

# **Fermento de otro mundo posible**

**Reflexiones sobre la Iglesia y Dios en el mundo de hoy**

Stefan Silber



# **Fermento de otro mundo posible**

**Reflexiones sobre la Iglesia y Dios en el mundo de hoy**

Stefan Silber

Todos los derechos reservados.

Copyright © 2014 Stefan Silber

Publicado en Sailauf (Alemania) a través de [www.lulu.com](http://www.lulu.com)

[www.stefansilber.wordpress.com](http://www.stefansilber.wordpress.com)

Palabras clave: Laicos, Iglesia, Teología de la Liberación, Teología de las Religiones, Misión, Cristología, Eurocentrismo, Estudios Poscoloniales, Teología Fundamental

ISBN: 978-1-291-85496-1

# Índice

Prólogo .....	6
<b>I. Los laicos somos la Iglesia.....</b>	<b>9</b>
<b>Los laicos somos la Iglesia.</b> “Otro modo de ser Iglesia” ya es una realidad.....	10
<b>La misión de los laicos:</b> Renovar la faz de la tierra, evangelizar a la Iglesia.....	30
<b>¿Fermento de otro mundo posible?</b> Las laicas y los laicos en el documento de Aparecida.....	48
<b>Una iglesia laica es posible, ya es una realidad.</b> Alternativas eclesiológicas desde una perspectiva laica.....	68
<b>Los teólogos que la Iglesia necesita.</b> El rol del teólogo laico y de la teóloga laica en la Iglesia católica.....	86
<b>II. El Dios ocultado en nuestra realidad.....</b>	<b>101</b>
<b>Los Cristos ocultados.</b> Cristología(s) desde los excluidos.....	102
<b>La Liberación de las Religiones.</b> Un aporte de la Teología de la Liberación a la Teología del Pluralismo Religioso.....	109
<b>Descubrir al Dios encubierto en las ciudades.</b> Las transformaciones urbanas como signos de los tiempos para la Iglesia de hoy.....	145
<b>III. Hacia nuevos horizontes metodológicos de la teología.....</b>	<b>159</b>
<b>El eurocentrismo en la teología.</b> Obstáculos para la percepción del pluralismo.....	160
<b>Entre hermanas.</b> Apuntes para entender la crítica de los estudios poscoloniales a la Teología de la Liberación.....	183



## Prólogo

Desde que salí de Bolivia, en diciembre de 2002, al cabo de un lustro de vida y trabajo compartidos con muchas personas, ante todo los catequistas rurales de la diócesis de Potosí, recibí muchas invitaciones para escribir reflexiones teológicas para medios latinoamericanos, y en idioma castellano. En este momento, al punto de volver a la tierra querida boliviana, para una visita extensa, quiero devolver algunas de estas reflexiones al mundo latino que las inspiró, con muchísima gratitud, con humildad y con una actitud de propuesta.

Todas estas contribuciones fueron reflexiones originales escritas en castellano, aunque algunas de ellas fueron traducidas, posteriormente, al inglés, al portugués, al italiano y al mismo idioma alemán. Las pensé y escribí desde mi perspectiva híbrida de un teólogo europeo discípulo de una teología latinoamericana. Fui descubriendo, poco a poco, esta identidad híbrida, y fui aprendiendo desde ambas realidades. Espero que mis contribuciones puedan servir a continuar este diálogo tan necesario entre las teologías europeas y latinoamericanas.

Los temas que presento en este volumen son bastante variados: La Iglesia, los laicos, la misión, las religiones, el Reino de Dios, las grandes ciudades, el eurocentrismo, el poscolonialismo, entre otros. Los une el deseo de una reflexión teológica endeudada al Concilio Vaticano II y sus desarrollos posteriores, ante todo en diálogo con la Teología de la Liberación. La perspectiva de los pobres y la opción por ellos fueron fundamentales para cada una de estas páginas. En algunos momentos, sobresalen las preguntas metodológicas de la teología, ante todo en el tercer capítulo, que se dedica a criticar más profundamente la epistemología teológica europea y occidental.

Los textos reunidos en este volumen fueron, en su momento, publicaciones sueltas, a lo largo de varios años. Muchos temas se desarrollaron; y quizás no estaría de acuerdo en este momento con algunas ideas que presenté, y que vuelvo a presentar ahora. Además, el libro contiene duplicidades y repeticio-

nes. Pido perdón por este hecho que se debe a la falta de tiempo para revisar todos los textos y relacionarlos mutuamente. Creo que sin embargo, vale la pena presentar estas reflexiones de manera conjunta, aunque quizás a veces algo fragmentarias, para dar un aporte a la conversación teológica, a la teología en conjunto que se está produciendo ante todo en los países de tradición latina.

Debo mucho a muchas personas. Quiero nombrar aquí a José María Vigil y a Rafael Aragón, quienes me motivaron repetidas veces a seguir reflexionando en castellano y para el contexto latino, aunque ya no viví en América Latina. Agradezco además el permiso que me dieron para publicar estos textos, así como agradezco a Margit Eckholt y a los responsables de la Conferencia Episcopal Alemana quienes me autorizaron para volver a publicar el texto sobre las grandes ciudades.

Agradezco de la misma manera a las y los colegas del proyecto de investigación sobre “Pastoral Urbana”, tanto en Alemania como en los diferentes países de Latinoamérica, quienes me inspiraron mucho en mi trabajo teológico.

El texto más antiguo de esta colección data del I Encuentro Nacional de Teólogas y Teólogos Laicos, que pude ayudar a organizar en la localidad de Vinto (Cochabamba, Bolivia), en el mes de enero de 2001. Dedico, no solamente por esta razón, y con mucha gratitud, este libro a los teólogos laicos y las teólogas de Bolivia, quienes han demostrado, a pesar de muchas dificultades y obstáculos, que son la Iglesia, y que pueden dar un aporte importante y propio a la construcción de la Iglesia y de la humanidad.

¡Muchas gracias!

Sailauf / Alemania, 27 de mayo de 2014

Stefan Silber

I  
**Los laicos somos la Iglesia.**

# Los laicos somos la Iglesia.

**“Otro modo de ser Iglesia” ya es una realidad.**

## Somos la Iglesia

Alrededor del globo existe un movimiento eclesial que bajo el lema de “Somos Iglesia” trata de despertar la conciencia eclesial de los laicos, reivindicar sus derechos en la Iglesia y promover un mayor compromiso cristiano de los laicos en la Iglesia y en el mundo.<sup>1</sup> Lo que quizás muchos no saben, es que mientras este movimiento en sus comienzos no se atrevió a utilizar la frase más radical “somos *la* Iglesia”, podría nombrar como padrino a un personaje ya histórico y libre de toda sospecha de anticlericalismo: El Papa Pío XII. Este dice que los laicos “deben tener conciencia, cada vez más clara, no sólo de pertenecer a la Iglesia, sino de ser la Iglesia”<sup>2</sup>. Esta autoridad nos muestra la Iglesia como una comunidad que los laicos podemos representar: Somos “*la*” Iglesia, sin pretensiones de excluir a los ordenados de la comunidad o de marginalizarlos, sino somos *la* Iglesia, porque cada uno y cada una de nosotros, cada persona bautizada es portadora del Espíritu Santo, y juntos formamos el Pueblo de Dios elegido por él que es la Iglesia peregrina en el mundo. Somos *la* Iglesia, como lo son los diáconos, sacerdotes y obispos, y debemos responder a los desafíos de Dios revelados a su pueblo mediante los signos de los tiempos. Somos *la* Iglesia, el *Pueblo de Dios*.

Este término es fundamental para entender la eclesiología del Concilio Vaticano II. El concilio, al explicar en la constitución sobre la Iglesia *Lumen Gen-*

<sup>1</sup> <http://www.somosiglesia.net/>

<sup>2</sup> Pío XII, Discurso a los nuevos Cardenales (20 Febrero 1946): AAS 38 (1946) 149. Citado por el Papa Juan Pablo II en *Christifideles Laici* 9.

*tium* cómo la Iglesia se entiende a sí misma, comienza reflexionando sobre el Pueblo de Dios antes de hablar de la jerarquía<sup>3</sup>. La vocación del Pueblo de Dios es fundamental para los padres del concilio, mientras la distinción de sus miembros en clero y laicos es secundaria. Ante los ojos de Dios, y por lo tanto primordialmente, somos un pueblo unido e igualitario. Este pueblo dispone como comunidad entera de los tres ministerios de Cristo: sacerdotal, real y profético, y al mismo tiempo dentro del pueblo, cada miembro es profeta, rey y sacerdote, por la gracia del bautismo y la fuerza del Espíritu Santo. Por vocación divina, cada bautizado ha recibido la dignidad de santificar el mundo, de hablar en nombre de Dios y de construir la comunidad. El concilio supera de esta manera la eclesiología dicotómica que imperaba en la Iglesia Católica y que separaba al clero del laicado. Ahora, toda persona bautizada puede considerarse llamada por Dios a pertenecer a la Iglesia y a representarla realizando la voluntad de Dios. Cada uno y cada una es miembro digno del cuerpo de Cristo con la misión de construir el Reino<sup>4</sup>.

Por tanto, en el Pueblo de Dios, „se da una verdadera igualdad entre todos” (LG 32). Aunque sea necesario en el pueblo el servicio del ministerio jerárquico, la Iglesia se constituye sobre la base de la igualdad fundamental. Por esta igualdad entre todos los miembros del cuerpo, los laicos debemos, como dice el Papa Pío XII, y podemos tener conciencia de ser *la* Iglesia. Si los laicos somos la Iglesia, vale también la afirmación recíproca: la Iglesia es laical. El orden no es nada distintivo para la Iglesia. Lo que la caracteriza fundamentalmente, y desde todos, es el bautismo y el hecho de pertenencia a la Iglesia y, por ende, a Cristo.

Por esto se puede resumir, desde la doctrina del Concilio Vaticano II, expresada en la Constitución sobre la Iglesia, “que la Iglesia única, de ministros y laicos, es enteramente una Iglesia de los laicos.”<sup>5</sup> La Iglesia de los laicos, por tanto, no solo es *posible* como un nuevo modo de ser Iglesia, sino, en la concepción eclesial que enseña el concilio, ya es una realidad.

Existe una experiencia eclesial en muchas partes del mundo que pone de manifiesto que la Iglesia de los laicos ya existe: pequeñas comunidades de laicos

---

<sup>3</sup> Elmar Klinger: Pobreza, un desafío de Dios. La fe del Concilio y la liberación del hombre, San José: DEI 1995, 73-148.

<sup>4</sup> Karl Rahner: Sakramentale Grundlegung des Laienstandes in der Kirche, en: Schriften zur Theologie, Vol. VII, Einsiedeln: Benzinger 1966, 330-350. El original del artículo data ya del año 1960 y sin embargo presenta ya un resumen de la teología que asumiría el concilio.

<sup>5</sup> Elmar Klinger, Rolf Zerfaß: Die Kirche der Laien. Eine Weichenstellung des Konzils, Würzburg: Echter 1987, 5.

que se reúnen para compartir sobre su fe, leer la Biblia, intercambiar sus experiencias de vida, orar y estudiar posibilidades de mejorar su mundo. En América Latina, se llaman comunidades eclesiales de base<sup>6</sup>, en África y Asia les dieron el nombre de “pequeñas comunidades cristianas”<sup>7</sup>. Estas comunidades existen también en otras regiones del mundo, y bajo nombres más diversos, además son realidades muy plurales que no encajan en sistemas y esquemas. Sin embargo, tienen en común que son comunidades laicales que se entienden como realidad eclesial dentro del mundo. Son estas comunidades las que realizan, en la actualidad, la exigencia del Papa Pío XII de tener conciencia de que los laicos “somos la Iglesia”.

Actualmente, uno de los movimientos de renovación interna de la Iglesia en Alemania, que cuenta con el apoyo de algunas administraciones diocesanas, pretende llevar a cabo un proceso de diálogo con las Iglesias de Asia que, por su parte, asumieron el modelo de las pequeñas comunidades cristianas de algunas diócesis de Sudáfrica. Como estas Iglesias asiáticas aprendieron a renovar la experiencia cristiana dentro de pequeñas comunidades, estamos esperando que también la Iglesia alemana pueda aprender del camino de las comunidades cristianas del sur del planeta. El lema que se prestó desde la Asia, pareciera aludir al tema de este número de “Alternativas”: “Un nuevo modo de ser Iglesia.”<sup>8</sup> Las comunidades laicales dieron (y dan) vida a la Iglesia Católica en África y en Asia, superando el clásico modelo de misión, basado en la acción solitaria de algunos misioneros sacerdotes y religiosos, y convirtiendo la Iglesia en una comunidad de pequeñas comunidades cristianas<sup>9</sup>. Mientras durante más de treinta años las CEBs y el “gospel-sharing” (compartir el

---

<sup>6</sup> Marcello Azevedo: *Kirchliche Basisgemeinden*, en: Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino (ed.): *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Vol. II, Luzern: Exodus 1996, 879-899.

<sup>7</sup> Joseph G. Healey, Jeanne Hinton (ed.): *Small Christian Communities Today. Capturing the New Moment*, Maryknoll: Orbis 2005.

<sup>8</sup> El lema de la 2da Asamblea General de los equipos AsIPA (Método integral de la pastoral en Asia) en el año 2000 era: “A New Way of Being Church in the New Millennium” (Un nuevo camino de ser Iglesia en el nuevo milenio). En inglés, es bello que se use el término bíblico “camino” (cf. He 22,4) para un proceso renovador en la Iglesia. Cf. <http://www.fabc.org/offices/olaity/asipa.html>

<sup>9</sup> Gregor von Fürstenberg, Norbert Nagler, Klaus Vellguth (ed.): *Zukunftsfähige Gemeinde. Ein Werkbuch mit Impulsen aus den jungen Kirchen*, München: Don Bosco 2003, Klaus Vellguth: *Eine neue Art, Kirche zu sein. Entstehung und Verbreitung der Kleinen Christlichen Gemeinschaften und des Bibel-Teilens in Afrika und Asien*, Freiburg: Herder 2005.

evangelio) al estilo sudafricano<sup>10</sup> no tuvieron mucha repercusión en la pastoral alemana, porque se argumentaba que las experiencias de países pobres no se podían repetir bajo la realidad de un país del primer mundo, ahora, bajo la presión de una crisis eclesial y religiosa cada vez más profunda, se empieza a reconocer que las comunidades cristianas no solamente viven bajo las condiciones de pobreza, sino también dentro de los contextos casi primermundistas de algunos países de Asia, como Singapur<sup>11</sup>.

Por esto, también en Alemania tratamos de establecer condiciones eclesiales que facilitan el nacimiento y la vida de pequeñas comunidades cristianas convencidas de que sus miembros, como laicos, son *la* Iglesia. Son la Iglesia *a través* de su pertenencia a la comunidad. Este es un paradigma nuevo en Alemania, ya que estábamos acostumbrados a que alguien era cristiano y *además* podía pertenecer a algún grupo. El nuevo modo de ser Iglesia consiste en que la persona bautizada es cristiana por bautismo y es *la* Iglesia porque pertenece a la comunidad. Al lector latinoamericano este nuevo paradigma quizás no le parezca mucha novedad, porque las CEBs propagaron este nuevo modo de ser Iglesia desde los años de Medellín. Pero es interesante ver que también en el norte del globo la Iglesia empieza a ver que no se puede cerrar frente a la experiencia de las comunidades cristianas vivas. Son estas comunidades, en América Latina y el resto del mundo, las que realizan el modo de ser Iglesia previsto por el Concilio Vaticano II, al enseñar que la Iglesia es el Pueblo de Dios, y por tanto, una Iglesia de los laicos.

El concilio va más allá aún, siguiendo un argumento profético cuyo importancia recién empieza a vislumbrarse cuarenta años después. No solamente los bautizados – laicos y ordenados - formamos la Iglesia, “todos los hombres [y todas las mujeres] son llamados a formar parte del Pueblo de Dios” (LG 13), aún “los que todavía no recibieron el Evangelio, están ordenados al Pueblo de Dios” (LG 16). En los años sesenta, los padres del concilio esperaban con estas palabras describir su esperanza de una mayor apertura de la Iglesia frente a todas las personas “de buena voluntad” (GS 22) que buscaban el bien común de la humanidad, con quienes se sentían muy unidos. Cuarenta años después estas palabras denotan la realidad que los cristianos a menudo colaboran estrechamente con personas que no pertenecen a ninguna Iglesia cristiana, niegan toda fe religiosa o pertenecen a otras religiones. Si todas las

---

<sup>10</sup> Oswald Hirmir, Georg Steins: *Gemeinschaft im Wort. Werkbuch zum Bibel-Teilen*, München 1999.

<sup>11</sup> Bernhard Spielberg: *Wo lebt die Kirche? Antworten aus Asien auf eine drängende Frage*, in: *Lebendige Seelsorge* 56 (2005) 4, 235-240.

personas son llamadas por Dios, y aún los no bautizados están orientados hacia el Pueblo de Dios, la Iglesia no puede limitarse a ser una asociación de personas registradas, sino es una comunidad viva de límites abiertos que acoge aún a los que no quieren pertenecer a ella.

El “nuevo modo de ser Iglesia” incluye esta experiencia. Aloysio Pieris cuenta de las pequeñas comunidades que ya dejaron de ser exclusivamente “cristianas”. Las llama “Basic Human Communities” – comunidades *humanas* de base<sup>12</sup>. Estas comunidades reúnen personas que representan la realidad interreligiosa de muchos países asiáticos: hindúes, budistas, musulmanes, cristianos y también personas no religiosas. El diálogo interreligioso no es su objetivo primario, sino tratan de entender y cambiar su propia realidad desde la sabiduría de sus tradiciones religiosas. Desde la perspectiva del concilio, estas comunidades son *la* Iglesia, porque aún sus miembros no cristianos son llamados y orientados a la Iglesia, y por tanto, ya pertenecen, de alguna manera, a ella.

Los laicos, en los diversos modos de organizarnos en comunidad para vivir nuestra vocación divina, somos la Iglesia. ¿Para qué, cabe preguntar, al finalizar este capítulo, se precisa la jerarquía? “Los ministros – dice el concilio – que poseen la sagrada potestad están al servicio de sus hermanos, a fin de que todos cuantos son miembros del Pueblo de Dios y gozan, por tanto, de la verdadera dignidad cristiana, tiendan todos libre y ordenadamente a un mismo fin” (LG 18). Es decir, la jerarquía existe *en función* de los laicos, y no viceversa. O, en las palabras sencillas de Karl Rahner: “Hay clero, porque hay laicos.”<sup>13</sup> Es *al servicio de los laicos* que los ordenados encuentran su razón de ser en la Iglesia. Y no entiéndase servicio como una manera eufémica de denominar el poder y el dominio. Los padres del concilio insisten que el servicio de la jerarquía debe modelarse según el servicio del que vino a servir y no a ser servido (Mt 20,28, cf. LG 32). El Catecismo de la Iglesia Católica lo pone de la siguiente forma: “el sacerdocio ministerial está al servicio del sacerdocio común, en orden al desarrollo de la gracia bautismal de todos los cristianos” (CatC 1547). El crecimiento de la fe, de la esperanza y del amor de los cristianos es la meta del servicio de los ordenados. Quiere decir: Si los laicos somos la Iglesia, el clero existe para extender nuestras facultades de serlo<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Aloysius Pieris: Feuer und Wasser. Frau, Gesellschaft, Spiritualität in Buddhismus und Christentum, Freiburg/Basel/Wien: Herder 1994, 115-124.

<sup>13</sup> Karl Rahner, Sakramentale Grundlegung, op. cit. 345.

<sup>14</sup> Esteban Silber: Quiénes son los laicos. Un curso de formación para cristianos de base [ed. por el Departamento de Laicos de la Conferencia Episcopal de Bolivia], La Paz 2002, 12-15.

Este es el sentido que el concilio quiso dar al ministerio jerárquico en la Iglesia Católica. Peter Henrici, en sus recuerdos de los años del concilio, escribe cómo una vez una frase benévola sobre los laicos lo enfadó. Al escuchar que “los laicos *también* son de la Iglesia”, reaccionó: “No, ellos *son* la Iglesia, y el clero existe para los laicos.”<sup>15</sup> Algo parecido se encuentra en una obra de Karl Rahner, de los años del posconcilio, en la que en cierta parte compara la Iglesia con un club de ajedrez. Es cierto, dice Rahner, que en este club se necesitan un presidente, un secretario y un tesorero. Pero quizás ellos no son los mejores jugadores. La mesa directiva existe, para que los que mejor saben jugar ajedrez puedan formar un buen equipo y ganar. De la misma manera, en la Iglesia se necesita la jerarquía, para que las personas de carisma y de Espíritu, que no necesariamente son los jerarcas, puedan ejercer la fe, la esperanza y el amor.<sup>16</sup>

## Una Iglesia que sirve

Si el clero existe para servir a los laicos, ¿para qué sirven los laicos? He aquí una de las cuestiones esenciales para el análisis de la recepción del Concilio Vaticano II: ¿Para qué sirve la Iglesia? Ella es, para algunos, el medio para que las personas que le pertenecen se salven de una manera sobrenatural. Para otros, la Iglesia es, a través de una sacramentalidad misteriosa, la presencia de lo divino en lo temporal. El concilio, sin embargo, dice que la Iglesia es parte de la humanidad (GS 1), testigo de la voluntad salvífica de Dios hacia cada ser humano (GS 10) y que tiene la tarea de “descubrir al hombre el sentido de la propia existencia” (GS 41) colaborando con todas las personas, aun los no bautizados, en una única meta común: “el advenimiento del reino de Dios y la salvación de toda la humanidad” (GS 45). Es una meta que está situada fuera de la Iglesia. Ella no tiene la tarea de motivar a toda la humanidad a formar parte de ella misma, entrando por el bautismo, sino debe ayudar en la ardua tarea humana de la salvación, en lo político, social y religioso, de todos, actuando “como fermento y como alma de la sociedad” (GS 40). Es una Iglesia “en servicio de todos” (GS 43).

---

<sup>15</sup> Peter Henrici: Das Heranreifen des Konzils in der Vorkonzilstheologie, en: Günther Wassilowsky (ed.): Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (QD 207) Freiburg: Herder 2004, 55-70, aquí 67.

<sup>16</sup> Karl Rahner: Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance. Freiburg: Herder 1972, 61.

Por esto, Jacques Gaillot pudo decir que “una Iglesia que no sirve, no sirve para nada”<sup>17</sup>. Ella existe para servir, es su razón de ser que pueda servir a la humanidad entera caminando hacia la liberación y luchando por ella. Con razón el Concilio Vaticano II publicó dos constituciones sobre la Iglesia<sup>18</sup>. Después de que el Papa Juan XXIII haya pronunciado su discurso inaugural reclamando un “salto adelante”, y después de ver que las comisiones hayan preparado documentos que trataban de saltar hacia el pasado, ante todo el esquema acerca de la revelación, el cardenal Joseph-Leon Suenens, de Bélgica, propuso, a instancias de Juan XXIII, un nuevo plan para el concilio en el que explicó que la Iglesia debería contestar la pregunta acerca de si misma y también la pregunta acerca del mundo. Las dos constituciones demuestran que las dos preguntas no son asuntos separados. En *Lumen Gentium*, el concilio explica que la Iglesia es el “sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG 1), es decir, que la identidad de la Iglesia *ad intra* se explica a través de sus relaciones *ad extra*. Y al finalizar el concilio, en la constitución *Gaudium et Spes*, el concilio afirma de la Iglesia: “Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón.” (GS 1) En esta constitución explican los padres del concilio, que las relaciones de la Iglesia con la humanidad – *ad extra* – son la realización perfecta de su vocación divina, la razón de su ser *ad intra*<sup>19</sup>.

El término que mejor refleja la interrelación entre las constituciones interior y exterior de la Iglesia es el de la evangelización. Ya en el concilio se dice que “esta evangelización, es decir, el mensaje de Cristo, pregonado con el testimonio de la vida y de la palabra, adquiere una nota específica y una peculiar eficacia por el hecho de que se realiza dentro de las comunes condiciones de la vida en el mundo.” (LG 35) La evangelización es la actividad de la Iglesia a través de la que ella pueda unir su ser *ad intra* y su existencia *ad extra*. Es en el diálogo evangelizador que ella existe, y solamente anunciando proféticamente la Buena Nueva y realizándola en colaboración con toda la humanidad que ella puede responder a la vocación divina que recibió. Por esto, la Iglesia sirve para la evangelización, y existe tan solo en función de ella.

Es importante notar que la evangelización no es un proceso informativo desde dentro de la Iglesia hacia fuera. El anuncio y la realización de la Palabra

---

<sup>17</sup> Jacques Gaillot: Una Iglesia que no sirve, no sirve para nada, Santander: Sal Terrae, 3ª ed. 1995

<sup>18</sup> Elmar Klinger: El concilio como tarea dogmática. El nuevo concepto general de la fe, en: *Salmanticensis* 35 (1988), 63-75

<sup>19</sup> cf. Klinger, *Pobreza, op.cit.*

“adquiere una nota específica” en cada circunstancia humana, como dice el texto citado, no por el hecho de que sea revestido superficialmente con unas formas exteriores más adaptadas al contexto, sino porque – a ejemplo del Verbo – debe hacerse carne en cada época y en cada situación humanas. La evangelización es fruto del diálogo y éste es su más importante metodología. La Iglesia debe “escrutar a fondo los signos de los tiempos” (GS 4) para entender cuáles son los desafíos de Dios en cada momento, expresados en las necesidades, temores, esperanzas y gozos de la humanidad (cf. GS 1). La Iglesia de la evangelización es, por esto, no el tesoro de unas verdades eternas que se pueden aplicar a lo largo de la historia humana, ni una computadora que puede producir las respuestas a todas las preguntas de la humanidad, sino una compañera de diálogo en un camino conjunto.

En el proceso de la evangelización, la Iglesia desea compartir su propia riqueza espiritual con la humanidad, para contribuir a un diálogo de todas las personas “de buena voluntad” (GS 22 y 52) que buscan el bien de la humanidad. Las palabras de Jesús, las experiencias de Dios de las personas de la Biblia, el testimonio de mujeres y hombres santos, la fe, la esperanza y el amor de innumerables cristianos y cristianas a través de los tiempos, son valores importantes para la construcción de otro mundo posible. Pero no son los únicos. La Iglesia, escrutando los signos de los tiempos, escuchará también las contribuciones al diálogo de parte de las otras religiones, de los ateos, de los científicos, de las organizaciones populares, del pueblo no organizado y de todas las personas humanas – y se enriquecerá con ellas, porque descubrirá en estas contribuciones humanas las palabras de Dios reveladas en estos tiempos a la Iglesia, y a toda la humanidad, con el fin de un nuevo cielo, y una nueva tierra.

Por esto dice el concilio, a propósito de la paz, que ésta “no se puede lograr si no se asegura el bien de las personas y la comunicación espontánea entre los hombres de sus riquezas de orden intelectual y espiritual” (GS 78). O sea, que las riquezas intelectuales y espirituales deben ser compartidas de la misma manera como las riquezas materiales, porque son propiedad de todos los seres humanos. Por ello, la riqueza espiritual de la Iglesia, la memoria de la buena nueva de Jesús, debe ser compartido con todos, en un diálogo fraterno, con el fin de favorecer a la humanidad entera, y a cada uno y cada una dentro de ella. De esta manera, se puede llegar a lo que el Papa Pablo VI llamó „el verdadero desarrollo, que es el paso, para todos y cada uno, de unas condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas (PP 20)“ La

metodología del diálogo y el objetivo de la liberación constituyen el sentido que el concilio da a la evangelización.

La teología latinoamericana del posconcilio desarrolló con más profundidad el significado teológico, social y político de la evangelización. Fiel al Concilio Vaticano II<sup>20</sup>, la Teología de la Liberación aplicó las enseñanzas de este magisterio supremo de la Iglesia Católica en un continente que como ningún otro en aquel momento mostró la cara oscura del presente. Pobreza y miseria, violencia y represión, guerras y persecuciones, limitaciones de derechos humanos y falta de democracia eran los signos de los tiempos que se mostraban en América Latina, al mismo tiempo que surgieron comunidades eclesiales de base, movimientos y organizaciones populares y un nuevo anhelo de liberación. La evangelización de este continente debió concebirse como “práctica de la justicia”, como escribió varios años después del concilio Jon Sobrino<sup>21</sup>.

Para Sobrino, la evangelización no se limita a proclamar y anunciar una buena nueva, sino que al mismo tiempo la realiza. Sólo en la coherencia estricta entre obras y palabras, entre anuncio y realización del evangelio, la evangelización es perfecta<sup>22</sup>. Por esto, el anuncio del evangelio no solo debe estar acompañado por obras de caridad, sino ya este anuncio debe ser una buena noticia para los que escuchan el evangelio. Si este se escucha de una manera que no cambia la vida en profundidad, hacia la plenitud prometida por Dios, debe ser algo distinto del evangelio de Jesús. La evangelización es buena noticia, que cambia la vida de las personas profundamente y la hace plena. La lucha por la justicia, la organización de los pobres y la liberación de los oprimidos son, por tanto, ya procesos de evangelización, porque realizan lo que en la buena nueva se proclama. La evangelización no se limita al campo religioso, aunque es, por cierto, un proceso religioso, sino se encarna en lo político, como liberación, en lo social, como justicia, y en lo antropológico, como solidaridad. Es un proceso global que realiza lo que se anuncia, para que la vida de las personas pueda cambiar y llegar a ser mejor. “Evangelizar es hacer presente una Buena Nueva que llegue a ser una Buena Realidad”.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> Para la coherencia entre la enseñanza del concilio y la Teología de la Liberación, véase Juan Luis Segundo: *Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, Madrid: Ediciones Cristiandad 1985; Klinger: *Pobreza, op.cit.*

<sup>21</sup> Jon Sobrino: *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiológia (Presencia Teológica 8)*, Santander: Sal Terrae 1984, 79. El texto es de 1979.

<sup>22</sup> Sobrino, *Resurrección, op. cit.* 267-314.

<sup>23</sup> Sobrino, *Resurrección, op. cit.* 91.

Juan Luis Segundo, por su parte, critica los “motivos ocultos”<sup>24</sup> vigentes en la pastoral de su continente. Dice que la evangelización no debe tener como objetivo el aumento del número de fieles, ni la permanencia de las masas dentro de la Iglesia, sino la realización del evangelio en la sociedad. Los motivos falsos que motivan la pastoral conducen a falsos métodos que impiden que esta pastoral sea verdadera evangelización. La Iglesia, en vez de confiar en la fuerza del evangelio, se aferra a los grandes números, contrae alianzas con los poderosos y hasta utiliza medios de presión y de dependencia para asegurar sus éxitos a corto plazo. Desde esta perspectiva crítica y de un modo muy radical, Segundo resume, que la evangelización como tal, y tal como la concibe el concilio, en la América Latina de su tiempo no existe<sup>25</sup>. Por tanto propone un retorno a la evangelización practicada por Jesús, quien vino a anunciar, descubrir y realizar el Reino.<sup>26</sup>

Esta perspectiva de la evangelización, enraizada en América Latina, fue confirmada por la conferencia de Puebla en el año 1978. La Iglesia se entiende como una comunidad al servicio de la transformación del mundo hacia el Reino de Dios: “El mejor servicio al hermano es la evangelización que lo dispone a realizarse como Hijo de Dios, lo libera de las injusticias y lo promueve integralmente.” (P 1145)<sup>27</sup> La evangelización definida y promovida por los obispos reunidos en Puebla es tarea de todo el Pueblo de Dios, debe cambiar la realidad cotidiana de las personas y no consiste solamente en un sistema de la aplicación de verdades supuestamente eternas. Es liberación integral de todas las injusticias sociales, políticas y también religiosas. Es un servicio a la humanidad.

---

<sup>24</sup> Juan Luis Segundo: *The Hidden Motives of Pastoral Action*, Maryknoll: Orbis 1978. El original en castellano data de algunos años antes: *Pastoral latinoamericana: Sus motivos ocultos*, Buenos Aires 1972.

<sup>25</sup> Segundo, *Hidden Motives*, op. cit. 120-132

<sup>26</sup> Véase ante todo: Juan Luis Segundo: *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*. Vol. II, Madrid: Ediciones Cristiandad 1982; Id.: *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los Sinópticos a Pablo* (Presencia Teológica 65), Santander: Sal Terrae 1991. Cf. Stefan Silber: *Die Befreiung der Kulturen. Der Beitrag Juan Luis Segundos zur Theologie der inkulturierten Evangelisierung* (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie 27), Frankfurt/Main: Peter Lang 2002

<sup>27</sup> Es interesante notar cómo en el texto aprobado por el Vaticano, el orden de los términos fue cambiado. Originalmente, “realizarse como Hijo de Dios” aparecía como conclusión de la frase, de manera que se entienda que se llega a ser Hijo de Dios a través de la liberación. En el orden propuesto por la Curia, se puede concebir una liberación meramente supernal. Véase Elmar Klinger: *Politik und Theologie. Eine deutsche Stellungnahme zu Puebla*, in: *Theologie und Glaube* 71 (1981) 184-207.

Obviamente, este significado del término evangelización no coincide con el uso que los autores del nuevo “documento de participación” para la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano<sup>28</sup> dan al término “misión”. Este documento, titulado “Discípulos y misioneros de Jesucristo, para que nuestros pueblos en Él tengan vida”, fue lanzado por el CELAM para ser discutido en las diócesis de América Latina en preparación a una nueva Conferencia General, a celebrarse en el año 2007. La “Gran Misión Continental” (# 173), que el documento pretende impulsar, no se rige según el término de la evangelización cuñado por el concilio y profundizado aún por la teología latinoamericana. Al contrario, por la Gran Misión se intenta incorporar a los latinoamericanos de nuevo a la Iglesia Católica, a través de los sacramentos, y liberarlos “de la esclavitud del pecado” (# 162) sin prestar mucha atención frente a la esclavitud económica. No sorprende que los “contenidos y metodología de la misión” (Anexo 2) no se distinguen de las visitas de los hermanos protestantes en el vecindario. La Gran Misión propuesta por el CELAM es un vergonzoso esfuerzo de proselitismo que nada tiene que ver con la evangelización que es la tarea propia de la Iglesia.

Ahora bien, la tarea del laico como cristiano inserto en el mundo no consiste en unas visitas misioneras que tienen como objetivo ganar más adeptos para la propia religión. Por lo contrario, es tarea de los laicos, como de toda la Iglesia, construir el mundo de nuevo, en colaboración con todas las personas de buena voluntad. La Iglesia no existe, para que todos los seres humanos reciban el bautismo, sino para que la humanidad se salve. De la misma manera, los laicos existimos, para ejercer en nuestro lugar, en nuestro tiempo, en nuestras circunstancias y con nuestras facultades esta Gran Misión (de veras) de la evangelización, el servicio que la Iglesia puede brindar a la humanidad, compartiendo, como dice el concilio, nuestras riquezas espirituales e intelectuales. Nuestro objetivo no es el crecimiento de la clientela católica, sino del Reino de Dios. No se trata de ganar nuevos discípulos, como aparentemente sugiere el documento de participación, sino de luchar por la justicia y la liberación.

Como laicos insertos en el mundo actual, podemos cumplir con esta misión. La Iglesia servidora no se interesa por el crecimiento de sus números, sino vela por el bien de la humanidad, ante todo de los pobres. La vida interior de la Iglesia, la liturgia y los sacramentos, la organización y los movimientos, las estructuras y los ministerios tienen su importancia, pero todo ello pasa a un

---

<sup>28</sup> <http://www.celam.info>

segundo plano frente a la necesidad y la misión primera que Jesús nos encargó: El anuncio y la construcción del Reino de Dios.

## Al servicio de los pobres

La Iglesia latinoamericana dio un paso más en la consideración de la misión de la Iglesia. Si la Iglesia existe para servir a la humanidad, cabe preguntar, si la humanidad es una unidad homogénea y si el servicio que la Iglesia puede prestarle es destinado a todas las personas humanas de la misma forma indistintamente.

La respuesta es clara: Dentro de una situación mundial que favorece a los que ya tienen más que suficiente produciendo cada vez más pobreza, injusticia y muerte, el evangelio de Jesús no puede ser anunciado sino dentro de una opción profética por los pobres vivida y proclamada. La opción por los pobres es el desarrollo más importante de la Iglesia posconciliar, provocando repercusiones en todos los ramos de la teología, en la pastoral y la vida de la Iglesia, en la política y en la sociedad<sup>29</sup>.

La Iglesia, por tanto, no se entiende a si misma tan solo como una comunidad al servicio de la salvación de la humanidad, sino, dentro de la opción por los pobres, como un instrumento divino en su plan de liberación, y pretende servir, en primer lugar, y no solo preferencialmente, a los excluidos y marginados, explotados y despreciados. El servicio a los pobres, en la experiencia latinoamericana, se reveló como idéntico al servicio a Dios, que desde siempre constituía el centro de la atención eclesial. Por esto dice Oscar Romero, proféticamente frente a las Iglesia europeas que todavía tienen que aprender esta lección, que "Gloria Dei, vivens pauper. (La gloria de Dios es el pobre que viva)."<sup>30</sup> La Iglesia se constituye a través de este servicio al pobre. No puede encontrar su propia identidad sino colaborando con las personas de buena voluntad dentro de toda la humanidad en el proyecto divino de la liberación de los pobres.

Es más, la Iglesia latinoamericana descubrió que no solamente debe ser Iglesia *al servicio* de los pobres, sino Iglesia *de los pobres*. Leonardo Boff puede

---

<sup>29</sup> Oscar Romero: La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres. Una experiencia eclesial en El Salvador, Centroamérica, en: RELaT 135; Clodovis Boff, Jorge Pixley: Die Option für die Armen, Düsseldorf: Patmos 1987; Gustavo Gutiérrez: Die Armen und die Grundoption, en: Ignacio Ellacuría; Jon Sobrino (ed.): Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Vol. 1, Luzern: Exodus 1995, 293-311.

<sup>30</sup> Romero, La dimensión, op.cit.

dar el título de “Eclesiogénesis” a uno de sus libros que describe esta experiencia y profundiza la reflexión teológica sobre ella<sup>31</sup>. La Iglesia de los pobres nace como una nueva experiencia de ser Iglesia, entre los mismos pobres que asumen su identidad eclesial y reclaman su dignidad no solamente en la sociedad, sino también en la Iglesia.

La idea de la “Iglesia de los pobres” ya estaba presente entre algunos obispos participantes del Concilio Vaticano II. Dom Hélder Câmara relata cómo un grupo de obispos relativamente pequeño (“unos cien y, si recuerdo bien, doce cardenales”<sup>32</sup>) se reunían regularmente durante los cuatro sesiones del concilio para compartir sus experiencias de la Iglesia de los pobres y tratar de convencer a la mayoría conciliar de la necesidad de que el concilio en nombre de la Iglesia se pronuncie en este sentido. Lo que el concilio no logró hacer, pudo llevar a cabo posteriormente la conferencia de Medellín.

Una experiencia similar y en algunos momentos relacionada tuvieron otros obispos en el concilio que se reunían desde la primera sesión bajo el signo común de su pertenencia a la comunidad espiritual de Carlos de Foucauld, “Jesus Caritas” y cuyo número no pasaba de veinte. Con un guiño del ojo se llamaban los “piccoli episcopi”, los pequeños obispos<sup>33</sup>. Trataron de convencer a sus hermanos en el episcopado de asumir un estilo de vida más consistente con su vocación eclesial y de acercarse más a la vida de los pobres de sus propios contextos. En una reunión de unos quinientos obispos, el día 16 de noviembre de 1963, firmaron un documento para presentarlo después al Papa Pablo VI en el que asumieron compromisos personales para una vida más adaptada a la “pobreza evangélica”<sup>34</sup>. Vale la pena citar algunos ejemplos para ver en qué medida la conciencia de la necesidad esencial de la opción por los pobres ya estaba presente en el aula conciliar. “Renunciamos para siempre a la riqueza en nuestra vida pública y cotidiana, ante todo en la

---

<sup>31</sup> Leonardo Boff: *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia (presencia teológica 2)* 3ª ed. Santander 1984. Cf., en la misma línea: Sobrino, *Resurrección*, op.cit.

<sup>32</sup> Mary Hall: *Dom Hélder Câmara oder der unglaubliche Traum*, Freiburg: Herder 1982, 86; véase también Hélder Câmara: *Revolução dentro da paz*, Río de Janeiro: Sabia 1968.

<sup>33</sup> Luigi Bettazzi: *Die Gruppe der kleinen Bischöfe*, en: Elmar Klinger, Willi Knecht, Ottmar Fuchs (ed.): *Die globale Verantwortung. Partnerschaften zwischen Pfarreien in Deutschland und Peru*, Würzburg: Echter 2001; también disponible en: <http://www.cajamarca.de/sammel.htm>.

<sup>34</sup> La citas del documento son del artículo de Bettazzi, *Die Gruppe*, op.cit., quien transcribe el documento entero, y traducidas del italiano al alemán, por los editores del libro, y del alemán al castellano, por mi persona. Temo que pueda diferir de una posible versión original en castellano.

vestimenta, (telas preciosas, colores pomposos...) y a materiales costosos en los insignios. Estos signos tienen que ser acorde al evangelio.” - “En nuestro comportamiento y en las relaciones sociales evitaremos todo lo que pareciera conceder privilegios, preeminencia o preferencias a los ricos y poderosos.” - “Dedicaremos tanto como sea necesario de nuestro tiempo, nuestra reflexión, nuestro corazón, nuestros medios etc. al servicio apostólico y pastoral de las personas y grupos de trabajadores, de los menesterosos y subdesarrollados.” – “Haremos todo para que los responsables de nuestros gobiernos, administraciones y judicatura públicas instituyan y realicen las estructuras e instituciones sociales necesarias para la justicia, la igualdad y el desarrollo organizado y perfecto de cada ser humano, y – de esta manera – necesarias para un nuevo orden social digno de los hijos de los seres humanos y de los hijos de Dios.”

Luigi Bettazzi, uno de los “pequeños obispos” del concilio, dice que los obispos fueron los primeros conversos del concilio<sup>35</sup>. Quizás, para que la Iglesia se convierta plenamente a la opción por los pobres, faltaba el tiempo, aunque ya la *Gaudium et Spes* recoge mucho de las ideas de los grupos mencionados. Para Bettazzi, los documentos de Medellín y Puebla y la confirmación de la opción por los pobres por el Papa Juan Pablo II en Puebla, son suficientes para que la Iglesia se reconozca como una Iglesia de los pobres<sup>36</sup>. En todo caso, para que la Iglesia sea “de los pobres” no son suficientes ni los documentos de concilios y conferencias, ni la conversión de los obispos, sino es precisa la conversión de cada uno y cada una de sus miembros.

Ahora bien, ¿qué significa la “Iglesia de los pobres” para los laicos? Por un lado, existe la Iglesia entre la gran mayoría de laicos quienes *son* pobres. Las comunidades de base y las diferentes experiencias de la religiosidad popular entre los pobres son expresiones de la Iglesia de los pobres que ya son una realidad. Es preciso reconocer estas experiencias como eclesiales, sin expresar la necesidad de purificarlas y sin pretensiones de aceptar de ellas solamente lo valioso. La religión de los pobres es un hecho plural<sup>37</sup>. No se puede separar desde afuera elementos que parecen acordes al credo cristiano de elementos que no parecen serlo. Si afirmamos que la Iglesia es de los pobres, debemos aceptar la religiosidad de ellos como expresión eclesial auténtica. Ni

---

<sup>35</sup> Luigi Bettazzi: *Das Zweite Vatikanum - Pfingsten unserer Zeit*, Würzburg: Echter 2002, 15-21

<sup>36</sup> Bettazzi, *Das Zweite Vatikanum*, op.cit. 18

<sup>37</sup> Stefan Silber: *La Liberación de las Religiones. Un aporte de la Teología de la Liberación a la Teología del Pluralismo Religioso*, in: *Alternativas* 10 (2003) 25, 119-160, aquí: 146s.

siquiera es la tarea de alguien fuera de esta Iglesia de los pobres de aceptar o rechazar estas experiencias religiosas. Por lo contrario, ellos juzgarán el modo de ser cristiano de los que no somos pobres, porque debemos preguntarnos si nuestra fe es genuina porque ha dado fruto cambiando algo en su situación de pobreza o no.

Es decir, que la Iglesia de los pobres, el nuevo modo de ser Iglesia, no solamente es posible, sino ya es una realidad. Es realidad también entre tantos laicos y laicas que no son pobres, pero están comprometidos con ellos hasta el extremo de dar la vida o – en las sencillas palabras de Luis Espinal – “gastar la vida”<sup>38</sup> por ellos. A diferencia de los cristianos comprometidos con los pobres dentro de los órdenes religiosos, los laicos muchas veces no pueden expresar su opción por los pobres a través del gesto de un cambio de lugar de vida para insertarse directamente en la vida de los pobres.<sup>39</sup> Demasiado fuertes son muchas veces los lazos que, por la educación y la salud de los hijos, por la necesidad de tener un trabajo e ingreso estables para mantener la familia etc., impiden la deserción radical del ámbito de vida acostumbrado para insertarse plenamente en el mundo pobre. Sin embargo, como dice Jon Sobrino a propósito de la vida religiosa, la relación con los pobres “puede y debe hacerse de diversas maneras: en la inserción real en su mundo, en una ayuda eficaz para cambiar su suerte, en el propio despojamiento en favor de ellos, en defender su causa, en correr su misma suerte y destino [...] Lo más importante es [...] hacer suyo la óptica, la causa y la muerte del pobre.”<sup>40</sup>

De esta manera, los laicos hacen realidad el nuevo modo de ser Iglesia, no solamente a través de la inserción radical, sino también dentro de las instituciones de educación, salud y desarrollo popular, dentro de los medios de comunicación, la política, la cultura, la sociedad, dentro de la vida y la organización de la Iglesia y dentro de la vida cotidiana. Es desde la óptica de los pobres que ellos pueden reconocer los signos de los tiempos de su mundo y su contexto y distinguir entre lo que prepara la liberación plena de los seres humanos y lo que lleva a la muerte.

La causa de los pobres implica los muchos rostros de la pobreza, como el racismo que excluye a las personas de color diferente, el sexismo que aumenta todavía el peso de la pobreza en los hombros de las mujeres, y la marginación de las culturas autóctonas, afroamericanas y populares. Estos problemas no

---

<sup>38</sup> Luis Espinal: *Oraciones a Quemarropa*, Sucre 1981, 69s.

<sup>39</sup> Carlos Palacio: *Ordensleben*, en: *Mysterium Liberationis* Vol. 2, op.cit. 1151-1177, aquí 1154-1157.

<sup>40</sup> Sobrino, *Resurrección*, op.cit. 346s.

son ajenos a los laicos que representan el nuevo modo de ser Iglesia: Saben que las tristezas y angustias de los pobres son un signo de los tiempos para los creyentes. Saben además que los pobres, y los doble y triplemente marginados dentro de ellos, son miembros de la Iglesia, son ellos mismos *la* Iglesia, con la misma dignidad que tenemos todos los hijos de Dios. Una nueva manera de ser Iglesia, es, por tanto, ya una realidad: la comunidad de todos los creyentes que buscamos, al servicio de los pobres, la salvación de la humanidad.

### **Otro modo de ser laico y laica: Sí, es posible.**

Vivir otro modo de ser Iglesia implica que realicemos también, como Pueblo de Dios, otro modo de ser laicos y laicas: una nueva espiritualidad eclesial, dentro de la Iglesia, siguiendo a Jesucristo, sirviendo a los pobres. Este modo diferente de ser laico y laica ya existe en la Iglesia. No solamente se puede afirmar que este nuevo modo es posible, como propone el título, sino ya se pueden describir las estructuras de esta espiritualidad nueva y a la vez antigua, ya que se remonta a la espiritualidad de los primeros seguidores de Jesús.

Si los laicos somos la Iglesia, como se ha explicado en el primer capítulo de esta reflexión, es necesario que asumamos nuestra condición de miembros de Cristo como una responsabilidad propia. No podemos esperar lo que “la Iglesia debería hacer”, sino que es mi propia misión de laico ser la Iglesia y hacer lo que hace la Iglesia. No nos podemos disculpar con los errores de los jerarcas y con las equivocaciones del ministerio consagrado. Dios nos ha llamado a ser sus discípulos, y nos obliga a seguir a Jesús. Por esto, los laicos comprometidos con la palabra de Dios están buscando en todo el mundo los nuevos caminos de ser Iglesia en el mundo de hoy.

La espiritualidad laical nueva es una vivencia comunitaria, como toda espiritualidad. Las comunidades de base, las pequeñas comunidades cristianas, los círculos bíblicos, los grupos de reflexión, hasta muchos grupos de la catequesis familiar, entre muchas experiencias más, son expresiones de una nueva conciencia laical de ser la Iglesia y de querer encontrar respuestas a las preguntas y los desafíos del tiempo presente. Si estas comunidades se abren para personas no creyentes, miembros de otras religiones o practicantes de culturas distintas, contribuyen a la unidad del género humano y a la búsqueda de la construcción de un mundo nuevo.

Muchos laicos se comprometen de forma explícita con la estructura visible de la Iglesia. Algunos asumen un ministerio laical, sea dentro de los ministerios de la teología tradicional, como los acólitos y los delegados de la palabra, o sea *de facto* como líderes de comunidad, animadores, catequistas, encargados de zona etc., mientras otros trabajan dentro de las instituciones eclesíásticas, como educadores, trabajadores sociales o teólogos laicos, entre otros. Ellos dan el testimonio de un nuevo modo de vivir el ministerio eclesial. Es un ministerio “ministerial”, que sirve de verdad, no solamente a los hermanos fieles, sino a toda la humanidad. Estos ministros laicos pueden ejemplificar lo que en el nuevo modo de ser Iglesia podría ser el ministerio desclericalizado: Un orden de cristianos no separado del Pueblo de Dios, sino a su servicio, y además inserto en el mundo, en sus quehaceres cotidianos, en la política y en la cultura, y renovando la humanidad desde dentro y en procesos de diálogo.

La misión eclesial de los laicos en el nuevo modo de ser Iglesia no los separa de sus vecinos, colegas, parientes, sino los una a ellos en la búsqueda común de la nueva humanidad. Por esto los laicos comprometidos mantienen su identidad cultural y su condición de clase. Son cristianos indígenas, cristianos obreros y cristianos de clase media. La vocación divina no le separa al laico del lugar en que vive, sino – como dice Karl Rahner – le confiere una „nueva tarea precisamente en este lugar de su existencia humana. Es que en este lugar preciso, la Iglesia existe a través de él.”<sup>41</sup> Es en el lugar de su vida seglar “donde está ubicado y solamente él puede estar ubicado, donde no puede ser representado por nadie, tampoco por el clero, y donde no obstante debe existir la Iglesia.”<sup>42</sup>

Es en su vida cotidiana, en el encuentro con los demás, donde las laicas y los laicos pueden descubrir la presencia de Dios<sup>43</sup>. La celebración de la liturgia, la comunidad alrededor de la eucaristía y el estudio comunitario de la Biblia adquieren sentido en cuanto son relacionados con la vida diaria, los compromisos en el mundo y las relaciones humanas. El nuevo modo de ser laico consiste en una relación personal y directa con el Dios que nos llamó y que viene a nuestro encuentro diario en la oración, la liturgia, la Biblia, y en la persona humana. Para citar de nuevo a Karl Rahner, en una de sus palabras ya céle-

---

<sup>41</sup> Rahner, *Sakramentale Grundlegung*, op.cit. 339.

<sup>42</sup> Rahner, *Sakramentale Grundlegung*, op.cit. 340.

<sup>43</sup> Elmar Klingner: *Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken. Zur spirituellen Theologie Karl Rahners*, Würzburg: Echter 1994

bres: “El piadoso del mañana será un ‘místico’, uno que ha ‘experimentado’ algo, o ya no será”<sup>44</sup>.

La misión de los laicos en el mundo no los excluye de su responsabilidad intraeclesial. Muchas veces, ante todo en el presente, se trata de minimizar la vocación ministerial de los laicos en la Iglesia recordándoles su misión prioritaria hacia el mundo. La composición global del “documento de participación” para la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano arriba mencionado refleja esta intención, ya que enfatiza la misión y no refleja los problemas de la estructura jerárquica de la Iglesia. Los laicos somos llamados a guiar y a liderar en la Iglesia, dentro de un ministerio servicial. Pero los laicos no existen para las tareas intraeclesiales solamente. No es nuestra misión ayudar a los párrocos a organizar la catequesis, adornar el templo y embellecer la liturgia. Dios nos llama a servir a la humanidad, ante todo a los pobres. Los temas existenciales de las personas en nuestro entorno y la causa de los pobres y necesitados en todo el mundo son los signos de los tiempos que nos conciernen a nosotros y nos desafían a dar una respuesta desde la palabra de Dios y nuestra fe personal. Este diálogo entre la experiencia de vida de las personas humanas y nuestra fe es el núcleo de la espiritualidad de un nuevo modo de ser laicos y laicos.

Por esto los laicos y las laicas participan en los movimientos y organizaciones populares, en las asociaciones civiles, en los clubes de madres y las juntas de vecinos. Son parte de la sociedad civil y comparten con los demás la lucha por la democracia, por la justicia, por la igualdad de género, por la pluralidad de culturas y nacionalidades. Y al mismo tiempo, los laicos exigimos la realización de estos valores seculares también dentro de la Iglesia.

Si la opción por los pobres sigue marcando, después de más de cuarenta años en América Latina, el nuevo camino de la Iglesia, esta opción adquiere una serie de matices concretos en el mundo actual y en la misión laical. Los laicos indígenas, los laicos afroamericanos y los laicos de cultura y religión popular, no abandonarán ya sus propias expresiones culturales, y no renunciarán a su religión autóctona para asumir su misión cristiana. El nuevo modo de ser Iglesia de los laicos no solamente será inculturado, sino dará el ejemplo de una Iglesia realmente inserta y nacida de nuevo dentro de culturas y religiones. Las religiones de los pobres expresan las respuestas que ellos, a través de los siglos, dieron al llamado de Dios, ya mucho antes de la llamada “llegada” del

---

<sup>44</sup> Karl Rahner: Frömmigkeit früher und heute, en: Schriften zur Theologie, Vol. VII, Einsiedeln: Benzinger 1966, 11-31, aquí 22.

evangelio a través de personas que no lo vivían, y que los pobres seguían dando durante todo este tiempo hasta el presente. Estas respuestas no deben ser borrados, porque son reflejos humanos de la palabra de Dios revelada a la humanidad amada por él. Por esto, también los laicos quienes nos acercamos al mundo de los pobres, aceptaremos y asumiremos las expresiones culturales y religiosas de los pobres como tradiciones de la historia de un pueblo con Dios. Los miembros de Cristo sabemos: La persona que vive en comunidad con los pobres, entra en comunión con Dios. No podemos amar a Dios si aborrecemos de las expresiones culturales de sus hijos e hijas queridas.

En el camino de la opción por los pobres, nos uniremos también con todas las personas de buena voluntad que buscan las mismas metas: justicia y liberación. En un mundo que produce cada vez más personas sin adhesión religiosa, aunque quizás tampoco se profiesen ateos, como en otros tiempos de la teología de la liberación, es necesario superar no solamente las fronteras entre las religiones, sino también la frontera entre religión y secularidad, para cooperar con todos los que luchan por otro mundo posible, los que viven lo que Pedro Casaldáliga y José M. Vigil llamaron la “Espiritualidad de la Patria Grande”<sup>45</sup>.

En el momento actual, los laicos y las laicas debemos asumir el reto de nuevos movimientos de liberación que existen en el mundo. Los tradicionales sujetos de reivindicación laboral, de lucha por la justicia y por los derechos humanos, los movimientos indígenas y afroamericanos y tantos otros grupos y movimientos de organización popular, se complementan con nuevas experiencias de carácter posmoderno, que constituyen para nosotros un signo de estos tiempos, aunque quizás en este momento son todavía minoritarios. El movimiento del diálogo interreligioso es un proceso a nivel mundial que ya tiene sus repercusiones en América Latina<sup>46</sup>. La experiencia ecofeminista<sup>47</sup>, que todavía para muchos parece un asunto elitista, empieza a tener relevancia en los sectores populares. La Teología India, para dar solamente un

---

<sup>45</sup> Pedro Casaldáliga, José María Vigil (ed.): *Espiritualidad de la liberación*, Guatemala; Managua: Lascasiana 1993. También disponible en <http://www.servicioskoinonia.org/>

<sup>46</sup> Asociación Ecueménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo (Ed.): *Por los muchos caminos de Dios. Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación* (Tiempo Axial 1), Quito: Editorial Verbo Divino 2003 – Id.: *Por los muchos caminos de Dios II. Hacia una teología cristiana y latinoamericana del pluralismo religioso* (Tiempo Axial 3), Zaragoza: Comité Oscar Romero 2004.

<sup>47</sup> Freddy Dutz, Bärbel Fünfsinn, Sabine Plonz (ed.): *Wir tragen die Farbe der Erde. Neue theologische Beiträge aus Lateinamerika*, Hamburg: EMW 2004.

tercer ejemplo, va más allá de los intentos de inculturación y asume de veras el reto de un diálogo con los movimientos indigenistas, valorando las tradiciones religiosas indígenas del continente y poniendo de relieve, cómo ellas pueden dar soluciones a los problemas que acechan las sociedades latinoamericanas<sup>48</sup>.

Hace cuarenta años terminó el Concilio Vaticano II. El nuevo modo de ser laicos y laicas y los nuevos caminos de la Iglesia son, en gran medida, fruto de este concilio y de su contextualización en América Latina, a través de la Teología de la Liberación, y en otras partes del mundo. Hace cuarenta años que el concilio terminó y que sigue siendo una tarea por cumplir. Sin embargo, en los últimos cuatro decenios, un nuevo modo de ser Iglesia, de vivir como laicos y laicas, miembros del cuerpo de Cristo, ya ha surgido y sigue creciendo. Los nuevos caminos de la Iglesia ya son una realidad.

---

<sup>48</sup> Nicanor Sarmiento: Caminos de la Teología India (Evangelio y Culturas 2), Cochabamba: Verbo Divino / UCB, Buenos Aires: Guadalupe 2000, Eleazar López Hernández: Teología India. Antología (Evangelio y Culturas 3), Cochabamba: Verbo Divino / UCB, Buenos Aires: Guadalupe 2000.

## La misión de los laicos:

### Renovar la faz de la tierra, evangelizar a la Iglesia

El 13 de Mayo de 1977, treinta años antes del día previsto para la apertura de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, murió el Dr. Luis Aredez, médico, padre de cuatro hijos y militante cristiano, como “mártir de la solidaridad entre los pobres de Argentina”.<sup>49</sup> No se sabe por qué lo mataron, quizás porque intentaba, a través de su labor profesional, de poner en práctica su fe cristiana y conseguir una vida más humana para las personas de las que era responsable.

Treinta años más tarde, en el “Documento de Participación” (DP)<sup>50</sup> divulgado por el CELAM, podemos encontrar una lista de “santos que vivieron en plenitud su vocación de discípulos y misioneros” (DP 175). A Luis Aredez lo buscaremos en vano entre ellos. Ni encontraremos a ninguno de los santos y santas laicas latinoamericanas que vivieron su vocación en tanta plenitud que les costó la vida. En vez de ellos, el CELAM enumera a sacerdotes, religiosas y religiosos, al legendario Juan Diego y a dos laicos europeos: A un mártir de la fidelidad al Papa (Tomás Moro) y una mártir de la oposición al aborto (Gianna Beretta). Llama la atención que el Consejo Episcopal Latinoamericano ignore la plenitud de la vocación de los santos laicos latinoamericanos, y que en un documento dedicado a los “Discípulos y misioneros de Jesucristo para nuestros pueblos” esté ausente el testimonio de tantos mártires de la solidaridad, del amor al prójimo y de la pasión por la justicia que vivieron y murieron en

---

<sup>49</sup> Martirologio Latinoamericano, <http://www.servicioskoinonia.org/martirologio/ficha.php?codigo=162>.

<sup>50</sup> Citaré de la versión tomada de [www.celam.info](http://www.celam.info).

América Latina como Luis Aredez. Llama la atención, además, que se haya fijado la fecha mencionada para la apertura de la conferencia, porque el 13 de mayo de 2007 se cumplirán también los noventa años de las primeras visiones de Fátima, también en Europa. Arriesgo el pronóstico, que en esa fecha los tres niños de Fátima serán evocados, mas el santo “martir de la solidaridad” Luis Aredez, no.

Reflexionar en estas circunstancias eclesiales sobre los desafíos del laicado ante el proceso preparativo hacia Aparecida, es una tarea provocadora, difícil y necesaria. Si para el CELAM, las condiciones para que un laico llegue a ser santo se desprenden de los dos ejemplos mencionados: Fidelidad al Papa y a sus enseñanzas - ¿qué imagen tiene del laico en la Iglesia? Me dedicaré, por tanto, en un primer apartado, a un breve estudio de la teología del laicado presente en el documento de participación, para contrastarla después con la doctrina expuesta por el Concilio Vaticano II y documentos posteriores. Creo además, que el aporte de la Teología de la Liberación latinoamericana, basada en la opción por los pobres, es decisivo para una teología cabal y actual del laicado, que puede conducir a que se respete el testimonio de las santas laicas y de los santos laicos que vivieron en América Latina y a que los laicos de hoy vivan su vocación “en plenitud”.

## **¿Una gran misión continental?**

### **Los laicos en el Documento de Participación**

El Documento de Participación, en los meses que van desde su publicación, ya ha sido ampliamente criticado, en cuanto a su contenido y método<sup>51</sup>. Me limito, por tanto, a revisar la teología del laicado que se perfila en el documento.

Aunque el documento constata que “crece el compromiso de incontables laicos en la edificación de la Iglesia y en su misión evangelizadora” (DP 34), en general no exhibe una percepción positiva del trabajo y del papel de los laicos en la Iglesia. Por el contrario, desentierra un modelo eclesiológico favorable a la separación entre laicado y clero abolido desde el Concilio Vaticano II. Ya el término “fieles laicos”, que el documento usa a menudo en vez de decir simplemente “laicos”, es un indicio de esta actitud. Que la eclesiología del docu-

---

<sup>51</sup> Cf., ante todo, Agenor Brighenti: Documento de Participación de la V Conferencia del CELAM, en: Alternativas 13 (2006) 31, 179-194 y los diferentes aportes recogidos en el portal Proconcil <http://www.proconcil.org/document/Especiales/VCGELC/00VCELAM.htm>.

mento no se rija por la doctrina del Concilio se vuelve más patente al estudiar el uso del término “Pueblo de Dios”<sup>52</sup>, tan central en la eclesiología del Vaticano II. Mientras este enseña que existe una igualdad profunda y fundamental entre todos los creyentes, por lo que el “Pueblo de Dios” se constituye en sinónimo general de toda la Iglesia, antes de identificar dentro de él a laicos y clérigos, varones y mujeres etc., en el documento de participación se construye una oposición falsa entre clero y Pueblo de Dios, como si este comprendiera tan sólo a los laicos (DP 57). El sentido del término como fue acuñado por el Concilio no está ausente del documento en pleno, pero tan sólo aparece dentro de dos citas textuales de un documento del Concilio y de un texto de Juan Pablo II (ambas en DP 62). Lo que significa, y a mi parecer este hecho es muy significativo para entender la política detrás de este documento, que mientras conocían la doctrina del Concilio sobre la igualdad y unidad de laicos y clérigos dentro del Pueblo de Dios, los autores del texto se decidieron presentar otra eclesiología que subvierte el estado de los laicos en la Iglesia. Es consecuente con esta postura, que el documento presente un apartado sobre los sacerdotes y otro sobre los religiosos (DP 74-75), pero que hable de los laicos tan sólo en lugares dispersos.

La eclesiología que presenta el documento del CELAM separa al clero del laicado y no meramente distingue entre estos dos estados dentro del Pueblo de Dios. Se perdió la unidad fundamental entre todos los creyentes. Por tanto, la atribución de funciones distintas a los diferentes estados eclesiales, se realiza de una manera estricta y terminante: Al clero se le atribuye la responsabilidad de conducir la Iglesia, a los laicos la obligación de “ordenar las realidades temporales según el querer del Señor” (DP 154). Los autores del texto llegan al extremo de deplorar el hecho de que los obispos hayan invitado a los laicos “a participar en la construcción de la Iglesia.” (DP 154). La oposición entre las tareas intra- y extraeclesiales, presente en el documento, es fuerte y exclusiva. La participación de los laicos en la tarea de la conducción de la Iglesia es caracterizada o más bien caricaturizada como una intromisión que debe ser limitada a los servicios más ínfimos, mientras se le atribuye a los laicos las tareas de la transformación del mundo al aparecer para mantenerlos ocupados fuera de la casa, y siempre bajo el control de las riendas del magisterio eclesialístico.

---

<sup>52</sup> Elmar Klingner: Pobreza, un desafío de Dios. La fe del Concilio y la liberación del hombre, San José: DEI 1995, 73-148.

La caricatura, sin embargo, no termina ahí, porque el texto afirma que el magisterio haya “motivado la creciente participación de los laicos en la construcción de la Iglesia y, *al parecer en menor grado*, en la configuración del mundo mediante su compromiso socio-político (DP 149)”, desconociendo por completo la experiencia de tantas comunidades eclesiales de base que en su tiempo participaron de una manera tan decisiva en la configuración de su mundo que llamaron la atención de la autoridad eclesiástica, porque se metían en política. Obviamente, la participación de los laicos en los movimientos sociales, en los partidos de izquierda y en las reivindicaciones populares no es el tipo de “compromiso socio-político” anhelado por los autores del CELAM. Al contrario, lamentan que “políticos, economistas, empresarios, sindicalistas, y comunicadores sociales” (DP 154) no se hayan portado según el compromiso cristiano. Es decir, que las élites latinoamericanas, y no las bases populares y mayoritarias son el modelo de laico presente en el documento, y se busca mejorar su comportamiento según la Doctrina Social de la Iglesia, en vez de reafirmar la Opción por los Pobres presente en la Iglesia en América Latina desde que la conferencia de Medellín recomendó, “que se presente cada vez más nítido en Latinoamérica el rostro de una Iglesia auténticamente pobre, misionera y pascual, desligada de todo poder temporal y audazmente comprometida en la liberación de todo hombre y de todos los hombres”<sup>53</sup>.

La separación entre clero y laicos, entre Iglesia y mundo se concretiza en la ausencia, del texto, de una experiencia eclesial latinoamericana muy importante que realiza y simboliza la unidad entre todos los cristianos, y entre las tareas sociales y eclesiales. Las comunidades eclesiales de base (CEBs) se encuentran en el documento del CELAM reducidos a simples formas organizativas dentro de las parroquias. No se refleja en ningún lugar su significado eclesiológico, ni su eficiencia política, ni su condición “de base” social, popular y eclesial. Más bien, son domesticados como lugares litúrgicos (DP 34b), como instituciones eclesiásticas al lado de ministerios laicales y consejos pastorales (DP 34n) o como una de las “muchas formas de organización eclesial” que “no siempre responde a los desafíos de las megápolis” (DP 151). Dicho en castellano, las CEBs son, para los autores del texto, ya obsoletas. Son además, en lo que todavía existiera, meras formas de organización y no tienen, para el CELAM actual, valor *evangelizador*. Que las CEBs sean fermento en la masa, transformadores de la sociedad, focos de testimonio en el mundo

---

<sup>53</sup> Documento de Medellín, Juventud, 15a.

y el aporte que la Iglesia puede dar a las organizaciones populares, es totalmente ignorado por el documento de participación.

La razón profunda de la devaloración de las CEBs y de su identidad evangelizadora, es la ausencia del Reino de Dios del documento de preparación<sup>54</sup>. Si la Iglesia no existe para el Reino, tan solo le interesará mantener la propia organización. Si la evangelización<sup>55</sup> no es la identidad más profunda de la Iglesia, esta se convierte en una institución proselitista, cuyas relaciones con el mundo se rigen por los propios intereses y no por las necesidades de los pobres. Los autores del documento ocultan el ejemplo de Jesús para la actividad evangelizadora de la Iglesia<sup>56</sup> y tratan de restaurar un modelo tradicionalista de una Iglesia de cristiandad centrada sobre sí misma y “misionera” tan sólo para aumentar el número de sus adeptos.

La Gran Misión Continental, en la que los laicos deben ser protagonistas (DP, Anexo 2), es por tanto un intento de refundación de una iglesia de cristiandad. Al estilo de una caricatura de los hermanos protestantes, los “misioneros” laicos deben ir yendo casa por casa para atraer a las ovejas perdidas, para convertir a los alejados de nuevo a la Iglesia y para incorporarlos en una institución eterna. Es tan sólo una misión *ad extra* que no tiene repercusiones dentro de la vida, la estructura y la espiritualidad de la Iglesia. Por esto los autores del documento no ven ningún peligro confiarla a los laicos. Y esta misión no tiene consecuencias políticas, sociales y económicas, porque tan sólo se refiere a la adherencia eclesial. De modo que para el documento del CELAM, los laicos deben ser los ejecutores de la supuesta misión de la Iglesia, que consistiría en la renovación de una iglesia preconiliar, eterna y ordenada, que necesita ser reforzada en América Latina por medio de la supuesta Gran Misión Continental.

Desde el punto de vista de los laicos, el documento de participación no aporta nada valorable para la espiritualidad y el compromiso cristiano en América Latina. Hay que tener esperanza que los obispos reunidos en Aparecida se dejarán iluminar por la doctrina del Concilio, de Medellín y de Puebla, así como por la experiencia de incontables laicos y laicas latinoamericanas que dieron su vida por sus semejantes, sin pretensiones de llegar a ser santas y santos,

---

<sup>54</sup> Brighenti, op. cit., 187.

<sup>55</sup> Cf. el análisis de Brighenti, op. cit., 188s.

<sup>56</sup> José Comblin: Discípulos, en Cuadernos Movimiento Tambien Somos Iglesia-Chile, Santiago 2006 y en Proconcil (<http://www.proconcil.org/document/VCELAM/ComblinDiscipulos.htm>).

pero con la ilusión de que en América Latina se pueda vivir en paz, justicia y amor, *como Dios manda*.

Si el documento preparativo no aporta nada de valor: ¿Cuál puede ser el papel de los laicos en la coyuntura actual? Dedicaré a esta pregunta los siguientes dos capítulos: Veremos que la misión de los laicos no se puede separar de la misión general de todo el Pueblo de Dios, y que es una sola misión que busca transformar al mundo y evangelizar a la Iglesia.

## **La misión de los laicos es la misión misma de la Iglesia:**

### **Renovar la faz de la tierra**

La Iglesia no existe para sí misma. Ella tiene un fin más allá de sus propios límites: La transformación de la realidad en el Reino de Dios. En las palabras del magisterio, esta tarea se designa con el término de la evangelización. Así dice el papa Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi*, de 1975: “La tarea de la evangelización de todos los hombres constituye la misión esencial de la Iglesia. [...] Evangelizar constituye, en efecto, la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar.” (EN 14) Todos los hombres – y, como habría que añadir, también todas las mujeres –, aún los no cristianos, deben recibir el mensaje del evangelio que los hace cambiar y, de esta manera, transforma toda la realidad humana hacia la realidad deseada por Dios. En las palabras del Papa: “Evangelizar significa para la Iglesia llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad: ‘He aquí que hago nuevas todas las cosas’ (Ap 21,5)” (EN 18).

La Iglesia no está sola en este camino de la transformación de la humanidad. Al contrario, ella debe asumir esta misión de buscar y de construir el Reino de Dios en un esfuerzo conjunto y compartido con todas las personas “de buena voluntad” (GS 22 y 52), como dice el Concilio Vaticano II. A través del diálogo con la humanidad, la Iglesia no solamente contribuye con su propia palabra, sino también recibe desde la palabra de los demás. Junto con todas las personas de buena voluntad, la Iglesia debe buscar el bien de la humanidad, teniendo en cuenta sus alegrías y esperanzas, tristezas y angustias, “sobre todo de los pobres y de cuantos sufren” (GS 1). La evangelización proclama una Palabra que afecta toda la vida humana, en lo personal, social, político, cultural, económico y también en lo estrictamente religioso. Esta Palabra, al pronunciarse, tiene un efecto, pues puede cambiar al ser humano en todos sus as-

pectos. Por esto, ante la pobreza y la exclusión, la evangelización se encarna hoy en América Latina, como dice Jon Sobrino, en la lucha por la justicia.<sup>57</sup>

La misión de los laicos en la Iglesia no es otra que la misión de la Iglesia misma. Es que los laicos no forman tan solo una parte secundaria de la Iglesia, sino que los laicos – en las palabras de los papas Pío XII y Juan Pablo II – *son* la Iglesia<sup>58</sup>. Siendo la Iglesia, debemos asumir su misión como propia. Por ello, los laicos formamos parte del trabajo dialogado de la evangelización con la meta de renovar la faz de la tierra (cf. Sal 104,30) y convertirla en lugar de vida, justicia y alegría. Si buscamos la justicia, demostramos que somos la Iglesia, porque la evangelización es la misión de la Iglesia y “su identidad más profunda”.

Los laicos son, además, en la doctrina de la Iglesia repetida *ad infinitum*, los más propiciadamente llamados a la tarea de la transformación del mundo, ya que la evangelización protagonizada por ellos “adquiere una nota específica y una peculiar eficacia por el hecho de que se realiza dentro de las comunes condiciones de la vida en el mundo.” (LG 35) Es de suma importancia notar que, para el Concilio, a diferencia del documento de participación para la V CELAM, la tarea de cambiar las realidades humanas no es algo secundario, sino la misión primordial de la Iglesia. Y además, que no se confía esta misión a los laicos, por ser secundaria, sino que es la misión de todo el Pueblo de Dios que está siendo ejecutada en los ambientes humanos por los laicos que se desenvuelven en ellos. Por tanto, la misión de los laicos se desarrolla en primer lugar en su vida diaria, en la familia, a través del trabajo, de la organización sindical y política, en el amor, en la fiesta, en la solidaridad. Es una evangelización muchas veces muy práctica, bien vivida, sin grandes discursos teológicos. Esta evangelización es muy eficiente, concreta y creativa que vuelve realidad cotidiana las esperanzas expresadas en el evangelio. A través de la evangelización cotidiana de los laicos el mundo se asemeja cada día en millones de lugares al Reino deseado y iniciado por Dios.

## **Renovar la faz de la tierra: Pasos concretos**

Para analizar todavía más detalladamente los pasos, el alcance y la meta de la misión evangelizadora de los laicos, es útil la metodología tradicional del “ver

<sup>57</sup> Jon Sobrino: Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesio-  
logía (Presencia Teológica 8), Santander: Sal Terrae 1984, 267-314.

<sup>58</sup> Cf., con más detalle, Stefan Silber: Los laicos somos la Iglesia. “Otro modo de ser Iglesia” ya  
es una realidad, en: Alternativas 12 (2005) 30, 123-146.

– juzgar – actuar” que ya entró en desuso en el documento de la IV Conferencia General, en Santo Domingo, y está ausente del documento de participación.

*En primer lugar*, y como debería ser obvio, la transformación del mundo debe partir de las necesidades, injusticias y exclusiones sociales sentidas y vividas por los pobres. La Iglesia no posee un tesoro de verdades ni un recetario político o social que contiene las respuestas hechas para todas las preguntas sociales. Ni dispone la Iglesia de una imagen de una *societas perfecta* que serviría de modelo según el cual el mundo debe ser transformado. Antes que nada, los laicos debemos unir fuerzas con hombres y mujeres de los demás sectores sociales, de la sociedad civil, de los sectores públicos, de los movimientos populares, en fin, con las personas de buena voluntad, ya para un análisis crítico de la realidad humana que vivimos.

Este análisis debe comprender muchos aspectos de la realidad que vivimos: las exclusiones sociales de grandes minorías o incluso mayorías, la explotación económica, la falta de equidad de género, la marginalización cultural y religiosa de etnias y naciones, el racismo abierto y clandestino, la corrupción política y económica, la manipulación mediática, la falta de recursos sanitarios y educativos *et cétera*. En cada lugar concreto este análisis y sus resultados serán distintos, y cada aspecto tendrá más o menos importancia. No necesariamente se necesitan científicos académicamente formados en estas materias para realizar este estudio de las necesidades reales del mundo concreto en que vivimos, aunque ellos pueden, ciertamente, aportar su perspectiva. La sabiduría cotidiana y la percepción abierta y crítica de las personas afectadas pueden – a través de un proceso pedagógico adecuado – llevar a un conocimiento lúcido y comprensivo de los desafíos concretos que presenta la realidad.

*En segundo lugar*, ya entrelazado con el paso del “ver”, se aplica el “juzgar” acostumbrado para contestar a las preguntas, *por qué* y después *cómo* esta realidad social, tan apoyada por los grandes poderes de la actualidad, debe ser transformado. Aunque para los cristianos el manejo de la Biblia, de la tradición y de la doctrina de la Iglesia en este punto son importantes e imprescindibles, es necesario que no nos encerremos dentro de los espacios exclusivamente cristianos al juzgar la realidad. Los valores, las experiencias humanas y la sabiduría cultural de todas las personas, cristianas o no cristianas, nos pueden orientar en la tarea de juzgar “lo justo” para la humanidad de hoy. Si debemos – y queremos – dialogar con todas las personas de buena voluntad

no podemos tomar como base tan sólo el evangelio cristiano, sino debemos consultar además la sabiduría indígena, las tradiciones ancestrales afroamericanas, las experiencias cotidianas populares, los valores y las creencias de otras religiones y la ciencia académica de los expertos del mundo moderno. Sólo en este diálogo abierto y polifónico podremos diseñar soluciones cabales para los problemas complejos y polifacéticos del mundo de hoy.

La actuación concreta de los laicos en *el tercer momento* del proceso evangelizador de la transformación del mundo tiene la misma apertura y complejidad que vimos en los anteriores pasos y de hecho, se ejecuta muchas veces al mismo tiempo o en un solo acto junto con el ver y el juzgar. La evangelización no se puede reducir a un mero anuncio del evangelio o a unos actos de comunicación social de parte de la Iglesia. La transformación del mundo se realiza en una infinidad de actos cotidianos, en el amor al prójimo, en la acción solidaria espontánea, en el denuncia profético de una injusticia concreta. El mundo se transforma, cuando dos personas encuentran el amor, lo expresan en la sexualidad, se unen para profundizar el amor y para crear fuerza y alegría. Los laicos transformamos el mundo cuando a través de nuestro trabajo nos unimos con otras personas para crear algo nuevo, mejor o más humano. La educación de los niños transforma el mundo, si asumimos nuestra maternidad y paternidad como laicos responsables, tratando no solamente de hacer crecer a nuestros hijos como miembros de la Iglesia, sino también educarlos como miembros responsables y solidarios de la sociedad. Esta tarea de evangelización del mundo es muy corporal: pasa por nuestros cuerpos de varones y mujeres, nuestra piel de blancos y negros, nuestras manos acostumbradas al arado o al teclado de la computadora, nuestros rostros de jóvenes, personas maduras o ancianas. A través de nuestros cuerpos colaboramos en la tarea de la transformación del mundo.

La construcción del Reino de Dios se realiza en ambientes muy diversos y a través de actos muy diferentes. Significaría debilitar el compromiso laical si lo limitáramos a una u otra tarea solamente. Por esto, es preciso mencionar también todo el espectro de las diferentes estrategias de la actividad política. De hecho, la militancia política o sindical, la lucha social a través de movimientos y organizaciones populares y la concientización de las personas a través de los medios de comunicación y la educación popular son medios importantes del compromiso cristiano con la transformación del mundo. Lo mismo vale para las personas que luchan por los derechos de las mujeres y de las niñas, los indígenas y los afroamericanos que se oponen al racismo y a la ex-

clusión, y las personas que reclaman el respeto hacia la alteridad en lo social, cultural y religioso. Hay un sinnúmero de laicos cristianos que se comprometen en movimientos de reivindicación social para personas y grupos marginados o excluidos, aunque esto puede significar que deben colaborar con personas que se consideran socialistas, feministas, indigenistas etc., y que muchas veces rehúsan la actitud de algunos representantes altos de la Iglesia Católica. No vacilan en la colaboración con esas mujeres y hombres porque están convencidos, que la construcción del Reino de Dios es más importante que la pertenencia a la Iglesia Católica y que el Reino se puede construir aún con la ayuda de personas que se consideran ateos, agnósticos o anticlericales.

A nivel continental y mundial se empieza a perfilar un movimiento cristiano afín a la movilización global del Foro Social Mundial que comprende un gran número de movimientos sociales. El diálogo a este nivel, que se realizó por ejemplo en la celebración del Primer Foro Mundial “Teología y Liberación” en Porto Alegre en 2005, es una expresión más del compromiso cristiano con la transformación del mundo hacia el Reino de Dios.

Este Reino es la gran meta del proceso de la evangelización. No se trata de construir un paraíso terrenal, sino de aportar la propia colaboración a un proceso de humanización. El hecho de que no podemos solucionar *todos* los problemas humanos no justifica que descuidemos la responsabilidad de buscar concretamente el bien para el prójimo. Como dice el Concilio: “Se equivocan los cristianos que, pretextando que no tenemos aquí ciudad permanente, pues buscamos la futura, consideran que pueden descuidar las tareas temporales, sin darse cuenta que la propia fe es un motivo que les obliga al más perfecto cumplimiento de todas ellas según la vocación personal de cada uno.” (GS 43) Es más, este concilio tan ansioso de no emitir documentos excluyentes y amenazantes, concluye de una manera muy tajante: “El cristiano que falta a sus obligaciones temporales, falta a sus deberes con el prójimo; falta, sobre todo, a sus obligaciones para con Dios y pone en peligro su eterna salvación.” (GS 43) Tan fuerte es para los padres del Concilio nuestra obligación de comprometernos en los asuntos “temporales” que contempla la necesidad de emplear un lenguaje fuerte que suena a poco menos que un *anátema*. La razón profunda de este lenguaje fuerte es que estamos buscando, a través del compromiso “temporal”, la realización de nada menos que el Reino de Dios. No son mejoramientos caritativos o correcciones cosméticas que al final de cuentas nada tuvieran que ver con nuestra vocación celestial. Nuestro compromiso con la transformación del mundo está en línea

con el mensaje y la vida de Jesús quien anunció y realizó ya en su tiempo el Reino de Dios, y nos encomendó que hagamos lo mismo, paso por paso, buscando lo que Pablo VI llamó „el verdadero desarrollo, que es el paso, para todos y cada uno, de unas condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas (PP 20)“.

Por ello, la misión de la Iglesia es una sola. No tiene una misión hacia fuera, que estaría encomendada a los laicos, y otra hacia dentro, confiada a los clérigos. La Iglesia tiene una sola misión, y por tanto, también los laicos, quienes somos la Iglesia, tenemos una sola misión, fuera de la Iglesia y dentro de ella, que es la tarea de renovar la faz de la tierra, colaborando con todas las personas de buena voluntad, a través de la evangelización.

### **La mismísima misión de los laicos: la evangelización de la Iglesia**

Quienes pretenden que la tarea de los laicos consiste únicamente en la evangelización del mundo o la construcción de la sociedad o que sean menos importantes sus tareas intraeclesiales, no están tomando en cuenta la doctrina del Concilio Vaticano II que “los fieles cristianos [...] constituidos en Pueblo de Dios y hechos partícipes a su manera de la función sacerdotal, profética y real de Jesucristo, ejercen, por su parte, la misión de todo el pueblo cristiano *en la Iglesia y en el mundo.*” (LG 31) Si la misión evangelizadora de la Iglesia es única e inseparable, también los laicos tenemos la obligación de asumir nuestra responsabilidad dentro de la Iglesia y frente a ella. Por esto, el Concilio encarga a los obispos que “reconozcan y promuevan la dignidad y la responsabilidad de los laicos en la Iglesia. Hagan uso gustosamente de sus prudentes consejos, encárguenles, con confianza, tareas en servicio de la Iglesia, y déjenles libertad y espacio para actuar, e incluso denles ánimo para que ellos, espontáneamente, asuman tareas propias.” (LG 37)

La dignidad de los laicos como bautizados incorporados a la vida de Jesucristo exige que ellos, en función de su misión evangelizadora, pueden configurar no solamente al mundo y transformarlo según el plan de Dios, sino también la Iglesia, para convertirla a lo que debe ser: Pueblo de Dios. La Iglesia no es una institución invariable que desde siempre y para la eternidad será la misma. Al contrario, ella es una comunidad en proceso, Pueblo *peregrino* de Dios que debe buscar continuamente la identidad propia prometida por Dios. La

Iglesia está en camino para llegar a ser lo que es y siempre debe partir de sí misma para volverse a alcanzar.<sup>59</sup>

Y como la evangelización es la “identidad más profunda” de la Iglesia (Pablo VI), es ésta la meta de la conversión continua de la Iglesia: Ella debe buscar día a día a llegar a ser de nuevo una comunidad evangelizadora de un mundo en constante transformación, lo que suscita dentro de ella la necesidad de transformarse a su vez en un proceso continuo para ser fiel a este compromiso suyo.

La misión de los laicos de evangelizar el mundo incluye por todo ello la necesidad de transformar la Iglesia entera desde dentro, para darle la oportunidad de ser servidora del mundo. La conversión de la Iglesia y la evangelización del mundo no son, por tanto, dos tareas diferentes y no pueden, tampoco, ser repartidas entre estados diferentes dentro de la Iglesia. Son dos aspectos de una única misión que compromete a toda la Iglesia y de esta manera también a los laicos. La transformación del mundo en un lugar de humanidad exige que la Iglesia sea evangelizada continuamente. La voz de los laicos en la Iglesia es la base de esta evangelización propia, porque recuerda a la Iglesia los signos de los tiempos en cambio permanente. El compromiso de los laicos para la transformación del mundo representa dentro de la Iglesia el recuerdo permanente de que ella está llamada a transformar el mundo. Al mismo tiempo, los laicos advierten a la Iglesia que, como el mundo está cambiando, la evangelización debe transformarse también, y por ello, la Iglesia en todo, a su vez, debe convertirse permanentemente. Los compromisos intra- y extraeclesiales de los laicos no constituyen, por tanto, una contradicción o polos opuestos, ni es el uno más importante o más adecuado que el otro. Son dos procesos entrelazados e inseparables, ambos son partes de una sola evangelización.

## **Evangelizar a la Iglesia: Tareas concretas**

Estas consideraciones son el fundamento para analizar más concretamente la misión de los laicos de transformar también a la Iglesia. Es precisamente por su misión de renovar la faz de la tierra que los laicos tienen al mismo tiempo la de configurar también la Iglesia y convertirla en una comunidad servidora del Reino de Dios.

---

<sup>59</sup> Elmar Klingner: Volk Gottes – was nun? Die Zukunft der Kirche und das Zweite Vatikanische Konzil, in: Pastoraltheologische Informationen 25 (2005) 2, 178-188.

En primer lugar quiero mencionar todo el panorama de los *ministerios laicales*, pero no en el sentido limitado que muchas veces se les da en ambientes más conservadores de la Iglesia. Si hablamos de un *ministerio* asumido por un laico, no podemos derivarlo únicamente del ministerio ordenado y construirlo según una escala menor. Los llamados “ministerios” del acolitado y letrado, por ejemplo, son tan sólo adaptaciones vergonzosas de los que eran las ordenaciones “menores” preconciiales. Con razón sus portadores resultan ser, no pocas veces, “mini-curas”. Los ministerios laicales, al contrario, debemos considerarlos como realizaciones concretas y públicas de los tres ministerios de Jesucristo: sacerdotal, profética y real<sup>60</sup>. Los laicos debemos asumir responsabilidad dentro de la Iglesia, no como ayudantes o “acólitos” (en el sentido corriente de la palabra) de los ordenados, sino como representantes del ministerio de Jesucristo. Las funciones concretas que desempeñamos, son signo y realización de este ministerio. Por esto, no encontramos los ministerios laicales solamente en el ámbito litúrgico, como complementos o suplentes de los ordenados, sino en todos los ámbitos del compromiso laical en la Iglesia: Los y las catequistas, los y las líderes de comunidades y grupos juveniles, presidentes de consejos pastorales y de movimientos, formadores y educadores – toda clase de laicas y laicos comprometidos con la Iglesia por causa de su bautismo y poniéndolo en práctica, encarnan el triple ministerio de Cristo dentro de la Iglesia y deben llamarse, por tanto, ministros y ministras laicas. El *status* que se le confiere a los laicos dentro de la Iglesia es un punto clave para la recepción del Concilio. Si el laico es considerado solamente como una versión deficiente del cristiano ordenado, no se ha comenzado siquiera a comprender el Vaticano II. El ministerio y la misión del laico se derivan de Jesucristo, no del ministro ordenado.

Hablando, en segundo lugar, de las *Comunidades Eclesiales de Base* (CEBs), hay que notar una característica parecida: La eclesialidad de las CEBs no se deriva de la eclesialidad de la parroquia en la que se organizan, sino del bautismo de los miembros que les pertenecen.<sup>61</sup> Quizás sea por esto mismo que

---

<sup>60</sup> LG 31, AG 15; CIC can. 204 § 1. Las traducciones al castellano de estos textos del Magisterio que he podido consultar, curiosamente ponen la palabra “función” en vez de la palabra que – según mi entender – sería más adecuada, “ministerio”. Cf. Elmar Klinger: Pobreza, op.cit., 126-129.

<sup>61</sup> Cf., todavía de plena actualidad: Leonardo Boff: *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia* (presencia teológica 2) 3ª ed. Santander 1984, y más recientemente: José Sánchez Sánchez: *Las Comunidades Eclesiales de Base, expresión de un nuevo paradigma de Iglesia*, en: *Alternativas* 12 (2005) 30, 101-122.

en la actualidad muchas CEBs se alejen de las estructuras visibles de su parroquia, si en ellas no encuentran cabida. Las CEBs no dependen de la parroquia, sino conforman la Iglesia a través del compromiso cristiano de sus miembros. La dignidad y la responsabilidad propia de los laicos encuentran un grado muy respetable en muchas CEBs, tan respetable, a veces, que algunos representantes de la estructura visible de la Iglesia tratan de ponerles límites. A pesar de que sea un hecho muy lamentable, que en muchos lugares se abran zanjas entre las CEBs y las parroquias territoriales, es al mismo tiempo una muestra de la responsabilidad cristiana de las CEBs si desarrollan más autonomía e independencia para continuar su misión. El hecho de que las CEBs en América Latina, a pesar de muchos tropiezos y obstáculos de parte de la jerarquía y de parte de la política, sigan “en movimiento” y sigan moviendo grandes sectores de la Iglesia junto con ellas demuestra que los laicos están asumiendo su responsabilidad de servicio en la Iglesia, aunque sea a veces al margen de la jerarquía. Es más, por su propio modo de ser, las CEBs se abren a toda clase de gente, católicos, cristianos de otras Iglesias, no creyentes, hasta miembros de otras religiones, y permeabilizan de esta manera a la misma Iglesia para que esta se puede extender a la humanidad entera, lo cual es, en las palabras del Concilio, su propia vocación (LG 13). Sin pretensiones de corregir los pronunciamientos pontificales o de cambiar el rumbo del gobierno de una diócesis, las CEBs tienen su propio modo de convertir a la Iglesia a través de su misión diaria de evangelizar el mundo. Tratando de vivir su propia fe, los miembros de las CEBs ejercen su responsabilidad eclesial, transformando el mundo concreto de sus lugares de vida y evangelizando la Iglesia concreta y local de sus ambientes. Además, por su constitución eclesial propia, las CEBs evangelizan a la Iglesia cada vez que se convierten a así mismas.

Algo parecido vale, en tercer lugar, de muchos *movimientos eclesiales*, que como instituciones eclesiales fomentan el compromiso cristiano de sus miembros y representan cauces del seguimiento de Jesucristo en la actualidad. Al contrario, muchos de los llamados “movimientos” nuevos en la Iglesia, tan solo tratan de aplicar en sus miembros las supuestas verdades romanas únicas sin dejar espacio para experiencias diferentes. Es quizá por esto que los movimientos eclesiales encuentren un cierto apoyo por parte de la jerarquía católica actual. Sin embargo, los movimientos han sido siempre, ante todo en América Latina, organizaciones en las que se movían los laicos, y las que movían a la Iglesia entera. Estos movimientos que mueven y transforman

la Iglesia son un aporte importante de los laicos a toda la Iglesia, si encuentran apertura, autonomía y libertad de parte de la jerarquía. Si no las encuentran, fácilmente se alejan de la estructura visible de la Iglesia para moverse en otras partes y mover, ante todo, la sociedad en la que se desenvuelven. De esta manera, cumplen con su compromiso cristiano, pero a la Iglesia le falta su contribución decisiva.

En cuarto lugar, los laicos transforman la Iglesia en toda la gama de consejos, comités, sínodos y demás organizaciones de *participación laical*. No se puede desvalorar esta participación argumentando que la Iglesia no es una democracia. Aunque esta afirmación sea certera, la Iglesia es tampoco una institución de obediencia ciega, sino una “comunidad de iguales” en la que todos pueden y deben contribuir su punto de vista. Aunque al final de cuentas las personas ordenadas en las posiciones de decisión deben asumir la responsabilidad final, aún el Derecho Canónico afirma el deber de los responsables de consultar con los laicos, quienes deben “estudiar”, “valorar” y “sugerir” (CIC, c. 511; cf. c. 536). Aunque, por supuesto, el obispo resp. el párroco no tiene que regirse según estas sugerencias como si fueran decisiones vinculantes, el mero hecho de que el Códex mencione la obligación de consultar indica que las personas responsables en la Iglesia deben formar sus decisiones según los estudios, las valoraciones y las sugerencias de los laicos. Por esto deben escuchar las opiniones de los laicos, y, lo que es más, deben pedírselas. Sobra decir, que este caso de reglamento legal dentro del código de derechos eclesiales es un caso límite y que siendo una comunidad de creyentes y seguidores de Cristo, la Iglesia vive de la participación laical. Las instituciones de participación mencionadas tan sólo son el cauce organizativo a través del cual los laicos pueden asumir su tarea evangelizadora de transformar la Iglesia en una servidora del Reino de Dios.

Quinto, los laicos desempeñamos un rol decisivo en toda el área de *formación* teológica y espiritual. Es importante destacar que no somos solamente destinatarios de esta formación, sino, y no solamente desde el Concilio, protagonistas de ella. Lo que es nuevo, es que en los últimos años ha aumentado considerablemente el número de mujeres y varones quienes asumieron la profesión teológica<sup>62</sup>. En la actualidad, estos profesionales muchas veces todavía jóvenes, no encuentran por ahora, ante todo en la Iglesia Católica, mucha cabida. Muchos de ellos tienen que presentar su aporte desde un trabajo

---

<sup>62</sup> Esteban Silber: Los teólogos que la Iglesia necesita. El rol del teólogo laico y de la teóloga laica en la Iglesia católica, in: Alternativas 8 (2001) 18/19, 233- 248.

en la sociedad civil, en la educación o en una institución ecuménica o de otra Iglesia Cristiana. Sin embargo, ya se nota que la teología hecha por laicas y laicos (en cuanto a su pertenencia eclesial, no en cuanto a su manejo profesional de la teología) es diferente, no solamente porque parte de una posición *social* diferente – como es la familia y la sexualidad, culturas indígenas y afroamericanas, experiencias profesionales, condiciones de género, pobreza y exclusión, entre otros, – sino también, porque esta teología se escribe desde otra perspectiva *eclesial*. Se reflejan experiencias religiosas no desde el punto de vista del poder, sino muchas veces desde la impotencia, no tanto desde el orden, sino desde la creatividad, no con tanto servilismo hacia los centros europeos de poder eclesial, sino desde la experiencia del servicio a los pobres. La teología de las teólogas laicas y los teólogos laicos puede, de veras, transformar a la Iglesia desde dentro, si se le da cabida. Con el pretexto de la economía se rechaza muchas veces el aporte significativo de un número creciente de laicas y laicos bien formados, capaces y ansiosos de compartir sus experiencias, sus conocimientos y su sabiduría. Creo, personalmente, que el argumento de la economía es muchas veces tan solo una pantalla para esconder otros motivos, en este caso, quizás, el miedo a los laicos y laicas.

Finalmente, el aporte más decisivo de los laicos hacia la transformación de la Iglesia es que ellos, *al asumir su propia responsabilidad en el proceso de la transformación del mundo hacia el Reino de Dios, son la Iglesia*, y de esta manera, la convierten cada vez que se convierten a sí mismos hacia este Reino. La Iglesia, Pueblo peregrino de Dios, es una comunidad permanentemente en camino y vive y respira con el compromiso de cada uno de sus miembros. Por esto, cada paso que los laicos dan en la construcción del Reino, lo efectúan como Iglesia, y cuando la Iglesia, en la persona de este laico, se pone en marcha hacia la tarea encargada, se convierte en una Iglesia evangelizadora según el modelo de Jesucristo. Por esto, todos los laicos, que, hartos de esperar que el Papa haga esto o el obispo deje de hacer aquello, se lanzan a cumplir con la tarea encomendada por Dios, y buscan, junto con las personas de buena voluntad, llegar “de unas condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas” (Pablo VI), son *la Iglesia* y la convierten en lo que es a los ojos de Dios.

La misión de los laicos en la Iglesia no consiste, por tanto, en conseguir cada vez más adeptos para una institución religiosa, como lo sugiere el documento de participación en su propuesta de una “Gran Misión Continental”, sino en

la transformación concreta y real del mundo en el que vivimos hacia un “Nuevo Mundo” según la Biblia, y – para conseguir esta meta – en la conversión de la Iglesia hacia una comunidad servidora de este mundo prometido por Dios.

### **Conclusión: “La Iglesia comienza por evangelizarse a sí misma”**

“Evangelizadora, la Iglesia comienza por evangelizarse a sí misma” (EN 15), dice el Papa Pablo VI. La evangelización no es un proceso unilateral desde la Iglesia hacia el mundo, sino un proceso que compromete a la Iglesia, la transforma y la convierte a su propia identidad. La Iglesia no puede anunciar el Evangelio, sin escucharlo al mismo tiempo o antes, y no puede exigir del mundo que lo escuche sin obedecerle ella misma. Por esto, continúa el Papa, la Iglesia “tiene necesidad de escuchar sin cesar lo que debe creer” y además “siempre tiene necesidad de ser evangelizada, [...] a través de una conversión y una renovación constante” (EN 15).

La necesidad de conversión de la Iglesia se debe a dos factores importantes: La “fragilidad humana de los mensajeros a quienes está confiado el Evangelio” (GS 43), como dice el Concilio, o sea, los errores humanos y pecados propios de los miembros de la Iglesia quienes no siempre somos fieles a la tarea encomendada a nosotros, y además, los cambios y transformaciones del mundo que tienen como resultado que una acción concreta que ayer fue necesaria para evangelizar efectivamente, mañana puede tener efectos contrarias a la evangelización. Si nos aferramos a todas las actividades concretas que alguna vez fueron buenas, sin tomar en cuenta que el mundo está cambiando, podemos llegar a hacer lo contrario de lo que hicimos ayer, y necesitamos ser convertidos para poder evangelizar de nuevo.

Los representantes de un orden establecido y los portadores de tradiciones antiguas son las personas menos indicadas para llevar a cabo un cambio dentro de una institución. En la Iglesia, son por tanto ante todo los laicos los que llevan la responsabilidad de convertirla y de evangelizarla. Si Pablo VI dice que la Iglesia “tiene necesidad de escuchar sin cesar lo que debe creer”, es quizás tarea de los laicos pronunciar cada vez de nuevo esta palabra de vida y de conversión. Si nos convertimos a nosotros mismos día a día, para cumplir con la tarea de la construcción del Reino de Dios, evangelizaremos al mismo tiempo a la Iglesia, y la convertiremos al Pueblo de Dios peregrino en un mundo al que debe cambiar a través del servicio a los pobres. Los laicos somos, desde nuestro bautismo, portadores del Espíritu Santo, quien, a través

de nosotros y de todos los que le dan libertad para soplar, quiere “renovar la faz de la tierra” – y de la Iglesia.

La conversión de la Iglesia es una esperanza para los pobres. Si la Iglesia se convierte al proyecto divino del Reino, buscará justicia e inclusión y colaborará con todos los que trabajan por “otro mundo posible”. La evangelización de la Iglesia es además, su propia liberación, porque ella se convierte a la comunidad escogida por Dios. La misión de los laicos se cumple en esta tarea: Evangelizando a la Iglesia, contribuimos a la liberación de los pobres. Y comprometidos con la causa de los excluidos, convertimos a la Iglesia.

Aunque quizás los obispos reunidos en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Aparecida no escucharán este llamado a la conversión, no han de impedir que la Iglesia se convierta, porque ella se evangeliza a través del compromiso continuo de los bautizados, laicos y ordenados, dentro de la Iglesia, y fuera de ella.

## ¿Fermento de otro mundo posible?

### Las laicas y los laicos en el documento de Aparecida

En América Latina, muchas laicas y muchos laicos se preguntan, si otro mundo puede ser posible, y qué pueden hacer para construirlo. Al mismo tiempo, esperan que la otra Iglesia también sea posible y se comprometen en procesos de cambio y de transformación. En este marco, la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Aparecida, suscitaba esperanzas y preocupaciones. Unos meses ya pasaron desde este acontecimiento. Es la hora de analizar, si los obispos ayudaron a continuar este proyecto evangelizador de la construcción de un mundo más humano. Hablando de los laicos y de las laicas, los obispos confirman el deseo de trabajar por la transformación del mundo, y dicen que “son los laicos de nuestro continente, conscientes de su llamada a la santidad en virtud de su vocación bautismal, que tienen que actuar a manera de fermento en la masa para construir una ciudad temporal que esté de acuerdo con el proyecto de Dios. (524/505)”<sup>63</sup> Quiero aportar, desde la perspectiva de un laico, un análisis del documento de Aparecida, para entender, si los obispos, a su vez, actuaron “a manera de fer-

---

<sup>63</sup>Citaré del documento aprobado por los obispos que fue publicado de manera no oficial dentro de la internet, utilizando la versión encontrada en [http://www.proconcil.org/document/VCELAM/VCG-DOCUMENTO\\_FINAL.pdf](http://www.proconcil.org/document/VCELAM/VCG-DOCUMENTO_FINAL.pdf). Como referencia, pondré primero el número correspondiente a este documento y después el número del documento publicado por el Vaticano y el CELAM.

mento”, dentro de la Iglesia, para que ella continúe construyendo otro mundo posible.

## 1. Las laicas y los laicos en el documento de Aparecida

El documento de Aparecida – al contrario de lo que muchos temían antes de la V Conferencia – continúa la línea pastoral y teológica de las conferencias de Medellín y Puebla, al mismo tiempo que presta propuestas actualizadas para algunos de los desafíos del nuevo milenio<sup>64</sup>. El alivio era quizás el sentimiento más pronunciado después de finalizar la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: Pudo haber sido mucho peor. Si bien se alzaron voces de crítica sosteniendo que también pudo (y debió) haber sido mucho mejor, los participantes, analistas, teólogos y teólogas se pronunciaron, en la mayoría de los casos, contentos de un texto que asume los temas centrales de la Teología de la Liberación – como ser la Opción por los Pobres, las Comunidades Eclesiales de Base, el Reino de Dios – y reflexiona sobre algunos de los problemas reales del continente, como la pobreza, la exclusión, la migración, la ecología, el racismo.

En cuanto a lo que el documento de Aparecida dice sobre los laicos, ocurre algo parecido. Que pudo haber sido mucho peor, lo podemos comprobar fácilmente al compararlo con las afirmaciones sobre los laicos en el documento de participación preparatorio a la conferencia<sup>65</sup>. Que también pudo haber sido mucho mejor, tendremos ocasión de verlo. A pesar de esto, podemos notar que los obispos reunidos en Aparecida mostraron la voluntad de retornar a la línea del magisterio latinoamericano marcada por la aplicación de las enseñanzas del Concilio Vaticano II al contexto de América Latina emprendida por los obispos en Medellín y Puebla, y algo interrumpida por la conferencia de Santo Domingo.

---

<sup>64</sup> Existen ya muchos estudios sobre el documento y la Conferencia de Aparecida. Un gran número de ellos se encuentran en las páginas web de Amerindia [<http://www.amerindiaenlared.org/biblioteca/>] y de Proconcil [<http://www.proconcil.org/document/Especiales/VCGELC/00VCELAM.htm>]. Destaca, para el tema de los laicos en el documento de Aparecida, el análisis de Miguel Miranda: El documento de Aparecida. Una mirada desde la experiencia cristiana laica latinoamericana, en Adital: <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?cod=30116&lang=ES> (tres partes).

<sup>65</sup> Stefan Silber: La misión de los laicos: Renovar la faz de la tierra, evangelizar a la Iglesia, en: Alternativas 13 (2006) 32, 145-164.

Por esto, en Aparecida, le dedican al laicado no solamente un apartado con varios números bajo el título de “Los fieles laicos y laicas, discípulos y misioneros de Jesús Luz del mundo”, sino que les confieren a los laicos y las laicas un cierto protagonismo en la misión mencionándolos a menudo a lo largo del texto. Además, antes de distinguir dentro de la Iglesia diferentes lugares (5.2) y lo que llaman “vocaciones específicas” (5.3), los obispos reflexionan sobre la comunión fundamental de todos y todas en la Iglesia (5.1) y afirman que “todos los bautizados y bautizadas de América Latina y El Caribe a través del sacerdocio común del Pueblo de Dios, estamos llamados a vivir y transmitir la comunión con la Trinidad” (172/157). De manera que, fundamentalmente, el documento sigue en la eclesiología al Concilio Vaticano II, expresada y resumida en el término del Pueblo de Dios.

Este término, sin embargo, aparece dentro del documento de Aparecida vestido de una cierta ambigüedad: A veces se escribe con mayúsculas, y entonces, por lo general, se refiere a la Iglesia entera según la intención del Concilio, y otras veces se encuentra el término con minúscula “pueblo de Dios” y uno puede tener la impresión que este término se refiere tan solo a los laicos como si fueran opuestos al clero (p.ej. 299/282). Incluso, en una ocasión, los laicos son opuestos a la misma Iglesia que supuestamente tiene la tarea “de custodiar y alimentar la fe del pueblo de Dios” (7/7). ¿Cómo podemos entender que “la Iglesia” custodie la fe del “pueblo de Dios” sin que se diferencien e incluso opongan ambos conceptos? Y ¿cómo no identificar entonces “la Iglesia” tan sólo con el clero?

Esta duda nos acompañará al leer y analizar el apartado 5.2, dedicado a los laicos y – supuestamente – a las laicas. Aunque al inicio los obispos citen la Constitución sobre la Iglesia para definir el término “laico”, diciendo que “los fieles laicos son los cristianos que están incorporados a Cristo por el bautismo, que forman el pueblo de Dios y participan de las funciones de Cristo: sacerdote, profeta y rey” (225/209) el lector se queda con la duda por la palabra en minúscula: si los laicos – en la opinión de algunos obispos – formamos tan solo el “pueblo de Dios” separado del clero y – como en la eclesiología preconiliar – subordinado a él<sup>66</sup>. Si continuamos la lectura del documento,

---

<sup>66</sup> El texto de LG 31 reza – según una traducción más fiel al original latín – “Por el nombre de laicos se entiende aquí todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros que han recibido un orden sagrado y los que están en estado religioso reconocido por la Iglesia, es decir, los fieles cristianos ... *constituidos en Pueblo de Dios*...”. La diferencia quizás sea mínima, pero mientras el Concilio reconoce la plena membresía de laicas y laicos en la Iglesia, porque la *constituyen*, el documento de Aparecida parece reconocerles la pertenencia a un

tendremos amplios motivos para despejar la duda, como veremos en seguida, pero también otros momentos que la volverán a alimentar.

Por el lado positivo, notaremos que el documento continúa con una descripción de las tareas de los laicos: “Su misión propia y específica se realiza en el mundo, de tal modo que con su testimonio y su actividad contribuyan a la transformación de las realidades y la creación de estructuras justas” (226/210). Esta misión “específica” de la transformación del mundo se complementa en el siguiente número con las tareas intraeclesiales, como ser “la evangelización, la vida litúrgica y otras formas de apostolado”. Mientras los obispos explican que los laicos las deben realizar “bajo la guía de sus pastores”, a los pastores les dicen que “ellos estarán dispuestos a abrirles espacios de participación y a confiarles ministerios y responsabilidades.” (227/211) Realzan ante todo a „los catequistas, delegados de la Palabra y animadores de comunidades que cumplen una magnífica labor dentro de la Iglesia“. En el número siguiente, los obispos enfatizan la necesidad de una buena formación de los laicos para el cumplimiento de su misión. Es algo que a los responsables de los centros de formación en América Latina, quienes están buscando apoyo y necesitan financiamiento, les encantará leer.

El número que sigue es algo inusitado y quizás para algunos incluso inquietante. Al mismo tiempo refleja una realidad dolorosa de la Iglesia del continente. De nuevo, y con mayor énfasis, los obispos insisten que los laicos “han de ser parte activa y creativa en la elaboración y ejecución de proyectos pastorales a favor de la comunidad.” (229/213) Uno puede preguntarse, por qué más de cuarenta años después del Concilio este principio todavía no sea del patrimonio de todas las comunidades de la Iglesia. Como si fuera por respuesta a esta pregunta, los obispos explican: “Esto exige, de parte de los pastores, una mayor apertura de mentalidad”. Por esto, terminan el número recordando la dignidad de los laicos, afirmando que “es necesario que el laico sea tenido muy en cuenta con un espíritu de comunión y participación”. Por supuesto, se olvidaron de decir, que la laica también debe ser tomada en cuenta. Al menos podemos observar que en este párrafo los obispos declaran que los laicos son sujetos de la Iglesia y de la pastoral. Y que reconocen, que todavía nos falta mucho para que los pastores tengan la apertura de mentalidad suficiente para poner este principio en marcha.

A continuación, los obispos reconocen las “variadas asociaciones laicales, movimientos apostólicos eclesiales e itinerarios de formación cristiana y comuni-

---

cierto sector que *forman* dentro de la Iglesia. Al menos se despierta la duda.

dades eclesiales y nuevas comunidades” de manera conjunta diciendo que su fortalecimiento es “un signo esperanzador” (230/214). Sin embargo, aunque ellos mismos acaban de insistir en el respeto hacia la dignidad de los bautizados, los obispos creen que sea necesario advertir “que un adecuado discernimiento, animación, coordinación y conducción pastoral, sobre todo de parte de los sucesores de los Apóstoles, contribuirá a ordenar este don para la edificación de la única Iglesia”. Aparece aquí la mencionada ambivalencia en el trato de los laicos. Aunque nadie dudará que dentro de los movimientos y asociaciones laicales existe mucha necesidad de discernimiento y coordinación, uno puede preguntarse por qué el documento enfatice tanto la autoridad de los obispos *frente* a los laicos y no proponga un proceso de discernimiento de todo el Pueblo de Dios. ¿Acaso los laicos no pueden contribuir a la edificación de la Iglesia sin el control de los obispos?

Para finalizar el apartado dedicado a los laicos y laicas, el documento reconoce “el valor y la eficacia de los Consejos parroquiales, Consejos diocesanos y nacionales de fieles Laicos” (231/215). Esta frase también deberá tener amplia repercusión en un continente en que una gran parte de las parroquias, si no la mayoría, no cuentan con consejos parroquiales. Y los que existen, muchas veces no son tomados en cuenta por los responsables de la pastoral, y por esto no pueden, como dice el documento, “incentiva[r] la comunión y la participación en la Iglesia y su presencia activa en el mundo”. Ojalá el documento de Aparecida contribuya a “una mayor apertura de mentalidad” de los pastores, como desean los mismos obispos (229/213), para crear, apoyar y fortalecer los Consejos pastorales y confiarles cada vez más responsabilidad pastoral.

Al final del apartado leemos una frase muy notable: “La construcción de ciudadanía en el sentido más amplio y la construcción de eclesialidad en los laicos, es un solo y único movimiento.” (231/215) Aquí, los obispos no separan entre ciudadanía, o sea compromiso político y cívico, y eclesialidad, o sea actividades intraeclesiales. Al contrario afirman que la construcción de ambas características se realiza en un solo movimiento. Esto significa no solamente que al final, y de una vez, los obispos no quieren limitar a los laicos a su compromiso “en el mundo”, tal como ocurrió muchas veces en documentos anteriores<sup>67</sup>, sino también, que los valores que son necesarios para la construcción de la ciudadanía, son los mismos que se precisan para la eclesialidad. Quiere

---

<sup>67</sup> Stefan Silber: Los laicos somos la Iglesia. “Otro modo de ser Iglesia” ya es una realidad, in: Alternativas 12 (2005) 30, 123-146

decir, que según esta frase conclusiva del apartado sobre los laicos y las laicas, los obispos exigen de ellos, para la vida interior de la Iglesia, actitudes como espíritu democrático, franqueza, crítica profética, responsabilidad en la acción, autonomía, sentido de justicia y la disposición de ejercer un cargo, entre muchos otros. Estas actitudes son ejemplos para lo que podemos llamar valores de ciudadanía, y creo que estos valores pueden formar la base de una eclesialidad de los laicos conforme a la eclesiología del Concilio.

Fuera de este apartado sobre los laicos y las laicas en la Iglesia, el documento se refiere a los laicos en diferentes lugares, ante todo en el mismo sentido positivo. Destaca la actividad de los laicos ante todo en los procesos de transformación de la sociedad, al mismo tiempo que alienta su actividad intraeclesial. Reconoce expresamente “los ministerios laicales y otros servicios pastorales, como delegados de la palabra, animadores de asamblea y de pequeñas comunidades, entre ellas, las comunidades eclesiales de base y un gran número de pastorales específicas” (102/99c). Los obispos llaman a la formación de los laicos y de las laicas para que puedan cumplir con sus tareas en el mundo y en la Iglesia, y varias veces exigen que sean parte de la toma de decisiones (p.ej. 385/371). El tono de la enseñanza de los obispos referente al laicado es – por lo general – tan positivo que incluso cuando deploran “la falta de aplicación creativa del rico patrimonio que constituye la Doctrina Social de la Iglesia, y en ocasiones una limitada comprensión del carácter secular que constituye la identidad propia y específica de los fieles laicos” (110/100c) uno siente que la crítica es – fundamentalmente – certera y no, como ocurrió en el documento de participación, la expresión de una actitud hipócrita y ofensiva hacia los laicos.

A pesar de esta valoración generalmente positiva, existen en el documento algunos vacíos en cuanto a sus reflexiones sobre el laicado que es preciso mencionar. Si bien los obispos entienden por la misión de la Iglesia – y por tanto de los laicos – “la transformación de las realidades y la creación de estructuras justas” (226/210), el documento se mantiene algo más débil y ambiguo a la hora de incentivar pasos concretos hacia estas estructuras justas. Por lo contrario, a veces uno puede mantener la impresión, que el mero anuncio verbal del mensaje de la Iglesia fuera suficiente para transformar las realidades del continente.

Así falta una palabra de los obispos sobre la actividad de los laicos dentro de los partidos políticos y los movimientos sociales. Es algo sorprendente, porque el compromiso de los laicos en las instituciones y organizaciones popula-

res es algo fundamental para la realización de la justicia y la transformación sociales. Falta una palabra de crítica frente a los gobernantes que visitan los templos en las fiestas católicas pero no diseñan políticas acordes a la fe cristiana. Falta, ante todo, una palabra con referencia a los partidos emergentes del continente, post guerra fría y críticos al neoliberalismo. Quizás, en la Iglesia prevalece todavía demasiado el anticomunismo tradicional, y no podemos reconocer a los nuevos partidos “socialistas”, “populares” o “bolivarianos” como un signo de nuestro tiempo. La ausencia de este tema en el documento de Aparecida nos hace difícil entender cómo los laicos debemos lograr nuestro objetivo de ser fermento de la sociedad, si no buscamos la colaboración de todas las personas de buena voluntad, como dice el Concilio Vaticano II. Las escasas palabras sobre las religiones y el diálogo interreligioso no contribuirán a un entendimiento más profundo del desafío de la pluralidad de religiones en el continente, y no ayudarán a descubrir las oportunidades ofrecidas por este pluralismo, ante todo, porque el tema del diálogo interreligioso está desvinculado de las reflexiones sobre las culturas indígenas y afroamericanas. En la actualidad, muchos laicos viven una doble pertenencia, no solamente de culturas, sino de religiones, y de esta manera están contribuyendo con fuerza al proceso de la transformación de identidad de los pueblos y naciones indígenas y afroamericanos.

Asimismo le falta al documento una profunda reflexión sobre la experiencia del martirio. Es cierto que los obispos reconocen esta experiencia (155/140 y 292/275). Sin embargo, no se encuentra un análisis del martirio *por la justicia* en la Iglesia de América Latina, ya que muchos de los mártires latinoamericanos no fueron matados por ciertas creencias que profesaran, sino por su fe en el Dios de la justicia y de la liberación. Falta, además, una palabra sobre el hecho de que muchos de los asesinos se consideran hasta la fecha “buenos católicos” y recibieron los sacramentos de parte de funcionarios de la Iglesia. La ausencia del nombre de Mons. Romero del documento de Aparecida simboliza este vacío en el texto. Asimismo falta una palabra que reconozca el hecho que la inmensa mayoría de los mártires del continente fueron cristianos laicos.

Una palabra final con referencia a un tema que a muchos laicos y laicas les interesa vivamente: las Comunidades Eclesiales de Base. Es un signo de esperanza que los obispos reunidos en Aparecida se hayan pronunciado de manera muy positiva sobre ellas, ante todo en los números 193-196 (178-180) y 322-325 (307-310). Sin embargo, algo muy significativo le ocurrió a este texto

positivo que reconocía la vida y el compromiso de las CEBs y de los cristianos, en su mayoría laicos y laicas, que la constituyen. Mientras en el segundo lugar, el texto no fue modificado, el texto importante sobre las CEBs referido en el capítulo quinto, dedicado a “la comunión de los discípulos misioneros en la Iglesia”, fue cambiado de una manera tan profunda por la redacción posterior a la Conferencia que podemos decir que fue falsificado. Intencionalmente o no, los redactores del texto, demostraron cuál es su idea de la “comunión” en la Iglesia. Frases como ésta: “En su esfuerzo de corresponder a los desafíos de los tiempos actuales, las comunidades eclesiales de base cuidarán de no alterar el tesoro precioso de la Tradición y del Magisterio de la Iglesia.” (cf. 194/179), introducida arbitrariamente dentro del texto aprobado, demuestran que algunos representantes del Magisterio se creen poseedores del “tesoro precioso de la Tradición”. Si ellos ni siquiera respetan a sus hermanos en el episcopado, no podemos esperar que cuiden los verdaderos tesoros de la tradición eclesial, la fe de sus hermanos y hermanas laicas y las comunidades de base que son – según el documento de Aparecida – “espacios privilegiados para la vivencia comunitaria de la fe, manantiales de fraternidad y de solidaridad, alternativa a la sociedad actual” (193; omitido en 178). El hecho de las modificaciones al documento de Aparecida demuestra que todo lo positivo, que en él se dice sobre las laicas y los laicos, deberá probar su verdad en el campo de la realidad.

## **2. Las laicas y los laicos después de Aparecida:**

### **“Discípulos y Misioneros” en una Iglesia plural, ecuménica y laica**

Después de Aparecida, el mundo sigue presentando desafíos. Si los laicos y las laicas queremos tomar en serio nuestro compromiso bautismal y contribuir como parte del Pueblo de Dios a la tarea cotidiana de la construcción del Reino, es preciso delinear las pautas de este compromiso más allá del documento de Aparecida. A esta tarea quiero dedicar las siguientes reflexiones, inspiradas por el documento, pero desde una perspectiva más amplia, y tomando en cuenta ante todo las peculiaridades de la situación contextual que vive el continente latinoamericano. Creo, en primer lugar, que la misión de los discípulos laicos y de las discípulas laicas en el momento actual, conducirá a reconocer que la Iglesia es mucho más plural, más ecuménica y más laica de lo que por lo general pensamos. Esta idea nos ayudará a ver, en el capítulo posterior, cómo nuestros pueblos pueden tener vida.

## **2.1. Una Iglesia plural:**

### **Ser misionera / misionero dentro de un contexto.**

Ser misionera en América Latina hoy, es algo muy distinto del ser misionera en la Iglesia primitiva. Ser discípulo en el área rural andino de Bolivia es, además, algo muy distinto del ser discípulo dentro de la comunidad afroamericana de Salvador de Bahía. Mientras los obispos en Aparecida, obviamente, trataron de responder al primer desafío contextual, no se preocuparon demasiado de ver las múltiples y complejas diferencias entre las variadas culturas latinoamericanas. Por esto construyeron un modelo de misión supuestamente adaptable a todo el contexto latinoamericano, en singular. Sin embargo, como estos contextos son muy plurales y diversos, la misión que se debe realizar en cada uno de estos contextos será muy concreta, adaptada a la realidad y, por esto, diversa de otras misiones. Tenemos que abrir nuestros ojos a la realidad que la Iglesia concreta, vivida con fervor en lugares reales, se ha convertido en una realidad plural y polifacética. Aunque la Iglesia seguirá siendo “una”, como confesamos en el Credo, no podemos seguir conceptualizándola como uniforme u homogénea. La Iglesia se hace carne de manera concreta, en la vida de laicos y laicas reales que se convierten en misioneras y misioneros de los lugares concretos de su realidad. Este Pueblo de Dios diseminado en las diversas culturas, las clases sociales y los diferentes lugares presenta rostros diversos según las caras individuales de los discípulos y las discípulas que lo constituyen.

Jesucristo llama a la misión a cada uno y a cada una personalmente, como individuo. Nuestra respuesta a este llamado individual se expresará según la situación personal de cada persona – nuestras características económicas, intelectuales, corporales, culturales, emocionales y, ante todo, espirituales. Jesús no nos llama a ejercer un papel prefabricado de un modelo misionero abstracto y universal. Nos llama, al contrario, a seguirlo en nuestro ámbito concreto, a partir de las respuestas creativas que nosotros podemos dar a los desafíos de la realidad, dentro del cuerpo de cada una y cada uno de nosotros, con nuestras limitaciones y oportunidades.

A partir de este llamamiento concreto e individual, la persona bautizada que desea responder a su vocación, construirá su propia manera de ser discípula, misionera, cristiana y laica. Por supuesto, este proceso no se desarrolla tan solo individualmente, sino dentro de una comunidad cristiana y en el marco de la Iglesia. Pero es preciso notar que la Iglesia no se constituye de manera jerárquica desde una identidad inmutable y eterna, sino que Dios va llaman-

do un pueblo constituido de personas concretas, individualizadas por el bautismo personal y caracterizadas por cuerpos, culturas, emociones e inteligencias muy diversos. Por esto, la Iglesia no solamente cambia y se renueva permanentemente a lo largo del tiempo, sino se va diversificando de manera plural dentro de contextos diferentes.

Las identidades concretas de la Iglesia pueden ser muy diferentes, dependiendo de las personas que la constituyen. Dentro de las culturas indígenas y afroamericanas, fuertemente marcadas por religiones ancestrales, aparecen identidades eclesiales que reflejan los intentos de los discípulos de encontrar los rastros del Dios de Jesucristo dentro de las respuestas milenarias a los llamados de Dios. En el mundo cibernético, encontramos identidades eclesiales efímeros y espontáneos, pero quizás no menos eficientes. A veces se construyen Iglesias *ad experimentum*, de parte de personajes no definidos, *avatares* que tratan de encontrar sentido bajo la protección del anonimato de la internet. En el mundo marcado por VIH/SIDA podemos ver identidades eclesiales precarias, luchando con la muerte y la exclusión, buscando nuevas respuestas frente a una moral sexual fracasada e ineficiente y al mismo tiempo renovando la praxis de Jesucristo de la acogida, la solidaridad, el amor y la fiesta.

Las respuestas concretas que los misioneros y las misioneras dan, a veces, nos pueden parecer muy sorprendidas, y quizás no siempre correspondan fácilmente a un modelo acostumbrado de ser Iglesia. La pluralidad eclesial refleja a través de estas respuestas sorprendidas las sorpresas de la realidad. La tradición de la Iglesia no dispone de una respuesta ya prefabricada a los desafíos diarios de cada una de nuestras realidades. Es por esto, que los discípulos y las discípulas debemos confiar de nuestra propia capacidad de ver y discernir los signos de los tiempos, dentro de la comunidad. Dependiendo de verdades precarias y de pastorales provisionales, hay que buscar los caminos adecuados de responder como amigos de Jesús a los nuevos desafíos que la realidad plantea.

Necesariamente, la Iglesia que vive este llamamiento a la misión, se volverá muy plural. Quizás, para algunos, esta pluralidad signifique ante todo el peligro de perder la unidad en la Iglesia. Yo creo que el peligro opuesto es mucho más real: Que por miedo a perder la unidad de la Iglesia, podemos perder las oportunidades de dar respuestas cabales a los desafíos que nuestra compleja y a veces confusa realidad nos plantea. Si fuera así, mantendríamos la unidad de algo que no es la Iglesia.

## **2.2. Una Iglesia ecuménica:**

### **Evangelizar junto con todas las personas de buena voluntad.**

La Iglesia como Pueblo de Dios, como “comunidad espiritual”, en las enseñanzas del Concilio Vaticano II, no se identifica simplemente con la “reunión visible” de las estructuras jerárquicas y orgánicas de la Iglesia Católica, sino que se extiende de manera “compleja” y misteriosa más allá de sus límites visibles<sup>68</sup>. Es decir, que a la Iglesia de Cristo, tal como la entiende el Magisterio del Concilio, pueden pertenecer personas no bautizadas o pertenecientes a otras Iglesias. Como a su vez, personas bautizadas en la Iglesia Católica y hasta funcionarios de ella, pueden haberse apartado de la Iglesia “comunidad espiritual” y no pertenecer a ella. La compleja naturaleza de las relaciones entre ambas formas de entender la Iglesia imposibilita que nosotros podamos definir la extensión exacta de la Iglesia o decidir, quien pertenece a ella. Es por ello que debemos entender la Iglesia mucho más ecuménica de lo que a veces podemos imaginar. Acostumbrados a identificar la Iglesia con sus estructuras jerárquicas visibles, el Concilio nos desafía a abrir nuestros ojos y descubrir la eclesialidad de las personas que creen en Jesús y realizan su misión, mientras pertenecen a otras comunidades cristianas o religiosas.

En la vida cotidiana de los laicos y las laicas, la experiencia de cooperar con personas no cristianas y no católicas, ya se ha constituido una normalidad. Aunque existen hasta la fecha cristianos laicos quienes creen que una persona no católica no puede ofrecer puntos de colaboración válidos y eficientes, porque profesa “otra religión”, el hecho de que ya son millones en América Latina, quienes han dejado la Iglesia Católica o nunca pertenecieron a ella, tiene por consecuencia que en la actualidad cotidiana, los laicos y las laicas muchas veces no tenemos alternativas. La vida en el barrio, el trabajo compartido en empresas, escuelas y organizaciones, e incluso las complejas relaciones interfamiliares exigen que busquemos los puntos comunes con nuestros hermanos y hermanas no católicas. Resulta, que al final de cuentas, muchos laicos pueden hacer la experiencia que para realizar ciertos objetivos y alcanzar metas definidas, pueden colaborar tan eficientemente con una hermana no católica como con una persona que pertenece a la misma Iglesia. Y a veces mejor. El contacto diario con estas hermanas y hermanos, en el traba-

---

<sup>68</sup> Cf., para profundizar esta enseñanza de LG 8, la obra de Elmar Klinger: *Pobreza, un desafío de Dios. La fe del Concilio y la liberación del hombre*, San José: DEI 1995, 118-121; ver también: Leonardo Boff: *¿Quién subvierte el Concilio?* Respuesta al Cardenal J. Ratzinger a propósito de la *Dominus Iesus*, en: RELaT 236.

jo, en el barrio, en la familia, puede, a veces, ser algo muy fastidioso, si ellos se niegan a reconocernos a los católicos como personas de buena voluntad. Sin embargo, en no pocos casos conduce a un entendimiento mutuo, a la comprensión recíproca y a un aprendizaje compartido en el camino de la vida diaria, o en los procesos de la liberación.

En muchas familias, el ecumenismo ya es una realidad. Lejos de ser natural que todos los miembros de una familia pertenezcan a la misma Iglesia, es hoy en día una experiencia general que la mamá vaya a otro culto que el papá, que la hija sea de una religión no cristiana y el hijo haya dejado de creer en Dios. La experiencia diaria de la comunicación interfamiliar, la lucha por la supervivencia, el amor entre esposos, madres e hijos se convierte en un proceso perenne de diálogo ecuménico e interreligioso. El ecumenismo se puede convertir, en algunos casos, dentro de ciertas circunstancias familiares, en una necesidad corporal, cuando la comida, el sexo, el baile, la vestimenta y el maquillaje son objetos de controversias religiosas. Dentro de las familias y las relaciones entre vecinos crece, por lo tanto, un ecumenismo eclesial no imaginado y no reflejado por la teología oficial.

El movimiento ecuménico en América Latina ya no es solamente el asunto de algunas personas eruditas que tratan de dialogar sobre cosas del pasado o establecer bases mínimas de unidad cristiana. En la vida diaria, se extiende un movimiento ecuménico más espontáneo, personal y concreto, también de parte de los laicos comprometidos dentro de las estructuras eclesiales. Personas de la Cáritas católica colaboran con personas de instituciones de caridad de los Adventistas, los católicos comprometidos con los pueblos indígenas se encuentran con la pastoral indígena de los metodistas etc. Existen numerosos ejemplos de cooperación concreta y eficiente hasta con representantes de Iglesias pentecostales y evangelicas. Este movimiento “de base” va cambiando nuestra percepción de lo que antes llamábamos “sectas”. Por fin, tomamos en cuenta a las personas individuales fuera de la comunidad visible de la Iglesia Católica como hermanas y compañeros de la misma lucha “para que nuestros pueblos tengan vida”. La colaboración con todas las personas “de buena voluntad” (GS 22 y 52) exigida por el Concilio Vaticano II nos conduce a la percepción de la naturaleza ecuménica y macroecuménica<sup>69</sup> de la Iglesia. Si hablamos de la misión en la Iglesia y definimos a los fieles como misioneros, como lo hicieron los obispos en Aparecida, no debemos entender a las

---

<sup>69</sup> Cf., para el término “macroecumenismo”: José María Vigil: Macroecumenismo: teología de las religiones latinoamericana, en: Alternativas 11 (2004) 27, 109-126

personas no católicas como los destinatarios de esta misión en el sentido, que debemos procurar su registro con la Iglesia Católica. Es por esto que deberíamos dar la preferencia al término de la evangelización utilizado por los obispos en Puebla, ya que la evangelización se dirige en primer lugar a la búsqueda de la justicia, de la paz y de la liberación<sup>70</sup>. Si las personas de buena voluntad, con las que colaboramos en el camino de la evangelización, ya – de manera compleja y misteriosa – pueden pertenecer a la Iglesia comunidad espiritual, no hace falta en primer lugar convencerlas a pertenecer a una institución que quizás dejaron con buenas razones, sino continuar colaborando con ellos para alcanzar las metas comunes y cumplir las tareas de la Iglesia, en el servicio al mundo.

### **2.3. Una Iglesia laica: Ser discípula / discípulo de Jesucristo hoy.**

Los laicos somos la Iglesia. Aunque, por supuesto, la Iglesia se constituye desde el bautismo de todos, laicos y clero, ella no es, en primer lugar, una institución jerárquica, sino un pueblo peregrino constituido por personas llamados por Dios<sup>71</sup>. Ser discípulo o discípula de Jesucristo no consiste, como bien constataron los obispos en Aparecida, en la voluntad de asumir un servicio especial dentro del Pueblo de Dios, como parte del clero. Es una lástima que los términos “vocación”, “llamamiento”, “discipulado”, “compromiso”, “seguimiento” etc. hoy en día se presenten cada vez más secuestrados por una cierta teología que se refiere al sacramento del orden. El seguimiento de Jesús es la tarea de cada persona bautizada, y no el patrimonio de algunas personas que asumen un servicio especial.

El discipulado, además, es el camino del seguimiento de *Jesús*. Es él quien nos llama, y le respondemos a él. Los discípulos y discípulas no son llamados, en primer lugar, por la Iglesia, no responden al Papa y no siguen necesariamente el camino de la Tradición. Seguir a Jesús nos obliga a responder a su anuncio del Reino de Dios proclamado como bienaventuranza para los pobres, y nos compromete a buscar de manera creativa y autónoma los caminos más apropiados para seguirle hoy, personalmente y en el contexto de cada uno y cada una.

---

<sup>70</sup> Jon Sobrino: Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesio-logía (Presencia Teológica 8), Santander: Sal Terrae 1984, 267-314.

<sup>71</sup> Cf. mi texto: Los laicos somos la Iglesia, op.cit.

La Iglesia como comunidad espiritual se constituye a través de la vida de estos discípulos que tratan de seguir el camino de Jesús. La vida de los laicos y laicas, su compromiso cristiano, sus actividades apostólicas y su vida diaria de fe, esperanza y amor, son la base de la Iglesia que nace de nuevo cada vez que este pueblo de discípulos llamados por Jesús se pone en camino.

Los laicos no necesitamos del permiso de los obispos para ser Iglesia. Por esto sorprende algo la insistencia del documento de Aparecida al hablar de “un adecuado discernimiento, animación, coordinación y conducción pastoral [de las asociaciones laicales], sobre todo de parte de los sucesores de los Apóstoles (230/214)”. Ante todo en el párrafo dedicado a las CEBs, abundan las recordatorias de la “orientación (194/179)” que el clero puede dar a los laicos y el llamado a la “comunión (195/179)” de las CEBs con el obispo. Es obvio que la comunión es la base de la unidad eclesial y que los laicos no podemos ser Iglesia sin mantener esta comunión. Pero es preciso preguntar si los laicos solamente podemos ser discípulos y misioneros bajo la “orientación” de los obispos o si la Palabra de Dios, el llamamiento de Jesús y el acompañamiento del Espíritu no nos dan la autonomía suficiente para poder ejercer nuestra tarea de evangelización. Si el llamado a la comunión fuera un asunto recíproco, y si los pastores aceptasen también la orientación de parte de los laicos, nadie dudaría de la necesidad y del sentido de las palabras. Pero las muchas experiencias de desconfianza hacia los laicos, de la minusvaloración de su fe (y de las expresiones de ella) y de la dependencia estructural dentro de la Iglesia, conducen a un deseo de una autonomía más grande, más garantizada y más respetada de parte del clero para poder vivir y desarrollar la propia fe.<sup>72</sup>

Si nosotros como laicos y laicos respondemos al llamado de Jesús y le seguimos en nuestros ámbitos de vida, dentro de la vida cotidiana, la política, el trabajo, la educación etc., construimos la Iglesia. Lo hacemos en comunión con todo el Pueblo de Dios y bajo la orientación de nuestras hermanas y hermanos cristianos, en comunidad. Por esto los laicos y las laicas podemos hablar en nombre de la Iglesia. Cuando la conferencia episcopal de algún país emite un enunciado, la prensa comentará que “la Iglesia opina”. Sin embargo,

---

<sup>72</sup> En este contexto, es preciso mencionar, que dentro de la Iglesia Católica de América Latina, se empieza a presentar un movimiento de crítica abierta al estado clerical. José Comblín, por ejemplo, escribe, a propósito del discipulado que quiso Jesús: “Es un laico y quiere que su pueblo vuelva a ser un pueblo de laicos sin clase superior. Los que mandan tendrán que portarse como servidores, como inferiores y no como “autoridades”. [<http://www.-proconcil.org/document/VCELAM/ComblinDiscipulos.htm>]. La teología del sacerdocio deberá responder con urgencia a este desafío.

cuando una comunidad de base se pronuncia públicamente, cuando un columnista cristiano comenta un asunto público, cuando una educadora católica enseña a respetar al prójimo, y en muchos casos parecidos, también “la Iglesia opina”: quizás no con la misma autoridad estructural y organizativa, pero sí con la autoridad espiritual que le da el seguimiento de Jesús.

Si tan solo percibimos la Iglesia que nos presentan los medios de comunicación, la veremos como un asunto de unos cuantos varones en el clero. Pero si vemos la Iglesia Pueblo de Dios que vive dentro de mil asuntos terrenales y que trata de dar respuestas adecuadas a los desafíos que el mundo y la vida nos presentan cada día, podemos valorarla como una comunidad múltiple, plural, ecuménica y laica en el camino hacia el Reino.

La Iglesia es mucho más laical de lo que nosotros mismos pensamos, y ante todo, es mucho más laical de lo que sus portavoces oficiales proclaman y los medios de comunicación reflejan. Será preciso que este hecho se traduzca en acciones y actitudes concretas dentro de la estructura eclesial. Como dice José María Arnaiz: “Sin esta renovación estructural de la Iglesia el número de católicos seguirá disminuyendo; no serán pocos los que irán a buscar fuera lo que no encuentran dentro: más Biblia, más comunidades de tamaño humano, más acercamiento a la persona de Jesucristo y más ministerio y por supuesto más ministros, más rostro original de la iglesia local.”<sup>73</sup>

### **3. “Para que nuestros pueblos tengan vida”.**

#### **El Pueblo de Dios al servicio de los pueblos pobres y excluidos.**

El lema propuesto al Papa para la realización de la V Conferencia rezaba: “Para que nuestros pueblos tengan vida.”<sup>74</sup> He aquí la razón fundamental de la existencia de la Iglesia. El Pueblo de Dios es una comunidad al servicio de los pueblos, para que tengan vida en abundancia y en plenitud. No se trata solamente de trabajar por la vida eterna, de nutrir la vida espiritual o de garantizar la vida de la Iglesia. Ella existe para que los pueblos, ante todo los pobres y excluidos, tengan vida. Este lema era una descripción *in nuce* de la gran tarea de la evangelización, a la que estamos llamados todos, en primer lugar los laicos y las laicas.

---

<sup>73</sup> José María Arnaiz: ¿Qué estaba en juego en Aparecida?, en: <http://www.proconcil.org/document/VCELAM/Arnaiz.Aparecida.htm>

<sup>74</sup> Eleazar López Hernández: V Conferencia General Del Episcopado Latinoamericano. Aportes Indígenas, en: <http://www.sjsocial.org/crt/eleazar.html>; cf. la entrevista al Cardenal Francisco Javier Errázuriz Ossa, en: <http://www.aciprensa.com/aparecida07/entrevista2.htm>

El objetivo de la misión no es lograr que más personas quieran pertenecer a la Iglesia. Esta es una equivocación muy difundida. Quizás en el pasado entendimos por misión la divulgación del mensaje cristiano dirigido a las personas no creyentes con la intención de convertirlas a la fe cristiana para que se hagan bautizar y para “salvar sus almas”. Quizás en el pasado también entendimos por misión el anuncio repetido e intensificado del mensaje a los ya bautizados pero no tan comprometidos para despertar en ellos de nuevo el ardor de la fe y, de esta manera, hacerlos participar de la vida comunitaria eclesial. Quizás ambas cosas no sean totalmente equivocadas, pero le dan un sentido muy limitado al término “misión”: En ella no se trata de salvar la Iglesia y asegurar su supervivencia dentro de una sociedad cada vez más secular, sino se trata – como expresa bien este lema original de la V Conferencia – de que *los pueblos* tengan vida, es decir, todas las personas, sean católicas o protestantes, sean cristianas o de otra religión. La Iglesia existe para un objetivo que está situado fuera de ella, porque su razón de ser es la misma de su Señor: servir.

Si el documento de Aparecida – en una cita extensa de las palabras del Papa – invita a “enviar, sobre todo entre las casas de las periferias urbanas y del interior, sus misioneros, laicos o religiosos, buscando dialogar con todos en espíritu de comprensión y de delicada caridad” (569/550), uno tiene la impresión, que los obispos siguen en el antiguo modelo de la misión, cuyo objetivo era la búsqueda de más adeptos para el culto católico. Lo que es peor, si la cita prosigue que a los pobres se les debe “ofrecer el divino bálsamo de la fe, sin descuidar el ‘pan material’”, se entiende, que el “pan material” es algo secundario, que no tiene que ver nada con la fe, sino es algo como un alivio instantáneo, pero no necesario para el “divino bálsamo”. Felizmente, los obispos, a lo largo del documento conclusivo y del mensaje final, clarifican lo suficiente, que esto no es el caso. Al contrario, la solidaridad con todos los pueblos es la expresión de la fe cristiana, y el compromiso, “para que tengan vida”, es la práctica de la justicia, de la evangelización, de la misión.

A través de la presencia cotidiana dentro de estos pueblos, los laicos y las laicas somos los que llevamos a cabo día a día esta misión. Son llamados concretos y vocaciones diarias que nos hacen conscientes de lo que Dios quiere para el mundo nuestro. En la vida diaria, nos encontramos con los representantes concretos de estos pueblos, personas amenazadas por la muerte, la enfermedad, la violencia, la exclusión. Por esto, nuestra vida diaria puede ser una muestra de lo que significa la meta de que “los pueblos tengan vida”.

¿Cómo procurar en el día de hoy que los pueblos tengan vida? Estos pueblos están sometidos a tratos internacionales injustos, recrudescidos por la globalización de los mercados que afectan severamente las economías de los más pobres. La economía global ya no respeta los derechos de los pobres, ni el derecho al trabajo, ni a la educación, ni al agua potable, ni a la propiedad de la tierra. En este contexto, las personas que defienden los derechos humanos, organizan y concientizan a los pobres y acompañan al pueblo en su lucha diaria por la supervivencia, son las que trabajan para la vida de los pueblos. La evangelización empieza por tomar en cuenta la situación real y concreta de las personas.

Para que nuestros pueblos tengan vida, los laicos y laicas en muchos países latinoamericanos trabajan por la paz y la reconciliación. Ellos trabajan, además, por la justicia y contra el olvido. Es un trabajo arduo y muchas veces contradictorio, porque es necesario abrir viejas heridas para que puedan curar. La paz no se puede conseguir simplemente olvidándonos del pasado y tratando de construir algo diferente. Para construir algo, en lugares habitados, es necesario remover los escombros de las construcciones anteriores, *deconstruir* mentiras y estructuras de violencia e investigar la verdad de los hechos para hacer justicia a las víctimas del pasado. Solamente de esta manera se construye una paz estable y verdadera para la vida de los pueblos.

Las religiones de los pueblos son factores importantes para que tengan vida. Por esto no podemos construir la vida para nuestros pueblos, si no tomamos en cuenta las experiencias religiosas que tienen. La religión de los pobres, sin embargo, en muchos casos difiere de la religión que los representantes oficiales de la comunidad religiosa proclaman<sup>75</sup>. Los y las pobres viven su religión según las realidades concretas de su vida, utilizando expresiones heredadas de sus ancestros e integrando signos y símbolos del mundo que los rodea. Para ellos, no se presenta ningún problema para vivir una religión sincrética o un sistema birreligioso. Al contrario, muchas veces es para ellos una necesidad vital. Por ello, la lucha por la vida de los pueblos pasa por el diálogo con sus religiones, aceptando su pluralidad y tratando de entender lo más profundamente posible las experiencias de Dios de las que se nutren estas religiones.

---

<sup>75</sup> Stefan Silber: Die Bekehrung der Religionen. Die Option für die Armen als Maßstab für den interreligiösen Dialog, en: Thomas Franz, Hanjo Sauer (ed.): Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, Vol. 2: Diskursfelder, Würzburg: Echter 2006, 78-104

De la misma manera, todos los esfuerzos para el cumplimiento de los Derechos Humanos, la solidaridad con los excluidos, el reconocimiento de las culturas indígenas, la lucha contra el racismo y otras luchas más representan la “gran misión continental” impulsada por la V Conferencia. Si queremos que “nuestros pueblos tengan vida”, debemos trabajar por el respeto a la dignidad de cada ser humano. Es la tarea de los laicos, quizás no exclusiva, pero primordialmente, de realizar este objetivo eclesial y de recordarlo a toda la Iglesia. El Pueblo de Dios no existe para sí mismo, sino para juntarse con todas las personas de buena voluntad en la lucha por otro mundo posible. Según Marcelo Barros, el documento de Aparecida peca de una “perspectiva eclesiocéntrica y autoreferente”<sup>76</sup>. Si esto es así, quizás es la tarea de los laicos y de las laicas recuperar el verdadero centro de referencia de la Iglesia que son los pobres.

#### **4. Para que nuestros pueblos “en Él” tengan vida. Jesucristo y la vida de los pobres.**

El lema de la V Conferencia fue modificado por el Vaticano. Mientras el CELAM se presentó satisfecho de este cambio, Eleazar López afirmó que esta expresión, “en el contexto actual, debido a una interpretación acotada y reducida, se puede entender como querer amarrar el acompañamiento que los pueblos esperan de la Iglesia para sus causas nobles relacionadas con la vida, la paz y la justicia, valores del Reino, a que ellos se integren a la Iglesia, a que vuelvan al redil, a que acepten y se sometan a la conducción de la Iglesia. La “Gran Misión continental”, que se propone, suena en este contexto, a campaña de reconquista espiritual ante personas y grupos humanos que han dejado de confiar en la institución eclesiástica.”<sup>77</sup> Mientras las intervenciones del Vaticano, a lo largo del proceso de la V Conferencia, le dieron, obviamente, la razón a Eleazar López, creo que se debe rescatar lo positivo de esta inserción cristológica. *Es verdad* que los pueblos tendrán vida en Jesucristo, pero no en el sentido de una adherencia superficial a la doctrina de la Iglesia, sino si entendemos el “en Él” como la expresión de la fuerza del Resucitado para la liberación de los pueblos y contra las incontables muertes de los individuos.

---

<sup>76</sup> Marcelo Barros: O que aparece e o que se oculta em Aparecida, en: <http://www.proconci-l.org/document/VCELAM/Aparecida.MBarros.htm>.

<sup>77</sup> E. López: V Conferencia General Del Episcopado Latinoamericano, op. cit.

Que la interpretación cristológica de la misión de la Iglesia sea algo crucial para entender la práctica pastoral, es algo que pudimos ver dentro de la polémica acerca de la notificación del Vaticano contra la obra de Jon Sobrino. Es importante saber si entendemos a Jesucristo como un patrimonio de la jerarquía eclesial o como el Salvador de los pueblos. No es lo mismo si Jesucristo nos llama a través del llamado de los funcionarios de la Iglesia o si nos apela desde el rostro de la persona pobre. Hay una diferencia entre la fe en un resucitado presente tan sólo en el espacio controlado de la eucaristía y la fe en Jesucristo vivo y presente en la vida de los pobres. Al menos para los laicos y las laicas, aquí existe una diferencia crucial.

Por esto es cierto que los pueblos tendrán vida “en Él”, como ya la tienen, porque Él está presente como Resucitado en sus vidas, en sus culturas, en sus cuerpos, en sus lugares ocultos y apartados<sup>78</sup>. Los laicos y todas las personas bautizadas debemos buscarlo y hacerlo visible dentro de la vida de los pueblos. Ellos tendrán vida “en Él”, si entendemos que Jesucristo es uno de ellos, que sufre con ellos, es excluido como ellos y que la sociedad oficial (y parte de la Iglesia oficial) se olvidó de él. Solamente si le reconocemos como “alguno de los más pequeños hermanos” nuestros (cf. Mt 25,31-46) y procuramos que esta persona humana pueda tener vida, en toda su plenitud, podemos de verdad poner en práctica el lema de la V Conferencia, ser “Discípulos y misioneros de Jesucristo, para que nuestros pueblos en Él tengan vida.”

## **5. Aparecida y los laicos: ¿Fermento o cemento?**

Gregorio Iriarte, en un lúcido comentario escrito rápidamente después de la V Conferencia, preguntó: “El Documento de Aparecida: ¿‘fermento’ o ‘cemento’...?”<sup>79</sup> y confesó que, aunque reconocía ambas cosas en el documento, se atrevería a inclinarse más hacia la segunda alternativa.

Desde la perspectiva de los laicos, ¿debemos entender Aparecida, como evento, como algo más parecido al fermento o al cemento? ¿Qué impulso puede proceder de la conferencia de Aparecida para que nosotros seamos fermento de la transformación del mundo?

---

<sup>78</sup> Stefan Silber: Los Cristos ocultados. Cristología(s) desde los excluidos, en: Bajar de la cruz a los pobres: Cristología de la liberación, ed. por la Comisión Teológica Internacional de la Asociación Ecueménica de Teólogos y Teólogos del Tercer Mundo ASETT, México: Dabar 2007, 212-218

<sup>79</sup> Gregorio Iriarte: El Documento de Aparecida y la Teología de la Liberación, en: <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?cod=28013&lang=ES>

Creo que las reflexiones hechas en estas páginas demostraron que en el documento de Aparecida de verdad existen ambas tendencias. Para comenzar, el texto es mucho mejor de lo que se debía esperar después de los textos preparativos y las intervenciones del Vaticano. Además presenta, precisamente en el apartado dedicado a las laicas y los laicos, muchos elementos muy positivos que pueden servir para el trabajo pastoral a nivel de diócesis y de parroquias. Ciertamente, la falsificación del texto sobre las Comunidades de Base muestra una fuerte tendencia hacia el cemento. Por otro lado, el texto da una base para una evangelización liberadora que de veras puede fermentar el continente y ayudar a transformar estructuras excluyentes.

El documento no es un texto aislado. Tanto como el documento vale el acontecimiento, el hecho de que los obispos hayan encontrado una cierta unidad dentro de una línea pastoral latinoamericana iniciada por la conferencia de Medellín. Además, como dice Marcelo Barros, “lo más importante del documento es la recepción que de él se hace”<sup>80</sup>. Es importante rescatar los muchos puntos positivos del documento y seguir desarrollando esta línea pastoral que en él se presenta y que responde, desde las enseñanzas del Concilio Vaticano II y de Medellín, y con la ayuda de la teología latinoamericana, a las necesidades de los pueblos del continente.

Al final de cuentas, dependerá de nosotros. El documento no importa tanto, lo que importa es la vida de los laicos y las laicas en nuestro diario intento de poner en práctica lo que creemos, transformando las realidades en las que vivimos. Muchas personas laicas ya son fermento de transformación del mundo latinoamericano. Ellas garantizan que la Iglesia sea parte de la construcción de un mundo más humano, y al mismo tiempo hacen crecer a la Iglesia. Estas personas comprometidas y llenas de espíritu nos infunden la esperanza de que la Iglesia puede ser, y ya es, fermento de otro mundo posible.

---

<sup>80</sup> M. Barros: O que aparece e o que se oculta em Aparecida, op.cit.

# Una iglesia laica es posible, ya es una realidad.

## Alternativas eclesiológicas desde una perspectiva laica

Vicky, viuda de 52 años, cristiana comprometida que vive un barrio marginal de Buenos Aires, recuerda dos etapas de su experiencia de parroquia: „En este otro proceso somos parte, cuando hablamos y decidimos cómo va la parroquia, dónde va, si se da catequesis, si no se da, si celebramos así o asá, éramos parte, entonces formamos los consejos pastorales, yo fui parte del primer consejo pastoral. Nos juntábamos con las hermanas, con el cura, nos peleábamos, nos amigábamos pero decidíamos juntos. Hoy, nada se hace si no pasa por el párroco y no pasa por el sacerdote”<sup>81</sup>. Este recuento corresponde a una entrevista realizada en el marco de la investigación internacional e interdisciplinaria sobre pastoral urbana latinoamericana realizada entre 2010 y 2013 por la Universidad de Osnabrück (Alemania)<sup>82</sup>. Vicky ilumina con su recuerdo la vigencia de diferentes modelos actuales de la participación de los laicos y las laicas en la parroquia y en la Iglesia en general. La discrepancia entre modelos diferentes se manifestó a lo largo de toda la investigación.<sup>83</sup> Cin-

<sup>81</sup> Entrevista B2-77 VN, por Gabriela Zengarini y Ana Lourdes Suárez, dentro del estudio: „Teología urbana. Sentidos y prácticas de espiritualidad en espacios urbanos. Estudio de casos múltiple en Buenos Aires. Barrios precarios – Mujeres” (2013)

<sup>82</sup> La investigación se llevó a cabo bajo la dirección de la Prof. Dra. Margit Eckholt. Para consultar el Documento Conclusivo de la investigación, véase: Margit Eckholt/Stefan Silber: Vivir la Fe en la ciudad hoy. Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa. Documento Conclusivo del proyecto internacional de investigación : [http://www.pastoral-urbana.uni-osnabrueck.de/uploads/Main/DC\\_es.pdf](http://www.pastoral-urbana.uni-osnabrueck.de/uploads/Main/DC_es.pdf)

<sup>83</sup> Ver, ante todo: Eckholt/Silber: Vivir la Fe (op.cit.) 12-18.

cuenta años después del Concilio Vaticano II, la convicción de que los laicos somos parte de la Iglesia, que podemos decidir juntos y que podemos ejercer responsabilidad propia dentro de ella, no se convirtió todavía, en muchas partes, y para muchas personas, tanto clérigos como laicos, en un lugar común.

## 1. Los laicos viven la Iglesia en su vida diaria.

„Los laicos somos la Iglesia.” Hace algunos años, esta revista publicó una reflexión mía<sup>84</sup> en la que afirmé que los laicos no solamente somos parte de la Iglesia, sino que la conformamos, que somos *la Iglesia*, que la Iglesia es de los laicos y una Iglesia laica. Como esa reflexión fue acompañada por una argumentación extensa desde el Magisterio y la teología que comparto hasta la fecha, doy por hecha esa afirmación.

Lo que me interesa en este momento es una profundización hacia un cierto rumbo: Los laicos no „somos” la Iglesia en un sentido estático y esencialista. Al contrario, por ser laica, la Iglesia es una Iglesia viva que se vive en circunstancias plurales y contradictorias, renovándose y transformándose permanentemente. Los laicos vivimos la Iglesia dentro de nuestra vida diaria. No solamente la conformamos dentro de la parroquia o la capilla, en las celebraciones litúrgicas y en las reuniones de las comunidades eclesiales. La Iglesia vive, nace y crece en cada momento en que los creyentes viven su vida: los encuentros con los vecinos y los forasteros, el estudio y el trabajo profesional, el traslado por la ciudad y por el campo, la manifestación política y la comida con los hijos. Es ahí – y en muchas situaciones y espacios más – donde vive la Iglesia.

El Concilio Vaticano II enseña esta idea en su constitución sobre la Iglesia *Lumen Gentium* en la que dice, ante todo de los laicos: „Pues todas sus obras, [...] la vida conyugal y familiar, el trabajo cotidiano, el descanso del alma y de cuerpo, si se realizan en el Espíritu, [...] se convierten en 'hostias espirituales, aceptables a Dios por Jesucristo' (1 Pe., 2,5)” (LG 34). Los obispos conciliares afirman de los laicos „que, por estar incorporados a Cristo mediante el bautismo, constituidos en Pueblo de Dios y hechos partícipes a su manera de la función sacerdotal, profética y real de Jesucristo, ejercen, por su parte, la mi-

---

<sup>84</sup> Stefan Silber: Los laicos somos la Iglesia. “Otro modo de ser Iglesia” ya es una realidad, en: Alternativas 12 (2005) 30, 123-146

sión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo.” (LG 31). Las tres funciones de Jesucristo representan aquí una forma de expresar la totalidad de la misión de la Iglesia, es decir, los obispos les atribuyen no solamente una pertenencia a la misión de la Iglesia, sino el ejercicio de su totalidad.

Mientras los laicos cumplen la función „sacerdotal” de la Iglesia a través de la manera citada en la vida diaria, revelando el sentido sagrado de los contextos cotidianos, se ejercen de profetas cuando no se callan, sino „cooperan a la dilatación e incremento del Reino de Cristo en el mundo” (LG 35). La función real de la Iglesia, la cumplen „por su competencia en los asuntos profanos y por su actividad” (LG 36) en el trabajo, la sociedad civil y la política. Los laicos viven, por tanto, la totalidad de la misión de la Iglesia en su vida diaria y en sus compromisos políticos y profesionales.

Los obispos latinoamericanos profundizan esta enseñanza en la conferencia en Aparecida, afirmando que el testimonio vivido diariamente incluso vale más que la palabra evangelizadora escrita o pronunciada (DA 386), haciendo eco de la afirmación de Pablo VI que „será sobre todo mediante su conducta, mediante su vida, como la Iglesia evangelizará al mundo” (EN 41), y sólo en segundo lugar, mediante la predicación verbal.

La importancia de esta evangelización silenciosa, por la vida cotidiana de los laicos, en los medios acostumbrados de sus quehaceres diarios, está empezando a sobresalir también en los estudios neotestamentarios y de la Iglesia primitiva. „La propagación no coordinada e informal del evangelio”<sup>85</sup> por viajeros de negocios, esclavas y esclavos vendidos a otras partes, navegantes y otras personas que viajaron por el mediterráneo, fue – como afirman los exegetas – al menos tan importante (o más) para la dispersión del cristianismo en el Imperio Romano como la actividad misionera más conocida de Pablo, Pedro y otras personas.<sup>86</sup>

Si los laicos viven y constituyen la Iglesia dentro de su vida diaria, es obvio que la Iglesia adquiere formas muy plurales dentro de los diversos contextos de estas vidas cotidianas. Son Iglesias encarnadas en la vida, empapadas de realidad. Nacen y se transforman permanentemente Iglesias de mujeres, Iglesias indígenas e Iglesias de cartoneros. En América Latina, muchas de estas Iglesias efímeras o duraderas son Iglesias pobres, desde los pobres y en el mundo de pobreza. Por su naturaleza, son Iglesias sin poder, de servicio, de

<sup>85</sup> Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel. Gütersloh 2009, 391, traducción mía.

<sup>86</sup> Cf. Stefan Silber: Zur Gerechtigkeit gesandt. Theologie der Mission und Option für die Armen, en: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 94 (2010) 3-4, 255-266

escucha. Son Iglesias en la calle, en los patios, en las plazas. Son comunidades creyentes carnales, corporales, de carne y hueso, sexo, color y edad.

Es importante notar que en la actualidad latinoamericana, muchas de estas Iglesias vivas de laicos y laicas encarnados en su contexto cotidiano, son también Iglesias ecuménicas, ya que los creyentes no solamente comparten su vida diario con cristianos no católicos, sino que muchos de los católicos de hoy han pasado en sus biografías por etapas no católicas, y llevan la experiencia ecuménica en su propia carne. Cuando el documento de Aparecida afirma que „la gente sincera que sale de nuestra Iglesia” busca „responder a algunas aspiraciones que quizás no han encontrado, como debería ser, en la Iglesia” (DA 225), es interesante notar que el texto original aprobado por los obispos, incluso reconoció que esta gente „está buscando sinceramente a Dios”.<sup>87</sup>

Estas búsquedas de Dios pueden conducir a las personas creyentes a distanciarse de la propia Iglesia, a retornar nuevamente, a insertarse en el mundo seglar o a cumplir espiritualmente sus deberes cotidianos. La Iglesia constituida por los laicos y viva en los contextos diarios se muestra por esto como una Iglesia dinámica y procesual. El autor inglés Pete Ward habla de una „Iglesia Líquida”<sup>88</sup> que ya no encaja en los conceptos eclesiológicos habituales, ni mucho menos en el aparato burocrático de una jerarquía central. La Iglesia líquida, fluida y muchas veces provisoria de los laicos encarnados en la realidad cumple, sin embargo, en las palabras del Concilio, con la totalidad de la misión de la Iglesia en nuestro mundo. Es la obra del Espíritu quien no se limita a soplar en los espacios denominados sagrados, sino nos impulsa a vivir la fe en las múltiples y fragmentadas realidades cotidianas.

## **2. La Iglesia: „Un pueblo de laicos”**

La palabra „laico”, proveniente de la palabra griega „laikós”, significa algo como „persona perteneciente al laós” o sea al pueblo. El laós, en la era clásica griega, representaba al pueblo en general, ante todo descontando a las autoridades, y no pocas veces en contraposición a ellas. El laós, además, excluía a todas las personas sin derecho a ciudadanía: Las mujeres, los esclavos

---

<sup>87</sup> Se pueden consultar los diferentes cambios realizados en el texto de Ronaldo Muñoz: Los cambios al Documento de Aparecida, en: <http://www.redescristianas.net/2007/08/13/los-cambios-al-documento-de-aparecida-ronaldo-munoz/>

<sup>88</sup> Pete Ward: *Liquid Church*, Carlisle, Cumbria: Paternoster Press ; Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2002

y las esclavas, los niños y menores de edad. Es decir, un laikós, en la Grecia antigua, era un ciudadano con pleno derecho a todo, pero no era una autoridad.

En la historia de la Iglesia, cuando nació y se fortaleció un grupo determinado de autoridades, surgió la necesidad de disponer de un término para designar a todos los creyentes que no eran autoridades. En aquel momento, se llegó a usar el término ya conocido en el contexto político griego de los laicos. Desde el principio, sin embargo, y respetando la eclesiología equitativa de la teología paulina (Gal 3,27-28), con la palabra „laicos” se designó a todas las personas bautizadas, y se incluyó a las mujeres, jóvenes y los esclavos, como personas con ciudadanía plena en la Iglesia.

Es decir, el término eclesial „laico”, a pesar de que denomine a las personas que no son autoridades, no es un término excluyente o discriminatorio, sino que incluye a todos los bautizados en la Iglesia y les confiere la ciudadanía eclesial plena. No hay cristianos de segunda categoría, aunque en la historia de la Iglesia, se quiso usar la distinción entre clero y laicado para justificar la desvalorización de los laicos.

Es en este sentido que José Comblín habla de la Iglesia como „un pueblo de laicos”. Él dice, a propósito del discipulado que formó Jesús: „Jesús enseña que Dios no quiere sacrificios, así como no quiere templos ni sacerdotes. [...] Es un laico y quiere que su pueblo vuelva a ser un pueblo de laicos sin clase superior. Los que mandan tendrán que portarse como servidores, como inferiores y no como 'autoridades'.”<sup>89</sup>

Comblín no excluye la existencia de personas responsables „que mandan” en la Iglesia, pero explica claramente, cómo deben ejercer su mando. Ante todo, sin embargo, insiste en que todas las personas bautizadas en la Iglesia deben considerarse como mayores de edad, adultos, ciudadanos con pleno derecho y plena pertenencia. Los que son llamados sacerdotes no pueden ser considerados como personas más importantes espiritualmente, como mediadores entre lo sagrado y lo profano como los sacerdotes del tiempo de Jesús que ofrecían sacrificios en el Templo a nombre y por encargo del pueblo. En el seguimiento de Jesús no hay y no se precisan mediadores, porque todos somos hermanas y hermanos de Jesucristo, hijas e hijos del mismo Padre.

---

<sup>89</sup> José Comblín: Discipulos, en: <http://www.proconcil.org/document/VCELAM/ComblinDiscipulos.htm>

De la misma manera, el Concilio Vaticano II dice en la constitución sobre la Iglesia: „Ante Cristo y ante la Iglesia no existe desigualdad alguna en razón de estirpe o nacimiento, condición social o sexo”, al contrario, „se da una verdadera igualdad entre todos en lo referente a la dignidad y a la acción común de todos los fieles para la edificación del Cuerpo de Cristo” (LG 32).

Esta enseñanza del Concilio Vaticano II se contrapone de manera muy directa a la separación tradicional entre clero y laicado en la Iglesia Católica. Mientras el muy citado „Decreto de Graciano” medieval habla de „dos géneros de cristianos”<sup>90</sup>, o sea clérigos y laicos, en un sentido poco valorativo y con el fin primordial de limitar los derechos terrenales de los clérigos, el Papa Pío X escribe en su carta encíclica „Vehementer Nos” del año 1906 que „la Iglesia resulta, por su esencia, una sociedad de desiguales, es decir, una sociedad con dos categorías de personas: los pastores y el rebaño”<sup>91</sup>. En esta apreciación de la Iglesia coincide con un texto que fue presentado al Concilio Vaticano I en 1870, y que felizmente no llegó a votación, porque el concilio fue interrumpido. Dice: „La iglesia de Cristo no es una comunidad de iguales en la que todos los creyentes tuvieran los mismos derechos. Sino que es una sociedad de desiguales, no solamente porque entre los creyentes unos son clérigos y otros laicos, sino de una manera especial porque en la iglesia reside el poder que viene de Dios por el que es dado a unos el santificar, enseñar y gobernar, y a otros, no.”<sup>92</sup>

Frente a esta larga historia de discriminación y exclusión en la Iglesia Católica, la enseñanza del Concilio Vaticano II constituye de veras un retorno a las fuentes evangélicas. El Concilio muestra a la Iglesia como un pueblo de laicos, quienes son llamados por Dios Padre a ser sus hijas e hijos, y quienes no dependen del poder sagrado de una clase específica dentro de este pueblo. En él, como vimos en el primer apartado, todas y todos debemos y podemos „santificar, enseñar y gobernar”, porque estos verbos corresponden a las tres „funciones” de Jesucristo (cf. LG 31).

---

<sup>90</sup> Traducción mía del texto en latín y en alemán encontrado en <http://ivv7srv15.uni-muenster.de/mnkg/pfnuer/klerus.html>

<sup>91</sup> Citado por <http://webs.ono.com/pag1/miguelor/sacer7.htm>. En la misma página se encuentra una cita de S. Juan Crisóstomo, que no he podido verificar: „Por muy grave que sea la diferencia entre las bestias salvajes y los hombres racionales, ésta misma - y no exagero - es la distancia entre el pastor y las ovejas”.

<sup>92</sup> Josef Neuner, Heinrich Roos: *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*. 13. Auflage. Pustet Verlag, Regensburg 1992, No. 394, versión española según Rufino Velasco: *La Iglesia de Jesús. Proceso histórico de la conciencia eclesial*, Estella: Verbo Divino 1992, 146.

Raimundo Panikkar incluso da un paso más allá si presenta la relación directa de cada persona humana con Dios como una característica universal de todas las personas, bautizadas o no. Para Panikkar, cada ser humano vive en una relación íntima, personal y directa con Cristo, una relación que él denomina „crística”<sup>93</sup>. Cristo, quien se había unido en la historia de manera muy especial con la persona humana Jesús de Nazaret, a través de la encarnación, no solamente – como dice el Concilio - „se ha unido, en cierto modo, con todo hombre” (GS 22), sino, según Panikkar, sigue uniéndose en una „incarnatio continúa”<sup>94</sup> permanentemente con todas las personas del género humano. Cada persona humana puede experimentar la „Cristofanía”<sup>95</sup> en la propia existencia. Por esto, para Panikkar, la Iglesia incluso es coextensiva con el universo; para él, la atribución de „católica”, o sea „universal” solamente tiene validez en este sentido cósmico y general que concierne a todos los seres humanos<sup>96</sup> más allá de los límites visibles del bautismo.

También los resultados de nuestro proyecto de investigación sobre pastoral urbana demuestran la importancia del tema de „la autonomía y responsabilidad de los laicos”<sup>97</sup>. Muchos laicos y también miembros del orden reconocen o descubren en los laicos „una adultez en el ejercicio de su vida espiritual y su praxis pastoral”<sup>98</sup>. Es obvio que muchos laicos y laicas ya no quieren ser tratados como creyentes de segunda categoría y que quieren vivir en la Iglesia la experiencia de fe adulta que pueden hacer dentro de su propia espiritualidad. Eran mujeres comprometidas con la vida de fe de su barrio marginal quienes expresaban su deseo de vivir la “Iglesia como comunidad inclusiva, una Iglesia donde se da un ‘discipulado de iguales’ y se fortalece a todo el Pueblo de Dios”.<sup>99</sup>

---

<sup>93</sup> Raimon Panikkar: Christophanie. Erfahrungen des Heiligen als Erscheinung Christi, Freiburg: Herder 2006, 187 [traducción mía].

<sup>94</sup> Panikkar, Christophanie (op.cit.) 235

<sup>95</sup> Panikkar, Christophanie (op.cit.) 187 [traducción mía].

<sup>96</sup> Panikkar, Christophanie (op.cit.) 233

<sup>97</sup> Eckholt/Silber, Vivir la fe (op. cit.), 14-15.

<sup>98</sup> Eckholt/Silber, Vivir la fe (op. cit.), 15.

<sup>99</sup> Eckholt/Silber, Vivir la fe (op. cit.), 12. El término „discipulado de iguales” es de Elisabeth Schüssler-Fiorenza, de su obra: Discipleship of Equals: A Critical Feminist EKKLESIA-logy of Liberation, New York: The Crossroad Publishing Company, 1994

### 3. El clericalismo no es cristiano.

„Cuando tengo frente a mí a un clerical, de repente me vuelvo anticlerical. El clericalismo no debería tener nada que ver con el cristianismo.”<sup>100</sup> Esta afirmación del Papa Francisco, hecha en la entrevista con el ateo profeso Eugenio Scalfari, puede sorprender a cualquier laico quien vivió dentro de la Iglesia católica en los últimos decenios. Francisco se expresa con mayor detalle al respecto frente al Comité de Coordinación del CELAM, reunido en Río de Janeiro, diciendo que „el fenómeno del clericalismo explica, en gran parte, la falta de adultez y de cristiana libertad en buena parte del laicado latinoamericano.”<sup>101</sup>

Estas apreciaciones tajantes y críticas, proferidas por el Papa de la Iglesia Católica, corresponden al reclamo de muchos católicos laicos en todo el mundo hastiados por el clericalismo generalizado en muchas áreas de la vida eclesial actual. El informe final del grupo brasileño dentro de nuestra investigación sobre pastoral urbana, para dar un ejemplo, denuncia „la creciente clericalización y el arribismo de los nuevos seminaristas y sacerdotes, mas preocupados con la apariencia doctrinal y estética, valorizando elementos estéticos de los rituales y cultos, que con la vivencia profunda de la liturgia por sus fieles.”<sup>102</sup> A causa del clericalismo se producen conflictos, desencuentros, divisiones en las comunidades creyentes. Existe incluso, como advierte el Papa Francisco en su discurso citado frente al CELAM, algo como un clericalismo de los mismos laicos quienes tratan de mimetizar a los clérigos o de apoyar y exigir el crecimiento del clericalismo.

El clericalismo, sin embargo, no consiste solamente en una exageración indebida o en un uso inadecuado de la autoridad ministerial. Al contrario, el clericalismo, desconociendo la naturaleza de esta autoridad, la destruye. Si pue-

---

<sup>100</sup> Una Iglesia misionera y pobre. Coloquio entre el Papa Francisco y el periodista y político italiano Eugenio Scalfari, publicado en el diario «La Repubblica» (1-10-2013), en: <http://www.revistaecclesia.com/en-espanol-integra-la-entrevista-de-la-repubblica-al-papa-francisco/>

<sup>101</sup> Encuentro con el Comité de Coordinación del CELAM, Centro Estudios de Sumaré, Río de Janeiro, Domingo 28 de julio de 2013, en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/francesco/speeches/2013/july/documents/papa-francesco\\_20130728\\_gmg-celam-rio\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-celam-rio_sp.html)

<sup>102</sup> Brenda Carranza (coord.): O sagrado na cidade a cidade no sagrado. Relatório Final de Pesquisa "Pastoral Urbana - Proyecto de investigación internacional e interdisciplinario - Universidad de Osnabrück Alemania", São Paulo-Campinas, fevereiro de 2013 [de próxima publicación], traducción mía.

de existir algo como autoridad en la Iglesia de Jesucristo, ella debe orientarse en el modelo de la autoridad que él nos dejó: „Cualquiera de ustedes que desee ser el primero será siervo de todos. Porque ni aun el Hijo del Hombre vino para ser servido, sino para servir” (Mc 10,44-46).

Por esto dice el Concilio: “Los ministros que poseen la sagrada potestad están al servicio de sus hermanos” (LG 18) – es decir, de los laicos. La inversión de este principio evangélico, la pretensión de que el orden sagrado confiere el „mando” o el „responsabilidad última” a los sacerdotes, no corresponde a la Iglesia de Jesucristo. Quien actúa como si el orden le autorizara a inhibir, reglamentar, desmotivar o desmilitariza el apostolado de los laicos, destruye esta misma autoridad. El clericalismo no es, por tanto, una exageración de la autoridad, ni sirve – como algunos pueden argumentar – para la protección de „la sagrada potestad” del orden, sino subvierte el principio de autoridad ministerial en la Iglesia fundada en el servicio.

Es por esto que podemos concluir que el clericalismo no es cristiano. Si la Iglesia es constituida por los laicos, el Pueblo de Dios, el clericalismo se convierte en una amenaza seria de la Iglesia misma, desde su interior. Será necesario tenerlo en cuenta en el momento de acercarse a las reformas estructurales necesarias, porque el clericalismo tiene un fundamento y raíces estructurales en la Iglesia. No será suficiente advertir contra él, sino habrá que desarraigarlo desde lo profundo.

#### **4. La Iglesia y el laicismo: ¿una Iglesia laicista?**

En los últimos años, en América Latina están surgiendo cada vez más voces que reclaman una mayor separación entre Iglesia Católica y estado o proclaman el estado laico o incluso laicista.<sup>103</sup> ¿Cuál es la relación entre los reclamos laicistas y la Iglesia como un pueblo laico?

Miguel Miranda, después de distinguir terminológicamente entre el laicismo, al que atribuye „una cierta agresividad frente a la estructura religiosa”<sup>104</sup> y la laicidad, demuestra que en la doctrina tradicional de la Iglesia siempre hubieron voces que reconocían una „legítima y sana laicidad del estado”<sup>105</sup>, como

---

<sup>103</sup> Roberto Blancarte: Laicidad y laicismo en América Latina, en: Estudios Sociológicos, 36 (2008), 139-154.

<sup>104</sup> Miguel Miranda: Aparecida: una mirada desde la experiencia cristiana laica latinoamericana, en: Roberto Tomichá (ed.), Y después de Aparecida, ¿qué? Comentarios al Documento de Aparecida, Cochabamba, Verbo Divino 2007, 137-168, 138.

<sup>105</sup> Miranda, Aparecida (op.cit.) 138

dijo el Papa Pío XII en 1958. Por laicidad se entiende aquí la no dependencia de las realidades mundanas del poder sagrado, la „autonomía del mundo” en asuntos temporales „de la tutela de la religión”<sup>106</sup>.

Esta doctrina tradicional se convierte en una enseñanza central del Concilio Vaticano dentro de la Constitución sobre la Iglesia en el mundo de hoy. Afirman los padres conciliares: „Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía.” (GS 36) Es decir, que en la ciencia, la economía, la política y la sociedad, el mundo se rige por sus propias reglas, y la Iglesia debe reconocerlas y actuar según ellas sin pretender que estas reglas puedan conocerse solamente a través de las verdades reveladas. Esta legítima autonomía (o, por decirlo así: laicidad) de la realidad no significa, por otra parte, „que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador” (GS 36), por lo que la contribución de la Iglesia a la construcción de la realidad temporal no es solamente legítima sino fundamentalmente necesaria.

Esta colaboración en los asuntos temporales (o „laicales”) se les atribuía, en la doctrina de la Iglesia, muchas veces unilateralmente a los laicos<sup>107</sup>. Sin profundizar aquí este aspecto problemático podemos decir que la tarea de convertir al mundo seglar hacia el Reino de Dios, aunque no es exclusiva de los laicos, es una tarea „laical” en la Iglesia en la que ella demuestra su rostro laico y se constituye en un pueblo de laicos. Es una contribución laical a un mundo laical sin pretensión de imponerse al mundo y de ordenarlo según un supuesto saber sobretemporal propio a la Iglesia.

Miranda reúne una serie de características de una Iglesia laica que no pretende ser exhaustiva o completa. Vale la pena referirse a ellas aquí para entender mejor el perfil de la Iglesia laica: En cuanto a la „laicidad de Jesús”<sup>108</sup>, Miranda aduce tres características importantes: „ser del pueblo llano”, „conflictos y persecución” y „mesianismo fuera de lo común”, lo que para Miranda se traduce en „humildad”, „práctica de lo fundamentalmente humano”, „fraternidad” y „comunidad”. A continuación reproduce las características que Casiano Floristán atribuye a las comunidades cristianas primitivas y que demuestran la continuidad entre éstas y Jesucristo: „creyentes que viven en

<sup>106</sup> Miranda, Aparecida (op.cit.) 138

<sup>107</sup> Stefan Silber: La misión de los laicos: Renovar la faz de la tierra, evangelizar a la Iglesia, en: Alternativas 13 (2006) 32, 145-164

<sup>108</sup> Miranda, Aparecida (op.cit.) 144-145, también las citas siguientes.

comunidad”, „seguidores de Jesús”, „estructura doméstica y fraternal”, „acogida a toda clase de convertidos, preferentemente pobres” y „tensiones en un mundo conflictivo e injusto”<sup>109</sup>.

Llama la atención que el compromiso de una iglesia laica con la construcción del mundo temporal no llevará a una desaparición de los conflictos entre la sociedad, el estado y la Iglesia. La historia de la Iglesia latinoamericana demuestra que el compromiso profético de una Iglesia que se desvinculó de la imposición patronal no la lleva a adaptarse a las exigencias y expectativas del mundo moderno, sino produce nuevos desencuentros y conflictos con él, si la Iglesia laica se convierte además en una Iglesia pobre y de los pobres.<sup>110</sup>

Respetando la diferenciación entre laicidad y laicismo<sup>111</sup>, creo que podemos dar un paso más allá y preguntar por la relación entre Iglesia laica y laicismo. Si se acepta la noción de que el segundo término es el más radical „para designar una posición teórica y práctica de abierta hostilidad hacia las creencias y las instituciones religiosas en cuanto tales”<sup>112</sup>, cabe preguntarse por los motivos de esta hostilidad. Aquí el Concilio da una respuesta importante, cuando afirma, a propósito del ateísmo, que „los propios creyentes [...], con el descuido de la educación religiosa, o con la exposición inadecuada de la doctrina, o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión” (GS 19) y propone como „remedio” „la integridad de vida de la Iglesia y de sus miembros” (GS 21). Algo parecido sucede con el fenómeno del laicismo, que se opone a la Iglesia – entre otros aspectos – por motivos que radican en la misma vida de la Iglesia que oculta la presencia de Dios.

Una Iglesia laica, por otra parte, que se relaciona con la sociedad civil a través de la búsqueda común de la solidaridad y de la justicia, que prescinde de los privilegios para entrar en el modo de servicio, que intenta insertarse y encarnarse en la vida de los pueblos, ante todo los pobres, una Iglesia laica, en fin, que no busca el propio poder y una hegemonía social, sino el vivir bien de to-

---

<sup>109</sup> Miranda, Aparecida (op.cit.) 145-146.

<sup>110</sup> La extensa obra de Jon Sobrino sobre la Iglesia de los mártires es extremadamente instructiva sobre este aspecto. Véase, para solamente dar un ejemplo, Jon Sobrino: *Compañeros de Jesús. El asesinato-martirio de los jesuitas salvadoreños*. (Aqui y Ahora 4), Santander: Sal Terrae 1989

<sup>111</sup> Ver las obras citadas de Miranda, Aparecida y Blancarte, Laicidad; además: Michelangelo Bovero: *El concepto de laicidad. Un concepto para la teoría moral, jurídica y política*, Colección de cuadernos Jorge Carpizo para entender y pensar la laicidad No. 2, editado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, México 2013

<sup>112</sup> Bovero, Laicidad (op.cit.) 2

dos los miembros de la sociedad, no dará motivos a la radicalización de la hostilidad laicista, si no es por su cercanía y solidaridad con los pobres. Una Iglesia laica no tiene por qué temer al estado laicista, y la sociedad civil no necesita desarrollar una hostilidad abierta frente a la Iglesia laica. Es cierto que aún la Iglesia laica encuentra hostilidad y persecución, y hasta produce mártires. Sin embargo, estos mártires no lo son porque „han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios” como sucedió con muchos „mártires” de la Iglesia colonial. Los mártires de la Iglesia laica desvelan el rostro de Dios presente en el sufrimiento y dolor de los excluidos y pobres.

## 5. Reformas estructurales necesarias para la Iglesia laica

Existe en el Vaticano un „Pontificio Consejo para los Laicos” que se autocaracteriza como „un dicasterio de la Curia romana al servicio de los fieles laicos”<sup>113</sup>. Cuando entramos en su página web vemos una foto de los miembros del Consejo conjuntamente con el Papa<sup>114</sup> en la que sobresalen nueve cardenales en la primera fila, y solamente si uno amplía mucho la foto, se pueden adivinar algunas personas muy probablemente laicas, como por ejemplo un número muy reducido de mujeres.

El Consejo, según su propio perfil, dispone de „un comité de presidencia compuesto por cardenales y obispos”, mientras sus miembros „son obispos, sacerdotes y sobre todo laicos, hombres y mujeres de todas las partes del mundo”<sup>115</sup>. Conjuntamente con la foto, uno empieza a nutrir dudas, si las palabras „sobre todo” contienen algo de sarcasmo.

Esta observación no es una casualidad. Es un Consejo „para los laicos” y no „de” ellos. Sin embargo, la Iglesia no puede prescindir del consejo de los laicos. Así dice el obispo alemán Gebhard Fürst, en un juego de palabras con el sentido doble del término „consejo”: „Como obispo, no solamente acepto los consejos, sino los necesito con su consejo.”<sup>116</sup> Si el obispo necesita ser aconsejado por los laicos, porque necesita su consejo, se puede entender la necesidad de institucionalizar este consejo mediante un „Consejo de Laicos”.

---

<sup>113</sup> [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/laity/documents/rc\\_pc\\_laity\\_pro\\_17031998\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/laity/documents/rc_pc_laity_pro_17031998_sp.html)

<sup>114</sup> <http://www.laici.va/content/laici/es/profilo.html>, visto el 31 de octubre de 2013.

<sup>115</sup> <http://www.laici.va/content/laici/es/profilo.html>

<sup>116</sup> Gebhard Fürst: Der Rat der Laien. Aus einer zeitgenössischen Kirche nicht wegzudenken [2005], en: <http://www.zdk.de/veroeffentlichungen/salzkoerner/detail/Der-Rat-der-Laien-344Z/> [traducción mía]

De la misma manera preguntó el Papa Francisco a los obispos del CELAM reunidos en Río de Janeiro: „¿Es un criterio habitual el discernimiento pastoral, sirviéndonos – en un buen sentido de la palabra – de los Consejos Diocesanos? ‘Consejos Diocesanos’, esta palabrita tiene que ser más usada. Estos Consejos y los Parroquiales de Pastoral y de Asuntos Económicos ¿son espacios reales para la participación laical en la consulta, organización y planificación pastoral? El buen funcionamiento de los Consejos es determinante. Diocesanos, sectoriales, parroquiales. Y creo – no se ofendan, lo digo de corazón – que estamos muy atrasados en esto. En Buenos Aires, recuerdo de las parroquias, menos de la mitad tenía los consejos. Mover a los curas para que entren en esta dinámica, cuesta mucho.”<sup>117</sup>

Si el consejo diocesano o parroquial debe dar su consejo, y los ministros ordenados incluso están obligados<sup>118</sup> a consultarlo antes de tomar decisiones, ellos no pueden menospreciar esta consulta, sino deben tomarla en serio y regir sus decisiones según ella. Escuchar el consejo de los laicos y reconocer su autoridad son dos remedios importantes para la amenaza del clericalismo. El Consejo de Laicos puede ayudar no solamente al control eficaz del uso de la autoridad de los ministros ordenados, sino también a representar dentro de los espacios de decisión en la Iglesia Católica las plurales experiencias laicales de evangelización en la vida cotidiana, los diferentes estratos y clases sociales a los que pertenecen, el ecumenismo, y toda la vida de carne y sangre en la que están insertos los laicos. Toda la Iglesia como pueblo de Dios debemos aprender de estas experiencias, escucharlas y tomarlas en cuenta en el momento de tomar decisiones importantes.

Sería, por lo tanto, una reforma estructural esencial para este momento, si a todos los niveles de la organización de la Iglesia, desde la parroquia hasta el Vaticano, se instalaran Consejos de Laicos, compuestos por laicos, que representan la pluralidad y diversidad de las experiencias de Iglesia de todo el Pueblo de Dios.

Una segunda reforma muy importante sería la participación activa de los laicos en los procesos de elección de los obispos, párrocos y sacerdotes. En el momento, no está previsto un protagonismo activo del Pueblo de Dios en la selección de sus ministros. Esta situación no es adecuada ni aceptable para la

---

<sup>117</sup> El documento oficial (en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/francesco/speeches/2013/july/documents/papa-francesco\\_20130728\\_gmg-celam-rio\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-celam-rio_sp.html)) no cita este pasaje por completo. Lo reproduzco según la recopilación „Francisco en Brasil” del mes de julio de 2013, hecha por ACIPrensa y distribuida a través de la red.

<sup>118</sup> CIC, c. 511y c. 536. Véase con mayor detalle: Silber, La misión de los laicos (op cit.)

identidad de la Iglesia, ni tampoco es histórica. En los primeros siglos, todo el Pueblo de Dios tuvo parte en la elección de un nuevo obispo. Es obvio que se precisarían estructuras de participación muy eficientes para evitar que las campañas electorales de los ministros ordenados lleguen a parecerse a las campañas de las elecciones políticas. Pero es, al menos en mi criterio, igualmente obvio que la manera actual de designar a los obispos y párrocos no tiene nada que ver con la Iglesia como Pueblo de Dios enseñada por el Concilio Vaticano II.

En tercer lugar, pienso que una reforma estructural hacia una Iglesia laica debería incluir una reelaboración de la teología y de la institucionalidad de los llamados ministerios laicales<sup>119</sup>. En vez de construirlos desde la necesidad pastoral local o como una miniatura (o caricatura) de los ministerios ordenados, es preciso proyectarlos desde los ministerios o funciones de Cristo mencionados en el primer apartado de este artículo. Si los bautizados estamos llamados a seguir a Jesucristo sacerdote, profeta y rey, debemos concebir los ministerios laicales de igual manera desde las tareas eclesiales de santificar, proclamar y gobernar. Los ministerios laicales deben reflejar la adultez de fe de los laicos y su autonomía y responsabilidad frente al ejercicio de su propia espiritualidad como seguidores de Jesucristo. No deben ser meramente partícipes del ministerio ordenado, como ayudantes de liturgia o representantes en caso de ausencia del cura, sino los ministerios laicales deben expresar claramente la ciudadanía plena de la persona bautizada en la Iglesia y en su misión.

Es necesario que estos ministerios no solamente se dirijan hacia el interior de la Iglesia. Por esto, dentro de nuestro proyecto de investigación en las ciudades de América Latina surgió la necesidad de identificar “ministerios al servicio de procesos de humanización”<sup>120</sup>, o sea, ministerios que reflejen mejor la misión de la Iglesia de transformar el mundo en el que vivimos.

Finalmente, y quizás como la más importante y la más urgente de las reformas estructurales para una Iglesia laica, es preciso seguir insistiendo en la necesidad de una conversión hacia „una Iglesia pobre y para los pobres”<sup>121</sup>. Mu-

---

<sup>119</sup> Antônio José de Almeida: Os ministérios não-ordenados do Vaticano II e Aparecida. A necessidade de um “salto à frente”, en: Fundación Amerindia (ed.): Congreso Continental de Teología. La teología de la liberación en perspectiva. Tomo I: Trabajos científicos, Doble clic Editoras 2012, 604-622

<sup>120</sup> Eckholt/Silber: Vivir la Fe (op.cit.) 13

<sup>121</sup> Papa Francisco: Encuentro con los representantes de los medios de comunicación, 16 de marzo de 2013, en:

chos de los escollos e impedimentos para una Iglesia laical, como la alianza con el poder, el arribismo, el miedo de perder los privilegios, la burocracia centralista y elementos centrales del clericalismo se solucionarían mucho más fácilmente, si la Iglesia como Pueblo de Dios prescindiera de sus riquezas materiales para ponerse al lado de los pobres, insertarse en sus contextos, encarnarse en sus vidas y renacer desde ellos. Es obvio que las dos reformas necesarias, hacia la Iglesia laica y hacia la Iglesia de los pobres, no son idénticas. Pero ellas tienen muchas relaciones mutuas. Ante todo, tienen un modelo común que es la encarnación del Hijo de Dios quien se hizo pobre y laico, del pueblo, para unirse con toda la humanidad. Es un modelo que nosotros como Pueblo de Dios siempre estamos llamados a seguir.

## **6. La Iglesia laica ya es una realidad.**

A pesar de la necesidad urgente de encarar las reformas estructurales necesarias para transformar la Iglesia cada vez más en una Iglesia laica, conforme a las enseñanzas del Concilio Vaticano II, no es posible ignorar el hecho cada vez más visible de que esta Iglesia laica ya es una realidad. No solamente en América Latina, pero ante todo en este continente eminentemente religioso, cristiano y católico, está viviendo y creciendo una corriente laica y popular de ser Iglesia, no pocas veces a espaldas y a pesar de la jerarquía católica. Es obvio que el ejemplo más importante de esta corriente en América Latina son las Comunidades Eclesiales de Base<sup>122</sup>. Ellas demuestran que esta corriente laica de ser Iglesia no es una especie de contra-iglesia o una comunidad eclesial alternativa, sino que son la misma Iglesia en la base popular y laica. En ellas, el equilibrio entre el reconocimiento de la autonomía eclesial de los laicos, por parte de la jerarquía, por un lado, y el compromiso de los laicos para ser Iglesia y representarla, tanto en su vida pública y privada como dentro de la misma Iglesia, por otro, posibilita la participación responsable de los laicos no solamente en sus propias comunidades, sino en el ejercicio de la autoridad dentro de las estructuras de la Iglesia.<sup>123</sup>

---

[http://www.vatican.va/holy\\_father/francesco/speeches/2013/march/documents/papa-francesco\\_20130316\\_rappresentanti-media\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130316_rappresentanti-media_sp.html)

<sup>122</sup> José Sánchez S.: Las Comunidades Eclesiales de Base, expresión de un nuevo paradigma de Iglesia, in: *Alternativas* 12 (2005) 30, 101-122

<sup>123</sup> Cf. mi texto detallado al respecto: Stefan Silber: Anerkennung und Autonomie. Das Zusammenspiel von Basis und Hierarchie in den lateinamerikanischen Basisgemeinden, en: *Diakonia* 38 (2007) 3, 166-172.

No solamente dentro de las CEBs, sin embargo, vive y está creciendo la Iglesia Laica. Si prestamos atención a la diversidad y pluralidad de las expresiones de la espiritualidad laical, nos damos cuenta que esta Iglesia no solamente se hace realidad en las comunidades formadas e institucionalizadas en la estructura de la Iglesia Católica. Es llamativo que en los resultados de nuestra investigación internacional no se mencione expresamente a las CEBs, aunque representan algo como el telón de fondo de muchas respuestas, observaciones y comentarios<sup>124</sup>. Se evidenciaron, sin embargo, una vasta gama de experiencias de espiritualidad y de vida de fe. En muchos casos, éstas no se descubren si no es con la narrativa. En un estudio sobre la fe de mujeres residentes de un barrio marginal, las autoras concluyen que es preciso “redescubrir, releer y volver a narrar las historias de mujeres creyentes, a fin de recuperar el tesoro precioso de sus vidas y la sabiduría que aportan a la vida y la misión en la ciudad”<sup>125</sup>. Esto no es propio tan solo de las mujeres. En muchos casos, la narrativa no es suficiente, ante todo cuando se trata de personas traumatizadas. Descubrir la espiritualidad vivida de estas personas muchas veces no es posible sin el acercamiento a los cuerpos físicos de ellos, mediante métodos no discursivos, para estimular y recuperar la memoria de las personas: „Hablar del cuerpo es hablar de la vida, remitirse a las huellas y cicatrices”<sup>126</sup>, dicen las autoras de una investigación sobre la fe de refugiados de la guerra civil en Colombia.

Los relatos biográficos de fe que se pueden rescatar en la acogida de y atención hacia la memoria muchas veces desterrada de los laicos revelan la multiplicidad, fragilidad y liquidez de sus historias de fe. Muchos “cambiaron de religión”, no una sino varias veces, porque seguían en la búsqueda de respuestas para sus ansias religiosas y espirituales. Para otros, se quebró su relación con la Iglesia Católica las veces que tuvieron que mudarse por motivos familiares o laborales y perdieron el contacto con su parroquia, movimiento o comunidad. Otras personas construyeron una nueva fe personal y adulta al dejar atrás las experiencias negativas de su juventud, buscando el diálogo con representantes de una fe más madura. En muchos casos, pudimos verificar „un interés concreto en la figura de Jesús y en una orientación en las fuentes de la fe cristiana, como la Biblia”<sup>127</sup> como coordenadas que orientaron las búsquedas de fe.

---

<sup>124</sup> Ver Eckholt / Silber, *Vivir la fe* (op. cit.) 16

<sup>125</sup> Eckholt / Silber, *Vivir la fe* (op. cit.) 9

<sup>126</sup> Eckholt / Silber, *Vivir la fe* (op. cit.) 7

<sup>127</sup> Eckholt / Silber, *Vivir la fe* (op. cit.) 14

Es importante notar que existe un claro protagonismo de las mujeres en la construcción de la Iglesia laica, ya que por el hecho de que siguen excluidas de las formas ordenadas de ser Iglesia, ellas no disponen de otras alternativas que construir todo lo que hacen desde la base. Es indispensable reconocer estos aportes y darles también su peso estructural necesario. En el curso de nuestras investigaciones, se puso, por ello, un énfasis especial en “la visibilidad de la vida, el compromiso y la espiritualidad de las mujeres y en especial de las más pobres”<sup>128</sup>. Es llamativa la expresión de una misionera voluntaria entrevistada en Buenos Aires: “aunque no nos nombran mucho en la Biblia, que no sé por qué, la Iglesia está gracias a las mujeres”<sup>129</sup>.

Otra importante corriente de la Iglesia laica que se perfila claramente en América Latina, son las diversas experiencias vividas por los pueblos indígenas del Continente<sup>130</sup>. Dentro de un mundo cada vez más hostil y destructor para las culturas y los pueblos indígenas, entre las diversas tentaciones religiosas, como la indiferencia, la aculturación y el fundamentalismo ahistórico, hay una corriente de indígenas cristianos de diferentes denominaciones que buscan reconciliar la fe en Jesús con las religiones de sus antepasados y construir de esta manera una fe cristiana indígena que sepa contestar a los desafíos de la cultura, economía, política y religión actuales. Hace pocos días terminó el VII Encuentro Continental de Teología India en Pujilí (Ecuador) con el reclamo, entre otros, en el mensaje final: „A los Pastores de nuestras respectivas iglesias les urgimos, en nombre de Nuestro Señor Jesucristo, que respeten la espiritualidad de nuestros pueblos ancestrales.”<sup>131</sup>

## Conclusión

Podría extenderme más dando ejemplos cómo la Iglesia laica ya está viva dentro de nuestras experiencias cotidianas. En muchos casos, quizás no es muy reconocida o aún visible. Seguramente hace falta que se realicen una se-

---

<sup>128</sup> Eckholt / Silber, *Vivir la fe* (op. cit.) 9

<sup>129</sup> Eckholt / Silber, *Vivir la fe* (op. cit.) 10

<sup>130</sup> María José Caram: Los pueblos indígenas y el diálogo con la fe cristiana, en: Fundación Amerindia, Congreso Continental (op. cit.) 17-28; Víctor Madrigal Sánchez: Teología india. Interpelaciones desde las teologías originarias a la teología cristiana, en: Fundación Amerindia, Congreso Continental (op. cit.) 131-142

<sup>131</sup> Mensaje Final del VII Encuentro Continental de Teología India: “Sumak Kawsay y Vida Plena”, en: <http://www.aelapi.org/2013/10/mensaje-final-del-vii-encuentro-continental-de-teologia-india-sumak-kawsay-y-vida-plena/>

rie de reformas estructurales profundas en la Iglesia Católica para que responda más a su llamado de ser „un pueblo de laicos”. Pero a pesar de todo esto, no podemos cerrar los ojos ante el hecho de que la Iglesia laica ya es una realidad, que está creciendo y multiplicándose no solamente en América Latina. Y hay que agradecerle a Dios y al Espíritu Santo porque la hacen posible.

Las transformaciones sociales y culturales actuales favorecen estas maneras transitorias y hasta efímeras de ser Iglesia. En el futuro, habrá cada vez biografías religiosas individuales y comunitarias de laicos y laicas quienes forman Iglesias plurales, cercanas, de carne y hueso, solidarias y proféticas, y construirán diferentes rostros de la Iglesia laica. Estas Iglesias laicas se darán dentro de la estructura de la Iglesia Católica, al margen de ella y en indiferencia hacia ella. Dependerá mucho de la disponibilidad de las autoridades de la Iglesia Católica, en qué medida sepa integrar, acoger y respetar estas formas laicas de ser Iglesia, y en qué medida la Iglesia laica crecerá en otras partes.

## **Los teólogos que la Iglesia necesita**

### **El rol del teólogo laico y de la teóloga laica en la Iglesia Católica<sup>132</sup>**

Cuando llegué a Potosí (Bolivia) en el año 1997, tuve la impresión de ser el primer y único teólogo laico de la diócesis. En realidad, no era así, pero esta era la impresión que me daban los sacerdotes y los laicos en la Iglesia. Los sacerdotes se sorprendían muchas veces con los conocimientos teológicos que poseía, y a veces, creo, que también les hice asustarse. No había muchos sacerdotes que pensaban que yo podía dar algún consejo sobre la pastoral de la diócesis o simplemente opinar. El plan muy ambicioso de que mi esposa y yo podríamos colaborar en la formación pastoral de los sacerdotes y en la coordinación pastoral de la diócesis, fue abandonado muy pronto. Pocos podían atribuir algún lugar claro a mi caso medio raro: un teólogo laico en la Iglesia. Lo mismo valía para los laicos, para quienes yo era un bicho muy raro: medio como ellos y medio no; un funcionario en la Iglesia, pero casado y con familia. Con formación teológica, pero sin ordenación.

En la Diócesis de Potosí, poco a poco ha cambiado esto. Y sigue cambiando. A nivel nacional, yo percibo, que falta mucho todavía para que los teólogos laicos tengamos un lugar en la Iglesia. Por esto, mis reflexiones parten de este punto: la situación del teólogo laico en Bolivia. Quizás la situación en Bolivia

---

<sup>132</sup> Este artículo es la versión revisada y aumentada de una exposición que pronuncié en el I Encuentro Nacional de Teólogos Laicos, Vinto (Cochabamba), 27-28 de enero de 2001. Esa exposición se complementó en el Encuentro con otra sobre el rol del teólogo laico en el mundo y se limitó por lo tanto a los aspectos más intraeclesiales. Desde su primera publicación en 2001, el país, la Iglesia y la situación de los teólogos laicos cambiaron mucho. Mantengo el texto para esta colección por motivos documentales.

sea muy especial aún dentro de América Latina. La verdad es que no puedo pretender que conozca la situación en todo el continente, por esto me limito a describir la de este país en el que vivo. El segundo punto será una descripción del papel que puede – y debe – desempeñar el teólogo laico en la Iglesia Católica. Y al final enumeraré algunas ideas para nuestro trabajo dentro de la Iglesia.

## **1. La situación del teólogo laico en Bolivia**

En Bolivia no son muchos los teólogos laicos. Creo que este es un primer hecho que tenemos que tomar en cuenta. Y son todavía menos las teólogas laicas. La razón de esto es que todavía no existe la profesión del teólogo laico en la Iglesia boliviana. En otros países, donde existen para teólogos laicos posibilidades de trabajar como profesionales en la Iglesia, hay más jóvenes que eligen esta carrera universitaria. En Bolivia, y éste es un segundo hecho importante, muchos de los teólogos laicos son ex-seminaristas. Creo que éste es el camino más natural para ser teólogo laico en Bolivia: estudiaron teología para ser sacerdotes, dejaron esa idea y se quedaron con la teología. Después, como poco a poco está empezando a perfilarse esta nueva profesión, la del teólogo laico y de la teóloga laica, se pueden encontrar también a algunos jóvenes que quieren estudiar y hasta terminan esta carrera. Pero todavía son muy pocos, y solamente en pocas ciudades del país.

¿Cuál es la situación de estos teólogos laicos en Bolivia? Lo más importante que tal vez hay que decir es que no hay empleo como teólogo. Si alguien no quiere ser sacerdote o religiosa, la Iglesia en Bolivia por lo general no tiene interés en él o ella. Al menos en cuanto a un empleo; el trabajo voluntario y gratuito no se desprecia mayormente. Alguien puede ser muy buen teólogo, muy buen agente de pastoral y puede tener todo el compromiso cristiano que se quiere: si quiere permanecer laico, no hay empleo para un teólogo. Como si la capacidad profesional como teólogo o como agente de pastoral dependiese únicamente de la ordenación y no de la formación que uno ha recibido.

Así, los teólogos laicos de Bolivia trabajan de educadores, formadores, trabajadores sociales, periodistas e incluso políticos. No pienso que esto está mal. Lo malo es, que algunos tal vez quisieran trabajar también al interior de la Iglesia y no pueden hacerlo.

Algunas veces podemos escuchar que los responsables dicen, cuando se trata de los empleos para los teólogos laicos: “No hay dinero para pagar sueldos.” No creo que sea verdad. En las parroquias siempre hay dinero, solamente que es muy difícil que un párroco lo invierta en el sueldo de un agente pastoral laico. Otros sacerdotes tienen miedo de compartir el trabajo con un teólogo laico profesional. Y en los obispados, tal vez de veras no hay dinero, pero entonces hay que organizar un sistema económico diocesano que distribuya de manera justa los ingresos que hay<sup>133</sup>. Y al final de cuentas: Para tantas cosas se recibe dinero del exterior, ¿por qué no hacer un proyecto para emplear a un teólogo laico? Yo creo que todavía no son muchas las diócesis en las que se ha llegado al punto de simplemente pensar en la posibilidad de dar empleo a un teólogo laico.

Entonces, no es por falta de dinero, por lo que no hay empleo para el teólogo laico. El problema es que por un lado seguimos viviendo una iglesia esencialmente clerical. No hay espacio en esta iglesia para un profesional fuera del clero. Y por otro lado, no se da valor al trabajo que un teólogo laico podría desempeñar. No se estima lo suficiente la formación de los catequistas, el acompañamiento profesional de los jóvenes o la pastoral de enfermos y ancianos. No existe tanto interés en lo que podría ser formación teológica y pastoral en general, producción bibliográfica y acompañamiento competente de los movimientos apostólicos y demás grupos en la Iglesia. Tampoco los sacerdotes, siendo teólogos como nosotros, cumplen con estas tareas en muchos casos. Mucho menos van a respaldar a un teólogo laico para estos trabajos. El teólogo laico no puede celebrar los sacramentos. Y así no sirve para una iglesia sacramentalista.

No hay trabajo siquiera en las Universidades, Facultades de Teología, Seminarios y demás lugares de formación profesional en la Iglesia. Tal vez hay trabajo, pero no hay empleos para teólogos laicos. Todavía en muchos lugares se prefiere que un sacerdote sin tiempo ni voluntad dicte un curso de teología, a que lo haga un licenciado en teología que sea laico. Y esto *a pesar de que* al sacerdote tienen que darle el mismo sueldo que al laico.

Otra característica de la vida de los teólogos laicos en Bolivia es: no existen posibilidades de publicación. La economía del teólogo laico no permite hacer publicaciones a costo propio; además uno depende siempre de algún aparato

---

<sup>133</sup> En la Diócesis de Potosí, desde hace unos tres años, se está organizando un sistema económico diocesano más justo, y ya existe alguna voluntad de dar también un empleo a un teólogo laico.

institucional para la venta y distribución. No existen tampoco muchas revistas teológico-pastorales en las que se puede publicar al menos ocasionalmente. Y en las pocas que hay, todavía se prefieren los aportes de los teólogos sacerdotes.

En general se puede decir, que en la Iglesia boliviana se exige del teólogo una doble condición: la capacidad profesional y la ordenación. No es suficiente que alguien haya estudiado y tenga su título. Ni siquiera suficiente que tenga capacidad o compromiso. Necesita una cosita más, algo que el teólogo laico y la teóloga laica no pueden ofrecer.

Resumiendo quiero afirmar, que Bolivia no es un país que favorece la profesión del teólogo laico. O tal vez en palabras más concretas, la Iglesia boliviana no favorece a sus propios teólogos laicos. Yo pienso, que esto es una lástima. Porque yo creo que el teólogo laico tiene un papel de mucha importancia para la Iglesia. Y sería necesario darle un lugar en la Iglesia, el lugar que le corresponde.

## **2. El lugar del teólogo laico en la Iglesia Católica**

El teólogo laico tiene mucha importancia para la Iglesia Católica. Y esta importancia no es accidental. Creo que no somos algo fortuito en la Iglesia. Al contrario, tenemos un papel central para ella. No somos teólogos laicos porque nos hayamos resistido a ser teólogos más completos o nos lo hayan negado. El teólogo laico tiene su lugar en la Iglesia Católica, o al menos lo debería tenerlo. Por ello, no es una cuestión de tolerancia o de caridad si la Iglesia da un empleo o un trabajo a un teólogo laico. Es una cuestión de entender los signos de los tiempos dentro de la situación actual. Es más, es una cuestión de la existencia misma de la Iglesia. Una Iglesia, que no entendiera la importancia que tienen el teólogo laico y la teóloga laica para ella, pecaría contra su propia misión.

### **2.1. La teología es una tarea laical.**

La teología es una tarea laical. Tal vez esta afirmación puede chocar en un primer momento. No es lo que estamos acostumbrados a escuchar. La teología: ¿una tarea laical? ¿No es justamente una tarea de los sacerdotes en la que nosotros como laicos –si tenemos mucha suerte– podemos participar?

En mi criterio, esto no es así. La teología es una tarea de toda la Iglesia, entendida como Pueblo de Dios. La teología es la reflexión sobre la fe de la Iglesia y el diálogo de esta fe con la realidad. Esta reflexión y este diálogo no son necesariamente sacerdotales. Son tarea de cada cristiano, y de hecho cada laico reflexiona sobre su fe y da razón de su esperanza. Lo que hacen los teólogos en la Iglesia, es un servicio a esta reflexión del pueblo. Por la formación teológica, se convierten en profesionales de este servicio; y éste puede ser ejercido por sacerdotes y por laicos.

Para ser un buen teólogo, uno no necesita ser sacerdote. Lo que es esencialmente sacerdotal son otras tareas: Los sacramentos, la liturgia y la dirección espiritual son tareas netamente —aunque tampoco exclusivamente— sacerdotales. La teología sin embargo, no precisa de la ordenación sacerdotal. Es una tarea que cada laico creyente, comprometido y con los deseos de formarse más puede ejercer. No hay que confundir aquí el ministerio de la enseñanza de la doctrina y el ministerio de la reflexión de la fe. Mientras el primero sí puede tener su relación con el orden sacramental de la Iglesia, porque es una enseñanza oficial, el segundo es un servicio al Pueblo de Dios y su propia reflexión en general. Este servicio es laical, tarea de la Iglesia Pueblo de Dios y de las personas que tienen la formación para realizarlo.

No se trata, por ende, de excluir a los sacerdotes de la tarea teológica. Ellos son teólogos por ser miembros del Pueblo de Dios, y no por ser sacerdotes. Si afirmo que la teología es una tarea laical, lo hago en el sentido, que los teólogos ordenados participan en esta tarea laical de una manera no diferente de los laicos. Quiere decir, que no se deben entender a los teólogos laicos desde los teólogos sacerdotes, sino al revés. Lo que dice Elmar Klinger a propósito de los laicos en general: “El puesto de los laicos no se deriva [...] del ministerio jerárquico [...], sino de una participación en el ministerio de Cristo,”<sup>134</sup> vale de la misma manera para los teólogos laicos. La teología es una tarea laical de la que los teólogos sacerdotes participan. Es una vocación, un don de Dios, un carisma al que están llamados todos los miembros del Pueblo de Dios, un servicio que solamente requiere la formación, el compromiso y la apertura hacia las experiencias religiosas del Pueblo de Dios.

Si abrimos la Biblia, podemos verificar este dato: ¿Quiénes son los teólogos en la Biblia? En el Antiguo Testamento, son los profetas. Y los profetas son, por lo general, laicos. Son pocas las excepciones como Ezequiel y tal vez Je-

---

<sup>134</sup> Elmar Klinger: Pobreza, un desafío de Dios. La fe del Concilio y la liberación del hombre, San José: DEI 1995, p. 127

remías, hijo de un sacerdote. En el Nuevo Testamento, los teólogos son los escribas o maestros de la ley. No tienen ciertamente la mejor reputación en los evangelios, pero una cosa es segura: son laicos. Ambos grupos de teólogos, los escribas y los profetas, se distinguen de los sacerdotes del templo. En los tiempos cristianos, el panorama no cambia rápidamente. En las primeras comunidades, hay múltiples ministerios.<sup>135</sup> Existen maestros, profetas y evangelistas (Ef 4,11; cf. 1 Cor 12,28-30) por un lado, y obispos, presbíteros, diáconos y apóstoles por otro. Sería un anacronismo distinguir para esa época entre laicos y clero, pero es un hecho de que existían teólogos al lado de los presbíteros y apóstoles, y no se identificaban<sup>136</sup>. Ser teólogo es un carisma propio; es un don de Dios independiente de otros carismas como el ser sacerdote o apóstol. El que se llamen “maestros, profetas y evangelistas” estos teólogos neotestamentarios, les da además unas características obvias: Si entendemos al maestro en un sentido no tradicional, puede ser el guía, el facilitador de la reflexión sobre las experiencias religiosas del pueblo. El profeta es el que denuncia las estructuras de pecado y anuncia la vida plena de Dios, y el evangelista es el que encuentra y desvela en todas las experiencias la Buena Nueva de Jesucristo. Estos son ministerios laicales en el Nuevo Testamento; surgen de todo el Pueblo de Dios.

Todavía, sin embargo, se entiende la palabra “laico” como correspondiente a algo de menor categoría. En la Iglesia, sin embargo, esta palabra tiene el significado de pertenencia al Pueblo de Dios. El “laós” griego era la totalidad de personas adultas, mayores de edad y de ciudadanos que tenían todos los derechos. En este laós-pueblo, el “laikós” era el libre, adulto y varón que no asumía ningún cargo público. Si la Iglesia adoptó esta palabra para designar a sus miembros no clérigos y no religiosos, lo hizo para expresar no solamente la falta de cargo eclesial, sino también esa mayoría de edad, libertad y plena ciudadanía de todos los fieles<sup>137</sup>. Los teólogos de entre estos laicos no pueden poseer esas características en menor escala. Son teólogos plenos. Si son,

---

<sup>135</sup> Herbert Haag: *Sobre la crisis actual del sacerdocio en la Iglesia Católica*, RELaT 201: <http://www.uca.ni/koinonia/relat/201.htm>

<sup>136</sup> Hermann-Josef Venetz: *So fing es mit der Kirche an. Ein Blick in das Neue Testament*, Zürich: Benziger <sup>4</sup>1990, pp. 136-152

<sup>137</sup> Por supuesto, adaptando también el concepto de ciudadanía a una conciencia moderna sin exclusión de esclavos, extranjeros y mujeres, lo que sucedió en la antigüedad griega. Habría que reflexionar, sin embargo, en qué medida estas exclusiones siguen vigentes en la Iglesia, y también, si las exclusiones modernas de menores, enfermos mentales etc. pueden ser superadas en la Iglesia. No es éste el lugar para esta reflexión.

además, teólogos *laicos*, esto significa, que son teólogos desde el Pueblo de Dios y para él. No son una clase o casta separada de él, sino insertos en el pueblo y partícipes de su propia reflexión teológica. Son, o al menos pueden ser, los portavoces de la reflexión de fe del Pueblo de Dios<sup>138</sup>.

Por todo esto afirmo que la tarea teológica es una tarea laical. Es una tarea de todo el Pueblo de Dios, en la que la teóloga y el teólogo por su formación y su compromiso tienen un servicio especial. Este servicio es laical, porque no precisa del sacramento del orden. No exclusivamente laical, tampoco, pero es necesario reivindicar esta tarea para todo el Pueblo de Dios; y también para los teólogos laicos que tenemos la formación y capacidad de ejercerla. No nos podemos conformar con la excusa de que somos “solamente” laicos. En la Iglesia de Jesucristo, no hay personas que son “solamente” laicos. Además, por ser laicos, no somos de antemano peores teólogos que los sacerdotes. Al contrario, yo creo que los laicos podemos ser los teólogos más idóneos para la Iglesia Católica.

## 2.2. El teólogo laico puede hacer teología frente al mundo

Los laicos –según la doctrina oficial del magisterio– somos la Iglesia en el mundo. Somos nosotros los que a través de nuestra vida diaria, nuestras familias y amistades, nuestro trabajo y demás compromisos, estamos en permanente contacto con el mundo. Somos parte de él. Por tanto, es tarea nuestra, de los laicos, dialogar con el mundo, dar testimonio de vida en él y – como dice el Concilio Vaticano II– “impregnar y perfeccionar todo el orden temporal con el espíritu evangélico” (AA 5).

El Concilio reconoció en este perfeccionamiento del mundo una de las tareas primordiales de la Iglesia Católica<sup>139</sup>. Lo más importante en la Iglesia es, para los Padres del Concilio, algo que está fuera de ella: la construcción del Reino de Dios a través de la evangelización.<sup>140</sup> Por esto, no es un signo de desprecio hacia los laicos, cuando el Concilio les asigna esta tarea del perfeccionamiento

---

<sup>138</sup> Véase la reflexión de Alberto Parra sobre los teólogos (laicos) en su artículo: Ministerios Laicales, en: *Mysterium Liberationis* (edición alemana) Tomo II, p. 319

<sup>139</sup> Véase Elmar Klinger: Pobreza, un desafío de Dios. La fe del Concilio y la liberación del hombre, San José: DEI 1995, pp. 95-130; Juan Luis Segundo: Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger, Madrid: Cristiandad 1985, pp. 35-111

<sup>140</sup> Jon Sobrino: La evangelización como misión de la Iglesia, en su obra: *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología* (Presencia Teológica 8), Santander: Sal Terrae 1984, pp. 267-314

to del orden temporal. Es más bien un signo de la alta estima hacia los laicos y hacia su capacidad evangelizadora. Si existe “una sola vocación suprema del ser humano, es decir, la divina” (GS 22), y si el perfeccionamiento del orden temporal, encomendado a los laicos, es uno de los caminos para alanzarla, los laicos tenemos una tarea importante e insustituible en la misión de la Iglesia. Si esto es así, también los teólogos laicos tenemos un papel importante en esta tarea. Somos nosotros los que tenemos que llevar a cabo el diálogo entre la teología y el mundo. Somos nosotros los que en primer lugar tenemos que estar “siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que nos pida razón de nuestra esperanza” (1 Pe 3,15). Somos nosotros los que podemos contribuir toda la riqueza de la reflexión teológica a la construcción y perfección del orden temporal. A través de nuestros conocimientos teológicos por un lado y a través de nuestros múltiples compromisos con el mundo –ser padres de familia, ser ciudadanos, ser vecinos, tener un empleo, ser miembros de asociaciones, movimientos populares y hasta partidos políticos– por otro podemos dar respuestas cabales a los problemas del mundo de hoy desde el mensaje cristiano.

Estas respuestas no pocas veces serán diferentes de las respuestas del Magisterio eclesiástico, no porque como laicos somos más afines a la herejía, sino porque como laicos tenemos más entendimiento de lo que es el mundo, cómo funciona y qué problemas presenta. No por ello dejarán de ser ortodoxas. El Concilio reconoció proféticamente una “justa autonomía de las realidades terrenales” (GS 36). La misma autonomía debería reconocer el Magisterio de la Iglesia Católica a las reflexiones teológicas que abordan estas realidades. El conocimiento de la realidad, sus mecanismos e ideologías<sup>141</sup> es una herramienta imprescindible para esta tarea teológica, y como laicos poseemos este conocimiento en mayor escala. Por lo tanto, el diálogo de la teología con el orden temporal, y la búsqueda teológica de su perfeccionamiento, son tareas de la teóloga laica y del teólogo laico.

Si no se otorga esta tarea a los teólogos laicos, desde la misma Iglesia, algo le va a faltar. Si los teólogos en los medios de comunicación de la Iglesia, sus colegios y sus universidades son solamente clérigos y no hay teólogos laicos en estos puestos de trabajo, el diálogo con el mundo y el testimonio de la Iglesia

---

<sup>141</sup> Utilizo el concepto de “ideología” en el sentido que le da Juan Luis Segundo: Los mecanismos creados para hacer realidad una fe antropológica o religiosa. Véase su obra: *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*. Tomo I: *Fe e Ideología*, Madrid: Cristiandad 1982, pp. 111-177.

frente a él serán muy diferente. No se puede sustituir a los laicos en esta tarea (LG 31).

Esta es la primera tarea del teólogo laico en la Iglesia Católica: sintetizar sus conocimientos teológicos y su experiencia de persona humana en el mundo y dar un aporte cristiano a las búsquedas de un mundo más justo y más humano de nuestros contemporáneos.

### 2.3. El teólogo laico puede convertir a la Iglesia hacia la realidad

Esta primera tarea del teólogo laico no es la única. Tenemos otra importante de mencionar. Y no es una cosa diferente de lo dicho hasta ahora, sino complementaria. Es la otra cara de la misma medalla. Tenemos la tarea de ser teólogos profetas al interior de la Iglesia.

A veces se trata de limitar el trabajo de los laicos al ámbito fuera de la Iglesia.<sup>142</sup> A cargo de los sacerdotes estaría en esta teología todo lo que está dentro de la Iglesia. Y a cargo de los laicos todo lo que está fuera de ella. La instrucción del Pontificio Consejo para la interpretación de los textos legislativos “sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes” del año 1997 es un ejemplo célebre para este error. En esta instrucción no se habla –como trata de insinuar el título– de la *colaboración* de los laicos en la liturgia, sino de su *exclusión* de ella. Hay en esta instrucción como en muchos otros textos del Vaticano en los últimos años una eclesiología diferente a la del Concilio Vaticano II.<sup>143</sup>

Nosotros, como teólogos laicos, muchas veces chocamos con esta eclesiología jerárquica. Creemos y sabemos que la Iglesia es el Pueblo de Dios, en el que hay diferentes tareas, pero no hay exclusiones.<sup>144</sup> Y en esta Iglesia, si los laicos somos la Iglesia en el mundo, debemos ser también el mundo dentro de la Iglesia. Debemos representar la realidad, el dolor, el llanto y el sufrimiento, pero también las alegrías y las esperanzas de las personas a las que

---

<sup>142</sup> Véase al respecto: Elmar Klinger: *Das Amt der Laien in der Kirche*, en: Klinger, Elmar; Zerfaß, Rolf (Hg.): *Die Kirche der Laien. Eine Weichenstellung des Konzils*, Würzburg: Echter 1987, pp. 67-85; especialmente 77-79; L.-J. Suenens: *Die Kirche im Apostolischen Einsatz*, Friburgo (Suiza) 1955, p. 75

<sup>143</sup> Véase para las diferentes eclesiologías ya en el Concilio: Leonardo Boff: *Kirche – Hierarchie oder Volk Gottes? Eine unvollendete Vision des Zweiten Vatikanischen Konzils*, en: *Concilium* 35 (1999) 3, 303-310

<sup>144</sup> Víctor Codina, Aldo Peñafiel: *Vocación y misión del Laico*, Santa Cruz de la Sierra: CEFOL/CBL 1995

va dirigido el mensaje de Jesús, quien dice que los pobres son bienaventurados. Debemos confrontar este mensaje con las experiencias de nuestros tiempos, con las exigencias de nuestra cultura y los desafíos de nuestra realidad. No debemos permitir que la teología se convierta en un museo empolvado de cosas de la prehistoria. La teología es algo actual, que tiene un significado para el presente, para el sudor del trabajador, el llanto de los niños, la desesperación del campesino y la preocupación de los padres de familia.

Es nuestra tarea y nuestra responsabilidad hacer presente todo esto en la teología. En la Iglesia, tal como la vivimos en este momento, esta tarea significa no pocas veces, convertir la Iglesia hacia la realidad. Muchísimas veces en la Iglesia no se toma en cuenta la realidad en la que vivimos. ¡Cuántos sermones hemos escuchado, en las que no se habla ni piensa de ninguna manera en lo que les toca a vivir a la gente a pocos metros del templo! ¡Cuántas veces hemos tenido que escuchar cosas de la piedad, de la conversión personal y del cumplimiento de los sacramentos, mientras nosotros en nuestro pensamiento hemos tratado de aplicar el evangelio que habíamos escuchado a la realidad y la vida que nos toca vivir a cada uno!

Es que, por formación y por nuestra propia espiritualidad, tenemos esta capacidad de confrontar el evangelio y la realidad, de aplicar el evangelio a la vida e iluminarlo con el conocimiento del mundo que vivimos. Esta capacidad, que nos sirve para nuestra propia vida espiritual, la habilidad que poseemos de interpretar el evangelio desde nuestra vida, todo ello es necesario también para la Iglesia en su totalidad. Si nuestros sacerdotes muchas veces están enfrascados en una interpretación ultramundana del evangelio, tenemos que reclamar nosotros el significado del mensaje de Jesús que pasa por nuestra experiencia<sup>145</sup>. Esta es una tarea que tenemos dentro de la Iglesia, y para el bien de ella.

Quiero ilustrar esta idea con un testimonio de un laico español. Él dice, a propósito del ecumenismo,

“no he tenido ningún complejo por asistir algún domingo al servicio de los calvinistas, al igual que ellos han acudido a nuestras misas. [...] La verdad es que el sermón de mi amiga pastora ha sido mucho mejor preparado que el de nuestros sacerdotes. Sé que lo ha preparado en la cocina, secando los mocos

---

<sup>145</sup> Juan Luis Segundo: El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático (*Presencia Teológica* 53), Santander: Sal Terrae 1989, pp. 327-358

a sus hijos, y peleando con su pequeño negocio... Pero transmite vida empapada de evangelio. O evangelio empapado de vida.”<sup>146</sup>  
¿No podría un teólogo laico hacer lo mismo?

### 3. Desafíos

¿Qué vamos a hacer frente a todo esto? ¿Cómo podemos actuar conociendo mejor nuestro rol de teólogos laicos en la Iglesia? Creo que como primera consecuencia de estas reflexiones debemos empezar a valorar más nuestra profesión. Debemos dejar de menospreciarnos y de dejarnos menospreciar. No somos teólogos de segunda categoría. Tenemos un oficio y un ministerio importantísimo en la Iglesia. Somos la bisagra entre el mundo en la que vive la Iglesia y ella misma. Si en la Iglesia hay personas que nos niegan el respeto y hasta el empleo, son ellos los que están equivocados. La Iglesia necesita a los teólogos laicos. No puede prescindir de nosotros, a no ser a un costo muy elevado.

Si ello es así, podemos preguntarnos, ¿para qué en concreto sirve el teólogo laico? ¿Qué concretamente podemos hacer nosotros, si no es entrar en el servicio sacramental de la Iglesia? Por esto, al terminar estas reflexiones, propondré algunas ideas de lugares de trabajo del teólogo laico.

---

<sup>146</sup> Josep Cornella, en la lista de discusión Tambo, de los Servicios Koinonía, septiembre de 2000

### **3.1. La Pastoral**

Voy a partir de mi propia experiencia. Soy “referente pastoral”. Esta profesión, que existe en Alemania y en algunos países europeos más, es una posibilidad para teólogos laicos de desempeñar un trabajo dentro del ámbito eclesial. Los referentes pastorales tenemos una responsabilidad propia en la pastoral de una parroquia o varias parroquias, en un movimiento o en otra entidad pastoral. Somos responsables de la pastoral juvenil, de las comunidades de base o de los catequistas de la parroquia. Como no existe para nosotros la tentación de caer en el sacramentalismo, nos podemos comprometer mucho más con la pastoral propiamente dicha, y además podemos desarrollar nuevas áreas de la pastoral: Visitas a las casas, pastoral de matrimonios y de familias, pastoral educativa, de enfermos, de migrantes y muchos más. Muchos entienden esta tarea todavía como una ayuda a los párrocos, porque asumimos parte de su trabajo. Yo creo que es en primer lugar un servicio a la comunidad, al Pueblo de Dios. Es una tarea propiamente laical, y como teólogos tenemos toda la preparación para asumirla.

### **3.2. La formación teológica y pastoral**

Sigo con otra de mis tareas. En la Diócesis de Potosí, mi esposa y yo no trabajamos tanto en la pastoral concreta, sino en primer lugar en la formación teológica y pastoral de los agentes de pastoral de la diócesis. Formamos catequistas rurales y urbanos, trabajamos para la formación de otros laicos comprometidos, dirigimos el curso para futuros diáconos permanentes, me esposa da clases en el seminario e incluso –de vez en cuando, si nos permiten– damos cursos de formación para los sacerdotes de la diócesis. ¿Estamos supliendo a los sacerdotes que deberían hacer estos cursos? No. La formación teológica y pastoral es una tarea laical. Podemos compartir nuestros conocimientos teológicos y pastorales no solamente con los laicos, sino también con los sacerdotes. Para esta tarea no se necesita la ordenación sacerdotal o diaconal. Lo que se necesita son conocimientos teológicos y experiencias pastorales. ¿Acaso nosotros como teólogos laicos los tenemos en menor escala? ¿Acaso en nuestros años en la Universidad nos hemos formado menos que los sacerdotes? Somos especialistas en la formación teológica y pastoral, porque es lo que hemos estudiado. Si nosotros podemos hacer este trabajo, tal vez por ser extranjeros, ¿los teólogos laicos bolivianos no lo podrán?

### **3.3. La universidad y los seminarios**

Un caso especial de la formación teológica y pastoral son las universidades y facultades de teología y los seminarios. Si no me equivoco, en mi tiempo de estudiante de teología en la Universidad Católica Boliviana en Cochabamba<sup>147</sup> no había ni un solo docente de teología que fuese laico. Había algunos laicos, ante todo extranjeros, que dictaban antropología u otras materias. Ignoro la situación exacta en el momento. Pero según lo que me dicen, no existe hasta el momento un laico que dé clases de cristología, de teología bíblica o de liturgia. ¿Por qué? ¿Somos más ignorantes en estos temas? ¿Tendrían que darnos más sueldo que el que ellos cobran? ¿Tienen miedo de compartir el poder académico con nosotros? ¿O no somos dignos de entrar en aquella casa? Yo creo que la formación en las universidades puede ser uno de los lugares más idóneos para el trabajo de los teólogos laicos. Allí podríamos desarrollar todo nuestro pensamiento abonado de nuestras experiencias que hacemos en nuestra vida de casados y de ciudadanos normales de este país. Incluso podríamos abrir los horizontes de esa Facultad de Teología hacia otras facultades, otras ciencias y asumir ese espacio de reflexión y de diálogo con el mundo.

### **3.4. La administración diocesana**

Paso a otro punto. ¿Por qué existen tantos sacerdotes que pasan su tiempo administrando las diócesis y la conferencia episcopal? ¿Acaso se necesita tanto el poder sacramental en esas oficinas? En la administración de las diócesis hay muchas cosas que pueden ser asumidas por un laico, o por un teólogo laico. Pero tal vez es una cuestión de confianza, o mejor dicho de desconfianza, como si los teólogos laicos, si somos casados, tuviéramos demasiadas otras preocupaciones y responsabilidades y fuéramos más tentados por la corrupción. Pero yo, personalmente, no creo que este temor sea justificado. Entonces, ¿por qué no confiar a un laico la comisión de biblia o de liturgia de una diócesis? ¿Por qué no nombrar a un teólogo laico asesor del Consejo de Laicos o de la Comisión de la Doctrina de la Fe?

---

<sup>147</sup> En el año 1988, estudié dos semestres en el Instituto Superior de Estudios Teológicos de la UCB en Cochabamba.

### **3.5. Los Medios de Comunicación Social y la Educación**

Ya fuera del ámbito de la Iglesia –y en parte también todavía dentro de ella– existe otro trabajo muy importante para la evangelización. En los Medios de Comunicación Social y en la educación, el teólogo laico se pone en contacto con todo el mundo, con gente muy diversa y con preguntas y problemas que muchas veces ni se mencionan dentro de la Iglesia sin por ello dejar de ser muy importantes. Los Medios de Comunicación Social y la educación son otros dos lugares en las que se realiza el diálogo entre la Iglesia y el mundo. ¡Cuánta gente hace muchos años no ha pisado el interior de un templo, pero casi todos escuchamos la radio! ¡Cuántos niños no han pasado catequesis en la parroquia, pero muchos van a la escuela! Entonces, si la Iglesia no quiere reducirse a dialogar tan sólo con las personas que vienen al templo, necesita esta fuerte presencia en los Medios de Comunicación Social y en la educación. Y digo diálogo, y no adoctrinamiento. La Iglesia necesita el diálogo para ser escuchada en este mundo plural y de tantas voces diferentes.

Se precisan, por lo tanto, periodistas y educadores bien formados. Y, por qué no, teólogos laicos en estos espacios. Y estos no deberían dejar de ser teólogos, a pesar de ser periodistas y educadores. Este es un gran desafío para nosotros, viendo que la Iglesia muchas veces no nos da empleo. Aun así tenemos nuestra misión y nuestro ministerio como teólogos.

### **Conclusión**

La situación del teólogo laico en la Iglesia boliviana no es la más fácil. Pero yo creo que no nos debe desanimar. Insisto en que no somos teólogos de segunda categoría. Al contrario, como teólogos laicos somos primera categoría en la Iglesia. Incluso, en este momento podemos ser los teólogos que nuestra Iglesia necesita.

Si la Iglesia quiere dialogar con el mundo, si quiere tener alguna repercusión política y cultural, si queremos llegar a una Iglesia liberadora o a una Iglesia inculturada -para mencionar solamente los dos modelos eclesiológicos más reflexionados en América Latina en los últimos 30 años- la Iglesia no puede dejar a un lado a los teólogos laicos.

Para nosotros, este hecho es desafiante. Como teólogas laicas y teólogos laicos tenemos que sentir la necesidad que tiene la Iglesia de nosotros. Tal vez no tanto la Iglesia jerárquica, que tantas veces nos defraudó y que en muchas de sus partes persiste en una visión sacramentalista de la religión cristiana.

Quienes nos necesitan son las personas creyentes, laicos y laicas, religiosas y clérigos que forman junto con todas las personas de buena voluntad el Pueblo de Dios. Como teólogos laicos tenemos en esta Iglesia una misión que debemos cumplir.



**II**  
**El Dios ocultado en nuestra realidad**

## Los Cristos ocultados

### Cristología(s) desde los excluidos

¿Quién es Jesucristo? El Señor, el hermano, el maestro, el rabino, el fundador de una religión, el amigo de prostitutas y publicanos, el eterno Sumo Sacerdote, el gurú, el Salvador, el sabio, el servidor, el liberador. Las imágenes que se tienen de él son múltiples. ¿Si las imágenes son tan diversas, la cristología puede ser única? ¿Existe tan sólo una posibilidad de reflexionar sobre el significado de Jesucristo para la fe cristiana y comunicarlo a los creyentes y los no creyentes, o debemos concebir una pluralidad de cristologías, diversas maneras de pensar y hablar sobre Jesús, dependientes de nuestro contexto y nuestras experiencias personales?

#### **Pluralidad de experiencias con Cristo – pluralismo de cristologías.**

En la historia de la teología, se trató la cristología como única. Las diferentes imágenes de Jesús y las diversas experiencias con él a través de la historia, fueron consideradas como variaciones de un solo tema: El Hijo de Dios hecho carne, muerto y resucitado, Salvador del mundo. No llamaba mucho la atención que ya este tema central de la cristología contiene una gama de cristologías diversas. Se trataba, además, de armonizar este tema principal con los testimonios del Nuevo Testamento sobre Jesús, descuidando mucho las diferencias que existen entre estos testimonios y ocultando el hecho que muchas

veces no coinciden perfectamente con las definiciones dogmáticas realizadas por los concilios cristológicos de los siglos IV y V.

Los estudios cristológicos actuales revelan un pluralismo que va mucho más allá. Primero, el estudio crítico de los relatos del Nuevo Testamento nos introduce a la figura de un Jesús polifacético que – como toda persona humana – no puede ser descrito con dos o tres palabras. Es un Jesús muy judío y al mismo tiempo muy crítico frente a las autoridades de su propia religión. Es un Jesús muy galileo, campesino, artesano, que busca la confrontación religioso-política en la capital. Es un Jesús muy tierno, juguetón y alegre y al mismo tiempo duro, estricto y exigente. Esta figura de Jesús no cabe en los esquemas rígidos y simplistas de una cristología única. Es más, los testimonios de los diferentes autores neotestamentarios *sobre* Jesús también son múltiples. Ya dentro del canon de las escrituras sagradas encontramos una pluralidad de cristologías a veces irreconciliablemente diversas.

Segundo, en la cristología actual se enfatiza la importancia de la perspectiva y del contexto de la reflexión sobre Jesús. Si la cristología describe el significado de una persona histórica para el día de hoy y al mismo tiempo la experiencia real y actual con el resucitado, necesariamente se distinguirá de otras reflexiones parecidas según el lugar en el que se desarrolla y según la perspectiva de la persona o las personas que la construyen.

Estas consideraciones no solamente valen para afirmar una pluralidad de imágenes sobre Jesús, sino asimismo para la pluralidad de la cristología, entendida como la sistematización y la comunicación de las reflexiones sobre Jesús. La ciencia teológica no se realiza independientemente de las características individuales de la persona que se desempeña en ella y es caracterizada por las circunstancias de su contexto. Por esto, ningún ser humano es capaz de sistematizar todas las experiencias con Jesús a lo largo de la historia y en todo el mundo. Siempre escogerá algunos aspectos y dejará otros de lado. Por esto, cada reflexión cristológica es selectiva y no puede ser universal.

La pluralidad se inscribe de esta manera en el fundamento de la cristología misma, porque ella reflexiona sobre una persona histórica real, polifacética y plural, atestiguada por diferentes autores, de diferentes maneras y en diferentes circunstancias, y reconocida y experimentada por diferentes y diversos sujetos reales a través de la historia y hasta el presente. A través de esta pluralidad no se oculta la verdadera naturaleza de Jesús, sino se revelan los múltiples rostros que él tuvo y tiene hasta ahora para las diferentes personas que se relacionan con él.

Por cierto, esta pluralidad no es arbitraria. Es una pluralidad cualificada, porque debe remontarse a la experiencia histórica de Jesús de Nazaret, los encuentros que él tuvo con las personas de su tiempo y contexto y su mensaje del Reino de Dios y de la preferencia de Dios por los pobres. La memoria histórica de Jesús impide que la pluralidad de cristologías se convierta en un juego de intereses personales y políticos, pero no impide, sino exige, que en la actualidad se construya un espectro de cristologías plurales que reflexionen sobre el significado de las persona de Jesús ante las diferentes situaciones concretas de pobreza, injusticia y exclusión del tiempo presente.

### **La encarnación del Verbo implica la contextualización de la cristología.**

Jesús de Nazaret era un judío palestino, de origen campesino y trabajó como obrero, posiblemente como jornalero. Vivió en ciertos lugares, junto a ciertas personas en un cierto tiempo hace dos mil años. Era varón. De esta persona histórica concreta se dice en cristología, y ya dentro del Nuevo Testamento, que “el Verbo se hizo carne”. A través de la encarnación, Dios se hizo persona concreta, un cuerpo en la historia. Esta afirmación cristológica contiene un riesgo profundo. Aunque nadie afirmará que Dios es judío o palestino, o jornalero o campesino, nos hemos acostumbrado a creer en Dios como varón. Pero estas afirmaciones pertenecen al mismo nivel de lenguaje: Dios es tanto varón como es jornalero o palestino. Tan solo la forma histórica en la que se encarnó Dios, la persona humana que ha sido reconocida como Hijo de Dios, manifestó estas atribuciones. El Verbo encarnado nos puso en contacto concreto con Dios, pero al mismo tiempo de proporcionarnos de una idea real sobre la relación de Dios con la humanidad, nos introdujo a una forma real humana muy concreta que no es Dios. Aunque Dios se hizo varón, el varón no es Dios.

La encarnación del Verbo que se realizó una vez por todas de manera concreta y actual en la historia de la vida humana, es el modelo para la concretización de este mensaje según las diversas circunstancias de la humanidad. Jesús enunció un mensaje contextualizado, y sus palabras, junto con las buenas nuevas *sobre él*, necesitan ser contextualizadas nuevamente en cada lugar y en todos los tiempos. La memoria activa de Jesús se realiza dentro de un trabajo continuo de la deconstrucción de lo que se predicó sobre Jesús hasta

ayer, y de la construcción de un nuevo mensaje correspondiente a nuestro presente y fiel al mensaje que hemos recibido. Este trabajo es un proceso de ensayo y error<sup>148</sup>, en el que se debe tratar de mantener lo mejor posible estas dos fidelidades: hacia la revelación de Dios en Jesucristo y hacia el contexto concreto en que vivimos.

El lugar desde el cual se desarrolla una cristología ejerce una influencia decisiva sobre los contenidos de ella. El lugar en el que una persona se ubica, determina la perspectiva que ella tendrá sobre el conjunto de la realidad y sobre cada uno de los otros lugares. La realidad es distinta desde un lugar y otro. Asimismo, Jesucristo es distinto, si es visto desde diferentes lugares. Cristo es diferente en un templo o en un taller de mecánica, en un hospital o en un burdel, en una favela o en una mina, en la selva o en la capital: Aunque se trate del recuerdo histórico de la misma persona de Nazaret: Dentro de un lugar y otro, aparecerán otras facetas de su personalidad, algunas de sus palabras adquirirán más o menos importancia. Más aún: el encuentro con el Resucitado, la experiencia del Cristo actual y real, se vivirá de manera distinta, única y real, en cada lugar.

Por esto, cada lugar procreará su propia cristología. Es importante aceptar este principio pluralista y no suponer que pueda existir una única verdad construida desde un solo lugar. La convicción europea de tener los medios filosóficos y epistemológicos para detectar y comunicar verdades universales, es una tentación que nace del peculiar contexto concreto y único europeo hasta el siglo XIX. El universalismo es una creencia y una tentación típicamente europea, nace de un contexto y una historia y no puede reclamar validez general para todos los lugares y épocas. Al fin y al cabo, ni Jesús era europeo, ni pisó nunca el suelo de este continente. Nació y murió en Asia.

Existen lugares privilegiados por Cristo. Él nació – según el testimonio de Lucas – fuera de una aldea alejada entre los pastores del campo. El vivió – según el testimonio de Mateo – la suerte de los migrantes y refugiados, entre Asia y Africa. Su tierra, Galilea, era una provincia aborrecida por la soberbia de los “justos” de la capital, explotada por los latifundistas, los romanos y los aduaneros del templo y del Estado. Murió fuera de la ciudad, en la cruz de los malditos, entre un par de criminales. Si estas fueron los lugares privilegiados del encuentro con él en su propio tiempo, será importante buscar los lugares

---

<sup>148</sup> Debo muchas ideas en este párrafo, ante todo la del desarrollo dogmático al estilo „trial and error“ a Juan Luis Segundo: El dogma que libera (Presencia Teológica 53), Santander: Sal Terrae 1989.

privilegiados de hoy. No será una tarea fácil, pero importante, para no caer en el relativismo de cristologías, y tampoco en la tentación de considerar el propio lugar como el único y más adecuado para la cristología.

## **El encuentro con el Cristo vivo – de cuerpo a cuerpo.**

La Palabra se hizo *carne*. Es preciso que entendamos esta frase en todo su alcance. El Verbo no se hizo un espíritu revestido de carne, sino se encarnó en un cuerpo humano completo con todas las funciones corporales. Dios se hizo cuerpo humano. Por esto, la dominación y explotación de cuerpos humanos por otros cuerpos, se considera una ofensa a Dios, porque él mismo ha vivido en un cuerpo humano. Asimismo el menosprecio al cuerpo humano en general y la humillación de ciertos cuerpos a causa de algunas características corporales que tienen ofenden al Dios hecho cuerpo en Jesucristo. Al hacerse carne humana, Dios se unió con *todo* cuerpo humano<sup>149</sup>.

Por esto, el cuerpo humano puede ser un lugar de encuentro con Dios. Mi propia carne, la que puedo experimentar todos los días, con penas y tristezas, y con alegrías y placer – esta es la carne a la que se unió Dios en la encarnación. Esta experiencia de Dios está abierta para todas las personas de raza humana. Cada persona puede relacionarse con Cristo a través de su propio cuerpo. De ahí se desprende que la experiencia de Cristo de cada uno y de cada una será muy individual, muy personal, muy concreta y por ende muy plural. También las cristologías serán plurales, porque también ellas dependen del cuerpo de la persona que las enuncia. La cristología de un cuerpo mutilado y discapacitado: diferente. La cristología de una mujer blanca, de clase media y académica: diferente. La cristología de un varón marginado y explotado: diferente. La cristología de una mujer indígena enraizada en el intercambio con la naturaleza: diferente.

Por esto, también la espiritualidad es algo corporal. Si a Cristo lo podemos encontrar a través de nuestros cuerpos, lo celebraremos también con nuestros cuerpos. Es, al fin y al cabo, lo que Jesucristo hizo en su propio cuerpo. Bailar, comer, beber, sentir, ver y oír, tocarse y sentirse mutuamente son experiencias corporales que pueden ser sacramentos del encuentro con Cristo. Este Dios hecho cuerpo humano se relaciona con nosotros a través de nuestros cuerpos débiles y muchas veces mal tratados, para dejarnos participar de la vida en plenitud prometida y – en él – ya realizada.

---

<sup>149</sup> Cf. Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes* 22.

El encuentro con Jesús se realiza de manera corporal. Lo podemos sentir cuerpo a cuerpo. El Resucitado es un ser corporal, del cual los evangelios nos relatan que comía y se dejó tocar por sus amigos. Pablo describe el cuerpo de los resucitados como “un cuerpo espiritual” (1 Cor 15,44), superando la antropología dicotómica de su cultura griega de la que disponía, para expresar su convicción que el cuerpo humano es más que solamente la vasija frágil que no importa una vez que el espíritu se puede liberar de él. Cristo resucitado vive como cuerpo espiritual, y nos relacionamos con él no solamente por medio de nuestro espíritu, sino de cuerpo a cuerpo.

A través del testimonio del Nuevo Testamento podemos conocer cuerpos privilegiados para el encuentro con Cristo. Mateo nos dice a través de la parábola del juicio final, que los cuerpos hambrientos, sedientes, forasteros, desnudos, enfermos y presos son los cuerpos que conducen inmediatamente al encuentro con Cristo (Mt 25,31-46). Ante estos cuerpos humanos, nosotros podemos reconocer la presencia de Cristo y reaccionar de manera adecuada, o también podemos rechazarlos – y rechazar al mismo tiempo a Cristo y negar el encuentro con él. Estos cuerpos humanos mencionados por Mateo son los verdaderos vicarios de Cristo en la tierra.

## **Los Cristos ocultados.**

Para Michel Foucault, existen lugares contruidos por la sociedad como “otros lugares”<sup>150</sup>. Son lugares “diferentes” de lo que la sociedad considera “normal”: Cementerios, cárceles, burdeles, hospitales etc. La sociedad pretende que estos lugares no existen, los oculta, y sin embargo los necesita. También en la teología existen “otros lugares”. Son lugares que según la teología oficial no existen, que al menos no pueden contribuir nada original al desarrollo teológico. Son, en cuanto a su valor teológico, lugares ocultos.

Las experiencias de Cristo que se hacen en estos lugares, son experiencias no existentes para la teología oficialista. Podemos decir que son Cristos ocultados, porque son experiencias corporales del Resucitado anegados y desmentidos de parte de una teología que pretende que ya se sabe todo de Jesucristo lo que se puede y debe saber. Son Cristos escondidos que aparecen en lugares ocultados a personas excluidas y aparentemente inexistentes. Sin embargo son revelaciones del Dios único y verdadero quien a través del Espíritu

---

<sup>150</sup> Los denomina „heterotopías“ contrastándolos con las „utopías“. Cf. <http://www.foucault.info/documents/heteroTopia/foucault.heteroTopia.fr.html>

Santo, el cual es libre para soplar donde quiere, desea que conozcamos a su Hijo encarnado en la carne de cada uno y cada una de nosotros, aun de las personas excluidas en los “otros” lugares.

Estos Cristos ocultados son el tema de la cristología de la liberación. O mejor dicho, de *las* cristologías. En los últimos cuarenta años, las teologías de la liberación han contribuido ampliamente a rescatar las experiencias de estos Cristos ocultados. Los rostros reales de los pobres en las situaciones “de extrema pobreza generalizada”, como dicen los obispos en Puebla, nos confrontan con “los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela” (P 31). Es un rostro de autoridad, no solamente por ser el rostro del Señor. La autoridad reside también en el hecho del sufrimiento de los pobres, quienes a su vez nos cuestionan e interpelan y nos conducen a nuestra propia conversión.

La oposición que la teología de la liberación encuentra de parte de la teología oficialista, ilumina este hecho. Es una cuestión de la autoridad en la Iglesia: si los Cristos que aparecen en los lugares ocultados son escondidos o si pueden revelar su propio ser. El rostro del Cristo escondido tiene autoridad, pero también los que lo escondieron la reclaman. El rostro del pobre tiene autoridad, pero tan solo para los que le obedecen. La teología de la liberación ha llamado la atención a la Iglesia reclamando que le debemos obediencia al rostro del Cristo ocultado y revelado en el rostro del pobre. Pero el miedo existente en parte de la jerarquía eclesial frente a las experiencias del Dios-con-los-pobres y del Verbo encarnado en la carne de los pobres impidió que la Iglesia entera se convierta al Cristo ocultado en los lugares ocultos de la realidad.

Jesucristo es uno – pero las experiencias con él, las interpretaciones de él y las cristologías sobre él son múltiples. Si hablamos de él en singular corremos el riesgo de excluir y hacer callar múltiples experiencias concretas y reales que se están haciendo con él en los lugares ocultados. Para ser fieles a Jesucristo, necesitamos una pluralidad de cristologías que no excluye, sino que busca integrar las experiencias genuinas y corporales con él desde los cuerpos de los excluidos quienes son los que nos revelan su rostro hoy.

# La liberación de las religiones

## Un aporte de la Teología de la Liberación a la Teología del Pluralismo Religioso<sup>151</sup>

### 1.- Situación: las religiones y la liberación

#### 1.1. La liberación y las religiones en el mundo actual

El mundo actual, especialmente el mundo después de los ataques a EE.UU. del 11 de septiembre de 2001 y después de la guerra de EE.UU. contra Afganistán, no parece ser un mundo propicio para la liberación ni para las religiones. Aunque todas las partes beligerantes insistieron en que los bombardeos contra Afganistán no se podían considerar una guerra del Cristianismo contra el Islam, y aunque muchos representantes de esta religión insistieron en que los ataques terroristas no podían calificarse como una acción legítima dentro de la ética islámica, existía mucha gente en el mundo que pensaba, que estos hechos serían los primeros en el marco del temido y tal vez esperado “Choque de las Civilizaciones” que había sido vaticinado por Samuel Huntington<sup>152</sup>. Por el otro lado, es obvio que existen también muchos esfuerzos por parte de líderes religiosos cristianos e islámicos, así como de otras religiones, motivados por la misma situación histórica, de unir fuerzas, de profundizar el diálogo y de trabajar unidos por la paz y por la justicia.

La situación de las religiones y de la liberación en el mundo actual, es, como ya se puede percibir a través de este pequeño ejemplo, bastante compleja.

---

<sup>151</sup> Este trabajo fue el primer texto de una serie de aportes míos sobre el tema del diálogo interreligioso, y el único en idioma castellano. Los dos últimos fueron: *Befreiungstheologie des religiösen Pluralismus. Kritik der pluralistischen Religionstheologie aus der Perspektive der Armen*, en: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 95 (2011) 220-233 y *Die Pluralität der Religionen und die Befreiung der Armen. Aspekte einer postkolonialen und befreiungstheologischen Kritik der Theologie der Religionen*, en: Klaus Beurle (ed.): *Der eine Gott. Erfahrungen mit Religionen*. Vol. 2, Würzburg: Echter 2014 [en impresión]

<sup>152</sup> Samuel P. Huntington: *The Clash of Civilizations*, en: *Foreign Affairs* 72 (1993) 3, 22-49.

Por un lado, las religiones son usadas para justificar opresión, injusticia y violencia, y por otro lado son factores de liberación. En cuanto a la liberación, sucede algo similar: Mientras los diferentes movimientos de liberación en todo el mundo se han debilitado con los cambios profundos de los años 1989 y 1990 – la caída del socialismo de Europa oriental – y la cruel expansión del modelo neoliberal a través de la mundialización, han surgido nuevos movimientos y modelos de resistencia y liberación como la insurgencia zapatista en México, que infunden esperanza y optimismo a los pobres al menos en América Latina.

No se puede negar esta complejidad. Las religiones y la liberación no son, simplemente, algo positivo ni tampoco algo negativo en nuestra realidad. Aunque quizás las religiones pretendan anhelar la salvación, la liberación y la justicia para toda la humanidad, la realidad es que en muchos casos, y muchas veces a pesar de ellas mismas, las religiones oprimen, marginan e incluso matan. Las guerras en Medio Oriente son solamente un triste ejemplo de esta realidad. La enemistad entre hindúes, musulmanes y cristianos en la India y en Pakistán, otro. En Indonesia, en Sudán, en Serbia, en Irlanda del Norte y en muchos otros lugares del mundo, se enfrenta, se pelea e incluso se llega a matar mucha gente en nombre de las religiones. Existe, en muchos países del mundo, opresión y marginación a causa de la religión. Musulmanes radicales en algunos países árabes prohíben la actividad religiosa de otras religiones. Hindúes radicales en la India tratan de imponer su propia religión como religión oficial. Cristianos y musulmanes en varios países africanos han entrado en una especie de competencia para erradicar las religiones tradicionales. En mi propio país, Alemania, no se da un empleo a profesoras de escuela, si profesan abiertamente – como a través del velo femenino – la religión musulmana, mientras no se ve ningún problema con las hermanas religiosas de la Iglesia Católica si entran a la escuela con su hábito – y velo – religioso. La intolerancia religiosa, en vez del diálogo interreligioso, parece ser lo más dominante en nuestra realidad mundial actual.

Por el otro lado, sin embargo, salta a la vista también el rol positivo e importante que tienen las religiones dentro de los movimientos de paz y de justicia a nivel internacional y local. No solamente son mediadores en muchos conflictos, sino trabajan además en la ayuda humanitaria, en la organización popular, en la concientización y en la justicia entre los géneros. En muchos lugares buscan, a través de la colaboración y del diálogo con otras denominaciones y religiones, paz y justicia. Es el caso en prácticamente todos los con-

flictos que he mencionado. No solamente son ejemplos para explicar el rol funesto que las religiones tienen en ellos, sino también para ilustrar el papel pacificador y humanizador de ellas. Son diferentes corrientes dentro de las mismas religiones, o son al menos diferentes personas, las que utilizan la religión o bien para dominar y matar o bien para liberar y salvar a otros. Los representantes oficiales o jerárquicos de una religión, por su parte, se encuentran en ambos lados, en uno y otro caso. Por esto no se puede decir sin cautela, si las religiones son ayuda o escollo para la vida humana.

En cuanto a la liberación, es importante notar que existe la misma complejidad. Algunos movimientos de liberación, que en su momento eran algo fascinante y fuente de esperanza para otros pueblos oprimidos, como la revolución cubana y el movimiento sandinista en Nicaragua, se han convertido, en muchos casos también a pesar de ellos mismos, en un escollo para la libertad; en el caso cubano, en un sistema que no puede garantizar la libertad de expresión, y en el caso nicaragüense, en el momento del ocaso, en un sistema corrupto y partidista. Otros movimientos de "liberación", como los movimientos terroristas de Irlanda, del País Vasco o de Colombia, se encuentran enfrascados en una violencia que parece no tener fin y que está lejos de los objetivos que pretenden alcanzar. ¿Será, entonces, una ilusión la fe en la liberación? ¿Será para siempre algo que no tiene otra salida que convertirse en su contrario? Es el argumento de los liberales y conservadores en todos los países. Sin embargo, tampoco ellos han podido demostrar que funcione el modelo de liberación que proponen. El neoliberalismo, insignia de ambos en este momento, es ciertamente un escollo sin muchas ambigüedades para la justicia y la libertad. Es por esto, que los diferentes movimientos de liberación, de diversa índole, siguen teniendo respaldo y soporte en todo el mundo. Los movimientos indígenas de Chiapas, del Ecuador y en parte también el de Bolivia son elementos importantes en esta búsqueda de liberación a nivel local y mundial.

Liberación y religiones, realidades complejas cada una por su parte, están unidas entre sí todavía con lazos que aumentan la complejidad. Mientras existen movimientos de liberación inspirados por una y otra religión, existen también los movimientos quienes en su anhelo de liberación buscan acabar con una determinada religión o con todas las formas de religión. Tal vez, porque también muchas formas de dominación e injusticia se quieren legitimar con la religión. Liberación y religión, para concluir este apartado, no son sinónimos ni son extremos opuestos. Son dos realidades complejas y entrelaza-

das. Ambas, aunque tal vez en su doctrina o su ideología busquen el bien de la humanidad, en la realidad muchas veces lo destruyen. La reflexión sobre liberación y religiones tendrá que tener en cuenta estos datos.

## 1.2. La liberación y las religiones en la teología actual

La situación compleja del mundo actual condiciona, pero también exige la reflexión teológica sobre la liberación y sobre las religiones. Esta complejidad determinará también que no será fácil llevar a cabo esta reflexión. De hecho, las respuestas teológicas que se están dando a esta realidad también son complejas.

No voy a pretender que pueda describir y analizar en este momento de manera exhaustiva o siquiera completa el panorama teológico actual frente a las religiones<sup>153</sup> y a la liberación<sup>154</sup>. Como en el apartado precedente, quiero dar una visión general sobre las diferentes respuestas a estos desafíos dentro de la teología cristiana<sup>155</sup>, para justificar que mi análisis se centrará en los siguientes capítulos sobre las teologías del pluralismo religioso y de la liberación, respectivamente.

En cuanto a la religión, la teología del siglo XX, tanto católica como protestante, ha sido muy influenciada por Karl Barth. Éste opone en sus escritos revelación y religión. Dicho de manera muy resumida: mientras el cristianismo se caracteriza por la revelación, la religión es una apariencia histórica que se debe superar. La religión es opuesta a la fe como acto maduro y responsable del cristiano. En esta concepción Barth coincide en cierto modo con el análisis crítico de Karl Marx, quien ve en la religión un obstáculo para la liberación de

<sup>153</sup> La historia y las diferentes corrientes de la teología de las religiones se describen en: Paul F. Knitter: *Katholische Religionstheologie am Scheideweg*, en: *Concilium* (alemán) 22 (1986) 63-68 y en ídem: *Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen*. ed. Bernd Jaspert, Frankfurt/Main: Otto Lembeck/Paderborn: Bonifatius 1997.

<sup>154</sup> Para la historia, las corrientes y la crítica de la Teología de la Liberación: Raúl Fornet-Betancourt (ed.): *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, Mainz: Grünewald 1997.

<sup>155</sup> La pequeña tipología que presentaré a continuación, debe ser entendida como complementaria con la tipología común que distingue entre exclusivismo, inclusivismo y pluralismo; cf. Knitter: *Horizonte*, op.cit. 13-26; Terrence Merrigan: *Exploring the frontiers: Jacques Dupuis and the movement "Toward a Christian Theology of Religious Pluralism"*, en: *East Asian Pastoral Revue* 37 (2000). [<http://eapi.topcities.com/eapr00/terrence.htm>] . Quiero realzar aquí no tanto la actitud teológica frente a las otras religiones, sino frente al *fenómeno* de la religión.

la humanidad, porque está siendo utilizada por los poderosos para legitimar y mantener la opresión. Por lo tanto Marx también considera que la religión tiene que desaparecer. Estos dos “Carlos poderosos”, como los llama Paul Knitter<sup>156</sup>, influyeron de manera decisiva en la teología moderna, no solamente en Europa, sino también en Norteamérica y en la Teología de la Liberación latinoamericana.

A los representantes de estas teologías les es común una cierta susceptibilidad frente a las religiones. Para ellos, las religiones son sistemas de creencias fuertemente marcados por lo tradicional, y por tanto tienden al conservadurismo y tradicionalismo. Aún en el cristianismo, como religión, consideran que la novedad cristiana, la fe, lo profético, está en el peligro de ahogarse dentro del tradicionalismo religioso<sup>157</sup>.

En el extremo opuesto existe una corriente teológica que considera la religión (pero solamente la propia religión, el cristianismo) como algo sagrado y absoluto. El cristianismo se identifica, para esta corriente, con la expresión religiosa que el mismo ha adquirido a lo largo de los siglos. Es la verdadera, y la única religión. Todas las demás religiones no son verdaderas y – aunque quizás no las considere diabólicas – no tienen ninguna necesidad y ningún derecho de existir. Esta concepción fundamentalista de la religión se puede percibir en muchos sectores extremadamente tradicionalistas de todas las iglesias. Como tercer tipo de interpretación del significado de la religión en la teología actual, quiero señalar una concepción muy positiva de ella, que recoge sus aspectos positivos y humanizantes. Paralelamente al auge de la religiosidad en el mundo posmoderno al final del siglo XX<sup>158</sup>, se puede notar que surge también una teología que trata de recobrar lo positivo de las religiones para la teología y para el cristianismo. Como Rubem Alves<sup>159</sup>, muchos teólogos insisten en lo válido dentro de la religión y recogen el valor de las utopías, de la imaginación y del profetismo contra un mundo cada vez más inhumano. Expresamente contradicen las propuestas y consecuencias de los dos “Carlos poderosos”, pero no como los representantes del fundamentalismo, sino a manera de diálogo fraterno. Coinciden con Barth y Marx en cuanto al análisis, pero van más allá de lo negativo y encuentran también lo positivo en las religiones. Lo característico es que no niegan el papel destructor y violento de

---

<sup>156</sup> Knitter: *Horizonte*, op.cit. 179.

<sup>157</sup> cf. Juan Luis Segundo: *Liberation of Theology*, Dublin: Gill and Macmillan 1977.

<sup>158</sup> cf. Harvey Cox: *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology*, New York: Simon & Schuster 1984.

<sup>159</sup> Rubem Alves: *O que é religião*. São Paulo: Ars Poetica, 1996.

las religiones: Alves escribe: “¿No es curioso que tanto los inquisidores como San Francisco hayan sido ‘católicos’? ¿No lo es también que tanto las personas que cazaron y mataron a las brujas de Salem, así como Schweitzer y Martin Luther King se hayan denominado ‘protestantes’? A fin de cuentas, ¿qué extraña magia es esta que hace que una misma religión contenga cosas tan opuestas?”<sup>160</sup> En este contexto, Alves hace notar el papel del profetismo en las religiones, un profetismo, que se dirige contra las injusticias sociales y políticas, revelando de esta manera el papel positivo de las religiones en la construcción de una sociedad mejor, y al mismo tiempo contra “los representantes de la religión organizada (los sacerdotes)”<sup>161</sup>, poniéndose así al lado de los representantes de la crítica de la religión.

Hans Küng, con su proyecto del “Weltethos”<sup>162</sup> [ética mundial], se sitúa en cierta manera, por su valoración de las religiones, en esta línea y se ubica ya en el umbral de una corriente fuertemente relacionada con ella: la Teología del Pluralismo Religioso. Küng pretende recoger todo lo bueno y válido de todas las religiones mundiales, incluido el cristianismo, para construir la paz en el mundo<sup>163</sup>, pero su propuesta de convergencia se mueve todavía dentro del mensaje judío-cristiano. De esta manera no llega a un reconocimiento pleno de las religiones, porque no las considera caminos de salvación<sup>164</sup>. La Teología del Pluralismo Religioso, por su parte, reconoce el significado salvífico potencial de las demás religiones y basa en este reconocimiento su propuesta de diálogo interreligioso<sup>165</sup>.

Sin embargo, el potencial profético de las religiones, tan importante por ejemplo en el análisis de Alves, se pierde frecuentemente frente al imperativo de la tolerancia en la Teología del Pluralismo Religioso. Tan sólo en la última década, surgen algunos intentos de recuperar lo profético dentro del pluralismo. Michael Amaladoss, Aloysius Pieris y Paul Knitter se sitúan en esta línea.

---

<sup>160</sup> Rubem Alves: Dogmatismo e tolerancia (Libertação e Teologia, 17). São Paulo: Paulinas 1982, 10

<sup>161</sup> Leopoldo Cervantes-Ortiz: Series de sueños. La teología lúdico-erótico-política de Rubem Alves. Una alternativa de desarrollo de la teología protestante latinoamericana, San José: SBL 1998 (en: <http://www.servicioskoinonia.org/ftpkoinonia/tesiscervantes.zip>) 68.

<sup>162</sup> Hans Küng: Projekt Weltethos, München 1990.

<sup>163</sup> Hans Küng: Globalisierung erfordert ein globales Ethos, en: Concilium (alemán) 37 (2001) 4, 466-483.

<sup>164</sup> Knitter: Horizonte, op.cit. 167-173.

<sup>165</sup> ibid. 241.

Por otra parte, también el tema de la liberación encuentra en la teología diversas respuestas. La Teología de la Liberación, desarrollada ante todo en los últimos 40 años en América Latina, reelabora toda la teología cristiana desde la perspectiva de la liberación. Aunque en la última década el interés por ella ha disminuido en todas las partes de mundo, y ella misma ha modificado y extendido algunos de sus temas<sup>166</sup>, sigue vigente y está desarrollando nuevas respuestas a la situación de los pobres de América Latina y del mundo.

Contraria a la Teología de la Liberación existe el intento, ante todo de sectores fundamentalistas e integralistas de las iglesias, de condenar todo interés por la situación económica y social de las personas como materialista y contrario al mensaje de Jesús. La Congregación para la Doctrina de la Fe es, en el ámbito católico, protagonista de esta corriente<sup>167</sup>.

Finalmente, hay que mencionar una corriente que trata de explicar y solucionar todo el problema social y político a través de la moral. Se abstiene de la política, condena la colaboración con los movimientos populares y no participa del uso de las ciencias sociales para el análisis teológico. El problema de la humanidad se puede solucionar con la sola conversión personal y el comportamiento moral de las personas. En las iglesias protestantes<sup>168</sup> y también dentro del catolicismo existen corrientes que tratan de manejar el tema de la liberación de esta manera.

La tarea propuesta para este certamen de teología, de abrir un diálogo entre Teología de la Liberación y Teología del Pluralismo Religioso, no es algo fortuito dentro de este panorama teológico. La primera está buscando la liberación de la injusticia, la opresión y la pobreza en el mundo. La segunda pretende encontrar en la pluralidad de todas las religiones las respuestas para los problemas de la humanidad. Ambas corrientes teológicas pueden complementarse y enriquecerse. Pero ambas corrientes teológicas además deben criticarse y corregirse mutuamente. Por supuesto, sería necesario todo diálogo entre las diferentes teologías descritas. Las dos mencionadas, sin embargo, se encuentran más cerca la una de la otra, comparten la inquietud del Concilio Vaticano II de una Iglesia comprometida con el mundo y están buscando, cada una de su manera, el bien de la humanidad entera. Por esto, el

---

<sup>166</sup> José María Vigil (ed.): La opción por los pobres (presencia teológica 64), Santander: Sal Terrae 1991, [en: <http://www.servicioskoinonia.org/ftpkoinonia/SOP.zip>].

<sup>167</sup> Juan Luis Segundo: Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger, Madrid: Ediciones Cristiandad 1985.

<sup>168</sup> Cervantes: Series de sueños, op.cit. 66s.

diálogo entre ellas es importante y ayudará a unir las fuerzas necesarias para alcanzar las respectivas metas.

Curiosamente, la Teología de la Liberación y la Teología del Pluralismo Religioso comparten en este momento la condenación por parte del Vaticano, en persona del prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Cardenal Ratzinger<sup>169</sup>. Este dice, que el problema del relativismo – para él es sinónimo de la Teología del Pluralismo Religioso – sustituye ahora “en cuanto a la fuerza de su aspecto problemático y su presencia en las diferentes áreas de la cultura”<sup>170</sup> el desafío de la Teología de la Liberación, que para este prelado ya dejó de existir.

Tal vez hasta el Cardenal Ratzinger siente las potencialidades que albergan ambas corrientes teológicas y teme las consecuencias de un eventual diálogo entre ellas. Este temor ciertamente no puede justificar, pero sí, alentar el diálogo que propone este certamen y que me estoy proponiendo en este momento.

## **2. El encuentro entre Teología de la Liberación y Teología del Pluralismo Religioso**

Si el encuentro entre las dos teologías en cuestión debe realizarse, será necesario preguntarse por sus bases. ¿Sobre qué fundamento se va a dialogar? Este fundamento no se construirá simplemente sobre unas coincidencias teológicas, sino es necesario preguntarse también sobre las situaciones reales de ambas teologías. ¿Por qué deben encontrarse ambas? ¿Por qué no lo han hecho ya desde hace tiempo? ¿Cuál es el interés de cada una en este encuentro? ¿Cuáles son las oportunidades que a cada una se le ofrecen? Este segundo capítulo se dedicará, por este motivo, a contestar estas preguntas. Analizando la necesidad, los obstáculos, los intereses y las oportunidades del encuentro teológico, de paso se vislumbrarán también coincidencias y diferencias teológicas que pueden ser puntos de partida en el diálogo.

---

<sup>169</sup> Joseph Ratzinger: Current situation of faith and theology, en: L'Osservatore Romano (inglés) del 6 de Noviembre de 1996, 4-6.

<sup>170</sup> *ibid.* 4.

## 2.1. La necesidad de un encuentro

¿Por qué deben encontrarse y dialogar las teologías de la liberación y del pluralismo religioso? Esta necesidad reside ante todo en la percepción de “los muchos pobres” y de “las muchas religiones” que señala Paul Knitter<sup>171</sup>. Ambos son “signos de los tiempos”<sup>172</sup> para la teología de hoy. Lo que Knitter tal vez no reflexiona en suficiente profundidad, es la relación entre ambas realidades: Los pobres son, por una parte, los que viven las religiones, y éstas forman el fondo de la vida de aquéllos. Por otra parte, y como hemos visto en el primer apartado, las religiones pueden ser también parte de la opresión de los pobres, y éstos pueden ser los primeros en abandonar su religión en búsqueda de otra. De esta manera se puede percibir, que las relaciones entre pobres y religión no son unilineales, sino complejas. El encuentro entre las dos corrientes teológicas se hace a la vez más necesario y más complicado. En el siguiente párrafo desarrollaré este punto.

Visto desde América Latina, o más concretamente desde Bolivia, el país donde vivo, tal vez el problema no se pueda divisar tan clara y espontáneamente. En la mentalidad general, no se perciben las muchas religiones mencionadas por Knitter, pero sí, los muchos pobres. Uno puede mantener la impresión de que en América Latina sería suficiente profundizar y extender la Teología de la Liberación para encontrar respuestas a los problemas de la realidad. Sin embargo, las soluciones ya no se encuentran, en el mundo de hoy, sólo local o regionalmente. El mundo globalizado que estamos viviendo exige soluciones también globalizadas, aunque nunca podrá prescindir de la realización local de estas soluciones. A nivel mundial, la percepción de la realidad ya es distinta. La Teología de la Liberación es cristiana, para no decir, es católica, a diferencia de la mayoría de la población mundial, que pertenece a otras religiones o se considera atea. Si la Teología de la Liberación quiere contribuir a encontrar soluciones mundiales para los problemas que percibe localmente, es necesario que encuentre un espacio de diálogo con las demás religiones.

Contemplando la realidad de otros continentes, no se puede desarrollar una Teología de la Liberación sin considerar el problema religioso. Mientras en América Latina los pobres, los opresores y la gente que busca la liberación, en su inmensa mayoría, son católicos, por lo menos de nombre, en Asia, por ejemplo, la situación puede ser muy distinta. Mientras quizá en la India, los pobres son cristianos, y sus opresores pueden ser hindúes tradicionalistas

<sup>171</sup> Knitter: Horizonte, op.cit. 177.

<sup>172</sup> *ibid.*

(aunque existen también otras situaciones en la misma India), en otros países, los cristianos son tal vez una minoría de clase media y los pobres son budistas o musulmanes. Como el continente asiático – y el mismo argumento vale para muchos casos africanos - es muy diverso, pueden existir toda clase de constelaciones religioso-políticas que siempre le exigirán a la teología un análisis profundo no solamente económico, político y social, sino también religioso del contexto. Más aún, el diálogo entre las religiones puede generar también aportes valiosos para la liberación, la justicia y la paz.

Para ser sincera, la Teología de la Liberación también tendrá que admitir, que lo mismo está pasando en su propia casa. Aunque siempre consideramos América Latina como un continente católico, también aquí está naciendo el pluralismo religioso. Iglesias y sectas cristianas de las más diversas denominaciones, nuevos movimientos religiosos pseudo y no cristianos y también la irrupción de las religiones mundiales como el Islam, el Judaísmo y el Budismo en las ciudades latinoamericanas evidencian dentro del contexto primordial de la Teología de la Liberación la necesidad de un diálogo con la Teología del Pluralismo Religioso. Más aún, las religiones propias, en muchos casos todavía no consideradas como religiones, es decir, las religiones indígenas y afroamericanas autóctonas, están surgiendo con mayor fuerza en casi todo el continente y plantean a la teología cristiana el reto del pluralismo religioso dentro de lo que consideraba “propio” y denominaba como religiosidad popular, costumbres o cultura<sup>173</sup>. El hecho de que la Teología de la Liberación no ha valorado suficientemente las religiones ancestrales y populares, es quizá uno de los motivos más serios para que ella haya sido rechazada por gran parte no solamente de la jerarquía eclesiástica, sino de los mismos pobres en América Latina<sup>174</sup>.

Finalmente, una teología tan sensible al contexto en que se desenvuelve, como la Teología de la Liberación, tiene que responder a un cambio en el contexto mundial que se hace sentir también en América Latina, y que corresponde a un creciente interés en las diferentes religiones del mundo, tanto las religiones consideradas grandes como las religiones originarias. El pluralismo religioso es mucho más difundido en el tiempo presente que lo era

---

<sup>173</sup> Véase Eleazar López H.: Teología India. Antología, Cochabamba: Verbo Divino, UCB/Buenos Aires: Guadalupe 2000. Los obispos latinoamericanas, en su IV Conferencia General en Santo Domingo, ya emprendieron el camino, aunque incipientemente, hacia este reconocimiento (DSD 137s).

<sup>174</sup> cf. Juan Luis Segundo: El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret, Vol. I: Fe e Ideología, Madrid: Ediciones Cristiandad 1982, 369-413.

hace cuarenta años, cuando empezó a perfilarse lo que después se llamaría Teología de la Liberación. Ésta, por lo tanto, tiene que responder a este cambio de contexto y elaborar una teología de las religiones propia, una teología de las religiones “de la liberación”.<sup>175</sup>

De ahí la necesidad para la Teología de la Liberación de entrar en el diálogo con la Teología del Pluralismo Religioso. La misma necesidad existe al revés, y es ante todo Paul Knitter quien la plantea. Si el diálogo interreligioso no toma en cuenta las necesidades reales de las personas, la injusticia, la violencia, el hambre, la muerte, no puede considerarse, en el criterio de Knitter, auténtico. “Algo esencial falta en tal diálogo ultramundano, o superacadémico.”<sup>176</sup> El diálogo interreligioso no puede tratar de Dios, de la salvación, de la revelación y de la verdad, si no considera también la vida de la persona humana a la que supuestamente la verdad y la revelación van dirigidas. Para Knitter, deben existir límites para la tolerancia entre las religiones, para no tolerar “lo intolerable”<sup>177</sup>.

Al mismo tiempo, Knitter está convencido de que la preocupación por las víctimas, o en términos de la Teología de la Liberación, la Opción por los Pobres, puede ser la base principal del diálogo entre las religiones. Afirma que “el deseo de liberación es algo que puede ser sentido por personas religiosas por encima de todas las culturas, es decir, independientemente de su cultura o su religión”<sup>178</sup>. Si ello es así, “el deseo de liberación” se convierte en el puente entre las religiones y la base de su diálogo. Este diálogo, por lo tanto, necesariamente tiene que entrar a la escuela de la Teología de la Liberación, para aprender, cómo reelaborar y entender de nuevo todo el mensaje de salvación de una religión a partir de este “deseo de liberación”.

De ahí se fundamenta la necesidad del encuentro entre las dos teologías para la Teología del Pluralismo Religioso. En total, podemos percibir que ambas corrientes teológicas están empezando a sentir esta mutua necesidad. Seguramente, el encuentro no se realizará de una manera simplemente aditiva. No se podrá sumar sin más las experiencias de las dos teologías que han nacido en contextos diferentes. Será necesario un diálogo crítico, aunque fraterno entre las dos. Pero es obvio que este diálogo tiene que llevarse a cabo. Es necesario para el desarrollo de ambas teologías en la actualidad, y es

---

<sup>175</sup> cf. Merrigan op. cit.

<sup>176</sup> Knitter: Horizonte, op.cit. 179.

<sup>177</sup> ibid.

<sup>178</sup> ibid. 206.

necesario para la realización de sus objetivos y por el bien de sus destinatarios.

## **2.2. Los obstáculos para el encuentro**

Aunque exista la necesidad para el encuentro entre ambas corrientes teológicas e incluso se comience a sentir esta necesidad, hasta el momento no se dado todavía en mayor escala. Existen serios obstáculos para este encuentro.

*En primer lugar* hay que mencionar el obstáculo que presenta hasta el momento el hecho de que ambas teologías se hayan desarrollado principalmente en regiones muy diversas, en América Latina y en Asia. Aún en un mundo globalizado, este hecho produce serias dificultades cuando se trata de entrar en un diálogo: Uno, se trata de contextos diferentes, y ambas son teologías muy sensibles a su propio contexto. Dos, los teólogos que representan estas teologías no se encuentran mutuamente con frecuencia, pero sí se realizan encuentros internos de una y otra corriente. Tres, sus publicaciones aparecen en revistas y hasta idiomas diferentes, y no solamente en inglés, castellano y portugués, sino también, en el caso asiático por ejemplo, en idiomas regionales y locales. De esta manera, el interés personal de la mayoría de los representantes de estas teologías está dirigido en mayor grado hacia el diálogo con los teólogos y teólogas que pertenecen a la misma corriente que ellos. Por supuesto, estos obstáculos no son insuperables, pero existen de hecho y no los hay que subestimar. Influyen en la capacidad humana de los teólogos y teólogas de realizar el encuentro sobre el que estoy reflexionando.

*En segundo lugar*, ambas teologías tienen intereses en parte divergentes, y por lo tanto, no están buscando todavía el diálogo. Reflexionaré más profundamente sobre este tema en el siguiente apartado, y por esto solamente quiero mencionarlo aquí. Hasta ahora, no ha sido el interés principal de ambas corrientes de buscar el diálogo entre ellas, y no se ha visto la necesidad de hacerlo. Es de esperar, que ahora, que está surgiendo con mayor fuerza la conciencia de esta necesidad, se buscarán más espacios de diálogo y encuentro.

*En tercer lugar*, existen obstáculos de parte de una y otra corriente, en cuanto al contenido teológico, que impiden el encuentro entre las dos. El interés profundo en los temas políticos, sociales y económicos que caracteriza la Teología de la Liberación es visto por una parte de los teólogos del pluralismo con una cierta suspicacia. Es un interés aparentemente demasiado mundano

y materialista en comparación con la búsqueda de la salvación y de la verdad que prevalece en la Teología del Pluralismo Religioso. Esta diferencia se debe, por supuesto, a la diferencia contextual que viven ambas teologías. Al revés vale de la misma manera: Lo que hace la Teología del Pluralismo Religioso, visto desde América Latina puede parecer un asunto académico y abstracto. Parece demasiado ultramundano para llamar mucho la atención a la Teología de la Liberación. A nosotros en América Latina, nos puede parecer tan exageradamente individualista y espiritualista, como quizá a los teólogos y teólogas del pluralismo religioso les parece demasiado racionalista y colectivista el discurso de la Teología de la Liberación.

Estos problemas son serios, y tienen que ver con el problema de que no solamente no se conocen bien mutuamente las diferentes teologías, sino que tampoco se conocen sus respectivos contextos. El discurso pluralista puede tener de esta manera, en otro contexto, un matiz apolítico, y en el contexto latinoamericano podemos perder por esto el interés en dialogar con él. De igual manera, el discurso político de la liberación puede sonar muy secular y hasta irreligioso en el contexto religioso plural de Asia.

Estas diferencias teológicas son profundas y no se deben solamente a malentendidos. La Teología de la Liberación ha desarrollado un programa de crítica de la religión que denuncia la participación de las religiones (del cristianismo primero) en la opresión del ser humano. La tolerancia religiosa propuesta por la teología pluralista, es un tropiezo en el momento del diálogo con ella. Es muy fuerte la herencia de Marx, Barth y de la crítica de la religión en general en la Teología de la Liberación. No es escasa dentro de ella la oposición entre fe y religión<sup>179</sup> tan típica de Karl Barth. La tolerancia religiosa, como la desarrolla la Teología del Pluralismo Religioso, es un desafío a esta posición teológica.

Por el otro lado, el aparente desinterés de la Teología de la Liberación por la tolerancia religiosa, y su posición crítica frente a las religiones, no encaja en los presupuestos básicos de la Teología del Pluralismo Religioso. Ella no puede aceptar fácilmente una teología que se oponga de tal manera a la expresión religiosa de la persona y trate de centrarse tanto en la praxis política de ella. Son presupuestos teológicos diferentes que impiden hasta ahora el acer-

---

<sup>179</sup> Segundo: El hombre de hoy, Vol. I, op.cit., 13-109. Segundo, ciertamente, no opone fe y religión, sino distingue claramente los términos. Su concepción de la religión, sin embargo, es, dentro de esta distinción, caracterizada por la crítica de la religión. Véase mi trabajo: Stefan Silber: Die Befreiung der Kulturen. Der Beitrag Juan Luis Segundos zur Theologie der inkulturierten Evangelisierung, Frankfurt/Main: Peter Lang 2002, 50-56.

camiento entre ambas corrientes teológicas, con la excepción, por supuesto, de algunos teólogos y teólogas que ya practican el diálogo.

Otra diferencia profunda en cuanto a los presupuestos teológicos se encuentra en el tema de la Cristología, asunto central para ambas teologías. Mientras para la Teología del Pluralismo Religioso, parece necesario la relativización del significado de Jesucristo, y reducir su centralidad en el cristianismo<sup>180</sup>, la Teología de la Liberación construye prácticamente toda la teología alrededor de la cristología<sup>181</sup>. Lo que ésta hace, a aquella debe parecer como otra forma de imperialismo cristológico, mientras al revés se debe tener la impresión de que estamos frente a la pérdida de lo central del cristianismo<sup>182</sup>. Para facilitar el diálogo, será importante, por lo tanto, no solamente buscar un idioma común y encontrar los contenidos, objetivos y metas que se comparten. De igual importancia será que se respeten los obstáculos entre las dos corrientes teológicas. Será necesario conocer bien al otro, su teología, el contexto del que ésta nace y hasta las susceptibilidades que este contexto genera. Será elemental emplear una metodología que respete la expresión teológica del otro como una respuesta dentro de un contexto, y trate de evitar los malentendidos. Será preciso asumir una actitud de escucha, que trate de entender el significado de las palabras del otro. Sin embargo, tampoco se debe prescindir de las propias posiciones teológicas en honor a una supuesta tolerancia teológica. Se realizará el diálogo en la medida que se conozcan todos estos obstáculos y se procure superarlos.

### 2.3. Los intereses de ambas teologías

Para facilitar el encuentro entre la Teología de la Liberación y la Teología del Pluralismo Religioso y para superar los obstáculos que lo impiden, es preciso analizar los intereses que mueven ambas corrientes teológicas, buscar con-

---

<sup>180</sup> Véase p.ej. Knitter: *Horizonte*, op.cit. 108-121, 136-155, 287-299.

<sup>181</sup> cf.: Juan Luis Segundo: *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, Vol. II: *Historia y actualidad*, Madrid: Ediciones Cristiandad 1982; Jon Sobrino: *Christologie der Befreiung*. Vol. 1, Mainz: Matthias-Grünewald 1998.

<sup>182</sup> Sería un trabajo importante e interesante, elaborar más a fondo las diferencias y convergencias entre las Cristologías de la Teología de la Liberación y de la Teología del Pluralismo Religioso. Por las limitaciones del presente trabajo y porque decidí – como se verá más abajo – desarrollar el tema de la Opción por los Pobres, lastimosamente no podré tocar a fondo este tema.

vergencias, pero también ver sus legítimas diferencias y entender de esta manera, en qué sentido ambas se pueden enriquecer o criticar mutuamente. La Teología de la Liberación parte de la realidad de pobreza e injusticia, violencia y opresión que caracteriza el continente americano. La explotación polifacética que afecta a millones de latinoamericanos y que produce el empobrecimiento y la indigencia, conlleva además formas sutiles y clandestinas de opresión: contra las mujeres, hacia los indígenas, afroamericanos y otros grupos que Puebla caracterizó como “los más pobres entre los pobres” (DP 34)<sup>183</sup>. Dentro de este contexto, la Teología de la Liberación opta por un futuro más justo, más participativo y más humano. Su objetivo y su interés como teología es aportar a este futuro mejor. Junto con todas las personas de buena voluntad quiere construir un mundo equitativo, justo y libre. Su aporte como teología es el mensaje liberador de Jesús, la organización de las personas en comunidades y el estudio y la propagación del mensaje cristiano desde esta realidad de opresión. Encuentra la motivación teológica en la fe en un Dios que quiere la “vida en plenitud” (Jn 10,10) de todas las personas.

La Teología de la Liberación se caracteriza, por lo tanto, por un fuerte interés en la liberación de los oprimidos, en el acompañamiento de las organizaciones populares, sean eclesiales o no, en la denuncia de la injusticia y la lucha contra ella y en la concientización y participación de todas las personas, en primer lugar, de los pobres.

La Teología del Pluralismo Religioso, por su parte, tiene como contexto primario la experiencia de un mundo religioso plural. Es la convivencia diaria entre cristianos y musulmanes, budistas, hindúes y miembros de otras religiones que caracteriza la realidad concreta de la que nace esta teología. Es también la realidad muchas veces conflictiva y violenta entre las diferentes religiones y sus sectores intolerantes y fundamentalistas e incluso de la guerra religiosa que hace surgir esta corriente teológica. Dentro de esta realidad, a mi parecer, la Teología del Pluralismo Religioso tiene múltiples intereses, que incluso son difíciles de compaginar.

Terrence Merrigan, en un análisis de la Teología del Pluralismo Religioso, menciona como su objetivo “el bienestar humano y ecológico”, según la teología de Paul Knitter, y el “desarrollo de una teología universal”, según los escritos de Wilfred C. Smith<sup>184</sup>. Otros objetivos o intereses que – según mi crite-

---

<sup>183</sup> Esta expresión ha sido criticada por los representantes de estos grupos. Véase, p.ej.: López, op.cit. 200.

<sup>184</sup> Merrigan, op.cit.

rio – mueven la reflexión teológica dentro de esta corriente teológica son la búsqueda de la verdad más profunda entre todas las religiones, el ansia de la salvación personal o colectiva y la complementación de las diferentes religiones del mundo. Me parece que la Teología del Pluralismo Religioso es muy plural al interior de ella misma, hasta el extremo de cobijar corrientes teológicas que son movidos por intereses muy distintos<sup>185</sup>. Sujeto a cómo se enfoca la realidad religiosa plural, se puede llegar a un objetivo diferente para la teología.

En la actualidad, sin embargo, se está perfilando claramente una corriente de la Teología del Pluralismo Religioso que está caracterizada por el interés que Merrigan atribuye a Knitter: “el bienestar humano y ecológico”. Frente a la realidad religiosa conflictiva y violenta y frente a un mundo injusto e inhumano, está buscando el interés común de las religiones para construir la paz y la justicia mundial y regional. Mientras teólogos como Hans Küng, desde una perspectiva todavía muy cristiana y occidental, están buscando el apoyo de las diferentes religiones para una ética mundial que consiste básicamente en una versión reducida de los diez mandamientos<sup>186</sup>, otros, como Paul Knitter, trabajan por un diálogo más profundo que trata de integrar las exigencias éticas de las diferentes religiones y sus propias experiencias en la lucha por la justicia y la paz mundial. El diálogo interreligioso y la propia Teología del Pluralismo Religioso tendría para esta corriente no el objetivo de acabar con el pluralismo religioso dentro de una religión mundial, y tampoco estaría al servicio de una salvación individual y metahistórica. El interés que mueve esta corriente es más bien el de poner en común todas las experiencias positivas de las religiones del mundo para el beneficio de la humanidad y para la convivencia no solamente pacífica sino fraternal y complementaria de las religiones.

Se puede apreciar en este pequeño resumen, que los intereses de la Teología de la Liberación y de la Teología del Pluralismo Religioso, o al menos de sus corrientes más afines, tienen sus convergencias y divergencias. El interés pro-

---

<sup>185</sup> Sin duda, lo mismo pasa al interior de la Teología de la Liberación. Creo, sin embargo, que las diferencias entre las corrientes teológicas que se autodenominan “de la liberación” no son tan grandes como me parecen ser en la Teología del Pluralismo Religioso. Quizá sea por el motivo de que yo tenga más conocimiento de las diferentes corrientes de la Teología de la Liberación y tienda a seleccionar más severamente las corrientes que estoy dispuesto a incluir en ella. Cf.: Juan Luis Segundo: *Die zwei Theologien der Befreiung in Lateinamerika*, en: Michael Sievernich (ed.): *Impulse der Befreiungstheologie für Europa*. Ein Lesebuch, Mainz: Grünewald 1988, 103-117.

<sup>186</sup> Küng: *Weltethos*, op.cit.

fundo que mueve a ambas es lo que Merrigan llamó “el bienestar humano”. Mientras éste, en el caso de la teología pluralista, está concebido ante todo en términos globales, de paz, tolerancia y protección al medio ambiente, la Teología de la Liberación lo concibe más concretamente, como liberación de la opresión, fin de la injusticia y respeto a los derechos humanos, culturales y sociales. En el primer caso, el afán es el bienestar de toda la humanidad, mientras en el segundo, el interés es más concretamente la liberación de los pobres. De esta manera, aunque las dos teologías coinciden fundamentalmente en este interés, se puede percibir también que lo desarrollan con matices diferentes. Tal vez no se debería diferenciar tan tajantemente entre los intereses de estas dos teologías, pero creo que estas diferencias tienen sus consecuencias profundas en el desarrollo teológico de ambas, y será importante para las dos teologías tomarlas en cuenta y tratar de aprender mutuamente. Sin embargo, creo que es importante resaltar la coincidencia profunda en el interés que mueve las dos teologías, porque da lugar a un entendimiento profundo y presta una base para el diálogo entre ambas.

Hay que mencionar una diferencia más que también caracterizará el encuentro teológico. La Teología del Pluralismo Religioso tiene un interés profundo en el tema de la verdad. ¿Cómo pueden ser verdad dos expresiones religiosas diferentes o aún opuestas? ¿O es imposible? Para la Teología de la Liberación, esta pregunta está subordinada al tema de la actuación, o sea, la ortodoxia se rige por la experiencia de la ortopraxis. Últimamente, Paul Knitter ya trata de recuperar este principio para la teología pluralista. Creo, sin embargo, que esta es una diferencia que todavía separa mucho a las dos corrientes teológicas en cuestión y que hará falta un trabajo serio para superar esta diferencia en el presupuesto epistemológico de la teología. El principio hermenéutico de la Opción por los Pobres, que desarrollaré más abajo, puede, a mi parecer, ayudar a solucionar este problema.

Al final de este apartado no quiero dejar de mencionar una convergencia más entre los intereses de las dos teologías, y es en el campo eclesiológico. Ambas están superando, cada una a su manera, una Eclesiología vertical o jerárquica. Ambas tratan de poner en práctica la Eclesiología del Concilio Vaticano II, la iglesia Pueblo de Dios. Para ambas teologías, la Iglesia no tiene valor en sí misma solamente, sino es Iglesia para los demás. Ambas, finalmente, conciben la Iglesia no como un conjunto de personas inscritas, sino aceptan la distinción entre “la asamblea visible y la comunidad espiritual” (LG 8) que hace el Concilio. Esta fidelidad a la Eclesiología del Concilio Vaticano II une a am-

bas. El interés que las une es, por lo tanto, también un interés político hacia el interior de la Iglesia y de la teología.

No solamente por este interés, sino ante todo por el interés soteriológico que une a las dos teologías, creo que existe una oportunidad de diálogo entre ellas. En el siguiente apartado estudiaré, por tanto, las oportunidades que se presentan para el encuentro de ambas corrientes teológicas.

## 2.4. Las oportunidades del encuentro

¿Qué oportunidades se brindan para el encuentro entre las dos corrientes teológicas que estamos estudiando? ¿Qué es lo que facilita este diálogo esperado? ¿Qué pueden aportar y esperar la Teología de la Liberación y la Teología del Pluralismo Religioso mutuamente?

Para la Teología de la Liberación, lo oportuno de este diálogo consiste en el enriquecimiento del propio análisis y del propio argumento teológico. El análisis económico-social y político que prevaleció en la Teología de la Liberación hasta la crisis de los años noventa, que fue paulatinamente enriquecido por el análisis de género, cultura, raza, entre otros<sup>187</sup>, se puede enriquecer a través de este diálogo con el análisis religioso, nunca ausente en la Teología de la Liberación, pero nunca a la altura del análisis que realiza la Teología del Pluralismo religioso. Esto implica, que la Teología de la Liberación puede aprender a apreciar el significado de las religiones no solamente en el campo de la opresión de la persona, sino también para su liberación. Mientras una corriente no poco importante en la Teología de la Liberación vio en las religiones ante todo su aporte negativo, el tradicionalismo, lo conservador en las religiones, su poder alienador y manipulador<sup>188</sup>, el diálogo con la Teología del Pluralismo Religioso será una oportunidad para abrirse más a esta nueva experiencia positiva del pluralismo religioso y de las fuerzas positivas de las religiones.

Este diálogo además puede ser una oportunidad para reconocer y recuperar las propias religiones del continente americano. La "Teología India" que ha nacido en América y es expresión genuina de una reflexión profunda y contextualizada de la Teología de la Liberación dentro de las realidades autócto-

---

<sup>187</sup> José María Vigil: La opción por los pobres. Evaluación crítica, en: RELaT [<http://www.servicioskoinonia.org/relat/>] 112; ídem: ¿Cambio de paradigma en la Teología de la Liberación?, en: RELaT 177.

<sup>188</sup> cf. Segundo: Liberation of Theology, op.cit.; ídem: El hombre de hoy, Vol. I, op.cit.

nas de este continente<sup>189</sup>, puede ser la maestra concreta para esta teología. El encuentro con la Teología del Pluralismo Religioso puede dar pautas para el diálogo con las religiones originarias de América Latina y orientar el intercambio religioso y teológico.

El encuentro que se propone, confrontará además a la Teología de la Liberación con la exigencia de defender y quizá puntualizar su propia comprensión de las doctrinas de salvación y verdad que ella ha elaborado<sup>190</sup>. Quizá las experiencias religiosas de otras tradiciones pueden ser un enriquecimiento para esta teología, para ganar nuevos horizontes en la persecución de los mismos objetivos.

Otra oportunidad que se brinda a la Teología de la Liberación en este encuentro es el desafío que presenta a ella el tema de la tolerancia y del respeto al otro. Ciertamente este tema no está ausente de esta corriente teológica. La Teología de la Liberación exige el respeto a los derechos fundamentales de los pobres y su carácter de sujeto, sobre todo en el caso de las minorías (y aún mayorías) marginadas. Pero ¿qué pasa con el respeto frente al opresor y con la tolerancia hacia un sistema dominante como pueden ser las religiones? ¿Qué valor tiene la tolerancia frente al fundamentalmente otro, sea pobre o no? Cuando se plantea el tema del diálogo interreligioso, hay que estar atento a este problema. En el tercer capítulo, trataré de analizar más a fondo esta pregunta.

Para la otra teología en cuestión, la del pluralismo religioso, este encuentro también ofrece una serie de oportunidades. La primera es sin duda el cambio de perspectiva y de lugar teológico. El mismo Paul Knitter afirma que los “diálogos interreligiosos muchas veces se han realizado en cumbres desde las que se pasan por alto las favelas y los escuadrones de la muerte”<sup>191</sup>. A través del encuentro que aquí se propone, esta teología tendría la oportunidad de ver la realidad tal como es, o al menos, tal como se percibe desde su reverso, desde el lado de los pobres.

Otra oportunidad, relacionada con esta, será, que este encuentro abrirá las posibilidades para ver también a las religiones desde su reverso. Los pobres, que son los primeros protagonistas de las religiones, muchas veces son también sus primeras víctimas<sup>192</sup>. La Teología del Pluralismo Religioso, que parte del principio de la tolerancia religiosa, muchas veces se resigna al silencio

---

<sup>189</sup> cf. López, op.cit.

<sup>190</sup> Véase., proféticamente, Oscar Romero: La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres. Una experiencia eclesial en El Salvador, Centroamérica, en: RELaT 135.

<sup>191</sup> Knitter: Horizonte, op.cit. 179.

frente a las víctimas de otra o de la propia religión. La Teología de la Liberación le puede enseñar a usar otro punto de vista, a mirar el mundo con los ojos de las víctimas.

La Teología de la Liberación, finalmente, ofrece a la Teología del Pluralismo Religioso un elemento cristológico importante: Lejos de querer relativizar el significado de Cristo para la humanidad, ella realza su significado para la salvación del mundo, pero no de una manera imperialista, como temen los pluralistas. Para la Teología de la Liberación, la salvación del mundo en Jesucristo no se da solamente a través de la fe en él, sino en primer lugar a través del seguimiento. Solamente si hacemos lo que hizo Jesús, el mundo se salvará. Esta praxis es tarea de los cristianos en primer lugar, pero nosotros podemos reconocer en todas las personas de buena voluntad este principio cristológico y salvador esencial, sin necesidad de llamarlo en todo caso, cristológico. De esta manera, se puede solucionar el dilema del imperialismo y del relativismo cristológico en la Teología del Pluralismo Religioso.

Seguramente se pueden enumerar otras oportunidades para ambas teologías en este encuentro. Quería, como en todo el segundo capítulo, esbozar algunas ideas centrales. Creo que sobre el análisis de las necesidades, obstáculos, intereses y oportunidades que ofrece este encuentro, se construirán sus bases. Si sabemos por qué, contra qué, para qué y con qué lo haremos, podemos elaborar una teología del pluralismo religioso, de la liberación, en diálogo entre las dos teologías que han servido, en este capítulo, de referencia. El siguiente capítulo intentará desarrollar un elemento central en este diálogo: ¿Qué puede significar la Opción por los Pobres, base fundamental de la Teología de la Liberación, como aporte a la Teología del Pluralismo Religioso?

### **3. La Opción por los Pobres: Posición de la Teología de la Liberación en el diálogo con la Teología del Pluralismo Religioso**

En este capítulo, me posicionaré más decididamente que en los dos que le preceden en un lado del diálogo. Creo que ya quedó suficientemente claro que debo mi propia posición teológica principalmente a la Teología de la Liberación. Quiero analizar, desde esta perspectiva, el significado de la Opción

---

<sup>192</sup> Juan Luis Segundo (en: Teología abierta, Vol. III: Reflexiones críticas, Madrid: Cristiandad 1984, 83-87) analiza el hecho de que en los relatos sinópticos los pobres muchas veces son llamados, por los representantes jerárquicos de la religión, pecadores, y son marginados por ello. Su pobreza los convierte en víctimas religiosas.

por los Pobres para la Teología del Pluralismo Religioso. Será un análisis partidario. Creo que merecerá una respuesta crítica de parte de la Teología del Pluralismo Religioso. No pretendo tomar la palabra por ella. Intentaré esbozar la posición que puede tomar la Teología de la Liberación en este encuentro, como teología hermana, pero también como hermana crítica de la Teología del Pluralismo Religioso. Al mismo tiempo, con todo, trataré de ver, si la base de la Teología de la Liberación, que es la Opción por los Pobres, puede recibir alguna matización o alguna iluminación cuando se contrasta con los principios de la tolerancia y del pluralismo. De esta manera, no solamente analizaré el aporte de la Teología de la Liberación a la Teología del Pluralismo Religioso, aunque esta es mi principal intención, sino estudiaré también lo que aquella puede recibir de esta.

### **3.1. La Opción por los Pobres en la Teología de la Liberación**

No quiero extenderme demasiado en este párrafo, porque ya se ha escrito mucho sobre el punto<sup>193</sup>. Mi intención en este apartado es describir tres ideas centrales del concepto teológico de la Opción por los Pobres que tienen que ver con nuestro tema y nos pueden orientar para el encuentro con la Teología del Pluralismo Religioso.

En primer lugar quiero aducir una idea de Juan Luis Segundo: la Opción por los Pobres es una “clave hermenéutica”<sup>194</sup>. Para Segundo, esta clave sirve “para entender el evangelio”<sup>195</sup>, y enseguida volveré sobre este tema. Por lo pronto, es importante notar, que también es una clave para entender la realidad<sup>196</sup>. La ideología científica occidental quiere hacernos creer que la realidad es la realidad, y que es fácil entenderla; sin embargo, ya la filosofía crítica europea contradice esta suposición. La realidad es una realidad diferente, si se la ve desde el lado de los poderosos y si se la ve desde el lado de los oprimidos. Es diferente, vista desde el Sur o vista desde el Norte, vista por una mujer o vista por un varón, vista por un negro, por un indio o por un blanco. Es diferente también, por lo tanto, si se observa desde la Opción por los Pobres.

---

<sup>193</sup> Véase., entre otros: Clodovis Boff; Jorge Pixley: *Die Option für die Armen*, Düsseldorf: Patmos 1987; Vigil (ed.): *La Opción por los Pobres*, op.cit.; véase también mi propio análisis en Silber, op.cit. 112-133.

<sup>194</sup> Juan Luis Segundo: *La opción por los pobres como clave hermenéutica para entender el evangelio*, en: *Sal Terrae* 74 (1986) 473-482 y en: *RELaT* 118.

<sup>195</sup> *ibid.*

<sup>196</sup> cf. Knitter: *Horizonte*, op.cit. 185.

Es esta opción la que nos permite ver el mundo con toda la injusticia, opresión, violencia y destrucción que existe. Si observamos el mundo desde la posición de un habitante del llamado Primer Mundo, veamos quizá (si no cerramos los ojos) hambre, miseria y muerte. Pero las opciones culturales de las sociedades del Norte – éxito, riqueza, salud, poder etc. – no nos permiten ver que ellas se nutren de la miseria y de la explotación de otros. Necesitamos otra clave para abrir la realidad. Esta clave puede ser la Opción por los Pobres. Desde esta opción, veremos el mundo tal como se presenta a sus víctimas.

Pero según Juan Luis Segundo, esta clave no nos abrirá solamente el mundo, sino también el evangelio. Segundo dice, que el evangelio no se nos da a entender de por sí cuando lo leemos, sino “exige una precomprensión”<sup>197</sup>. Como la realidad, puede ser interpretado de diferentes maneras, aún de una manera que mata a las personas que lo leen y que mata a las personas porque otras lo leen de una cierta manera. Es preciso, por tanto, de leer el evangelio con una clave que lo interprete de una manera que no mate a la gente. Para Segundo esta clave es la Opción por los Pobres. Es la clave exigida por el mismo evangelio, aunque no lo diga explícitamente en ningún manual de usuario. La exigencia la plantea el evangelio desde el círculo hermenéutico mismo, en el cual se nos da a entender solamente cuando lo leemos con una actitud ya formada que corresponde a la actitud con la cual fue escrita. La Opción por los Pobres nos permitirá leer el evangelio de una manera que no matará a las personas, sino que nos servirá para vivir y para dar vida a los demás.

Para Jon Sobrino, y en segundo lugar, la Opción por los Pobres nos permite distinguir entre Dios y los ídolos. Esta opción es la clave que nos faculta identificar la idolatría, sus dioses y sus víctimas<sup>198</sup>. Solamente desde las víctimas se puede juzgar y valorar si algún culto, alguna religión y hasta las ideologías y sistemas económicos sirven a Dios o a algún ídolo. Es importante notar que ya no se tiene, en esta crítica de la idolatría, una imagen medio romántica de la misma, con una comunidad bailando alrededor de un ternero de oro. Son idolatrías que ya no se autodenominan como religiones o cultos, sino que consisten en la “absolutización de algo que no es Dios”<sup>199</sup>. De esta manera, Mons. Romero pudo hablar de la idolatría de la propiedad privada de la misma manera como de la idolatría de las organizaciones populares<sup>200</sup>. La idola-

---

<sup>197</sup> Segundo: La Opción por los Pobres, op.cit.

<sup>198</sup> Sobrino, op.cit. 256-260.

<sup>199</sup> *ibid.* 257.

<sup>200</sup> *ibid.*

tría se encuentra, por lo tanto, no solamente en las religiones y hasta en el cristianismo, sino también en la economía, en la política y en muchas áreas culturales más. La Opción por los Pobres nos permite desenmascarar estas idolatrías y denunciar las víctimas que producen.

Retornando a Juan Luis Segundo, hay que mencionar una tercera idea esencial: La Opción por los Pobres “es una apuesta”<sup>201</sup>. Como en toda decisión en la vida, no podemos estar seguros de la veracidad de esta opción como de ninguna otra. Tenemos que apostar por ella. Lo decisivo es, que no apostamos cualquier cosa, sino nosotros mismos como personas. Es una apuesta fundamental: “Yo mismo estoy en juego en esa respuesta. Me juego mi fe de cristiano, no sólo mi trabajo teológico”<sup>202</sup>, como explica Segundo. Mi vida, como resultado de esta opción, demostrará si era verdadera o no.

Todo lo que se ha dicho en este párrafo, tiene, por lo tanto, este carácter de apuesta. Si la realidad es así o diferente, si hay que entender el evangelio de esta o de otra manera, si alguien rinde culto a Dios o a un ídolo – todo ello es apuesta, nunca podemos decir por ciencia cierta si acertamos o no; en cada caso es preciso apostar la propia existencia por una decisión a favor de una u otra alternativa. No estoy exagerando. El mundo actual nos exige estas decisiones a vida y muerte. Y es precisamente la Opción por los Pobres la que muchas veces puede llevar a los que la han tomado más cerca de la muerte que de la vida. Por esto, los múltiples mártires de la Opción por los Pobres demuestran la seriedad de esta opción y la importancia esencial de la apuesta que la origina.

Como apuesta, la Opción por los Pobres es más que una propuesta para los cristianos. Es nuestra posición espiritual frente a sistemas de explotación que producen la pobreza y la muerte, pero también frente a otras religiones y todas las personas de buena voluntad. Apostamos, con la Opción por los Pobres, por la falsedad o la veracidad de una y otra religión, uno y otro sistema ideológico. Yo creo, y desarrollaré más abajo esta idea, que es nuestro aporte para una Teología del Pluralismo Religioso que sea liberadora.

---

<sup>201</sup> Segundo: La Opción por los Pobres, op.cit.; cf. ídem: Teología abierta, Vol. III, Madrid: Ediciones Cristiandad 1984, 288-293.

<sup>202</sup> Segundo: La Opción por los Pobres, op.cit.

### 3.2. Los pobres en las religiones

Si partimos de la Opción por los Pobres, como propone la Teología de la Liberación, tenemos que preguntarnos en primer lugar por la situación real, por la vida de los pobres. Por esto quiero analizar, en este momento, su relación con las religiones, para determinar cuál puede ser un aporte de la Teología de la Liberación a la Teología del Pluralismo Religioso. Este aporte, si debe partir de la Opción por los Pobres, tiene que tomar en cuenta el punto de vista de éstos, porque en el párrafo anterior se ha establecido que la Opción por los Pobres es una clave hermenéutica para entender la realidad, la Biblia y la teología en general desde el punto de vista de las víctimas de la historia.

¿Cuál es, entonces, la situación real de los pobres en las religiones? La respuesta a esta pregunta es triple. En primer lugar quiero afirmar, que *la religión es de los pobres*. Por supuesto, es preciso matizar esta afirmación. La religión no es de los pobres en el respecto de que son muchas veces personas con poder secular y gente que pertenece a las clases media y alta que dominan también las religiones e incluso las manipulan. Esto es el caso en el catolicismo latinoamericano y en muchas otras religiones. Sin embargo, afirmo que la religión es de los pobres, porque ellos son la mayoría y ellos son los que por su práctica religiosa diaria y regular mantienen y sostienen las religiones, aunque quizá no de la manera formal y oficial que las autoridades religiosas deseen. La religiosidad popular, dominio de los pobres, es el pilar fundamental de todas las religiones. Por esto, al hablar de los pobres no se puede prescindir de hablar también de su religión. Los pobres, casi en todas las culturas, son fundamentalmente religiosos.

Este hecho es importante para la Teología de la Liberación. En su discurso clásico no toma en cuenta la religiosidad de los pobres, como tampoco se interesa por su género, su raza y su cultura. Ya desde los años noventa, esta situación empieza a cambiar. Sin embargo, el diálogo fraterno con la Teología del Pluralismo Religioso le ayudará a respetar cada vez más este hecho fundamental de la religiosidad de los pobres.

Por otra parte, también la Teología del Pluralismo Religioso tiene que aceptar este hecho. Muchas veces habla de las religiones sin preguntarse, quiénes son los protagonistas de estas religiones o incluso los trata de una manera elitista. La Opción por los Pobres les puede abrir los ojos para ver que las personas que forman las comunidades religiosas, que viven la religión a diario, son pobres, y que lo son, porque son explotados. Muchas veces la religión forma parte de la cadena de opresión de las personas, o por el contrario pue-

de ser una ayuda para ellas; también existe el caso de que los pobres se refugian en la religión para no tener que confrontar la realidad o que la religión les impide ver la realidad que están viviendo. Todos estos casos hay que tomarlas en cuenta para un estudio concreto de las religiones y del papel de los pobres en ellas.

Más aún, no es suficiente afirmar que la religión es de los pobres. La religión de los pobres es plural. No solamente el mundo de los pobres, el llamado Tercer Mundo, está caracterizado por la pluralidad de las religiones mundiales. En muchos casos, la religiosidad individual de los pobres es plural y sincrética. Los pobres asumen diferentes tradiciones religiosas, sean autóctonas u originarias, sean cristianas o de otra religión mundial. En los lugares donde existe un encuentro físico de diferentes tradiciones religiosas, los pobres muchas veces viven una yuxtaposición, una superposición, una síncretis u otra mezcla de diferentes religiones<sup>203</sup>. Por esto, la religión de los pobres siempre es plural. Otro hecho muy importante para tomar en cuenta para la teología: ¿Cómo se interrelacionan estas tradiciones religiosas? ¿Se oponen, se excluyen, se complementan? ¿Cuál es la relación de cada una con la opresión de los pobres? ¿Cuál puede ser el aporte de cada una para su liberación? Además, dentro de esta pluralidad religiosa del mundo pobre, hay que respetar la presencia de religiones muchas veces todavía olvidadas y menospreciadas por la teología como las autóctonas, afroamericanas y sincréticas y la religión popular.

La segunda afirmación en cuanto a la relación entre religiones y pobres es, que *las religiones oprimen*. Obviamente, también esta afirmación tiene que ser matizada, como será a continuación por la tercera afirmación opuesta. Pero en honor a la verdad, y para complementación en primer lugar de la Teología del Pluralismo Religioso, hay que admitir la realidad terrible de que las religiones, aunque tengan por meta la salvación de la humanidad, contienen elementos opuestas a la vida humana. Es una consecuencia ineludible de su condición de proyectos humanos. Muchas religiones fomentan la marginación de las mujeres, otras excluyen a los extranjeros y migrantes. Otras religiones aprueban o aprobaron la esclavitud, el racismo u otros sistemas de explotación humana. Algunas religiones conocen o conocían la Guerra Santa y promovían matanzas entre sus enemigos en nombre de Dios. En otros casos, se fomenta el fatalismo y la resignación frente a procesos históricos y políticos. Deberá ser obvio que esta no es una crítica cristiana a las otras religio-

---

<sup>203</sup> López, op.cit. 47-57.

nes, sino que comienza por la autocrítica. Las religiones, y muchas veces no por mal acato a su ética, sino por su cumplimiento, oprimen a los pobres. Una Teología del Pluralismo Religioso que pretende ser liberadora, no puede pasar por alto esta realidad. El próximo párrafo será dedicado a este tema.

Sin embargo, no hay que olvidar tampoco, y esta es la tercera afirmación, que *las religiones liberan*. En muchas religiones existe el momento ético y político de la liberación de los oprimidos. Aunque la misma religión participe en la explotación del pobre e incluso la promueva, existe dentro de ella muchas veces la parte opositor, la que respeta los derechos de los oprimidos y anhela su liberación. En la actualidad, se puede percibir que dentro del cristianismo, pero también dentro del Islam, del Judaísmo, del Budismo y ante todo dentro de las religiones tradicionales y originarias existe un potencial profundo para la liberación de los pobres. Cada religión lo concibe de manera diferente, pero lo importante es que se pueda percibir la existencia de esta potencialidad en las religiones. No podemos entender las religiones solamente desde la opresión que muchas veces ejercen sobre los pobres. Es preciso respetar y apoyar su potencial liberador.

Ante todo, la Teología de la Liberación está llamada a reconocer esta realidad. Las religiones del mundo son de los pobres, y el mundo de los pobres es el del pluralismo religioso. No se podrá, por lo tanto, liberar a los pobres sin liberar sus religiones. Pero también para la Teología del Pluralismo Religioso es un reto descubrir que la realidad de las religiones es también la opresión y la pobreza y que la fuerza liberadora de las religiones puede ser un punto de convergencia entre las diferentes religiones del mundo.

### **3.3. La crítica de las religiones desde la Opción por los Pobres**

Si queremos desarrollar una Teología del Pluralismo Religioso desde la Opción por los Pobres, tendremos que enfocar también el aporte que dan las religiones a la realidad de opresión y liberación que viven los pobres en cuestión. Será un análisis particular y local, concreto y real; no podemos decir de antemano que las religiones son así o que son diferentes. Es preciso hacer un análisis de cada caso, para llegar a crear una teología también concreta y real.

Al margen de descubrir la fuerza liberadora de las religiones, que será de mucho apoyo para la teología que se va creando, nos percataremos también de sus fuerzas opresoras. Y esto es muy importante. La teología que se funda-

menta en la Opción por los Pobres será siempre crítica frente a las religiones, primeramente frente a la propia religión, pero también frente a las demás. Esta crítica le diferenciará de una Teología del Pluralismo Religioso más clásica profundamente sellada por el tema de la tolerancia religiosa. Mientras esta teología se propone vivir en intensa solidaridad con todas las religiones, la Opción por los Pobres nos impone en primer lugar una estrecha solidaridad con los pobres de todas las religiones. No será siempre la religión propia del pobre la que le oprime, sino puede ser también otra religión. Lo importante es que la solidaridad con los pobres nos puede llevar a la crítica de las religiones y por tanto, a un límite en la tolerancia frente a ellas.

El diálogo interreligioso, si quiere tomar en cuenta la Opción por los Pobres, tiene que pasar por esta crisis: Como cristianos, debemos criticar las religiones, ante todo la propia, si atentan contra la vida o la dignidad de los pobres. Conscientes, por supuesto, de que nuestra opción tiene carácter de apuesta. No impondremos a las demás religiones nuestro criterio de liberación de los pobres, pero tampoco solamente les proponemos algo. Es nuestra posición en el diálogo.

Esta exigencia no es ajena a la Teología del Pluralismo Religioso. Aloysius Pieris afirma que la Iglesia tiene que ser “parte de la lucha – una lucha que requiere el retiro de la Iglesia de las estructuras de poder de un país o su rechazo por parte de éstos”<sup>204</sup>. Paul Knitter cree que la Opción por los Pobres puede ser la base para el encuentro religioso, su primera condición<sup>205</sup>. Pero parece que no quiere advertir que esta opción, en vez de unir a las religiones, las puede separar y que puede ser un perjuicio, y no solamente constituir una base para el diálogo interreligioso. Muchos representantes religiosos no querrán dialogar con personas que desde la solidaridad con los pobres intentan criticar a las religiones por su actitud opresora.

Sin embargo, esta crítica es necesaria. No podemos unirnos con otras religiones en el diálogo interreligioso, quizá todavía motivado por la preocupación por los pobres y unidos en la lucha para su liberación, como propone Paul Knitter, e ignorar al mismo tiempo la opresión a través de las religiones cuyas víctimas son estos mismos pobres. No podemos dialogar sobre el aporte de las religiones a la liberación de los pobres de la opresión que ejercen las fuerzas económicas, políticas y sociales, sobre la liberación en las relaciones de

---

<sup>204</sup> Aloysius Pieris: *Inculturation as a missionary/evangelical presence in a religiously plural society: two examples from Sri Lanka*, en: *East Asian Pastoral Revue* 32 (1995) [<http://ea-pi.topcities.com/eapr95/pieris.htm>].

<sup>205</sup> Knitter: *Horizonte*, op.cit. 185.

género, de raza y de cultura, si nos callamos frente a la opresión religiosa. Si hablamos de todo menos de nuestros propios errores, nuestro diálogo se convierte en algo ridículo. El imperativo de la tolerancia no puede servir de pretexto para el relativismo absoluto. Y el diálogo no puede excluir, sino que tiene que abarcar también los temas de poder y dominación entre las religiones y dentro de ellas.

Esta crítica a las religiones tiene un alcance profundo. No se trata de denunciar y criticar solamente los abusos y las inconsecuencias en cada religión, cuando miembros de una religión colaboran en la opresión y explotación a pesar o al margen de su propia ética. La crítica se vuelve más íntima, cuando se trata de abusos y maltratos a los pobres que se cometen *en cumplimiento* de la ética religiosa. La letra muerta de la ley, que San Pablo denunciaba en su propia religión, existe en todas las religiones, porque observan tradiciones que con el tiempo tienden a convertirse en algo estático y amenazador de los que las acatan. Dentro del diálogo interreligioso, si quiere ser sincero y si quiere tomar en cuenta la Opción por los Pobres, deben ser denunciadas estas letras muertas que pretenden ser camino de salvación y terminan siendo el provecho de algunos y el perjuicio de otros.

No solamente el cristianismo, sino todas las religiones que tomen en cuenta la Opción por los Pobres, se convertirán de esta manera en una fuerza “contracultural”<sup>206</sup> como dice Michael Amaladoss y hasta contrarreligioso en este sentido. Ciertamente no en el sentido de querer acabar con todas las tradiciones culturales y religiosas, pero sí luchando contra el lado opresor de la cultura y de la religión. Puede ser que en el diálogo interreligioso, partiendo de la Opción por los Pobres, nos demos cuenta “que un poder que mata al pobre no puede ser expresión de Dios, que es vida”<sup>207</sup>, como dice Eleazar López a propósito de la experiencia religiosa de los pueblos autóctonos mejicanos. Y puede ser que la Opción por los Pobres, en casos extremos, nos puede impedir el diálogo con personas que se benefician con la opresión religiosa.

La Opción por los Pobres se constituirá de esta manera en la medida según la que valoraremos las expresiones religiosas de los pueblos del mundo. Será la medida para “calificar por grados” a las religiones, como sugieren Paul Knitter y John Hick<sup>208</sup>. La diferencia estará en que Knitter piensa que esta calificación tiene que realizarse según una escala de grados globalmente reconocida. La

---

<sup>206</sup> Michael Amaladoss: El evangelio al encuentro de las culturas. Pluralidad y Comunión de las Iglesias, Bilbao: Mensajero 1998, 100; cf. ídem: Mission in a Post-Modern World. A Call to be Counter-cultural, en: <http://www.sedos.org/english/amal.htm>.

<sup>207</sup> López, op.cit. 42.

Opción por los Pobres, sin embargo, no está reconocida por todos, sino es la *apuesta* de algunos. Es una medida, por lo tanto, que no podemos imponer a nadie que no comparta esta opción. No es ni más ni menos que nuestra convicción espiritual, nuestra posición en el diálogo.

### **3.4. La Opción por los Pobres como posición en el diálogo interreligioso**

Una posición no es una propuesta y no es una imposición. Paul Knitter quiere solucionar el problema del supuesto imperialismo cristiano en el diálogo interreligioso reduciendo sus aportes al tamaño de una propuesta y espera, sin embargo, que las demás religiones puedan consentir a esta propuesta<sup>209</sup>. Creo que de esta manera se pierde en un círculo vicioso: Si nadie consiente, tendrá que retirar la propuesta, y si algunos consienten, otros dirán que fue por imposición. Si finalmente todos están de acuerdo, ya no habrá diálogo. Quizá el diálogo tenga como un objetivo final el acuerdo entre los participantes. Pero es, en primer lugar, el intercambio de posiciones. Aunque no se lleve finalmente a compartir todos una misma posición, el diálogo no pierde su sentido. El diálogo no consiste en que todos tengan la misma opinión, sino en que se planteen y se defiendan posiciones<sup>210</sup>. Una posición, por tanto, no es una propuesta, sino es en primer lugar, el lugar personal desde el que los participantes se acercan al diálogo.

Una posición es, por esto, más que una propuesta. No puedo proponer una posición, retirarla, si no se acepta, y proponer otra. La posición tiene mucho en común con la apuesta: Lleva todo el peso de mi existencia. Es una posición personal o comunitaria, y en el caso de las religiones, también espiritual. Si el otro no está de acuerdo con mi posición, de igual manera la defenderé. Por supuesto, puedo desarrollar mi posición. No es algo definitivo. Pero no la abandonaré fácilmente, porque es parte de mi apuesta existencial. Si el otro en el diálogo me muestra un camino para desarrollar mi posición y asemejarla más a la suya, podré ser capaz de ir por este camino. La posición puede ser el punto de partida de un proceso.

---

<sup>208</sup> John Hick: "On Grading Religions", en: Religions Studies, 17 (1981) 451-467, citado por Knitter: Horizonte, op.cit. 189.

<sup>209</sup> Knitter: Horizonte, op.cit. 208.

<sup>210</sup> Elmar Klingler: Macht und Dialog. Die grundlegende Bedeutung des Pluralismus in der Kirche, en: Gebhard Fürst (ed.): Dialog als Selbstvollzug der Kirche? (QD 166) Freiburg: Herder 1996, 150-165.

Una posición, por el otro lado, tampoco es una imposición. Lo que se plantea como posición está sujeto al debate, a la crítica y a la corrección. El otro puede asentir, preguntar, contestar, criticar, corregir y aportar. Incluso puede abandonar el diálogo si no está de acuerdo con mi posición. La posición quiere ser, por tanto, un punto de partida para un proceso. No es un fin, sino un comienzo.

Si entendemos la Opción por los Pobres como una posición en este sentido, no tendremos miedo de defenderla. No es por ansias de convertir a todos al cristianismo ni por la tentación del imperialismo que nosotros, movidos por la Opción por los Pobres, criticamos a las religiones si oprimen a los pobres en la propia religión o en otra. Es nuestra posición, nuestra apuesta espiritual, comunitaria y personal. No la vamos a imponer a nadie, pero tampoco la vamos a proponer simplemente como si fuera un asunto marginal o relativo. Movidos por la Opción por los Pobres, no preguntaremos en el diálogo interreligioso en primer lugar, si miembros de una y otra religión creen en un solo dios, en tres dioses, en una multiplicidad de dioses o en ningún dios. Nos interesaremos por la vida real de los pobres que tienen que ver con esta religión, y indagaremos qué está haciendo esta religión para liberar o para oprimir. Otros integrantes del diálogo interreligioso vendrán con otras posiciones, otras apuestas y otras opciones. El diálogo demostrará, cuáles de estas posiciones son compatibles y pueden desarrollarse hacia una posición más compartida. Otras posiciones serán quizá incompatibles. De ninguna manera podemos abandonar la posición propia ni podemos exigir este abandono de nadie solamente para mantener el diálogo. “La justicia, nos dicen [los teólogos de la liberación], tiene precedencia sobre el pluralismo, sobre el diálogo y hasta sobre la caridad,”<sup>211</sup> como admite Paul Knitter.

Comparando la posición de la Teología de la Liberación con la de la Teología del Pluralismo Religioso, podemos decir que mientras ésta reconoce la fuerza liberadora y humanizadora de las religiones (en plural), aquélla hace más hincapié en su función opresora, sin pasar por alto lo positivo en las religiones. Quizá la Teología de la Liberación tendrá que aprender todavía sus lecciones en este último punto, pero sí tiene un aporte valioso en cuanto a la crítica de las religiones. Una Teología liberadora del Pluralismo Religioso debe asumir esta posición de la Teología de la Liberación: Criticar a las religiones, empezando por la propia, en nombre de los pobres que son portadores y víctimas de las religiones. Éste será su aporte al diálogo, su posición.

---

<sup>211</sup> Knitter: Horizonte, op.cit. 180.

Esta posición no impide, sino propicia la necesaria apertura en el diálogo para que también la Teología de la Liberación se enriquezca con él. Por esto, en una pequeña reflexión final, me acercaré a esta pregunta: ¿Qué puede aprender la Teología de la Liberación de la Teología del Pluralismo Religioso?

### 3.5. Opción por los Pobres y tolerancia

La tolerancia tiene que tener límites. Este hecho no es solamente el resultado del análisis que hice en las últimas páginas, sino lo advierte también Paul Knitter cuando dice: “La tolerancia abierta hacia otros y la aceptación solícita de la diversidad puede muy fácilmente llevar, tal vez sin darse cuenta, a la tolerancia de [...] lo intolerable.”<sup>212</sup>. Quiero, a manera de complementación, discutir en este último párrafo, una pregunta análoga: ¿Tiene límites la Opción por los Pobres? ¿Existen casos en que debemos dar preferencia a la tolerancia antes que a la Opción por los Pobres?

Esta es una pregunta esencial, para evitar que se absolutice la Opción por los Pobres y ella se convierta en un ídolo. Aunque la Teología de la Liberación es una teología crítica y profética frente a la injusticia y opresión, como toda teología humana tiene sus limitaciones y debe dejarse criticar por otras teologías. El encuentro con la Teología del Pluralismo Religioso puede ser para ella un momento importante de autocrítica, para no caer en una especie de fundamentalismo liberacionista. Quiero aportar, desde mi punto de vista, algunas consideraciones al respecto.

La Teología de la Liberación tiene que tomar muy en serio lo que dicen teólogas y teólogos como Tissa Balasuriya: “La verdad es una, pero las expresiones de la verdad son muchas.”<sup>213</sup> Creemos, dentro de la Teología de la Liberación, que la Opción por los Pobres es expresión de la verdad, hemos apostado por ella. ¿Pero qué pasa, si ella no es la única expresión de la verdad? ¿Podremos admitir, que opciones complementarias y aun opuestas de otras religiones pueden ser verdad también? ¿Cómo podemos saber si la Opción por los Pobres es expresión de la verdad y tal vez el sistema de castas de los Hindúes y los sacrificios humanos de los Aztecas<sup>214</sup> también?

---

<sup>212</sup> ibid. 179.

<sup>213</sup> Tissa Balasuriya: A thank you and an interim reflection on the reconciliation, en: East Asian Pastoral Revue 35 (1998) [<http://eapi.topcities.com/eapr98/tissa.htm>].

<sup>214</sup> Eleazar López (op.cit. 39-43) aduce una serie de argumentos a favor de una interpretación positiva de estos sacrificios; sin embargo tampoco llega a una valoración enteramente favorable a los mismos.

No debemos juzgar de manera demasiado rápida. Estamos frente a un dilema. Por un lado, afirmamos que la tolerancia religiosa es un valor importante, pero por otro lado no queremos tolerar por ejemplo la circuncisión de las niñas que se admite o prescribe en algunas religiones africanas. Queremos ser fieles a la Opción por los Pobres y denunciar las injusticias que se cometen en las religiones, pero no queremos continuar tampoco la historia imperialista del cristianismo de siglos pasados.

Quisiera extenderme más en este tema, sin embargo solamente aduciré tres propuestas para contestar esta pregunta. *La primera* es que nos apoyemos en una idea central de la Teología del Pluralismo Religioso. El pluralismo religioso, ¿existe “de hecho” o “de iure”<sup>215</sup>? ¿Es algo pasajero o algo permanente? ¿Dios quiere las muchas religiones o quiere una sola? La respuesta a estas preguntas tampoco es fácil. El inclusivismo en la teología de las religiones sostiene prácticamente que todas las demás religiones existen solamente en función del cristianismo y deben encontrar su plenitud (y su eliminación) en él. La corriente pluralista afirma lo contrario: Dios quiso muchas religiones, y por esto el pluralismo es permanente y “de iure”. Para nuestra pregunta, esta tesis significa, que el pluralismo de expresiones de la verdad es permanente y no se podrá unificar todas las opciones religiosas diferentes. Aunque una persona concreta, una comunidad religiosa y quizá una religión entera puede compartir solamente una sola opción y no puede vivir varias opciones simultáneamente<sup>216</sup>, en el mundo de las religiones, si es plural “de iure”, “de iure” existirán también diferentes opciones religiosas, y la Opción por los Pobres siempre será una opción al lado de otras. Como cristianos comprometidos con la Opción por los Pobres debemos respetar y valorar estas opciones diferentes. Pueden ser para nosotros elementos que enriquecen nuestra propia opción, pero también la pueden cuestionar y criticar. Este reconocimiento nos ayudará a no absolutizar nuestra opción.

Quiero alegar un *segundo* argumento: La Opción por los Pobres ha nacido en países con cultura occidental, y es producto de la cultura occidental. Por supuesto, esta opción nace en oposición a esta cultura, sin embargo, aún siendo su contradicción es fruto de ella. La ilustración europea y la filosofía crítica del siglo XIX son fuentes de la Opción por los Pobres. Los Derechos Humanos, la democracia, la participación, el sindicalismo y tantos otros elementos de la

---

<sup>215</sup> Merrigan, op.cit.; Knitter: Horizonte, op.cit. 233.

<sup>216</sup> Véase Segundo: Teología de la Liberación, op.cit. 57-58; Vigil: La Opción por los Pobres, op.cit.; Silber: Die Befreiung der Kulturen, op.cit. 118-120.

Opción por los Pobres son ideas nacidas en Europa. La Opción por los Pobres, al final de cuentas, es producto de la fe cristiana que se apoya en un evangelio judío-helenista. Es, por tanto, intrínsecamente occidental. Debemos ser muy cautelosos, para no pensar que podemos exigir de todo el mundo que viva según esta misma opción que tiene su cuna dentro de una determinada cultura. Quizá los budistas, los hindúes o los mismos originarios americanos tendrán, dentro de sus tradiciones religiosas, una expresión de la verdad que complemente o que incluso de alguna forma contradiga y corrija nuestra opción cristiana occidental.

Además, aunque quizá coincidamos con los representantes de otras culturas en el valor fundamental de la Opción por los Pobres, los caminos concretos de su liberación serán, a su vez, caracterizados por la cultura. La lucha política, la huelga, la manifestación y la organización popular son medios occidentales. Para profundizar nuestra propia Opción por los Pobres, creo que debemos escuchar y aprender de los defensores de los pobres de otras culturas y religiones. No podemos pensar que nuestro modo de practicar la Opción por los Pobres es el único posible.

Finalmente, el mismo concepto de pobreza es cultural. No se entiende lo mismo por pobreza en Occidente y en Oriente, en África y en Europa, en EE.UU. y en Bolivia. También el significado espiritual y religioso de la pobreza difiere de contexto en contexto. Mientras un San Francisco de Asís elogia la pobreza, la Teología de la Liberación la denuncia. Mientras algunas corrientes religiosas la consideran un castigo de Dios a los infieles, para los budistas está relacionada con el camino de salvación. La Opción por los Pobres como la conocemos en América Latina es, por tanto, no la única y en ciertos casos quizá tampoco la mejor actitud religiosa ante la pobreza. Es nuestra apuesta, por cierto, pero debemos escuchar fraternalmente a otras.

La *tercera* idea que quiero aportar nace de una aplicación de la ética de Emmanuel Lévinas<sup>217</sup>. Para este filósofo judío, en el encuentro con el otro el hecho fundamental es que yo no puedo disponer de él. Al contrario, el otro dispone de mí y me toma como rehén. La exigencia fundamental que me plantea el encuentro con el rostro del otro es una extensión del quinto mandamiento del decálogo: “no me matarás”. Esta filosofía se resiste a una mentalidad occidental que ve en el otro tan solo un instrumento para alcanzar las propias metas y que puede llegar hasta el extremo de la exterminación y el

---

<sup>217</sup> Emmanuel Lévinas: Totalität und Unendlichkeit. Freiburg/München: Alber 1987.

etnocidio, y es precisamente esta experiencia de los campos de concentración (y de exterminio) que originó la filosofía de Lévinas.

Aplicado a nuestro tema, el principio “no me matarás” significa que no se puede “calificar por grados” a las religiones, como Knitter e Hick proponen, y como yo mismo dije más arriba, sin respetar su propio modo de ser, su alteridad. No podemos juzgar a las religiones según la imagen que tenemos de ellas, aunque esta imagen esté nutrida por nuestra apuesta fundamental, la Opción por los Pobres. Será preciso reconocer nuestra propia alteridad frente a las religiones y dejarnos juzgar por ellas.

¿Qué pasa, sin embargo, cuando el otro que me toma rehén, es un asesino? De todas maneras, debo reconocerlo como lo que es, y *no lo debo matar*. Debo respetar su derecho de ser el que es, y no puedo juzgarlo solamente por la imagen que tengo de él. Este principio es importante, porque resiste a la tentación subjetiva de calificar a los demás según la propia escala de valores. Sin embargo, si el otro de veras es un asesino, él no respeta la alteridad de su víctima, y por lo tanto, será necesario resistirle para liberar la alteridad del que está siendo agredido. Con todo, seguiré siendo rehén del otro y tendré que asumir mi responsabilidad para él.

Este principio debe valer también en el encuentro de las religiones. No puedo juzgar demasiado rápidamente la violencia y la injusticia que aparentemente percibo en las religiones. Puede ser que sea solamente mi propia imagen de la religión. Debo reconocerme como rehén de la otra religión y aceptar que me juzgue. Pero puedo reclamar el respeto a la alteridad de todos y cada uno, y de esta manera me solidarizaré con el otro, cuya alteridad está en peligro, para alcanzar su liberación.

A manera de conclusión, quiero repetir, que nuestra tolerancia no debe extenderse hasta el extremo de admitirlo todo. Mientras Wilfred C. Smith piensa que “en todas las materias últimas, la verdad no se encuentra en un ‘o bien... o bien’, sino en un ‘tanto... como’”<sup>218</sup>, yo no comparto esta opinión. No creo que en honor a la tolerancia debemos tolerarlo todo. Por esto, es necesario concretizar la idea de la tolerancia, quizá como Pedro Casaldáliga quien favorece “un diálogo de pensamientos, de palabras y de corazones. No la mera tolerancia, que se parece demasiado a la guerra fría, sino la convivencia cálida, la acogida, la complementariedad.”<sup>219</sup> Por tanto, aunque hayamos

---

<sup>218</sup> Wilfred C. Smith: *The Faith of Other Men*, New York: Harper & Row 1962, 17.

<sup>219</sup> Pedro Casaldáliga: “El mundo vuelve a empezar”. Carta circular de 2002, en: <http://www.servicioskoinonia.org/pedro/cartas/circular2002.zip>.

apostado nuestra vida de cristianos por la verdad de la Opción por los Pobres, debemos aprender a tolerar y hasta valorar otras expresiones de la verdad que son sagradas para otras religiones. No debemos juzgarlas con demasiada solicitud, sino tratar de entenderlas profunda y cálidamente. Y cuando las juzgamos, tratemos de distinguir entre los valores de nuestra cultura occidental, que también rigen nuestro comportamiento, y las exigencias profundas de nuestra fe cristiana, expresada en la Opción por los Pobres<sup>220</sup>.

### **3.6. Conclusión: La liberación de las religiones**

Esta opción es nuestro aporte al diálogo interreligioso. Es nuestra posición, nuestra apuesta. Es un punto de partida para el diálogo entre la Teología de la Liberación y la Teología del Pluralismo Religioso, y también para el diálogo entre las religiones. No es una condición para el diálogo. Estamos dispuestos a escuchar y a aprender. Queremos desarrollar más esta posición, con la ayuda de las experiencias de representantes de otras teologías y con teólogos de otras religiones. Creemos, que a través de la Opción por los Pobres podemos llegar a la liberación de las religiones.

Esta liberación de las religiones tiene tres aspectos: *Primero*, en el sentido del genitivo objetivo, es la liberación de las religiones oprimidas y marginadas. En este sentido, la liberación de las religiones es parte del proyecto de la liberación de los pobres, porque ellos son los portadores de las religiones marginadas. Si liberamos a las religiones clandestinas y prohibidas, liberamos a los pobres que también son marginados y oprimidos. Es el aspecto que ante todo la Teología de la Liberación tiene que profundizar. Ella tendrá que aprender que no se puede liberar a los pobres sin respetar, valorar y también liberar a sus religiones. La Teología de la Liberación tiene que insertarse en el mundo plural y polifacético de las religiones de los pobres: las religiones ancestrales, sincréticas, populares y hasta pentecostales. La religión es parte fundamental de la existencia de los pobres. Liberando su religión, contribuiremos a la liberación de ellos.

*Segundo*, podemos entender el “de” en el sentido privativo: Liberaremos a los pobres de la religión. Esta afirmación no contradice la primera, porque ya en el primer capítulo se vio la ambivalencia del fenómeno religión. Las religiones oprimen y liberan, matan y dan vida. Si afirmo que hay que liberar a los pobres de su religión, lo hago en el sentido de la liberación de religiones

---

<sup>220</sup> Véase, para esta distinción, Silber: Die Befreiung der Kulturen, op.cit. 222-250.

opresoras y dominantes y de lo que mata dentro de cada religión. A través de la crítica de la religión podemos ayudar a los pobres a organizarse y enfrentarse a tradiciones religiosas que justifican y apoyan su explotación y marginación. En consonancia con la primera afirmación es preciso recordar, que la liberación de los pobres de sus religiones no debe llevar a una destrucción total de la religión ni a una situación completamente arreligiosa. La liberación de la religión tiene que llevarnos a respetar y mantener la fuerza liberadora y humanizadora de las diferentes religiones.

*Tercero*, entendiendo esta frase como un genitivo subjetivo, las religiones son protagonistas de la liberación. Si se liberan las fuerzas positivas en las religiones, éstas pueden ser portadoras y protagonistas de una liberación global e integral, que no solamente afectará a una región o a una parte de la existencia humana, sino que será holista y completa. Las religiones pueden convertirse a su propia identidad: Ser protagonistas y portadores de la liberación de las personas. Pueden constituirse en los sujetos de la liberación humana que ellas mismas muchas veces afirman ser. Ellas pueden, de esta manera, recurrir a toda la sabiduría humana y divina que se ha acumulado a lo largo de los siglos en las religiones y compartirlas con toda la humanidad.

La liberación de las religiones es la esperanza de los pobres. El diálogo entre la Teología de la Liberación y la Teología del Pluralismo Religioso, así como el diálogo entre las religiones y denominaciones deben apuntar siempre a esta esperanza, para que estos diálogos sean una contribución a la construcción de lo que Jesús de Nazaret nos enseñó a llamar el Reino de Dios.

# **Descubrir al Dios encubierto en las ciudades**

## **Las transformaciones urbanas como signos de los tiempos para la Iglesia de hoy**

Si alguien vive en el campo, en un pueblo de menos de 5000 habitantes, si además prefiere esa vida campestre al bullicio y el caos urbanos, y si finalmente vive en un continente más allá del océano atlántico, como yo, quizás no es la persona más indicada para hablar de las transformaciones urbanas en América Latina. Mi aporte y mis propuestas serán, por tanto, intervenciones desde fuera, pero además, las de alguien que acompañó durante más de dos años un proceso de investigación internacional e interdisciplinario sobre las transformaciones urbanas latinoamericanas y quien participó del proceso de preparación de un congreso sobre la fe en la ciudad, siempre desde fuera. Consciente de estas limitaciones, quiero dar un resumen, tanto del proyecto de investigación como del congreso, desde una perspectiva europea. Este resumen tendrá el carácter de propuesta y se dará en cuatro pasos, desde un breve análisis de las transformaciones urbanas en América Latina, pasando por la opción por los pobres al estudio de la presencia y el ocultamiento de Dios en las ciudades para llegar finalmente a algunas propuestas de conversión pastoral.

### **1. Transformaciones urbanas en América Latina**

Las ciudades latinoamericanas nos están mostrando rostros cada vez más diversos, plurales y dinámicos. Las investigaciones realizadas en el marco de nuestro proyecto internacional demostraron, igual que otras investigaciones

recientes, mundos urbanos en transición, culturas nacientes y mutantes, identidades fluidas y fragmentadas<sup>221</sup>. Estas dinámicas caracterizan también las experiencias religiosas y espirituales en las ciudades. En la misma medida como se fractura la vida familiar y social en la ciudad, como se quiebran las biografías profesionales y las adherencias políticas, también se transforman las identidades religiosas y las convicciones espirituales. Las iglesias cristianas son parte de este dinamismo<sup>222</sup>. También la Iglesia Católica es sujeto y protagonista de estos cambios sociorreligiosos, si la consideramos, desde una eclesiología conciliar, como el Pueblo de Dios peregrino por estas ciudades latinoamericanas en transición. Los miembros del Pueblo de Dios somos parte de este proceso de transformación social y religiosa, lo compartimos y lo llevamos adelante.

Las transformaciones urbanas actuales, que este Pueblo de Dios comparte, son profundas, desde lo geográfico-territorial, desde lo socio-cultural, hasta las experiencias religiosas. Las contribuciones sociológicas, urbanísticas, históricas y culturales de este tomo dan fe de esta realidad, y por esto me limito a mencionarla. Por su diversidad, estas transformaciones precisan de una metodología interdisciplinar. Escuchando las diversas disciplinas y estudiando las realidades urbanas desde diferentes perspectivas, hemos llegado a una percepción más certera de las transformaciones urbanas latinoamericanas.

Las investigaciones sociogeográficas nos hablan de la fragmentación territorial y social, de la segregación y de la exclusión. Los diferentes lugares y espacios urbanos adquieren significados diversos y fluidos para vecinos y transeúntes, para ricos y pobres. Geográficamente, las aglomeraciones urbanas se convierten en una red de complejas relaciones reales y virtuales entre territorios y lugares urbanos fragmentados.

Por su parte, las investigaciones socioculturales y antropológicas nos confirman el cuadro fragmentado: Las ciudades latinoamericanas, construidas históricamente por personas provenientes de diversas culturas, se están convirtiendo no solamente en un crisol de mezclas y mestizajes, sino también en el tubo de ensayo que produce nuevas culturas híbridas, dinámicas y líquidas. Se nos informa también sobre las pugnas por la participación y la ciudadanía,

---

<sup>221</sup> Cf. más detalladamente: Stefan Silber, *Sucht der Stadt Bestes! Epistemologisch-methodologische Voraussetzungen einer Theologie der Megastadt*, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* (2013) 1, (en preparación); Edward Soja, *Postmetropolis. Critical studies of cities and regions*, Malden, Mass., reprint 2008

<sup>222</sup> Chris Shannahan, *Voices from the Borderland. Re-imagining Cross-cultural Urban Theology in the Twenty-first Century*, London 2010

las luchas por dominar o liberarse, pertenecer y excluir, de la jerarquización y de la manipulación de las culturas urbanas. Al mismo tiempo existen pruebas de convivencia, mutuo enriquecimiento y solidaridad entre culturas y personas.

Las experiencias religiosas se ubican al interior de este cuadro urbano fragmentado y dinámico. Forman parte de los mismos procesos de transformación, aún cuando algunas comunidades religiosas pretenden presentarse como roca firme en un mar de transiciones. Las convicciones religiosas inmutables y perennes se convierten, dentro de este torbellino de transformaciones, en otro fragmento débil y amenazado que no puede ofrecer protección frente al cambio.

No son posibles las actitudes de negación o de indiferencia frente a los procesos resumidos aquí. Como Pueblo de Dios somos parte de los procesos urbanos de transformación. Por esto es necesario estudiarlos profundamente para dar respuestas cabales desde el punto de vista creyente. No se puede condenar los procesos de transformación urbana como signos de la decadencia humana, ni tampoco es posible recibirlos ingenuamente como augurios de la culminación de la libertad y creatividad humanas. Es necesario operar críticamente frente a los fenómenos individuales, las experiencias y las interpretaciones humanas existentes en las ciudades, para iluminar el significado real que tienen para las personas afectadas. En mi criterio, se aplicó, dentro de nuestro proyecto de investigaciones y durante este congreso, esta metodología crítica e interdisciplinar.

## **2. Privilegiando la perspectiva de los pobres**

Dentro de este mundo fragmentado existe una perspectiva privilegiada, que es la de los pobres. Esta convicción epistemológica tiene una trayectoria larga no solamente en la teología latinoamericana, sino también en otras ciencias del continente. Se basa en la observación que todo acto científico se fundamenta en una perspectiva sociocultural y política y no puede aspirar a una neutralidad olímpica<sup>223</sup>. Muchas veces, por esta perspectividad, se excluyen los puntos de vista de los sin poder, los excluidos, los pobres, los culturalmen-

---

<sup>223</sup> Edward W. Said, *Orientalism*. Western conceptions of the Orient, London, Penguin Books 1995, 9-15; Raúl Prada Alcoreza, *Schwellen und Horizonte der Dekolonisierung*, in: Ulrich Brand / Isabella Radhuber / Almut Schilling-Vacaflor (eds.), *Plurinational Demokratie in Bolivien: Gesellschaftliche und staatliche Transformationen*. Münster: Westfälisches Dampfboot 2012, 152-179

te diferentes, y es necesario, para una ciencia crítica, privilegiar precisamente estas perspectivas.

Dentro de la teología, se viene practicando este cambio de perspectivas bajo el signo de la opción por los pobres, que encontró su reflejo hasta en el documento conclusivo de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Aparecida<sup>224</sup>. De los pobres como lugar teológico dice Luiz Carlos Susin: “A partir de este lugar se entiende mejor, más concreta y más universalmente, lo que Dios revela en Cristo, cómo salva la humanidad y qué quiere de la Iglesia.”<sup>225</sup>

El mismo cambio de perspectivas se viene reclamando desde los estudios feministas y poscoloniales. Por su parte, el feminismo llama la atención sobre el acallamiento de las mujeres, no solamente en la sociedad y la Iglesia, sino también en la ciencia. Por decisiones epistemológicas y metodológicas disimuladas e inconscientes, muchas veces se ignoran las voces de la mitad de la humanidad.

Si la crítica feminista ya es bastante conocida – aunque no siempre respetada<sup>226</sup> – en las ciencias, los estudios poscoloniales añaden nuevos aspectos que iluminan la necesidad de una perspectiva crítica de las ciencias.<sup>227</sup> Señalan que las experiencias de las ciudades poscoloniales han sido excluidas de muchos estudios modernos y posmodernos sobre las realidades urbanas.<sup>228</sup> La crítica poscolonial denuncia la construcción de conocimiento sobre la ciudad desde las perspectivas hegemónicas y dominantes. Se deconstruye las estrategias dominantes de control sobre las creencias y narrativas urbanas referentes a exclusión, ética y ciudadanía. También se discute el grave problema de la representación. Se pregunta: ¿Pueden hablar los subalternos?<sup>229</sup> ¿Quién puede, quién debe hablar en nombre de ellos? ¿Cómo pueden incluir-

<sup>224</sup> Gustavo Gutiérrez, *Nachfolge Jesu und Option für den Armen*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 92 (1008) 164-176

<sup>225</sup> Luiz Carlos Susin, *El privilegio y el peligro del „lugar teológico“ de los pobres en la Iglesia*, in: *Bajar de la cruz a los pobres: Cristología de la liberación*, ed. por la Comisión Teológica Internacional de la Asociación Ecueménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo ASETT, México 2007, 260-266.264

<sup>226</sup> Cf. el aporte de Consuelo Vélez en este libro.

<sup>227</sup> Cf. María do Mar Castro Varela / Nikita Dhawan, *Postkoloniale Theorie: eine kritische Einführung*, Bielefeld: Transcript 2005; Conrad, Sebastian / Randeria, Shalini (eds.), *Jenseits des Eurozentrismus: Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt/Main [y.o.]: Campus, 2002; Pilario, Daniel Franklin, *Mapping Postcolonial Theory: Appropriations in Contemporary Theology*, en: *Hapág: A Journal of Interdisciplinary Theological Research* 3 (2006) 9-51

<sup>228</sup> Rashmi Varma, *The Postcolonial City and its Subjects*. London, Nairobi, Bombay, New York / London: Routledge 2012

se sus voces en el discurso urbano y en las ciencias? También Enrique Dussel aboga, desde esta perspectiva, por una crítica de la epistemología universalista y eurocéntrica de las ciencias hacia una metodología poscolonial, o como él dice, transmoderna, incluyente, pluralista y tolerante.<sup>230</sup>

Privilegiar la perspectiva de los excluidos no puede ser considerado, por tanto, una falta de neutralidad científica. Por el contrario, es una herramienta importante para descubrir e iluminar las dimensiones ocultadas, mimetizadas y reprimidas de la realidad. Por lo mismo, no será suficiente privilegiar "la" perspectiva de los pobres como si fuera una sola. Es necesario privilegiar una multiplicidad de perspectivas excluidas frente a las perspectivas dominantes, y privilegiar su pluralidad frente a la concepción universalista de los discursos hegemónicos.<sup>231</sup> Ante todo en las realidades urbanas quebrantadas se precisará una atención abierta a la dispersión de experiencias humanas. El estudio crítico de las transformaciones urbanas actuales será imposible si no se toman en cuenta las experiencias subjetivas y biográficas mediante investigaciones empíricas como las que se realizaron en el marco de nuestro proyecto de investigación.

El privilegio epistemológico de la perspectiva de los pobres y de los excluidos introduce el tema de la subjetividad a nuestros estudios urbanos, y también a la teología de la ciudad. Debemos llegar a ser capaces de dar respuesta a las voces, los clamores de las subjetividades excluidas y ocultadas en las ciudades latinoamericanas.

### **3. Dios vive escondido en la ciudad. Los signos de los tiempos.**

„Dios vive en la ciudad, en medio de sus alegrías, anhelos y esperanzas, como también en sus dolores y sufrimientos.“ (DA 533) Los obispos latinoamericanos proclamaron en Aparecida esta certeza teológica y espiritual como un don que toda la Iglesia recibe. Dios vive en la ciudad, presente en la vida de sus habitantes, ya antes de la pastoral y del anuncio de su presencia por par-

---

<sup>229</sup> Spivak, Gayatri Chakravorty: Can the Subaltern Speak?, en: Williams, Patrick / Chrisman, Laura (eds.): Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader, New York: Columbia University Press 1993, 66-111

<sup>230</sup> Enrique Dussel, World-System and "Trans"-Modernity, en: Nepantla. Views from South 3 (2002) 2, 221-244.236 [traducción mía]

<sup>231</sup> Cf. Coronil, Fernando: Jenseits des Okzidentalismus. Unterwegs zu nichtimperialen geohistorischen Kategorien, in: Conrad / Randeria, Eurozentrismus, op. cit. 177-218

te de la Iglesia<sup>232</sup>. Por esto no es necesario que la Iglesia lleve a Dios hacia la ciudad o lo haga presente. Ya está, ya vive en la ciudad desde que compartimos alegrías y dolores, esperanzas y sufrimientos en ella.

Sin embargo, la presencia de Dios no se desvela a plena luz del día. Uno puede vivir en la ciudad y perfectamente ignorar, negar, desmentir o simplemente desconocer la presencia divina en ella. Es necesario buscar a Dios, reconocerlo, “descubrir a Dios en la ciudad”<sup>233</sup>, como si estuviera encubierto, ocultado, escondido en la ciudad. De hecho, en las ciudades existen circunstancias que dificultan o impiden el descubrimiento de Dios: La violencia, la pobreza, la discriminación sexual, el racismo y muchas otras actitudes y prácticas que separan, excluyen y oprimen a las personas en la ciudad. Las ofensas contra la persona humana, su dignidad y sus derechos, son impedimentos para reconocer y descubrir a Dios.

Es importante notar que la Iglesia es parte de estos procesos de ocultamiento de Dios: El Concilio Vaticano II reconoce, en un pasaje lúcido y muy actual de la Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual, que “los propios creyentes [...], con el descuido de la educación religiosa, o con la exposición inadecuada de la doctrina, o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios [...]” (GS 19). Este Dios velado por la Iglesia, encubierto por la violencia y la exclusión, escondido por el racismo y sexismo es el Dios presente en nuestras ciudades. Es un Dios presente que nos llama e interpela desde el reverso de la historia, desde los lugares ocultos, los “otros-espacios” de nuestras ciudades, para usar una palabra de Michel Foucault<sup>234</sup>.

Porque Dios nos llama, las experiencias negativas en la ciudad no pueden imposibilitarnos por completo descubrirlo. Por esto, los obispos afirman en el documento de Aparecida: “Las sombras que marcan el cotidiano de las ciudades, como por ejemplo, violencia, pobreza, individualismo y exclusión, no pueden impedirnos buscar y contemplar al Dios de la vida también en los ambientes urbanos.” (DA 514) No es imposible encontrar a Dios en la ciudad,

---

<sup>232</sup> Véase también el aporte de Carlos Galli en este libro.

<sup>233</sup> Benjamín Bravo, ¿Cómo descubrir a Dios en la ciudad? Congreso de Teología y Pastoral. Bogotá, 10 al 12 de septiembre de 2007, en: <http://pastoralurbana.com.ar/archivos/Cómo descubrir a Dios en la ciudad.doc>

<sup>234</sup> Cf. Michel Foucault, *Des espaces autres. Hétérotopies*, en: <http://www.foucault.info/documents/heteroTopia/foucault.heteroTopia.fr.html>; Hans-Joachim Sander, *Gott. Vom Beweisen zum Verorten*, en: Thomas Franz / Hanjo Sauer (ed.), *Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, T. 1: Profilierungen*, Würzburg: Echter 2006, 574-596.594-596

pero hay que buscarlo, como si estuviera escondido, ocultado<sup>235</sup>. No es un automatismo, ni tampoco un privilegio o una garantía de la Iglesia o de un grupo específico dentro de ella, porque vimos que los creyentes muchas veces contribuimos al encubrimiento de Dios en vez de descubrirlo.

Para encontrar a Dios en los lugares ocultos de nuestras ciudades, se precisa de un instrumento crucial, que es una adecuada teología de los signos de los tiempos<sup>236</sup>. La teología de los signos de los tiempos es una preocupación y herramienta peculiar y permanente de la Iglesia posconciliar, y como tal, ha sido estudiado y discutido ampliamente. Puedo limitarme aquí a dar algunas complementaciones que me parecen necesarias desde el punto de vista de nuestro tema, la fe en la ciudad.

En primer lugar, dentro de una realidad sociocultural caracterizada por la pluralidad, la liquidez, el fragmento, debemos estar atentos a la pluralidad, el dinamismo y la fragmentariedad de los signos de los tiempos. Hans-Joachim Sander advierte que los “signos de los tiempos no existen en singular, sino que se producen siempre en plural”<sup>237</sup>. Como motivo de su pluralidad señala su relacionamiento con la historia, siempre plural y fragmentaria, aún en un mundo globalizado. Es más: No debemos buscar y descifrar tan solo los signos grandes, paradigmáticos y universales, como se argumenta ante todo en la teología posconciliar europea.<sup>238</sup> El Dios encarnado y crucificado en las víc-

---

<sup>235</sup> Cf. Hans-Joachim Sander, *Die singuläre Geschichtshandeln Gottes - eine Frage der pluralen Topologie der Zeichen der Zeit*, en: Peter Hünermann / Bernd J. Hilberath (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg-Basel-Wien: Herder 2006, T. 5, 134-147.

<sup>236</sup> José Comblin, *Die Zeichen der Zeit*, en: *Concilium* 41 (2005) 4, 412-424; Fernando Berríos / Jorge Costadoat / Diego García (eds.), *Signos de estos tiempos. Interpretación teológica de nuestra época*, Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado, 2008; Sander, *Geschichtshandeln*, op. cit.; Juan Luis Segundo, *Revelación, fe, signo de los tiempos*, en: Ignacio Ellacuría / Jon Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, T. 1, Madrid 1990, 443-466. Andreas Wollbold (*Art. Zeichen der Zeit*, en: W. Kasper (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, T. 10 Freiburg: Herder 2001, 1403) advierte sobre la falta de exactitud metodológica y terminológica de la teología de los signos de los tiempos.

<sup>237</sup> Sander, *Geschichtshandeln*, op. cit., 140 [traducción mía]

<sup>238</sup> Cf. Peter Hünermann, *Gottes Handeln in der Geschichte. Theologie als Interpretatio temporis*, in: Michael Böhnke / Michael Bongardt / Georg Essen / Jürgen Werbeck (eds.), *Freiheit Gottes und der Menschen. Festschrift für Thomas Pröpper*, Regensburg: Pustet 2006, 109-135; Marianne Heimbach-Steins, „Erschütterung durch das Ereignis“ (M.-D. Chenu). *Die Entdeckung der Geschichte als Ort des Glaubens und der Theologie*, en: Gotthard Fuchs / Andreas Lienkamp (eds.), *Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“*, Münster: LIT 1997, 103-121

timas de las ciudades actuales se esconde en los fragmentos, en lo efímero, en lo descuidado. Debemos ampliar nuestra concepción de los signos de los tiempos para prepararnos a responder a esta realidad.

Sander no solamente llama la atención sobre la pluralidad de los signos, sino también – y esta es una segunda complementación necesaria – sobre su contenido crítico y profético frente a la historia: Los signos de los tiempos “relativizan las historias de éxito de la historia y aportan algo relacionado con el evangelio: la conversión desde los poderes y fuerzas, que están bloqueando literalmente la vocación divina de las personas humanas en sus espacios vitales”<sup>239</sup>. Los signos de los tiempos, lejos de confirmar y afirmar todo lo vivido en el mundo moderno y en las grandes ciudades, nos muestran los lados ocultos de la realidad, los “otros-lugares”<sup>240</sup> de nuestras ciudades en los que viven los excluidos y marginados.

En tercer lugar: La pluralidad se nos presenta no solamente a nivel de los signos, sino también a nivel de los significados: Según los diferentes códigos prevalecientes en las ciudades, cada signo adquiere una variedad de significados. Si esto vale también para los signos de los tiempos, debemos estar muy atentos a las diferentes interpretaciones del mundo urbano que necesitan ser descodificadas<sup>241</sup>. No podemos pretender que la Iglesia, los teólogos, los académicos somos los únicos o los verdaderos intérpretes de los signos de los tiempos. Aunque la Iglesia tiene la tarea de llamar la atención sobre estos signos y puede aportar algo a la interpretación de ellos<sup>242</sup>, ella no es dueña o propietaria de ellos ni los produce. El pueblo de Dios es parte de un diálogo más amplio sobre los significados de los signos de los tiempos en las ciudades actuales, y debe aportar su propia interpretación a la búsqueda común<sup>243</sup>.

Una cuarta complementación: La propia pluralidad y fragmentariedad de las realidades urbanas puede comprenderse como un signo de los tiempos. Es un

---

<sup>239</sup> Sander, *Geschichtshandeln*, op. cit., 143 [traducción mía]

<sup>240</sup> Sander, *Geschichtshandeln*, op. cit., 142-143, con referencia a Michel Foucault [traducción mía]

<sup>241</sup> Federico Altbach, *Soziosemiotik und Diakonie in den lateinamerikanischen Großstädten*, en: Knut Wenzel / Michael Sievernic (ed.), *Aufbruch in die Urbanität: Theologische Reflexionen kirchlichen Handelns in der Stadt (Quaestiones disputatae 252)* Freiburg: Herder 2013, 119-165

<sup>242</sup> Hans-Joachim Sander, *Die pastorale Grammatik der Lehre – ein Wille zur Macht von Gottes Heil im Zeichen der Zeit*, en: Günther Wassilowsky (ed.), *Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen*, Freiburg: Herder, 2004 (QD 207), 185-206.203

<sup>243</sup> Cf. también: Carlos Casale, *La teología en tiempos de fragmentación en las ciencias*, en: Berrios / Costadoat / García, *Signos*, op. cit. 233-261.

signo que nos puede demostrar que las soluciones fáciles, universales y globales ya no son posibles. Este signo puede ayudarnos a aceptar y promover la pluralidad, las diversidades, lo dinámico y los fragmentos como algo sagrado. Aunque Dios es uno, la teología de la trinidad afirmó siempre que acoge dentro de su unicidad la pluralidad. A nivel del relacionamiento de Dios con la historia, esta doctrina tradicional se abre al reconocimiento de la presencia plural, fragmentaria y dinámica del Dios singular dentro de contextos históricos diversos y contradictorios. Es más, la fe en la singularidad de Dios y de la vocación humana advierte sobre la multiplicidad de los impedimentos históricos ante la realización de esta vocación<sup>244</sup>. Si Dios es uno, en la pluralidad de los encuentros humanos y divinos, la aniquilación de la pluralidad humana ante Dios no es una opción. Al contrario: Si Dios se hace presente en la fragilidad, ésta adquiere un carácter sagrado. Lo efímero, lo diverso y lo contingente son portadores de la experiencia divina y humana.

De ahí se derivan una serie de consecuencias eclesiológicas como la autonomía de los laicos, el ecumenismo etc. Si la pluralidad humana es algo sagrado, es preciso aceptarla y fomentarla, también dentro de la Iglesia, y no tratar de unificar y hegemonizarlo todo bajo las consignas de la singularidad de Dios y la universalidad y supuesta uniformidad de la Iglesia.

Finalmente, la fragmentariedad y transitoriedad de los signos de los tiempos nos conducen a una nueva imagen de Dios, más frágil, más precaria, más dinámica y transitoria. Son signos que nos ayudan a cuestionar muchos imágenes tradicionales de Dios que nos hablan de un Dios inmutable y eterno, apático y distante, omnipotente y plenificado. Si aceptáramos una imagen de Dios dinámica y fragmentaria, estaríamos en mejores condiciones para dialogar con los habitantes de las grandes ciudades sobre sus propias experiencias de Dios, sus propias interpretaciones de los signos de los tiempos y sus propias respuestas de solidaridad y construcción de un vivir bien en medio de la ciudad.

#### **4. Conversión pastoral**

Si logramos cumplir con esta “conversión epistemológica”<sup>245</sup> a la que nos llama el estudio serio y profundo de las transformaciones actuales de las gran-

<sup>244</sup> Sander, *Geschichtshandeln*, op. cit., 142-143

<sup>245</sup> Mancera Casas, Jaime Alberto, *El paradigma cultural nos ayuda a una nueva mirada. Los imaginarios urbanos*, [Conferencia en el Congreso Regional de Pastoral Urbana, Buenos Aires 2011], en: <http://www.pastoralurbana.com.ar/archivos/jaimeparadigma.doc>

des ciudades de América Latina, será más fácil implementar en la prácticas urbanas de la Iglesia aquella “conversión pastoral” (DA 365-372) que exigen los obispos en el documento de Aparecida. Nuestro proyecto de investigación, este congreso y la literatura existente sobre el tema enumeran una serie de retos para esta conversión pastoral. Solamente quiero mencionar algunos puntos que me parecen sobresalientes:

#### **4.1. La autonomía y la participación de los laicos.**

Ya desde la conferencia de Santo Domingo se habla mucho del “protagonismo” de los laicos (DSD 293). Sin embargo, en la práctica pastoral e incluso en la retórica de muchos responsables en la Iglesia, se nota un déficit doloroso en este aspecto. Si la Iglesia es el Pueblo de Dios, como afirma el Concilio, se debe promover la autonomía y la participación de este Pueblo, ante todo de mujeres, jóvenes y otras personas excluidas en el momento. Si afirmamos que toda persona bautizada es portadora del Espíritu Santo, ¿por qué no le tenemos confianza al Espíritu quien está buscando sus propios caminos de evangelización de la ciudad, muchas veces fuera del control de las autoridades eclesiales?

Este reclamo por la aceptación de la autonomía laical está presente en casi todos los informes finales de las investigaciones realizadas en el marco de nuestro proyecto, es una constante. No solamente abarca el reclamo por ceder y promover esta autonomía, sino además por aceptar las autonomías ya existentes y practicadas y – en algunos casos – la afirmación del desinterés de los laicos que ya se independizaron, por la aceptación de su autonomía desde las autoridades eclesiales. La fragmentación megaurbana conduce a una autonomía fáctica cada vez más grande de todos los creyentes en las ciudades. La autonomía laical no depende de la decisión o aceptación de la autoridad eclesial, sino se da (y se dará cada vez más) por hecho. La inclusión de las experiencias religiosas laicales en el cuerpo visible de la Iglesia, sin embargo, dependerá en gran manera de su estatus de corresponsables en las estructuras institucionales y sacramentales del Pueblo de Dios.

#### **4.2. Descentralización y diversificación de la pastoral.**

Si aceptamos que todo bautizado es sujeto de la acción pastoral de la Iglesia, estaremos en mejores condiciones de descentralizar la pastoral más allá de la

estructura territorial y en muchos aspectos premoderna de las parroquias. Los resultados de las encuestas en parroquias demuestran que esta piedra principal de la pastoral no es obsoleta, pero que necesita ser complementada por una pluralidad de instrumentos pastorales en las manos de todo el pueblo de Dios. Las redes de Comunidades Eclesiales de Base ciertamente se constituirán en un instrumento más dentro del mundo dinámico urbano. Se precisarán además otros instrumentos de vivir la fe dentro de espacios grandes y pequeños, a largo plazo y en la transitoriedad. Debemos despedir la idea de un plan pastoral global y universal que solucione todos los problemas. También aquí debemos darle libertad al Espíritu.

No se trata de menospreciar la planificación pastoral, sino de una flexibilización y pluralización de los procesos de planificación, y además de la aceptación de la pastoral que no se puede planificar. Es preciso percibir la amplitud del espectro pastoral, más allá de lo planificado y de lo iniciado por los agentes de pastoral ligados a la institución. La praxis de fe efímera y fragmentaria, de todos los días, de los creyentes que viven en la ciudad es parte de la pastoral urbana y debe ser tomada en cuenta en el momento de reflexionar y planificar la pastoral. Las comunidades de base brindan la oportunidad de reflexionar orantamente esta pastoral efímera y cotidiana. Quizás estas comunidades necesitan otros complementos más urbanos, más mediáticos y más acordes a la mentalidad posmoderna. Sin embargo, dan una pauta y una medida para entender el horizonte de la diversificación pastoral.

### **4.3. Apertura ecuménica y macroecuménica.**

El reconocimiento de la pluralidad y fragilidad de la presencia de Dios en las ciudades nos puede llevar también a una renovada concepción del ecumenismo. Las presencias cristianas urbanas no católicas no son nuestros enemigos. No podemos rechazar las diversas expresiones de fe que encontramos en la ciudad, sino debemos estudiar y discernirlas a la luz de nuestra propia fe en un Dios que se revela de maneras distintas. Los estudios relatados en este congreso nos muestran el lugar positivo e importante que tuvieron las iglesias no-católicas para las biografías espirituales de muchos creyentes. Debemos abrirnos a estas experiencias de Dios que se esconde en nuestras ciudades. Lo propio vale para lo que José María Vigil llama el “macroecumenis-

mo”<sup>246</sup> – el diálogo con los no-creyentes y con otras religiones. Es necesario abrirse a las búsquedas, a los fracasos y a las experiencias de Dios dentro de los múltiples caminos espirituales de nuestros ámbitos urbanos.

Por supuesto existen comunidades cristianas no abiertas al diálogo, tanto católicas como no católicas. Pero el rechazo sufrido por algunas corrientes del protestantismo no puede anihilar la necesidad de dialogar con las personas creyentes o no creyentes abiertas al diálogo. Las experiencias vitales de muchas personas que tuvieron un lapso biográfico propio dentro de otra comunidad cristiana o que vivieron un contacto íntimo con personas no católicas exigen que la pastoral urbana se abra a las realidades positivas y negativas dentro de cada comunidad creyente.

La exigencia de una apertura ecuménica y macroecuménica, sin embargo, no puede considerarse tan sólo un problema de la credibilidad de la pastoral urbana frente a la ciudad. Sólo si la pastoral urbana empieza a considerarse como una voz más en el concierto (y muchas veces la cacofonía) de la grande ciudad, puede cumplir con su propia misión hacia esta ciudad: construir el Reino de Dios.

#### **4.4. Pastoral Urbana al servicio de toda la ciudad.**

La Iglesia no es un fin, es un instrumento. Su acción pastoral debe orientarse a cumplir la gran tarea de la evangelización, de la que el Papa Pablo VI dice que “significa [...] transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad” (EN 18). Por esto la Iglesia cumple con su tarea cuando participa desde su propia fe de los procesos de transformación que están sucediendo en las ciudades latinoamericanas contemporáneas.

Las ciudades se están transformando, y la Iglesia es parte de los procesos de transformación, aunque no lo quiera. Es importante que la Iglesia reconozca este papel dentro de las transformaciones urbanas, lo asuma como algo propio y se convierta en un sujeto consciente de los cambios urbanos desde la fe, para entrar en el proceso compartido de la búsqueda de Buenas Nuevas para la ciudad actual.

“Desde dentro”, como dice Pablo VI, y no como un servicio a alguien ajeno, debe la Iglesia asumir la responsabilidad de transformar las ciudades en luga-

---

<sup>246</sup> José María Vigil, Macroecumenismo: teología de las religiones latinoamericana, en: *Alternativas* 11 (2004) 27, 109-126

res donde el “buen vivir”<sup>247</sup> sea el fundamento existencial de la vida. El “buen vivir” no es un lugar común. Se refiere al mejoramiento de las condiciones de vida de los más excluidos e incluye la conversión estratégica y espiritual de las personas que impiden el buen vivir de todos<sup>248</sup>. Este término puede ser, por esto, un marco epistemológico para indicar el horizonte del servicio pastoral de la Iglesia en la ciudad. El “buen vivir” significa, otra vez en las palabras de Pablo VI, „el verdadero desarrollo, que es el paso, para todos y cada uno, de unas condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas (PP 20)“.

## Conclusión

A veces, la grande ciudad puede parecernos un lugar extraño y hostil. Ante todo para las personas que venimos del campo a la megaciudad, ésta nos parece compleja y confusa como un laberinto, peligrosa y traicionera como el desierto, espesa e impermeable como la jungla. Sin embargo, la experiencia de las personas que viven en la ciudad nos demuestra que Dios está presente en ella, aunque muchas veces de manera escondida y ocultada. La teología nos ilumina su presencia a través de los signos de los tiempos y nos llama a una pastoral urbana que corresponda a las prácticas de fe de sus habitantes creyentes.

Si nos atrevemos a unir la conversión epistemológica a la conversión pastoral, en el acercamiento a la grande ciudad, podemos cumplir con la exhortación del profeta Jeremías que escribe a los exiliados en Babilonia que “busquen el bien de la ciudad” (Jer 29,7). Se refiere a Babilonia, la ciudad de los enemigos quienes los secuestraron y los separaron de la ciudad de la que creían firmemente que albergaba a Dios. Babilonia es la ciudad donde los exiliados están

---

<sup>247</sup> David Cortez / Heike Wagner, Zur Genealogie des indigenen "guten Lebens" ("sumak kawsay") in Ecuador, en: Leo Gabriel / Herbert Berger (eds.), Lateinamerikas Demokratien im Umbruch, Wien 2010, 167-200; Josef Estermann, Gut Leben als politische Utopie. Die andine Konzeption des „Guten Lebens“ und dessen Umsetzung im demokratischen Sozialismus Boliviens, en: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute, Aachen: Verlag Mainz 2010, 261-286.

<sup>248</sup> Se relaciona, en este aspecto, con el concepto de la „Civilización de la Pobreza“ elaborado por Ignacio Ellacuría. Cf.: Stefan Silber: Zivilisation der Armut. Ein Leitbild von Ignacio Ellacuría zeigt einen Ausweg aus der Krise der Gegenwart, in: Gunter Prüller-Jagenteufel / Hans Schelkshorn / Franz Helm (eds.): Götzendämmerung? Die Zivilisationskrise und ihre Opfer (CONCORDIA Monographien 56) Aachen: Verlagsgruppe Mainz 2013, 147-155

viviendo, cuyo bien deben estar buscando y para la que deben rezar, porque en su buen vivir residirá el buen vivir de todos sus habitantes, incluyendo el Pueblo de Dios.

Aunque muchas realidades urbanas nos quieran impedir el encuentro con Dios, debemos reconocer en la ciudad la presencia de Dios y actuar en ella conforme a nuestra misión, como dijo José Comblin, pocos años después del Concilio Vaticano II: “Los cristianos son enviados a la ciudad, no para asimilarse a ella y disolverse en sus estructuras, sino para transformarla, para liberarla de sus pecados, para adaptarla para una verdadera comunidad humana.”<sup>249</sup>

---

<sup>249</sup> José Comblin / Francisco Javier Calvo, Teología de la ciudad, Navarra: Verbo Divino 1972, 81

**III**  
**Hacia nuevos horizontes metodológicos  
de la teología**

## El eurocentrismo en la teología

### Obstáculos para la percepción del pluralismo

*Y ha de salvarse, una vez más,  
el mundo con la esencia alemana.*<sup>250</sup>

Con la frase final de su poema, „*Deutschlands Beruf*“ (la vocación de Alemania), de 1861, el poeta Emanuel Geibel acuñó un proverbio que expresa hasta el día de hoy una mentalidad no exclusivamente alemana, sino europea, que, lejos de salvarlo, ha hundido el mundo en el terror. Mientras la ideología nazi usó de este proverbio para el intento de fundar un imperio mundial sobre la guerra y el genocidio, Geibel todavía pretendió expresar a través de su poema el deseo de paz y tranquilidad globales. Sin embargo, al tiempo de ensalzar la “esencia alemana”, la caracteriza también, dentro de su poema, por la fuerza, el poder, la “espada” y el “golpe agudo”.

Detrás de este significado imperialista y militar, el proverbio exterioriza la convicción profunda dentro de las culturas europeas de poseer lo más importante, lo más precioso de la humanidad, y de la vocación de compartirlo con toda la humanidad, a todo precio, para el bien de todos. La historia alemana, y europea en general, ha demostrado hasta la saciedad el reverso de esta convicción profunda: Quién no esté de acuerdo con lo que Europa considera lo más precioso para la humanidad, o lo rechace, es tenido por un ene-

---

<sup>250</sup> Versión original: *Und es mag am deutschen Wesen / einmal noch die Welt genesen*. El poema completo se encuentra en: [http://hor.de/gedichte/emmanuel\\_geibel/deutschlands\\_beruf.htm](http://hor.de/gedichte/emmanuel_geibel/deutschlands_beruf.htm). Traducción mía.

migo del género humano y debe ser convertido – o eliminado. El mundo ha de salvarse con la esencia alemana o debe perecer.

No es de extrañar que esta convicción fundamental se pueda encontrar también dentro de la teología europea. Ella está al fondo de lo que en estas líneas pretendo analizar como el eurocentrismo en la teología. No se trata, como no puede ser de otra manera, dentro de los límites de este proyecto, de un estudio exhaustivo. Además, lo que me interesa en el análisis del eurocentrismo, es el problema del rechazo del pluralismo en la teología europea. Esta es la hipótesis que motiva este pequeño estudio: El eurocentrismo en la teología europea se ha constituido en el principal obstáculo para la percepción y recepción del pluralismo teológico y cultural que podemos observar en el mundo actual.

Estoy consciente que Europa es un continente plural. Por ello, resulta algo contradictorio tratar de describir “la esencia europea” como si fuera algo estático e invariable. Además, precisamente en un continente marcado por la racionalidad crítica y la dialéctica filosófica, como es el europeo, difícilmente se podrán caracterizar “convicciones fundamentales” sin encontrar grupos de personas, a lo largo de la historia, que no las compartieron o comparten y que construyen sus vidas a partir de bases diferentes. Sin embargo, es notorio que en Europa existe – como se verá – una cosmovisión común subyacente a muchas posturas divergentes y aún contrapuestas que se traduce en diferentes expresiones del eurocentrismo y que muchas veces conducen a la negación del pluralismo y la exclusión del otro.

## **1. Limitaciones del paradigma universalista de la teología europea**

¿Cuáles son las características más importantes de las mencionadas convicciones fundamentales? No pretendo presentar en estas líneas un análisis completo de las corrientes filosóficas que conducen hacia el eurocentrismo. Simplemente quiero, en un primer instante, esbozar los rasgos de un paradigma filosófico y sus repercusiones en la teología que causan un sentimiento de superioridad, a veces traducido en ideología. En un siguiente paso, reflejaré algunas críticas de teólogos extraeuropeos que revelan las limitaciones y parcialidades del quehacer teológico en nuestro continente.

## 1.1. El paradigma universalista

Para entender las implicaciones del eurocentrismo, es muy ilustrativo explicar los sentidos que adquiere el término “cultura” en Europa.<sup>251</sup> Fundamentalmente, se pueden distinguir un sentido descriptivo y plural, como el usado en la etnología, y uno cualitativo y universalista. Mientras el primero tiene su origen en las ciencias sociales, proveniente ante todo de la Norteamérica del s. XIX, el segundo refleja más típicamente el pensamiento europeo. Cultura, en este sentido, se entiende como algo universal y único. Mientras este universalismo se tradujo, dentro de la filosofía antigua y medieval en la convicción de la existencia de una cultura única, estática y perenne que se distingue de la barbarie, el universalismo se transformó posteriormente en la postura de que la cultura es una fuerza dinámica (pero asimismo, única y perenne) que se desarrolla en todos los pueblos a lo largo de la historia.

Es el “Espíritu”, no en un sentido teológico, sino filosófico, entendido como una fuerza creativa racional dentro de todos los pueblos del mundo, el que mueve y motiva – dentro de la concepción “moderna” occidental – este desarrollo continuo y progresivo hacia una cultura cada vez más avanzada y cada vez más universal. Dice el filósofo alemán Georg W. F. Hegel, quien – como quizás ningún otro – sistematizó y desarrolló esta idea filosófica típicamente europea: “El Espíritu, ciertamente, nunca permanece quieto, pero se encuentra siempre en movimiento incesantemente progresivo.”<sup>252</sup> Como la “Cultura”, el “Espíritu” en esta cosmovisión, es único, es una fuerza singular dentro de toda la historia que tiende a la unificación y universalización de todo. Como esta universalización es contemplada desde una perspectiva europea, el resultado no puede ser sino la europeización de todo el mundo.

Es en este sentido de una supuesta unicidad de la “Cultura”, que algunas personas se atreven a pensar y afirmar que los pueblos indígenas “no tienen cultura” o que las personas cultas o “de cultura” viven en las ciudades, leen libros y visitan las galerías de arte y los teatros.

---

<sup>251</sup> Para lo que sigue, véase con mayor detalle: Stefan Silber: Die Befreiung der Kulturen. Der Beitrag Juan Luis Segundos zur Theologie der inkulturierten Evangelisierung (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie 27), Frankfurt/Main: Peter Lang 2002, 24-29; Klaus P. Hansen: Kultur und Kulturwissenschaft. Eine Einführung, Tübinga; Basel: Ed. Francke 1995, 9-12; Jörg Fisch: Zivilisation, Kultur, en: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, ed. Otto Brunner; Werner Konze; Reinhart Koselleck, Vol. 7, Stuttgart: Klett-Cotta/SVK 1992, 679-773.

<sup>252</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Fenomenología del Espíritu. Citado según Alfredo J. Gonçalves: La crisis y la vuelta a las fuentes, en: Alternativas 16 (2009) 37, 81-100.85.

Este sentido del término “cultura” provoca que en Europa a lo largo de los siglos XIX y XX (y hasta la fecha) se argumente que la Cultura (en singular) se desarrolla a lo largo de la historia de la humanidad y en todos los pueblos. “La humanidad”, dice Alfredo J. Gonçalves, “a cada etapa de su historia, se volvería más civilizada, es decir, avanzada y moderna.”<sup>253</sup> Sin embargo, en algunos pueblos, la cultura se desarrollaría aún más rápidamente, de modo que estos pueblos estarían más avanzados, culturalmente. Visto desde Europa, estos pueblos más avanzados serían, por supuesto, los europeos. Lo que puede desarrollarse, culturalmente, fuera de sus fronteras, tan solamente puede caracterizarse – como dice Hegel a propósito de las culturas de las Américas – “la resonancia del Viejo Mundo”<sup>254</sup>.

La singularidad de la Cultura en esta ideología causa la convicción profunda que los desarrollos culturales producidos en Europa deben servir de modelo para el desarrollo de los demás pueblos. Si la Cultura existe solamente en singular, no puede haber ninguna duda que todos los pueblos del mundo, como el “Espíritu” se está moviendo incesantemente también dentro de ellos, deben adoptar, a lo largo, la imprenta de libros, la música clásica, la democracia y el neoliberalismo. Dentro de estos conceptos culturales, el imperialismo cultural no es una estrategia de hegemonía, sino un desarrollo necesario y sin alternativas. Y, además, servirá siempre para el bien de toda la humanidad.

Esta convicción profunda europea sobrevivió todas las crisis filosóficas y culturales en Europa. Mientras durante la edad media, Europa tenía la convicción que todo el mundo debería adoptar la fe cristiana y el reino sagrado de los emperadores cristianos o reyes católicos, después de la reforma protestante, esta convicción se transformó en el deseo de llevar el evangelio reformado y protestante a todo el orbe. Cuando las Iglesias perdieron el poder de estructurar las convicciones culturales profundas, Europa no dejó de creer que la racionalidad crítica, la laicidad, la democracia y cuantos desarrollos culturales más se produjeron en Europa, deberían ser aplicadas en todo el mundo. La creencia que la cultura humana es única, y que todas las diferencias culturales son solamente signos de deficiencia y de la falta de desarrollo cultural, implica la obligación de llevar todo el equipaje cultural europeo a todos los lugares del mundo, para el bien de la humanidad.

---

<sup>253</sup> Alfredo J. Gonçalves, *La crisis* (op.cit.) 86.

<sup>254</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Werke*, Vol. XII, Frankfurt 1970, 114. Traducción mía.

Al revés, esta ideología impide reconocer en los desarrollos culturales extraeuropeos algo valioso e importante. Esta es la otra cara del eurocentrismo: Nos negamos a aprender de los demás. Si en Europa disponemos de la Cultura en su etapa más avanzada, más ilustrada, más humana, no puede existir en todas las culturas algo que no hayamos ya superado. Es por esto que muchas veces desde el eurocentrismo se juzgue a otras culturas como pre-ilustración (como se aplica muchas veces a las culturas islámicas) o de la edad de piedra (lo que ocurre con muchas culturas indígenas).

Este paradigma universalista se traduce también en una ideología *teológica* eurocentrista. Raúl Fornet-Betancourt sostiene incluso que „en pocas áreas culturales el eurocentrismo sobresale tanto como en las áreas de la filosofía y de la teología.”<sup>255</sup> El desarrollo teológico europeo es tenido por tan importante, por muchos profesionales de la teología, que se puede prescindir por completo de las reflexiones y producciones teológicas extraeuropeas.

Aunque el origen del cristianismo no es siquiera europeo, sino asiático, se adopta la postura que la teología se desarrolló durante tantos siglos dentro de la cultura europea, que los conceptos adoptados para posibilitar un diálogo del pensamiento europeo con la fe cristiana son los más válidos, y en última instancia, los únicos posibles para una expresión teológica de la fe.

Wolfhart Pannenberg, por ejemplo, mantiene que „el ingreso del cristianismo al mundo cultural helenístico, no constituyó tan solo un modelo [para la inculturación del evangelio], sino además un caso especial, porque no solamente se trata de la adaptación a un medio diferente y la transformación cristiana de éste, sino *de la verdad universal humana de la doctrina cristiana*, desprendiéndose del particularismo judío de sus orígenes.”<sup>256</sup> En esta perspectiva, la expresión cultural europea del cristianismo ya no es algo particular y secundario, sino que vale universalmente y se ha constituido en algo esencial del cristianismo, todavía en mayor grado que sus orígenes culturales en el mundo judío de Jesús. Pannenberg define la expresión helénica de la fe cristiana como algo definitivo y único: “En el medio del pensamiento helenístico, el contenido de la fe en Cristo, y por lo tanto también la comprensión cristiana de Dios, *primeramente encontró la plenitud de su formulación*, precisamente,

---

<sup>255</sup> Raúl Fornet-Betancourt: Nur der Widerhall der Alten Welt? Die Bedeutung der lateinamerikanischen Philosophie und Theologie der Befreiung für die Überwindung des Eurozentrismus, en: Stimmen der Zeit 205 (1987) 5, 323-329.324. Traducción mía.

<sup>256</sup> Wolfhart Pannenberg, Notwendigkeit und Grenze der Inkulturation des Evangeliums, en: Geiko Müller-Fahrenholz (ed.): Christentum in Lateinamerika. 500 Jahre seit der Entdeckung Amerikas, Regensburg: Pustet 1992, 140-154.147. Traducción y cursivas mías.

en forma del dogma trinitario.”<sup>257</sup> Por esto, ya no es posible, para Pannenberg, que el cristianismo se desprenda de la cultura griega, tal como fue posible (y necesario, según su propio punto de vista) el desprendimiento del mundo judío.

Es por esta postura que la teología en Europa sigue manteniendo un eurocentrismo profundo. Si las formulaciones dogmáticas de los primeros siglos (idespués del éxodo del mundo cultural judío!) se constituyen en algo definitivo y universal para toda versión del cristianismo, surge la convicción teológica criticada por Edward Schillebeeckx „que sin duda la teología de las Iglesias de occidente es superregional, universalmente válida e inteligible para cada ser humano, independientemente de la cultura a la que pertenece”.<sup>258</sup>

Este eurocentrismo teológico no se limita tan sólo geográficamente al continente europeo. Marcelo Barros ironiza, desde Brasil, que en sus contextos “lo normal y correcto es que seminaristas y sacerdotes jóvenes (o menos jóvenes), de cultura negra o indígena parezcan más romanos que los italianos”<sup>259</sup>. Por ello, desde Europa, se juzga a las teologías extraeuropeas muchas veces como deficientes, poco ilustradas y no suficientemente científicas. Muchas veces se trata de desprestigiarlas como míticas, como es el caso de las Teologías Indias. Y si algo hay de bueno en una teología fuera de Europa, todavía podemos sostener que lo aprendió desde Europa. Es lo que sucedió a la Teología de la Liberación cuando Jürgen Moltmann y Johann B. Metz reclamaron que la Teología de la Liberación “al menos en sus principios” fue “influenciada”<sup>260</sup> por la teología política europea.

No es de extrañar que las teologías extraeuropeas reaccionen frente a esta postura.

---

<sup>257</sup> Pannenberg, *Notwendigkeit*, 146. Traducción y cursivas mías.

<sup>258</sup> Edward Schillebeeckx: *Vorwort*, en: Robert J. Schreiter: *Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien*, Salzburg: Pustet 1992, 8-9.8. Traducción mía.

<sup>259</sup> Marcelo Barros, *El dolor y los riesgos de desoccidentalizarse*, en: *Alternativas* 15 (2008) 35, 155-130.119.

<sup>260</sup> Johann B. Metz, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967-1997*, Mainz, 1997, 164. Traducción mía.

## **1.2. Crítica de la racionalidad europea desde las teologías extraeuropeas**

Mientras una parte de las teologías extraeuropeas se conforma a copiar (bien o mal) o repetir la teología europea dentro de sus propios contextos, se han venido desarrollando, ante todo en los últimos cuarenta a cincuenta años, teologías propias, no solamente adaptadas a los diferentes contextos, sino nacidas y desarrolladas a partir de ellos. Esto supone un “cambio de perspectivas, aún de paradigma”<sup>261</sup>, y conduce a teologías diferentes y diversas, e incluso a nuevos métodos y epistemologías – nuevas maneras de concebir y producir teología.

Si queremos entender las raíces, el sentido y el alcance del eurocentrismo, es muy iluminador estudiar sus críticos. Desde la perspectiva exterior ellos nos ayudan a conocer los lados oscuros y ocultados de la propia racionalidad. Muchos de los teólogos y teólogas en todo el mundo se formaron todavía dentro de un sistema y una racionalidad eurocéntrica. Los que lograron superar estas limitaciones y pudieron entablar nuevas construcciones teológicas, nacidas de su propio contexto, pueden aportar unas visiones más valiosas, ya que han conocido, biográficamente, ambas perspectivas.

La crítica de estas nuevas teologías extraeuropeas en contra de la teología europea se lleva a cabo en diferentes niveles y áreas. Por esto quiero distinguir en un primer paso, el campo epistemológico, pasar al nivel del lenguaje empleado en la teología, y presentar al final de este apartado la crítica en contra del encerramiento voluntario de la teología europea.

### **1.2.1. Crítica de la razón epistemológica europea**

El contexto en que nos movemos, y el lugar en el que vivimos ejercen una influencia muy importante sobre nuestra manera de pensar, de generar y estructurar nuestras ideas y de construir nuestra teología a través de la cultura de cada persona humana. Sin embargo, solamente nos podemos dar cuenta de esta influencia decisiva cultural comparando nuestras formas de pensar con las de otras personas que no están determinadas por la misma cultura. Por ello, dentro de la crítica extraeuropea frente a la epistemología teológica europea, podemos reconocer elementos, que nos pueden parecer esenciales

<sup>261</sup> Norbert Kößmeier, Richard Brosse (ed.): *Gesichter einer fremden Theologie. Sprechen von Gott jenseits von Europa (Theologie der Dritten Welt 34)*, Friburgo: Herder 2006, 7. Traducción mía.

e imprescindibles para el quehacer teológico. Sin embargo, si construimos la teología desde otros lugares, contextos y culturas, se verá que el camino teológico europeo es solamente uno entre varios o muchos posibles.

El teólogo indígena norteamericano George E. Tinker, por ejemplo, reconstruye la teología desde la experiencia histórica y la cultura de los habitantes originarios de Norteamérica. Como conoce bien la teología europea-occidental y su propio cultura, él tiene la capacidad de comparar ambas formas de hacer teología, describir sus diferencias y hacer notar, de este modo, también las deficiencias del método europeo.

Para Tinker, estas diferencias epistemológicas residen, ante todo, en tres campos<sup>262</sup>:

(1) Mientras la teología occidental se desarrolla dentro de una cosmovisión que enfatiza la temporalidad, en la cosmovisión indígena predomina la espacialidad.

(2) La primera se concentra sobre el individuo, mientras la segunda toma en cuenta la comunidad.

(3) En Europa se conceptualizan las cosas como seres atómicos, separados los unos de los otros, mientras los indígenas parten de la interrelación de todo lo natural.

Estas diferencias son profundas, como Tinker explica. Dentro de una epistemología basada en el tiempo y la cronología, la cuestión clave para el concepto del Reino de Dios, por ejemplo, es ¿cuándo?, mientras si partimos de la espacialidad, resalta la pregunta ¿dónde?, y la teología puede recuperar el sentido extensivo, real e histórico de este concepto clave de la evangelización de Jesús. Para los pueblos indígenas, esto es un paso importante, porque su cosmovisión está basada sobre tierras y un territorio específico. Para poner otro ejemplo: Si consideramos la creación de todo lo natural como un proceso, en el que un conjunto de cosas ha sido producido que no tienen mucha interrelación entre sí, podemos llegar a una teología de la creación que permite (o incluso, como a veces se dió en la historia de la teología en Europa, exige) la utilización indiscriminada de las cosas naturales para el ser humano. Al contrario, si concebimos la creación como el nacimiento de una comunidad de seres interrelacionados, que son sagrados los unos para los otros, y que viven de su interdependencia (como ocurre en la cosmovisión indígena), se construirá una teología de la creación mucho más ecológica y cuidadosa.

---

<sup>262</sup> George E. Tinker: *American Indian Liberation: A Theology of Sovereignty*. Maryknoll, NY: Orbis Books 2008

Es importante notar que esta concepción de la creación sería, muy probablemente, mucho más acorde con la teología de la creación que se propone en la Biblia, ya que esta teología tampoco se escribió dentro de la cultura europea.

Para Jon Sobrino y Ignacio Ellacuría, el problema con la epistemología europea reside en otro tema. Sobrino hace ver en su análisis de ambos métodos teológicos<sup>263</sup>, que la teología europea se basa demasiado en la filosofía y su búsqueda de sentido y valor, haciendo caso omiso de la praxis y de la realidad. La praxis, para los europeos, sería tan solo una consecuencia de un correcto esclarecimiento de las preguntas de sentido y valores. Sin embargo, según la crítica de Sobrino, por un lado, no solamente se puede notar el problema de que los comportamientos correctos no sigan como una consecuencia automática de la elaboración correcta del sentido, sino que para una justa y profunda crítica y reestructuración del sentido hay que partir de la realidad y de la praxis, porque son los lugares donde se revelan los aspectos oscuros de las cuestiones de sentido.

Por su parte, Ellacuría<sup>264</sup> enfatiza la necesidad de anclar la teología en la historia como lugar hermenéutico. Para él, es un error considerar la historia como algo secundario en la teología, o como el campo de acción de verdades anteriormente establecidas en la teología. "Tanto por la densidad metafísica de la realidad histórica como por su esencial apertura, la historia, biográfica y social se convierte en el mejor lugar (densidad metafísica) y en el único lugar (apertura) donde es posible una revelación y salvación doblemente gratuitas."<sup>265</sup> Si la teología radica en el terreno de los términos abstractos o de la búsqueda de sentido, pierde la capacidad no solamente de influir positivamente en la realidad histórica, sino de aproximarse y reconocer a su propio objeto: Dios y la salvación.

Franz J. Hinkelammert, otro reconocido teólogo de la liberación, quien biográficamente desarrolló la capacidad de entender la epistemología de la cultura europea desde una perspectiva exterior, crítica la racionalidad europea

---

<sup>263</sup> Para estudiar las diferencias entre los métodos europeos y latinoamericanos de hacer teología, es clásico el estudio de Jon Sobrino: El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana, en: Id.: Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología (Presencia Teológica 8), Santander: Sal Terrae 1984, 21-53.

<sup>264</sup> Ignacio Ellacuría: *Geschichtlichkeit des christlichen Heils*, en: Id. / Jon Sobrino (ed.): *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Luzern 1995, Vol. 1, 313-360.

<sup>265</sup> Ignacio Ellacuría: *Historia de la salvación*, en: Id.: *Escritos teológicos*, Vol. I San Salvador: UCA 2000, 597-628. 605.

por su capacidad de excluir cualquier punto de vista exterior a su propia argumentación, deslegitimizándolo e incluso demonizándolo<sup>266</sup>. A través de un análisis de los mitos subyacentes a la cultura europea, ante todo desde sus raíces antiguas griegas, demuestra que se despoja a las víctimas de cualquier recurso a una legitimación contraria al discurso hegemónico cultural, ya que este discurso se autodenomina único y singular, y por esto de rigor. “There is no alternative”<sup>267</sup>, o sea, no existe una alternativa, es el credo del mundo occidental. Por esto, cada uno que propone vivir de una manera alternativa, debe ser tenido por un aberrante, un herético, un malévolo, y debe ser convencido, corregido o excluido. Las víctimas, dentro de este raciocinio, son los culpables, y los verdugos son declarados inocentes. Por esto, según la crítica de Hinkelammert, la violencia, el exclusivismo y el imperialismo no son aberraciones de la cultura europea, sino tienen sus raíces profundas dentro del corazón de esta cultura.

Estas críticas desde las perspectivas de las víctimas hacen ver la unilateralidad y deficiencia de la racionalidad europea. No se trata aquí, por esto, de condenar *toda* la racionalidad europea, sino de denunciar sus limitaciones, ante todo su tendencia de la exclusión de visiones alternativas, lo que equivale, en última instancia, a la exclusión de los otros. Creo que estas críticas pueden demostrar, que la exclusión de los otros es un problema fundamental dentro de la epistemología europea. Este problema puede ser sanado a través del reconocimiento de las limitaciones epistemológicas de la propia racionalidad y la disposición a aprender de los demás.

La teóloga africana Mercy Amba Oduyoye propone una imagen para una manera distinta de concebir la teología<sup>268</sup>: Aprendiendo de las mujeres africanas quienes componen diseños tradicionales y nuevos al tejer con perlas, Oduyoye compara la teología con el arte de enhebrar las perlas de las múltiples experiencias de vida en los hilos del trabajo teológico de diferentes personas y culturas, para crear patrones teológicos tradicionales y nuevos.

De la misma manera, como Oduyoye propone, pueden nacer, crecer e entrelazarse diferentes maneras de construir teología en las diferentes culturas del mundo. Si todos estuvieran dispuestos a aprender mutuamente, se dispon-

---

<sup>266</sup> Ver, ante todo: Franz J. Hinkelammert: *Luzifer und die Bestie. Eine fundamentale Kritik jehuder Opferideologie*, Luzern: Edition Exodus 2009.

<sup>267</sup> Esta frase se le atribuye a Margret Thatcher, anteriormente Primera Ministra del Reino Unido. Cf. Hinkelammert, *Luzifer*, 129-256, también para lo que sigue.

<sup>268</sup> Mercy Amba Oduyoye: *Beads and Strands: Reflections of an African Woman on Christianity in Africa*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004

dría de un pluralismo epistemológico que ayudaría a comprender mejor la realidad del mundo y sus relaciones con Dios.

### 1.2.2. Crítica del uso del lenguaje teológico europeo

En otro nivel de crítica, los teólogos extraeuropeos muchas veces llaman la atención frente al uso del lenguaje dentro de la teología europea. Es bien sabido que dentro de culturas diferentes, los términos claves de una concepción teológica puede adquirir un significado nuevo. Sin embargo, cuando se trata de términos ligados a concepciones centrales del cristianismo, muchas veces la teología europea no reconoce la posibilidad o la necesidad de un lenguaje diferente.

Para dar tan sólo dos ejemplos: George E. Tinker critica el uso del término „Jesús es el Señor”, muy apreciado dentro de las tradiciones evangélicas dentro de las que él creció. Si Jesús el “El Señor”, él se compara con los conquistadores de América, con los que robaron la tierra, los dueños de los esclavos y los exterminadores de los indígenas. Para Tinker, es históricamente inaceptable que Jesús sea llamado “El Señor”, ante todo desde la tradición occidental<sup>269</sup>.

“El Señor” no es el único término criticado por Tinker. Dios, redención y otros términos centrales y fundamentales del cristianismo también llevan consigo pesos culturales que contrarian su propio sentido. Por esto dice: “Si el cristianismo europeo pretende efectuar alguna reclamación legítima a la universalidad, tiene que hacer el esfuerzo de superar las limitaciones culturales de sus categorías tradicionales de análisis teológico, a fin de adaptarse mejor a los pueblos con culturas y lenguas radicalmente diferentes.”<sup>270</sup>

Mercy Amba Oduyoye muestra al revés, desde África, como los conceptos teológicos adquieren nuevos significados dentro de un contexto diferente que pueden ayudar a entenderlos mejor. Las culturas africanas, por ejemplo, posibilitan a que el título “Salvador” recupere su significado político y comunitario<sup>271</sup>. Mientras en la teología tradicional europea, el “Salvador” salva de manera primordialmente individual y trascendente, en Africa, este término no perdió todavía su validez dentro de la vida comunitaria y política. Todavía, en las costumbres culturales tradicionales, las relaciones sociales reconocen

---

<sup>269</sup> Tinker, *American*, 95-98.

<sup>270</sup> Tinker, *American*, 62.

<sup>271</sup> Cf. Oduyoye, *Beads*, 18-26.

la figura del intercesor, de una persona de prestigio social o de un familiar que interviene para rescatar al necesitado. La cultura palestina de Jesús entendió este título de una manera muy parecida, y de esta manera la cultura africana puede ayudar a superar las limitaciones europeas.

### 1.2.3. Crítica del exclusivismo europeo

Finalmente, en la teología extraeuropea encontramos la crítica explícita del exclusivismo europeo que tiende a olvidar y negar a los “otros”. Ya vimos arriba cómo Franz J. Hinkelammert desarrolla la ideología fundamental de la exclusión de los demás: Si la cosmovisión europea es la única y la más avanzada, no existe la posibilidad de concebir una alternativa. Todas las alternativas, por lo tanto, deben ser conducidas hacia la cultura europea, o erradicadas, o excluidas.

También Mercy Amba Oduyoye se refiere a los prójimos ocultos y olvidados quienes llama por su término bíblico “los vecinos de la puerta de al lado”<sup>272</sup>. No solamente la teología y las sociedades europeas, sino también los grupos dentro de las sociedades africanas que se autodenominan modernas y avanzadas se olvidaron de estas personas humanas ocultas y apartados. Entre estas personas excluidas, destaca ante todo las mujeres, quienes sufren de exclusiones múltiples, dentro y fuera de la cosmovisión europea.

Enrique Dussel explica cómo este exclusivismo europeo tiene su raíz en un proceso intercultural que se desarrolló en los primeros siglos.<sup>273</sup> Después de que el mensaje cristiano dejó el área cultural judío y entró al mundo grecorromano, se adaptó y transformó en un proceso largo y muchas veces doloroso hasta adquirir una forma plausible y concreta dentro de la cultura del Imperio. Desde aquel momento, nunca más hubo un proceso parecido de culturización del cristianismo, porque la forma cultural europea que había adquirido se autodenominó definitiva.

Cuando posteriormente, el mensaje cristiano llegó a continentes culturalmente diferentes, ya no tenía la flexibilidad y creatividad de adaptarse nuevamente a realidades culturales diferentes. Era un cristianismo “fetichizado”<sup>274</sup>,

---

<sup>272</sup> Oduyoye, *Beads*, 45-56.

<sup>273</sup> Dussel, Enrique: *Ethnische Fragen und die Campesinofrage im Rahmen eines kulturell polyzentrischen Weltchristentums*, en: Metz, Johann Baptist; Rottländer, Peter (ed.): *Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen*, Munich: Ed. Kaiser; Mainz: Ed. Grünewald 1988, 121-134.

<sup>274</sup> Dussel, *Ethnische*, 125. Traducción mía.

como dice Dussel, y destruyó las culturas (y las personas) indígenas a partir de su propia lógica eurocentrista, que le pareció legítima, y que para las víctimas resultó desastrosa.

El eurocentrismo es, por tanto, no solamente una debilidad de la racionalidad europea, o una falsificación de la misma. El exclusivismo habita en la raíz de la razón europea e infesta también la teología. Las teologías extraeuropeas están llamando la atención de la teología europea sobre el problema, mas la convicción profunda europea de disponer de la Razón (en singular) más avanzada culturalmente, impide desde dentro que las voces extraeuropeas sean escuchadas. Es por esto que el eurocentrismo en la teología no es una cosa del pasado, aunque política- y culturalmente Europa ya no tiene la autoridad global que tenía hasta la Segunda Guerra Mundial. La teología europea puede superar el eurocentrismo, si logra admitir las limitaciones y deficiencias de la racionalidad europea. Solamente entonces estará capacitada para ver más allá de sus fronteras.

## 2. El paradigma del pluralismo

El eurocentrismo, esta ideología peculiar europea, obstaculiza ver una concepción teológica diferente, que, en los últimos diez años, aproximadamente, está emergiendo en todo el resto del mundo, notablemente en América Latina. José María Vigil la caracteriza como “el paradigma que viene”<sup>275</sup>: el paradigma del pluralismo<sup>276</sup>. Mientras Vigil discute ante todo el pluralismo de las religiones del mundo y propone una teología del pluralismo religioso<sup>277</sup>, existen otros autores y – ante todo – autoras que describen un pluralismo fun-

---

<sup>275</sup> José María Vigil: La causa del diálogo interreligioso, en: Benjamín Forcano / Eduardo Lallana / José María Concepción / Maximino Cerezo B. (ed.): Pedro Casaldáliga. Las causas que dan sentido a su vida. Retrato de una personalidad. Madrid: Nueva Utopía 2008, 107-115.112.

<sup>276</sup> He desarrollado este tema con más detalle en: Stefan Silber: The Paradigm of Pluralism. New Challenges of Latin American Theology, en: East Asian Pastoral Review 45 (2008) 4, 329-338

<sup>277</sup> José María Vigil: Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de teología popular», Editorial Abya Yala, Quito 2005. Cf. también: Tamayo, Juan José; Fornet-Betancourt, Raúl (eds.): Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación. I Simposio Internacional de Teología Intercultural e Interreligiosa de la Liberación (Colección Nuevos Desafíos), Estella: Verbo Divino 2005; Paul F. Knitter (ed.): The Myth of Religious Superiority: Multi-Faith Explorations of Religious Pluralism (Faith Meets Faith Series in Interreligious Dialogue) Mar-yknoll, New York: Orbis Books 2005

damental, de rigor, de todas las experiencias humanas, del cual el pluralismo religioso es solamente un ejemplo, aunque sea un ejemplo muy importante. Según Ivone Gebara, una teología sincera para con este pluralismo responde “al pluralismo de la vida, a su complejidad, a la diversidad de situaciones en que el amor y la justicia acontecen en medio de nosotros. ¿Como se puede osar reducir la creatividad del amor?”<sup>278</sup> Para esta corriente teológica, el pluralismo existe en todas las áreas del ser y de la vida humana: pluralidad de géneros, pluralidad de colores de la piel, pluralidad de luchas por la supervivencia. Es una pluralidad tan fundamental, que las categorías de análisis ya no sirven para encerrar las personas en ellas. “Los pobres pueden ser lo que quieran ser”, dice Nancy Cardoso Pereira con referencia a la obra literaria de Manuel Scorza. “Incluso dentro de las matrices de análisis de clase, género y grupo étnico, la vida de los pobres como evento de resistencia y liberación sobrepasa las categorías predeterminadas.”<sup>279</sup>

Las personas humanas nos resistimos a ser clasificadas. Siempre somos “más” que solamente varón y mujer, rico o pobre, blanco o negro. La vida, las experiencias vivenciales, la multitud y diversidad de los eventos cotidianos entrelazados que constituyen lo que percibimos como “vida personal” resultan en una pluralidad no clasificable de individuos personales, caracterizados por la diferencia. Aunque existe, dentro del conocimiento humano, la posibilidad de comparar las personas y descubrir similitudes, no debemos olvidar que a pesar de las similitudes, las diferencias entre las personas son abismales. Por esto, las experiencias personales de cada uno y cada una también están caracterizadas por las diferencias y el pluralismo.

Una teología que pretende partir de la experiencia humana, parte de la diferencia, y llega necesariamente al pluralismo. Este pluralismo no conduce al anonimato de las grandes multitudes, sino ayuda a descubrir la individualidad y el valor de cada persona. Todo ser humano es concreto, individual. Cada individuo puede ser identificado como tal, y tiene un valor en relación con cualquier otra cosa. En América Latina, están entrando a las publicaciones teológicas personas sacadas del anonimato, como la activista sindical Isabel Cho-

---

<sup>278</sup> Gebara, Ivone: *Cristologías plurales*, in: *Bajar de la cruz a los pobres: Cristología de la liberación*, ed. por la Comisión Teológica Internacional de la Asociación Euménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo ASETT, México 2007, 125-130.128

<sup>279</sup> Cardoso Pereira, Nancy: *Der stille Krieg. Wie die Menschen in Lateinamerika sein können, was sie sein wollen*, en: *Concilium* 44 (2008) 1,39-50.49. Traducción mía desde la versión alemana de *Concilium*.

que<sup>280</sup>, las mujeres del barrio de Ivone Gebara<sup>281</sup>, o las activistas homosexuales que quemaron la bandera del Vaticano frente a la Catedral de Santiago de Chile<sup>282</sup>. La biografía individual se convierte en el punto de partida de la teología.

Es necesario distinguir el pluralismo del relativismo, porque muchas veces son confundidos. El paradigma del pluralismo no divide en una variedad de estilos de vida igualmente válidos que serían, por tanto, indiferentes, sino es un paradigma de una segunda mirada, de un análisis más profundo de la experiencia y la historia de vida de toda persona. Toma en serio el hecho de que la injusticia y la exclusión están presentes en la vida humana bajo muchas formas diferentes y que por tanto el camino de la liberación del pueblo debe ser plural y concreto. Esto no implica necesariamente la individualización y por lo tanto la pérdida de la solidaridad dentro de los procesos de liberación. Al menos la experiencia de los últimos años pone de manifiesto, como en el Foro Social Mundial, que la percepción de los procesos plurales de exclusión también puede causar a veces una nueva solidaridad entre partes y grupos muy diferentes.

Frente a este pluralismo real nace no solamente una teología del pluralismo, sino también un pluralismo de teologías dedicadas a asuntos y grupos particulares dentro de este panorama real pluralista. En América Latina, por ejemplo, no solamente existe una corriente de "Teología India"<sup>283</sup> o indígena, sino dentro de esta, una teología andina, y más concretamente, teologías aymara, quechua y guaraní. Cada una de estas teologías difiere de las otras en cuanto al método, al alcance y al contenido, y sin embargo, se reconocen mutuamente. Algo parecido pasa dentro de la teología feminista: Nacieron la teología mujerista, la teología feminista negra, la teología ecofeminista y muchas otras más<sup>284</sup>. De esta manera, frente al pluralismo *de hecho*, se estableció dentro de los últimos lustros, un pluralismo teológico que responde a la plu-

---

<sup>280</sup> Caram, María José: Isabel Choque, eine Frau aus den Südan den. Samenkorn eines neuen Volkes, in: Eckholt, Margit / Pemsel-Maier, Sabine (ed.): Räume der Gnade. Interkulturelle Perspektiven auf die christliche Erlösungsbotschaft, Ostfildern 2006, 96-110; Silber, Ursula: Nichts Besonderes!? Lebensgeschichten von Frauen als Räume der Gnade, en: *ibíd.* 111-121.

<sup>281</sup> Ivone Gebara: Mujeres: ¿Un tema? ¿Un desafío? ¿O la otra mitad de la humanidad?, en: *Alternativas* 13 (2006) 32,165-176.167.

<sup>282</sup> Marcella María Althaus-Reid: Queer-Theorie und Befreiungstheologie. Der Durchbruch des sexuellen Subjekts in der Theologie, en: *Conc (D)* 44 (2008) 1,83-97.

<sup>283</sup> Ver, ante todo: Eleazar López Hernández: Teología India. Antología (Evangelio y Culturas 3), Verbo Divino, Cochabamba / UCB, Cochabamba / Guadalupe, Buenos Aires 2000.

ralidad de la realidad y construye nuevas respuestas teológicas a los múltiples desafíos de nuestro mundo real<sup>285</sup>.

Estas teologías se liberaron de la epistemología europea y desarrollaron sus propias metodologías. Este paso era fundamental para que se pudieran liberar del eurocentrismo en la teología, ya que éste no reconoce una pluralidad de modelos teológicos. Al dar este paso más allá de las fronteras del conocimiento europeo, entraron en el vasto campo de cosmovisiones y epistemologías diferentes. Pudieron entablar diálogos con las culturas indígenas, afroamericanas, populares, y aprender a aprender<sup>286</sup> de sus maneras de concebir el mundo, ver la realidad, comprender las relaciones humanas, sentirse parte de la naturaleza.

Estas teologías construyeron nuevos métodos de emprender teología, que van más allá de lo que la racionalidad europea estipula pertinente: Entran el mito, el cuento, el poema. Se valoriza el sentido de la danza, el rito, el trance. Aparece la importancia del cuerpo humano para la teología. Ella parte de la realidad experiencial de la vida humana y desde la realidad de la naturaleza en general, de la que – dentro de muchas de estas concepciones extraeuropeas – tan solo somos una parte.

Es cierto que en este camino de producción teológica (como en cualquier otro) ocurren errores. Por la complejidad de las relaciones entre la construcción de la teología y el contexto vivencial, dentro del que se mueve, es muy difícil acertar al criticar una teología desde fuera por sus errores. Sin embargo, como en cualquier teología, esta crítica es necesaria, también desde fuera. Pero hay que proceder con cautela. Muchas veces no es fácil entender qué es lo que los y las representantes de un cierto modo de teología quieren expresar. Menos aún es posible valorar lo expresado dentro de un mundo cultural de significados y experiencias vivenciales que no es el nuestro.

Por esto, estas nuevas teologías no solamente están siempre bajo las miradas críticas y a veces la sospecha general de la teología europea, sino que tam-

---

<sup>284</sup> Ver, por ejemplo: *Wir tragen die Farbe der Erde. Neue theologische Beiträge aus Lateinamerika*. Ed. por Freddy Dutz, Bärbel Fünfsinn y Sabine Plonz, Hamburgo: Evangelisches Missionswerk EMW 2004.

<sup>285</sup> Para el pluralismo teológico en Latinoamérica, ver con más detalle: Stefan Silber: *Vielschichtig und lebendig. Neuere Entwicklungen in der Theologie der Befreiung*, en: *Herder-Korrespondenz* 60 (2006) 10, 523-528; Id.: *Befreiungstheologien im Plural. Neuere Entwicklungen in Lateinamerika*, en: *ChristIn und SozialistIn* 60 (2007) 4, 34-41

<sup>286</sup> Estoy tomando este concepto de „aprendizaje de segundo grado“ de la epistemología de Juan Luis Segundo, ver ante todo: Juan Luis Segundo, *El dogma que libera* (Presencia Teológica 53), Santander: Sal Terrae 1989.

bién se critican mutuamente. Sin embargo, mientras la teología europea, a partir de propia racionalidad, cuestiona la legitimidad o al menos el rigor académico de estas teologías no-europeas, la crítica entre dos teologías que superaron el eurocentrismo no puede ir al extremo de una completa deslegitimación de la otra. La pretensión del universalismo de poder representarlo todo y tener la capacidad de estimar la validez de cada expresión humana desde un sólo punto de vista, es un error que debería haberse superado al salir del área de gravitación del eurocentrismo.

Dentro de racionalidades diferentes, y a través del uso de nuevas metodologías nace una amplia gama de teologías diferentes que producen contenidos nuevos y divergentes. La multiplicidad y variedad de los contenidos teológicos emergentes de este pluralismo de teologías ponen de manifiesto las limitaciones que el eurocentrismo impone a la teología. En vez de obligar a todo el mundo a llamar “El Señor” a Jesús, por ejemplo, aparece todo un universo de nuevos títulos cristológicos que reflejan características nuevas y tradicionales del valor salvífico que Jesús sostiene aún para el mundo plural de hoy. El pluralismo teológico enriquece y fecunda también la reflexión eclesiológica, la ética y los demás tratados de la teología.

Por supuesto, muchas personas dedicadas a la teología europea, se sienten amenazadas por estos contenidos nuevos y por esto tratan de desvalorizar o deslegitimizar estas teologías y el pluralismo en general. No se dan cuenta que esta actitud suya es motivada no por una razón teológica, sino por un elemento cultural peculiarmente europeo. No es un artículo de fe que debemos rechazar el pluralismo. Es una idea filosófica sellada por una cultura particular y limitada.

### **3. Liberación de la teología<sup>287</sup>: Hacia una teología pluralista**

¿Cómo pueden las teologías europeas superar los obstáculos para percibir y respetar el pluralismo? Quiero ofrecer, en este último apartado, dos puntos

---

<sup>287</sup> Debo no solamente el título de este apartado a Juan Luis Segundo: Liberación de la teología, Buenos Aires : Ediciones Carlos Lohlé 1975. Comparto con él la convicción de que, al concebir la teología desde un cierto lugar (como América Latina, en el caso de Segundo), no se trata de construir una teología más (como la teología de la liberación), sino de liberar toda la teología de las limitaciones metodológicas que le impiden contestar a los signos de los tiempos.

de partida o sea dos estrategias para llegar al reconocimiento del pluralismo. La primera estrategia parte de la alteridad del otro / de la otra, y pretende descubrir y reconocer a las personas concretas y reales tal como son. La segunda estrategia parte de las características concretas de los lugares y contextos e investiga sobre las consecuencias hermenéuticas de la reflexión topológica en la teología.

### 3.1. El descubrimiento / reconocimiento de la alteridad

El término „alteridad“<sup>288</sup> no se refiere tan solo al hecho de que las personas somos diferentes. Es un concepto profundo del reconocimiento de estas diferencias que implica un cambio de perspectivas: Mientras la palabra “el otro” se refiere comúnmente a una persona distinta del “yo”, el filósofo Emmanuel Levinas<sup>289</sup> invierte esta perspectiva y hace ver que para esta persona distinta de mí, yo soy el “otro”. De esta manera, Levinas impide que el “yo” individual se convierta en una regla (aunque inconsciente) de medir la alteridad del otro, y permite que la persona que se me presenta me revela su propia identidad y me puede ayudar a descubrir mi propia alteridad.

El pensamiento de Levinas fue influenciado profundamente por la experiencia de la “Shoa”, o sea el genocidio efectuado por alemanes nacionalsocialistas al pueblo judío. Motivado por esta experiencia, Levinas dice que el otro tiene un derecho profundo no solamente a la existencia, sino a la diferencia. Argumenta que siendo “otra”, diferente, “aliena”, la persona humana no es “alienada”, porque “la subjetividad es santificada en su alteridad”<sup>290</sup>. Si tratamos de identificarle al “otro” desde lo que somos nosotros (o lo que “yo” soy), es casi cierto que le vamos a malinterpretar, transformarlo en algo dependiente de la autointerpretación de nosotros mismos, y no caracterizado primordialmente por su propia identidad.

---

<sup>288</sup> Cf., entre otros, Enrique Dussel: Para una ética de la liberación latinoamericana, Buenos Aires, Siglo XXI 1973, Tomo I, 97-156; Herbert Haslinger: Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft. Eine praktisch-theologische Untersuchung der diakonischen Praxis unter dem Kriterium des Subjektseins des Menschen (= Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 18), Würzburg (Echter) 1996, 533-618.

<sup>289</sup> Cf. Emmanuel Levinas: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Friburgo/Munich: Karl Alber <sup>4</sup>1999, id., Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Friburgo/Munich: Karl Alber <sup>2</sup>1998; id., Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Friburgo/Munich: Karl Alber 2004.

<sup>290</sup> Levinas, Jenseits des Seins, 141. Traducción mía.

En el encuentro con el otro el hecho fundamental es que yo no puedo disponer de él. Al contrario, el otro dispone de mí y me toma rehén. Levinas critica la mentalidad occidental que ve en el otro tan solo un instrumento para alcanzar las propias metas y que puede llegar hasta el extremo de la exterminación, como era el caso de los campos de concentración y de exterminio alemanes.

Por esto, según Levinas, siempre cuando me encuentro con el “otro”, puedo descubrir su rostro, que demanda de mí que lo debo respetar, no lo debo matar, y al contrario debo aceptar su identidad propia, frente a la cual yo soy diferente. El rostro del otro me invita a acercarme *yo a él* y salir de mi propia identidad para encontrarme con la identidad diferente del otro. Solamente de esta manera puedo acercarme verdaderamente a la persona humana diferente de mí, sin apropiarme de ella y sin alienarla según el modelo de mi propia identidad.

Es obvio como esta propuesta filosófica puede ayudar a que la teología empiece a reconocer y respetar el pluralismo. Si el “otro”, al encontrarme a mí, me revela su rostro y me toma rehén, yo debo aceptarlo y respetarlo con todo el bagaje de su diferencia cultural – siempre sabiendo que el culturalmente diferente no es el “otro”, sino que lo soy yo. Frente a una pluralidad de “otros”, debo aceptar y reconocer a cada una y a cada uno de ellos tal cual es, respetar su individualidad y reconocerme diferente. Fiel a esta interpretación de la alteridad, no hay posibilidad de resolver el hecho del pluralismo a través de la asimilación, la educación y la exclusión. Porque el diferente soy yo.

### **3.2. Lugares y contextos: La identificación topológica**

La segunda estrategia que quiero ofrecer en estas páginas es topológica: Parte del hecho de que cada teología tiene su lugar y nace dentro de un contexto. No existen teologías no contextualizadas, porque cada contexto cultural, cada lugar ejerce su influencia sobre el quehacer teológico.<sup>291</sup> Muchas teologías extraeuropeas han nacido, en los últimos cuarenta años, del diálogo profundo con la realidad concreta del lugar en que se encuentran. Construyen la

---

<sup>291</sup> Cf. Robert J. Schreier: *Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien*, Salzburg: Pustet 1992, 122-149; Stefan Silber: *Los Cristos ocultados. Cristología(s) desde los excluidos*, en: *Bajar de la cruz a los pobres: Cristología de la liberación*, ed. por la Comisión Teológica Internacional de la Asociación Euménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo ASETT, México: Dabar 2007, 212-218.

teología desde el lugar, las experiencias concretas que se hacen en él, y las condiciones culturales específicas que ayudan a descifrarlas.

Si salimos al encuentro de los lugares concretos, haremos la experiencia que la teología se reconstruye en cada lugar de nuevo. No lo hace tan solo dentro de los espacios topológicos grandes, para dar a luz una teología africana y otra teología latinoamericana. La teología nace de nuevo en cada lugar individual, y por esto la teología hecha dentro de un seminario destinado a la formación de sacerdotes futuros es diferente de la teología reconstruida dentro de una asociación de campesinos. Del mismo modo, no nace la misma teología dentro de una comunidad indígena amenazada por una represa que le robará sus tierras como en un barrio de mujeres solteras o abandonadas con sus familias. Lo importante es reconocer que ninguna de estas teologías es (por sí) falsa, menos digna, menos acertada o – quizás por ser “indecente”<sup>292</sup> – no necesita ser tomada en cuenta. También la teología académica nace de un cierto lugar – que tiene sus privilegios, como el tiempo necesario para estudiar y la capacidad y formación intelectual para conceptualizar, pero que también tiene sus limitaciones, dentro de los mismos privilegios, por ser sobreprivilegiada, y muchas veces demasiado alejada y apartada de los lugares concretos donde viven las personas a las que va destinada la teología.

Estas teologías distintas necesitan dialogar. Y para poder empezar a dialogar, necesitan reconocerse mutuamente como teologías. Es una exigencia ante todo para la teología que nace en las universidades y en los lugares eclesiales. Por estar en estos lugares privilegiados, las personas dedicadas a la teología a tiempo completo, muchas veces caemos en la trampa del universalismo eurocéntrico. Si existe una sola teología independiente de los lugares, contextos y realidades, *es mejor* reservar lugares y tiempos privilegiados para la teología y no tomar en cuenta lugares y teologías diferentes.

El filósofo francés Michel Foucault criticó esta praxis de excluir y ocultar ciertos lugares culturalmente. Para él, existen lugares construidos por la sociedad como “otros lugares”<sup>293</sup>. Son lugares “diferentes” de lo que la sociedad considera “normal”: Cementerios, cárceles, burdeles, hospitales etc. La sociedad pretende que estos lugares no existen, los oculta, y sin embargo los necesita. En la teología eurocéntrica también existen “otros lugares”. Son lugares que para la teología muchas veces no existen, que al menos no pueden contribuir

---

<sup>292</sup> Marcella Althaus-Reid: La teología indecente: perversiones teológicas en sexo, género y política, Barcelona: Bellaterra 2005.

<sup>293</sup> Cf. <http://www.foucault.info/documents/heteroTopia/foucault.heteroTopia.fr.html>

nada original al desarrollo teológico. Son, en cuanto a su valor teológico, lugares ocultos. Puede ser que dentro de la teología se ha desarrollado un tratado *sobre* o *para* estos lugares. Esto no es suficiente, ya que se están construyendo teologías nuevas *desde* estos lugares.<sup>294</sup>

Hacer caso a las experiencias teologales de estos lugares ocultos se ofrece como un camino al reconocimiento del pluralismo teológico. Hans-Joachim Sander, siguiendo a Foucault, llama a los lugares ocultos “heterotopías”<sup>295</sup> y los contrasta con las utopías, o sea “no-lugares”, que muchas veces rigen la teología de modo algo irreal e ideal. Mientras las utopías poseen tan solo la fuerza de la idea, de la fe y de la esperanza, las heterotopías ejercen toda la fuerza de la realidad vivida, de las experiencias hechas en lugares reales y concretos. Si prestamos atención o incluso visitamos estos lugares ocultos, podemos atestiguar el nacimiento de teologías concretos. Quizás no sea necesario (e incluso imposible) visitar todos estos lugares, pero sí es necesario entender y reconocer que ellos producen su propia teología, una respuesta de personas concretas a experiencias vividas y compartidas en estos lugares, con el mismo Dios dentro de nuevas circunstancias.

### 3.3. ¿Liberación de la teología europea?

„La teología europea no está acostumbrada a darle el atributo ‚europea‘ a la teología europea”<sup>296</sup>, dice el teólogo alemán Elmar Klinger. Este reconocimiento puede ser, quizás, el primer paso a que la teología europea no se considere a sí misma universal, única, más avanzada o siquiera privilegiada. Mientras la teología europea no empieza a reconocer la importancia de considerarse europea, se resistirá a emprender el camino hacia la realidad del pluralismo teológico y real.

Las teologías plurales y pluralistas de los muchos lugares y sujetos extraeuropeos pueden ayudarnos en Europa a superar el eurocentrismo. Estas teologías han logrado conceptualizar la pluralidad y el pluralismo sin caer en las trampas del relativismo y del universalismo. Esta conceptualización del plura-

---

<sup>294</sup> Stefan Silber: Los Cristos ocultados, op.cit. 217s.

<sup>295</sup> Hans-Joachim Sander: Gott. Vom Beweisen zum Verorten, en: Thomas Franz / Hanjo Sauer (ed.): Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, Vol. 1: Profilierungen, Würzburg: Echter 2006, 574-596. 594-596. Traducción mía.

<sup>296</sup> Elmar Klinger: Theologie im Horizont der Politik. Die Herausforderung Europas durch die lateinamerikanische Theologie, en: VV.AA.: Herausforderung. Die Dritte Welt und die Christen Europas, Ratisbona, Ed. Pustet 1980, 47-63.47. Traducción mía.

lismo para la teología nos desafía a cuestionar la base eurocéntrica del universalismo en la teología.

La teología europea tiene una voz muy importante en el concierto de las teologías del mundo. No se trata, en estas páginas, de deslegitimar o minusvalorar las teologías producidas en este continente. Se trata, sin embargo, de criticar un elemento dentro de estas teologías, que muchas veces les impide ver la realidad más allá de sus fronteras: El eurocentrismo en la teología europea. Si podemos superar el eurocentrismo, liberaremos la teología europea para que pueda dar de veras su importante contribución al diálogo de las teologías.

Claude Geffré presenta “la memoria europea como una memoria vulnerada” y dice: “Precisamente por la razón de que Europa no es inocente, puede beneficiar a toda la comunidad mundial con sus experiencias del pasado.”<sup>297</sup> Sin embargo, para poder hacerlo, Europa debe reconocer su falta de inocencia, y enfrentarse con su culpa. Es exactamente lo que el eurocentrismo impide. Por esto, vuelve a repetir las culpas del pasado en vez de transformarlas y superarlas, como mantiene la ideología eurocentrista.

Karl Rahner, en su reflexión sobre el significado del Concilio Vaticano II, sostuvo en el año 1979 la tesis „que estamos viviendo de nuevo, y por primera vez, en el tiempo de una incisión como la existió en el paso del cristianismo judío al cristianismo pagano”<sup>298</sup> – o sea en el tiempo del Nuevo Testamento. Como la Iglesia en aquel tiempo osó salir de un contexto cultural históricamente privilegiado, por haber sido el contexto en que vivió Jesús, así debe – argumentó Rahner – la Iglesia del presente atreverse a salir del contexto equivocadamente tenido por universal, el europeo, e insertarse en los contextos plurales del mundo, para llegar a ser realmente, Iglesia universal.

La teología europea, por cierto, no necesita despojarse de la cultura europea para ser parte del diálogo teológico universal. Solamente necesitamos despojarnos de aquella parte de nuestra cultura que nos hace creer que *ya somos* universales. Superando este obstáculo que es el eurocentrismo, podremos percibir la esperanza fundada en la realidad del pluralismo.

---

<sup>297</sup> Claude Geffré: Europa: Ein Zukunftsprojekt ausgehend von einem pluralen Erbe, en: Conc (D) 45 (2009) 2, 148-162. Traducción mía.

<sup>298</sup> Karl Rahner: Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils, en: Schriften zur Theologie 14, 287-302.297. Traducción mía. Cf. también: James K. Voiss, Gefährdet Europa die Enteuropäisierung (und Läuterung) der Kirche?, en: Conc (D) 40 (2004) 2, 186-194; José Ignacio González Faus, Des-helenizar el cristianismo, Revista catalana de teología, vol. 24, no2, pp. 257-288, y en: <http://curasopp.com.ar/36.php>



## Entre hermanas

### Apuntes para entender la crítica de los estudios poscoloniales a la Teología de la Liberación

Cuando yo me encuentro con mi hermano, descubro en él aspectos parecidos y diferentes. Verlo, conversar con él, muchas veces me ayuda a entenderme a mí mismo. Cuando dos teologías hermanas se encuentran, puede suceder algo parecido: Nos vemos a nosotros mismos como en un espejo: algo diferentes, a veces enrevesados, a veces envejecidos. Podemos descubrir nuestras debilidades, pero también nos enriquecemos con la belleza y la crítica de la teología hermana.

En el encuentro entre las teologías poscoloniales y las teologías de la liberación, a mi parecer, esto es lo que está sucediendo. Todavía no se realiza este encuentro con mucha frecuencia, y todavía nos separan fronteras geográficas y culturales. Pero el acercamiento mutuo demuestra cada vez más que se están conociendo dos hermanas que comparten mucho y que tienen mucho que contarse. En este encuentro, no falta la crítica solidaria y sororal. Espero que este número de VOICES ayudará a profundizar este diálogo.

Para participar en él, quiero presentar ante todo algunos aspectos relativos a los fundamentos metodológicos de la perspectiva poscolonial y algunas críticas que se presentan desde ella a la teología de la liberación.

Lo haré desde una perspectiva híbrida, como teólogo europeo que ha estudiado y acompañado durante los últimos treinta años a la teología de la liberación latinoamericana. Hace pocos años, he llegado a descubrir, a través de algunos amigos latinoamericanos y europeos, la perspectiva poscolonial norteamericana y asiática, y últimamente también la perspectiva decolonial lati-

noamericana. Sigo descubriendo la riqueza hermenéutica y crítica de estas perspectivas, su profundidad y su significado para la teología en general, y por tanto, también para la teología de la liberación. Espero que estas reflexiones «sobre la marcha» ayuden también a otros a seguir caminando.

## 1. Poscolonialismo y Decolonialidad: Perspectivas en proceso

No se trata de ofrecer aquí una introducción profunda al tema, por un lado porque ya existe literatura abundante sobre la materia<sup>299</sup>, y por otro porque no he podido, hasta el momento, profundizar lo suficiente en este campo complejo y diversificado para ensayar un panorama general. Sin embargo, para indicar el marco teórico, desde el cual trataré de señalar parentescos y críticas entre ambas perspectivas y la teología de la liberación, quiero presentar brevemente algunos aspectos centrales de las perspectivas poscolonial y decolonial.

Tratándose de un panorama amplio y complejo, es imposible presentarlo como «la» perspectiva poscolonial. Existe una pluralidad de perspectivas, contextos y metodologías dentro de este movimiento hermenéutico. Además, quien tratara de describir la poscolonialidad como algo singular, caería precisamente en la trampa universalista y esencialista de la metodología colonial.

Sin embargo, a pesar de esta diversidad, es posible esbozar algunos rasgos comunes a los esfuerzos poscoloniales y decoloniales por construir un lenguaje científico capaz de superar las hermenéuticas que llevaron a la dominación, exclusión y el empobrecimiento de las grandes mayorías humanas. Delinearé algunos de estos rasgos, tal como se me presentan en este momento.

El interés principal de las críticas poscoloniales es demostrar cómo y en qué medida el poder colonial, imperial o neocolonial incursionó en el campo epis-

---

<sup>299</sup> Aprendí mucho de las obras siguientes: María do Mar Castro Varela / Nikita Dhawan: *Postkoloniale Theorie: eine kritische Einführung*, Bielefeld: Transcript 2005; Sebastian Conrad / Shalini Randeria (eds.): *Jenseits des Eurozentrismus: Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt/Main, Campus 2002; Santiago Castro-Gómez / Ramón Grosfoguel (ed.): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre 2007; Walter Dignolo: *Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica*, en: <http://eicpc.net/transversal/0112/mignolo/es/>; Enrique Dussel: *Sistema mundo y transmodernidad*, en: Saurabh Dube, Ishita Banerjee y Walter Dignolo (eds.), *Modernidades coloniales*, México: El Colegio de México 2004, 201-226.

temológico y hermenéutico de modo que la producción de saber a lo largo de los siglos de colonialismo occidental sirvió a los intereses de los poderes coloniales. Los resultados supuestamente «científicos» de estos procesos de producción fueron, de hecho, instrumentos útiles para la continuación y propagación de las relaciones de poder coloniales<sup>300</sup>. En las palabras del biblista R. S. Sugirtharajah, «la fuerza unificadora» de estas perspectivas consiste en el deseo de «analizar y desenmascarar la relación entre el saber y el poder en la producción textual de Occidente»<sup>301</sup>.

Es propio de la crítica poscolonial, sobre todo en los países de lenguas inglés y francés focalizar «la producción textual», ya que ella nace ante todo en las ciencias literarias y como un instrumento crítico para analizar la literatura poscolonial del siglo XX, después del fin «oficial» del colonialismo francés e inglés. Sin embargo, ya desde el principio la crítica poscolonial no se limitó al campo literario, sino que se profundizó y extendió a otras esferas del saber y de la realidad: la economía, el género, el racismo, la religión y otras.

En un trabajo eminentemente interdisciplinar, las críticas poscoloniales lograron caracterizar algunas disposiciones culturales fundamentales de Occidente que marcan profunda e inconscientemente todo el discurso supuestamente científico occidental. Ante todo se denuncia el esencialismo filosófico europeo con su tendencia a identificar, delinear y definir todo con una identidad propia, inalterable y no procesual. Catherine Keller habla de la «idolatría de la identidad»<sup>302</sup>, porque la supuesta «esencia» o «identidad» de las cosas, personas y conceptos es una realidad no existente, pero poderosa, que a través del discurso aniquila y destruye las diferencias, los desarrollos, los cambios, y por ello, finalmente la vida.

El problema de las identidades esenciales, estáticas y distinguibles se traduce en un problema más, en el momento que aparecen «otras» identidades. El sistema epistemológico occidental las reconoce como esencias diferentes, o

---

<sup>300</sup> Esta relación entre el poder colonial y la producción académica es el tema principal de la obra seminal de Edward W. Said: *Orientalism. Western Conceptions of the Orient. Reprinted with a new Afterword*, London: Penguin 1995 (Original: 1978) considerada como un punto de arranque de los estudios poscoloniales.

<sup>301</sup> R. S. Sugirtharajah: Eine postkoloniale Untersuchung von Kollusion und Konstruktion in biblischer Interpretation, en: Andreas Nehring / Simon Tiesch (eds.): *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge* (ReligionsKulturen 11) Stuttgart: Kohlhammer 2013, 123-144.125. [Traducción mía].

<sup>302</sup> Catherine Keller: Die Liebe im Postkolonialismus. Theologie in den Zwischenräumen des Empire, en: Nehring / Tiesch: *Postkoloniale Theologien*, op. cit., 251-275. 252, [traducción mía].

seres esencialmente diferentes. Construye sistemas binarios (los unos, los otros) jerárquicamente estructurados: cada relación de diferencia se constituye en una relación de poder. Por esto, en el pensamiento occidental, varones y mujeres, negros y blancos, homosexuales y heterosexuales, europeos y latinos, no solamente son diferentes, sino que son *esencialmente* diferentes, no pueden ser iguales, y por lo tanto, no merecen derechos iguales. Además, se eliminan conceptualmente las realidades intermedias. Solamente existen dos géneros. Solamente existen dos «colores» de piel: blancos (que no tienen color) y personas de color. Los mestizos, desde una perspectiva «blanca», también son negros. Existe «la cultura», y lo demás son supersticiones, tradiciones, costumbres.

Es un mérito de los estudios poscoloniales haber desglosado cómo la jerarquización cultural y social actúa en muy diversos campos sociales. Por esto, se acostumbra hablar de los «subalternos» para denominar las personas que sufren la marginación y exclusión. Los subalternos son los pobres, las mujeres, los indígenas, los homosexuales, y muchas personas más, cada una en su propio campo de exclusión social. Sin embargo, en vez de nivelar o relativizar el significado de la subalternidad, según el adagio «Somos todos, de alguna manera, subalternos», la crítica poscolonial puede caracterizar, de manera precisa, la incidencia de las diferentes relaciones de poder en la vida y el sufrimiento de los subalternos de diferentes espacios sociales.

Gayatri Chakravorty Spivak, una de las autoras más importantes dentro de los estudios poscoloniales, advierte contra la introducción de «palabras del amo» (*masterwords*<sup>303</sup>) cuando se usan términos generalizados para los subalternos como «los pobres», «las mujeres» o «los indígenas», que sirven sobre todo para nivelar las diferencias entre los individuos y construir una identidad esencialista para poder dominar la jerarquización polifacética de los subalternos.

Dentro de estos procesos de jerarquización actúa un factor cultural que Spivak llama «violencia epistémica»<sup>304</sup>. Es una violencia oculta, no transparente, que se ejerce a través del conocimiento, muchas veces sin querer o advertirlo, y que sin embargo tiende a convertirse en violencia abierta contra los subalternos, aunque posiblemente en un contexto considerablemente alejado. Walter Mignolo señala que la violencia epistémica afecta a los subaltern-

<sup>303</sup> Castro Varela / Dhawan: *Postkoloniale Theorie*, op. cit., 67-68

<sup>304</sup> Gayatri Chakravorty Spivak: *Can the Subaltern Speak?*, en: Williams, Patrick / Chrisman, Laura (eds.): *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader*, New York: Columbia University Press 1993, 66-111, [traducción mía].

os en ámbitos diversos, como la economía, la guerra, el racismo o la violencia sexual, y advierte sobre la «geo-política y corpo-política de todo pensamiento»<sup>305</sup>.

La violencia epistémica no necesariamente corresponde a una intención voluntaria o consciente. Ante todo, Homi Bhabha llama la atención sobre el hecho de que la construcción colonial del saber se realiza a través de procesos en los que tanto colonizadores como subalternos participan. Identifica actitudes típicas de los subalternos para mantener su propio poder de actuar, dentro de un marco establecido por el poder colonial, que reproducen el sistema colonial al mismo tiempo que lo modifican y se resisten a él. Los subalternos, para Bhabha, pueden ser descritos, por lo tanto, como sujetos de su propia dominación y de la resistencia a ella<sup>306</sup>.

Existen ciertas diferencias entre los estudios poscoloniales de origen anglofono y la perspectiva decolonial discutida en América Latina y Norteamérica, que Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel llaman también «el enfoque del sistema-mundo»: «Mientras la crítica de los *postcolonial studies* hace énfasis en el ‘discurso colonial’, el enfoque del sistema-mundo señala la interminable e incesante acumulación de capital a escala mundial como la determinación en ‘última instancia’».<sup>307</sup> Mignolo, por su parte, caracteriza la diferencia entre ambas perspectivas por su origen: «El pensamiento decolonial se diferencia de la teoría poscolonial o de los estudios poscoloniales en que la genealogía de estos se localiza en el postestructuralismo francés más que en la densa historia del pensamiento planetario decolonial».<sup>308</sup>

A pesar de las diferencias mencionadas, creo que las diferentes perspectivas pos y decoloniales tienen mucho en común, ante todo su capacidad de análisis y crítica frente a la hermenéutica unificadora occidental. Mignolo, hablando de las dificultades de pronunciar un pensamiento científico en categorías no europeas, comenta «que tal incapacidad no es un problema de deficiencias personales sino más bien del éxito imperial en el manejo de la colonialidad del saber».<sup>309</sup>

---

<sup>305</sup> Mignolo, *Geopolítica*, op. cit..

<sup>306</sup> Castro Varela / Dhawan: *Postkoloniale Theorie*, op. cit., 83-100.

<sup>307</sup> Santiago Castro-Gómez / Ramón Grosfoguel: Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico, en: Castro-Gómez / Grosfoguel: *El giro decolonial*, op. cit., 9-23.15.

<sup>308</sup> Walter Mignolo: *El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto*, en: Castro-Gómez / Grosfoguel, *El giro decolonial*, op. cit., 25-47.27.

<sup>309</sup> Walter Mignolo: *El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial*, en: Catherine Walsh / Walter Mignolo / Álvaro García Linera: *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Buenos Aires: Ediciones del Signo 2006, 9-20.11.

Es por esto que Mignolo reclama una reestructuración epistemológica fundamental frente al pensamiento colonizador: «Con el fin de desprendernos necesitamos ser epistemológicamente desobedientes».<sup>310</sup> Esta desobediencia no es fácil, ya que la influencia colonial penetra el pensamiento desde dentro, pero no deja de ser, precisamente por ello, muy necesaria. Además, ser desobediente no es algo inocuo, porque el poder imperial se defiende no solamente con la violencia abierta, sino también con medios supuestamente científicos que tratan de subvertir la desobediencia epistemológica por la vía académica. Por esta situación metodológica frágil y precaria y por su propio potencial analítico, los estudios poscoloniales son un terreno de permanente crítica y autocrítica, de duras batallas y discursos complejos, en los que muchas veces el primer paso es «poner al descubierto la insuficiencia de las teorías disponibles sin ofrecer alternativas»<sup>311</sup>. A pesar de todo, la crítica poscolonial sigue propagándose, y ya generó sus primeros frutos también en la teología.

## 2. Teologías poscoloniales. Un panorama general

Las teologías poscoloniales son corrientes todavía muy jóvenes, diversos, y siguen desarrollándose y multiplicándose. Andreas Nehring y Simon Wiesgickl, en su introducción a una primera colección de estudios teológicos poscoloniales en la lengua alemana, las relacionan con la «ruptura epistemológica»<sup>312</sup> materializada en la declaración final de la asamblea fundadora de ASETT (EATWOT) en Dar-Es-Salam, en 1976. Sin embargo, en aquel tiempo, no se escribieron todavía teologías «poscoloniales». El diálogo con los estudios poscoloniales, ante todo de las ciencias literarias, produjo un salto epistemológico, sobre todo al introducir estas herramientas nuevas de crítica literaria en los estudios bíblicos.

Joseph Duggan, ante el panorama mundial de las teologías poscoloniales<sup>313</sup>, encuentra los inicios de la producción teológica poscolonial en la participación de teólogos en las luchas anticoloniales de los años 40 y 50 del siglo XX, aunque admite que aquellas producciones no fueron receptionadas. También

---

<sup>310</sup> Mignolo, *Geopolítica*, op. cit..

<sup>311</sup> Musa Dube: Postkolonialität, *Feministische Räume und Religion*, en: Nehring / Tiesch: *Postkoloniale Theologien*, op. cit., 91-111.100 [traducción mía].

<sup>312</sup> Nehring / Tiesch: *Postkoloniale Theologien*, op. cit. 44 [traducción mía].

<sup>313</sup> Joseph Duggan: Erkenntnistheoretische Diskrepanz. Zur Entkolonialisierung des postkolonialen theologischen «Kanons», en: *Concilium* 49 (2013) 5, 135-142.

Duggan enumera como primera etapa de las teologías poscoloniales vigentes hasta hoy los estudios bíblicos que usaron los instrumentos de la crítica poscolonial, comenzando con textos publicados en el año 2000. La segunda etapa serían, según Duggan, textos producidos ante todo en Norteamérica, mientras las corrientes más jóvenes las sitúa dentro de un diálogo amplio, interdisciplinar, intercultural e internacional que incluye un rol activo de académicos poscoloniales que no son teólogos.

Una fuerza muy importante en el desarrollo de las teologías poscoloniales son la teología feminista y su diálogo con el feminismo poscolonial. Kwok Pui-Lan, en su obra „Postcolonial Imagination and Feminist Theology”<sup>314</sup>, presentó una obra seminal para abrir este diálogo desde una perspectiva feminista, indígena y poscolonial. Kwok logra conectar las diferentes perspectivas sin caer en la trampa de un nuevo universalismo hermenéutico. De esta manera da pautas para una crítica y una conversión teológica de los estudios bíblicos, de la misionología, de la cristología y otros temas importantes.

Las teologías poscoloniales persiguen un objetivo múltiple: Por un lado, quieren desenmascarar la complicidad de la teología con las relaciones coloniales en la historia y el presente. Por otro, buscan elaborar herramientas teológicas que ayudan a defenderse de la hegemonía epistemológica de la cultura dominante. Finalmente, desean poner su producción teológica al servicio de los subalternos y elaborarla en diálogo con ellos mismos.

No puede sorprender, por ello, que las preguntas y discusiones dentro de las teologías poscoloniales se muevan ante todo en el plano metodológico. Se cuestionan los presupuestos metodológicos de la teología, predominantes en Occidente, muchas veces inconscientemente, que caracterizaron la producción teológica en el pasado y hasta el presente. Se critica el universalismo conceptual, el uso de *palabras del amo* y el uso de términos esencialistas. Para contrarrestar estos errores, se producen teologías en los márgenes, híbridas e interculturales, que corresponden a la realidad polifacética poscolonial. En vez de estudiar los objetos de la teología como definiciones estáticas, se pone énfasis en la mutabilidad, procesualidad y relacionalidad de las enseñanzas y experiencias cristianas.

La vinculación de la teología con los poderes coloniales, imperiales y patriarcales son una preocupación constante de la teología poscolonial. Por esto, si-

---

<sup>314</sup> Kwok Pui-lan: *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, Louisville: Westminster John Knox, 2005. Véase también el texto de Namsoon Kang: *Jenseits von Ethno-/Geozentrismus, Androzentrismus, Heterozentrismus. Theologie aus einer Perspektive der Überschneidung von Postkolonialismus und Feminismus*, en: *Concilium* 49 (2013) 5, 181-190.

guiendo una huella parecida a la Opción por los Pobres, parten de las perspectivas sociales y epistemológicas de los subalternos, teniendo en cuenta un «*a priori* liberador»<sup>315</sup> como lo expresa Mark Lewis Taylor. Junto con los subalternos, y en permanente diálogo con ellos, quieren aportar a sus reivindicaciones y ayudar a cambiar las situaciones de injusticia y exclusión que están sufriendo. Un aporte de la teología poscolonial consiste precisamente en los esfuerzos de una crítica metodológica de la teología y en las intervenciones para reestructurar sus fundamentos hermenéuticos.

Por esto se critican intentos de sacralizar las relaciones de poder como algo divino o sancionado por Dios o, por el otro extremo, de trivializarlas como algo que no tiene relación con la salvación espiritual. Como la Biblia es una herramienta preferida por los diferentes intentos de legitimar el *status quo* dominador, la crítica poscolonial intenta recuperar la interpretación bíblica para la teología desde las perspectivas de los subalternos.

De esta manera, R.S. Sugirtharajah, por ejemplo, critica la caracterización de los viajes de San Pablo en los Hechos como «viajes misioneros» como un invento occidental que debió legitimar los viajes de los misioneros-colonizadores europeos<sup>316</sup>. Al mismo tiempo denuncia el ocultamiento de la influencia Oriental en el mensaje bíblico por parte de las ciencias bíblicas Occidentales<sup>317</sup>. Kwok Pui-Lan, por su lado, critica la búsqueda del Jesús histórico como producto de la crisis de identidad de varones blancos en un mundo plural, y como un intento de apropiarse de la figura de Jesús como si fuera también un hombre blanco<sup>318</sup>. Para dar un ejemplo más, Musa W. Dube descubre actitudes y perspectivas coloniales y hegemónicas dentro de los mismos textos bíblicos y advierte sobre el peligro de imitar ingenuamente esas tendencias con una exégesis no crítica<sup>319</sup>.

El desafío de las teologías poscoloniales ya está siendo asumido también por la teología latinoamericana, aunque paulatinamente. Baste echar una mirada a las actas de un taller dentro del Congreso Continental de Teología, celebra-

---

<sup>315</sup> Mark Lewis Taylor: Subalternität und Fürsprache als Kairos für die Theologie, en: Nehring / Tiesch: Postkoloniale Theologien, op. cit. 276-299.278.

<sup>316</sup> Sugirtharajah: *Eine postkoloniale Untersuchung*, op. cit. 128-136.

<sup>317</sup> Sugirtharajah: *Eine postkoloniale Untersuchung*, op. cit. 138-141.

<sup>318</sup> Kwok Pui-Lan: Farbcodierungen für Jesus. Ein Interview mit Kwok Pui-Lan, en: Nehring / Tiesch: Postkoloniale Theologien, op. cit. 112-122.

<sup>319</sup> Stefanie Feder: Musa W. Dube liest die Bibel: Wenn Postkolonialismus, Feminismus und HIV und AIDS für die Bibellektüre von Bedeutung sind, en: Joachim Kügler / Eric Souga Onomo / Stephanie Feder (eds.): *Bibel und Praxis. Beiträge des Internationalen Bibel-Symposiums 2009 in Bamberg*, Berlin: Lit 2011, 45-56.

do en São Leopoldo, en el que Elsa Tamez reflexionó, conjuntamente con los y las participantes, sobre nuevas metodologías teológicas. Para ella, «el desafío mayor que enfrentamos es el de pasar del unicentrismo al pluricentrismo» para «hacer posible el conocimiento de los sujetos y el respeto entre los diversos sujetos»<sup>320</sup>. Tamez propone asumir «nuevas teorías sociales» aunque en el momento no las haya «acabadas», y propone caminos hacia «una epistemología del Sur»<sup>321</sup>.

Para una integración más profunda de los estudios poscoloniales y las teologías que de ellos emergen a la teología de la liberación, es preciso tomar en cuenta algunas críticas concisas que aquellos enuncian frente a ésta.

### 3. Críticas poscoloniales de la teología de la liberación

Cuando en la literatura teológica poscolonial se procede a delinear críticas a la teología de la liberación, en la mayoría de los casos estas críticas se dirigen a la metodología «original» de la teología de la liberación desarrollada en los años sesenta y setenta. Las teólogas y los teólogos de la liberación de las generaciones actuales muchas veces ya lograron integrar muchos aspectos de estas críticas a su teología, ya que muchas ideas circulan también dentro de las teorías feministas, postestructuralistas y deconstructivistas. Este proceso de crítica mutua no está, sin embargo, ya acabado, al contrario: es un proceso en marcha, y es preciso por ello prestar mucha atención a las observaciones poscoloniales, ya que se trata de advertencias bienintencionadas, sororales, hacia una teología hermana.

La importancia de escuchar estas críticas, la admite Paulo Suess cuando reconoce que «aún las formas de hablar aparentemente progresistas pueden ser instrumentos de la ‘colonización’»<sup>322</sup>. La razón profunda de este hecho reside en la *violencia epistémica* presente dentro de las herramientas teológicas, y de hecho, también en la metodología de la teología de la liberación. Quizás no es necesario ir al extremo aducido por Namsoon Kang cuando afirma que «la hegemonía discursiva es [...] más perjudicial que la discriminación abier-

---

<sup>320</sup> Elsa Tamez: *Teología y sujetos emergentes*, en: Fundación Amerindia (ed.): *Congreso Continental de Teología. La teología de la liberación en prospectiva*. Tomo II: Talleres y paneles, Doble clic Editoras 2012, 512-531.512-513.

<sup>321</sup> Tamez: *Teología*, op. cit. 513-514.

<sup>322</sup> Paulo Suess: Prolegomena zur Entkolonialisierung und zum kolonialen Charakter der Theologie innerhalb der Kirche. Aus einer lateinamerikanischen Perspektive, en: *Concilium* 49 (2013) 5, 190-199.192 [traducción mía].

ta»<sup>323</sup>, pero es innegable que esta hegemonía puede existir y que puede causar mucho daño real. Por esto, si, como Paulo Suess, consideramos el «universalismo científico» como «un instrumento de dominación»<sup>324</sup>, es preciso localizar los universalismos y esencialismos muchas veces encubiertos dentro de la metodología de la teología de la liberación.

«La teología de la liberación tiende a romantizar y 'homogeneizar' a los pobres –actitudes ambas que también son también posibles para la mirada esencialista–»<sup>325</sup>, afirma Daniel Franklin Pilario. Esta crítica ya ha sido aceptada e incorporada a las metodologías actuales de la teología de la liberación, aunque quizás no en la medida deseable. Todavía hoy día uno puede encontrar elaboraciones teológicas que discurren sobre los pobres (o sobre «el pobre») como si no existieran discriminaciones por género, «raza», orientación sexual, tradiciones culturales y otros. Los pobres en la teología de la liberación tienen un lugar tan central que muchas veces las autoras y los autores parecen no atreverse a preguntar quiénes son, dónde viven y cuáles son sus diferencias y relaciones internas. «Los pobres», en la teología de la liberación, muchas veces se convierten en una *palabra del amo* que contribuye a mantener la hegemonía sobre ellos en vez de liberarlos. A pesar de las buenas intenciones de quien la utiliza.

Namsoon Kang profundiza esta observación cuando señala que también sería un abuso esencialista tratar de caracterizar cada vez mejor y de manera diferenciada a los pobres<sup>326</sup>. Con cada rótulo que se utiliza para describir mejor la situación de una persona (pobre, mujer, mestiza, migrante...) se prosigue en la cosificación de las personas en vez de apoyar a su liberación. El remedio, para ella, reside en la descripción cada vez más adecuada de las relaciones entre la persona oprimida y sus respectivos opresores. Es preciso denominar a los opresores, para no camuflarlos ni dejarlos camuflarse, y también para poder describir las relaciones entre las personas en vez de describirlas de manera esencialista. No es suficiente concentrarse en los pobres y su pobreza,

---

<sup>323</sup> Namsoon Kang: Wer oder was ist asiatisch? Eine postkoloniale theologische Lektüre über Orientalismus und Neo-Orientalismus, en: Nehring / Tiesch: Postkoloniale Theologien, op. cit. 203-220.214 [traducción mía].

<sup>324</sup> Suess: *Prolegomena*, op. cit. 192 [traducción mía]

<sup>325</sup> Daniel Franklin Pilario: *Mapping Postcolonial Theory: Appropriations in Contemporary Theology*, in: Hapág: A Journal of Interdisciplinary Theological Research 3 (2006) 9-51.47 [traducción mía].

<sup>326</sup> Namsoon Kang: *Jenseits*, op. cit..

por los peligros de identificar a ambos, de victimizar a los pobres y de dejar fuera de consideración las relaciones de poder que producen la pobreza. También se cuestiona el uso el término «liberación» que por su importancia en la teología a la que da nombre, muchas veces no es utilizado de modo diferenciado y especificado. De esta manera, la «liberación» de los usos y costumbres de los pueblos indígenas puede resultar en una discriminación reforzada de algunos miembros de estos pueblos, como sucede no pocas veces con las mujeres<sup>327</sup>. Por esto, Manuel Kunze designa al término «liberación» de la teología de la liberación como un «significante vacío» (concepto que toma de Ernesto Laclau), que sirve para aglutinar a movimientos diferentes, pero que se vuelve perjudicial cuando no admite diferenciaciones internas.<sup>328</sup> Para ir más allá, R. S. Sugirtharajah critica que la teología de la liberación, en sus corrientes mayoritarias, se ha mantenido dentro del marco mono-religioso de la teología tradicional occidental, negando las perspectivas plurales de las otras religiones<sup>329</sup>. Marion Grau, por su parte, desarrolla una crítica parecida en el campo de la cristología, abogando por una pluralidad de cristologías contextualizadas<sup>330</sup>. Por su parte, Kwok Pui-Lan reclama la inclusión del lector y de la lectora reales al estudio de la Biblia, para no leerla como un documento histórico de supuesta identidad esencial, sino como un texto comunicativo que habla con los contextos, las relaciones y las personas del presente<sup>331</sup>. Muchas de las críticas poscoloniales a la teología de la liberación fueron ya, como avisé desde el principio de este párrafo, asumidos por unos y otros autores y autoras, sobre todo los/las actuales. Sin embargo, en gran medida siguen vigentes. Además dan una idea de cómo la perspectiva poscolonial puede ayudar a la teología latinoamericana a profundizar y superar su propia metodología.

---

<sup>327</sup> Cf. el *Documento Final* del IIIº Encuentro de Teólogas Indígenas de Abya Yala del 12 al 14 de Octubre del 2013 en Cumbayá (Ecuador), en <http://amerindiaenlared.org/noticia/306/ii-encuentro-de-teologas-indigenas-de-abya-yala/>

<sup>328</sup> Manuel Kunze: *Von den Armen zu den Anderen. Theologie der Befreiung im Dialog mit postkolonialen Ansätzen*. Tesis de maestría no publicada, Universidad de Erlangen – Nürnberg 2011, 65-74

<sup>329</sup> R. S. Sugirtharajah: *Konvergente Trajektorien? Befreiungshermeneutik und postkoloniale Bibelkritik*, en: Nehring / Tielech: *Postkoloniale Theologien*, op. cit. 51-69

<sup>330</sup> Marion Grau: *Göttlicher Handel. Eine postkoloniale Christologie in Zeiten des neokolonialen Empires*, en: Nehring / Tielech: *Postkoloniale Theologien*, op. cit. 300-322.

<sup>331</sup> Kwok Pui-Lan: *Die Verbindungen herstellen. Postkolonialismus-Studien und feministische Bibelinterpretation*, en: Nehring / Tielech: *Postkoloniale Theologien*, op. cit. 323-346

## Conclusión: Lo que se encontrará allí

En su cuento infantil «A través del espejo y lo que Alicia encontró allí»<sup>332</sup>, el novelista Lewis Carroll cuenta cómo la protagonista Alicia se observa en un espejo, preguntándose cómo será la realidad detrás de él. Atreviéndose a atravesar el espejo, ella descubre que en el mundo al que ingresa, muchas cosas son parecidas a las que conocía, pero también profundamente diferentes, extrañas y peligrosas, y sobre todo, maravillosas. Creo que algo parecido sucederá a la Teología de la Liberación cuando se atreve a acercarse al mundo detrás del espejo de los subalternos.

En primer lugar, encontraremos una pasión compartida por la liberación de los oprimidos, «los pobres» o «los subalternos». Creo que nos podemos poner de acuerdo en que no importan los rótulos, sino las realidades de opresión, exclusión y hambre de las que padecen. Lo que podemos aprender y profundizar es el interés por los individuos, los cuerpos individuales y materiales de los subalternos y sus relaciones de poder y resistencia muy concretas. Debemos aceptar la crítica de que en la teología de la liberación todavía no se percibe lo suficiente el peligro presente en el uso de *palabras del amo* y otros universalismos y esencialismos.

Y finalmente, las teologías poscoloniales hermanas nos pueden ayudar a descubrir, dentro de nuestra metodología otras herencias epistemológicas occidentales, la violencia epistémica presente en nuestro quehacer teológico, con el fin de superar y mejorar la metodología liberacionista.

Cuál podría ser el aporte que la teología de la liberación puede dar a las teologías poscoloniales, no fue la tarea que me propuse. Sería interesante elaborarlo desde la perspectiva de la teología hermana. Seguramente también ella encontrará algo a través del espejo.

---

<sup>332</sup> Varios enlaces a ediciones electrónicas del libro y un resumen del mismo se encuentran en [http://es.wikipedia.org/wiki/A\\_través\\_del\\_espejo\\_y\\_lo\\_que\\_Alicia\\_encontró\\_allí](http://es.wikipedia.org/wiki/A_través_del_espejo_y_lo_que_Alicia_encontró_allí)

Los textos de este libro fueron publicados en los siguientes libros / revistas:

- **Los laicos somos la Iglesia.** “Otro modo de ser Iglesia” ya es una realidad, en: Alternativas 12 (2005) 30, 123-146
- **La misión de los laicos:** Renovar la faz de la tierra, evangelizar a la Iglesia, en: Alternativas 13 (2006) 32, 145-164 y en: Todos Uno 169 (2007), 5-22
- **¿Fermento de otro mundo posible?** Las laicas y los laicos en el documento de Aparecida, en: Alternativas 14 (2007) 34, 149-172
- **Una iglesia laica es posible, ya es una realidad.** Alternativas eclesiológicas desde una perspectiva laica, en: Alternativas 20 (2013) 46, 85-104
- **Los teólogos que la Iglesia necesita.** El rol del teólogo laico y de la teóloga laica en la Iglesia católica, en: Alternativas 8 (2001) 18/19, 233-248
- **Los Cristos ocultados.** Cristología(s) desde los excluidos, en: Bajar de la cruz a los pobres: Cristología de la liberación, ed. por la Comisión Teológica Internacional de la Asociación Ecuménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo ASETT, México: Dabar 2007, 212-218
- **La liberación de las religiones.** Un aporte de la Teología de la Liberación a la Teología del Pluralismo Religioso, en: Alternativas 10 (2003) 25, 119-160
- **Descubrir al Dios encubierto en las ciudades.** Las transformaciones urbanas como signos de los tiempos para la Iglesia de hoy, en: Margit Eckholt / Stefan Silber (eds.): Vivir la Fe en la ciudad hoy. Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa, Parte II, México: San Pablo (2014) y en: Medellín 39 (2013) 155, 325-340
- **El eurocentrismo en la teología.** Obstáculos para la percepción del pluralismo: Preparado para un proyecto de publicación de la Universidad Intercultural de Michoacán (México)
- **Entre hermanas.** Apuntes para entender la crítica de los estudios poscoloniales a la Teología de la Liberación, en: Voces 37 (2014) 1, 163-174

Varios de los textos se publicaron también en diferentes lugares de Internet.

