de la evangelización, respectivamente. En este nuevo apartado se avanza hacia la presentación de la Iglesia particular como “sujeto dinámico” de la evangelización, tanto en sus fundamentos como en su expresión organizativa y práctica. Es la complementación a la dimensión trinitaria de cada Iglesia particular, en la medida en que en ella se reflejan la Iglesia del Padre –“porción del Pueblo de Dios”–, la Iglesia del Hijo –“Cuerpo de Cristo”– y la Iglesia del Espíritu Santo, en la tercera categoría eclesiológica “Templo del Espíritu Santo”. En el texto original de la tesis citada se hace un recorrido de la relación “Espíritu-Iglesia” a través de la historia⁸⁵ que no se aborda aquí. Se retoman, de manera sintética, los fundamentos bíblicos, teológicos y antropológicos, así como las expresiones de esta condición de “sujeto dinámico”, enriquecidos con la relación que tienen con el tema de una Iglesia sinodal que promueve la comunión, la participación y la misión.

⁸⁴ Un desarrollo más amplio de la categoría de la Iglesia particular como sujeto dinámico puede verse en SUÁREZ, L. F. *Op. cit.*, Cap. 5, pp. 115-144.

⁸⁵ *Ibíd.*, pp.116-120.

2.3.1. Fundamentos para hablar de la Iglesia particular como sujeto “dinámico”

2.3.1.1. Fundamentos bíblicos: la Iglesia, Templo del Espíritu Santo⁸⁶

La primera y fundamental referencia a que en la Iglesia local está presente el Espíritu Santo para hacerla sujeto que promueve la unidad en medio de las múltiples diversidades es el acontecimiento de Pentecostés (*Hch* 2, 1-41). Al respecto comenta Congar:

La peculiaridad del Espíritu consiste en estar en todos, permaneciendo único e idéntico, sin borrar la originalidad de las personas ni de los pueblos, de su talante peculiar, de su cultura; consiste en lograr que cada uno exprese las maravillas de Dios *en su lengua*⁸⁷.

Las otras referencias las encontramos en las cartas de san Pablo, quien en repetidas ocasiones recuerda a los corintios que son Templo de Dios y que el Espíritu Santo habita en ellos (*1Co* 3, 16; *2Co* 6, 16). Cristo es piedra angular, y los profetas y apóstoles, fundamento del “Templo santo del Señor”; pero los cristianos todos son “edificados para morada de Dios en el Espíritu” (*Ef* 2, 19-22). Se trata de un templo “en el Señor” (v. 21), o de una morada de Dios “en el Espíritu” (v. 22). Esta carta deuteropaulina utiliza dos conceptos típicamente paulinos: “en el Señor” o “en el Espíritu”. De ese modo se pone de relieve que el Espíritu de Cristo habita en la Iglesia. Esta misma idea aparece también en la *Primera carta de Pedro* 2, 4-8, donde se habla de los cristianos como “piedras vivas” y de la Iglesia como de una casa espiritual en la que se han de ofrecer “sacrificios espirituales”. En la comunidad primitiva, las expresiones “Templo del Espíritu” o “casa espiritual” eran designaciones corrientes de la Iglesia:

Se trata de una edificación cuyos “materiales” son las personas. Son los bautizados en cuanto personas los que constituyen el templo que reemplaza al antiguo templo de Jerusalén. Con la comunidad salvífica de los últimos tiempos, la edificación de Jerusalén queda reemplazada (cf. *Ap* 3, 12). La ofrenda es ahora la propia vida y la existencia cotidiana como componente de la actividad litúrgica (cf. *Rm* 12, 1; *Col* 3, 16; *Ef* 5, 19). El objeto de tal

⁸⁶ *Ibíd.*, pp. 121-122.

⁸⁷ CONGAR, Y. *El Espíritu Santo*. Herder, Barcelona, 1983, p. 72.

edificación es igualmente el prójimo (1Co 8, 11) o el lejano que ha de ser ganado para Cristo (1Co 9, 19-23; 10, 32)⁸⁸.

Desde esta imagen de la Iglesia como Templo del Espíritu Santo, aparece claramente cómo la Iglesia, cada Iglesia particular, está inhabitada como conjunto por el Espíritu Santo, supuesta también la inhabitación en cada uno de los bautizados. Pero esta inhabitación no es algo estático. Siendo el Espíritu principio de la edificación del Templo eclesial, dota a la Iglesia particular de un doble dinamismo: el dinamismo interno, a través de los carismas que el mismo Espíritu da a cada bautizado para la edificación interna de la Iglesia, y el dinamismo hacia fuera, hacia el prójimo y hacia el lejano, por cuanto la Iglesia no existe para sí misma, sino en razón del mundo, de la humanidad. Es el “dinamismo” misionero que, por acción del mismo Espíritu, cumple la Iglesia como Templo del Espíritu y que convierte a cada Iglesia local en “sujeto” de misión.

2.3.1.2. Fundamentos teológicos: la Iglesia particular, lugar donde acontece la anámnesis pneumatológico-eclesial⁸⁹

Partiendo del dato bíblico de la inhabitación del Espíritu Santo en la Iglesia particular bajo la imagen del templo, de lo que se trata ahora es de ver cómo acontece esta inhabitación y de qué manera la presencia y actuación del Espíritu Santo convierte a la Iglesia particular en un verdadero sujeto “dinámico”. Para lograr este objetivo, tomamos el lenguaje bíblico litúrgico de la *anámnesis*, por cuanto es sugerente del dinamismo que se opera en la forma de entender la presencia y acción del Espíritu Santo ya ocurridas históricamente, pero que continúan realizándose salvíficamente ahora y por siempre en la Iglesia particular. La categoría bíblico-litúrgica de la *anámnesis* aplicada al Espíritu Santo en su relación con la Iglesia es utilizada por el teólogo Achille M. Triacca, quien nos ofrece una nueva comprensión de la Iglesia como Templo del Espíritu Santo⁹⁰. Aprovechando esta sugerente reflexión, es necesario identificar el proceso “dinámico” de la presencia del Espíritu Santo en su Iglesia,

⁸⁸ BUENO DE LA FUENTE, E. *Eclesiología*, *op. cit.*, p. 69.

⁸⁹ SUÁREZ, L. F. *Op. cit.*, Cap. 5, n. 2.2., pp. 122-125.

⁹⁰ TRIACCA, A. “El Espíritu Santo y la Iglesia. Hacia una nueva comprensión de la Iglesia como Templo del Espíritu Santo”. En: RODRÍGUEZ, P. (dir.). *Eclesiología 30 años después de “Lumen gentium”*. Rialp, Madrid, 1994, pp. 133-174.

para concluir desde aquí en qué medida aparece la Iglesia particular como verdadero “sujeto dinámico”.

En la “*anámnesis*” se distinguen tres momentos diversos: la plegaria invocativa (*epiclesis*); la presencia y acción del Paráclito (*paráclesis*) y la acción de retorno o *anábasis* del Espíritu (*anáclesis*). Estos tres momentos que son claros en la celebración eucarística son aplicables también a toda la experiencia eclesial, la cual tiene en la liturgia su momento culminante y celebrativo. Veamos ahora las modalidades de cada uno de estos momentos.

– La *epiclesis*. Se vive desde la invocación sencilla “Ven, Santo Espíritu”, proferida por un fiel, hasta los momentos solemnes en que la comunidad eclesial invoca la presencia del Espíritu Santo. Aquí se perciben elementos importantes de un dinamismo eclesial. Es la *Ecclesia* como tal la que, al “invocar”, “provoca”, “propone”, “convoca” y de esta manera da el primer paso para el acontecer salvífico del Espíritu de Cristo en la comunidad. La presencia y actuación del Espíritu es permanente, pero Dios deja en libertad a quienes integran la comunidad para “actualizar”, para “provocar”, para “hacer eficiente” esta presencia. La comunidad eclesial, al tomar esta iniciativa, se convierte en agente, en protagonista de un “acontecimiento” que no es suyo, porque es donación gratuita del Espíritu divino que se hace presencia. Se puede hablar también en términos de “participación”: la participación del don del Espíritu a los fieles integrantes de la Iglesia particular y la correspondencia o participación de los mismos en el don del Espíritu.

– La *paráclesis*. Es el segundo momento de la *anámnesis*, es decir, de la presencia y acción del Espíritu sobre la Iglesia y en la Iglesia. “Presencia y acción están siempre en actuación continua, porque, según el aforismo de Hipólito, tan es verdad aquello de que *Ecclesia, ubi floret Spiritus* (*Traditio Apostolica* 35) que puede afirmarse que *Ecclesia in via, “locus” ubi floret Spiritus*”⁹¹. “*Locus*” no significa aquí el lugar exclusivo de la presencia y actuación del Espíritu Santo, sino más bien el “lugar” de referencia de una presencia y actuación que es mucho más amplia: presencias y acciones del Espíritu en el cosmos, sobre los ateos, sobre los creyentes politeístas, sobre los monoteístas, sobre los cristianos. En la Iglesia, y concretamente en cada

⁹¹ *Ibíd.*, p. 160.

Iglesia particular, lo que acontece es que se concretan, desembocan y se dirigen todas estas presencias y acciones *extra Ecclesiam*, que pueden culminar en las *epiclesis* litúrgico-sacramentales, a la manera como en el templo material confluye, culmina y a la vez se proyecta la vida cristiana de una comunidad local. Pero también hay “participación” de los miembros de la Iglesia en la *paráclisis*: a la plenitud postulada por el Espíritu por su parte, corresponde o debe corresponder una participación sinérgica de los miembros de la Iglesia que hace crecer la Iglesia.

- La *anáclisis*. Es el tercer momento de la anámnesis, o sea, el retorno del Espíritu consiguiente a la llamada de vuelta querida por el Padre y obrada por el Hijo mediante su ascensión. La *anáclisis* del Hijo se realiza de forma simultánea con la *epiclesis* pentecostal del Espíritu. Ahora es el tiempo de la *paráclisis*, porque la *anáclisis* del Espíritu solo habrá llegado en el momento de los nuevos cielos y la nueva tierra, aunque sea celebrada anticipadamente en la liturgia de la vida y vitalizada en la celebración litúrgica. Participar en la *anáclisis* significa tomar parte en el movimiento ascensional de vuelta “al Padre” que el Espíritu obra en la Iglesia.

Estos tres momentos de la *anámnesis* constituyen en sí mismos un “dinamismo” que le posibilitan a la Iglesia particular su condición de cuerpo vivo y orgánico en permanente movimiento, en permanente edificación de sí misma y en permanente proyección al mundo, a la cultura circundante. Es una especie de círculo dinámico, en el que se pueden distinguir claramente tres puntos de referencia:

- La “invocación”, con lo que sugiere de “provocación”, “convocación”, “proposición”, “propuesta”.
- La “presencia y actuación”, con lo que está detrás de ella: “decisión”, “opción”, y con lo que le sigue: “ejecución”, “realización”.
- El “retorno”, la “vuelta”, con lo que también sugiere: “acopio”, “enriquecimiento”, “renovación”, “innovación”.

Estos tres elementos del dinamismo del Espíritu Santo tienen en cada Iglesia particular su “lugar” específico visible y, por eso mismo, la convierten en signo e instrumento (“sacramento”) y en “sujeto” del dinamismo salvífico del Padre y del Hijo en el Espíritu Santo. Iniciativa divina y participación libre y creyente de los miembros de la comunidad eclesial se aúnan para hacer de la Iglesia particular un verdadero sujeto

“dinámico” en la edificación de la misma Iglesia y en la proyección renovadora y transformadora de la humanidad. Como afirma Congar en *Pneumatología dogmática*: “No es un descenso solo vertical, como pretendía una lógica puramente cristológica, por sucesión válida de los apóstoles: hay una actuación de todo el cuerpo en el que habita y obra el Espíritu”⁹².

2.3.1.3. Fundamentos antropológicos⁹³

La inhabitación del Espíritu Santo en su Iglesia hace que cada Iglesia particular esté dotada de la fuerza y el dinamismo necesarios para cumplir su misión. Se trata de un dinamismo que es apertura al mundo, salida de sí, generación de la novedad permanente. Para lograr esta condición dinámica, es necesario identificar las condiciones para que la acción del Espíritu Santo en la Iglesia local sea efectiva. Señalamos tres:

- Que la Iglesia particular se ponga en una perspectiva de “devenir”, de “acontecer permanente”, o sea, en una perspectiva “evolutiva”.
- Que la Iglesia particular se ponga en tensión permanente hacia el futuro, hacia ideales siempre nuevos, hacia lo que esté por cumplirse.
- Que la Iglesia particular refleje en su actuar la condición de persona corporativa por la posibilidad de pensar, proponer, discernir, decidir y actuar.

A continuación se hace una identificación y justificación de cada una de estas condiciones:

La Iglesia particular en perspectiva de “devenir” y de “acontecer permanente”

Las actuales búsquedas desde la filosofía y también desde la teología para integrar la concepción de la teoría evolucionista dentro la comprensión de muchas realidades antropológicas y filosóficas, contribuyen a dar luces nuevas a la identidad de las comunidades. En efecto,

⁹² Citado por: MÉNDEZ FERNÁNDEZ. “La recuperación de la eclesiología pneumática en Y. Congar”. En: CHICA, F.; PANIZZOLO, S.; WAGNER, H. (coords.). *Ecclesia tertii millennii advenientis*. Piemme, 1997, p. 439.

⁹³ SUÁREZ, L. F. *Op. cit.*, Cap. 5, n. 2.3., pp. 125-135.

superadas las visiones prevalentemente objetivantes de la premodernidad, que se quedan en el pasado, o especialmente subjetivistas de la modernidad, que pueden quedarse en un eterno presente, hoy se experimenta la exigencia de enfocar la realidad desde una perspectiva en devenir, en proceso, en evolución.

Esta perspectiva evolutiva pasa también por la manera de percibir a Dios mismo no como algo estático y alejado del mundo, sino como Persona encarnada y actuante al interior de los procesos de renovación y transformación del mundo. Es la perspectiva bíblica de la acción del Espíritu creador de Dios que nos presenta el libro del *Génesis* y que M. H. Suchoki sugestivamente comenta así:

Dios se cierne sobre el caos, después pronuncia una orden “¡Hágase la luz!”. La creación se realiza mediante una palabra, una llamada, una atracción hacia una forma particular de devenir. La creación responde. La luz se hace. [...]. Dios llama y el mundo responde, pero entonces Dios responde al mundo con un juicio, una valoración: “Y vio Dios que la luz era buena”. [...] Tenemos a un Dios sensible que interacciona con el mundo llamándolo al ser, respondiéndole y llamándolo una vez más al ser. Este es un Dios para el cual el acto de crear es en sí mismo una forma de alianza; es creación por llamada y respuesta⁹⁴.

Es esta una clave para que una Iglesia particular, inhabitada por el Espíritu de Dios, se convierta siempre en “sujeto dinámico” de la misión de la Iglesia. Este dinamismo exige de quienes hacen parte del cuerpo de la Iglesia local no solo conciencia, sino actitud de “proceso”, la convicción de que la creación no ha sido hecha “toda a la vez”, sino que es “progresiva”, la convicción de que cada logro abre a una nueva “llamada y respuesta”. Es la dinámica de la alianza: iniciativa divina que llama, propone y conlleva la participación libre y creyente de los miembros del Pueblo de Dios que dan el sí a la propuesta divina. Solo en esta dinámica es posible sentirse “sujeto participante” en camino y en procesos que son a la vez iniciativa divina, presencia y acción del Espíritu de Dios, y responsabilidad de quienes hacen parte de la porción del Pueblo de

⁹⁴ SUCHOCKI, M. H. “Teología de proceso y evolución”. En: *Concilium*. Verbo Divino 284 (febrero 2000), p. 71.

Dios que es la Iglesia particular, siempre abierta a renovarse y a contribuir a “renovar la faz de la tierra”.

La Iglesia particular, sujeto dinámico en tensión permanente hacia el futuro

Una Iglesia particular no está ya plenamente realizada. Se va “haciendo”, se va “edificando” en la medida en que la presencia y acción del Espíritu de Dios y la respuesta de quienes la conforman van gestándola. Un mecanismo operativo para esta gestación permanente de la Iglesia se da en la “tensión hacia el futuro”, tensión que configura también un estilo de “existencia”, un modelo “antropológico”, una manera de ser “persona” caracterizada por la exigencia de ser “sujeto” y no “objeto”, “protagonista” de procesos históricos y no solo repetidor de un pasado ya dado.

Este modelo es el de la “existencia cristiana”, que tiene como base el esquema de la religión judeocristiana basado fundamentalmente en la tensión permanente hacia el futuro. Este esquema es el que hace posible pasar “de la existencia mítica a la existencia cristiana”, el que posibilita el paso de la condición de “objeto” o simple “destinatario” a la condición de “sujeto” y “protagonista” de la historia⁹⁵.

En efecto, los hebreos y la tradición judeocristiana introdujeron en los demás pueblos una manera distinta de comprender los acontecimientos. Mientras las otras culturas contemporáneas despreciaban el acontecimiento, y por consiguiente la historia, la tradición judeocristiana comienza a valorarlos, lo cual significó al mismo tiempo un cambio de comportamiento.

En efecto, la concepción hebrea de la historia contribuyó a superar el esquema del eterno retorno al pasado y, por consiguiente, a superar un modelo antropológico propio de las religiones del eterno retorno. Los primeros pasos fueron propiciados por la dinámica “promesa-cumplimiento”: la desarmonía que se presenta ya en el paraíso tiene como salida una promesa que pone al hombre en situación de búsqueda, que

⁹⁵ El desarrollo de este planteamiento fue hecho por el autor en el trabajo de disertación o memoria de licenciatura en el Instituto Superior de Pastoral en Madrid, con el título *De la existencia mítica a la existencia cristiana*. Universidad Pontificia de Salamanca, Facultad de Teología, Sección de Teología Pastoral, Madrid, 1973.

implica una decisión de la libertad, para tratar de encontrar de nuevo la armonía; Abraham se ve abocado a abandonar su tierra y su parentela (*Gn* 12, 1-3), animado y motivado por la promesa de una tierra y de una nación grande; frente a la situación de esclavitud en Egipto interviene la promesa de liberación formulada por Yahvé a Moisés en el Horeb (*Ex* 3, 5), promesa que incluye también el anuncio de llevar a ese pueblo a una tierra buena y espaciosa. Esta dinámica de promesa-cumplimiento solo se explica por algo que viene a ser específico y peculiar de la religión de Israel: los israelitas saben que su Dios actúa en medio de ellos, que interviene en sus acontecimientos humanos. Así, mientras el hombre arcaico encontraba el sentido de su existencia haciéndose contemporáneo de los dioses y de los héroes arquetípicos, el hebreo va descubriendo su existencia ligada a los acontecimientos, y la entiende como un flujo continuo con sentido, o mejor, como un propósito con dirección a una meta, que luego abre a metas nuevas y más amplias.

Más directamente desde la tradición cristiana, los factores determinantes de un nuevo esquema antropológico son: la encarnación de Jesucristo, entendido como la “teofanía original”, y el Reino de Dios, como atracción permanente para ponerse siempre en camino hacia lo nuevo. En efecto, Dios no interviene solamente en la historia, como era el caso del antiguo Israel, sino que Él mismo se encarna en un ser histórico que asume una existencia históricamente condicionada. Este “acontecimiento salvífico” es una teofanía total: hay allí un audaz esfuerzo para “salvar el acontecimiento histórico” en sí mismo, otorgándole el máximo de ser⁹⁶. El Reino de Dios, visto desde una dimensión histórica, pone a las personas en la tensión permanente hacia un futuro “no realizado” dentro de dos perspectivas del mismo Reino: el Reino inmediato y el Reino definitivo. Ambas perspectivas exigen una inmersión y una conversión permanentes para ponerse siempre en proceso, en camino y para re-lanzarse hacia adelante, en dirección al futuro definitivo.

Estas referencias bíblicas leídas en clave antropológica nos permiten ver cómo la tensión hacia el futuro hace posible experimentar la presencia y la actuación del Espíritu de Dios presente en una Iglesia particular como una de las condiciones para que la “inhabitación” del mismo

⁹⁶ ELIADE, M. *Images et symboles*. Gallimard, París, 1963, p. 223.

Espíritu sea percibida en términos dinámicos y hagan, por consiguiente, que cada Iglesia particular se exprese y actúe como un verdadero “sujeto dinámico”.

La Iglesia particular, sujeto dinámico por su capacidad de proponer, decidir, actuar

La persona individualmente concebida se considera “sujeto”, es decir, con capacidad de protagonismo, cuando tiene la posibilidad de pensar, decidir y actuar. Esto que constituyó el gran avance en la edad moderna con la Ilustración, las revoluciones sociales y la proclamación de los derechos del hombre, pero que degeneró en solipsismo, autocentramiento egológico y autofundamentación, se plantea hoy dentro de la exigencia de “reconstruir el sujeto” en la línea de un sujeto que, en palabras de Gabriel Amengual, “ha de ser descentrado, no centrado en sí mismo, en su supuesta interioridad, sino comunicativo, abierto y en relación constitutiva con los otros, en una intersubjetividad generada lingüísticamente y vivida en la interacción social”⁹⁷. Amengual se pregunta cómo llevar esto a la práctica. Sugiere como pistas de reflexión y acción, el planteamiento de tres determinaciones de toda praxis racional: autoconciencia, autodeterminación y autorrealización. Estas tres determinaciones se pueden aplicar con propiedad a la Iglesia particular en su condición de “sujeto”.

La Iglesia particular, sujeto con capacidad de proponer

Esta capacidad se da cuando hay posibilidad de autoconciencia. Amengual define la autoconciencia como la “aceptación lúcida del hecho de la interdependencia”, la cual, a su vez, se constituye mediante el encuentro con el otro⁹⁸. Veamos ahora cómo los diversos elementos de la dinámica de esta autoconciencia descritos por Amengual son vividos por una Iglesia particular.

⁹⁷ AMENGUAL, G. *Modernidad y crisis del sujeto*. Caparrós Editores, Madrid, 1998, p. 175. Es muy sugerente el estudio que Amengual hace en esta obra, donde analiza la *crisis del sujeto* surgido en la modernidad, por cuanto aparece más el ciudadano y el burgués. Propone que la salida de esta crisis del sujeto ha de ser a través de la construcción del sujeto solidario.

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 177.

Si el primer imperativo del “conócete a ti mismo” es “asumir las relaciones constitutivas de nuestra persona: familiares, sociales, políticas, religiosas, etc.”, la Iglesia particular se conoce a sí misma cuando lee y analiza su propia realidad, mediante una descripción de su entorno geográfico, demográfico, cultural, social, político, religioso, familiar (contorno), y cuando analiza aquello que es ella misma y lo que realiza (entorno pastoral). “Reconocer la propia situación quiere decir, ante todo, no crearnos personalidades ideales o ficticias, sino bien arraigadas en lo que de hecho nos ha constituido”. Pretender un dinamismo pastoral partiendo solo de la doctrina o de ideales, por maravillosos que estos sean, significaría caer en abstracciones que no dan identidad y personalidad propia.

Habiendo logrado este grado de “autoconciencia” por la capacidad de conocerse a sí misma y los condicionamientos de su contorno, una Iglesia particular –es decir, todos sus miembros– tiene el derecho y el deber de “plantear” y “proponer” todo aquello que crea conveniente para apoyar lo ya existente o para renovar y transformar aquello que se ve necesario renovar. En niveles diversos y en momentos sucesivos es posible vivir esta experiencia de plantear “propuestas”, de manera tal que todos se sientan implicados en ellas. Una Iglesia particular que “propone” caminos para su crecimiento significa que está imbuida e inhabitada por el Espíritu de Dios innovador y renovador de las personas, de las instituciones, de las comunidades concretas. Se trata del primer paso y de la primera condición para vivir en sinodalidad: saber escuchar el soplo del Espíritu que ya está presente en la realidad histórica.

La Iglesia particular, sujeto con capacidad de decidir

Esta capacidad se da cuando un sujeto es capaz de autodeterminación. Amengual define la autodeterminación como la “reconstrucción de un sujeto solidario” en la que “no podemos ir construyendo el propio sujeto aislado, sabiendo que en último término seremos sujetos todos, o todos seremos objetos manipulados”⁹⁹. ¿Cómo se da esta dinámica y cómo se aplica a la Iglesia particular?

⁹⁹ *Ibíd.*, pp. 178s.

Se trata, en primer lugar, de “estar presentes de manera activa, para que las relaciones creen efectivamente personas libres y solidarias”. Esto implica descentrarse, abrirse a los otros y al otro, alejándose de la infancia consistente en creerse el centro.

En una Iglesia particular, todos sus miembros tienen el derecho y el deber de contribuir a dar el “juicio valorativo” de las propuestas, para llegar a una “opción y una decisión” de nuevos pasos que van edificando la Iglesia particular. Es esta una segunda forma de caminar juntos, en la posibilidad de participar también en los momentos de decisión, como forma de sinodalidad.

La Iglesia particular, sujeto capaz de actuar

Esta capacidad se posee cuando el sujeto promueve la autorrealización. Por autorrealización se entiende “actuar tomando responsabilidades concretas”. Esto significa que “la persona se va haciendo, no a base de un acto de voluntad, de una decisión, de una reflexión o de un planteamiento, sino en la medida en que va actuando, tomando responsabilidades ante situaciones concretas y tomando compromisos y llevando a cabo acciones concretas, estableciendo lazos y relaciones”¹⁰⁰. La opción o el proyecto de vida es un instrumento para este “irse haciendo”.

La Iglesia particular se autorrealiza en la medida en que se va construyendo o se va edificando paso a paso, a través de un itinerario de evangelización, claramente identificado en el tiempo, en las áreas de actuación y en los criterios que orientan dicha actuación.

En una Iglesia particular todos sus miembros tienen el derecho y el deber de “actuar” consecuentemente frente a las “decisiones” tomadas. Este momento del “actuar” puede tener diversos matices o especificaciones: desde la “coordinación” y la “preparación” de apoyos, hasta la “realización” concreta en las diversas áreas y sectores en que se ejecuta y se realiza la acción pastoral.

Estos tres momentos de participación dinámica de la Iglesia particular requieren de organismos y estructuras apropiadas, para no caer en el

¹⁰⁰ *Ibíd.*, pp. 179-182. En el desarrollo de este apartado, el autor hace referencia a la definición de sujeto de Hegel en su *Filosofía del derecho*, donde afirma que “aquello que el sujeto es, es la serie de sus acciones”.

caos, sino constituirse en un cuerpo eclesial que articula todas sus funciones hacia el logro de los mismos propósitos y para expresarse como un auténtico Templo en el que reside el Espíritu de Dios dispuesto siempre a re-crear, a renovar, a transformar a través de cada Iglesia particular.

2.3.2. Expresiones de la Iglesia particular en cuanto sujeto “dinámico”¹⁰¹

Una Iglesia particular vive la capacidad de “evolucionar-innovar-renovar” en la medida en que esté animada por la “espiritualidad” propia de la Iglesia, la cual actualmente se denomina “espiritualidad de comunión-misión”. A este aspecto dedicaremos el primer numeral de este tercer apartado. La capacidad de tender al futuro la vive una Iglesia particular en la medida en que su dinamismo evangelizador esté motivado por un modelo ideal de Iglesia particular que se convierte en el polo de atracción, en la meta que es preciso lograr, en la razón de ser de la planeación y programación. Este será el contenido del segundo numeral. Y finalmente, la condición de persona corporativa la vive la Iglesia particular en la medida en que su dinamismo de participación identifique claramente los momentos de las “propuestas”, de las “decisiones” y de la “actuación”.

2.3.2.1. La Iglesia particular, en camino hacia la santidad

El Espíritu de Dios que habita en la Iglesia particular se expresa en una Iglesia particular que toma en serio su ser animada y dinamizada por la “espiritualidad de comunión-misión”, con su correspondiente complemento denominado “ascética comunitaria”. A los 20 años de la finalización del Concilio Vaticano II, el Sínodo Extraordinario de Obispos fue explícito en manifestar que la gran novedad del Concilio la constituía la “eclesiología de comunión”. Al finalizar el jubileo del año 2000, y al dar comienzo al nuevo milenio, Juan Pablo II, en la carta apostólica *Novo millennio ineunte* (NMI), manifestó claramente que el horizonte sobre el cual las Iglesias locales han de iniciar el tercer milenio es el de la santidad (cf. NMI 30), y la forma específica de asumir tal santidad es la “espiritualidad de comunión”:

¹⁰¹ SUÁREZ, L. F. *Op. cit.*, Cap. 5, n. 3. pp. 155-144.

Antes de programar iniciativas concretas, hace falta *promover una espiritualidad de la comunión*, proponiéndola como principio educativo en todos los lugares donde se forma el hombre y el cristiano, donde se educan los ministros del altar, las personas consagradas y los agentes pastorales, donde se construyen las familias y las comunidades. Espiritualidad de la comunión significa ante todo una mirada del corazón sobre todo hacia el misterio de la Trinidad que habita en nosotros, a cuya luz ha de ser reconocida también en el rostro de los hermanos que están a nuestro lado [...], capacidad de sentir al hermano de fe en la unidad profunda del Cuerpo místico [...], capacidad de ver ante todo lo que hay de positivo en el otro, para acogerlo y valorarlo como regalo de Dios [...]. En fin [...], saber “dar espacio” al hermano, llevando mutuamente la carga de los otros (*Gal 6, 2*) (*NMI 43b*).

La “espiritualidad de comunión” se presenta como aquella espiritualidad que surge de la eclesiología del Vaticano II, entendida como “misterio de comunión”, que recibe su sentido del encuentro-comunión con Dios Uno y Trino y que se proyecta en un nuevo estilo de relaciones interpersonales y sociales a partir de esa única, original y originante “comunidad de amor” que es la Santísima Trinidad.

En cada Iglesia particular, cuando se lee la praxis cristiana desde la fe, seguramente se encontrarán muchas personas y comunidades que de hecho viven la espiritualidad de comunión y la manifiestan en un estilo de vida que es expresión de la santidad, ofrecida como don gratuito por el Espíritu Santo.

2.3.2.2. La Iglesia particular, en tensión hacia un modelo ideal

El dinamismo de la Iglesia particular como “sujeto” se manifiesta en la tensión permanente hacia futuros novedosos, que la convierten en Iglesia siempre en camino, dispuesta a nuevos logros y nuevas metas. Esta dinámica es posible cuando una Iglesia particular logra definir un “modelo ideal”, entendido este como la descripción de un modo concreto, aunque ideal, de ser Iglesia, el cual tiene su fundamento en la doctrina. Un modelo ideal describe, con la lógica de la acción y en función de ella, la situación final que se pretende lograr mediante un proceso orgánico de transformación.

El modelo ideal de Iglesia particular que se ha de elaborar en forma participativa ha de ser la traducción en la vida concreta de las tres

categorías eclesiológicas que inspiran el ser de Iglesia particular, a saber: porción del Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo. Este modelo ideal describe en lo concreto de qué manera se viven estas tres categorías aquí y ahora en esta Iglesia local, a la manera como un arquitecto define en los planos y en una maqueta lo que se desea. La metodología prospectiva ha sido una mediación que ha facilitado llegar a la concreción de este modelo ideal.

2.3.2.3. La Iglesia particular, en “participación dinámica” permanente

Finalmente queremos explicitar aquí la dinámica de la participación en la cual han de estar implicados todos los miembros de la Iglesia particular, dinámica que pasa por la mediación de los organismos y estructuras pastorales que le dan cuerpo a la Iglesia particular y que la constituyen como verdadero “sujeto dinámico”.

Hemos afirmado que la Iglesia particular es verdadero sujeto por cuanto tiene condiciones para vivir la autoconciencia, la autodeterminación y la autorrealización. Concretamos ahora estas condiciones en la capacidad de la Iglesia particular para “proponer”, para “optar” y para “actuar”.

Nos referiremos a los tres momentos de ese proceso en relación con los organismos y estructuras que enunciarnos en el numeral 2.2.2.3, para visualizar, hasta donde sea posible, el círculo de participación que está al alcance de todos los miembros del Pueblo de Dios, aunque en niveles y modalidades diferenciadas¹⁰².

– *Momento de elaboración de las “propuestas”*. Se da en diversas circunstancias. Una primera es cuando en una diócesis se inicia la elaboración-adaptación de un proceso de evangelización bien estructurado, en el sentido de que cada paso se hace participativo –caminando juntos– con muchos miembros de la comunidad diocesana y todos tienen la posibilidad de proponer y ofrecer aportes que luego se van conjugando metodológicamente en el proceso general de elaboración del plan de pastoral propio de la diócesis. Una segunda circunstancia se da cuando

¹⁰² CAPPELLARO, J. B. *Edificándonos como Pueblo de Dios, op. cit.*, Cuaderno 3, pp. 295-318. Ver también CAPPELLARO, J. B. “La relación dinámica entre los diversos organismos”, en: *Servir al Pueblo de Dios desde la diócesis, op. cit.*, pp. 55-58.

ya está en marcha el plan general y se realizan las evaluaciones de los planes sucesivos a corto plazo. Junto a la evaluación, se ofrecen guías para hacer las “propuestas” para el nuevo plan.

– *Momento de la decisión.* Si la propuesta del plan se hace al consejo presbiteral, este lleva los resultados a la sesión de discernimiento. Sobre la base de los aportes recibidos se establece si hay consenso sobre la propuesta o si es necesario entrar en un discernimiento al interior de los integrantes del consejo para tener un cuadro claro de consenso. Logrado el consenso, el obispo, como cabeza de la Iglesia particular, toma las decisiones que crea oportunas. Un procedimiento parecido se hace cuando se toman como ámbito de presentación de las propuestas la asamblea diocesana o el sínodo diocesano, con las variantes propias de la estructura de cada uno de ellos. De todas maneras, lo decidido de forma participativa es lo que va a posibilitar que la Iglesia particular, como conjunto, actúe posteriormente de manera unitaria, por cuanto hay objetivos y metas comunes a todos, dentro de las múltiples variables que el mismo plan de pastoral armoniza para las diversas situaciones y realidades diocesanas.

– *El momento de la actuación orgánica.* Una vez asumido el plan pastoral por vía de consenso y de discernimiento comunitario, es preciso articular su ejecución. Para ello, el obispo dispone de dos tipos de organismos: los de “coordinación y conducción” (a saber: el consejo episcopal, los vicarios foráneos o decanos, y los párrocos), y los de “implantación” (a saber: la curia diocesana en sus diversas secciones –pastoral, administrativa, judicial–, las vicarías foráneas y las parroquias con sus correspondientes comisiones, en sintonía con las comisiones diocesanas de pastoral que señala el plan de pastoral).

3. Sujetos de sinodalidad al interior de cada una de las Iglesias particulares, en y a partir de la Iglesia particular

Habiendo sentado las premisas, con su fundamentación y expresiones, de la condición de las Iglesias particulares como “sujetos primarios de la evangelización” y como sujetos globales, orgánicos y dinámicos de la evangelización, en este tercer numeral de la segunda parte de nuestra reflexión nos proponemos hacer más explícitos los diversos sujetos de

la sinodalidad eclesial, *en y a partir* de las Iglesias locales, al servicio de la transformación del mundo.

Nos proponemos explicitar la manera como los sujetos eclesiales viven la sinodalidad y contribuyen a crear una cultura de la sinodalidad en diversos ambientes, tanto eclesiales como sociales. Nos detenemos en aquellos sujetos que se encuentran al interior de las Iglesias locales, a saber, las familias, las comunidades eclesiales de base y las parroquias.

El documento *Sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia* de la Comisión Teológica Internacional dedica el capítulo 3 a plantear la “realización de la sinodalidad” y hace referencia a “sujetos”, “estructuras”, “procesos” y “acontecimientos sinodales”. Pues bien, en el desarrollo de esta parte tendremos a la vista las orientaciones y puntualizaciones de este documento, dentro de la lógica que más arriba fue citada, es decir, desde las “líneas fundamentales de orientación” del numeral 106, “*a partir de la Iglesia particular*” y en circularidad con los demás niveles de la sinodalidad al interior de las Iglesias particulares y más allá de ellas.

3.1. Sujetos de la sinodalidad *en la Iglesia particular*

3.1.1. La Iglesia doméstica, primer sujeto de la sinodalidad

Una afirmación del papa Francisco, retomada en el documento de la Comisión Teológica Internacional, nos da pie para proponer la comunidad familiar como el núcleo que está a la base de la sinodalidad de la Iglesia particular: “Solo en la medida en que estos organismos [estructuras sinodales] permanezcan conectados con lo ‘bajo’ y partan desde la gente, de los problemas cotidianos, puede comenzar a tomar forma una Iglesia sinodal”¹⁰³.

De aquí surge la necesidad de una capacitación de las familias para que promuevan la escucha, la posibilidad de proponer, el ejercicio del discernimiento comunitario y la posibilidad de coordinar y ejecutar los propósitos y las acciones de forma conjunta. Esto exige, por tanto, una espiritualidad de comunión y una sensibilidad a valores humanos como la empatía, la acogida, la solidaridad y la donación de cada uno en favor

¹⁰³ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, op. cit., n. 77.

de los demás. En otras palabras, las familias son la primera escuela de la sinodalidad.

3.1.2. Las comunidades eclesiales de base, sujetos de sinodalidad

En línea ascendente, el ejercicio sinodal de las familias se vive y se proyecta en el conjunto de familias que se organizan como “comunidad eclesial de base”. Su nombre lo indica: vivir en comunidad en ese nivel básico es experimentar que allí ya se vive la eclesialidad ejercida por los miembros de las familias que tienen la posibilidad de conocerse por su nombre, vivir juntos experiencias de formación en la fe, de compartir la oración y las celebraciones litúrgicas, de organizarse para compartir trabajo, bienes, decisiones políticas en el entorno local propio. En este ámbito crece y se desarrolla la capacidad de escuchar, de proponer, de deliberar, de unirse para sacar juntos consignas de orden cultural, social, económico y político. Una estructura sinodal posible en este ámbito es la “*asamblea del sector territorial*”, integrada por representantes de las comunidades eclesiales de base que operan en el sector y que deliberan sobre sus necesidades, sobre sus propuestas y proyectos, sobre lo ejecutado comunitariamente.

3.1.3. La parroquia, sujeto de sinodalidad

Avanzando aún más en línea ascendente, el conjunto de comunidades eclesiales de base se encuentra en el espacio parroquial para vivir y crecer en “comunión”, “participación” y “misión”. A este respecto, en el documento *Sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia* se afirma:

La parroquia es la comunidad de fieles que realiza de forma visible, inmediata y cotidiana el misterio de la Iglesia. En la parroquia se aprende a vivir como discípulos del Señor en el interior de una red de relaciones fraternas en las que se experimenta la comunión en la diversidad de las vocaciones y de las generaciones, de los carismas, de los ministerios y de las competencias, formando una comunidad concreta que vive en sólido su misión y su servicio, en la armonía de la contribución específica de cada uno¹⁰⁴.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, n. 83.

Y a continuación se hace alusión a dos estructuras de perfil sinodal: el consejo pastoral parroquial y el consejo para los asuntos económicos con la participación laical en la consulta y en la planificación pastoral¹⁰⁵. Así pues, las parroquias tienen una magnífica oportunidad para vivir en dinamismo permanente sinodal. Esto exige, como se dijo para los anteriores ámbitos, formación en la espiritualidad de comunión y de participación y el crecimiento en los valores humanos fundamentales.

Otra estructura sinodal es la “*asamblea parroquial*”, realizada con representantes de todas las fuerzas vivas de la parroquia (según la organización que se tenga), pero abierta a quienes voluntariamente quieran participar. En estas asambleas se abre la dinámica de la escucha de propuestas, de la deliberación sobre lo que es importante para la parroquia y de la toma de decisiones sobre los pasos que se han de dar en el caminar evangelizador de la parroquia.

3.1.4. El sínodo diocesano, acontecimiento especial de sinodalidad de la Iglesia particular

El sínodo diocesano (al igual que la asamblea eparquial en las Iglesias de rito oriental) representa el “vértice de las estructuras de participación de la diócesis”, ocupando en estas “un puesto de primer relieve”¹⁰⁶. Es simultáneamente, según el mismo documento, “acto de gobierno y acto de comunión”. En el sínodo diocesano se vive la corresponsabilidad de todo el Pueblo de Dios según la lógica de “todos”, “algunos”, “uno”: participación de “todos” en la consulta; la participación de “algunos” que son designados para celebrar el sínodo diocesano; la participación de “uno”, el obispo, sucesor de los apóstoles, quien convoca y preside el sínodo de la Iglesia particular¹⁰⁷.

Otra estructura sinodal es la “*asamblea diocesana*”, que se puede hacer con alguna periodicidad: cada año, o cada dos o tres años, según el ritmo del proceso evangelizador. En esta asamblea participan representantes de los diversos organismos diocesanos y, sobre todo, representantes de las parroquias. Está abierta a la escucha de propuestas, al

¹⁰⁵ Cf. *Ibíd.*, n. 84.

¹⁰⁶ CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS. *Directorio Apostolorum Successores* (2004), n. 166.

¹⁰⁷ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *La sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia*, op. cit., n. 79.

discernimiento sobre lo que conviene asumir y a las decisiones que se ve que se pueden asumir para continuar el camino del proceso evangelizador. Esta estructura, si bien no es pedida por los documentos oficiales, proviene de la experiencia de muchas diócesis que llevan adelante procesos claros en el camino de la evangelización.

3.2. Sujetos de la sinodalidad a *partir de* la Iglesia particular

En el numeral anterior identificamos los sujetos de la sinodalidad *en* la Iglesia particular. En este numeral identificamos los sujetos de la sinodalidad *a partir de* las Iglesias particulares a nivel regional y a nivel internacional.

3.2.1. Sujetos de la sinodalidad a nivel regional

El documento de la Comisión Teológica Internacional da cuenta de otros sujetos y estructuras de la sinodalidad y los presenta en dos grandes grupos: los de sinodalidad en la Iglesia particular a nivel regional, y los sujetos de sinodalidad en la Iglesia universal. Ahora nos referimos al grupo de sinodalidad a nivel regional, a saber:

- Los concilios particulares.
- Las conferencias episcopales.
- Los patriarcados en las Iglesias orientales.
- Los consejos regionales de las conferencias episcopales y de los patriarcas de las Iglesias católicas orientales.

En estos ámbitos o expresiones de sinodalidad, aparecen estas constantes, ya sea en el ejercicio o en sus frutos: promoción del camino común de las Iglesias particulares; refuerzo de los vínculos espirituales e institucionales; intercambio de dones y sintonía en opciones pastorales; surgimiento de nuevos procesos de evangelización de la cultura; participación del Pueblo de Dios en los procesos de discernimiento y decisión; comunión colegial entre los obispos; comunión entre las Iglesias; desarrollo de una metodología eficazmente participativa; participación

de laicos como expertos; valorización de las estructuras de colegialidad episcopal¹⁰⁸.

Con esta presentación propositiva que hace la Comisión Teológica Internacional se superan barreras y cuestionamientos que hasta ahora se habían hecho con respecto a la normatividad de estos diferentes ámbitos de la sinodalidad y queda abierta la propuesta de revisión. Uno de tales ámbitos, el de las conferencias episcopales, fue propuesto claramente por el papa Francisco en la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* cuando afirma:

El Concilio Vaticano II expresó que, de modo análogo a las antiguas Iglesias patriarcales, las conferencias episcopales pueden “desarrollar una obra múltiple y fecunda, a fin de que el afecto colegial tenga una aplicación concreta” (LG 23). Pero este deseo no se realizó plenamente por cuanto todavía no se ha explicitado suficientemente un estatuto de las conferencias episcopales que las conciba como sujetos de atribuciones concretas, incluyendo también alguna auténtica autoridad doctrinal (EG 32).

3.2.2. Sujeto de sinodalidad a nivel subcontinental: la asamblea eclesial

Como experiencia inédita se presenta la propuesta de dar inicio a una nueva modalidad de sinodalidad: la asamblea eclesial para una región del continente. Promovida por el papa Francisco, el domingo 24 de febrero de 2021 se llevó a cabo el lanzamiento de la I *Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe*, coordinada por el Celam, que tendrá lugar del 21 al 28 de noviembre de 2021 en México, con un itinerario de preparación que toma tres trimestres en diferentes modalidades de participación. En el mensaje enviado al presidente del Celam, el papa Francisco explica que no se trata de una conferencia episcopal, sino de un evento en el que participarán laicos y laicas, religiosas y religiosos, diáconos, seminaristas, sacerdotes, obispos y cardenales. Es, entonces, una reunión del Pueblo de Dios, de todo el Pueblo de Dios que va caminando. “Se reza, se habla, se piensa, se discute y se busca la voluntad de Dios”, puntualizó el Papa, y señaló además dos criterios para su preparación y realización: 1) es un evento “junto al Pueblo de Dios”, no de élites, sino

¹⁰⁸ Cf. *Ibíd.*, nn. 85-93.

con todos, sin exclusiones, por cuanto el Pueblo de Dios es infalible *in credendo*; 2) la oración es el segundo criterio, porque en medio de nosotros está el Señor. El lema escogido señala muy bien el carácter marcadamente sinodal: “Todos somos discípulos misioneros en salida”. Según el Celam, los objetivos son contemplar la realidad de nuestros pueblos, profundizar en los desafíos del continente, reavivar el compromiso pastoral y buscar nuevos caminos en clave sinodal.

3.2.3. Sujetos de la sinodalidad a nivel universal

Dos son los acontecimientos sinodales que corresponden al nivel más amplio de la Iglesia universal, o mejor, al nivel del “cuerpo de las Iglesias” (LG 23): el sínodo general de los obispos y el concilio ecuménico. Brevemente presentamos ahora las modalidades propias de esta forma de sinodalidad, considerando a cada una de ellas como “sujeto de sinodalidad”.

En estos dos espacios de sinodalidad universal, es muy importante la condición de “sujeto” del colegio episcopal, como lo subraya la Comisión Teológica Internacional: “El colegio episcopal desempeña un ministerio insustituible en el ejercicio de la sinodalidad a nivel universal. En efecto, en cuanto intrínsecamente comprende dentro de sí a su cabeza, el Obispo de Roma, y actúa en comunión jerárquica con él, es ‘sujeto de la suprema y plena potestad sobre la Iglesia universal’”¹⁰⁹, haciendo eco de lo afirmado por el Concilio Vaticano II (cf. LG 22).

Aquí también se define mejor el ministerio petrino, que requiere, asimismo, de una revisión:

Estoy convencido –ha dicho el papa Francisco– de que, en una Iglesia sinodal, también el ejercicio del primado petrino podrá recibir mayor luz. El Papa no está, por sí mismo, por encima de la Iglesia, sino dentro de ella como bautizado entre los bautizados y dentro del colegio episcopal como obispo entre los obispos, llamado a la vez –como sucesor del apóstol Pedro– a guiar a la Iglesia de Roma, que preside en la caridad a todas las Iglesias¹¹⁰.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, n. 96.

¹¹⁰ *Ibíd.*, n. 95, citando el discurso del Papa en el 50 aniversario de la institución del Sínodo general de los Obispos.

3.2.3.1. El sínodo general de los obispos, sujeto de sinodalidad

El Concilio Vaticano II retomó y rescató la importancia de los sínodos en la Iglesia (*ChD* 36). Sobre la constitución y finalidad del sínodo de los obispos se pronunciaron el decreto *Christus Dominus*, sobre los obispos (*ChD* 5), y el decreto *Ad gentes*, sobre la acción misionera de la Iglesia (*AG* 29).

Específicamente sobre el sínodo general de los obispos, fue Pablo VI quien lo instituyó como estructura sinodal permanente (con el motu proprio *Apostolica sollicitudo* de 1965). Representa a todo el episcopado católico y manifiesta la participación del colegio episcopal, en comunión jerárquica con el Papa, en su solicitud por la Iglesia universal, como lo expresó el papa Francisco en el *Discurso en la Conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos* el 17 de octubre de 2015.

Hasta ahora el sínodo general de los obispos había sido otra institución que seguía siendo motivo de controversias por el desequilibrio entre el poder del Obispo de Roma y el de los demás obispos en el colegio episcopal. En efecto, muchos episcopados veían en el sínodo la oportunidad de un mejor contacto con el centro romano y, sobre todo, de una cierta participación en la toma de decisiones; pero este deseo no se había logrado.

Ha sido la práctica de los sínodos generales convocados por el papa Francisco (Sínodo de la Familia, de los Jóvenes y de la Amazonía) los que le han dado la posibilidad de poner en marcha formas específicas de mayor participación, ampliando la etapa de escucha o de consulta, revisando el método de participación en la asamblea y dejando abierta la puerta hacia el futuro para ir hacia un sínodo que incluya el carácter decisorio y no solo el consultivo.

El lenguaje que ha utilizado la Comisión Teológica Internacional se mantiene en la importancia del carácter consultivo, pero quizás abierto a nuevos horizontes:

La historia de la Iglesia testimonia la importancia del proceso consultivo con el fin de recoger el parecer de los pastores y de los fieles. El papa Francisco ha indicado una línea maestra de tal perfeccionamiento en la escucha más amplia y atenta del *sensus fidei* del Pueblo de Dios, gracias a la puesta en acto de procedimientos de consulta en el nivel de las Iglesias particulares,

de modo que el sínodo de los obispos sea “el punto de convergencia de este dinamismo de escucha llevado a todos los ámbitos de la vida de la Iglesia”¹¹¹.

3.2.3.2. El concilio ecuménico

Haciendo eco de lo que el Concilio Vaticano II clarificó y afirmó sobre el concilio ecuménico (LG 18; *ChD* 4; LG 23a), la Comisión Teológica Internacional recuerda su carácter:

Es el acontecimiento extraordinario más pleno y solemne en el que se manifiestan la colegialidad episcopal y la sinodalidad eclesial a nivel de la Iglesia universal [...], el ejercicio de la autoridad del colegio episcopal unido a su cabeza, el Obispo de Roma, al servicio de toda la Iglesia [...], la íntima comunión del colegio con el Papa, que lo preside como sujeto del ministerio pastoral sobre la Iglesia universal¹¹².

4. La finalidad y objeto de la evangelización: “Hacer presente en el mundo el Reino de Dios”

Las preguntas que lógicamente surgen después de esta reflexión sobre los diferentes sujetos de la sinodalidad que tienen como sujeto primario de la evangelización las Iglesias particulares son las siguientes: ¿Para qué existen las Iglesias particulares? ¿Hacia dónde se dirige su acción y misión? ¿Qué es lo que pretende, en último término, la evangelización que se realiza al interior de las culturas locales? ¿Qué es, en definitiva, evangelizar?

Una respuesta sintética y englobante la encontramos en la afirmación que hace el papa Francisco al comienzo del capítulo IV de *Evangelii gaudium*: “Evangelizar es hacer presente en el mundo el Reino de Dios” (EG 176). En este apartado nos proponemos, entonces, desentrañar todo lo que puede sugerir esta manera de sintetizar el sentido y finalidad de la evangelización formulados por el papa Francisco, a saber: la identificación del proyecto de Jesús de Nazaret; las Iglesias particulares como

¹¹¹ *Ibid.*, n. 100, el cual cita el discurso del Papa en el 50 aniversario de la institución del Sínodo general de los Obispos.

¹¹² *Ibid.*, nn. 97-98.

sacramento del Reino al interior de las culturas locales; el modelo de evangelización que responde a esta función de las Iglesias particulares; los fundamentos bíblicos y teológicos de una evangelización al servicio del Reino; el método para una evangelización que hace presente el Reino de Dios en las culturas locales.

4.1. El Reino de Dios, propósito central de la predicación y acción de Jesús de Nazaret, según los evangelios sinópticos y el Nuevo testamento

En los últimos 50 años, tanto los estudiosos de la Biblia como quienes se ocupan de la cristología han estado de acuerdo en afirmar que “el origen y el contenido central de la proclamación de Jesús, en su totalidad, están determinados por el Reino de Dios, incluso en textos donde no aparece el término *basileia*”¹¹³. Ateniéndose a datos estadísticos, la palabra *basileia* (Reino o reinado) aparece 162 veces en el Nuevo Testamento, de las cuales 121 se encuentran en los evangelios sinópticos (20 veces en *Marcos*, 55 en *Mateo* y 46 en *Lucas*). En los textos de san Pablo se encuentra el término 14 veces¹¹⁴.

Tomemos solo dos ejemplos de cómo san Lucas y san Mateo caracterizan lo que podemos llamar “el proyecto de Jesús”, que es justamente el Reino de Dios. Ambos evangelistas ubican el comienzo de la misión de Jesús en Galilea, dándole así un sentido simbólico a toda su tarea evangelizadora que se hace desde la periferia¹¹⁵.

– San Lucas, en el capítulo 4, señala lo que va a ser el programa del ministerio de Jesús, visto desde el cumplimiento del texto del profeta Isaías: anunciar la Buena Noticia a los pobres, proclamar la liberación a los cautivos, dar vista a los ciegos, libertar a los oprimidos y proclamar el año de gracia del Señor (*Lc* 4, 18-19).

¹¹³ LUZ, U. “Basileia”. En: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I. Sígueme, Salamanca, 1996, pp. 600-602.

¹¹⁴ CASTILLO, J. M. *El Reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2010.

¹¹⁵ Para el significado de esta constatación puede verse el capítulo 1, “Judío de Galilea”, en el libro: PAGOLA, J. A. *Jesús, aproximación histórica*. PPC, Madrid, 2013.

– San Mateo, a partir del capítulo 4, tiene una secuencia que va señalando aspectos complementarios en torno al Reino de Dios:

- I. *Anuncio del Reino de los cielos*: “Conviértanse, porque está llegando el Reino de los cielos” (Mt 4, 17-23).
- II. *El Reino en palabras en el Sermón de la Montaña*: “Jesús instituyó el nuevo Reino en el que los pobres son bienaventurados, en el que la paz es el principio de la convivencia, en el que los limpios de corazón y los que lloran son ensalzados y consolados, en el que los que tienen hambre de justicia son saciados, en el que los pecadores pueden alcanzar el perdón, en el que todos son hermanos”¹¹⁶. En esta proclamación solemne del Reino, Jesús señala la misión y perfil de sus seguidores: ser sal y luz; ir más allá de la ley superando las interpretaciones cortas de la misma; tener confianza, tener claridad sobre las clases de profetas y de discípulos del Reino; pasar de las palabras a las obras edificando sobre la roca (cf. Mt 5–7).
- III. *El Reino en acción*: inicia con curaciones que apuntan a superar la exclusión (leprosos) y que se realizan más allá de Israel (criado del centurión, ciudadanos de Roma), para declarar que muchos de Oriente y Occidente se sentarán con Abraham, Isaac y Jacob en el Reino de los cielos; para ir a lo esencial buscando primero el Reino y su justicia; expulsando el espíritu del mal (los demonios); llamando nuevos colaboradores (Mateo); curando al paralítico, a una mujer enferma, a dos ciegos, al hombre mudo; Jesús mismo recorriendo todos los pueblos y aldeas anunciando la Buena Noticia del Reino y sanando todas las enfermedades y dolencias (cf. Mt 8–9, 35).
- IV. *Envío de los discípulos a proclamar el Reino anunciado*: el horizonte, una cosecha abundante; llamado a los Doce para confiarles la proclamación del Reino cercano que provocará persecuciones, pero que exigirá confianza y valor en la persecución; anuncio de Jesús que causa división, pero con la promesa de recompensa para quienes reciban a los apóstoles (Mt 9, 36–11, 1).

¹¹⁶ PABLO VI. *Homilía* pronunciada en Manila el día 29 de noviembre de 1970.

- V. *El Reino en controversia, Jesús rechazado*: Jesús, como Mesías que comparte, come y bebe con los pecadores, es mal visto; anuncia que el Reino se manifiesta a los pequeños, que la persona es más importante que el sábado; su condición de Siervo de Dios suscita controversias y proclama que va más allá de su propia familia (*Mt 11, 2–12, 50*).
- VI. *Las parábolas del Reino*: la novedad del Reino y sus consecuencias no son entendidas por muchos, por eso Jesús las explica a través de parábolas, que son muy variadas, pero tomadas del acontecer diario y del estilo de vida de un pueblo de pescadores, pastoril, y agricultor: el sembrador, el trigo y la cizaña, el grano de mostaza y la levadura, el tesoro y la perla, la red (*Mt 13, 1-52*).
- VII. *El Reino y la Iglesia*: todo lo anterior –que está referido al Reino– es el objetivo y la finalidad de la presencia y enseñanza de Jesús. Jesús ahora comienza a preparar a los apóstoles para que asuman la tarea de ser portadores de su proyecto. Consciente de que es rechazado en su patria, señala con nuevos signos lo que les espera a los apóstoles: multiplicar el anuncio del Reino multiplicando los panes, sobre la base de lo que ya está presente entre sus seguidores; haciéndolos conscientes de la importancia de tener una fe profunda (episodios en el lago); superando las tradiciones antiguas; diciendo claramente que el Reino ha de ser anunciado también a los paganos (la mujer pagana); siendo levadura nueva (*Mt 13, 53–16, 20*). En las notas de la *Biblia Latinoamericana* se comenta:

El pasaje con que cierra la segunda parte del evangelio de Mateo nos sitúa en un momento muy importante de la vida de Jesús: el rechazo de su pueblo y el fracaso aparente de su misión. Con todo, sus discípulos, por boca de Pedro, reconocen que Él es el Mesías, el Hijo de Dios vivo, títulos que resumen la fe de la Iglesia de Mateo. Las palabras de Jesús a Pedro (*Mt 16, 17-19*) solo se encuentran en este evangelio y tienen una extraordinaria importancia. Jesús confiere a Pedro el nuevo encargo, significado en el cambio de nombre, de reunir el nuevo Pueblo de Dios, es decir, la Iglesia. Y le confía la misión de hacer posible a todos la entrada en el Reino (eso significa la entrega de las llaves) y de interpretar con autoridad la nueva ley

(eso significaba entre los judíos la expresión “atar y desatar”) adaptándola a las nuevas situaciones¹¹⁷.

Todos los evangelios dan cuenta de lo que ocurrió después de la elección de Pedro y de la misión que le encomienda a la Iglesia de abrir los caminos del Reino:

- La invitación a los discípulos a asumir el destino sufriente del Mesías (*Mt* 16, 21–17, 24).
- El estilo de vida de la comunidad cristiana inspirada en el proyecto del Reino (*Mt* 18, 1–20, 34).
- El rechazo de Jesús en Jerusalén y el proceso de Pasión y condena-
ción (*Mt* 21, 1–25, 48).
- La Pascua del Hijo del hombre, antecedida por la Cena en la que asegura las condiciones para que el proyecto de Reino se perpetúe (Jesús que entrega su Cuerpo y su Sangre como signos de la Nueva Alianza, la necesidad del servicio humilde simbolizado en el lavatorio de los pies, el memorial de estos signos en la Eucaristía), muerte y resurrección de Jesús, con las que se sella la Nueva Alianza y se garantiza el proyecto del Reino; el mandato misionero para hacer presente el Reino en todo el mundo (*Mt* 26-28).

Esta verificación de cómo presentó Jesús su proyecto del Reino de Dios y puso todas las condiciones para hacerlo efectivo y convertirlo en el mandato misionero para todo el mundo ha de estar siempre presente en los procesos evangelizadores, porque recuerdan lo que se propuso Jesús con su venida al mundo, con su predicación, con su experiencia pascual y con el mandato misionero apoyado por el Espíritu Santo en el hecho significativo de Pentecostés.

Dejar de lado esta intencionalidad de Jesús de la cual dan cuenta los evangelistas es olvidar lo fundamental del sentido de ser cristiano en el mundo de hoy y de la razón de la presencia y misión de la Iglesia en el mundo, articulada y hecha realidad a través de las Iglesias particulares. Si se olvida esto, se corre el peligro de caer en una religión intimista de sola relación con Cristo sin referencia a su plan de vida y a su proyecto

¹¹⁷ LA CASA DE LA BIBLIA. *Biblia de América. Edición popular*. p. 1007.

salvífico del acontecimiento del Reino que ya está operando en medio del mundo.

4.2. Las Iglesias particulares, sacramento del Reino en las culturas locales

Todo el conjunto propuesto por el evangelio de Mateo a propósito del Reino en la primera parte (capítulos 4–16) culmina en la misión que Jesús le confía a Pedro de reunir al nuevo Pueblo de Dios y de hacer posible la entrada en el Reino. Esta es, entonces, la tarea confiada a la Iglesia a través de la evangelización. Y si evangelizar es –en palabras del papa Francisco– “hacer presente en el mundo el Reino de Dios” (EG 176), esta tarea le es encomendada a las Iglesias particulares como “sujetos primarios de la evangelización”.

Es importante ahora identificar la manera como se hace presente el Reino de Dios. Dado que el Concilio Vaticano II le dio a la Iglesia el carácter de sacramento (LG 1), cada una de las Iglesias particulares participa de dicha condición sacramental, siendo a la vez “signo” e “instrumento” de la salvación que Dios opera al interior de cada cultura local.

En primer lugar, las Iglesias particulares son *signo* y, por lo tanto, “germen y comienzo de este Reino en la tierra” (LG 5). A través de su estilo de vida, de los valores que encarna, de su significación en medio de la sociedad, *hace presente* el Reino de Dios y da testimonio de él. La manera como Pablo VI, en la *Evangelii nuntiandi*, describe el testimonio como primera forma de evangelización ilustra muy bien la manera como una Iglesia particular evangeliza:

Supongamos un cristiano o un grupo de cristianos que, dentro de la comunidad humana donde viven, manifiestan su capacidad de comprensión y de aceptación, su comunión de vida y de destino con los demás, su solidaridad en los esfuerzos de todos en cuanto existe de noble y bueno. Supongamos además que irradian de manera sencilla y espontánea su fe en los valores que van más allá de los valores corrientes, y su esperanza en algo que no se ve ni osarían soñar. A través de este testimonio sin palabras, estos cristianos hacen plantearse, a quienes contemplan su vida, interrogantes irresistibles: ¿Por qué son así? ¿Por qué viven de esa manera? ¿Qué es o quién es el que los inspira? ¿Por qué están con nosotros? Pues bien, este testimonio

constituye ya de por sí una proclamación silenciosa, pero también muy clara y eficaz, de la Buena Nueva (EN 21).

Esta descripción evidencia los signos del Reino que ya están presentes en una comunidad, a través de los cuales testimonia la presencia de Dios en ella. Desde este punto de vista, evangelizar es “proclamar la Buena Noticia” de ese Reino que ya está aconteciendo en la comunidad cristiana o en una comunidad humana, es manifestar en alta voz el Evangelio del Reino que está aconteciendo.

En segundo lugar, las Iglesias particulares son *instrumento* para hacer más presente el Reino de Dios en el mundo cuando realizan lo que pide Jesús en el Evangelio a sus seguidores: “Ustedes son la sal de la tierra”, “ustedes son la luz del mundo” (Mt 5, 13-16). La manera como una Iglesia particular es instrumento del Reino la describe muy bien el papa Francisco en *Evangelii gaudium*, cuando habla del Reino que nos reclama, en el contexto de la dimensión social de la evangelización:

Leyendo las Escrituras queda, por demás, claro que la propuesta del Evangelio no es solo la de una relación personal con Dios. Nuestra respuesta de amor tampoco debería entenderse como una mera suma de pequeños gestos personales dirigidos a algunos individuos necesitados, lo cual podría constituir una “caridad a la carta”, una serie de acciones tendientes solo a tranquilizar la propia conciencia. La propuesta es el Reino de Dios (cf. Lc 4, 43); se trata de amar a Dios que reina en el mundo. En la medida en que Él logre reinar entre nosotros, la vida social será ámbito de fraternidad, de justicia, de paz, de dignidad para todos. Entonces, tanto el anuncio como la experiencia cristiana tienden a provocar consecuencias sociales [...]. El proyecto de Jesús es instaurar el Reino de su Padre; Él pide a sus discípulos: “¡Proclamen que está llegando el Reino de los cielos!” (Mt 10, 7) (EG 180).

En el numeral siguiente, el papa Francisco señala las consecuencias de esta afirmación: “El Reino que se anticipa y crece entre nosotros lo toca todo”, y en ese sentido tiene que ver con el verdadero desarrollo del que habló Pablo VI en la *Populorum progressio* (PP 264), con lo cual la evangelización tiene que ver con “todos los hombres y con todo el hombre”, tiene que ver con la vida concreta, personal y social del hombre (EN 25), tiene que ver con todos los aspectos de la vida humana.

Pero para que esto ocurra, es necesario definir bien el modelo de evangelización, ya que no todos los modelos apuntan a esta visión amplia del Reino de Dios en el mundo.

4.3. Modelos de evangelización al servicio de la presencia de Reino en el mundo

Un primer modelo de evangelización, que corresponde a la época cultural de la premodernidad, se queda en la preocupación de “enseñar”, “transmitir”, “llevar un mensaje”, “desarrollar una doctrina”, pero sin incidencia en el mundo y sin alusión al contenido evangélico de la evangelización que es el Reino de Dios.

Un segundo modelo, que corresponde a la época cultural de la modernidad, avanza un poco más, para decirle algo a la persona, a su subjetividad, para dar sentido a su vida, para responder a preocupaciones, angustias y anhelos personales. Este modelo, si bien da un paso más allá de la sola enseñanza y transmisión, tampoco logra colocar como núcleo central el contenido del Reino de Dios y sus consecuencias. Se queda en lo personal, en la interioridad.

Por eso es necesario avanzar hacia un enfoque que podemos llamar “intersubjetivo-cultural” y que tiene que ver con la evangelización en las culturas. En este sentido se habla de evangelización inculturada. La experiencia de la misión *ad gentes*, muy desarrollada en el siglo XIX por las grandes iniciativas misioneras, comienza a ser sensible a la necesidad de entrar en relación con las culturas locales. Esta relación es la que desde hace algún tiempo se ha denominado “inculturación”, en un esfuerzo por salir de la “objetivación” del contenido evangelizador, para ir hacia la comprensión de un contenido que tiene que ver con la cultura propia en la que está inserta la gente que hace parte de las Iglesias locales en territorio de misión.

Ahora bien, con el término “inculturación” se pueden entender diversas cosas:

- La inculturación entendida como “adaptación” de un mensaje ya preestablecido para que pueda ser aceptado por los destinatarios de una cultura.

- La inculturación entendida como “inserción” por parte de los agentes de pastoral en un medio concreto.
- La inculturación entendida como “asunción y valoración” de las cualidades, riquezas y costumbres de los pueblos.

Consideramos que los dos primeros enfoques son parciales e insuficientes, aunque sobre ellos haya una extensa literatura y esfuerzos pastorales. Siendo consecuentes con el planteamiento de las Iglesias particulares como “sujeto global-comunitario”, “orgánico” y “dinámico”, creemos que hoy las Iglesias particulares están llamadas a asumir el tercer enfoque, dado que las “culturas locales” son parte integrante del quehacer de los sujetos en su propio ambiente cultural. El contenido de la evangelización no será, entonces, un mensaje ya preestablecido, sino la vida misma de las comunidades, en la medida en que se convierte en “acontecimiento” vivido y protagonizado por la misma comunidad y en la medida en que se valoriza, se interioriza, se interpreta y se proclama a los demás como presencia y acción salvífica de Dios.

Por esta razón, para una mayor claridad y para distinguirlo de los dos primeros enfoques, decimos que el “objeto” de la misión de las Iglesias particulares es la *evangelización de las culturas*, lo cual equivale a decir que se opta por una *evangelización inculturada*. Con estas dos expresiones se quiere decir que *en* las culturas se encuentra en germen el contenido de la evangelización y que no se trata, por tanto, de contenidos doctrinales. Este es el enfoque que responde al misterio de la encarnación y a las consecuencias que se siguen de comprender en profundidad las categorías eclesiológicas de Pueblo de Dios, de Cuerpo de Cristo y de Templo del Espíritu Santo. Dicho de forma sintética: si el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo están presentes y actuando en las Iglesias particulares, esta presencia y este actuar constituyen el contenido fundamental que las Iglesias particulares están llamadas a “proclamar”, a “asumir” y a “celebrar”. El misterio pascual, no como un hecho del pasado, sino en cuanto está “aconteciendo” en medio de las culturas, es lo que debe constituir el “objeto” de la nueva evangelización. Fundamentar esta percepción y encontrar las formas concretas de traducir estas convicciones teológico-pastorales, entroncadas en la sensibilidad de la época de la interculturalidad, son las cometidos de los dos siguientes numerales.

4.4. Fundamentos bíblicos y teológicos de la evangelización al servicio de la presencia del Reino en el mundo

Fundamentos bíblicos

La Biblia y las culturas

Afirmar que el contenido de la evangelización no es algo preestablecido (una doctrina, un discurso, un gran relato, un tratado dogmático), sino que es una experiencia religiosa y de fe protagonizada por quienes viven la experiencia eclesial en las Iglesias particulares, interpretada por las mismas comunidades y proclamada por quienes la han vivido, no constituye propiamente una novedad en la historia de la Iglesia. Es, más bien, un re-descubrimiento de lo que fue la experiencia misma de los pueblos y de las comunidades que dieron origen a las narraciones contenidas en la Biblia. La novedad puede estar más bien en tomar en serio esta experiencia y restituirla al Pueblo de Dios que acontece hoy en las Iglesias particulares, superando esquemas que por siglos han hecho curso en la historia de la Iglesia y promoviendo dinamismos renovadores que hagan posible retomar las fuentes de nuestra religión.

Por eso, un breve recorrido por algunos ejemplos entresacados de la experiencia de la Biblia puede darnos luces con respecto a esta necesidad urgente que hay en la Iglesia de reorientar el estilo y el modelo de evangelización. Al aspecto de los “contenidos” está íntimamente unido el aspecto del “procedimiento” a través del cual se llega a nuevos contenidos. Se trata de la cuestión “metodológica”, diríamos hoy, de cómo en la experiencia del judeocristianismo se llegó a la narración bíblica con la que contamos hoy. La Biblia nos da cuenta de la historia de la salvación, en el sentido de la salvación de Dios realizada en la historia. Acercémonos a estos procedimientos, apoyados en experiencias que han hecho y siguen haciendo comunidades cristianas en América Latina¹¹⁸.

¹¹⁸ Seguimos aquí en parte la reflexión realizada en el VIII Encuentro Intraeclesial de las CEB, reunidas en septiembre de 1992 en la ciudad de Santa María, en el sur del Brasil, que trató el tema: “Las CEB y las culturas oprimidas”. La recopilación la hace: MOSCONI, L. “Biblia e inculturación”. En: SILLER, C. TAPUERCA, J. (COORDS.). *Hacia una evangelización inculturada*. Alternativas Año 2/3 – n. 4/5. Edit. Lascasiana, Guatemala, 1995, pp. 13-29.

Partamos de una convicción general sobre lo que significa la Biblia y la percepción de Dios a partir del proceso como se fue gestando:

La Biblia no cayó del cielo, tampoco fue escrita entre cuatro paredes. Brotó de la tierra, de la tierra de un pueblo sufrido que vivió en una época determinada y en determinados lugares del mundo. Ese pueblo enfrentó dificultades muy duras y en medio de esas luchas vivió una experiencia mística del Dios de la vida y de la libertad. Dios no fue una invención teórica en sus cabezas. Se fue revelando como el absoluto totalmente diferente (*Ex* 19, 16-25) y al mismo tiempo como el Dios profundamente encarnado y solidario con el sufrimiento y los sueños de los pobres y explotados de la tierra (*Ex* 3, 7-10)¹¹⁹.

Mosconi sustenta las anteriores afirmaciones acudiendo a varios ejemplos de la Biblia:

– El *relato de Génesis* 2–3, en el cual se buscan respuestas a interrogantes surgidos de la situación de explotación y sufrimiento. Vista esta experiencia desde la fe, el pueblo descubre que lo que Dios quiere es que los hombres y las mujeres vivan como iguales, en la dignidad y respeto de los demás. En medio de este sueño aparece la presencia de Yahvé en el paraíso, símbolo de armonía, de la situación nueva querida por Dios. De esta manera, el relato es, al mismo tiempo, denuncia contra la injusticia y proyecto de vida, porque invita a la lucha y a la resistencia¹²⁰.

– El *relato del Éxodo* parte de la misma experiencia del pueblo, vivida en su propia cultura, pero leída desde la convicción de la presencia y actuación del Dios de la vida y de la libertad.

– El relato de la *encarnación del Hijo de Dios* da cuenta de la voluntad de Dios de encarnarse en un pueblo y en una cultura concreta. A partir de estas realidades culturales Jesús encarna su mensaje de amor, de justicia, de libertad, de respeto a las personas. En episodios muy concretos anuncia la Buena Noticia de liberación y de la dignidad de la vida a los pobres, anuncia la presencia del Reino de Dios¹²¹.

¹¹⁹ MOSCONI, L. *Op. cit.*, p. 15.

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 16-17.

¹²¹ *Ibid.*, pp. 21-22.

– Por último, la *experiencia y los relatos de Pablo*, quien vive y encarna el mensaje de Jesús en culturas diferentes. Identificado inicialmente con la cultura religiosa del fariseo de la más estricta observancia de la ley, vive la experiencia de crisis de sus convicciones y es capaz de desacralizar el judaísmo y de relativizar sus leyes y tradiciones. Más adelante, deseoso de llevar el mensaje de Jesús el Cristo a las principales ciudades del Imperio romano, lo encarna en imágenes y comparaciones propias de las ciudades¹²².

M. Dhavamony, profesor de teología y fenomenología de las religiones en la Universidad Gregoriana, toma la imagen bíblica del sembrador para plantear el significado de la evangelización que tiene como terreno propio la realidad sociocultural. Se refiere al texto evangélico del sembrador de Marcos 4, 13-20 y sus paralelos Mateo 13, 18-23 y Lucas 8, 11-15:

La Palabra (*logos*) es un término usado en forma absoluta para designar el Evangelio. Jesús ha usado dicho término en este sentido en la parábola del sembrador; en otros pasajes no se encuentra así. [...] El profundo significado escatológico de la parábola del sembrador es que la cosecha final se refiere al advenimiento del Reino de Dios. [...] Podemos decir que la semilla es el Evangelio, el Reino de Dios, predicado por Jesús, y que el terreno de la semilla es la sociedad humana histórico-cultural. [...] El Evangelio deberá ser plantado en las raíces de la cultura misma para crecer desde dentro y dar mucho fruto¹²³.

Dhavamony concluye diciendo que esta lógica de la Palabra de Dios como la presenta y la testimonia el mismo Jesús es la lógica de la encarnación, según la cual solo puede ser salvado aquello que es asumido. Añade, además, que el proceso de la inculturación se desarrolla según el modelo de muerte y resurrección (la *kenosis*) que se convierte en esperanza de una nueva Iglesia particular.

A partir de este corto recorrido por la experiencia evangelizadora de la Biblia, podemos decir que su “contenido” lo constituye la experiencia mística de Dios que el pueblo experimenta en y desde sus propias realidades culturales, valiéndose en muchos casos de relatos e imágenes

¹²² *Ibíd.*, pp. 23-26.

¹²³ DHAVAMONY, M. *Inculturazione. Riflessioni sistematiche di antropologia sociale e di teologia cristiana*. San Paolo, Milán, 2000, pp. 5-6.

compartidas en el medio ambiente, pero a partir de su propia experiencia, a veces problemática, a veces de gozosa y celebrativa, a veces de anhelos y sueños de futuro.

Fundamentos teológicos

Las semillas del Verbo e inculturación

Además de la Biblia, que nos coloca en la clave de la evangelización inculturada, a lo largo de la historia de la Iglesia y como fruto de la permanente reflexión sobre esta realidad, se ha hecho alusión a una expresión que es significativa de este nuevo modelo de evangelización que tiene su base en las culturas; se trata de la expresión “semillas del Verbo”, que ilumina la perspectiva que planteamos y que es propuesta ya en el siglo III por Justino. El Concilio Vaticano II, especialmente en los documentos referentes a la relación de la Iglesia con el mundo (*Gaudium et spes*, *Ad gentes*, *Nostra aetate*), retoma el tema de las “semillas del Verbo” para referirse a una presencia escondida del Verbo en medio de las culturas. Veamos algunos de esos textos:

Al proclamar el Concilio la altísima vocación del hombre y la *divina semilla* que en este se oculta, ofrece al género humano la sincera colaboración de la Iglesia para lograr la fraternidad universal que responda a esa vocación (GS 3).

Así, pues, cuanto de bueno se halla *sembrado en el corazón y en la mente* de los hombres o *en los ritos y culturas* propios de los pueblos, no solamente no perece, sino que es purificado, elevado y consumado para gloria de Dios (AG 9).

Familiarícense [los fieles] con sus tradiciones nacionales y religiosas; descubran, con gozo y respeto, *las semillas de la Palabra* que en ellas se contienen (AG 11).

Consideren [los institutos religiosos] atentamente la manera de incorporar a la vida religiosa cristiana las tradiciones ascéticas y contemplativas, *cuyas semillas ha esparcido Dios* algunas veces *en las antiguas culturas* antes de la predicación del Evangelio (AG 18).

Dichas Iglesias [las Iglesias jóvenes] reciben de las *costumbres y tradiciones, de la sabiduría y doctrina*, de las *artes e instituciones* de los pueblos, todo lo que puede servir para confesar la gloria del Creador, para ensalzar la gracia del Salvador y para ordenar debidamente la vida cristiana (AG 22).

Y en la constitución *Lumen gentium*, a propósito del planteamiento de la universalidad o catolicidad del único Pueblo de Dios, se avanza en la

línea de la teología de las “semillas del Verbo”, pero sin utilizar este lenguaje. Dicho planteamiento coincide con la convicción teológica de una presencia y acción de Dios en las “capacidades, riquezas y costumbres” de los pueblos que le corresponde a la Iglesia o Pueblo de Dios valorar y fomentar.

Una lectura atenta del numeral 13 de la *Lumen gentium* nos pone frente a las claves definitivas para el planteamiento de la “evangelización de las culturas” o “evangelización inculturada”. Nos detenemos en dos afirmaciones que revelan nuevas perspectivas para una auténtica “evangelización de las culturas” en la medida en que unen eclesiología y misión evangelizadora de la Iglesia:

Todos los hombres están llamados a formar parte del nuevo Pueblo de Dios. [...] Así, pues, el único Pueblo de Dios está presente en todas las razas de la tierra, pues de todas ellas reúne sus ciudadanos, y estos lo son de un Reino no terrestre, sino celestial (LG 13).

La Iglesia o el Pueblo de Dios, introduciendo este Reino, no disminuye el bien temporal de ningún pueblo; antes, al contrario, *fomenta y asume*, y al asumirlas, *las purifica, fortalece y eleva* todas las capacidades y riquezas y costumbres de los pueblos en lo que tienen de bueno (LG 13).

“Asumir y valorar” significa que el contenido o materia prima de la evangelización ya está presente, que no viene de fuera. Lo que pueden aportar los miembros del Pueblo de Dios presentes en una cultura concreta son los “criterios” para poder “asumir y valorar” y también para “purificar”. Estos criterios le vienen a la Iglesia de la “memoria” (*anámnesis*) de lo que Dios ha revelado y comunicado a través de la historia del Pueblo de Israel y del Nuevo Testamento.

En el contexto de una época más sensible al valor de las propias culturas y, en consecuencia, a las exigencias de la interculturalidad y al diálogo interreligioso, los conceptos de “cultura” y de “revelación” son diversos: se superan la visión “objetivista” y la visión “subjetivista”, para encaminarse a una percepción mucho más profunda, más amplia y más dinámica que va a incidir también en una forma nueva de entender y de enfocar la evangelización y la teología misma, más en consonancia con la manera de entender la revelación en la época patrística, como lo constata Congar:

En el tiempo de los Padres y hasta la época del Concilio de Trento inclusive, se designaba generalmente la eficacia de esa unción [del Espíritu Santo] en la Iglesia utilizando los términos *revelatio* (*revelare*), *inspiratio* (*inspirare*), *illuminare*, *suggestio* (*suggerere*). [...]. Es mérito de santo Tomás haber roto con este uso y haber restringido o reservado el término *revelatio* a lo que llamamos la revelación, dando a esta palabra un sentido mucho más preciso. El inconveniente de la precisión introducida por santo Tomás reside en que hace de la revelación una cosa acabada, con lo que, en adelante, se trata simplemente de interpretar, de comentar, de elaborar. De esta manera se produjo una orientación más nocional de la acción reveladora de Dios, de la verdad religiosa, del dogma y de la fe, concepción puesta actualmente en entredicho¹²⁴.

Por todo lo anterior se puede afirmar una vez más que, desde una perspectiva teológica, se hace evidente que el “objeto” de la misión de las Iglesias particulares es el acontecer salvífico de Dios en la historia concreta de los pueblos en su propia cultura. Esto exige “descubrir”, “desvelar” y “proclamar” la presencia de las “semillas del Verbo” en las culturas, mediante la “asunción”, “fomento”, “purificación”, “fortalecimiento” y “elevación” de las capacidades, riquezas y costumbres de los pueblos, como lo señala claramente la *Lumen gentium*.

Dicho de otra manera, desde un lenguaje eclesial, lo referente al *contenido* de la evangelización que acontece en las culturas se puede describir así: es la “proclamación de la Buena Noticia” de la “presencia y acción salvífica de Dios Padre, de Dios Hijo y de Dios Espíritu Santo”, y del llamado permanente que nos hacen a través del acontecer diario. Presencia y acción de Dios Padre presente en su pueblo, en la praxis histórica, es decir, en el acontecer cotidiano de la gente en sus diversas actividades. Proclamación gozosa de la presencia y acción de Cristo presente en su cuerpo, que es la Iglesia local, a través de los dones y servicios con los cuales se va construyendo el cuerpo eclesial. Presencia y acción del Espíritu Santo presente en todo lo que en el mundo significa renovación, transformación, perfeccionamiento; presencia y acción en las Iglesias locales en todos los signos de santidad, en los dones y frutos que va prodigando a quienes están abiertos a su acción renovadora y transformadora. Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo, manifestaciones concretas del Dios Uno y Trino inmerso en las pequeñas

¹²⁴ CONGAR, Y. *Op. cit.*, p. 235.

historias de las personas y de las comunidades, en sus modos de vida, en los valores y costumbres, en las creencias, símbolos e instituciones propios de los grupos humanos que configuran las Iglesias particulares. El contenido de la evangelización lo constituye, entonces, la vida cotidiana de las personas, de los grupos, de las comunidades. Es lo que, consciente o inconscientemente, vivimos cuando iniciamos alguna acción y decimos: “En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”, por cuanto vivimos y actuamos sumergidos e inmersos en la comunidad trinitaria.

A través de esta presencia y acción de la comunidad trinitaria se va haciendo presente en el mundo el reinado de Dios, es decir, se va concretando –a veces en germen, a veces más explícitamente– el proyecto que Jesús proclamó en su predicación: el Reino o reinado de Dios. Es aquí donde encontramos el sentido profundo la expresión sintética que utiliza el papa Francisco en la *Evangelii gaudium* cuando, al comienzo del capítulo IV dedicado a la dimensión social de la evangelización, afirma que “evangelizar es hacer presente en el mundo el Reino de Dios” (EG 176), ese Reino presente en lo cotidiano, en la praxis histórica, Reino presente en el acontecer de las Iglesias particulares insertas en las culturas locales. Por eso, podríamos decir que el contenido fundamental de la evangelización de las culturas es el Reino de Dios presente en esas culturas, en el acontecer diario de hombres y mujeres que buscan responder a su ser ciudadanos y a su ser cristianos, hombres y mujeres inmersos en el mundo de las culturas locales, en campos y ciudades, presentes y actuantes en la economía y en la política. Y es aquí también donde cobra todo su sentido el cambio de paradigma operado por el Concilio Vaticano II cuando pone la presencia y acción de la Iglesia en medio del mundo en la emblemática expresión con la que comienza la constitución pastoral *Gaudium et spes*:

Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de todos los afligidos, son también los gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo y no hay nada verdaderamente humano que no tenga resonancia en su corazón (GS 1).

4.5. Método y proceso para una evangelización al servicio del Reino en las culturas locales

Para que el contenido de la evangelización se convierta verdaderamente en “proclamación”, es necesario seguir un camino o *método* o

procedimiento que sea consecuente con esta visión de la revelación y de la evangelización. Se trata del método que está inspirado en la lectura de los signos de los tiempos descrito en la constitución *Gaudium et spes*:

Es necesario *conocer y comprender el mundo* en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza [...]. Es deber permanente de la Iglesia *escrutar a fondo* los signos de la época e *interpretarlos a la luz del Evangelio* [...], de forma que pueda la Iglesia *responder a los perennes interrogantes* de la humanidad (GS 4).

Estos elementos que hemos subrayado sugieren un proceso evangelizador que parte del acontecer histórico de Dios y que aquí proponemos más detalladamente en los siguientes pasos:

1. *Descripción* de una experiencia vivida, de momentos normales o especiales de la vida cotidiana, de un acontecimiento significativo. Se trata de narrar una historia, lo que acontece en el devenir histórico o lo que vive la comunidad diocesana en sus diversas modalidades de evangelización (familia, sector o comunidad de base, vecindario, parroquia, conjunto diocesano), lo que protagoniza o vive esa determinada comunidad (praxis evangelizadora). También son objeto de esta descripción los acontecimientos o situaciones de la vida regional, nacional o internacional (praxis histórica), en la medida en que interpelan o tienen que ver con esta comunidad local. La experiencia vivida o los acontecimientos que son objeto de descripción pueden referirse a las diversas dimensiones de la vida cultural de un grupo o de una comunidad: vida familiar, circunstancias o situaciones de la economía, la organización política y su interpretación simbólica. Para la evangelización nada es ajeno a la descripción de una experiencia de vida, precisamente porque a través de todas las realidades se manifiesta Dios y en todas las realidades pueden estar presentes las “semillas del Verbo”, y todas ellas se pueden convertir en signos de la presencia y actuación de Dios en el mundo.
2. *Iluminación* desde lo que Dios ha comunicado y revelado especialmente en la Palabra y en la Tradición. Una vez descrita una experiencia concreta, se trae a la “memoria” el conjunto del plan de Dios para la humanidad en su forma más sintética, o se hace referencia a aspectos concretos contenidos en la revelación bíblica o en la

Tradición de la Iglesia, en la medida en que constituyan “criterios” o “luces” para descubrir el sentido de fe que tiene la experiencia narrada, o en la medida en que estos criterios ayuden a percibir lo que Dios nos está diciendo en esta circunstancia concreta. Este es el momento en el cual el “contenido” de la revelación que aconteció en la historia “sugiere” o “suscita” un nuevo sentido a la realidad o a la experiencia descrita. Podría decirse también que es el momento en el cual lo revelado por Dios en otros tiempos tiene la función de “sacramento”, en cuanto se convierte en “signo” e “instrumento” para que surja una nueva “manifestación” o “revelación” de Dios “aquí y ahora”, al interior de este grupo o comunidad que se interroga por el sentido de los acontecimientos. De esta manera, el contenido de revelación de otra época es factor fecundante para que surja un nuevo contenido que expresa la manifestación de Dios en la historia de hoy y siga cumpliendo la promesa de Cristo: “Yo estaré con ustedes todos los días hasta el fin del mundo” (Mt 28, 20).

3. *Confrontación-discernimiento*: confrontar la situación o experiencia descrita con los criterios de la Palabra de Dios es hacer una especie de “juicio” evangélico como ejercicio de “interpretación” de la significación de ese acontecimiento a la luz de la “memoria” de lo que en otro tiempo Dios ha manifestado como su voluntad para la humanidad, para su pueblo. Es el momento de percibir cuál puede ser la voluntad de Dios en este momento histórico y para esta circunstancia concreta, cuál puede ser el llamado a cambiar o renovar actitudes o comportamientos que no están en consonancia con el querer de Dios porque se han convertido en situaciones de pecado, o cuál puede ser la proclamación gozosa de la presencia profunda de Dios en la situación descrita.
4. *Respuesta del Pueblo de Dios*: confrontada, escrutada e interpretada la experiencia con la iluminación de la Palabra de Dios, surge la necesidad de una respuesta por parte del grupo o comunidad que está viviendo este proceso evangelizador. Dicha respuesta puede ser muy variada: respuesta de palabra, de presencia, o de acción, y puede ir desde una respuesta contemplativa en lenguaje de oración, o una respuesta celebrativa especialmente con la Eucaristía, hasta la formulación de compromisos, planes y proyectos tendientes a renovar y transformar la realidad de la cual se partió.

Este planteamiento metodológico en sus cuatro pasos significa el rescate de la dimensión histórica y la posibilidad de un desarrollo ecle-siológico en una nueva dirección. Al respecto dice Silvestri:

El Concilio ha representado la voluntad de la Iglesia de ponerse a la escucha de los “signos de los tiempos”; ahora bien, es este escuchar propiamente lo que ha producido una nueva conciencia de Iglesia que se ha manifestado en el emerger mismo de la realidad teológica de las Iglesias locales y en la afirmación del modelo de Iglesias-sujeto¹²⁵.

Cuando el Concilio, en la constitución sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes* afirma que “corresponde a todo el Pueblo de Dios, especialmente a los pastores y teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, los diferentes lenguajes de nuestro tiempo y juzgarlos a la luz de la palabra divina” (GS 44), sienta las bases para el rescate de la condición de sujeto para todos los miembros del Pueblo de Dios e indica con claridad la nueva comprensión de “objeto” de la misión de la Iglesia, en y a partir de “las culturas” en que están inmersas las Iglesias particulares.

Este procedimiento metodológico inspirado en la *Gaudium et spes* se aplica con variantes en los diversos momentos de un itinerario de evangelización, según se trate del primer anuncio, de los momentos de profundización o de las fases de maduración del mismo. Esto será explicitado cuando se amplíe la descripción del itinerario de evangelización consecuente con esta visión de evangelización.

Con este procedimiento metodológico se comienza a superar la dicotomía entre fe y vida, porque el contenido de la vida es toda la realidad, no solo algunos de sus aspectos, y porque la fe no es una realidad que viene desde fuera, sino que se descubre dentro, porque es leer y dar sentido de Dios a lo que está ya en las culturas. Así se comprende que el Evangelio no es el relato del pasado, sino el Evangelio de hoy, es decir, la proclamación gozosa del Dios presente en las culturas. Entonces no puede haber dicotomías, porque la realidad es una: no hay dos historias, una profana y otra sagrada. Es una sola historia de salvación.

¹²⁵ SILVESTRI, G. *Op. cit.*, p. 85.

TERCERA PARTE



Horizontes de futuro y exigencias para vivir la sinodalidad eclesial al servicio de la transformación del mundo

“**E**l camino de la *sinodalidad* es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio”, así lo afirmó el papa Francisco en la celebración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los obispos¹. Tal afirmación constituye el gran horizonte que se abre a la Iglesia en este momento histórico y es deber de todos los miembros de la Iglesia, articulada en la comunión de las Iglesias particulares, definir los modos de ir haciendo este camino. Todo camino ha de tener claras las metas, es decir, a dónde llegar, y los logros que se han de tener, y por eso hablamos de horizontes de futuro; pero también se ha de tener claridad sobre el modo de llegar, y entonces hablamos de “exigencias” para emprender y continuar el camino.

La tercera parte de este trabajo pretende explicitar tanto los horizontes de futuro como las exigencias del ejercicio de una adecuada sinodalidad en la Iglesia. Para lograr que la sinodalidad se convierta en una verdadera cultura, es necesario comenzar por plantear un nuevo estilo de Iglesias particulares que se inspiren en esta cultura de la sinodalidad. Este nuevo estilo de Iglesias particulares apunta, a la vez, hacia una nueva configuración de la humanidad promovida por la diaconía social de las Iglesias particulares. Para que los dos nuevos horizontes sean

¹ FRANCISCO. *Discurso en la Conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos* (17 de octubre de 2015): AAS 107 (2015), p. 1139.

posibles, se requiere revisar y replantear los énfasis y enfoques de la formación de los diversos servidores o sujetos de la sinodalidad. En cada uno de estos nuevos horizontes es necesario explicitar las exigencias traducidas en cambios, replanteamientos, reenfoques.

1. Hacia una nueva etapa en la vida de la Iglesia: la Iglesia en comunión de Iglesias particulares que viven y promueven la sinodalidad

Plantear que cada Iglesia particular es “sujeto primario de la evangelización” y a la vez sujeto global, orgánico y dinámico de la evangelización de las culturas tiene incidencias no solo para las culturas y la sociedad en general, sino también para la vida propia de cada Iglesia particular y para la relación que cada Iglesia local establece con las demás Iglesias particulares.

Tanto en la vida de la Iglesia como en la de la sociedad, hoy es preciso replantear el “estilo de vida”, el estilo de relaciones, el estilo de organización, el estilo de autoridad, el estilo de servicio o ministerialidad. Plantearlos “a partir de las Iglesias particulares” es colocarse en el corazón y en la base “local” y “concreta” de la misión salvífica de la cual son instrumento las Iglesias particulares en medio del mundo. El redescubrimiento de la eclesiología de las Iglesias particulares pone a la sociedad misma en las coordenadas de una nueva etapa de la historia de la Iglesia y seguramente en una nueva fase de la historia de la humanidad. Veamos ahora las exigencias que de aquí surgen.

1.1. Reconocer, respetar y ejercer la identidad de las Iglesias particulares como expresión del único Pueblo de Dios en las diferentes culturas

Generalmente se considera a las Iglesias particulares como “partes” de una especie de la inmensa y vasta diócesis, la del Papa, y se tiende a ver a los obispos como sus “delegados”. Con el camino recorrido en la presente investigación, hemos percibido más claramente que para que surja de verdad una “nueva etapa en la vida de la Iglesia”, es necesario reconocer y valorar la identidad teológica y pastoral propia de las Iglesias particulares, verlas “inmersas” en las culturas locales, y favorecer y

promover su protagonismo y dinamismo para que sean “fermento” de renovación y transformación de la sociedad.

Decimos, en primer lugar, que es necesario reconocer y proyectar las Iglesias particulares dentro de la *identidad eclesial y pastoral* que les es propia. Insistimos en la identidad “eclesial” y “pastoral”, por cuanto han sido la identidad más olvidada a lo largo de la historia. La identidad jurídica ha estado más presente, pero de ella no se han sacado las consecuencias para la identidad eclesial y pastoral. La identidad “eclesial” implica reconocer cada Iglesia particular como esa “porción del Pueblo de Dios” en la que “acontece” todo el misterio de la Iglesia. La necesidad de este “reconocimiento” ha sido integrada en el concepto y lenguaje que han utilizado documentos oficiales tales como la carta encíclica *Redemptoris missio* (RM) y la carta apostólica *Novo millennio ineunte* (NMI), de Juan Pablo II: “Después del Concilio se ha ido desarrollando una línea teológica para subrayar que todo el misterio de la Iglesia está contenido en cada Iglesia particular, con tal de que esta no se aísle, sino que permanezca en comunión con la Iglesia universal y, a la vez, se haga misionera” (RM 48); “Es especialmente en la realidad concreta de cada Iglesia donde el misterio del único Pueblo de Dios asume aquella especial configuración que lo hace adecuado a todos los contextos y culturas” (NMI 3).

Otro aspecto del nuevo estilo de las Iglesias particulares es sentir las “inmersas” en las culturas autóctonas o locales con las consecuencias que esto implica. No es lógico que los contenidos, formas de expresión, ritos, lenguajes, etc., sigan siendo copia o adaptación de otras Iglesias o impuestas de manera “globalizada” por la Iglesia de Roma. Por el contrario, cada Iglesia particular está llamada a asumir el colorido de las diversidades culturales en las que está inmersa, a través de una auténtica “inculturación”, lo cual significa optar claramente por lo “local”, por lo “particular”, por lo “diverso”. La doble fidelidad a Dios y al hombre se ha de traducir más colectivamente en fidelidad a lo fundamental de la “identidad cristiana” y fidelidad a las “identidades culturales”. La dialéctica creadora entre lo “global” y lo “local”, entre lo “universal” y lo “particular” es la condición necesaria para un nuevo estilo de Iglesias particulares. Esto en concreto significa que el contenido de la evangelización tiene siempre la novedad de la lectura permanente de los signos de los tiempos; que la celebración litúrgica, además de asumir expresiones más cercanas a la propia cultura, ha de expresar la novedad permanente

de la experiencia que va protagonizando el conjunto de Pueblo de Dios en sus diversos niveles, y, finalmente, que las formas de ayuda fraterna, de solidaridad, de compromiso social tienen también el colorido de las modalidades y especificidades de cada pueblo, de cada región, de cada etnia. Así lo confirma la Comisión Teológica Internacional cuando afirma:

Las Iglesias locales son sujetos comunitarios que realizan de modo original el único Pueblo de Dios en los diferentes contextos culturales y sociales y comparten sus dones en un intercambio recíproco para promover “vínculos de íntima comunión”. La variedad de las Iglesias locales –con sus disciplinas eclesíásticas, sus ritos litúrgicos, sus patrimonios teológicos, sus dones espirituales y sus normas canónicas– “manifiesta con mayor evidencia la catolicidad de la Iglesia indivisa”².

El tercer elemento de ese nuevo estilo de Iglesias particulares es sentirlas y proyectarlas como auténtico “fermento” de renovación y transformación de la sociedad. No se puede concebir una Iglesia particular que se coloque de espaldas a las condiciones sociales, políticas y económicas de la población en que está inserta. Por el contrario, a la vez que cada Iglesia particular se ha de enriquecer con lo que recibe de la sociedad, debe ofrecer el dinamismo de transformación que le proporcionan sus miembros que están insertos en las diversas realidades y actividades de la sociedad³. De esta manera se hace posible superar el “desfase” y la “incoherencia” entre fe y vida que con frecuencia se asume entre los miembros de una Iglesia particular.

La razón última de esta inserción profunda en medio de la sociedad es que la condición de la Iglesia particular como “porción del Pueblo de Dios”, como “Cuerpo de Cristo” y como “Templo del Espíritu Santo” esconde un fuerte potencial mundano, cósmico, dinámico y misionero... *Pueblo* y *Cuerpo* especialmente dicen referencia al mundo, misión en el mundo y en favor del mundo. Así lo reconoce Juan Pablo II cuando, en la *Novo millennio ineunte*, dice que es necesario formular *orientaciones*

² COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *La sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia*. 2 de marzo de 2018, n. 61.

³ Aplicando aquí a la Iglesia particular lo que el Concilio Vaticano II, en la constitución *Gaudium et spes*, dice de la Iglesia en general, en los nn. 43 y 44.

pastorales adecuadas a las condiciones de cada comunidad y que “en las Iglesias locales es donde se pueden establecer aquellas indicaciones programáticas concretas [...] que permiten que el anuncio de Cristo llegue a las personas, modele las comunidades e incida profundamente [...] en la sociedad y en la cultura” (NMI 29). De esta manera la misión evangelizadora de las Iglesias particulares está llamada a penetrar profundamente en las personas, a suscitar un nuevo estilo de comunidades humanas y a transformar la sociedad y las culturas. En este sentido, la Comisión Teológica Internacional afirma:

La sinodalidad describe el camino que se debe seguir para promover la catolicidad de la Iglesia en el discernimiento de los caminos que se deben recorrer juntos en la Iglesia universal y distintamente en cada Iglesia particular⁴.

1.2. Privilegiar la dirección *ascendente* en la dinámica de la sinodalidad, como expresión de la comunión apostólica

“De Roma viene lo que a Roma va”, fue la consideración de un sabio arzobispo de Colombia cuando se tenía duda de continuar reflexionando sobre el Proyecto Seminario promovido por unas 20 diócesis de Colombia, sabiendo que Roma cuida mucho del caminar de los seminarios. “Si queremos que nos vengan de Roma nuevas orientaciones, es necesario aportar desde nuestras Iglesias particulares”, fue la conclusión de nuestro arzobispo. Si el horizonte es ir hacia un nuevo estilo de “comunión de las Iglesias”, optar por darle a cada Iglesia particular la condición de “sujeto primario de evangelización” y de “sujeto global, orgánico y dinámico” trae como consecuencia concebir y orientar de una manera nueva y diversa la experiencia de “comunión de las Iglesias”. Una novedad que es preciso destacar es el paso del dinamismo preferentemente “descendente” al dinamismo preferentemente “ascendente” en las conferencias episcopales, en los sínodos diocesanos, regionales y generales, y en el mismo ministerio petrino que ejerce el Papa, con lo cual a la vez se estará ejerciendo la sinodalidad que parte desde la base, como lo desea el papa Francisco.

⁴ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *La sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia*, op. cit., n. 61.

1.2.1. Las conferencias episcopales, ámbitos para “reconocer” y “acoger” los dinamismos de las Iglesias particulares

Al hablar de las conferencias episcopales tendríamos que referirnos a dos realidades que se comprenden con la misma expresión: las conferencias “nacionales” y las conferencias “continentales”. En cuanto a las primeras, si bien es cierto que en los documentos aparece el respeto a la identidad de las Iglesias particulares⁵, aunque con restricciones sobre todo en el orden doctrinal, también es cierto que en la práctica dichas conferencias se consideran más como realidades que existen “para” el servicio de las diócesis y no como realidades que tienen su razón de ser “desde” la experiencia de las Iglesias particulares. Confiar el análisis, la deliberación y el pronunciamiento sobre muchos temas a la conferencia episcopal ha contribuido a que poco a poco se hayan debilitado las Iglesias particulares en su condición de “lugares hermenéuticos” y a que las Iglesias locales esperen “de arriba” las declaraciones y las definiciones sobre situaciones o sobre temáticas que conciernen a las bases. La práctica de las cartas pastorales de los obispos que analizaban situaciones locales y que aportaban orientaciones concretas y específicas son ahora menos frecuentes. Las Iglesias particulares aparecen más como lugares en los que se “aplica”, se “divulga” o se “asimila” lo que se elabora en los secretariados permanentes de las conferencias episcopales, y que luego se matiza y se aprueba en las asambleas plenarias. El estilo preferencial de las asambleas es el de los temas; de ahí que se hable de asambleas temáticas. Pero son menos frecuentes las asambleas que reflejan el compartir de experiencias desde la base, desde las diversas Iglesias particulares, desde los desafíos locales. Se corre el peligro nuevamente

⁵ Prueba de ello es la carta apostólica en forma de “motu proprio” *Apostolos suos*, de Juan Pablo II, sobre la *naturaleza teológica y jurídica de las conferencias de obispos*, del 21 de mayo de 1998. El n. 18 insiste en que “no debe olvidarse el hecho esencial de que las conferencias episcopales con sus comisiones y oficios existen para ayudar a los obispos y no para sustituirlos”. En el n. 22 reafirma la condición de sujeto de las Iglesias particulares en materia legislativa: “La conferencia episcopal puede dar decretos generales tan solo en los casos en que así lo prescriba el derecho común o cuando así lo establezca un mandato especial de la Sede Apostólica”. En los demás casos “permanece íntegra la competencia de cada obispo diocesano y ni la conferencia ni su presidente pueden actuar en nombre de todos los obispos, a no ser que todos y cada uno hubieran dado su propio consentimiento” (*Código de Derecho Canónico* can. 455 §§1 y 4).

de que prevalezca lo “global” con olvido de lo “local” y con desprecio de las “diversidades”; de que prevalezca lo “temático”, lo “objetivo”, en vez de hacer aflorar la “experiencia”, las “latencias” (sentimientos, actitudes, aspiraciones) del Pueblo de Dios que peregrina en cada Iglesia particular.

El nuevo estilo de las conferencias episcopales nacionales tendría que ser, entonces, el de ser más espacio de “encuentro”, de “escucha”, de “discernimiento comunitario” sobre el caminar pastoral de las Iglesias particulares; ser espacio para descubrir “apoyos” mutuos, para “elaborar” estrategias que puedan ser comunes, para “motivarse” mutuamente, para experimentar la “solicitud” por las demás Iglesias, para acordar consignas regionales o nacionales, pero surgidas desde las realidades locales.

Un nuevo estilo de las conferencias episcopales tendría que concretarse también en lo que se refiere a la organización de sus secretariados nacionales. Con frecuencia se constituyen en “un pequeño Vaticano” o en “curias nacionales”, con comisiones episcopales y departamentos que quieren ser reflejo de la organización vaticana, más con la preocupación de “transmitir” lo que desde allí se elabora o de “elaborar” o “decidir” lo que la comisión cree oportuno “para” las Iglesias particulares. El cambio de óptica estaría en dos opciones diversas: estar abiertos a una organización que sea reflejo del caminar pastoral de las diócesis, en búsqueda permanente de innovación, y tener como función principal “conocer”, “acoger”, “analizar”, “sintetizar” la experiencia de las Iglesias particulares como auténticos sujetos primarios de la evangelización y como “sujetos globales, orgánicos y dinámicos” de la misión de la Iglesia. Este servicio de “acogida” exige más la actitud de “discernimiento”, de “lectura en la fe de dicha experiencia”, de reconocer las “tendencias”, las “constantes”, los “itinerarios de santidad” por los que transitan las Iglesias particulares, los “desafíos” frente a las situaciones cambiantes de la situación económica, social y política. Exigiría también un lenguaje narrativo, un lenguaje que testimonie las experiencias de fe de las Iglesias particulares, un lenguaje que exprese lo que significa vivir la “comunidad” de las Iglesias, la solidaridad, la ayuda mutua... Lo anterior no anula ni subvalora el servicio que los secretariados de las conferencias prestan en la línea de investigación, de estudio, de diálogo que sus organismos aportan ante situaciones nuevas y complejas que no alcanzan a asumir y resolver las Iglesias particulares como tales.

Con respecto a las conferencias continentales, después de una época de entusiasmo y de euforia en que de alguna manera las situaciones, las aspiraciones y la reflexión teológica más locales se compartieron y se hicieron “comunidad de Iglesias”, se ha llegado a un momento en que desde sectores significativos del Vaticano se pone en cuestión el método seguido y se urge volver al sistema deductivo que parte de los principios doctrinales, como fue el caso de la IV Asamblea Plenaria reunida en Santo Domingo (1992). Esta situación suscitó, en el contexto latinoamericano, dos seminarios sobre el método teológico organizados por el Celam, con miembros representativos de la Congregación para la Doctrina de la Fe. El primero se realizó a finales de octubre y comienzos de noviembre de 1993, en Bogotá⁶. El segundo se realizó en Alemania del 23 al 25 de septiembre de 1996, con inquietudes interesantes como la inculturación, la lectura de los signos de los tiempos, el trabajo teológico interdisciplinar, ecuménico e interreligioso⁷. En el contexto del jubileo del año 2000, se optó por la modalidad de sínodos continentales, donde, por el método propio actual del sínodo, el aporte desde las bases fue más débil y donde lo planteado en los seminarios anteriormente citados se hizo más difícil en la práctica. Fue muy notoria la diferencia de participación de la base en la Conferencia de Puebla e incluso en la de Santo Domingo en comparación con su participación en el Sínodo de América, que resultó ser más un evento para los obispos participantes.

El nuevo estilo para estas conferencias episcopales continentales tiene que asumir seriamente la condición de las Iglesias particulares como verdaderos “sujetos primarios de la evangelización” y “sujetos globales, orgánicos y dinámicos”, y promover procesos de participación consecuentes con esta condición, en la misma línea señalada para las

⁶ Entre las conclusiones principales se destacan estas: la riqueza de reflexión teológica, heredada de los casi veinte siglos de vida de la Iglesia católica, admite pluralidad de métodos y diversidad de escuelas dentro de la unidad de la fe (cf. CELAM. *El método teológico*. Colección Documentos Celam, n. 136. Bogotá, 1994, pp. 195-200).

⁷ Algunas de las conclusiones pertinentes para nuestro tema: la reflexión teológica ha de ayudar a la *inculturación del Evangelio y de la Iglesia*; una de las exigencias del trabajo del teólogo es el *diálogo* en sus distintas formas (el interdisciplinar, el ecuménico y el interreligioso); la atención a los *signos de los tiempos* es una característica del pensar teológico (cf. CELAM. *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*. Colección Documentos Celam, n. 141, Bogotá, 1996, pp. 365ss).

conferencias episcopales nacionales. En ambas tendrá que prevalecer el dinamismo “ascendente”, si no se quiere correr el riesgo de anular la realidad de las Iglesias particulares por la imposición de dinamismos prevalentemente “descendentes”.

La vigencia y la importancia de las conferencias nacionales y continentales tienen una razón teológica que muy acertadamente J. M. R. Tillard puntualiza así:

No se trata ciertamente del *collegium* en su pleno ejercicio, que implica a la totalidad de sus miembros. Nadie dirá que la autoridad del colegio episcopal *como tal* se encuentra comprometida en la decisión formal de una conferencia episcopal. Sin embargo, esta decisión es un acto puesto por unos obispos en nombre de la solidaridad y de la responsabilidad colectivas, cuyo único sujeto (“*ex institutione divina*”) es el *collegium* en comunión explícita con el Obispo de Roma, su cabeza. Por tanto, se trata ciertamente de un acto *en* el colegio y no solo de un acto de los obispos *del* colegio⁸.

Esta nota teológica reafirma nuestra propuesta de darle a las conferencias episcopales el dinamismo “ascendente” propio de la “comunión de las Iglesias” que se construye *en y desde* la realidad y experiencia de las Iglesias particulares.

1.2.2. Los sínodos y concilios, ámbitos para “escuchar” y “discernir” más ampliamente las necesidades y aspiraciones de las Iglesias particulares

Bajo este título se encuentran realidades que pertenecen a las categorías eclesiales de la “sinodalidad” y de la “conciliaridad” y que en la práctica tienen matices y ámbitos diversos: los sínodos diocesanos, los concilios provinciales, los sínodos continentales, el sínodo general y el concilio ecuménico. Cada una de estas modalidades tiene un espíritu y una reglamentación que se ha venido definiendo después del Concilio Vaticano II. Teniendo en cuenta como dos polos de referencia lo “local” y lo “global”, consideramos brevemente el sínodo diocesano y el sínodo general de los obispos.

⁸ TILLARD, J. M. R. *La Iglesia local. Eclesiología de comunión y catolicidad*. Sígueme, Salamanca, 1999, p. 519.

En cuanto al sínodo diocesano, cuya última reglamentación data de 1997⁹, lo que aquí planteamos como perspectiva de futuro es el asumir esta institución, que constituye el organismo más importante de la Iglesia particular, dentro del dinamismo “ascendente” de todo el proceso evangelizador. En concreto, esto significa integrar en forma permanente la experiencia sinodal dentro del proceso evangelizador como uno de los momentos significativos que, al mismo tiempo que recogen y celebran un período de la vida eclesial, promueven y lanzan hacia una nueva etapa. En la medida en que una Iglesia particular, como “lugar hermenéutico”, está viviendo la evangelización de las culturas dentro de la lectura permanente de los signos de los tiempos, en esa misma medida se puede afirmar que está escribiendo la materia prima de la teología local, la cual podría tener momentos de explicitación y de confrontación precisamente a través de la experiencia de sínodo. Se podría, entonces, formalizar la celebración más frecuente y periódica del sínodo diocesano (cada 10, 15 o 25 años a más tardar), en el que, desde las comunidades eclesiales de base y desde las mismas familias, todos los bautizados puedan aportar, participar y ser “protagonistas” del dinamismo sinodal. De esta manera el sínodo diocesano adquiere una dimensión pastoral, evangelizadora y legislativa, en la medida en que la vida real de la Iglesia particular es la que promueve y empuja a tener estos momentos cargados de sentido para celebrar el camino pastoral, para reafirmar la identidad de la Iglesia particular y para asumir opciones y criterios que vinculen y hagan más estrecho el sentido de pertenencia a un mismo “cuerpo eclesial”¹⁰.

⁹ CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS; CONGREGACIÓN PARA LA EVANGELIZACIÓN DE LOS PUEBLOS. *Instrucción sobre los sínodos diocesanos*. 1997.

¹⁰ En la experiencia concreta del Proyecto Diocesano de Renovación y Evangelización se propone celebrar un sínodo diocesano al terminar la segunda etapa del itinerario de evangelización, con el objetivo principal de que el Pueblo de Dios tenga la oportunidad de manifestar en qué cree y cuáles son sus convicciones más profundas, después de vivir una experiencia intensa de redescubrimiento de la Palabra de Dios, de la fe y de la persona de Jesucristo. El resultado de esta manifestación se condensa en un documento que es proclamado en el sínodo ante el obispo y que se convierte en el credo de este Pueblo de Dios para este momento de su proceso de evangelización (cf. CAPPELLARO, J. B. *Edificándonos como Pueblo de Dios. Proyecto Diocesano de Renovación y Evangelización-PDR/E. Propuesta pastoral. Teoría y práctica de una experiencia*. Celam, Colección Formación Pastoral, Bogotá, 2001, Cuaderno 5, pp. 76-85).

Ya hemos hecho alusión a lo que podríamos considerar las nuevas líneas para los sínodos diocesanos, propuestas brevemente por la Comisión Teológica Internacional en los numerales 78 y 79 del documento *La sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia*, y que serían la base para una nueva normatividad que le dé otro aire a la instrucción vigente de 1997.

En cuanto al sínodo general de los obispos, la perspectiva de futuro en la que queremos insistir aquí está en la línea de la revisión de la metodología, la cual de alguna manera refleja también una convicción eclesiológica. Se trata de pasar de una práctica sinodal que redujo el alcance del sínodo planteado por el Concilio¹¹, a una nueva práctica en la que la clave consista en interpretar su carácter “consultivo”, de manera que el sentido teológico del término prevalezca sobre el jurídico, no negándolo, sino incluyéndolo y trascendiéndolo. Esto implica un método similar al de los concilios ecuménicos, el cual permite un proceso de búsqueda, hecho conjuntamente en el Espíritu de Jesús, del querer de Dios sobre la Iglesia. Búsqueda hecha juntos, verificada en cada uno de sus pasos, de tal modo que a través de consensos progresivos se llegue a un acuerdo y unidad de búsquedas que es confirmada (última palabra) por el Obispo de Roma. De lo contrario, no se podrá evitar la impresión de que se ha disminuido, si no vaciado, el sentido de tal organismo. Aún más, si se quiere una estructura de comunión estable y duradera, es necesario consolidar las “estructuras sinodales intermedias” a través de la recuperación de “consensos progresivos” que hagan posible el real

¹¹ En su origen se reconoce en él la expresión no solo de la comunión episcopal, sino también de la propia colegialidad: el decreto sobre la función pastoral de los obispos hace del sínodo el signo de que “todos los obispos en comunión jerárquica participan en la solicitud por toda la Iglesia” (*CfD* 5). De hecho, muchos episcopados veían en el sínodo la ocasión de un mejor contacto con el centro romano y, sobre todo, de una cierta participación en la toma de decisiones. Pero no hubo nada de eso: impedido por un procedimiento mal ideado, el sínodo no ha podido, hasta el presente, funcionar de modo tal que las decisiones tomadas se vean totalmente libres de presiones; el sínodo no existe sino para dar una opinión al Pontífice romano; por sí mismo no puede dirigirse a la Iglesia para expresar (en comunión con el Papa, pero no limitándose a preparar la decisión del Papa) el juicio del episcopado universal sobre las cuestiones debatidas; sus conclusiones se dirigen al Papa, y a este le corresponde decidir si se publican y cómo han de publicarse (cf. TILLARD, J. M. R. *El Obispo de Roma. Estudio sobre el papado*. Sal Terrae, Santander, 1986, pp. 65ss).

ejercicio del poder originariamente dado por Cristo a los obispos como sucesores de los apóstoles.

La posibilidad de una colegialidad más a fondo, capaz de hacer cambiar los objetivos y métodos de los sínodos, de las conferencias episcopales, del sínodo general de los obispos, podrá venir si las cosas no se plantean solo teóricamente, sino si se comprueban desde la praxis de las Iglesias particulares que viven un sentido de sinodalidad permanente a través de itinerarios de evangelización que exigen discernimiento y diálogo desde las bases. Un estilo más sinodal de la Iglesia no se improvisa. Necesita la experiencia que tome en serio la condición de “sujetos globales, orgánicos y dinámicos” de cada Iglesia particular y cuando sea un estilo habitual de muchas comunidades diocesanas, porque desde la familia, la pequeña comunidad y la parroquia se viven estos procesos sinodales y comunionales.

El papa Francisco, desde el momento del *habemus Papam*, marca un estilo nuevo para la Iglesia. Basta analizar detenidamente el lenguaje que utilizó en ese momento y en la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, del 24 de noviembre de 2013, año de su elección, la cual es considerada como la carta de navegación para el ejercicio de su ministerio petrino. Allí señala, entre otras cosas, la centralidad de las Iglesias particulares como sujetos primarios de la evangelización (EG 30), la necesidad de avanzar en una saludable descentralización (EG 16), la revisión de los estatutos de las conferencias episcopales (EG 32) y la revisión del ejercicio del primado (EG 32).

Más específicamente sobre el sínodo general de los obispos, recogiendo observaciones hechas a la normatividad y acogiendo los anhelos de una nueva perspectiva de futuro para el sínodo, el papa Francisco publica el 15 de septiembre de 2018 la constitución apostólica *Episcopalis communio* (EC). Esta constitución prolonga la antiquísima inspiración sinodal de la Iglesia, pero la actualiza y la pone a tono con el espíritu innovador del Concilio Vaticano II, que no se había desarrollado completamente. En primer lugar, recuerda en el proemio lo indicado ya por Pablo VI, a saber, la convicción de que “como todas las instituciones humanas, se podrá ir perfeccionando con el pasar del tiempo”, dada su condición de ser un “cauce adecuado para la evangelización del mundo actual más que para la autopreservación”. Luego el papa Francisco

apela, entre otros, a los siguientes considerandos y fundamentos teológicos que se refieren tanto a la etapa de escucha, como a los procesos de discernimiento y a la aplicación de las conclusiones:

En cuanto a los *procesos de consulta*, el papa Francisco alude al principio de que “el obispo es a la vez maestro y discípulo. Él es maestro cuando, dotado de una especial asistencia del Espíritu Santo, anuncia a los fieles la Palabra de verdad en el nombre de Cristo cabeza y pastor. Pero también es discípulo cuando, sabiendo que el Espíritu se ha otorgado a todos los bautizados, se pone en escucha de la voz de Cristo que habla a través del entero Pueblo de Dios, haciéndolo ‘infalible *in credendo*’” (EC 5). Por consiguiente, “un obispo que vive en medio de sus fieles tiene los oídos abiertos para escuchar ‘lo que el Espíritu dice a las Iglesias’ (Ap 2, 7) y la ‘voz de las ovejas’, también a través de los organismos diocesanos que tienen la tarea de aconsejar al obispo, promoviendo un diálogo leal y constructivo” (EC 5).

En cuanto a los *procesos de discernimiento*, el papa Francisco alude a lo expresado en el Concilio Vaticano II sobre el *sensus fidei* del Pueblo de Dios (LG 12) y al *consensus Ecclesiae* como resultado de la acción del Espíritu, alma de la única Iglesia de Cristo: “Por lo tanto, el voto de los Padres sinodales, ‘si es moralmente unánime, comporta un peso eclesial peculiar que supera el aspecto simplemente formal del voto consultivo’” (EC 7).

En cuanto a la *aplicación de las conclusiones*, señala el papa Francisco: “Cabe en este sentido tener en cuenta que ‘las culturas son muy diferentes entre sí’ y todo principio general [...] necesita ser inculturado si quiere ser observado y aplicado” (EC 7).

1.2.3. El ministerio petrino, el ámbito privilegiado para “escuchar” y “confirmar” en la fe a los hermanos y así “velar” por la unidad

También con respecto al ministerio petrino el papa Francisco ha manifestado la necesidad de abordar esta búsqueda, recordando que ya lo había planteado Juan Pablo II:

El papa Juan Pablo II pidió que se le ayudara a encontrar “una forma del ejercicio del primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva” (*Ut unum sint*). Hemos avanzado poco en este sentido. También el papado y las estructuras centrales de la Iglesia universal necesitan escuchar el llamado a una conversión pastoral (EG 32).

Apoyados en esta observación del Papa y teniendo en cuenta que la anunciada reforma interna del Vaticano no ha sido fácil hasta ahora, parece oportuno recordar algunas líneas que se han venido señalando dentro de la reflexión eclesiológica y que el autor de esta publicación había planteado en la tesis doctoral (2002) siguiendo a connotados eclesiólogos.

Hacer prevalecer el dinamismo “ascendente” sobre el “descendente-centralista” en la relación “Iglesias particulares-ministerio del primado”, la perspectiva de futuro de esta relación iría dentro de estas perspectivas:

- Buscar los modos prácticos para lograr una relación más equilibrada entre “Iglesia universal” e “Iglesias particulares”, fundada en la *relación mutua* entre la Iglesia que es *una* (el único “Pueblo de Dios”, el único “Cuerpo de Cristo”) y en la *pluralidad* de las distintas Iglesias y comunidades (el “Pueblo de Dios” en Jerusalén, en Corinto, en Roma, en Filipos, etc.).
- Ubicar, por tanto, adecuadamente la relación obispos-Obispo de Roma-curia romana. Si al primado del Obispo de Roma le corresponde “velar” por la unidad, esta función comporta dos aspectos: a) ser *centro de unidad*, es decir, ser “signo”, “intervención”, “vigilancia” y “memoria”. Para cumplir con esta función es suficiente “hacer memoria”, establecer la relación con la Tradición apostólica y vigilar sobre la integración de la misma en aquello que emerge históricamente; b) ser *centro de comunión*, es decir, integrar las diversidades en la comunión y orientar concretamente este servicio a la comunión universal. En este sentido, la intervención del “primado” aparece más evidentemente como condición de la comunión que como su causa. De esta manera, el Obispo de Roma brilla en la función de aquel a quien el Señor llama a “vigilar” sobre la unidad. Este encargo, en cuanto instrumento del Espíritu, le corresponde a cada obispo en la Iglesia local¹².
- Encontrar el modo como la Iglesia de Roma, en cuanto *centro de comunión*, pueda cumplir su función de acoger y comunicar a todas las Iglesias las grandes decisiones de interés universal tomadas

¹² *Ibíd.*, p. 198.

por alguna de ellas. El Espíritu habla a las Iglesias mediante múltiples canales, a los cuales el “primado” sirve, recibéndolos, recapitulándolos, universalizándolos. Es un don original y, por consiguiente, una responsabilidad del ministerio de Pedro obrar de modo tal que estas voces, aunque humildes y periféricas, pero no por esto menos ricas de gracia y de luces, no se pierdan, y todo revierte en beneficio y estímulo para la maduración en la santidad y en la profecía de todas las Iglesias.

J. M. R. Tillard, a partir de un análisis cuidadoso de los planteamientos del Vaticano I y del Vaticano II, llega a la siguiente conclusión sobre la relación obispos-Obispo de Roma:

Tal es, pues, según el Vaticano II, la situación del papado: pertenece al ministerio episcopal, tiene en él sus raíces y no puede ser separado de él. Es dentro de dicho ministerio (que todos los obispos, incluido el de Roma, poseen en común) donde se da y debe seguir dándose la tensión dialéctica entre el polo local (o particular) y el polo universal, entre el polo-pluralidad y el polo-unidad, que juntos forman la comunión. Y ello en orden a hacer posible la presencia de la *Ecclesia catholica* en la *Ecclesia localis* y la construcción de la *Ecclesia catholica (universalis)* en la comunión de las *Ecclesiae locales*. No es posible, por tanto, que el poder que necesita uno de los polos provenga del poder del otro; dicho de otro modo: que el poder del episcopado local (disperso o reunido) tenga su origen en el Obispo de Roma, o viceversa, porque ello significaría negar la igualdad sacramental de ambos poderes. Por otra parte, la pluralidad, en tal caso, iría degenerando progresivamente en división, y la unidad, en una centralización poco menos que despótica¹³.

Pero la definición de los límites concretos de la autoridad y el poder del Obispo de Roma frente a los demás obispos no fue regulada por la *Lumen gentium*. No hay en el Vaticano II ninguna norma jurídica concreta, ninguna limitación formulada canónicamente en términos claros que circunscriba su poder. Esto ha llevado a que se pueda manifestar malestar por el regreso de la mentalidad ultramontana. Se afirma igualmente que la concepción *centralizada* del papado que ha prevalecido en la Iglesia católica se debió a que en la definición del *Código de Derecho Canónico* de 1983 se partió del primado como realidad primera de la Iglesia, en vez de haber partido de la realidad de las Iglesias locales, que viven en *koinonia*

¹³ *Ibíd.*, pp. 61s.

bajo la dirección del Obispo de Roma. En este caso, el tono del *Código* habría sido otro¹⁴.

Queda, entonces, pendiente este capítulo que es anhelado y deseado por el papa Francisco: “Sueño con una opción misionera capaz de transformarlo todo...” (EG 27); “No es conveniente que el Papa reemplace a los episcopados locales en el discernimiento de todas las problemáticas que se plantean en sus territorios” (EG 16). Es posible que este sea uno de los temas abordados en la próxima Asamblea General del Sínodo de los Obispos convocada por el papa Francisco para octubre de 2022 sobre el tema de la sinodalidad eclesial: comunión, participación, misión.

1.3. Revisar la forma de vivir la comunión con las Iglesias orientales católicas y las Iglesias ortodoxas

Uno de los temas centrales acordados para el diálogo ecuménico en el *Documento Preparatorio* aprobado en el año 1980 era el de la relación “Iglesia local e Iglesia universal”. En la perspectiva de la comunión entre las Iglesias locales se organizó el *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (1990) que prevé la configuración de *Iglesias sui iuris*:

Estas Iglesias han aceptado el primado del Obispo de Roma y se hallan en plena comunión de fe, sacramental y canónica, con la Iglesia romana, aun manteniendo una legítima autonomía propia, reconocida por el Derecho en los diversos niveles de Iglesias patriarcales, Iglesias archiepiscopales mayores e Iglesias metropolitanas y otras formas de menor autonomía¹⁵.

Es preciso también hacer alusión, de forma muy sintética, a la teología ortodoxa de la Iglesia local, por la cercanía con el planteamiento que hemos hecho en la presente investigación y por las posibilidades que se abren desde allí para un diálogo más profundo que conduzca a la plena comunión con las Iglesias ortodoxas.

¹⁴ GARIJO-GUEMBE, M. *La comunión de los santos. Fundamento, esencia y estructura de la Iglesia*. Herder, Barcelona, 1991, p. 292.

¹⁵ FORTINO, E. “La ‘communio-koinonia’ en el diálogo teológico católico-ortodoxo”. En: RODRÍGUEZ, P. (dir.). *Eclesiología 30 años después de “Lumen gentium”*. Rialp. Madrid, 1994, p. 229.

Diversos autores citan al teólogo ruso, establecido en París, Nicolás Afanasiev, como exponente de la que se ha llamado “eclesiología eucarística”, entendida como factor determinante para prestar una mayor atención a las Iglesias locales en la Iglesia católica. También citan la “eclesiología de autocefalias”, que identifica cada Iglesia autocéfala como “la Iglesia local” que integraría las Iglesias episcopales en unas pequeñas “Iglesias universales” que constituirían el verdadero *sujeto eclesial*. Citan igualmente a Georges Florovsky como gran impulsor del retorno a la tradición de los Padres a través de su planteamiento de la Iglesia universal como Cuerpo de Cristo. Finalmente, hacen alusión a las posiciones más recientes de la eclesiología ortodoxa, cuyo representante principal es J. Ziziulas, y cuyas líneas básicas son las siguientes: la importancia de la Iglesia local reunida en torno a su legítimo pastor; la importancia de la celebración de la Eucaristía que la constituye Iglesia en plenitud; la Iglesia como Cuerpo de Cristo; la importancia del ministerio del obispo en cuanto cabeza de la Iglesia local que preside, lo cual exige que cada Iglesia tenga un solo obispo; la relación recíproca entre lo universal y lo local que se interpenetran en la comunión de las Iglesias; la necesidad de unas estructuras que hagan operativa la comunión de las Iglesias, tales como el colegio episcopal, concilios, sínodos, conferencias episcopales, etc., evitando así que se conviertan en “estructuras universalizantes que impliquen la existencia de una Iglesia universal” como entidad distinta de la comunión de Iglesias locales¹⁶.

Por consiguiente, la perspectiva de un mayor acercamiento entre Iglesia católica e Iglesia ortodoxa se dará en la medida en que en la Iglesia católica el reconocimiento de la identidad propia de cada Iglesia particular contribuya a vivir la autonomía de quien es “sujeto global, orgánico y dinámico”. En esa medida se ampliarán el ambiente y las condiciones para lograr un diálogo más intenso en otros temas que son objeto de búsqueda entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa.

La Comisión Teológica Internacional, en el capítulo 3 del documento sobre la sinodalidad, se refiere al sínodo diocesano y a la asamblea eparquial, para significar que el dinamismo sinodal tiene un lugar privilegiado en este nivel, por cuanto “renuevan y profundizan la conciencia

¹⁶ VILLAR, J. R. “La teología ortodoxa de la Iglesia local”. En: En: RODRÍGUEZ, P. (dir.). *Eclesiología 30 años después de “Lumen gentium”*. Rialp. Madrid, 1994, pp. 237-262.

de corresponsabilidad eclesial del Pueblo de Dios y son llamados a delinear en concreto la participación de todos sus miembros en la misión según la lógica de ‘todos’, ‘algunos’ y ‘uno’¹⁷.

1.4. Revisar los modos de comunión de las Iglesias cristianas, como expresión de “catolicidad” y “ecumenismo”

Cuando la “evangelización de las culturas” se vive en, desde y para el “contexto” sociocultural, y el “texto” de la revelación y de la Tradición es leído desde ese mismo “contexto”, es porque al mismo tiempo el “pre-texto” pretende contribuir a la liberación y dignificación de las personas que están en tal contexto. En ese caso surge una forma nueva de comprender la “catolicidad” y el “ecumenismo”, con un horizonte más amplio que aquel al que tradicionalmente estamos acostumbrados.

La “catolicidad” por lo general se ha entendido más en su sentido “extensivo”: presencia de la Iglesia en todo el mundo; pero poco en su sentido de “profundidad”. El primer sentido es propio de la visión de “la Iglesia” universal, que no tiene presente la identidad de las Iglesias particulares. El segundo sentido es el que surge precisamente de la convicción y de la práctica de que la Iglesia católica se realiza en y a partir de las Iglesias particulares (cf. *LG 23*). En este sentido, “catolicidad” “significa esencialmente plenitud en la fe, respeto a los dones del Espíritu en su variedad, comunión con las otras Iglesias y recepción creyente de las culturas humanas”, según explicitación que hace H. Legrand cuando plantea la forma de relación de las Iglesias locales con su espacio humano¹⁸. Esto significa que la Iglesia, a través de las Iglesias particulares, se abre a la recepción creyente de las legítimas particularidades humanas, a las tradiciones de cada familia de pueblos, con la consecuente apertura a la comunión eclesial. Y este es el camino, por la vía de los hechos, de la integración de las diversidades eclesiales que a lo largo de la historia se han convertido en motivos de separación y de rompimiento.

¹⁷ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *La sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia*, op. cit., Cap. 3, n. 79.

¹⁸ LEGRAND, H. “La Iglesia local”. En: LAURET, B.; REFOULÉ, F. (eds.). *Iniciación a la práctica de la teología*. Dogmática 2. Ed. Cristiandad, Madrid, 1985, p. 145.

La actitud de las Iglesias particulares y, por tanto, de todos sus miembros ha de ser una actitud llena de respeto y de afecto, que valora todo lo que en la historia y en las obras de los hombres es grande, bello, verdadero y bueno. Esto significa que se reconoce todo lo que en la vida de las personas y de los pueblos es “vestigio”, no deformado por el pecado, del designio original de Dios sobre el hombre en la creación. Este es el sentido originario y verdadero del “ecumenismo” (cf. *RH* 6) y es la razón por la cual se puede afirmar que cada Iglesia particular se convierte en “lugar teológico” por su capacidad de reconocer y proclamar al Dios presente en la historia.

El respeto de las particularidades y de las diversidades promovido en y desde las Iglesias particulares es lo que puede dar un nuevo impulso para el restablecimiento de la unidad entre los cristianos divididos, como lo expresó el Concilio Vaticano II: “La variedad de las Iglesias locales debe mostrar, con mayor esplendor, su convergencia en la unidad y la catolicidad de la Iglesia indivisa” (*LG* 23; cf. *UR* 4).

En este contexto se ubica el *diálogo católico-protestante*. Sabiendo que la raíz del protestantismo estuvo en el deseo de “reforma” de la Iglesia y que los reformadores tenían una conciencia eclesial profunda, el hecho de fundamentar la condición de la Iglesia particular como “sujeto global, orgánico y dinámico” en las imágenes bíblicas de “Pueblo de Dios”, “Cuerpo de Cristo” y “Templo del Espíritu Santo” da una base sólida para un mayor acercamiento entre la Iglesia católica y la protestante, y para la superación de los matices teológicos que establecen la diferencia entre ellas. Más aún, dado que estas tres imágenes son punto de referencia entre los luteranos y los reformados¹⁹, la traducción operativa de las mismas en el planteamiento que hemos hecho en la segunda parte de esta investigación contiene numerosos elementos que pueden matizar diferencias y suscitar caminos que teóricamente se han venido debatiendo

¹⁹ “En la eclesiología de la Reforma, las tres imágenes de la Iglesia se unen: ‘Pueblo de Dios’, ‘Cuerpo de Cristo’, ‘Templo del Espíritu Santo’. Pero se unen e integran de forma que, en último análisis, el concepto de ‘Pueblo de Dios’, con todo lo que comporta para el pensamiento reformador, constituye el marco de referencia” (MEYER, H. “La eclesiología de la Reforma protestante y su comprensión desde las imágenes de la Iglesia”. En: RODRÍGUEZ, P. (dir.). *Eclesiología 30 años después de “Lumen gentium”*. Rialp. Madrid, 1994, p. 272).

en los diversos diálogos tenidos especialmente después del Concilio Vaticano II. Temas tales como la igual condición de todos los miembros del Pueblo de Dios, la participación corresponsable de todos, la acogida de los diversos carismas, la sensibilidad por el lugar y la misión que tiene el Espíritu Santo en la Iglesia etc., han sido asumidos ampliamente bajo las categorías de la “globalidad”, la “organicidad” y la “dinamicidad” vividas y promovidas al interior de cada Iglesia particular. Y todavía más: cuando la misión de la Iglesia particular se entienda como “evangelización en las culturas”, desde la convicción de la “presencia de Dios en la Iglesia y en el mundo” y desde la comprensión de una evangelización que es precisamente “proclamación” gozosa de esa presencia por parte de todos los miembros de la Iglesia, entonces se podrá afirmar con certeza que la Iglesia particular es “ministra de la Palabra” y que todos sus miembros se convierten en “evangelizadores”. La opción prioritaria por una “evangelización misionera” como base y condición para la celebración de los sacramentos es otro matiz importante para un diálogo fructuoso entre la Iglesia católica y las diversas confesiones protestantes.

El compromiso de los fieles católicos de caminar juntos con los otros cristianos hacia la unidad plena y visible se basa en el reconocimiento hecho por el Concilio Vaticano II sobre su identidad, como lo recuerda la Comisión Teológica Internacional en el capítulo 4 del documento sobre la sinodalidad con esta afirmación:

[En ella] subsiste la Iglesia una y universal de Cristo (LG 8), se reconoce unida por muchas razones con todos los bautizados (*ibíd.*) y que “el Espíritu de Cristo no ha rehusado servirse de ellas (las diversas Iglesias y comunidades eclesiales) como medios de salvación, cuya virtud deriva de la misma plenitud de la gracia y de la verdad que se confió a la Iglesia (UR 3)²⁰.

2. Hacia una nueva configuración de la humanidad promovida por la sinodalidad y la diaconía social

La evangelización que se da al interior de las culturas no se reduce a una verdad objetivante (premodernidad) ni se limita solo a dar sentido y a responder a las necesidades más profundas de las personas

²⁰ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *La sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia*, op. cit., Cap. 4, n. 115.

consideradas aisladamente (modernidad), sino que se abre a la realidad amplia y global de las culturas en términos de promoción humana, de justicia, de defensa de los derechos humanos, de dignificación de las personas. Entonces tal evangelización interesa a “todos” y a “todo” lo que atañe a las personas en su contexto cotidiano. En este sentido es una evangelización que no tiene barreras y que no se queda ni en la apologetica ni en la promoción de los intereses de este solo grupo. Su punto de mira es más amplio e interesa a todos.

Así resuenan para los hombres y mujeres de hoy las mismas palabras de Jesús en el gran anuncio en la sinagoga de Nazaret: “El Espíritu del Señor [...] me ha ungido para anunciar la Buena Noticia a los pobres; me ha enviado proclamar la liberación a los cautivos, a dar vista a los ciegos, a liberar a los oprimidos y a proclamar el año de gracia del Señor” (Lc 4, 18). Este “pretexto” del anuncio de la Buena Nueva traducido para las culturas de América Latina significa: opción preferencial por y desde los pobres; liberación de la exclusión, de la opresión, de las esclavitudes de todo género a las que es sometido el conjunto de pueblo; lectura crítica de la realidad mundial y local; condonación o disminución de la deuda externa que hipoteca buena parte de los rendimientos económicos de nuestros países y que nos hace cada vez más dependientes de los centros de poder. Desde estas preocupaciones se puede afirmar que las Iglesias particulares que promueven la “evangelización de las culturas” caminan hacia un sentido más amplio de la “catolicidad” y del “ecumenismo”.

Aclarado este horizonte de la evangelización de las culturas, es necesario ahora identificar las exigencias que conlleva el enfoque de esta evangelización que resumimos en dos grandes desafíos: partir de los contextos socioculturales y asegurar la dimensión social de la evangelización.

2.1. Partir de los contextos socioculturales locales y globales

Este es el camino que señala el papa Francisco en la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*: después de sentar como premisa la necesidad de la transformación misionera de la Iglesia (capítulo 1) y antes de hablar sobre algunas cuestiones fundamentales relacionadas con la acción evangelizadora, dice que “conviene recordar cuál es el contexto en el cual nos toca vivir y actuar” y alienta “a todas las comunidades a

una ‘siempre vigilante capacidad de estudiar los signos de los tiempos’”. De hecho, dedica todo el capítulo 2 a descubrir algunos retos y desafíos del mundo actual, tocando brevemente aspectos de la economía, de las situaciones sociales y culturales, a fin de poder hacer un “discernimiento evangélico”.

Partir de los contextos socioculturales es tarea imprescindible de las Iglesias particulares como “sujetos primarios de la evangelización” y como sujetos globales, orgánicos y dinámicos del accionar de la Iglesia en cada cultura, en cada región. Si la Biblia da cuenta de la historia de la salvación, nos dice también que la salvación se dio en la historia, en los contextos, en la realidad concreta, y nos ayuda a entender que hoy la salvación de Dios se sigue dando en la historia de los pueblos, de las culturas locales, del acontecer diario. Esta convicción que es fundamental para un nuevo estilo de evangelización –como ampliamente lo planteamos al final de la segunda parte– es válida también para el quehacer teológico y tiene el mismo fundamento teológico que expresa la Comisión Teológica Internacional en su documento *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios*, con estos términos: “Es necesario conocer y comprender el mundo en el que vivimos, sus expectativas, sus aspiraciones y su índole muchas veces dramática”²¹.

Cuando se asume esta exigencia de partir de los contextos socioculturales para descubrir la presencia y acción salvadora de Dios en la historia, se replantean varias relaciones que en otros tiempos se entendían de una manera distinta: una nueva relación entre lo original y lo nuevo de las culturas locales, para no quedarse en visiones arqueológicas, sino asumir que las culturas son dinámicas; la nueva relación entre el Evangelio y las culturas, en el sentido de que la revelación contenida en las Escrituras tiene la virtud de fecundar la lectura de fe que se hace de la historia actual, para descubrir en ella al Dios presente, actuante, interpelante.

De esta manera, el “texto”, ya sea el de la Biblia o el de la Tradición, leído en el contexto de la realidad sociocultural, cobra valor no por sí mismo, sino en la medida en que entra en relación con esa realidad y hace surgir el acto de “evangelización”, entendida esta como un proceso

²¹ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios*, n. 51.

permanente de vida, como un acontecer que se va dando en la medida en que las Iglesias particulares van leyendo los signos de los tiempos, van leyendo desde la fe la vida cotidiana y la van interpretando desde los sentidos y valores del plan salvador de Dios. Es entonces cuando las Iglesias particulares se convierten en “lugares hermenéuticos”, por cuanto permanentemente están suscitando esta experiencia de interpretación de su propio modo de vida a la luz de una Palabra que es iluminativa y fecundante de las culturas locales.

2.2. Asegurar la dimensión social de la evangelización para promover un nuevo estilo de sociedad (humanidad)

En la *Evangelii gaudium*, el papa Francisco, al diagnóstico general del mundo actual identificado como “crisis del compromiso comunitario” (capítulo 2), contrapone y propone como solución el planteamiento de “la dimensión social de la evangelización” (capítulo 4). La dimensión social de la evangelización tiene también varias exigencias en su enfoque: se requiere hacer evidentes las repercusiones comunitarias y sociales del *kerigma*, un *kerigma* con contenido ineludiblemente social (EG 172); una confesión de fe ligada al compromiso social (EG 178-179); tener presente que la finalidad de la evangelización es “hacer presente en el mundo el Reino de Dios” (EG 176.180-181). La segunda exigencia global es la “inclusión social de los pobres” (EG 186-216). La tercera gran exigencia es la promoción del bien común y la paz social (EG 217-237). Y la cuarta exigencia es el diálogo social como contribución a la paz (EG 238-258).

Las preguntas que surgen inmediatamente son: ¿A quién corresponde asegurar la dimensión social de la evangelización? ¿Quiénes son los sujetos que han de asegurar darle a la evangelización esta dimensión social? En la línea de nuestra reflexión, la respuesta se puede formular así: “La posibilidad de transformar la sociedad según el plan de Dios solo será posible si cada Iglesia particular, en comunión con las demás Iglesias, asume su papel protagónico de ser el sujeto primario de la evangelización y, por lo mismo, sujeto global, orgánico y dinámico de la nueva evangelización, y si esta tiene como objeto ‘hacer presente en el mundo el Reino de Dios’”.

Para que esta hipótesis se pueda hacer realidad, la condición global que necesitan las Iglesias particulares es asumir la “sinodalidad” como estilo de vida interna y con capacidad de fermentar este mismo estilo de vida en la sociedad. En y a partir de las Iglesias locales es preciso articular los diversos sujetos de la evangelización dentro de un estilo sinodal que lleve a impregnar el mundo y la sociedad de una cultura de la sinodalidad mediante el ejercicio de lo que la Comisión Teológica Internacional llama “sinodalidad y diaconía social”:

Hoy, que la toma de conciencia de la interdependencia entre los pueblos obliga a pensar el mundo como la casa común, la Iglesia está llamada a manifestar que la catolicidad que la cualifica y la sinodalidad en la que se expresa son fermento de unidad en la diversidad y de comunión en la libertad. Esta es una contribución de relieve fundamental que la vida y la conversión sinodal del Pueblo de Dios puede ofrecer para la promoción de una cultura del encuentro y de la solidaridad, del respeto y del diálogo, de la inclusión y de la integración, de la gratitud y de la gratuidad²².

Los resultados de esta diaconía tienen que reflejarse en una vida social, económica y política de los pueblos bajo el signo de la justicia, la solidaridad y la paz, por cuanto “Dios, en Cristo, no redime solamente la persona individual, sino también las relaciones sociales entre los hombres”, según la expresión del *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* citada por el papa Francisco en *Evangelii gaudium* n. 178. En el contexto de la crisis estructural actual, es prioritario “escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres”, como lo afirma el papa Francisco en la *Laudato si'* n. 49. La sinodalidad comienza justamente por el ejercicio de saber escuchar, y es la urgencia tanto para las Iglesias particulares como para los ciudadanos del mundo inmersos en las realidades de las culturas locales, descubriendo desde allí los dinamismos globales y estructurales.

2.3. La configuración de la humanidad, resultado del ejercicio de la diaconía social de las Iglesias particulares

Podríamos decir que si cada Iglesia particular vive y proyecta el dinamismo propio de la “comunidad trinitaria”, a saber: la “comunión” (querida por Dios Padre para todo el Pueblo de Dios), la “igualdad en la

²² COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *La sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia*, op. cit., n. 118.

diversidad” (promovida por Dios Hijo a través de su cuerpo eclesial) y la “participación” (impulsada por Dios Espíritu en su Iglesia que es su Templo), entonces la sociedad en la que la Iglesia particular está inmersa tendrá que ser cada vez más “más comunitaria”, “más igualitaria” y “más participativa”.

Hacia una humanidad más comunitaria

Creemos que la experiencia de muchas Iglesias particulares en el mundo que asuman de verdad su condición de “*sujetos* globales, orgánicos y dinámicos” hará posible incidir seriamente en un nuevo estilo de sociedad, en un nuevo tejido social, en estructuras sociales más impregnadas del sentido de la “comunión”, de la “corresponsabilidad”, de la “participación”, de la armonización entre “unidad y diversidad”, en definitiva, en culturas que, manteniendo su identidad propia, se renuevan y se transforman en la medida en que se confrontan con los valores globales del Evangelio y de la revelación original. En efecto, ofrecer a poblaciones enteras inmersas en una cultura específica la posibilidad de ejercer un “protagonismo”, que es fruto de análisis de la propia realidad, de una lectura de fe de la misma, de opciones concretas y de alternativas de acción asumidas comunitariamente, es contribuir decididamente a superar la “exclusión” propia del sistema del neoliberalismo capitalista. Y cuando este protagonismo se coordina “orgánica y dinámicamente” dentro del cuerpo eclesial de cada Iglesia particular, se multiplica el efecto renovador y transformador, por cuanto no es solo una persona, o una pequeña comunidad, sino muchedumbres que interactúan al interior de su propia realidad, contribuyendo así a renovar y transformar la realidad misma.

Hacia una humanidad más igualitaria

Entre las personas que conforman la familia trinitaria no hay grados en dignidad: el Padre no es superior al Hijo ni el Hijo superior al Espíritu Santo. Las tres Personas divinas viven en *igualdad dentro de la diversidad*: iguales en dignidad, aunque diversas como personas, ni el Padre es el Hijo ni el Espíritu Santo es el Hijo. Siendo diversos entre sí, participan de la misma dignidad y de la misma gloria. El Concilio de Florencia expresó esta realidad de la familia trinitaria así: “Ninguno precede al otro en eternidad o lo excede en grandeza o le sobrepaja en potestad” (*Dz* 75; 569; 618).

A la vez, la Iglesia particular como “Cuerpo de Cristo” no está articulada en categorías de personas (la jerarquía, los laicos, los religiosos), sino que articula “orgánicamente” la diversidad de “dones, carismas y ministerios”, cuyos integrantes gozan de la igual dignidad en su ser y en su acción (cf. LG 32; *Código de Derecho Canónico*, can. 208).

Consecuentemente, las sociedades en las que están inmersas las Iglesias particulares se van configurando según el modelo trinitario y según el modelo eclesial dentro de la “igualdad en la diversidad”: igualdad en las condiciones de vida dentro del respeto de la diversidad de culturas; igualdad en el respeto de los derechos humanos (los derechos del “hombre” en general, los derechos del “niño”, los derechos de la “mujer”, los derechos de los “pueblos”). Así lo resume el *Documento de Puebla*: “Todos son fundamentalmente iguales y miembros de la misma estirpe, aunque en diversidad de sexos, lenguas, culturas y formas de religiosidad” (n. 334).

Hacia una humanidad más participativa

La sociedad actual es más sensible a la “participación” y son muchas las formas y oportunidades que ofrece para ello. Sabiendo que la Iglesia no existe para sí, sino para el mundo, la forma de vivir y de actuar de las Iglesias particulares ha de tener presente el deseo de Jesús: “Que todos sean uno como tú Padre y yo somos uno [...] para que el mundo crea que tú me enviaste” (*Jn 17, 21*). Pero la expresión “para que el mundo crea” no ha de entenderse solo en su aspecto noético, sino en su sentido más profundo: para que el mundo “se configure” a la manera de la comunidad trinitaria y de la comunidad eclesial. Las Iglesias particulares, en la medida en que se van constituyendo a imagen de la familia trinitaria y articulan la participación “dinámica” en su condición de “Templo del Espíritu Santo”, en esa medida contribuirán a suscitar, promover, motivar y reforzar una sociedad en la que todos sus miembros sean de verdad “sujetos” dinámicos y estén en capacidad efectiva de “proponer”, de “discernir y decidir”, de “actuar” aquello que se decide.

La presencia y actuación de las Iglesias particulares en medio de la sociedad a modo de “fermento” es cada vez más necesaria y urgente, por cuanto el mundo de hoy está limitando y coartando una verdadera participación de los ciudadanos en las propuestas y en las decisiones que rigen los destinos de los pueblos. La mayor parte de las propuestas

y decisiones que regulan la sociedad actual son impuestas por la banca mundial y por los grandes centros de poder político y económico del mundo.

Por eso, las Iglesias particulares están llamadas hoy a suscitar un nuevo estilo de organización social, en la que, en definitiva, ya no cuenten solamente los “derechos de las personas” proclamados por la modernidad (a saber: “libertad, igualdad, fraternidad”), sino también los “derechos de los pueblos”, de los conjuntos humanos, cuyos valores inspiradores serían la “creatividad, la diversidad, la solidaridad”. Nos encontramos en un momento histórico decisivo en el que el aporte de las Iglesias particulares esparcidas por el mundo entero puede contribuir eficazmente a renovar y transformar desde dentro las culturas y a introducir el “germen” para la nueva sociedad.

3. Hacia nuevos énfasis y enfoques en la formación para los diferentes sujetos de la sinodalidad

Lo expresado en los dos primeros numerales de esta parte como horizontes y como exigencias plantea la necesidad de revisar y repensar la formación teológica y pastoral de los diferentes actores de los sujetos de la sinodalidad eclesial y social.

3.1. El enfoque de la eclesiología: las Iglesias particulares insertas en el mundo y al servicio de la transformación del mundo

Dentro del planteamiento que hace el Concilio Vaticano II, la constitución *Lumen gentium* sobre la Iglesia señala el gran horizonte misionero de la Iglesia:

La Iglesia ora y trabaja al mismo tiempo para que la totalidad del mundo se transforme en Pueblo de Dios, Cuerpo del Señor y Templo del Espíritu, y para que en Cristo, Cabeza de todos, se dé todo honor y toda gloria al Creador y Padre de todos (*LG* 17).

Se puede completar esta proyección misionera de la Iglesia, articulada en Iglesias particulares, con lo expresado en la constitución sobre la Iglesia en el mundo, *Gaudium et spes*, cuando afirma:

Dios, que cuida paternalmente de todos, ha querido que todos los hombres formen una única familia y se traten entre sí con espíritu fraterno [...]. Mas

aún, el Señor Jesús, cuando pide al Padre que *todos sean uno* [...], *como nosotros también somos uno* (Jn 17, 21-22), ofreciendo perspectivas inaccesibles a la razón humana, sugiere cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y el amor (GS 24).

3.2. El enfoque y énfasis de la espiritualidad: espiritualidad de la comunión, misionera y ecológica-planetaria en la perspectiva del Reino de Dios

Para lograr Iglesias particulares insertas en el mundo y al servicio de la transformación del mundo, sujetos primarios de evangelización y, por tanto, de la sinodalidad, es necesario contar con una espiritualidad consecuente con este horizonte. En primer lugar, el Concilio Vaticano II señaló las primeras características de la espiritualidad. La constitución *Lumen gentium* inspiró y promovió la *espiritualidad de la comunión*. La constitución *Gaudium et spes* y el decreto *Ad gentes divinitus* sobre la actividad misionera de la Iglesia inspiraron y promovieron la *espiritualidad misionera*, en la que el gran campo de misión es el mundo y los pueblos aún no evangelizados. En segundo lugar, el papa Francisco, en su carta encíclica *Laudato si'*, señala la tercera característica de la espiritualidad, que se identifica con la *espiritualidad ecológica*, la cual, a su vez, se inspira en el sacerdote jesuita Ricardo Lombardi en su libro *Iglesia y Reino de Dios*, con otra característica, la *espiritualidad planetaria*. Para decirlo entonces de manera sintética: es necesario promover una *espiritualidad de la comunión, misionera y ecológica-planetaria* a la vez. A estas características de la espiritualidad han hecho eco diversos documentos de la Iglesia después del Concilio, pero en particular nos referiremos a dos: la carta apostólica *Novo millennio ineunte* (NMI) de Juan Pablo II al concluir el gran jubileo del año 2000, el 6 de enero de 2001, y la carta encíclica *Redemptoris misio* (RM), también de Juan Pablo II, sobre la permanente validez del mandato misionero, del 7 de diciembre de 1990, en el XXV aniversario del decreto conciliar *Ad gentes*.

Espiritualidad de la comunión

Así la identifica y caracteriza *Novo millennio ineunte*:

Hacer de la Iglesia *la casa y la escuela de la comunión*: este es el gran desafío que tenemos ante nosotros en el milenio que comienza, si queremos ser fieles al designio de Dios y responder también a las profundas esperanzas del mundo (NMI 43).

Y en el mismo numeral señala Juan Pablo II los rasgos fundamentales de esta espiritualidad:

- Principio educativo en todos los lugares donde se forma el hombre y el cristiano, donde se educan los ministros del altar, las personas consagradas y los agentes pastorales, donde se construyen las familias y las comunidades.
- Espiritualidad de la comunión significa ante todo una mirada del corazón sobre todo hacia el misterio de la Trinidad que habita en nosotros, y cuya luz ha de ser reconocida también en el rostro de los hermanos que están a nuestro lado.
- Espiritualidad de la comunión significa, además, capacidad de sentir al hermano de fe en la unidad profunda del Cuerpo místico y, por tanto, como “uno que me pertenece”, para saber compartir sus alegrías y sus sufrimientos, para intuir sus deseos y atender a sus necesidades, para ofrecerle una verdadera y profunda amistad.
- Espiritualidad de la comunión es también capacidad de ver ante todo lo que hay de positivo en el otro, para acogerlo y valorarlo como regalo de Dios: un “don para mí”, además de ser un don para el hermano que lo ha recibido directamente.
- En fin, espiritualidad de la comunión es saber “dar espacio” al hermano, llevando mutuamente la carga de los otros (cf. *Gal 6, 2*) y rechazando las tentaciones egoístas que continuamente nos asechan y engendran competitividad, ganas de hacer carrera, desconfianza y envidias.

Espiritualidad misionera

La actividad misionera exige una espiritualidad específica, que concierne particularmente a quienes Dios ha llamado a ser misioneros (*NMI 87*).

Tal espiritualidad exige dejarse guiar por el Espíritu, y se caracteriza, según el documento citado, así:

- Se expresa, ante todo, viviendo con plena docilidad al Espíritu.
- Compromete a dejarse plasmar interiormente por Él, para hacerse cada vez más semejantes a Cristo.

- La docilidad al Espíritu compromete, además, a acoger los dones de fortaleza y discernimiento, que son rasgos esenciales de la espiritualidad misionera.
- Exige igualmente la valentía y la luz del Espíritu.
- Hoy conviene orar para que Dios nos conceda la libertad de proclamar el Evangelio; conviene escrutar las vías misteriosas del Espíritu y dejarse guiar por Él hasta la verdad completa (cf. *Jn* 16, 13).

Espiritualidad ecológica

La propone claramente el papa Francisco en *Laudato si'* (LS), en el capítulo sexto que lleva el título “Educación y espiritualidad ecológica”. Invita a apostar por otro estilo de vida:

La actitud básica de autotranscenderse, rompiendo la conciencia aislada y la autorreferencialidad, es la raíz que hace posible todo cuidado de los demás y del medio ambiente, y que hace brotar la reacción moral de considerar el impacto que provoca cada acción y cada decisión personal fuera de sí mismo (LS 208).

Espiritualidad planetaria

Está inspirada en dos aportes importantes a la espiritualidad cristiana dados por el padre Ricardo Lombardi tanto en las *Ejercitaciones por un Mundo Mejor* (1964) como en el libro *Iglesia y Reino de Dios* (1975). Por una parte, se puede considerar que la espiritualidad planetaria es una expansión de la espiritualidad de la comunión, pero también se puede pensar en el influjo de una teología en un horizonte intercultural e interreligioso. La Iglesia es para el Reino; la Iglesia es un medio para el Reino; ella nunca será la masa entera; el Reino de Dios nace de la Iglesia, pero no es ella misma; penetrada por la presencia divina, la historia es el lugar teológico por excelencia para entender el diseño de Dios que culmina en el Reino; el Reino en su más pleno sentido es eterno, la Iglesia es peregrinación en el tiempo²³.

²³ LOMBARDI, R. *Iglesia y Reino de Dios*. PPC, Madrid, 1977. Las frases tomadas aquí están subrayadas por el mismo autor en la edición española, especialmente en el capítulo tercero.

La espiritualidad de la comunión, misionera, ecológico-planetaria ha de estar siempre en la perspectiva de “hacer presente en el mundo el Reino de Dios” (EG 176) como efecto y fruto de la dimensión social de la evangelización, como se aclaró anteriormente (numeral 2.2.). Esta fue la perspectiva que estuvo presente en el documento ya citado de Juan Pablo II, *Redemptoris missio*. En efecto, después de dedicar el capítulo I a “Jesucristo único salvador”, inmediatamente dedica el capítulo II al Reino de Dios, dando a entender que la preocupación de Jesucristo fue y sigue siendo del Reino de Dios. En este capítulo aclara aspectos que nunca pueden dejarse de lado en la tarea evangelizadora y que han de ser integrados también en la formación de la espiritualidad: Cristo hace presente el Reino (RM 13); características y exigencias del Reino (RM 14 y 15); en el Resucitado, llega a su plenitud y es proclamado el Reino (RM 16); el Reino con relación a Cristo y al Reino (RM 17-19); la Iglesia al servicio del Reino (RM 20).

La espiritualidad de la comunión, misionera y ecológico-planetaria, para que sea *inspiradora de la sinodalidad*, requiere de manera particular unos componentes que han de estar presentes en la formación para la misma. Están señalados por el documento de la Comisión Teológica Internacional sobre la sinodalidad eclesial en el capítulo 4.2 titulado “La espiritualidad de la comunión y la formación para la vida sinodal”:

- El tránsito pascual del “yo” entendido de manera individualista al “nosotros” eclesial, en el que cada “yo”, estando revestido de Cristo (cf. *Gal 2, 20*), vive y camina con los hermanos y las hermanas como sujeto responsable y activo en la única misión del Pueblo de Dios²⁴.
- “Una llamada a la confianza y apertura que responde plenamente a la dignidad y responsabilidad de cada miembro del Pueblo de Dios”²⁵.
- Vivir y madurar el *sensus fidei*, con el que están marcados todos los creyentes, se requiere para ejercerlo en el camino sinodal²⁶.

²⁴ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *La sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia*, op. cit., Cap. 4, n. 107.

²⁵ *Ibíd.*

²⁶ *Ibíd.*

- Asumir el dinamismo de la asamblea eucarística, fuente y paradigma de la espiritualidad de comunión. En ella se manifiestan los elementos específicos de la vida cristiana destinados a plasmar el *affectus sinodalis*: la invocación de la Trinidad; la reconciliación; la escucha de la Palabra, la comunión y la misión²⁷.
- La formación en la escucha y el diálogo para el discernimiento comunitario: “Una Iglesia sinodal es una Iglesia que escucha [...)]. Pueblo fiel, colegio episcopal, Obispo de Roma: cada uno escuchando a los otros; y todos escuchando al Espíritu Santo”. El diálogo sinodal implica valor tanto en el hablar como en el escuchar; el ejercicio del discernimiento está en el centro de los procesos y acontecimientos sinodales²⁸.

3.3. Énfasis y enfoques de la formación teológico-pastoral

Finalmente queremos abordar la perspectiva de futuro que surge desde el replanteamiento de los sujetos de la evangelización y de la sinodalidad y del objeto las mismas. Cuando se afirma que las Iglesias particulares son los sujetos primarios de la evangelización y el eje articulador de los otros sujetos de la sinodalidad (en y a través de), y además que el objeto de la evangelización es la proclamación de la Buena Noticia de la salvación en la historia de las culturas locales, es necesario preguntarnos sobre los énfasis y enfoques de la formación para este modelo de Iglesia evangelizadora y de Iglesia sinodal.

3.3.1. Teología con énfasis evangelizador y enfoque contextual y praxeológico

La “evangelización de las culturas” como acto primero de la teología

El final de la segunda parte de esta publicación estuvo dedicado al planteamiento de la “evangelización de las culturas” y allí tuvimos la oportunidad de fundamentar una nueva forma de entender y orientar la evangelización inspirada en la “interrelación y la intersubjetividad” propios de la época actual, que supera tanto la evangelización “objetivante”

²⁷ Cf. *Ibíd.*, n. 109.

²⁸ Cf. *Ibíd.*, n. 110.

de la premodernidad como la evangelización inspirada en la “subjetivación” de la modernidad. Tuvimos igualmente la oportunidad de fundamentar este nuevo enfoque a partir de la misma Biblia, del tema teológico de las “semillas del Verbo” y del replanteamiento de la relación entre “revelación y culturas”.

Llegábamos a la conclusión de que el contenido o materia prima de la evangelización está dado por las experiencias salvíficas “locales” vividas al interior de una cultura, iluminadas y confrontadas con la revelación original que sirve de criterio “global” para la interpretación de los acontecimientos. Las culturas locales, lo particular y lo diverso se convierten en el “lugar teológico” de esta evangelización, cuyo sujeto “global, orgánico y dinámico” es cada Iglesia particular.

Este enfoque está en sintonía con lo que recientemente planteó la Comisión Teológica Internacional en su documento *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios*, a propósito de los “lugares teológicos” (capítulo 2). Si los clásicos lugares teológicos de Melchor Cano son diez, la Comisión Teológica propone seis: el estudio de la Escritura como alma de la teología; la fidelidad a la Tradición apostólica, la atención al “*sensus fidelium*”; la adhesión responsable al Magisterio eclesial; la comunidad de los teólogos, y el diálogo con el mundo. Con respecto a este último “lugar” teológico, recuerda el enfoque que da el Concilio Vaticano II sobre la lectura de los signos de los tiempos (*Gaudium et spes*) y afirma entre otras cosas que: “El mundo es el lugar donde la Iglesia, siguiendo las huellas de Cristo, anuncia el Evangelio, da testimonio de la justicia y misericordia de Dios y participa en el drama de la vida humana”²⁹. Al final señala que “un criterio de teología católica es que debería estar en constante diálogo con el mundo. Eso debería ayudar a la Iglesia a leer los signos de los tiempos e iluminada por la luz que proviene de la revelación divina, y a beneficiarse así en su vida y misión”³⁰.

²⁹ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios*, op. cit., n. 54.

³⁰ *Ibíd.*, n. 58.

La teología como “acto segundo” que tiene como punto de partida la praxis histórica y la praxis evangelizadora

A partir de una nueva praxis de la evangelización realizada “en y a partir” de las Iglesias particulares insertas en las culturas locales, surge un replanteamiento del estatus y de la misión de la teología, replanteamiento que se hace evidente al cambiar de paradigmas socioculturales. En efecto, mientras para la premodernidad la teología era más de carácter “ontológico” y su misión era definir la “verdad” doctrinal, para la modernidad, la teología adquiere un carácter más “existencial” y su cometido va más en la línea de ofrecer “sentido”. La teología para los tiempos de la intersubjetividad y la interculturalidad adquiere una nueva connotación: es una teología más histórico-salvífica y una teología “contextualizada”, sensible, por tanto, al devenir histórico, a la multiculturalidad, a lo ecológico y al ecumenismo³¹, por cuanto la salvación acontece en la historia.

En esta dirección se encuentra el planteamiento que sobre la teología y sobre la función del quehacer teológico hace Gustavo Gutiérrez en su obra clásica de la teología de la liberación. Lo primero que hace para redefinir la función de la teología es poner en evidencia diversos *factores* que determinan dicho enfoque³²:

- El redescubrimiento de la caridad como centro de la vida cristiana.
- La espiritualidad cristiana que ha tenido una evolución significativa en la relación contemplación y acción.
- La mayor sensibilidad a los aspectos antropológicos de la revelación.
- La vida misma de la Iglesia como lugar teológico.
- La teología de los signos de los tiempos.
- La importancia de la acción humana como punto de partida de toda reflexión (Blondel).
- El pensamiento centrado en la “praxis”.

³¹ CADAVID, A. “Hacia dónde va la teología hoy?”. En: *Revista Medellín* 80 (1994). Celsam-Itepal, Bogotá, pp. 531s.

³² GUTIÉRREZ, G. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Sígueme, Salamanca, 1972, pp. 27-34.

- El redescubrimiento, en teología, de la dimensión escatológica que ha llevado a hacer ver el papel central de la “praxis histórica”.

Gutiérrez llega, entonces, a la conclusión de que:

Todos estos factores han llevado a percibir mejor que la comunión con el Señor significa, ineludiblemente, una vida cristiana centrada en el compromiso, concreto y creador, de servicio a los demás. Han llevado, igualmente, a redescubrir o a explicitar la función de la teología como reflexión crítica³³.

De esta descripción de la función de la teología, saca las *consecuencias* para el quehacer teológico:

Lo primero es el compromiso de caridad, de servicio. La teología viene *después*, es acto segundo [...].

La acción pastoral de la Iglesia no se deduce como una conclusión de premisas teológicas [...].

La teología no engendra la pastoral, es más bien reflexión sobre ella [...].

Debe saber encontrar en ella la presencia del Espíritu inspirando el actuar de la comunidad cristiana.

La vida, predicación y compromiso histórico de la Iglesia será, para la inteligencia de la fe, un privilegiado lugar teológico³⁴.

En muchos ambientes este replanteamiento de la teología propuesto por Gustavo Gutiérrez no ha sido considerado ni integrado en la comprensión de la teología y en el quehacer teológico, debido a los prejuicios que desde el comienzo se difundieron sobre la teología de la liberación desde preocupaciones geopolíticas (propuestas por la fundación Rockefeller y por el presidente Reagan) y desde preocupaciones ortodoxas al interior de la Iglesia católica. De ahí que sea oportuno tener el testimonio de quien fuera prefecto para la Doctrina de la Fe entre 2012 y 2017, el cardenal L. G. Müller, dado a conocer en una obra conjunta con Gustavo Gutiérrez titulada *Del lado de los pobres. Teología de la liberación*. En esta publicación se reconoce la validez de la teología de la liberación,

³³ *Ibíd.*, p. 34.

³⁴ *Ibíd.*, p. 35.

en su artículo titulado: “Experiencia liberadora: impulsos para la teología europea”. Allí afirma que la teología de la liberación es “una nueva comprensión de la teología: reflexión teológica al servicio de la praxis liberadora de Dios”³⁵.

La teología que “se hace” desde la praxis evangelizadora de las Iglesias particulares

A lo largo de esta investigación ha aparecido como desafío y como exigencia el replanteamiento del aspecto educativo y pedagógico que implica afirmar que el objeto de la misión de la Iglesia es la “evangelización de las culturas”, en cuanto la salvación acontece en las culturas, evangelización que tiene diversos sujetos que se ejercitan en la sinodalidad, desde las familias como primer sujeto sinodal, hasta el sínodo general y el concilio ecuménico. Se trata de un desafío y de una exigencia no aislados en el contexto más amplio del momento histórico que estamos viviendo: el mundo de hoy requiere de una educación que tenga en cuenta y que asuma tres características centrales: la “mundialidad”, la “multiculturalidad” y la “interculturalidad”. La “evangelización de las culturas” implica asumir y aceptar que al interior de una misma Iglesia particular puede haber diversas culturas, que estas culturas no son aisladas, sino que tienen que ver con otras culturas, y que ninguna de ellas es ajena a lo que acontece en un mundo globalizado. Como consecuencia de un cambio de óptica de la evangelización surge también un cambio de perspectiva de la teología, como se ha señalado anteriormente: no la teología de corte vertical objetivista, sino la teología que se va realizando a través de los diversos sujetos de la evangelización y de la sinodalidad, en y a partir de las praxis históricas y evangelizadoras.

La formación teológico-pastoral del futuro no puede seguir siendo la formación en las generalidades y la formación de “principios” solamente, o la de “una buena teoría para una buena práctica”. Tiene que ser la formación en el escenario de los acontecimientos, la formación “en, desde y para” las comunidades concretas, en relación dialéctica con lo “global” y “universal” de la revelación cristiana, del Magisterio de la Iglesia y de los grandes aportes de las diferentes ciencias que tienen que

³⁵ GUTIÉRREZ, G.; MÜLLER, G. L. *Del lado de los pobres. Teología de la liberación*. San Pablo, Madrid, 2013, pp. 29-53.

ver con lo teológico-pastoral, y en relación también con todo el movimiento de “mundialidad” e “interculturalidad” en que está inmersa la actual realidad sociocultural³⁶. Y cuando estas Iglesias particulares están “inmersas” en las culturas locales para ser desde allí fermento, sal y luz, su condición de catolicidad no se niega, sino que se potencia³⁷.

3.3.2. Teología hermenéutica, mediada por un método teológico y por una pedagogía adecuada

La escisión entre el “decir” y el “hacer” se puede superar precisamente cuando no se piensa en una teología “dogmática” preexistente que luego hay que “aplicar” o “proyectar” a la realidad concreta con la mediación de una teología “pastoral”, sino cuando se pone en práctica el cambio de método teológico en el que “se hace” teología desde la praxis de una “evangelización de las culturas” protagonizada por cada Iglesia particular.

Esta teología se caracteriza por su carácter hermenéutico. No se trata de “aprender” para “transmitir” o “enseñar”, sino de la capacidad de “descubrir” la presencia actuante de Dios en la historia, para luego “proclamarla” en la evangelización y “compartirla” a la comunidad haciendo de ella objeto de “reflexión crítica desde la fe de la praxis histórica” y de la “praxis evangelizadora”.

El gran cambio de paradigma metodológico para una teología hermenéutica se puede resumir en la explicación de Gustavo Gutiérrez cuando concluye su planteamiento del primer capítulo titulado “Teología: reflexión crítica”:

Por todo esto, la teología de la liberación nos propone, tal vez, no tanto un nuevo tema para la reflexión, cuanto una *nueva manera* de hacer teología. La teología como reflexión crítica de la praxis histórica es así una teología

³⁶ “Actualmente estamos en presencia de dos tipos de teología. Hay una teología que quisiera ser sobre todo la expresión de la experiencia de una comunidad cristiana particular [...] y una teología que sea una teoría general de la fe cristiana que mire más allá de las experiencias particulares con un valor universal. El riesgo inherente de un tal proyecto es el de llegar a generalidades que no interesen ya a nadie” (GEFFRÉ, C. “Declin ou renouveau de la Théologie dogmatique?”. En: *Le Point Théologique*. Institut Catholique de París. Recherches Actuelles-I Beauchesnes, París, 1971, p. 44).

³⁷ DIANICH, S. *La Iglesia extrovertida. Investigación sobre el cambio de la eclesiología contemporánea*. Sígueme, Salamanca, 1991, p. 116.

liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad y, por ende, también, de la porción de ella –reunida en *ecclesia*– que confiesa abiertamente a Cristo. Una teología que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose –en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera, en la construcción de una nueva sociedad, justa y fraternal– al don del Reino de Dios³⁸.

Para Gutiérrez, la praxis de la liberación es el suelo nutricio de una nueva teología de la fe y de la misión de la Iglesia y lugar teológico esencial, privilegiado y obligado:

En ella se comprenden los matices de la Palabra de Dios que son imperceptibles en otras situaciones existenciales y sin las cuales, no hay, actualmente, una auténtica y fecunda fidelidad al Señor³⁹.

El método teológico es valorado y explicitado por el cardenal Müller en el artículo “La teología de la liberación en la controversia de opiniones”, de la obra ya citada:

La teología misma como reflexión crítica se desarrolla en los tres pasos de:

1. mediación socio-analítica,
2. una mediación hermenéutico-sistemática
- y 3. una mediación y aplicación pastoral práctica⁴⁰.

El cardenal Müller explicita suficientemente el sentido de cada una de estas mediaciones y concluye diciendo que esta teología hace una aportación imprescindible al servicio de transformación, de reflexión y de atención pastoral de la Iglesia de Cristo a la humanidad.

En sintonía con el movimiento pedagógico actual

Si para la premodernidad el énfasis pedagógico se situó en la enseñanza del “ser” (la metafísica grecorromana), y para la modernidad, en la enseñanza del “yo” (el subjetivismo moderno), la posmodernidad se

³⁸ GUTIÉRREZ, G. *Teología de la liberación, op. cit.*, p. 40.

³⁹ *Ibíd.*, pp. 15.29.

⁴⁰ GUTIÉRREZ, G.; MÜLLER, G. L. *Op. cit.*, p. 93.

ubica en la exigencia de la enseñanza del “otro”, dentro de un humanismo planetario e intercultural.

El principio de una relación dialéctica creativa que planteábamos para resolver el antagonismo entre “global y local”, entre “universal y particular”, entre “unidad y diversidad”, entre “sujeto y objeto”, está implicado en las características de un movimiento pedagógico para el tiempo presente y para el futuro inmediato⁴¹. Debe darse, entonces, una relación dialéctica entre lo “local” y lo “global”, si se trata de buscar una enseñanza que se vaya realizando “en, desde y para” el contexto concreto, pero abierto y en referencia a la mundialidad, a la realidad global y planetaria de nuestro mundo actual. Esto implica no solo un cambio de mentalidad, sino también la adquisición de una mentalidad de cambio, de “viajero”, de “migrante”, e implica a la vez un “nuevo pensamiento” que sea ecológico, sistémico, plural, porque ya no basta un pensamiento binario, causal, rígido, de solas definiciones. La pedagogía fundamental ya no es la de “transmisión” de verdades o de conceptos, sino la de conducir, acompañar, guiar, evaluar, considerar, empujar, vivir, pasar el tiempo, sopesar... Se trata también de formar hombres “nuevos” que, a partir del otro, sepan descubrir la propia identidad en las relaciones, en el diálogo, en el intercambio, en la convivencia. Desde esta óptica, las “diferencias” y las “diversidades” pueden ser asumidas como don y como fuente. Finalmente, la educación de hoy no puede olvidar los cuatro grandes escenarios mundiales: la globalización, la sociedad de conocimientos y de multimedios, la cultura posmoderna y el mestizaje étnico-cultural.

El enfoque pedagógico de futuro tiene que combinar, por otra parte, ingredientes que dan origen a diversas formas de inteligencias de las que se habla hoy: la razón, la afectividad, la capacidad para actuar. Parodiando la expresión de Descartes, podríamos decir: “pienso luego existo”, “siento luego existo”, “actúo luego existo”. Esto es lo que asegura que se cale en la cultura que no es solo conocimientos, sino la vida y sus diversas expresiones. Es lo que el papa Francisco ha señalado en su discurso en la inauguración de la “Universidad de sentido”, a través videomensaje, con ocasión del ciberencuentro mundial organizado por la Fundación Scholas Occurrentes, el 5 de junio de 2020:

⁴¹ Esta caracterización la presenta de una manera clara y sintética NANNI, A. *Una nuova paideia. Prospettive educative per il XXI secolo*. EMI, Boloña, 2000, pp. 7-10.

Y eso es educar. La educación escucha, o no educa. Si no escucha, no educa. La educación crea cultura, o no educa. La educación nos enseña a celebrar, o no educa. Alguno me puede decir. “Pero ¿cómo?, ¿educar no es saber cosas?”. Eso es saber. Pero educar es escuchar, crear cultura, celebrar [...] Armonizando el lenguaje del pensamiento con los sentimientos y las acciones. Es lo que ustedes me escucharon varias veces: lenguaje de la cabeza, del corazón y de las manos, sincronizados. Cabeza, corazón y manos creciendo armónicamente⁴².

3.3.3. Teología entretejida y enriquecida por la interdisciplinariedad

Dentro de la caracterización de la problemática educativa actual se habla de la ruptura en la unidad del saber y la creciente especialización disciplinar, lo cual exige procesos integracionistas del conocimiento científico. Se habla igualmente del “fetichismo del fragmento”, lo cual exige ir hacia la totalidad no dividida en movimiento fluyente⁴³. Esta problemática es la que ha impulsado a buscar enfoques que apunten a la unidad en el saber. Por eso se habla hoy de interdisciplinariedad, multidisciplinariedad o pluridisciplinariedad, disciplinariedad cruzada, compenetración interdisciplinar, transdisciplinariedad, interprofesionalidad, que tienen que ver también con los abordajes de la complejidad.

Nos referiremos aquí más concretamente a tres conceptos interrelacionados y complementarios: la interdisciplinariedad, la pluridisciplinariedad y la transdisciplinariedad, en la medida en que pueden contribuir a un nuevo estilo de formación teológico-pastoral.

– La *interdisciplinariedad* evoca la idea de intercambio entre diferentes disciplinas. Lo sustancial de este concepto es la idea de interacción y cruzamiento entre ellas. La interdisciplinariedad solo es posible a partir de saberes y competencias de cada una de las disciplinas. Es una forma de preocupación por tender hacia la unidad del saber, habida cuenta de la complejidad de la realidad como totalidad. Las razones y la necesidad

⁴² FRANCISCO. *Videomensaje con ocasión del ciberencuentro mundial organizado por la Fundación Scholas Occurrentes*. Disponible on-line en: http://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2020/documents/papa-francesco_20200605_videomessaggio-scholas-occurrentes.html. (Consultado el 1 de julio de 2020).

⁴³ ANDER-EGG, E. *Interdisciplinariedad en educación*. Editorial Magisterio del Río de la Plata, Buenos Aires, 1994, pp. 17-24.

de un abordaje interdisciplinar surgen de la idea de complejidad o, para ser más precisos, surgen del hecho mismo de asumir la complejidad de lo real⁴⁴. La interdisciplinariedad desborda las disciplinas, pero su finalidad queda circunscrita en la investigación disciplinaria⁴⁵.

– La *pluridisciplinariedad* “consiste en estudiar diferentes aspectos de unos problemas (o simplemente un problema) desde diferentes disciplinas, mediante una agregación de las competencias específicas de cada una de ellas. En otras palabras: cada especialista o profesional da respuesta desde su propia ciencia o profesión”⁴⁶. La búsqueda pluridisciplinar aporta un “más” a la disciplina en cuestión, pero este “más” está al servicio exclusivo de la disciplina propia del problema que se plantea⁴⁷.

– La *transdisciplinariedad* “es una perspectiva epistemológica que va más allá de la interdisciplinariedad. No solo busca el cruzamiento e interpenetración de diferentes disciplinas, sino que pretende borrar los límites que existen entre ellas, para integrarlas en un sistema único [...]. Se trata de un nivel máximo de integración, en donde se borran las fronteras entre las disciplinas”⁴⁸.

Un centro de estudios, universidad o instituto diocesano de formación teológico-pastoral debe asumir e integrar:

– La *disciplinariedad*, por cuanto identifica y asume unas “asignaturas” o “disciplinas” propias del currículum para un centro de estudios. Será necesario dedicar tiempo para conocer lo propio de cada disciplina, su identidad epistemológica, su método propio. Las introducciones a las diversas “disciplinas” debe ocupar un espacio suficiente para asegurar unas bases y un instrumental proporcionados a un nuevo estilo de formación intelectual.

– La *interdisciplinariedad*, cuando el objeto de conocimiento ya no son “temas”, sino la realidad misma que ha de ser comprendida desde diversos

⁴⁴ *Ibíd.*, pp. 24-28.

⁴⁵ NICOLESCU, B. *La transdisciplinarité*. Edition du Rocher, 1996, p. 66.

⁴⁶ ANDER-EGG, E. *Op. cit.*, p. 20.

⁴⁷ NICOLESCU, B. *Op. cit.*, p. 65.

⁴⁸ ANDER-EGG, E. *Op. cit.*, p. 24.

ángulos o diversas disciplinas, de tal manera que la realidad misma y las diversas disciplinas se enriquezcan a través de un trabajo interdisciplinar.

– *La pluridisciplinariedad*, cuando sobre un mismo “tema” se pregunte qué aportan las diferentes ciencias. Un mismo tema puede ser tratado por la sociología, la filosofía, la Sagrada Escritura, la teología, la pastoral, etc.

– *La transdisciplinariedad*, en cuanto es un campo abierto a futuro, en la medida en que los anteriores ejercicios logren también que las diferentes disciplinas que interactúan en la reflexión teológica sean permeadas entre sí por sus estatutos epistemológicos y se obtengan procesos significativos al interior de cada una de ellas.

3.3.4. El aval de los documentos recientes de la Iglesia y los nuevos horizontes

Después de la época en que originalmente se hizo esta reflexión se han publicado nuevos documentos de la Iglesia que en cierto modo dan el aval a estos planteamientos y abren a nuevos horizontes. Nos referimos a dos en particular. Uno de ellos ya lo hemos citado, es el documento titulado *La teología: perspectivas, principios y criterios*, de la Comisión Teológica Internacional, publicado el 29 de noviembre de 2011; el otro es la constitución apostólica *Veritatis gaudium* del papa Francisco sobre las Universidades y las Facultades de Teología, aprobada el 8 de diciembre de 2017.

El documento *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios* se propuso “identificar los rasgos familiares distintivos de la teología católica”, para lo cual insistió en “la escucha de la Palabra de Dios” (capítulo I), en la necesidad de permanecer en la comunión de la Iglesia señalando los *loci* de la teología referenciados más arriba (capítulo II); en las modalidades de cada época en el desarrollo de la teología y la necesidad de la unidad de la teología en una pluralidad de métodos y disciplinas; en la pluralidad de teologías, que es necesaria y está justificada (capítulo III).

De esta manera verifica que hay distintas formas de teología caracterizadas por sus diversas fuentes, métodos y tareas; que se hacen necesarios el diálogo y la colaboración interdisciplinar; que las teologías sistemáticas, fundamental y moral se han beneficiado de la relación con las ciencias naturales, económicas y médicas; que la teología práctica se ha beneficiado del encuentro con la sociología, la psicología y la pedagogía.

Todo esto exige que la teología respete la coherencia propia de los métodos y ciencias utilizadas, pero haciendo uso de ellos de manera crítica, a la luz de la fe⁴⁹. Una conclusión englobante del aporte de este documento puede ser esta: “El objeto de la teología es el Dios vivo, y la vida del teólogo no puede dejar de verse afectada por el esfuerzo sostenido de conocer al Dios viviente. El teólogo no puede excluir de su propia vida el esfuerzo por comprender toda la realidad en referencia a Dios”⁵⁰.

La constitución apostólica *Veritatis gaudium* (VG) del papa Francisco apunta especialmente a los nuevos horizontes de futuro de la teología. Si bien el cuerpo de la constitución lo conforman las normas comunes (primera parte) y las normas especiales (segunda parte), en la introducción establece los horizontes de futuro. Entresacamos algunos del Proemio:

Incorporar [...] el nuevo contexto sociocultural a escala global, así como todo lo recomendado a nivel internacional en cuanto a la aplicación de las distintas iniciativas a las que la Santa Sede se ha adherido (VG 1).

Impulsar con ponderada y profética determinación, a todos los niveles, un relanzamiento de los estudios eclesiológicos en el contexto de la nueva etapa de la misión de la Iglesia, caracterizada por el testimonio de la alegría que brota del encuentro con Jesús y del anuncio de su evangelio (VG 1).

Vivir y orientar la globalización de la humanidad en términos de relación, comunión y participación, destacando que Dios quiere asociar la humanidad a ese misterio inefable de comunión que es la Santísima Trinidad, del que la Iglesia es en Jesucristo signo e instrumento (VG 2).

Asumir que “la tarea urgente en nuestro tiempo consiste en que todo el Pueblo de Dios se prepare a emprender con espíritu una nueva etapa de la evangelización”. Esto requiere un proceso decidido de discernimiento, purificación y reforma (VG 2).

Ser conscientes de que “se trata, en definitiva de cambiar el modelo de desarrollo global y redefinir el progreso” (VG 2).

⁴⁹ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios*, op. cit., n. 80.

⁵⁰ Cf. *Ibíd.*, n. 93.

Tener presente que esta enorme e impostergable tarea requiere, en el ámbito cultural de la formación académica y de la investigación científica, el compromiso generoso y convergente que lleve hacia un cambio radical de paradigma, más aún –me atrevo a decir– hacia una valiente revolución cultural (VG 2).

Para lograr estos horizontes de futuro, el papa Francisco propone cuatro criterios orientadores:

a) El criterio prioritario y permanente es la contemplación y la introducción espiritual, intelectual y existencial en el corazón del *kerygma*, es decir, la siempre nueva y fascinante buena noticia del Evangelio de Jesús [...]. De aquí que, en la formación de una cultura cristianamente inspirada, el acento principal esté en descubrir la huella trinitaria en la creación, pues hace que el cosmos en el que vivimos sea “una trama de relaciones”, y en el que “es propio de todo ser viviente tender hacia otra cosa”, favoreciendo “una espiritualidad de la solidaridad global que brota del misterio de la Trinidad”.

b) Un segundo criterio inspirador [...] es el diálogo a todos los niveles [...] como una exigencia intrínseca para experimentar comunitariamente la alegría de la Verdad y para profundizar su significado y sus implicaciones prácticas [...]. De esto deriva que se revise, desde esta óptica y desde este espíritu, la conveniencia necesaria y urgente de la composición y la metodología dinámica del *currículo* de estudios que ha sido propuesto por el sistema de los estudios eclesiásticos, en su fundamento teológico, en sus principios inspiradores y en sus diversos niveles de articulación disciplinar, pedagógica y didáctica.

c) El tercer criterio fundamenta: la inter- y la transdisciplinariedad ejercidas con sabiduría y creatividad a la luz de la Revelación. El principio vital e intelectual de la unidad del saber en la diversidad y en el respeto de sus expresiones múltiples, conexas y convergentes es lo que califica la propuesta académica, formativa y de investigación del sistema de los estudios eclesiásticos, ya sea en cuanto al contenido como en el método.

d) Un cuarto y último criterio se refiere a la necesidad urgente de “crear redes” entre las distintas instituciones que, en cualquier parte del mundo, cultiven y promuevan los estudios eclesiásticos, y activar con decisión las oportunas sinergias también con las instituciones académicas de los distintos países y con las que se inspiran en las diferentes tradiciones culturales y religiosas; al mismo tiempo, establecer centros especializados de

investigación que promuevan el estudio de los problemas de alcance histórico que repercuten en la humanidad de hoy, y propongan pistas de resolución apropiadas y objetivas (VG 4).

3.3.5. Experiencias inspiradas en la presente reflexión

Finalmente, es oportuno dejar constancia de algunas experiencias que o han sido referencia o han inspirado proyectos y procesos de formación teológico-pastoral y en las cuales el autor de esta publicación ha estado presente llevando el hilo conductor, sabiendo que ha sido un trabajo hecho en espíritu de sinodalidad, porque ha contado con la participación de muchas personas e instituciones de Colombia y de otros países. Me quiero referir a tres principalmente: el *Proyecto Seminario*, trabajado con la asesoría del Movimiento por un Mundo Mejor entre 1990 y 1998; el *Programa de Teología* de la Fundación Universitaria Monserrate, Unimonserrate de Bogotá, aprobado por el Ministerio de Educación Nacional de Colombia en mayo de 2015, y la contribución dada al capítulo VI de la nueva *Ratio Fundamental Institutionis Sacerdotalis* para Colombia.

– El *Proyecto Seminario* surgió a raíz de la presentación del “Proyecto de Renovación y Evangelización” promovido por el Movimiento por un Mundo Mejor. Allí se formuló una pregunta: para promover un proyecto de renovación diocesano, ¿no será necesario repensar la formación de los diversos actores del mismo? Con la ayuda de la metodología prospectiva, que consiste fundamentalmente en formular los ideales con el lenguaje de los “sueños” que utiliza actualmente el papa Francisco, se fue elaborando paulatinamente el Proyecto Seminario con la asesoría específica del padre Juan Bautista Cappellaro, director general en ese momento del Movimiento por un Mundo Mejor, y con el acompañamiento del autor de este trabajo en su condición de director nacional en Colombia de dicho movimiento. En el Proyecto Seminario se plasmaron básicamente los horizontes de futuro (modelo ideal) de la formación de los diversos servidores de la evangelización y quedó en germen la semilla que más tarde se desarrolló en la reflexión que condujo al Programa de Teología.

– El *Programa de Teología* de la Unimonserrate se comenzó a gestar en el año 2003 en un trabajo que adelantado por una pequeña comisión compuesta por algunos obispos, vicarios de pastoral, rectores de seminarios e integrantes del equipo nacional del Movimiento por un Mundo Mejor

de Colombia. Esta comisión recibió un refuerzo solicitado por el cardenal Rubén Salazar a la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana en el año 2008. Con los insumos elaborados poco a poco, se presentó un primer esbozo que debía integrarse dentro de los parámetros de una universidad. Fue cuando surgió la alianza entre la Fundación Universitaria Monserrate y la Arquidiócesis de Bogotá, en el año 2014. Dentro de las líneas rectoras de la Unimonserrate se elaboró el Documento maestro que fue presentado al Ministerio de Educación Nacional para su aprobación y registro, con respuesta positiva el 25 de mayo de 2015. A partir de esta fecha, el programa se ha ido desarrollando en la Sede de San José (Seminario Mayor de Bogotá) al servicio de la Arquidiócesis de Bogotá y de las Diócesis de Facatativá y Engativá, pero abierto también a los laicos y laicas que desean formarse como profesionales en Teología.

– El Capítulo VI de la *Ratio Fundamental Institutionis Sacerdotalis* para Colombia, titulado “Organización de los estudios”, fue elaborado por una comisión integrada por filósofos y teólogos de varias diócesis de Colombia designados por el Departamento de Vocaciones y Ministerios de la Conferencia Episcopal de Colombia, entre ellos los actuales rector y director del Programa de Teología de la Unimonserrate. Esta comisión recibió el encargo de articular los planes de estudios del año propedéutico, del ciclo de filosofía y del ciclo teológico dentro de las características del Programa de Teología de la Unimonserrate, por sugerencia de los secretarios académicos de los Seminarios Mayores de Colombia, en reunión realizada a comienzos de 2018. Una vez aprobado el texto general de la *Ratio* por parte del Comité Permanente de la Conferencia Episcopal, fue enviado a la Congregación del Clero del Vaticano para su aprobación, la cual fue dada el 23 de diciembre de 2019. A partir de febrero de 2020, se está realizando la implementación de las tres grandes etapas de la *Ratio*: la etapa propedéutica, la etapa discipular (ciclo filosófico) y la etapa configuradora (ciclo teológico). Además de haber integrado en esta propuesta los aportes del método teológico latinoamericano, se han integrado los aportes del documento *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios* de la Comisión Teológica Internacional, y se han puesto en evidencia las perspectivas de futuro señaladas por la constitución apostólica *Veritatis gaudium* del papa Francisco, que seguramente tendrán que ser concretadas en el desarrollo del programa en los 57 seminarios de Colombia y en otros centros de estudios teológicos que colaboran en la formación para los diversos servidores de la evangelización.

Epílogo



Al término de este recorrido tengo la convicción de haber ofrecido un granito de arena para concretar “operativamente” las grandes orientaciones del Concilio Vaticano II en materia eclesiológica, particularmente en el tema inmenso y maravilloso de la identidad y misión de las Iglesias particulares. A la vez pienso haber podido concretar algunas orientaciones en la línea de una evangelización que se da al interior de las culturas locales, con todo lo que eso implica para la concepción y enfoque de la evangelización. De ahí surge el replanteamiento de los enfoques de la teología y de la formación teológico-pastoral, condiciones necesarias para motivar y promover una cultura de la sinodalidad.

Desde estos planteamientos más de tipo teológico-pastoral, creo que ha sido posible apuntar hacia las condiciones teóricas y prácticas para que “en y desde” las Iglesias particulares sea viable aportar un “germen” para poder contribuir al gran cambio que pide el momento presente, dominado por el peso doloroso de una “globalización” económica que produce a diario, segundo a segundo, tantas víctimas; al gran cambio que implica pasar de que sean unos pocos los que son “sujetos” del destino del mundo, a crear una “red orgánica y dinámica” de muchos hombres y mujeres que se convierten en “sujetos” y “protagonistas” de sus propios destinos y que presionan para que un día se haga realidad un gobierno mundial que regule los procesos de globalización de la economía, de la mundialización de la cultura y del despuntar de una nueva etapa de la humanidad, basada en los tres grandes valores que son propios de la divina comunidad trinitaria: la comunión, la participación y la misión, valores que se han colocado como determinantes para la sinodalidad

eclesial, propuesta como tema para la próxima Asamblea General del Sínodo de los Obispos, previsto para octubre de 2022, en la que seguramente se plantearán desafíos grandes para incidir más decididamente en la transformación del mundo mediante la “diaconía social” de la Iglesia a través de las Iglesias particulares esparcidas por todo el mundo.

El gran horizonte de la tarea evangelizadora es “hacer presente en el mundo el Reino de Dios” mediante el mandato misionero del Señor Jesús proclamado en el evangelio de san Mateo, en el capítulo 28, 18-20, de ir a todos los pueblos a hacer discípulos bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu santo, enseñándoles a poner por obra lo que ha mandado... , mandato que se convierte en el dinamismo para hacer realidad tal horizonte. Los sujetos de esta gran empresa no son unos pocos. Son muchos los que se pueden convertir en verdaderos sujetos de la evangelización y de la sinodalidad. La fuente de la sinodalidad la expresa Jesús en el mandato misionero: “Sepan que yo estoy *con* ustedes todos los días hasta el final de los tiempos”. Como en el camino de Emaús, Él va *con* nosotros y nos invita a que, *caminando juntos*, hagamos posible llevar adelante el mandato misionero que tiene por finalidad “hacer presente en el mundo el Reino de Dios”.

De esta manera crece la esperanza de que el mandato misionero se vaya haciendo realidad en el horizonte de la sinodalidad que promueve el papa Francisco y que la Comisión Teológica acogió y retomó en expresiones como estas:

La vida sinodal de la Iglesia se ofrece, en particular, como diaconía en la promoción de una vida social, económica y política de los pueblos bajo el signo de la justicia, la solidaridad y la paz. [...]. Hay un compromiso prioritario y un criterio en cada acción social del Pueblo de Dios: es el imperativo de “escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres” reclamando con urgencia, en la determinación de las opciones y proyectos de la sociedad, el puesto y el rol privilegiado de los pobres, la destinación universal de los bienes, el primado de la solidaridad, el cuidado de la casa común⁵¹.

⁵¹ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *La sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia*. 2 de marzo de 2018, n. 119.

Este imperativo al que hace referencia la Comisión Teológica Internacional interpreta bien el título y alcance que se le quiso dar a esta publicación, la cual pretende a la vez hacer eco de las intencionalidades del Programa de Teología de la Fundación Universitaria Monserrate-Unimonserrate de la Arquidiócesis de Bogotá, en su búsqueda permanente de ser fiel al mandato misionero del Señor Jesús y a las perspectivas que quisieron marcar muchas de las personas que fueron corresponsables en su formulación y puesta marcha.

Con quienes hemos estado al frente de estas experiencias queremos finalmente agradecer al cardenal Rubén Salazar por su participación activa y decisiva en la puesta en marcha del Programa de Teología de la Unimonserrate como aliado del Plan de Evangelización de la Arquidiócesis de Bogotá (Plan E). A la vez nos llena de esperanza el inicio del ministerio episcopal del nuevo arzobispo de Bogotá, monseñor Luis José Rueda Aparicio, sensible al horizonte de la sinodalidad según sus afirmaciones en la homilía el día de su posesión:

Vengo a caminar *con* ustedes, vengo a orar *con* ustedes, vengo a evangelizar *con* ustedes, y cuando Dios me conceda esa gracias, vengo a morir *con* ustedes [...]. No estoy solo [...] Juntos oramos y trabajamos para que el Reino de Dios se haga visible en la Iglesia universal y en la Iglesia que peregrina en esta ciudad-región [...]. A todas las autoridades civiles y militares y de policía, a los líderes sociales, a los servidores de la salud, a los docentes y a los medios de comunicación y a todos los que trabajan por el bien común les manifiesto mi disposición de que aunemos fuerzas, para que tendamos puentes de encuentro, para que forjemos una sociedad más justa y fraterna y para que trabajemos unidos por la reconciliación y la paz de Colombia. Juntos para evangelizar (11 de junio de 2020).

Bibliografía



Documentos eclesiales

- CELAM. *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*. Colección Documentos Celam, n. 141, Bogotá, 1996.
- . *El método teológico*. Colección Documentos Celam, n. 136. Bogotá, 1994.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Documentos 1969-1996*. BAC, Madrid, 2000.
- . *La sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia*. 2 de marzo de 2018.
- . *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios*. 29 de noviembre de 2011.
- CONCILIO VATICANO II. Constitución dogmática *Lumen gentium* sobre la Iglesia.
- . Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual.
- . Decreto *Ad gentes divinitus* sobre la actividad misionera de la Iglesia.
- . Decreto *Christus Dominus* sobre la función pastoral de los Obispos en la Iglesia.
- CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA. *Directorio Nacional de Pastoral Parroquial*. Bogotá, 1987.
- CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS; CONGREGACIÓN PARA LA EVANGELIZACIÓN DE LOS PUEBLOS. *Instrucción sobre los sínodos diocesanos*. 1997.
- FRANCISCO. Constitución Apostólica *Veritatis gaudium* sobre las Universidades y Facultades de Teología, 2018.
- . Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual, 2013.

- . *Videomensaje con ocasión del ciberencuentro mundial organizado por la Fundación Scholas Occurrentes*. Disponible *on-line* en: http://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2020/documents/papa-francesco_20200605_videomessaggio-scholas-occurrentes.html. (Consultado el 1 de julio de 2020).
- . *Discurso en la Conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos* (17 de octubre de 2015): AAS 107 (2015).
- III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. *Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. Consejo Episcopal Latinoamericano, Celam, Bogotá, 1979.
- IV CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. *Santo Domingo. Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana*. Consejo Episcopal Latinoamericano, Celam, Bogotá, 1992.
- V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. *Aparecida. Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida*. Consejo Episcopal Latinoamericano, Celam, Bogotá, 2007.
- JUAN PABLO II. Carta apostólica en forma de “*motu proprio*” *Apostolos suos*, sobre la naturaleza teológica y jurídica de las Conferencias de Obispos.
- . Carta apostólica *Novo millennio ineunte*, 6 de enero de 2001.
- PABLO VI. Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo, 1975.
- . *Homilía pronunciada en Manila el día 29 de noviembre de 1970*.
- SÍNODO DE LA AMAZONÍA. *Documento final*, 2019.
- SÍNODO DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN. *58 proposiciones de los Padres Sinodales*. Disponible *on-line* en: <http://es.catholic.net/op/articulos/48757/58-proposiciones-de-los-padres-sinodales.html#modal>. (Consultado el 21 de enero de 2021).

Bibliografía general

- AMENGUAL, G. *Modernidad y crisis del sujeto*. Caparrós Editores, Madrid, 1998.
- ANDER-EGG, E. *Interdisciplinarietà en educación*. Editorial Magisterio del Río de la Plata, Buenos Aires, 1994.
- BAUM, G. “La modernità, una prospettiva sociologica”. En: *Concilium*. Queriniana, Brescia 6/1992, pp. 17-27.

- BELLAGAMBA, A. "Globalizzazione e universalità della Chiesa". En: *Ad Gentes* (1999, 1- Anno 3, numero 1).
- BROWN, R. *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1986.
- BUENO DE LA FUENTE, E. "Catolicidad frente a universalidad". En: CHICA, F.; PANIZZOLO, S.; WAGNER, H. (coords.). *Ecclesia tertii millennii advenientis*. Piemme, 1997, pp. 560-572.
- . *Eclesiología*. BAC, Madrid, 1998.
- CADAVID, A. "Hacia dónde va la teología hoy?". En: *Revista Medellín* 80 (1994). Celam-Itépal, Bogotá.
- CAPPELLARO, J. B. *Edificándonos como Pueblo de Dios. Proyecto Diocesano de Renovación y Evangelización- PDR/E. Propuesta pastoral. Teoría y práctica de una experiencia*. Cuadernos 1, 2, 3, 4, 5 y 6. Celam, Colección Formación Pastoral, Bogotá, 2001.
- . *Fisionomía del Vescovo e piano diocesano di evangelizzazione alla luce del dinamismo dell'Eucaristia*. Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1998.
- . *Servir al pueblo desde la diócesis. Notas para la organización de la diócesis y de la parroquia*. Indo-American Press, Bogotá, 1994.
- CARNEIRO DE ANDRADE, P. F. "Nuevos paradigmas y teología latinoamericana". En: DOS ANJOS, M. F. (ed.). *Teología y nuevos paradigmas*. Mensajero, Bilbao, 1999.
- CASTILLO, J. M. *El Reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos*. Desclée de Brower, Bilbao, 2010.
- COMBLIN, J. *Cristianos rumbo al siglo XXI. Nuevo camino de liberación*. San Pablo, Madrid, 1997.
- CONGAR, Y. *El Espíritu Santo*. Herder, Barcelona, 1983.
- CORBÍ, M. *Religión sin religión*. PPC, Madrid, 2000.
- DE LUBAC, H. *Meditación sobre la Iglesia*. Desclée de Brower, Bilbao, 1961, p. 148.
- DHAVAMONY, M. *Inculturazione. Riflessioni sistematiche di antropologia sociale e di teologia cristiana*. San Paolo, Milán, 2000.
- DIANICH, S. *La Iglesia extrovertida. Investigación sobre el cambio de la eclesiología contemporánea*. Sígueme, Salamanca, 1991.
- ELIADE, M. *Images et symboles*. Gallimard, París, 1963.
- FORTE, B. *Dove va il cristianesimo?* Queriniana, Brescia, 2000.

- . *La Iglesia, icono de la Trinidad. Breve ecclesiólogía*. Sígueme, Salamanca, 1997.
- FORTINO, E. “La ‘communio-koinonia’ en el diálogo teológico católico-ortodoxo”. En: RODRÍGUEZ, P. (dir.). *Ecclesiólogía 30 años después de “Lumen gentium”*. Rialp, Madrid, 1994.
- GARIJO-GUEMBE, M. *La comunión de los santos. Fundamento, esencia y estructura de la Iglesia*. Herder, Barcelona, 1991.
- GASTALDI, I. “Modernidad y posmodernidad y ‘nueva era’”. En: *Medellín* 92 (1997).
- GEFFRÉ, C. “Declin ou renouveau de la Théologie dogmatique?”. En: *Le Point Théologique*. Institut Catholique de París. Recherches Actuelles-I Beauchesnes, París, 1971.
- GUTIÉRREZ, G. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Sígueme, Salamanca, 1972.
- GUTIÉRREZ, G.; MÜLLER, G. L. *Del lado de los pobres. Teología de la liberación*. San Pablo, Madrid, 2013.
- HABERMAS, Jürgen. *La teoría de la acción comunicativa*. Taurus, Madrid, 1989.
- HOPE, K. “El 1% de los ricos del mundo acumula el 82% de la riqueza global” (y las críticas a estas cifras de Oxfam). En: *BBC News*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-42776299>. (Consultado el 5 de abril de 2020).
- HOUTART, F.; POLET, F. (coords.). *Globalizzazione delle resistenze e delle lote*. EMI, Boloña, 2000.
- KEHL, M. *La Iglesia. Ecclesiólogía católica*. Sígueme, Salamanca, 1996.
- KOMONCHAK, J. A. “La Iglesia local y la Iglesia católica. La problemática teológica contemporánea”. En: LEGRAND, H.; MANZANARES, J.; GARCÍA, A. (eds.). *Iglesias locales y catolicidad. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Salamanca (2-7 de abril de 1991)*. Salamanca, 1992.
- KÜNG, H. *El cristianismo, esencia e historia*. Trotta, Valladolid, 1997.
- . *Iglesia*. Herder, Barcelona, 1969.
- LA CASA DE LA BIBLIA. *Biblia de América. Edición popular*. Atenas, PPC, Sígueme, Verbo Divino, 1997.
- LAFONT, G. *Histoire théologique de l’Eglise catholique*. Le Cerf, París, 1994.
- LEGRAND, H. “La Iglesia local”. En: LAURET, B.; REFOULÉ, F. (eds.). *Iniciación a la práctica de la teología*. Dogmática 2. Ed. Cristiandad, Madrid, 1985.
- LOMBARDI, R. *Ejercitaciones por un mundo mejor. Reforma comunitaria*. BAC, Madrid, 1964.

- . *Iglesia y Reino de Dios*. PPC, Madrid, 1977.
- . *Para vivir el Concilio. Ejercitaciones para la comunidad cristiana*. BAC, Madrid, 1970.
- LUZ, U. "Basilea". En: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I. Sígueme, Salamanca, 1996.
- LYONNET, Stanislas. "Il mistero della Chiesa secondo S. Oaiki". En: *Grandi temi del Concilio*. Roma, 1965.
- LYOTARD, J. F. *La condición postmoderna*. Cátedra, Madrid, 1998⁶.
- . *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Gedisa, Barcelona, 1996⁴.
- . *Moralidades posmodernas*. Tecnos, Madrid, 1998.
- McKENZIE, J. L. "Chiesa". En: *Dizionario biblico*. Citadella Editrice, Asís, 1981.
- MÉNDEZ FERNÁNDEZ, B. "La recuperación de la eclesiología pneumática en Y. Congar". En: CHICA, F.; PANIZZOLO, S.; WAGNER, H. (coords.). *Ecclesia tertii millennii advenientis*. Piemme, 1997.
- MEYER, H. "La eclesiología de la Reforma protestante y su comprensión desde las imágenes de la Iglesia". En: RODRÍGUEZ, P. (dir.). *Eclesiología 30 años después de "Lumen gentium"*. Rialp. Madrid, 1994.
- MEZA RUEDA, J. L. "Pedagogía narrativa. Aproximaciones a su epistemología, su método y su uso en la escuela". En: *Actualidades Pedagógicas* (54), 2009.
- MOSCONI, L. "Biblia e inculturación". En: SILLER, C. TAPUERCA, J. (coords.). *Hacia una evangelización inculturada*. Alternativas Año 2/3 - n. 4/5. Edit. Lascasiana, Guatemala, 1995.
- MOVIMIENTO POR UN MUNDO MEJOR. *Encuentros con el padre Lombardi*. Fascículo 14: "Sueños y proyectos del Padre Lombardi", elaborado por la Comisión Publicaciones P. L.
- MÜLLER, G. L. *Salvar la semilla. La fecundidad pastoral de la esperanza*. BAC, Madrid, 2016.
- NANNI, A. *Una nuova paideia. Prospettive educative per il XXI secolo*. EMI, Boloña, 2000.
- NEUNHEUSER, B. "Iglesia universal e Iglesia local". En: BARAÚNA, G. (ed.). *La Iglesia del Vaticano II*. 2 vols. Juan Flors, Barcelona, 1966.
- NICOLESCU, B. *La transdisciplinarité*. Edition du Rocher, 1996.

- ONU. *Situación y perspectivas de la economía mundial en 2019: Resumen ejecutivo*. Disponible on-line en: <https://www.un.org/development/desa/dpad/publication/situacion-y-perspectivas-de-la-economia-mundial-en-2019-resumen-ejecutivo/>. (Consultado el 5 de abril de 2020).
- PACE, E.; GUOLO, R. *I fondamentalismi*. Laterza, Bari, 1998
- PAGAZZI, G. C. “La singularità di Gesù come criterio di unità e differenza nella Chiesa”. En: CHICA, F.; PANIZZOLO, S.; WAGNER, H. (coords.). *Ecclesia tertii millennii advenientis*. Piemme, 1997, pp. 628- 658.
- PAGÉ, J. G. *Primavera della Chiesa. Ecclesiologia del Nuovo Testamento*. Paoline, Milán, 1993.
- PAGOLA, J. A. *Jesús, aproximación histórica*. PPC, Madrid, 2013.
- PEUKERT, H. “Critica filosofica della modernità”. En: *Concilium*. Queriniana, Brescia 6/1992.
- PIE-NINOT, S. “Ecclesia in et ex ecclesiis (LG 23). La catolicidad de la ‘*communio Ecclesiarum*’”. En: CHICA, F.; PANIZZOLO, S.; WAGNER, H. (coords.). *Ecclesia tertii millennii advenientis*. Piemme, 1997.
- PIGNATIELLO, L. *Communicare la fede. Saggi di teologia pastorale*. San Paolo, Milán, 1996.
- RAMOS, J. *Teología pastoral*. BAC, Madrid, 1999.
- RATZINGER, J. *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*. San Pablo, Madrid, 1991.
- REIKERSTORFER, J. “El Dios de los cristianos y la fragmentación del mundo postmoderno”. En: *Concilium*. Verbo Divino 271 (junio 1997/3).
- SCANNONE, J. C. *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*. Sal Terrae, Santander, 2017.
- SCANZILLO, C. *La Chiesa sacramento di comunione*. Dehoniana, Roma, 1989.
- SILVESTRI, G. *La Chiesa locale. “Soggetto culturale”*. Dehoniane, Roma, 1998.
- SUÁREZ, L. F. *La Iglesia particular, sujeto global, orgánico y dinámico de la evangelización de las culturas*. Tesis doctoral. Pontificia Universidad Javeriana-Fundación Universitaria Juan de Castellanos, Bogotá-Tunja, 2002.
- SUCHOCKI, M. H. “Teología de proceso y evolución”. En: *Concilium*. Verbo Divino 284 (febrero 2000).
- TAPIA PÉREZ, J. “Sinodalidad e Iglesia”. En: CHICA, F.; PANIZZOLO, S.; WAGNER, H. (coords.). *Ecclesia tertii millennii advenientis*. Piemme, 1997.

- TILLARD, J. M. R. *El Obispo de Roma. Estudio sobre el papado*. Sal Terrae, Santander, 1986.
- . *Iglesia de Iglesias: ecclesiológia de comunión*. Verdad e Imagen, Salamanca, 1991, p. 34.
- . *La Iglesia local. Ecclesiológia de comunión y catolicidad*. Sígueme, Salamanca, 1999.
- TOMKA, M. “La fragmentación del mundo de la experiencia en la modernidad”. En: *Concilium*. Verbo Divino 271 (junio 1997/3).
- TRIACCA, A. “El Espíritu Santo y la Iglesia. Hacia una nueva comprensión de la Iglesia como Templo del Espíritu Santo”. En: RODRÍGUEZ, P. (dir.). *Ecclesiológia 30 años después de “Lumen gentium”*. Rialp, Madrid, 1994, pp. 133-174.
- URDANIBIA, I. “Lo narrativo en la postmodernidad”. En: VATTIMO, G. *et al.* *En torno a la posmodernidad*. Anthropos, Barcelona, 1994.
- VATTIMO, G. “Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?”. En: VATTIMO, G. *et al.* *En torno a la posmodernidad*. Anthropos, Barcelona, 1994.
- . *Creer que se cree*. Paidós, Barcelona, 1992.
- . *Más allá del sujeto*. Paidós, Barcelona, 1992.
- VATTIMO, G. *et al.* *En torno a la posmodernidad*. Anthropos, Barcelona, 1994.
- VILLAR, J. R. “La teología ortodoxa de la Iglesia local”. En: En: RODRÍGUEZ, P. (dir.). *Ecclesiológia 30 años después de “Lumen gentium”*. Rialp. Madrid, 1994, pp. 237-262.
- WIEDENHOEFER, S. *La Chiesa. Lineamenta fondamentali di ecclesiológia*. San Paolo, Milán, 1994.
- WILBER, K. *Breve historia de todas las cosas*. Kairós, Barcelona, 1996.
- . *Sexo, ecología, espiritualidad. El alma de la evolución*. Trilogía del Kósmos, Vol. I, Libro Uno. Gaia, Madrid, 1996.

Índice



Abreviaturas	5
Prólogo	7
Introducción	9
PRIMERA PARTE	
El tema de los “sujetos” en el contexto histórico-cultural	15
1. El tema de los “sujetos” en el contexto sociocultural	15
1.1. Sujetos en el contexto cultural (premodernidad, modernidad, posmodernidad)	16
1.1.1. La “premodernidad” desde la relación “sujeto-objeto”	17
1.1.2. La “modernidad” desde el punto de vista de la relación “sujeto-objeto”	19
1.1.2.1. Identidad y universalización del sujeto en la primera modernidad	20
1.1.2.2. Individuación y particularización del sujeto en la segunda modernidad	23
1.1.3. La “posmodernidad” desde la relación “sujeto-objeto”	24
1.1.3.1. Génesis y características de la posmodernidad	25
1.1.3.2. Tendencias y autores más significativos de la posmodernidad y sus consecuencias para los sujetos de la sinodalidad	28

1.2. Sujetos en el contexto social posmoderno	38
1.2.1. La globalización económica a finales del milenio (características)	39
1.2.1.1. El mundo globalizante, excluyente de las diversidades locales y particulares	39
1.2.1.2. Las polarizaciones excluyentes en la relación “sujeto-objeto”, “global-local”	40
1.2.1.3. Las consecuencias de las dos anteriores características	40
1.2.2. La globalización económica en los comienzos del milenio	41
2. El tema de los “sujetos” en el contexto religioso y eclesial	42
2.1. El tema de los “sujetos” en el contexto de las religiones	43
2.2. El tema de los “sujetos” en la Iglesia católica	44
SEGUNDA PARTE	
Sujetos de la sinodalidad eclesial, en y a partir de las Iglesias particulares	47
1. Cada Iglesia particular, sujeto primario de la evangelización y de la sinodalidad	49
1.1. El planteamiento del papa Francisco en <i>Evangelii gaudium</i>	50
1.1.1. Cada Iglesia particular es “porción de la Iglesia católica”	50
1.1.2. Cada Iglesia particular es “el sujeto primario de la evangelización”	51
1.1.3. Cada Iglesia particular es la “manifestación concreta de la única Iglesia en un lugar del mundo”	54
1.2. Las premisas planteadas en el Concilio Vaticano II	54
1.3. Cada Iglesia particular, sujeto de la sinodalidad	56

2. En cada Iglesia particular se vive todo el misterio de la Iglesia: Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo	58
2.1. Cada Iglesia particular, en cuanto “porción del Pueblo de Dios”, es <i>sujeto global</i> de la evangelización y de la sinodalidad	59
2.1.1. Fundamentos para afirmar que la Iglesia local, en cuanto <i>porción del Pueblo de Dios es sujeto global</i>	60
2.1.1.1. Fundamento bíblico: Iglesia e Iglesias en el Nuevo Testamento	60
2.1.1.2. Fundamento teológico: a Iglesia particular, “porción del Pueblo de Dios”	63
2.1.1.3. Fundamento antropológico-cultural	67
2.1.2. Expresiones y condiciones de la Iglesia particular en cuanto sujeto “global” y en cuanto espacio concreto para vivir la sinodalidad	69
2.1.2.1. Criterios determinantes de la globalidad y la comunitariedad de la Iglesia particular	70
2.1.2.2. Áreas/niveles/centros para la planeación “global” y “comunitaria” de la evangelización	75
2.2. Cada Iglesia particular, en cuanto “Cuerpo de Cristo”, es <i>sujeto orgánico</i> de la evangelización y de la sinodalidad	79
2.2.1. Fundamentos para afirmar que la Iglesia local o particular es sujeto “orgánico”	80
2.2.1.1. Fundamentos bíblicos	80
2.2.1.2. Fundamentos teológicos	86
2.2.2. Expresiones concretas de “organicidad” en la Iglesia particular como “sujeto orgánico” y en cuanto espacios concretos para vivir la sinodalidad	91
2.2.2.1. Dones y carismas en la Iglesia particular	93
2.2.2.2. Los ministerios en la Iglesia particular	96
2.2.2.3. Canales y estructuras para articular la organicidad y la sinodalidad	106

2.3. Cada Iglesia particular, en cuanto “Templo del Espíritu Santo”, es <i>sujeto dinámico</i> de la evangelización y de la sinodalidad	109
2.3.1. Fundamentos para hablar de la Iglesia particular como sujeto “dinámico”	110
2.3.1.1. Fundamentos bíblicos: la Iglesia, Templo del Espíritu Santo	110
2.3.1.2. Fundamentos teológicos: la Iglesia particular, lugar donde acontece la anámnesis pneumatológico-ecclesial	111
2.3.1.3. Fundamentos antropológicos	114
2.3.2. Expresiones de la Iglesia particular en cuanto sujeto “dinámico”	121
2.3.2.1. La Iglesia particular, en camino hacia la santidad	121
2.3.2.2. La Iglesia particular, en tensión hacia un modelo ideal	122
2.3.2.3. La Iglesia particular, en “participación dinámica” permanente	123
3. Sujetos de sinodalidad al interior de cada una de las Iglesias particulares, en y a partir de la Iglesia particular	124
3.1. Sujetos de la sinodalidad <i>en</i> la Iglesia particular	125
3.1.1. La Iglesia doméstica, primer sujeto de la sinodalidad	125
3.1.2. Las comunidades eclesiales de base, sujetos de sinodalidad	126
3.1.3. La parroquia, sujeto de sinodalidad	126
3.1.4. El sínodo diocesano, acontecimiento especial de sinodalidad de la Iglesia particular	127
3.2. Sujetos de la sinodalidad a <i>partir de</i> la Iglesia particular	128
3.2.1. Sujetos de la sinodalidad a nivel regional	128
3.2.2. Sujeto de sinodalidad a nivel subcontinental: la asamblea eclesial	129

3.2.3. Sujetos de la sinodalidad a nivel universal	130
3.2.3.1. El sínodo general de los obispos, sujeto de sinodalidad	131
3.2.3.2. El concilio ecuménico	132
4. La finalidad y objeto de la evangelización: “Hacer presente en el mundo el Reino de Dios”	132
4.1. El Reino de Dios, propósito central de la predicación y acción de Jesús de Nazaret, según los evangelios sinópticos y el Nuevo testamento	133
4.2. Las Iglesias particulares, sacramento del Reino en las culturas locales	137
4.3. Modelos de evangelización al servicio de la presencia de Reino en el mundo	139
4.4. Fundamentos bíblicos y teológicos de la evangelización al servicio de la presencia del Reino en el mundo	141
4.5. Método y proceso para una evangelización al servicio del Reino en las culturas locales	147
 TERCERA PARTE	
Horizontes de futuro y exigencias para vivir la sinodalidad eclesial al servicio de la transformación del mundo	151
 1. Hacia una nueva etapa en la vida de la Iglesia: la Iglesia en comunión de Iglesias particulares que viven y promueven la sinodalidad	152
1.1. Reconocer, respetar y ejercer la identidad de las Iglesias particulares como expresión del único Pueblo de Dios en las diferentes culturas	152
1.2. Privilegiar la dirección <i>ascendente</i> en la dinámica de la sinodalidad, como expresión de la comunión apostólica	155
1.2.1. Las conferencias episcopales, ámbitos para “reconocer” y “acoger” los dinamismos de las Iglesias particulares	156

1.2.2. Los sínodos y concilios, ámbitos para “escuchar” y “discernir” más ampliamente las necesidades y aspiraciones de las Iglesias particulares	159
1.2.3. El ministerio petrino, el ámbito privilegiado para “escuchar” y “confirmar” en la fe a los hermanos y así “velar” por la unidad	163
1.3. Revisar la forma de vivir la comunión con las Iglesias orientales católicas y las Iglesias ortodoxas	166
1.4. Revisar los modos de comunión de las Iglesias cristianas, como expresión de “catolicidad” y “ecumenismo”	168
2. Hacia una nueva configuración de la humanidad promovida por la sinodalidad y la diaconía social	170
2.1. Partir de los contextos socioculturales locales y globales	171
2.2. Asegurar la dimensión social de la evangelización para promover un nuevo estilo de sociedad (humanidad)	173
2.3. La configuración de la humanidad, resultado del ejercicio de la diaconía social de las Iglesias particulares	174
3. Hacia nuevos énfasis y enfoques en la formación para los diferentes sujetos de la sinodalidad	177
3.1. El enfoque de la eclesiología: las Iglesias particulares insertas en el mundo y al servicio de la transformación del mundo	177
3.2. El <i>enfoque</i> y énfasis de la espiritualidad: espiritualidad de la comunión, misionera y ecológica-planetaria en la perspectiva del Reino de Dios	178

3.3. Énfasis y enfoques de la formación teológico-pastoral	182
3.3.1. Teología con énfasis evangelizador y enfoque contextual y praxeológico	182
3.3.2. Teología hermenéutica, mediada por un método teológico y por una pedagogía adecuada	187
3.3.3. Teología entretejida y enriquecida por la interdisciplinariedad	190
3.3.4. El aval de los documentos recientes de la Iglesia y los nuevos horizontes	192
3.3.5. Experiencias inspiradas en la presente reflexión	195
Epílogo	197
Bibliografía	201

TALLER SAN PABLO
BOGOTÁ
IMPRESO EN COLOMBIA — PRINTED IN COLOMBIA