

Spiri tus



***Edición
hispanoamericana***

***Año 62/4 • Nº 245
Diciembre de 2021***

Misión y sinodalidad

Revista de Misionología



Edición
hispanoamericana

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

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

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

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

Edición hispanoamericana
ISSN 1390-0382

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

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

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

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

Cum permissu superiorum

Presentación	3
<i>Misión y sinodalidad</i>	

Yves-Marie Blanchard	● Sínodo y sinodalidad en el Nuevo Testamento	9
Brigitte Cholvy	● Dos formas para "caminar Juntos"	23
Augustin Germain		
Messomo Ateba	● Sinodalidad y misión: De Ecclesia in Africa a Africa munus	37
Savio Hon Taifai	● Sinodalidad y diálogo: La Iglesia en China	52
André Birmelé	● La sinodalidad en las Iglesias de la Reforma	68

Parte aparte

Estevao Raschietti	● Esperanza en tiempos sombríos. La misión cristiana y el ascenso de la extrema derecha en Brasil	87
Evariste Kabemba		
Nzengu	● José, padre y esposo	113

Crónicas

James H. Kroeger	● Recibir y compartir el don de la fe. Cinco siglos de cristianismo filipino	127
Christian Tauchner	● Pentecostalismo político	138
Claude Faivre-Duboz & Luc Lalire	● Carta al Papa Francisco. Una contribución, a nuestro regreso de misión, con vistas al Sínodo sobre la sinodalidad	147
Ambroise Mandah	● La Iglesia de Costa de Marfil, 125 años después	150
Índice general 62/año 2021		159

Presentación

Levantémonos y corrijamos

El fin del exilio babilónico fue celebrado con mucho entusiasmo: “Consuelen, consuelen a mi pueblo, dice su Dios: hablen al corazón de Jerusalén, anúncienle que se ha cumplido su condena... (Is 40, 1-2). Parecemos escuchar resonar la trompeta que anunciaba el año jubilar, cuando Israel glorificaba a Dios quien le había liberado de la esclavitud de Egipto. Asimismo, por intermedio del persa Ciro, le hizo regresar a su tierra. El Señor invitaba a su pueblo a volver a las exigencias concretas de la alianza, a saber, la fraternidad que va a la par con la liberación y la justicia. Era igualmente el momento de abrirse en el futuro a la creatividad que Dios le ofrecía nuevamente. Es lo que cantará el Tercer Isaías (Is 61, 1-2).

Pero, una vez pasada la euforia, el retorno al país se revelará más difícil que cuando lo consideraron. Nacieron tensiones entre los

antiguos exiliados, que regresan con el aura del martirio, y los noexiliados que se glorían por no haber sido mancillados por las divinidades y las costumbres paganas. Se había olvidado el “nunca más”, clamado durante el exilio. El mensaje estimulante de los profetas ya no era más para muchos que una lejana retórica.

Entonces, envuelto en estas disputas, el pueblo tuvo problemas en volver a arrancar. Atrapado en la tarea de lo cotidiano, no se preocupaba más de la reconstrucción del templo y de la ciudad, signos de la presencia de Dios. Hay que decir, en su descargo, que algunas poblaciones se enfrentaban y deseaban ver a Judá reencontrar su gloria de antaño.

Es entonces que el Señor llama a tres personas de Babilonia: Zorobabel, uno de los últimos descendientes de los reyes judíos, Esdras, sacerdote y escriba, y Nehemías, un judío de la corte del rey persa, nombrado gobernador de Judea. Por su tenacidad, logran que el pueblo salga de su apatía para reconstruir el templo, reparar los muros agrietados de la ciudad, reorganizar el culto en torno a la alianza y la Palabra de Dios. Con su renacimiento administrativo, religioso, ético y espiritual, la restauración de Judá comenzó con un nuevo andar, en una dinámica de conversión y confianza en Aquel que les había liberado. Lo que se traduce en el compromiso del conjunto del pueblo: “Vamos, pongámonos a trabajar” (Neh 2, 18).

¿No se trata de esta obra de reconstrucción, en una fe humilde y un compromiso decidido, a la cual el Papa Francisco invita a la Iglesia que ha puesto en el camino sinodal? Se trata de un camino de oración y de escucha que se vivirá en todas las comunidades cristianas, hasta octubre 2023. La revista *Spiritus*, a su ritmo y a su manera, sigue el paso del conjunto de la Iglesia. Lo haremos en dos fases, con dos diferentes números.

En la primera fase, en el presente número, pretendemos acercarnos al proceso sinodal por ser lugar de misión multifacética.

Como misioneros estamos invitados a volver a aprender a caminar al mismo paso en el mundo y en la Iglesia. Así saborearemos los frutos que el árbol de la sinodalidad ha producido en los dos sínodos africanos. En la Amazonia, ha abierto un nuevo horizonte para la cooperación misionera. Somos igualmente provocados para viajar por las rutas del diálogo de verdad y de amor, en los contextos, algunas veces, complejos y difíciles, como el de China. Redescubrimos también la misión en la dimensión ecuménica, al enriquecernos de la experiencia de la sinodalidad vivida por las Iglesias hermanas.

Por último, ¿cómo ignorar que nuestro camino sinodal se abre en un momento en que la Iglesia universal está profundamente agrietada? Entonces, ¿cómo, a lo largo de nuestros senderos, no escuchar de nuevo la misión que el Señor confió a Francisco de Asís: “Vaya y recomponga mi Iglesia”?

Reparar, recomponer, corregir es una acción exigente que requiere lucidez y respeto. Se recompone una realidad estropeada. Una realidad estropeada ha conocido el esplendor y luego la herida. Pero “reparar” significa “devolver la belleza de los orígenes”. El movimiento de reparación se enraíza en la esperanza. Sí, un cambio es posible. Sí, el desfigurado será transformado (“Meditación” en *Vocation franciscaine*, 6 de abril de 2019).

Paulin Poucouta – París
Helmut Renard – Quito



Misión y sinodalidad

Sínodo y sinodalidad en el Nuevo Testamento

Yves-Marie Blanchard

Sacerdote de la diócesis de Potiers, Francia, Yves-Marie Blanchard es profesor honorario del Instituto Católico de París.

Podrá parecer presuntuoso tratar acerca de la sinodalidad en el Nuevo Testamento, porque ni la palabra “sínodo” ni el concepto teológico subyacente figuran en los escritos neotestamentarios.

La asamblea de Jerusalén, muchas veces citada como ejemplo, no es objeto de ninguna calificación, sino que “los apóstoles y los ancianos se reunieron (el verbo *sun-agô* en pasivo) para examinar el asunto” (Hch 15, 6). Se trata, en este caso, de asuntos planteados por algunos fariseos creyentes convertidos, quienes sostienen que “era necesario circuncidar (a los paganos convertidos) y obligarles a observar la Ley de Moisés (Hch 15, 5). La discusión, dirigida entonces por quienes se podría calificar como expertos, se lleva a cabo en presencia de la comunidad local, al nombrar simplemente “toda la asamblea” (*pan to plêthos*: Hch 15, 12).

En cambio, según los debates, la decisión tomada para enviar delegados a Antioquía es presentada como el fruto de un acuerdo entre las autoridades comunitarias de Jerusalén, señaladas como “apóstoles y ancianos”, y toda la asamblea (*holê hê ekklêsia*: Hch 15, 22). De esta manera, se encuentra anticipado el uso posterior de la palabra *ekklêsia* –literalmente: la asamblea del pueblo, reunido por una convocatoria (verbo *ek-kaleô*) de todos los ciudadanos

en edad de reunirse—, llamada así para llegar a ser la norma para nombrar tanto a la comunidad particular como a la comunión mantenida entre las varias entidades.

El juego de las etimologías

En cuanto a lo esencial de la palabra *sun-odos*, que designa en el griego clásico el compañero de ruta (*hè hodos*: camino, ruta, vía), solo figura dos veces en todo el Nuevo Testamento, y, exclusivamente en los escritos lucanos. En primer lugar, en Lc 2, 44, la palabra *sun-odia* se aplica a la caravana o al convoy de los peregrinos que regresan de Jerusalén. Los padres del joven Jesús, al no saber que él había quedado en el templo en compañía de los doctores de la ley, lo suponían en compañía de los caminantes. Su confusión, según Lucas, debía haber durado toda una jornada de camino (literalmente: el “camino de un día” – *hèmeras hodos*). La referencia al camino recorrido es muy evidente; por ello, ¿hay que asociarlo sistemáticamente a las palabras actuales “sínodo” y “sinodalidad”?

Por otra parte, en Hch 9, 7, el verbo *sun-odeuô* (hacer camino juntos), se refiere a los compañeros de Pablo que lo acompañan en el camino hacia Damasco, y repentinamente llenos de estupor porque habían oído la voz que se dirigía a él, pero sin ver de dónde podría venir. También aquí la imagen del camino se impone al mirar solamente el contexto narrativo. Pero para nosotros el asunto vuelve a cobrar actualidad: ¿se trata forzosamente de la palabra “sínodo”, tal como usamos hoy? Además, notamos que la palabra griega *sun-odos* no designa normalmente el grupo reunido para hacer camino, por ejemplo, sino el individuo, el compañero de ruta de otras personas, caminando a su lado. De allí que el equivalente en latín será más bien la palabra *comes*, *-itis*, y compuesta por el prefijo *cum* y el verbo *ire* (ir). La Vulgata traduce correctamente la *sun-odia* de Lc 2, 44 por el sustantivo *comitatus*,

us, y designa la acción común de ir juntos, y por *comitari* (hacer camino juntos) el verbo *sun-odeuô*, que se aplica a los compañeros de Pablo en el camino hacia Damasco.

¿Qué hay entonces de la etimología de la palabra “sínodo”, por otra parte, percibida como equivalente del latín *concilium*, derivado de un verbo latín arcaico *calare*: llamar, convocar, gemelo del griego *kaleô*, presente en el sustantivo *ek-klèsia*?

En opinión de los mejores especialistas,¹ que confirman los datos del diccionario griego-francés de Bailly, la palabra *sun-odos* se compone del prefijo *sun* y del nombre *oudes* o más bien *odos* (con acento suave, lo que le diferencia del camino: *hodos* con acento fuerte de aspiración). Ahora bien, la palabra *oudos/odos* designa el umbral de una vivienda, que hay que atravesar si se quiere ahí vivir juntos o reunirse con el fin que sea, por comenzar por la necesidad de intercambiar, debatir o discutir. Por tanto, la palabra *sunodos*, frecuente en lengua griega (al contrario se su homónimo vinculado al camino y por lo que a él se refiere, muy contado), designa toda clase de asambleas, reuniones, coloquios, suponiendo que se ha juntado, tomando tiempo para escucharse, para compartir, para decidir, así como ha sido en la asamblea de Jerusalén. Por lo tanto, cualquier sea el interés práctico de una etimología que evoca el hecho de hacer camino, debemos reconocer que el sentido exacto de la palabra “sínodo” concierne más bien el hecho de detenerse para recapitular juntos, a riesgo de repartir seguidamente y con un mejor paso, seguir la ruta comenzada. El estar o vivir juntos impera entonces el hacer, la palabra intercambiada resulta necesaria al reanudar el camino.

1 Queremos expresar aquí nuestro reconocimiento al añorado André Wartelle, profesor del Instituto Católico de París, eminente helenista y también brillante latinista. Es mucho tiempo ya cuando renació en Francia la práctica de los sínodos diocesanos; nos había advertido, precisamente, el común error que se comete en cuanto a la etimología de la palabra “sínodo”. Bien entendido, tal corrección gramatical no prohíbe entonces la retórica del camino, capaz de dinamizar a los fieles comprometidos en las gestiones sinodales que se quieren animadas y dinámicas.

Estar y/o hacer

¿Cómo no pensar en el relato joánico del lavado de los pies? También allí, el hecho de “hacer parte” de Cristo, por medio de dejarse lavar los pies por él (Jn 13, 5-11), precede y condiciona la capacidad de seguir su ejemplo: el lavarse los pies los unos a los otros, con toda humildad y generosidad (Jn 13, 12-15). La imagen del umbral puede evocar también la figura joánica de la puerta (Jn 10, 1-10) –por otra parte, identificada con el Cristo pastor–, al dejar pasar las ovejas al interior al término del día (una precaución de seguridad por la noche), como hacia el exterior cada mañana, a fin de llegar a las fuentes y pastos necesarios para la sobrevivencia del rebaño. Si para las ovejas de la parábola es doblemente vital atravesar la puerta –o el umbral– en uno y otro sentido, no es menos necesario para la comunidad de los discípulos ponerse juntos al interior de la casa, y a puerta cerrada, a fin de debatir los asuntos y problemas planteados por el ejercicio diario de la misión. Se trata entonces para la gestión sinodal, en primer lugar, el estar juntos, antes que considerar la reanudación del camino a recorrer juntos. En cualquier caso, el juego de las dos etimologías, tanto la falsa como la verdadera, puede resultar rico en objetivos eclesiológicos como también en aplicaciones pastorales. Mientras tanto, se tendrá todo a ganar al no contentarse en aproximaciones semánticas, incluso ilusiones etimológicas.

Lo mismo ocurre con los relatos del llamado de los Doce, en los tres evangelios sinópticos. El “hacer”, considerado por los apóstoles como su envío, resulta inseparable de un “estar” con Jesús, constitutivo de la condición de discípulos. Como para la palabra “sínodo”, en primer lugar, hay que sentarse juntos, si se quiere luego caminar a un mismo paso, es decir, anunciar el Evangelio de la misma manera de Jesús, y no según cualquier otro modelo heredado del mundo. Así Marcos, dentro de su sobriedad, menciona el compañerismo previo con Jesús:

Subió a la montaña, fue llamando a los que Él quiso y se fueron con Él. Nombró a doce para que convivieran con Él y para enviarlos a predicar con poder para expulsar demonios (Mc 3, 13-15).

Mateo pasa directamente del llamado al envío (Mt 10, 1-3), luego continúa con las consignas misioneras (Mt 10, 5-15), de las cuales se encuentra buena parte en Marcos (Mc 6, 10-11), como también en el tercer evangelio. Lucas, por su parte, además de su insistencia habitual en la oración de Jesús, previa a toda decisión de importancia (Lc 6, 12), distingue cuidadosamente los dos estados sucesivos impuestos a los compañeros de Jesús (Lc 6, 13). En primer lugar, el de los discípulos, suponiendo una proximidad en todos los instantes (sin duda a la manera de los grupos fariseos, uniendo estrechamente maestro y alumnos); luego el de los Doce, en espera del programa de acción que no solamente definirá su misión propia (Lc 9, 1-16), sino se aplicará también a los setenta y dos, en términos casi parecidos (Lc 10, 1-12). La expresión de Lucas 6, 13: “Cuando se hizo de día, llamó a los discípulos, eligió entre ellos a doce y los llamó apóstoles (enviados)”, coloca de esta manera a los Doce como nexo de los dos colectivos. Por una parte, los discípulos de Jesús, cuya primera tarea es escuchar al Maestro para formarse en su escuela, y, por otra parte, los apóstoles destinados a la misión lejana con todas las exigencias requeridas para una tarea tan dura como emocionante.

La vocación cristiana, representada a través del destino de los Doce, une pues las dos dimensiones complementarias del estar y del hacer. La sinodalidad de la Iglesia tiende, al mismo tiempo, a su capacidad de “ponerse juntos” para orar, debatir, decidir, y a su facultad de “hacer ruta” juntos en los caminos de la misión. Por lo tanto, las dos etimologías de la palabra *sinodos* resultan igualmente fecundas, desde un punto de vista eclesiológico, sea lo que sea del debate de los gramáticos sobre el valor científico de la una u otra hipótesis.

La asamblea de Jerusalén

Conviene, por lo tanto, volver sobre la escena ejemplar de la asamblea que tuvo lugar en Jerusalén, según Hch 15. Se trata, en efecto, de la única experiencia sinodal explícitamente puesta en escena en el Nuevo Testamento. No hay cómo abstenerse en ver ahí una especie de “modelo” disponible en el transcurso de las épocas, sin por ello subestimar la diferencia considerable entre, por una parte, los primeros balbuceos de la época apostólica, y, por otra parte, las instituciones fuertes y los dispositivos pesados ejecutados por la Iglesia, desde la época patrística y hasta en nuestros días. Entonces, sin forzar las semejanzas con las situaciones actuales, podemos resaltar varias características de dicha asamblea, no sin interés para hoy.

En primer lugar, el encuentro de Jerusalén no tiene otra finalidad que el ejercicio de la misión, en las mejores condiciones posibles, a comenzar por la acogida de los convertidos procedente del paganismo. No se trata para la Iglesia de mirarse a sí misma ni de debatir acerca de su propia suerte, independientemente de la primacía otorgada a la evangelización. El asunto discutido nace precisamente por el éxito alcanzado por Pablo y Bernabé entre los paganos (un balance muy positivo, recordado en Hch 14, 26-28), y no agradaba a los reparos de algunos judeocristianos (Hch 15, 1), especialmente personas pertenecientes a grupos con una piedad farisea (Hch 15, 5). El principio de un “concilio general” —como se dirá más tarde— es adoptado solo después de haber agotado otras formas de concertación entre los actores directamente involucrados en el problema (Hch 15, 2.6). Por lo tanto, todo el contenido de los debates toca la cuestión de la apertura misionera, como practicado entre otros por Pablo; todos los oradores la harán referencia, tanto Pedro (Hch 15, 7-9) como Santiago (Hch 15, 14).

Luego, a pesar de la gravedad del problema, el ambiente se mantiene globalmente alegre, en la continuidad de los éxitos misione-

ros alcanzados y relatados por Pablo y Bernabé, desde su regreso a Antioquía (Hch 14, 27-28) y después en Jerusalén (Hch 15, 4). Por otra parte, el camino recorrido entre las dos metrópolis del primer cristianismo da lugar a relatos acogidos con “una inmensa alegría por todos los hermanos” (Hch 15, 3).

Asimismo, los argumentos de los diferentes oradores no muestran ninguna agresividad; cada uno tiene cuidado de fundamentar, con razón, los testimonios expuestos (así Pedro en Hch 15, 10-12), sin dudar y por necesidad, a recurrir a la autoridad inquestionable en la materia, a saber, la Sagrada Escritura (Hch 15, 15-18), como es practicado en el ambiente judío de las sinagogas (Hch 15, 21). La asamblea misma guarda un silencio con atención y, sin duda en buena parte, con aprobación (Hch 15, 12). En todo caso, una vez llegado a un acuerdo, la alegría común se expresa sin reservas, (Hch 15, 31); de esta manera, la cohesión se refuerza entre las comunidades locales y los misioneros itinerantes, quienes, hay que recordar, ejercen su ministerio por delegación de las Iglesias, principalmente aquella de Antioquía, pionera en esto (Hch 13, 2-3). Es notable que, si la discusión se hizo a la vista de todos (Hch 15, 12), las decisiones finales son transmitidas igualmente a todos, e incluido los distantes, por medio del envío de una delegación cualificada a Antioquía (Hch 15, 22.30-34).

Lejos entonces de un puro sentimentalismo, la unidad encontrada es el fruto de todo un trabajo, de lo que el lector moderno tiene que apreciar el rigor del método, inclusive en el aspecto de la comunicación, indispensable para la buena acogida de todo proceso conciliar. De esto sabemos también algo hoy en día...

En cuanto al resultado mismo, si hay aspectos de compromiso, no es por eso arbitrario; hasta parece referirse a lo que llamaríamos la “jerarquía de verdades”. En efecto, claramente se hace la distinción entre lo esencial, sobre lo cual no se sabrá transigir —a saber, que nada debe ser impuesto, pues vendría a contrariar

el acceso a la salvación de los convertidos de origen pagano; dicho de otra manera, la obligación de la circuncisión—, y lo secundario, como las legislaciones alimenticias, incluso matrimoniales, acerca de las cuales resultaría posible dar promesas al fondo judeocristiano de la comunidad de Antioquía. Tal vez una tal prudencia se debe al irenismo, muy conocido por Lucas. En todo caso, da al relato de los Hechos de los Apóstoles una coloración optimista y relajada, animando de esta manera a los lectores modernos a mantener tal práctica sinodal en el seno de las Iglesias cristianas —y, desde luego, entre ellas, según una perspectiva claramente ecuménica—, y esto en el nombre mismo de la prioridad acordada a la evangelización, sin fronteras, ni segregaciones de ninguna índole.²

En fin —y este es sin duda el punto más destacado de este relato—, la decisión (el verbo *dokein*, de donde viene la palabra “dogma”) tomada por la asamblea de Jerusalén no es solamente imputado al “nosotros” de los “apóstoles y ancianos” reunidos para este asunto, sino también al Espíritu Santo, según la muy conocida fórmula: “Es decisión del Espíritu Santo y nuestra no imponerles ninguna carga más que estas cosas indispensables” (Hch 15, 28).

La designación del Espíritu Santo, antes que los responsables humanos, otorga al proceso sinodal una autoridad comparable con la que las Sagradas Escrituras precisamente tienen por “inspirados”, es decir, impulsados por el sople del Espíritu y, por tanto, recibidos por todos como proféticos. Así, el encuentro de Jeru-

2 La cronología del libro de los Hechos de los Apóstoles, al situar la asamblea de Jerusalén entre el primer y segundo viaje misionero de Pablo, es decir relativamente temprano en la carrera del Apóstol de las Naciones, ha sido cuestionado especialmente por Simón Légasse, *Paul apôtre*, Cerf-Fides, 1991. Según Légasse, Lucas habría anticipado la reunión de Jerusalén, probablemente situada al final del segundo viaje. Al hacer esto, Lucas habría querido legitimar la opción misionera de Pablo, antes de realizar su obra sistemática. En efecto, era del proyecto de Lucas limar asperezas, a fin de dar una imagen consensuada del primer cristianismo. La gestión sinodal, experimentada en Jerusalén, pierde entonces su valor ejemplar, mucho más allá del acontecimiento relatado en Hechos 15.

salén es presentado como primer eslabón de una cadena desde entonces ininterrumpido, constituido por una continuación de concilios y sínodos, tanto regionales como generales, realizados para ser la expresión primera del magisterio eclesiástico, sin por ello competir o contradecir las Sagradas Escrituras.

El discurso de Santiago es, en este sentido, especialmente elocuente. El orador se empeña a mostrar la plena concordancia (el verbo *sumphôneîn*) entre la primera experiencia misionera de los Apóstoles y “las palabras de los profetas (en realidad Amós 9, 11-12, y ver Isaías 45,21), según está escrito...” (Hch 15, 15). No contento con citar el texto profético como ejemplo, Santiago declara fundamentar su propio juicio sobre la autoridad misma de la Escritura: “Por tanto pienso que...” (*Dio egô krinô*: Hch 15, 19).

Además, como prueba de la continuidad establecida entre los tiempos antiguos y el presente del texto, Santiago hace mención de la práctica semanal del culto sinagoga: “Ya que Moisés tiene desde tiempos antiguos en cada población predicadores que lo leen los sábados en las sinagogas” (Hch 15, 21). Tal tradición judía anticipa aquí la práctica cristiana de las Escrituras, fundada sobre el ciclo de las asambleas dominicales.

Unidad, identidad, comunidad

La sinodalidad de la Iglesia, vivida cara a cara —como se dice hoy en día, en el contexto de la crisis sanitaria—, a través de la asamblea de Jerusalén según Hechos 15, se expresa también a distancia, así como lo atestigua la importancia acordada a las cartas, no solamente de Pablo y sus sucesores, sino también Clemente de Roma o Ignacio de Antioquía, sin olvidar las llamadas cartas católicas imputadas a varias figuras de la época apostólica (Pedro, Juan, Santiago, Judas). Las cartas auténticas de Pablo —sin duda,

siete— constituyen, como se sabe, los textos más antiguos del Nuevo Testamento, mucho antes de la terminación de los evangelios. Ahora bien, está claro que responden en primer lugar a la necesidad de establecer vínculos, tanto entre el apóstol lejano y la comunidad fundada o visitada durante una anterior estadía, como entre las mismas comunidades. Una tal gestión nos parece honrar una forma de “sinodalidad” —con seguridad, se podría también hablar de “catolicidad”—; dicho de otra manera, la circulación incesante de informaciones y consignas de vida a través de una red de comunidades locales, unidas entre ellas, más allá de las distancias y referentes a la autoridad del mismo apóstol. Las últimas palabras de la Carta a los Colosenses (sin duda, posterior a Pablo) son de hecho reveladoras de la situación intercomunitaria, establecida desde el tiempo de Pablo: “Una vez que hayan leído esta carta, hagan que la lean en la comunidad de Laodicea, y ustedes, a su vez, lean la carta que ellos recibieron” (Col 4, 16). Por esto, las cartas inicialmente destinadas a una comunidad adquirieron rápidamente ese estatus de cartas circulares —literalmente: “encíclicas”—, propuestas para una amplia difusión. Así, por el simple hecho de su circulación, las cartas apostólicas participaron de un proceso sinodal al servicio de la comunión en el seno de cada comunidad, como también entre todas ellas.

Desde luego, no es aquí el lugar de estudiar en detalle el motivo tan estupendo de la unidad eclesial, como lo concibió Pablo y sus sucesores inmediatos. Nos basta echar un vistazo al corto pasaje de la carta a los Filipenses, sin duda la más calurosa entre las llamadas cartas auténticas, en este caso, dirigida a una comunidad especialmente querida por el apóstol. Antes de proponer el conmovedor testimonio cristológico, tradicionalmente recibido como un “himno” de hechura arcaica (Flp 2, 6-11), Pablo evoca, en pocas palabras, el programa de vida comunitaria aconsejado a los Filipenses (Flp 2, 1-5). La riqueza y la variedad

de vocabulario trazan los contornos de lo que hoy se puede llamar “sinodalidad”.

La unidad que se espera como respuesta a la exhortación (*paraklèsis*), enunciada en nombre de Cristo (*en Christôi*), exige ánimo (*paramuthion*) y comunión espiritual (*koinônia pneumatós*), vividos en el amor (*agapè*), la misericordia (*splanchna*) y gestos de compasión (*oiktirmoi*). Todo un programa que solamente puede llenar (*plèroûn*) de alegría (*chara*) el corazón del Apóstol, distante de sus queridos Filipenses (Flp 2, 1-2). Pero sus recomendaciones no tienen nada de estático, son para decirlo claramente una visión (del verbo *phroneîn*), como lo dice la finalidad de todos sus gestos, pensamientos o sentimientos vividos en la comunidad. En efecto, el verbo *phroneîn* implica tanto la inteligencia (pensar, juzgar) como la voluntad (considerar, decidir), en el cuadro de una actitud girada hacia delante y muy decidida de mantener el control sobre acontecimientos o situaciones por venir.

La unidad esperada no será, entonces, solamente sentimental, incluso si —lo hemos visto— el vocabulario de “corazón” es abundante (amor, misericordia, compasión: Flp 2, 1). Depende más bien de un proyecto consciente y determinado, conjugando, por otra parte, tres dimensiones consideradas como complementarias (Flp 2, 2). Son, además de la unidad misma (*lo hen*), la identidad (dos veces del adjetivo *to auto/hè autè*) y la comunión-solidaridad (prefijo *sun* en el adjetivo *sum-psukhos*). Igualmente es notable que esta unidad-identidad-comunión afecta a varias facultades humanas: el intelecto y la voluntad (dos veces el verbo *phroneîn*), el amor y la afectividad (*agapè*), como también la vida interior en general (*psukhè*). Total, antes de entrar en un campo más moral (Flp 2, 3), preconizando más la humildad (*tapeinophrosunè*) y la preocupación por el prójimo, que la rivalidad (*eritheia*) y la vanagloria o la vanidad (*kenodoxia*), el autor apela a una concepción de la unidad (uno: neutro *lo hen*)

y la puesta en común de las capacidades propias de cada uno (“juntos”: prefijo *sun*).³

Recogidas todas las proporciones, ¿se podría allí encontrar una posible definición de la sinodalidad? De otra manera, la búsqueda de unidad vivida en el amor, con una identidad de intenciones, proyectos, orientaciones, adquirida a costa de concertaciones, intercambios y debates, mueven los recursos de toda la comunidad, especialmente de los ministros estrechamente asociados a la obra de Pablo.

Retengamos literalmente, entonces, la fórmula equilibrada de la Carta a los Filipenses 2, 2: “Les pido que hagan perfecta mi alegría permaneciendo unidos. Tengan un mismo amor, un mismo espíritu, un único sentir”. Un programa muy exigente, posible solamente a la luz del ejemplo inmejorable de Cristo, así como expuesto en el admirable himno en Flp 2, 6-11, con la relación explícitamente señalada en el versículo 5: “Tengan (del verbo *phroneîn*) los mismos sentimientos de Cristo Jesús”. La exigencia de la sinodalidad concebida hoy como esencial para la vida de una Iglesia, llamada a la conversión permanente de sus prácticas y funcionamientos, podría allí encontrar un arraigo y una justificación debidamente cristológicos.

Permanecer en Cristo con los hermanos

El secreto de la actitud llamada “sinodal”, bien sea a través de encuentros excepcionales, o en el día a día de la vida comunita-

3 En la Carta a los Filipenses, el prefijo *sun*, asociado a diversos oficios o actividades, se aplica a personas directamente asociadas al ministerio de Pablo. Así, Epafrodito es designado como “colaborador” *sun ergos*: Flp 2, 25) y “compañero en el combate (*su stratiôtês*: Flp 2, 25). También es cuestión de un “compañero de enganche” (*su-zugos*: Flp 4, 3), mientras que un cierto Clemente figura en nombre de los “colaboradores” (nuevamente el nombre *sun-ergos*: Flp 4, 3). El prefijo *sun* sugiere la complementariedad de los miembros del equipo, lo que no excluye ni el principio de identidad ni el valor de la igualdad. Así, Evodia y Sintique están invitadas a “que se pongan de acuerdo en el Señor” (Flp 4, 2. Referente al fiel Timoteo, asociado con Pablo desde el encabezamiento de la carta –Flp 1, 1–, se ve reconociendo la calidad de ser más que cualquiera de una misma alma –*so-psukhon*: Flp 2, 20–).

ria, podría corresponder al verbo “permanecer” (en griego: *menô*), muy frecuente en el evangelio de Juan y en la primera de las cartas, colocadas bajo el mismo nombre del autor. Aplicado no solamente al Padre y al Hijo, viviendo una mutua “inhabitación” (Jn 14, 10), el verbo “permanecer” describe además la situación de los discípulos, tanto al respecto del Hijo, según la imagen de la vid y los sarmientos (Jn 15, 4-7.10), como a consecuencia del Espíritu Santo, empeñado a su lado, en sus relaciones turbulentas con el mundo (Jn 14, 17). Por lo tanto, volverá en la primera carta a declinar todas las dimensiones de un “estar-en-Cristo” que tendrá también plenamente valor como un “estar-juntos” (1 Jn 2, 3-11; 3, 11-17).⁴ Alternativamente, el amor (1 Jn 2, 6; 3, 17), la luz (1 Jn 2, 10), la palabra (1 Jn 2, 14), la vida eterna (1 Jn 2, 17; 3, 15), el mensaje recibido (1 Jn 2, 24), la unción (1 Jn 2, 27), la semilla (1 Jn 3, 9), los mandamientos (1 Jn 3, 24), serán colocados en el centro del intercambio permanente, que se establece entre los discípulos y su Señor, incluso más allá de su retiro del mundo. Pues, en cada uno de estos versículos, figura el verbo “permanecer”, como un “*leitmotiv*”, recordándonos la ambivalencia de la palabra “*sínodos*”: estar verdaderamente juntos, sentarse juntos, para vivir y caminar juntos.

La riqueza de la metáfora joánica de “permanecer” se encuentra muy bien resumida en dos pasajes sucesivos que vale la pena citar aquí. En primer lugar, 1 Jn 4, 12-13:

A Dios nunca lo ha visto nadie; si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros y el amor de Dios ha llegado a su plenitud en nosotros. Reconocemos que está con nosotros y nosotros con Él porque nos ha hecho participar de su Espíritu.

4 Para más precisión referente a la eclesiología joánica –muchas veces ignorada en beneficio de otras dimensiones del cuarto evangelio–, se puede consultar nuestro libro: *L'Église, mystère et institution selon le quatrième évangile*, Théologie à l'Université 26, Paris, DDB, 2013.

Asimismo, en 1 Jn 4, 15-16:

Si uno confiesa que Jesús es Hijo de Dios, Dios permanece con él y él con Dios. Nosotros hemos conocido y hemos creído en el amor que Dios nos tuvo. Dios es amor: quien conserva el amor permanece con Dios y Dios con él.

Caminar como uno solo

¿El “permanecer” joánico no sería, de alguna manera, el equivalente de la palabra *sinodos*, ciertamente ausente en el Nuevo Testamento?, no obstante, ¿coherente tanto con la noción compleja de unidad, presente en san Pablo como en el relato lucano de la asamblea de Jerusalén? Nos ha parecido también que podría ser heurístico, y no estrictamente exegético, proyectar sobre los escritos neotestamentarios una clave de lectura eclesiológica, de toda evidencia más tardía que los textos en mención. Sin pretender en absoluto de anexar el texto bíblico a problemáticas posteriores, nos parece fecundo instaurar, sin embargo, un diálogo entre el tiempo de los orígenes y la coyuntura actual en el seno de la Iglesia, y en busca de sinodalidad y llamada a la conversión de mentalidades, sino es a la reforma de sus instituciones y prácticas en materia. Al menos seremos satisfechos si este modesto ensayo, redactado por pedido del equipo editorial, contribuye en acelerar tanto la toma de conciencia como la realización de aplicaciones concretas. En efecto, estamos convencidos que la sinodalidad no es un lujo, sino un participar realmente del ser de una Iglesia, teniendo vocación tanto de vivir juntos como de caminar como uno solo, según las dos etimologías concursantes aplicadas en nombre del griego *sun-odos*.

Yves-Marie Blanchard

Traducido por José Rodríguez

Dos formas para “caminar juntos”

Brigitte Cholvy

Laica, casada, Brigitte Cholvy es profesora en el Teologicum del Instituto católico de París. Es especialista en antropología cristiana y teología francesa del siglo XX.

La finalidad de esta contribución es reflexionar sobre algunas formas de entender de mejor forma lo que significa una Iglesia sinodal. Según la etimología de *sun-odos*, significa “caminar juntos”¹ y, según el Papa Francisco, la sinodalidad es una “dimensión constitutiva” de la Iglesia, reactivada por el Concilio Vaticano II, hasta el punto de expresar su espíritu y método.² Esta comprensión de la Iglesia tiene implicaciones en muchos niveles, tanto internos como externos. Dentro de los límites de esta contribución, nos centraremos en dos temas, en un intento de arrojar luz sobre los vínculos entre la noción de sinodalidad y la vocación dada a la Iglesia de la misión:³ el de la relación con la realidad del mundo y el de la relación con la autoridad dentro de la Iglesia.

Hay que hacer una observación obvia antes de emprender nuestra reflexión. Caminar juntos implica dos elecciones: por un lado, la

1 Papa Francisco, *Discurso por la Commemoración del 50 aniversario de la creación del Sínodo de los obispos*, 17 de octubre de 2015.

2 Cf. Papa Pablo VI, *Discurso al inicio de la Primera asamblea ordinaria del sínodo de los obispos*, 30 de noviembre de 1967.

3 Aquí se impone el mandato de Mt 28, 19-20a. Los asuntos hermenéuticos unidos a estos versículos, independientemente de la historia de su redacción, tratan acerca del sentido que hay que dar al envío a las naciones. ¿Se trata de hacer de estas naciones sociedades cristianas o que haya discípulos en todas las culturas? ¿Bautizar y enseñar pueden ser entendidos como una manera más, según se ha entendido hasta el presente?

elección de caminar, que consiste en avanzar, en estar en movimiento, y por tanto en no estar estáticos o acomodados, aunque estemos cansados o desorientados; por otro lado, la elección de estar juntos, con otros, y por tanto hacer la elección de no estar solos, aunque seamos, como decimos, “el único que tiene razón”. Esta doble elección ha sido, y es a menudo,⁴ resumida bajo el término de diálogo, tanto externo como interno.

La sinodalidad implica, por tanto, optar por una actitud de diálogo con todos y cada uno y con toda la realidad del mundo, y no tomar la opción de la oposición, frontal o no, o incluso de la cerrazón, y la opción de entrar en diálogo entre cristianos y entre católicos, y entre tradiciones al interior de la Iglesia, sin poner en juego la jerarquía como único principio de autoridad. El diálogo es el estilo propio de la sinodalidad.

Una relación diferente con la realidad del mundo.

Crisis: sí; conflicto: no

Todos conocemos la afirmación de Francisco, que fue noticia, de que “el camino de la sinodalidad es precisamente el que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio”. Ha sido muy comentada, pero me parece que debería aclararse con la frase anterior del mismo discurso, en la que afirma que “el mundo en el que vivimos

4 El tema del diálogo fue puesto de relieve por el Concilio Vaticano II por la opción de la apertura hacia otras confesiones cristianas, otras religiones, otras culturas y al mundo. El primer gesto conciliar en este sentido fue el Mensaje del Concilio a todos los seres humanos del 20 de octubre de 1962, sabiendo que las orientaciones ecuménicas y pentecostales, queridas por el Papa Juan XXIII, ya habían ido en esta dirección. Fue la encíclica de Pablo VI, *Ecclesiam suam* de agosto 1964, que entronizaba el diálogo como la manera de relación de la Iglesia con el mundo, en plena sintonía con la Constitución pastoral, *Gaudium et Spes*. Estas líneas directrices han sostenido la reflexión y la acción de la Iglesia católica durante los últimos decenios hasta Papa Francisco, quien afirma que el diálogo es el método, es decir, el camino (*odos*) por (*méta*) el que hay que pasar (cf. El capítulo V de *Laudato Si'* que toca diversas situaciones donde el diálogo se debe imponer).

y al que estamos llamados a amar y servir, incluso en sus contradicciones, exige de la Iglesia el fortalecimiento de las sinergias en todos los ámbitos de su misión”. Elijo comentar los pormenores de esta convicción programática del Papa.

A partir de una doctrina del mundo

Me quedo con tres elementos de la lectura de estas dos frases juntas. En primer lugar, es desde una doctrina del mundo que se impone y debe pensarse la sinodalidad; es decir aquí, al menos, no es principalmente desde una doctrina de la Iglesia que se debe pensar y vivir la sinodalidad. El cristiano que no se sitúa más que “en” el mundo, aunque, siguiendo al evangelista Juan, no debe ser “del” mundo,⁵ debe al mismo tiempo hacer un diagnóstico lúcido del mundo, consistente en identificar y señalar sus “contradicciones”, y, al mismo tiempo, “amarlo y servirlo”.

Esta postura ante el mundo conlleva (y además obliga, porque es una “exigencia”) una extensión en profundidad y amplitud de todas las “sinergias”, es decir, de todo el trabajo conjunto.⁶ Cabe señalar que esto se refiere a “todos los campos” de la misión: evangelización, justicia, paz, desarrollo humano, etc. Además, el servicio al mundo se practica principalmente en forma de colaboración y participación, tanto dentro como fuera de la Iglesia.

Así, pues, es a través de la acción que Francisco establece un vínculo entre la sinodalidad y la misión en sentido amplio. Según él, las sinergias son uno de los medios, en este caso probablemente el

5 Cf. Jn 17, 16-18 que propone tener en cuenta la diferencia entre “de” y “en”, sabiendo, como lo precisó Pablo VI, que “esta distinción con el mundo no es una separación. Mucho más, ella no es indiferencia, ni temor, ni desprecio” (*Ecclesiam suam* 65); de hecho, es una “manera de vida original y maravillosa” (ibíd., 63 referente a Rm 6, 3-4).

6 Según la etimología de *sun-ergein*, sabiendo que el concepto de sinergia, especialmente por la tradición ortodoxa, siempre está ligada a la acción del Espíritu Santo.

medio privilegiado, de la sinodalidad: trabajar juntos es la forma concreta de caminar juntos, porque es mediante esta acción que se puede salir de la abstracción.

Para trabajar en conjunto, hay que entrar en contacto y establecer relaciones, dialogar, hablar y escucharse. Escuchar y ser escuchado⁷ son los dos medios necesarios para dialogar y actuar juntos. Un reciente discurso de Francisco⁸ ofrece una sugerente ilustración de esta actitud de escucha y diálogo, y me parece que da una respuesta práctica a la difícil cuestión de cómo trabajar y caminar en unidad cuando no estamos de acuerdo.

No confundir crisis y conflicto

En su tradicional discurso a la Curia, al final del primer año de la pandemia de la Covid-19, el 21 de diciembre de 2020, el Papa volvió a hablar del “significado de la situación de crisis”, partiendo obviamente de la crisis pandémica, pero teniendo en cuenta también todas las crisis actuales: económicas, financieras, sociales, políticas y, obviamente, eclesiales. Desarrolla la idea paradójica de que el *Kairós* de la crisis no es solo una oportunidad, sino también lo que el Espíritu sugiere hoy.

En efecto, por un lado, la crisis es un fenómeno que invade a todos y a todo. Está presente en todas partes y en todos los momentos de la historia... Es una etapa obligatoria en la historia personal y social. Se manifiesta como un acontecimiento extraordinario que siempre provoca una sensación de aprehensión, an-

7 Una recomendación del Papa Francisco acerca de la escucha está en todas sus intervenciones. Hay que “escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres” (*Laudato Si'* 49). Cf. En *Ecclesiam suam* 90-2, igualmente: No se salva el mundo afuera; hay que, como el Verbo de Dios que se hizo hombre, asimilar... las formas de vida a quienes se quiere llevar el mensaje de Cristo... Antes de hablar, hay que escuchar atentamente la voz del corazón del ser humano... El ambiente del diálogo es la amistad”.

8 Papa Francisco, *Discurso de saludo para la Curia*, el 21 diciembre de 2020.

siedad, desequilibrio e incertidumbre en las decisiones que hay que tomar.⁹

Pero, por otra parte, quienes no miran la crisis a la luz del Evangelio se contentan con hacer la autopsia a un cadáver; miran la crisis, pero sin la esperanza del Evangelio, sin la luz del Evangelio. Tenemos miedo de la crisis... porque hemos olvidado que el Evangelio es el primero que nos pone en crisis (cf. Jn 6, 60s). Pero si volvemos a encontrar el valor y la humildad de decir en voz alta que el tiempo de la crisis es un tiempo del Espíritu, entonces, incluso ante la experiencia de la oscuridad, la debilidad, la fragilidad, las contradicciones y la confusión, ya no nos sentiremos aplastados.¹⁰

Uno se equivocaría al pensar que se trata de una postura piadosa, consistente en soportar pacientemente la situación bajo el argumento de posibles recompensas futuras. Se trata de leer las señales que revela la crisis y permanecer con ellas para avanzar juntos. Pero hay una condición *sine qua non*, según Francisco: no confundir la crisis con el conflicto, ni transformar la crisis en conflicto, porque si la primera tiene un resultado positivo la mayoría de las veces, el segundo busca culpables, divide y hace perder “el sentimiento de pertenencia común”¹¹ y “el sentido de la unidad profunda de la realidad”.¹²

Esta es la clave para leer la acción y la realidad. La brecha entre la crisis y el conflicto es una forma práctica de expresar la brecha entre estar “en” el mundo sin ser “del” mundo y, por tanto, ser capaz de amarlo y servirlo sin estar supeditado a él. No confundir crisis y conflicto es entrar en un cierto modo de vivir la crisis: “aceptarla como un tiempo de gracia para comprender la

9 Papa Francisco, *Discurso de saludos para la Curia*, 5.

10 *Ibíd.*, 6.

11 *Ibíd.*, 7.

12 Papa Francisco, Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, 2013, 226.

voluntad de Dios”; “no interrumpir el diálogo con Dios, aunque sea laborioso”; “hacer todo lo posible con mayor confianza”.¹³ El Papa continúa su reflexión ajustándola a la Iglesia y señala que:

Leer la Iglesia según categorías de conflicto –derecha e izquierda, progresista y tradicional– fragmenta, polariza, pervierte, traiciona su verdadera naturaleza... genera un cuerpo en conflicto con ganadores y perdedores... Entonces la Iglesia se vuelve más rígida, menos sinodal, e impone una lógica uniforme y uniformizante, lejos de la riqueza y la diversidad que el Espíritu le ha dado. La Iglesia es un cuerpo siempre en crisis, precisamente porque está viva.¹⁴

Tenemos aquí, ciertamente en el fondo, una definición de la sinodalidad: una Iglesia sinodal es una Iglesia en crisis porque está viva, pero que hace la elección colectiva de no transformar lo que experimenta en conflicto, lo que llevaría a la pérdida de la riqueza de la diversidad, de la que es autor el Espíritu Santo, en definitiva, a la pérdida de la lógica sinodal.

Lógica sinodal, no parlamentaria

La elección del tema para este discurso de 2020 es emblemática de las opciones del Papa Francisco. De hecho, la distancia entre el conflicto y la crisis es un elemento determinante para entender la sinodalidad; no se trata de entrar en una lógica uniformizante, ni pretendiendo que todos estén silenciosamente de acuerdo, ni buscando mayorías mínimas. Se trata de escuchar lo que el Espíritu dice a las Iglesias y lo que dice en y por el mundo. La sinodalidad no es parlamentarismo, porque

¹³ Papa Francisco, *Discurso de saludos para la Curia*, 9.

¹⁴ *Ibíd.*, 7.

sin la gracia del Espíritu Santo, se puede empezar a pensar en la Iglesia en forma sinodal, pero... en lugar de referirse a la comunión con la presencia del Espíritu, se llega a concebir como una especie de asamblea democrática de mayorías y minorías. Como un parlamento, por ejemplo; esto no es sinodalidad.¹⁵

La pregunta sigue siendo: ¿cómo podemos avanzar para decidir cuando no estemos de acuerdo, y no crear una situación de conflicto y seguir dialogando? Otro ejemplo puede ayudar aquí. En el marco del Sínodo sobre la Amazonia de octubre de 2019, los padres sinodales habían solicitado, entre otras cosas, la posibilidad de ordenar a hombres casados, pero esta petición no fue retenida por Francisco.¹⁶ ¿Cómo se puede interpretar esta elección? Hay muchas interpretaciones posibles, pero lo más interesante es oírle decir cómo entendía el trabajo real del sínodo en este tema.

Hubo una rica discusión bien fundamentada, pero sin ningún discernimiento: el llegar a una mayoría relativa. Debemos entender que el sínodo es más que un parlamento... En este tema, ha sido un parlamento rico, productivo e incluso necesario, pero no más que eso. Para mí, esto fue decisivo en el discernimiento final. Una de las riquezas y originalidades de la pedagogía sinodal es precisamente el hecho de dejar atrás la lógica parlamentaria y aprender a escuchar, en comunidad, lo que el Espíritu dice a la Iglesia.

Caminar juntos significa dedicar tiempo a la escucha honesta –para liberarse de la aparente pureza de las posiciones–, y no a favorecer posiciones ideológicas, de un lado o de otro, posiciones dialécticas antagónicas, conflictos agotadores entre grupos, que debilitan la libertad de pensamiento tan importante en un camino sinodal.

15 *Ibíd.*, p 8.

16 *Exhortación apostólica possinodal, Querida Amazonia*, febrero de 2020, p 91s.

Quien se atrinchera en “su propia verdad” acaba siendo prisionero de sí mismo y de sus posiciones... Caminar juntos se vuelve entonces imposible.¹⁷

Aunque la brecha crisis-conflicto no se exprese explícitamente aquí, se puede ver en la descripción de las respectivas actitudes cómo un estilo sinodal no puede desarrollarse en un contexto de conflicto, lo que, sin embargo, no debería llevar a la supresión de la situación de crisis. De hecho, es el discernimiento dentro de la crisis el operador relevante, sabiendo que, por un lado, el actor decisivo es el Espíritu Santo y que, por otro lado, los varios actores tienen que mostrar parresia;¹⁸ es decir, hablar libremente, con preocupación por toda la realidad, en una actitud sin afectación o estrategia, sin siquiera hacer un esfuerzo retórico o pedagógico; pero con una palabra que compromete la vida de quien habla y con un interés constante por la unidad.

Sinodalidad y misión-evangelización:

Hechos de “todo el pueblo de Dios”

Estas perspectivas sobre lo que es una Iglesia sinodal tienen consecuencias en la forma como pensamos y vivimos la misión. Recordando que se trata de “todos los ámbitos de la misión”, se pueden retener tres elementos, entre otros muchos, del Concilio Vaticano II, cuyo papel decisivo en la renovación de la misión es bien conocido, para avanzar en nuestra reflexión.

17 Cf. Revista jesuita *Civiltà cattolica*, 5 de septiembre de 2020.

18 Cf. Conclusión de la Comisión Teológica Internacional, *La synodalité dans la vie et dans la mission de l'Église*, marzo de 2018, pp 120-121.

Tres características del Vaticano II

Desde *Ad Gentes*,¹⁹ se sabe formalmente que la naturaleza de la Iglesia es ser misionera. No deja de ser importante que esta naturaleza misionera de la Iglesia se afirme a partir de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu, y por tanto a partir del motivo de las relaciones trinitarias. Esto significa que la misión debe desarrollarse en el mismo estado de ánimo, según el mismo estilo, como se desarrollan las relaciones trinitarias, según nuestro nivel de percepción. Esta primera característica sugiere, por tanto, establecer una analogía entre la misión y las relaciones trinitarias, y hacer coherentes dos afirmaciones sobre la naturaleza de la Iglesia, la misionera y la sinodal.

La segunda característica es que el cambio de “misiones” a “misión” no solo extendió la misión a todas las situaciones del mundo, mucho más allá de los países de misión, sino que también introdujo una atención al diálogo con las culturas, que se hace eco de la sinodalidad. Una breve nota de Congar en su diario del Concilio lo expresa así: “Reanudación del debate sobre las misiones... Ampliación de la noción de misión por la de diálogo. Por la unidad de la misión, una dimensión de toda la Iglesia”.²⁰

Esta segunda característica nos invita a escuchar todas las culturas, incluidas sus dimensiones religiosas, y a unir misión y evangelización.

El tercer elemento, fundamental para el Concilio, es ineludible en una perspectiva sinodal. Es la comprensión de la Iglesia como “pueblo de Dios”. También en este caso, un pequeño extracto del diario de Yves-Marie Congar es muy esclarecedor:

19 Concilio Vaticano II, *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, Ad Gentes*, 1965, 2: “La Iglesia peregrina es misionera por naturaleza, puesto que procede de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo, según el designio de Dios Padre”.

20 Yves-Marie Congar, *Mon journal du concile*, tomo 2, París, Cerf, 2002, pp 247-248.

Sobre (mi) mesa un montón de papeles que representan las reacciones –necesariamente las críticas– al esquema... una página en italiano, que viene personalmente del Papa. Reprocha la noción y la definición de misión por referirse al pueblo de Dios y no a la apostolicidad, a la misión de los Doce y de la jerarquía. Ciertamente, no lo excluía. Me refiero a un pueblo de Dios estructurado. Evidentemente, será necesario aclarar cuidadosamente en este sentido y situar la misión de los doce.²¹ Sabemos que la expresión “pueblo de Dios” ha sido decisiva en la renovación de la comprensión de “la Iglesia según ella misma”.²²

En la estructuración de la *Lumen Gentium*, este título es también fundamental en la perspectiva misionera:

Puesto que toda la Iglesia es misionera y la obra de evangelización es el deber fundamental del pueblo de Dios, el Santo Concilio invita a todos los cristianos a una profunda renovación interior, a fin de que, teniendo viva conciencia de la propia responsabilidad en la difusión del Evangelio, acepten su papel en la obra entre los gentiles (*Ad Gentes* 35).

Actualidad del concepto de “pueblo de Dios”

Así, caminar juntos lleva a dar una nueva actualización de la noción de pueblo de Dios. Probablemente porque esta noción fue, en parte, puesta bajo el celemín cuando el Sínodo extraordinario de 1985 prefirió centrar su recepción del Concilio en el tema de la comunión en una perspectiva, principalmente, intraeclesial:

La eclesiología de comunión es el concepto central y esencial en los documentos del Concilio... Se trata fundamentalmente de la comunión con Dios por medio de Jesucristo en el Espíritu

²¹ Ibid., p 349.

²² Cf. “Pueblo de Dios, luz del mundo”, *Spiritus*, 220, septiembre de 2015.

Santo. Esta comunión se realiza en la Palabra de Dios y en los sacramentos... La eclesiología de comunión es también el cimiento del orden en la Iglesia y, sobre todo, de una correcta relación entre unidad y pluriformidad.²³

El Papa Francisco ha actualizado esta noción a partir de la teología del pueblo, desarrollada por la Iglesia de Argentina,²⁴ vinculando estrechamente la definición de la Iglesia a su misión general de evangelización:²⁵

La evangelización es la tarea de la Iglesia. Pero este sujeto de la evangelización es mucho más que una institución orgánica y jerárquica, pues es ante todo un pueblo en movimiento hacia Dios. Es ciertamente un misterio que hunde sus raíces en la Trinidad, pero tiene su carácter histórico concreto en un pueblo peregrino y evangelizador, que trasciende siempre cualquier expresión institucional, por necesaria que sea (*Evangelii Gaudium*, 111).

Esta perspectiva, enraizada en la Trinidad, conduce a una posición sobre la función del bautismo²⁶ y opta por centrarse en la unción de las personas, en su instinto de fe, en su *sensus fidei*, en su infalibilidad *in credendo*, en su connaturalidad con las realidades divinas.²⁷

No se designa aquí una capacidad individual, sino una capacidad del pueblo reunido y en movimiento, un pueblo que supera siempre a la Iglesia como institución orgánica y jerárquica, sabiendo que, en el mismo movimiento, se reconoce la necesidad del carácter instituido.

23 Sínodo extraordinario, *Documento final*, octubre de 1985, p 231. Cf. Godfried Danneels, “Le Synode extraordinaire de 1985, en *Nouvelle Revue Théologique*, 108/2, 1986, pp 161-173.

24 Cf. Pierre de Charentenay, “Le peuple de la théologie du peuple”, en *Études* 2017/10 (octubre), pp 75-86.

25 Cf. Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, 17.

26 *Ibid.*, 119-120.

27 Todas las expresiones están en *Evangelii Gaudium*, 119.

En este sentido, hay que situar la importancia que Francisco da a la piedad popular como “auténtica expresión de la acción misionera espontánea del pueblo de Dios (y una) realidad en permanente desarrollo en la que el Espíritu Santo es el primer agente”.²⁸

Una relación diferente con la autoridad

La sinodalidad intraeclesial se piensa espontáneamente según la especialidad: el Concilio, el Sínodo de los Obispos desde la decisión de Pablo VI en 1965, los sínodos diocesanos e interdiocesanos y la sinodalidad parroquial desde las orientaciones fijadas por el Concilio Vaticano II, la organización y el funcionamiento de las congregaciones religiosas.²⁹

Sin embargo, a pesar de la larga historia de las prácticas sinodales, la noción de sinodalidad solo ha cobrado importancia recientemente en la Iglesia católica, donde el aspecto jerárquico sigue siendo muy destacado. Los católicos todavía tienen que aprender a vivir según un estilo sinodal y, a este respecto, las experiencias y reflexiones de otras Iglesias y comunidades eclesiales son ricas en enseñanzas.

¿Cómo, internamente con un “pueblo de Dios estructurado” (cf. Congar más arriba), podemos fomentar la escucha mutua, el diálogo deliberativo y la aceptación de decisiones comunes? También, en este caso, son muy útiles las directrices dadas por el Papa Francisco. En primer lugar, nada puede suceder sin una transformación de las personas, sin un movimiento constante de conversión que concierne a todos, sea cual sea su vocación o su cargo en la Iglesia.

²⁸ Ibid., 122. Ver también EG 70.

²⁹ Cf. Dominique Barnerias & Luc Forestier & Isabelle Morel, *Petit manuel de synodalité* (introducción de Nathalie Becquart), París, Salvator, 2021. Ver también el capítulo 3 de Théologique Internationale, *La synodalité dans la vie et dans la mission de l'Église*.

En el subcapítulo sobre “La renovación eclesial inaplazable” (*Evangelii Gaudium*, 27-33), Francisco reflexiona sobre cada situación: organización, parroquia, comunidad de base, Iglesia local, obispo, papa y, finalmente, cada bautizado.

En *Evangelii Gaudium*, 31 aclara lo que esto significa para el obispo. Tal vez sensible al hecho de que la decisión del Concilio Vaticano II de declarar el episcopado como “plenitud del sacramento del orden” (cf. *Lumen Gentium*, 21) ha creado un aislamiento, en última instancia, problemático en torno al obispo. Francisco posiciona al obispo no por encima o incluso delante del pueblo, sino “delante” o “en medio” o “detrás”, tres preposiciones que implican que el pueblo, incluido su obispo, está en constante movimiento.

A cada una de estas posiciones corresponde una actitud por parte del obispo: indicar el camino y sostener la esperanza; estar en la proximidad sencilla y misericordiosa; ayudar a los que se han quedado atrás, dejando que el “rebaño mismo avance, pues tiene olfato para encontrar nuevos caminos”.

El objetivo de esta marcha constante de la Iglesia local y de su obispo no es la organización, sino la comunión, que debe ser dinámica y abierta (cf. Hch 4, 32), mediante el diálogo y la participación, con vistas al “sueño misionero de llegar a todos”.³⁰

El modo de hacer el sínodo (movimiento constante de todos, a la vez que atención a cada uno) tiene como objetivo el anuncio del Evangelio a todos, es decir, la dimensión católica de la fe. Me parece que Francisco incluso invierte la propuesta: el anuncio del Evangelio a todos solo puede hacerse en estilo sinodal, en sinergia con todos.

30 Todas las citas de este párrafo están en Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, 31.

Conclusión: concretar la idea de camino

La sinodalidad, como una forma de vida y acción de la Iglesia, permite no solo a concretar la idea del camino como método para todos, sino a imaginar las condiciones actuales de posibilidad para el anuncio de la Buena Noticia: crisis y no conflicto; diálogo con todos; importancia del pueblo; sinergia; dinamismo de comunión; enraizamiento trinitario; etc.

Cuando los cristianos encuentran la manera de comunicar lo que tienen que hacer, es decir, de anunciar a Jesucristo, muerto y resucitado, según la voluntad de Dios Padre, estando en el dinamismo del diálogo con todos, y del caminar y actuar por el mundo, constituyen, aunque de forma efímera, un cuerpo profético, a largo plazo sí, pero concretando tanto la paz como la verdad y expresando, de esta forma, algo de la salvación deseada y prometida. Esperamos que el Sínodo que se inauguró en octubre de 2021 nos ayude a todos a recorrer este camino.

Brigitte Cholvy

Traducido por Norma Naula ssc

Sinodalidad y misión:

De Ecclesia in Africa a Africae munus

Augustin Germain Messomo Ateba

Sacerdote de la diócesis de Obala (Camerún), teólogo, Augustin Germain Messomo Ateba es profesor de eclesiología y decano de la facultad de Teología de la Universidad Católica de África Central (UCAC) en Yaundé.

El Concilio Vaticano II sigue “siendo una brújula para nuestro tiempo”.¹ Esta es una declaración relevante y esclarecedora para los involucrados en la misión de la Iglesia en el horizonte del sexagésimo aniversario de este Concilio. Ahora bien, uno de los grandes tesoros destacados por la hermenéutica del Concilio es, con razón, la sinodalidad; un tema que tiene profundas ramificaciones con el de la comunión. Por lo tanto, el Papa Francisco tiene razón al afirmar que “el camino de la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio”.²

Con esto en mente, nuestra contribución titulada “Sinodalidad y misión: de *Ecclesia in Africa* a *Africae munus*” destacará sucesivamente: la fecundidad teológica de la relación sinodalidad-misión en general, la implementación concreta de este informe en las dos exhortaciones pos-sinodales, que sirven de base para nuestra reflexión, y, finalmente, algunas perspectivas eclesiológicas y pastorales para una sinodalidad más intensa en África.

1 Blanco Enzo et al., *Vaticano II, una brújula para nuestro tiempo. Más de cuarenta años después, ¿Qué es el Concilio?* Conferencias de Cuaresma en Notre-Dame de París 2010, París, Palabra y Silencio, 2010.

2 *Discurso del Papa Francisco durante la conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de Obispos*, 17 de octubre de 2015.

Sinodalidad: expresión de la forma particular en que vive y opera la Iglesia

La sinodalidad es, sin duda, uno de los hermosos frutos de la ecle-siología de comunión del Concilio Vaticano II. Así lo demuestra, entre otras cosas, la Carta Apostólica *Apostolica sollicitudo* del Papa Pablo VI, que establece esta estructura para la Iglesia universal. Pablo VI evoca entre las razones de esta creación la importancia y la necesidad de que “apele cada vez más a la cooperación de los obispos para el bien de la Iglesia universal”, con el fin de prolongar la “estrecha unión del Papa con los obispos”.³ Como fruto concreto e inmediato de una rica y viva experiencia de consulta, de compartir y de diálogo, vivida en el Concilio, se puede deducir que la práctica de la sinodalidad se ha consolidado como expresión de la forma particular en que vive y opera la Iglesia.⁴

Basándonos en el documento de la Comisión Teológica Internacional (CIF) mencionado anteriormente, y cuya introducción describe la sinodalidad como *Kairós*, podemos apreciar positivamente el hecho de que el retorno a las fuentes, llevado a cabo por el Vaticano II mediante la rehabilitación del espíritu sinodal, es el signo de un logro que nunca ha dejado de madurar en la conciencia de la Iglesia. Más que un eslogan, la sinodalidad es una práctica, una experiencia, un *modus vivendi y operandi* de la Iglesia. Irradia sus dimensiones espirituales e institucionales, opera a nivel local, regional y universal, intra y extracatólico. Desafía a la Iglesia en su estructura y funcionamiento. De ahí el interés teológico del concepto y la importancia de su doble relación con la comunión y la misión.

3 Papa Pablo VI, Carta apostólica bajo la forma de *Motu proprio Apostolica sollicitudo*, estableciendo el Sínodo de Obispos para la Iglesia universal, Roma, 15 de septiembre de 1965.

4 Cf. Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, París, Cerf, 2019, No 42.

La riqueza teológica del concepto de sinodalidad

La sinodalidad es, en cierto modo, el ADN de la Iglesia. Marca toda su historia desde su génesis pascual. La Biblia en su conjunto, y más específicamente el Nuevo Testamento, proporciona muchos elementos de esto. El libro de los Hechos de los Apóstoles, por ejemplo, presenta la vida de la comunidad primitiva de Jerusalén como un reflejo elocuente de la sinodalidad.

La gestión eclesial de las primeras grandes decisiones tomadas está impregnada del espíritu y la práctica de la sinodalidad en el sentido etimológico del término. Dado que todos los miembros de la comunidad son conscientes de que caminan juntos por el mismo camino que es Cristo (Jn 14, 6), la gestión de los problemas encontrados es asunto de todos e implica la participación de todos.

Así, Lucas, en los primeros capítulos del libro, se ocupa de poner siempre en circularidad, en un despliegue de comunión sinodal “todos”, “algunos” y “uno”.⁵ Este es el caso de la adición de Matías a los once apóstoles (Hechos 1, 15-26); para la institución de los siete (Hechos 6, 1-6); y para la gestión del conflicto de Antioquía sobre la circuncisión (Hechos 15, 1-35). Cada vez, el papel de un apóstol, como líder y portavoz del grupo, se articula con la presencia de unos pocos y la participación de todos los miembros de la comunidad. El objetivo perseguido es siempre un mejor funcionamiento de la Iglesia y el despliegue armonioso de su misión.

Esta práctica de la sinodalidad ha marcado todos los períodos de la historia de la Iglesia hasta hoy. La Constitución dogmática *Lumen gentium* y el Decreto *Christus Dominus* subrayan sus presupuestos teológicos en una visión global de la naturaleza y misión de la Iglesia como comunión. Por lo tanto, existe una relación intrínseca entre sinodalidad y comunión que debe aclararse.

5 Ibid., No 64.

La relación entre sinodalidad y comunión

La comunión es, sin duda, la clave hermenéutica de la eclesiológica del último Concilio. Las principales publicaciones de Jean Rigal lo demuestran a voluntad. Siempre trata la sinodalidad en estrecha relación con la comunión. Según él,

La sinodalidad no es una simple estrategia pastoral, ni una simple exigencia pedagógica, ni siquiera una simple experiencia eclesial, por importante que sea. Constitutiva de la Iglesia toca su esencia, su naturaleza profunda, su identidad.⁶

Debido a que es un elemento que lo abarca todo, Rigal le atribuye todos los componentes institucionales de la Iglesia.⁷ Su fundamento teológico es el misterio trinitario: “¡Que sean uno como nosotros somos uno!” (Jn 17,22). El Dios-Trinidad es, por lo tanto, fundamentalmente un Dios de comunión y amor.

Toda la originalidad del mensaje de Jesús consiste en abrirnos a este misterio. Jean Rigal identifica tres principios desde este fundamento: igualdad, diversidad y complementariedad; y estos son esenciales para la teología de los ministerios porque: “Todos somos iguales en un pueblo convocado por el Padre. Todos somos diferentes en el único cuerpo de Cristo. Todos estamos animados y unidos por los dones del Espíritu”.⁸ El camino sinodal es, por lo tanto, necesariamente un camino de igualdad, diversidad y unidad.

La unidad se basa en la fraternidad radical, que se deriva del hecho de que somos hijos del mismo Padre, porque juntos decimos “Padre Nuestro”. Por lo tanto, la comunidad eclesial tiene prioridad sobre cualquier diversidad de cargas y servicios. Cada

6 Jean Rigal, *La Iglesia en obra*, París, Cerf, 1994, p 213.

7 *Ibíd.*

8 *Ibíd.*

función en la Iglesia es ante todo una función de la Iglesia y cada responsabilidad una responsabilidad de la Iglesia. El pueblo de Dios, convocado por el Padre, es una realidad “que todo lo abarca”. Este es el principio del “Nosotros” eclesial.

La diferencia o diversidad nos recuerda que “todos somos diferentes en el único cuerpo de Cristo”. Aquí se articula la diferencia y la dependencia de todos los elementos que componen el cuerpo (cf. 1 Co 12, 12). La eclesiología y la teología de los ministerios de Pablo son suficientemente esclarecedoras sobre el tema. Nos enseñan que, en la Iglesia, todos son responsables, aunque en diferentes capacidades, y cada uno de una manera original. El cuerpo de la Iglesia no es una centralización de la Iglesia, en torno a una cumbre, sino una comunión “orgánica”, en la complementariedad de carismas y ministerios.⁹

La unidad, finalmente, nos recuerda que todos estamos animados y unidos por los dones del Espíritu. La teología de los carismas es el fundamento de la responsabilidad común de los cristianos, porque el Espíritu es el vínculo de amor (el “*nexus amoris*”) que une al Padre con el Hijo en la Trinidad. En consecuencia, es el vínculo de unidad en la Iglesia; fuente ininterrumpida e inagotable de comunión en la Iglesia y de la Iglesia. Así, a través del Espíritu Santo, cada persona bautizada tiene el poder de servir y hacer oír su voz. Y debido a que el Espíritu es a la vez el principio de unidad y de diferencia, la comunión no puede equipararse ni con la comunión fraterna y amistosa solamente, y mucho menos con una uniformidad angustiante. La lógica de la Encarnación se abre necesariamente a las particularidades, a la recepción de la salvación. Es por esta razón que, desde Pentecostés, ha habido una comunión verdaderamente “católica” solo en el encuentro de las diversidades legítimas.¹⁰

9 Cf. Jean Rigal, *La Iglesia en obra*, pp 214-215.

10 *Ibid.*

Estos tres principios encuentran su dinamismo y fecundidad en la sinodalidad entendida como el camino que recorren juntos los miembros del Pueblo de Dios. Aparece como el espacio y el lugar de expresión de la comunión eclesial, un proceso dinámico, ordenado y articulado, hacia el horizonte escatológico. Esto permite integrar las nociones de esperanza, paciencia y prudencia, porque cada viaje humano en la historia abre un espacio para los conflictos y las tensiones ciertamente, pero también para la estima mutua, para el descubrimiento de las riquezas y el valor del otro, y para el respeto a la diferencia, que termina convirtiéndose en una fuente de enriquecimiento mutuo. Esto es lo que da fecundidad a la misión.

La relación entre sinodalidad y misión

En pocas palabras, podemos afirmar que la misión es el propósito de la sinodalidad. El “caminar juntos” de los miembros del Pueblo de Dios, en un espíritu de apertura a otras Iglesias y comunidades eclesiales, y en diálogo constructivo con hombres y mujeres de diversas confesiones y convicciones religiosas,¹¹ está al servicio de la misión de la Iglesia. Es enviado por todo el mundo para anunciar el Evangelio a todas las naciones (cf. Mc 16, 15), pues, según el Papa Juan Pablo II:

El propósito de la evangelización es “transformar desde dentro, hacer nueva a la humanidad misma”. El anuncio del Evangelio puede contribuir a la transformación interior de todas las personas de buena voluntad, cuyos corazones están abiertos a la acción del Espíritu.¹²

11 Cf. Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, No 106.

12 Papa Juan Pablo II, Exhortación apostólica pos-sinodal *Ecclesia in Africa*, París, Pierre Téqui, 1995, No 56.

En un mundo marcado por tensiones y conflictos de todo tipo, una Iglesia sinodal puede ofrecer un poderoso testimonio de unidad en la diversidad, igualdad en la dignidad, a pesar de la diversidad de funciones, y diálogo a pesar de la pluralidad de orígenes y horizontes.

Sinodalidad y misión:

De Ecclesia in Africa a Africae munus

Las dos Exhortaciones pos-sinodales sobre África pueden ser vistas como pasos esenciales en la recepción del Concilio Vaticano II, por parte de la Iglesia de África; de hecho, están en línea con la eclesiología de este Concilio. Con respecto a nuestro tema, proponemos situarlos en una lógica de continuidad. *Ecclesia in Africa* puede considerarse con razón como el Volumen I del mismo proceso sinodal, que culminó en *Africae munus* como Volumen II y la conclusión.

Así, mientras que el primer Sínodo se ocupó de definir en teoría la misión evangelizadora de la Iglesia en África alrededor del año 2000, el segundo especificó los proyectos prioritarios concretos. “El compromiso de África con la reconciliación, la justicia y la paz” se hace eco de “La Iglesia en África y su misión evangelizadora hacia el año 2000”. En otras palabras, en el espíritu de continuidad de la pastoral iniciada por su predecesor Juan Pablo II en favor de África, Benedicto XVI quiso dirigir la misión evangelizadora de la Iglesia en ese continente hacia los tres proyectos prioritarios: reconciliación, justicia y paz. Esta hermenéutica de la continuidad permite evaluar mejor la articulación entre sinodalidad y misión en cada una de las dos Exhortaciones.

Sinodalidad y misión en Ecclesia in Africa

La lógica general de *Ecclesia en África* está en línea con la eclesiología de la comunión, cuya sinodalidad hemos presentado como espacio y lugar de expresión, y la forma particular en que la Iglesia vive y opera.

A nivel de su estructura interna, los siete capítulos del documento propugnan una lógica sinodal. Se puede señalar, entre otros elementos, la relación de continuidad entre el evento sinodal y el Concilio Vaticano II, y el sínodo como “un evento eclesial histórico” con el que se destacan conceptos como “colegialidad afectiva y efectiva”, “plena comunión”, “Iglesia universal”, “camino sinodal” (Capítulo 1); vincular la etapa contemporánea de la Iglesia en África a la de la antigüedad, que recuerda “el glorioso esplendor del pasado cristiano de África” (Capítulo II); la orientación de la evangelización en el espíritu del Concilio, con atención a las dimensiones sociales de la fe y a los signos de los tiempos (Capítulo III); la fijación del horizonte del tercer milenio, con sus grandes desafíos, y el testimonio de los agentes de evangelización presentados como el primer medio eficaz para la construcción del Reino de Dios en África (Capítulos IV, V y VI); y el compromiso de la Iglesia en África con la misión universal (Capítulo VII).

Con respecto a la dinámica conciliar, los puntos de énfasis del documento están en línea con la eclesiología del Vaticano II. La articulación entre lo local/particular y lo universal recorre todo el documento. La respuesta a los numerosos males que asolan África a todos los niveles prevé soluciones internas y externas para el continente. La mención insistente de la colegialidad afectiva y efectiva, y de la plena comunión con la Iglesia universal, ilustra el anclaje conciliar de este documento: la Iglesia-Familia de Dios situada en África no está aislada de la Iglesia universal. Participa en ella y la hace visible y palpable en tierra africana. Sus problemas son también los de la Iglesia universal, así como las fuerzas

vitales de las que está llena. Esto se refleja claramente en el párrafo 132, dedicado a la solidaridad pastoral orgánica, que esboza en palabras veladas lo que algunos llaman “el retorno de la misión”, una especie de lectura actualizada de la encíclica *Fidei donum* de Pío XII, publicada en 1957. Juan Pablo II invita así a los obispos de África a no perder de vista las necesidades de toda la Iglesia.

Sinodalidad y misión en Africae munus

La hermenéutica que considera a *Africae munus* como la etapa final del proceso sinodal iniciado por *Ecclesia in Africa*, se apoya en las palabras de Benedicto XVI, quien manifiesta claramente su deseo de que la Segunda Asamblea Especial para África del Sínodo de los Obispos, celebrada en 2009, sea una continuación de la Asamblea de 1994 que “buscaba ser una manifestación de esperanza y resurrección para África”.¹³

Esta Exhortación apostólica revela también una buena articulación entre sinodalidad y misión en su estructura. Ambas partes ajustan la vocación de los discípulos de Cristo a ser auténticos servidores de su Palabra (Primera parte), con los dones recibidos para esta misión: “A cada uno se le da la manifestación del Espíritu para el bien común” (Segunda parte). El corazón de la Palabra de Cristo es una llamada urgente a la reconciliación y a la práctica de la justicia y la paz (Capítulo I). A continuación, se establecen cuatro proyectos prioritarios para la concreción de estos valores evangélicos: la atención a la persona humana, la convivencia, la visión africana de la vida, el diálogo y la comunión entre los creyentes (Capítulo II). En cuanto a la diversidad de carismas tratados en la segunda parte del documento, se distribuyen entre los miembros de la Iglesia (Capítulo I), con vistas a su inversión en

13 Cf. Papa Benedicto XVI, Exhortación apostólica pos-sinodal *Áfricae munus*, 2011, No 2.

los principales campos del apostolado (Capítulo II), para la realización de la misión (Capítulo III). La conclusión es un llamado a confiar en el Señor.

Desde el punto de vista temático, podemos señalar, entre otras cosas, la apertura de la Iglesia al mundo, marcada por una aguda atención prestada a las situaciones sociales concretas que experimentan las personas, lo que recuerda el prólogo de *Gaudium et spes*.¹⁴ Teniendo en cuenta la tragedia del genocidio en Ruanda, que ocurrió en medio de la sesión del Sínodo de 1994, el tema del Segundo Sínodo Africano ciertamente permitió a los obispos de África “enfaticar los vínculos entre la evangelización y las cuestiones sociales”.¹⁵ Las orientaciones de *Africae munus* sobre la reconciliación, la justicia y la paz obedecen así a los principios esenciales de la doctrina social de la Iglesia.

La visión de la Iglesia que subyace en el primer capítulo de la segunda parte de *Africae munus* es la de la Iglesia Pueblo de Dios, estructurada según varias categorías de miembros en la diversidad de vocaciones. Si la misión es única, cada uno colabora según su propia vocación. De esta manera, se está desarrollando el principio de corresponsabilidad diferenciada, que es esencial para la sinodalidad. Los principales campos de apostolado expuestos en el capítulo II indican los lugares existenciales que llaman de manera particular a la solicitud pastoral de la Iglesia, con vistas a una transformación y a una mayor humanización a través de la savia del Evangelio de Cristo. Al dirigir la Iglesia hacia el mundo, el Vaticano II quiso significar que los sectores infrahumanos del mundo son el lugar privilegiado donde debe proclamarse el Evangelio de Cristo. *Africae munus* nos lo recuerda con fuerza.

14 Cf. Concilio Ecu­mé­ni­co Va­ti­ca­no II, Con­sti­tu­ción pa­sto­ral *Gaudium et spes*, No 1.

15 Maurice Cheza, *El Sínodo africano: Historia y textos*, París, Karthala, 1996, p 371.

Por una sinodalidad más intensa en África

Como se prevé en nuestra reflexión, la sinodalidad no puede ser un hecho para la Iglesia. Seguirá siendo siempre un horizonte, un ideal hacia el que debe esforzarse en la realización de la misión recibida de su Señor. Por esta razón, mientras permanece vigilante en los tres proyectos prioritarios definidos por *Africae munus*, e incluso abriendo otros nuevos proyectos como el servicio de la promoción humana y la preservación del medioambiente, la Iglesia en África está invitada a profundizar en las cinco directrices prescritas por el documento de la Comisión Teológica Internacional sobre sinodalidad. Identificamos tres perspectivas eclesiológicas y pastorales prioritarias.¹⁶ De ello depende la pertinencia y la credibilidad de la misión de la Iglesia en este continente.

Circularidad entre «uno», «algunos» y «todos»

El principio de circularidad entre “uno”, “algunos” y “todos” tiene un fundamento bíblico que subyace a la “pedagogía apostólica”. Encontramos algunos elementos de esto en nuestro análisis. Su interés eclesiológico y pastoral es primordial para la Iglesia de África, que está bajo la amenaza constante del clericalismo desenfrenado. Este principio da mayor visibilidad a lo que la Iglesia es en su esencia: una comunidad de personas diversas de todos los ámbitos de la vida, razas, clases sociales, géneros y culturas, que Cristo reúne en un solo Cuerpo.

Los miembros del pueblo de Dios son de varias categorías y vocaciones, pero debido a que la misión que la Iglesia persigue es única, Cristo llama a todos y los asocia con esta misión de acuerdo con su estatus y vocación.

16 Cf. Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, No 106.

Además del hecho de que este principio podría permitir trascender “las tensiones existentes entre los diferentes componentes de la Iglesia”,¹⁷ que Maurice Cheza deplora en su evaluación del pos-sínodo de 1994, también podría permitir que cada uno desempeñe su papel en una misión de la Iglesia, sin oscurecer la de la otra. Quienes pertenecen a la jerarquía están llamados a situarse en relación con toda la comunidad que presiden, organizan y animan. Este es el papel de la presidencia tanto para las celebraciones litúrgicas sacramentales como para las asambleas eclesiales de tipo sinodal. Otros miembros, en virtud de su pertenencia a la jerarquía, a la categoría de religiosos, o simplemente por su vocación bautismal como laicos, formarán parte del grupo de “unos pocos” al ser miembros de un consejo “representativo” de toda la comunidad. Finalmente, todos los bautizados, miembros del Pueblo de Dios, participan en la única misión de la Iglesia como miembros vivos y activos del Cuerpo de Cristo.

Las Iglesias particulares y la Iglesia universal

Las directrices segunda y tercera del documento de la Comisión Teológica Internacional (CIF) sugieren, respectivamente, la integración del ejercicio de la colegialidad de los pastores y la sinodalidad experimentada por todo el Pueblo de Dios como expresión de comunión entre las Iglesias particulares y la Iglesia universal, así como una sinergia entre el ministerio petrino de unidad, el ministerio colegial de los obispos y el camino sinodal del Pueblo de Dios. Lo que está en juego en estas dos directrices es importante. La credibilidad de la misión de la Iglesia en África depende eminentemente de ella. Incluso es un requisito esencial. Es necesaria una mejor articulación de la comunión entre las Iglesias

17 Maurice Cheza, *El Sínodo africano: Historia y textos*, p 378.

particulares y la Iglesia universal. Se trata de formar parte de la visión del ministerio petrino formulada por el Papa Francisco en *Evangelii Gaudium*, cuando afirma que “no es apropiado que el Papa reemplace a los episcopados locales en el discernimiento de todos los problemas que surgen en sus territorios”.¹⁸

La perspectiva es la de superar la posición del magisterio pontificio, expresada en la Carta Apostólica *Apostolos suos* de Juan Pablo II,¹⁹ para un fortalecimiento del estatus canónico de las Iglesias particulares y una rehabilitación del principio teológico del *sensus fidei fidelium*. Como señala acertadamente la Comisión Teológica Internacional, la escucha y el diálogo promueven el discernimiento comunitario en la sinodalidad.²⁰ De hecho, se puede ver que las estructuras de sinodalidad inspiradas por la eclesiología del Vaticano II avanzan la misión de la Iglesia cuando operan de acuerdo con las normas legales previstas. La investigación del teólogo congoleño Ignace Ndongala va en esta dirección.²¹

Sinodalidad ecuménica y diaconía social

Las dos últimas directrices del documento CTI abogan por el ecumenismo y la diaconía social. De hecho, a pesar de algunas sacudidas lamentables, uno puede ser optimista sobre el compromiso de la Iglesia con el ecumenismo desde el Concilio Vaticano II.

El movimiento parece haberse vuelto irreversible hoy en día. Sin vender las verdades esenciales de la fe de cada una de las con-

18 Papa Francisco, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, 2013, No 16c.

19 Cf. Papa Juan Pablo II, Carta apostólica *Apostolos suos*, sobre la naturaleza teológica y legal de las Conferencias de los Obispos, 21 de mayo de 1998.

20 Cf. Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, No 111.

21 Cf. Ignacio Ndongala, *Por Iglesias regionales en África*, París, Karthala, 1999.

fesiones, corresponde a los cristianos de las diversas confesiones desarrollar actitudes que promuevan juntos el camino hacia la plena unidad, en la diversidad reconciliada de las respectivas tradiciones. No puede haber un verdadero compromiso ecuménico sin la exigencia de una conversión interior.

Con respecto a la urgencia de la transformación de las personas por dentro y del mundo, que la misión de la Iglesia pretende, reconocemos los avances realizados por el ecumenismo práctico o la acción para defender ciertas causas. La diaconía social de la que habla el documento CTI puede ser un espacio de diálogo constructivo y de compromiso con hombres y mujeres más allá de la diversidad de confesiones religiosas, asociando incluso a los no cristianos, para realizar juntos una auténtica cultura del encuentro y unir fuerzas para construir un mundo más justo, fraterno y reconciliado.

Conclusión: conversión sinodal

Convencido con el Papa Francisco de que la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio, esta debe estar en el centro de las preocupaciones de la Iglesia de nuestro tiempo. Sin embargo, la Iglesia no podrá progresar en este camino sin examinar la forma en que se viven la responsabilidad y el poder dentro de ella y las estructuras por las que se gestionan.²² Al emprender esta reflexión, uno corre el riesgo de darse cuenta de que la urgencia de la “conversión sinodal” concierne tanto al nivel intracatólico como al nivel ecuménico en el sentido amplio del término. El gran desafío al que se enfrenta la Iglesia es devolver la coherencia adecuada a la noción de “corresponsabilidad diferenciada”, en colaboración con los laicos

22 Cf. Sínodo de los Obispos, *Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión*, Documento preparatorio, Roma, 7 de septiembre de 2021.

y los religiosos, y trabajar por una mejor articulación entre los dones jerárquicos y carismáticos en los lugares pastorales de la Iglesia.

Augustin Germain Messomo Ateba
Traducido por Soledad Oviedo C.

Sinodalidad y diálogo:

La Iglesia en China

Savio Hon Taifai

De origen chino, salesiano de Don Bosco, exprofesor de Teología en el seminario de Hong Kong y exmiembro de la Comisión Teológica Internacional, el obispo Savio Hon Taifai fue nombrado, en 2010, secretario de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos. Desde 2017, es nuncio apostólico en Grecia.

La vida es un viaje. La sinodalidad es un viaje en el que los miembros de la Iglesia caminan juntos. El diálogo, por otro lado, es un viaje en el que los interlocutores parten de un interés común, pero conducen a un acuerdo o a un desacuerdo. San Agustín, escribiendo sobre la Santísima Trinidad, invitó a su lector a caminar con él:

Si comparte mi convicción, que siga adelante conmigo;
Si comparte mis dudas, que busque conmigo;
Si reconoce que está equivocado, que vuelva a mí;
Si ve que estoy equivocado, que me traiga de vuelta por el camino correcto.
(*De Trinitate* 1, 3).

El Señor Dios creó al hombre y a la mujer a su imagen. Entra en diálogo con ellos. Antes del pecado original, este diálogo va bien (Gn 3, 8). Después del pecado, se vuelve difícil. Sin embargo, el Señor no interrumpió el diálogo. Él prometió la salvación (Gn 3,

15). Pero, profundamente herido por el pecado, el ser humano tiene dificultades para continuar el diálogo.

Dios continuó hablando de diferentes maneras (Heb 1, 1-2), a través de la naturaleza, a través de la conciencia de cada uno de nosotros, y a través de unos pocos “amigos escogidos” como Abraham y Moisés, y, definitivamente, a través de su Hijo, el Logos eterno, que se hizo hombre (Jn 1,14). Él es Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre. La plenitud de la auto-revelación de Dios y la respuesta humana perfecta a Dios se realizaron en Él, quien fundó la Iglesia para llevar a cabo su misión.

A través de la Iglesia, el Cuerpo de Cristo, Dios llama a todos los pueblos a convertirse en una sola familia en Cristo y a ser elevados a la dignidad de hijos de Dios, junto con Cristo, coherederos del Reino de Dios. Así, la Iglesia, en su peregrinación hacia Dios, tiene la misión de predicar a Cristo y acompañar a los demás para que comulguen con la respuesta perfecta del Logos hecho humano.

Grano de trigo y cizaña

Si Dios habla, ¿por qué en sus diversas respuestas el ser humano responde con “cacofonía” en lugar de “eufonía”? Cristo respondió a esto en su parábola del trigo y la cizaña (Mt 13, 24-30, 36-43). El dueño del campo sembró buen grano, pero su enemigo vino a sembrar cizaña allí. El trigo y la cizaña crecen. El dueño pide a sus sirvientes que los dejen juntos hasta la cosecha. En esta parábola, el Hijo, el Logos de Dios es el sembrador del trigo y el Diablo el enemigo. El trigo es un símbolo de las personas que escuchan y acogen la Palabra de Dios. La cizaña representa a quienes la “distorsionan”.

Hay diferentes maneras de distorsionar la Palabra de Dios: secularización, indiferencia y analfabetismo religioso, superficialidad, materialismo, ateísmo, dictadura militar que socava los derechos humanos. El esfuerzo de aquellos que quieren ser fieles a la Palabra de Dios es destruido, dejando poco espacio para experiencias religiosas auténticas. Esto explica la “cacofonía” existente.

El Papa Francisco ha estado promoviendo la sinodalidad desde su elección. La Iglesia está convocada para iniciar el camino sinodal: “Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión”. Se inauguró solemnemente los días 9 y 10 de octubre de 2021, en Roma, y el 17 de octubre siguiente, en cada Iglesia particular. La celebración de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, en octubre de 2023, será un paso fundamental.

Mientras que a través de la colegialidad los obispos trabajan juntos, *sub Petro et cum Petro*, a través de la sinodalidad caminan junto con el Pueblo de Dios, escuchándolo e involucrándolo activamente en la evangelización.

Durante los próximos dos años, se implementarán estrategias sobre el concepto de sinodalidad en varios grupos: como compañeros de viaje, escuchando y hablando, celebrando, en corresponsabilidad, el diálogo, la autoridad, la participación, el discernimiento, la decisión y la formación. No estoy seguro de su resultado, pero si lo estoy de que escucharemos el aumento de la cacofonía, especialmente del actual “camino sinodal” de la Iglesia alemana.

Con respecto al camino sinodal, la Asamblea Especial para Asia del Sínodo de los Obispos en 1998 (EA) sigue siendo una referencia de base. Este sínodo se presentó como la culminación de una peregrinación conjunta de obispos asiáticos durante la cual la Iglesia en Asia, por primera vez, a una escala tan grande, discutió su forma de ser.

Los Padres sinodales reconocieron la inmensidad de este continente donde viven dos tercios de la humanidad, con tradiciones religiosas muy antiguas, filosofías elaboradas, civilizaciones ricas y sabiduría perspicaz.¹

Diálogo y verdad

El diálogo es una necesidad. La Iglesia, en su misión de anunciar a Cristo, ha adoptado diferentes enfoques del diálogo. Me gustaría mencionar dos de ellos encarnados por el martirio de San Justino y la amistad según Matteo Ricci.

San Justino (+165), nacido en Asia, recibió una educación grecorromana. Tradujo la doctrina de Platón del Logos (Palabra) en una nueva forma de *logos spermatikos*. Todo es creado por el Logos. Cada espíritu humano lleva consigo una “semilla del Logos” y puede percibir destellos de verdad, del Logos. A su vez, el hombre da nacimiento a diferentes filosofías y culturas. Justino, como buscador de la verdad, reconoció a Cristo como el mismo Logos, hecho carne. Por lo tanto, los cristianos iluminados por Cristo pueden reconocer en filosofías o culturas todo lo que es bueno y verdadero como propiedad de los cristianos, que tienen el deber de amarlo y preservarlo.² Por supuesto, la razón humana debe ser utilizada para el diálogo, pero sobre todo está destinada a buscar la verdad, no a distorsionarla. Además, por Cristo-Verdad, Justino aceptó dar su vida en martirio.

1 Ver mi artículo: “Proclamando a Cristo en múltiples contextos. Algunas consideraciones metodológicas en teología con referencia en Ecclesia en Asia, en PATH 4 (2005)”, 203-222. Participé en todas las etapas del sínodo como *Adjutor Secretarii Specialis* y como teólogo de la Federación de Conferencias Episcopales de Asia (FABC).

2 Cf. San Justino Mártir, *Second Apology*, 13, 4.

En cuanto a Matteo Ricci (+1610), misionero jesuita en Asia, es considerado un modelo de intercambio y diálogo. Al llegar a Macao en 1582, comenzó su misión en China en 1583. En 1595, escribió un breve tratado sobre la amistad (Jiao You Lun),³ el primer libro escrito en chino por un extranjero. Sin saberlo, este libro sirvió como *carta magna* para su enfoque misionero en una sociedad hostil y xenófoba:

Como amigo, vengo a China para aprender su idioma y compartir sus valores culturales. A través de la amistad, muestro mi valor, mi propiedad y mi justicia. Para mantener mi sinceridad y justicia, siempre soy el dictado de la conciencia, que viene de Dios. Por lo tanto, estoy dispuesto y soy capaz de experimentar un viaje de purificación de todas mis amistades en virtud de la justicia (paráfrasis de Jiao You Lun).

La amistad debe abrir el camino a la verdad, lo cual puede implicar grandes sacrificios. Ricci experimentó esto cuando se mudó a la capital. El emperador quería que hiciera un mapa del mundo. Trabajaba en eso día y noche. Cuando los consejeros del emperador vieron el Reino del Medio tan pequeño en el mapa mundial de Ricci, todos tenían miedo de enfurecer al emperador que podría decapitarlos a ellos y a Ricci. Sin embargo, Ricci no quiso enterrar la verdad. El día antes de la cita en el palacio, él y sus hermanos rezaron toda la noche. Al día siguiente, Ricci llegó al palacio, sabiendo que estaba en riesgo de muerte. Al final, regresó con vida porque había colocado deliberadamente a China en el centro del mapa mundial.

Ricci creó el mapa del mundo para decirle a la gente de dónde venía. No solo ha demostrado ser un científico, sabiendo medir

3 Ver mi artículo "Insights from Matteo Ricci's Jiao You Lun (on Friendship) For the Young People of Hong Kong Recent Protests", en *Lumen: Revista de Estudios Católicos* (8), 2020, pp 1-47.

el tiempo y el espacio a través de las matemáticas, la astrología, la geografía, etc., sino también como un sabio occidental (Xitai) ansioso por compartir con la gente el verdadero camino. La ciencia práctica (shixue) demostrada por Ricci, capaz de determinar el *cursus naturalis* de las cosas en la tierra, tiene una utilidad y dimensión material, pero el conocimiento del Principio Celestial (tianli) traído por el mismo Xitai, tiene una dimensión espiritual, útil no solo para la vida presente, sino también para la vida después de la muerte.

El sentido de la amistad explicado por Ricci indica que el espíritu humano es universal y común a todos. La verdad es válida en todas partes, en Oriente y en Occidente. Cualquier nación que quiera seguir siendo como China, tan grande como un océano, debe practicar la virtud de la amistad, hacia la cual pueden converger varias corrientes de tradición.

Estos enfoques están en consonancia con la tradición de la Iglesia. No rechaza nada que sea verdadero y santo en otras religiones. Considera sus modos de conducta y de vida, sus preceptos y sus enseñanzas como reflejos de esa Verdad (Cristo) que ilumina a todos los seres humanos (cf. *Nostra Aetate*, 2).

Mientras *Ecclesia en Asia* da prioridad a la necesidad de un anuncio explícito de Cristo, la Verdad, como único Mediador entre Dios y el hombre y único Redentor del mundo (EA, 2), muchas Iglesias locales deben abordar diferentes cuestiones como la paz, la justicia, la solidaridad, la globalización, la ecología, el rol de la mujer, la familia, el matrimonio, la moralidad, la identidad/papel de las Iglesias locales, la inculturación, etc. Cuando somos conscientes de estos problemas, una proclamación “pura” o “no contextualizada” no puede proporcionar ayuda inmediata a las poblaciones locales.

Por lo tanto, hay contextos en los que las dictaduras militares y las ideologías ateas son tan vivaces que dejan muy poco espacio para la libertad religiosa. En muchos lugares, las religiones antiguas son tan dominantes que las Iglesias locales tienen muy poca visibilidad y significado social.

En las sociedades opulentas, la secularización y el materialismo son tan fuertes que la Iglesia difícilmente puede defender los valores humanos fundamentales relativos a la vida prenatal, la solidaridad, el matrimonio y la familia. A menudo, las soluciones propuestas para la cuestión del crecimiento de la población amenazan la dignidad y la inviolabilidad de la vida. El choque de culturas y las visiones contradictorias del mundo a menudo se suman a la naturaleza fragmentaria de la realidad social:

La gran pregunta para la Iglesia en Asia es cómo compartir con nuestros hermanos y hermanas asiáticas a lo que estamos apegados como el don que contiene todos los dones, a saber, la Buena Nueva de Jesucristo (EA 19).

Discernimiento y diálogo con el mundo

Los cristianos querían compartir su fe con los demás, pero la fe nunca se vive sin prueba. Lo mismo se aplica al discernimiento de la Iglesia en su diálogo con el mundo:

No se acomoden a este mundo, por el contrario, transfórmense interiormente con una mentalidad nueva para discernir (*dokimazein*) la voluntad de Dios, lo que es bueno, aceptable y perfecto (Rm 12, 2).

El verbo “discernir”, en griego *dokimazein*, está relacionado con la prueba de *dokimasia*. Aquí, en esta sección, me gustaría hacer una referencia especial al drama de la Iglesia en China, donde

la fe está siendo cuestionada. Este drama podría reflejar muchas otras situaciones asiáticas similares. Es a esta dramática prueba que la Iglesia trata de dar una respuesta cristiana.

Colonialismo

El Partido Comunista Chino (PCC) tomó el poder en China en 1949. El nuevo régimen tenía un objetivo ateo, pero era sorprendentemente “religioso” en múltiples formas de comportamiento, incluida la lucha contra las religiones tradicionales. Impuso un cambio revolucionario en la Iglesia católica con el Movimiento de Independencia, que se mezcló con el fervor patriótico contra el “colonialismo” occidental del siglo 19. Para corregir esto con una verdadera visión misionera, el Papa Benedicto XV publicó la Carta Apostólica *Maximum Illud* en 1919. De hecho, el primer delegado pontificio, el arzobispo Celso Costantini, llegó a China en 1922 y comenzó a implementar la decisión papal. Entre otras cosas, habló de la independencia de la Iglesia del protectorado francés. Trabajó arduamente por la indigenización del clero local, proyectando la autogestión, el autogobierno y la auto-expansión de la Iglesia local.

El régimen comunista

Décadas más tarde, el régimen comunista utilizó los mismos “tres autos” contra la Iglesia católica, pidiéndole que se independizara del “Vaticano imperialista”. Se trataba de promover una Iglesia nacional, independiente del Papa y sujeta únicamente al Partido. Tal independencia es incompatible con la doctrina de la fe. La mayoría de los católicos no se doblegan a esto.

Entonces, en 1955, el gobierno arrestó a muchos clérigos y líderes laicos. Varias comunidades católicas pasaron a la “clandestinidad” con el apoyo del Vaticano. La política religiosa china se mantuvo muy rígida hasta la muerte de Mao (1976). Su objetivo era eliminar todas las religiones. Fueron puestas en un segundo plano durante el período de la desastrosa Revolución cultural de 1966 a 1976, que prácticamente empobreció y debilitó a todo el país.

Reforma y apertura

El período entre 1980 y 2013 es un nuevo capítulo en la historia de la Iglesia en China. Deng Xiaoping lanzó la “reforma y apertura” (*gaige kaifang*), justificada por el llamado “socialismo con características chinas”, con el principio del gato: “Un gato, ya sea blanco o negro, es bueno siempre que atrape ratones”. Así, el régimen ha adoptado una estrategia pragmática, “rígida” en términos de derecho escrito, pero “flexible” en su implementación.

Es en este espíritu que se ha producido el “cambio” de la política religiosa. En los años 80, el Partido se dio cuenta de que cualquier intento de eliminar las religiones por la fuerza era contraproducente, como lo confirman las experiencias de China y muchos otros países comunistas. Por lo tanto, la política religiosa ha pasado de la “eliminación” ideológica al “control” útil. Este cambio va de la mano con la “reforma y la apertura”.

Pero, después de la tragedia de la Plaza de Tiananmen (4 de junio de 1989), descubrimos lo tácito del principio del gato: “Cualquier gato, blanco o negro, nunca abandona el camino del Partido”. “Seguir al Partido” es la base de la “Reforma”. En caso de conflicto, el líder tiene la última palabra, sobre todo en lo que concierne a la vida de sus líderes.

Ciertamente, la Constitución china reconoce el derecho de los individuos a creer o no creer, pero los grupos religiosos (budistas, taoístas, musulmanes, protestantes y católicos) no tienen derechos. Cualquier actividad “colectiva” relacionada con el culto, la formación o la autosuficiencia, es llevada a cabo por las autoridades. Por lo tanto, la Asociación Patriótica Católica China (fundada en 1957) y la llamada Conferencia Episcopal de la Iglesia Católica, en China (nacida en la década de 1980), están controladas por el Estado como un cuerpo gobernante unificado (*yi hui yi tuan*) para obligar a los católicos chinos a no someterse a la autoridad pastoral del Papa, a formar una Iglesia nacional independiente y seguir exclusivamente el ejemplo del Partido Comunista Chino.

Sin embargo, la “apertura” ha permitido un tremendo crecimiento del cristianismo. Antes de 1949, la población católica era de unos 3 millones de personas. Hoy en día, son alrededor de 12 millones. El número de vocaciones sacerdotales y religiosas siguió aumentando hasta principios del año 2000.

El crecimiento de la población protestante fue aún más rápido. Hoy son unos 88 millones. En la década de 1980, la mayoría de los protestantes, rechazando el movimiento patriótico de los “tres autos” (una estructura respaldada por el Estado), formaron las llamadas “Iglesias domésticas”.

Entre los muchos factores de este surgimiento del cristianismo, puedo nombrar los siguientes: 1. Algunos cristianos son serios buscadores de la verdad. Se sienten atraídos por la enseñanza cristiana acerca de Dios, la redención, la vida después de la muerte. Son tocados no solo por las palabras, sino también por los testimonios de heroísmo y fidelidad de los cristianos durante las persecuciones. 2. Otros se convierten por motivos utilitarios, psicológicos o incluso de superstición. 3. Otros se benefician del marco sociopolítico que se ha vuelto más abierto a las actividades religiosas públicas.

Pero la “apertura” es una cosa; la confianza es otra. Los líderes del Partido nunca han confiado en los miembros de la Iglesia que ingresan a China con buenos planes para reducir la pobreza. El enfoque cristiano puede parecer suave y pacífico, pero puede ser una fuerza suficiente para derrocar al régimen vigente. Para los comunistas, el Papa Juan Pablo II fue un claro ejemplo. Es por eso que, hoy, Beijing está fortaleciendo la educación escolar de Hong Kong, especialmente la de las escuelas cristianas. Para el Partido Comunista Chino, los cristianos son “mil mentiras detrás de una sonrisa”.

Triste pragmatismo

En 2013, el Papa Francisco y el presidente Xi fueron elegidos recientemente para el Vaticano y China. Los dos intercambiaron cartas de felicitación. El diálogo entre China y el Vaticano se ha reanudado. El 22 de septiembre de 2018, se llegó a un acuerdo provisional sobre el nombramiento de los obispos.

Con respecto a este evento, hay dos declaraciones diferentes. Una de China afirmando que este es un acuerdo entre China y el Vaticano. Otra de la Santa Sede certificando que se trata de un acuerdo entre la Santa Sede y China. Sin embargo, se sabe que el Vaticano y la Santa Sede son dos entidades diferentes, reconocidas por separado por el derecho internacional, incluso si el Pontífice romano es la cabeza suprema de las dos entidades.

El texto del acuerdo no se ha hecho público. Tenemos razones para creer que está escrito en dos idiomas, chino e italiano. Ambos son “auténticos”, pero cada uno tiene sus propias connotaciones, muy diferentes entre sí.

En su conferencia de prensa del 25 de septiembre de 2018, en el avión que lo trajo de regreso al Vaticano, el Papa Francisco afir-

mó que el acuerdo permite al Papa nombrar obispos en China, al tiempo que expresó un agradecimiento especial a tres asesores: el obispo Celli, el obispo Rota Graziosi y el cardenal Parolin.

El mundo se sorprendió por la afirmación del Papa Francisco de que tenía la “última palabra” al nombrar obispos en China. Tal convicción se basa en tres asesores “particulares” que ni siquiera saben hablar chino, mientras que toda la Comisión para la Iglesia en China, que tiene muchos miembros chinos, ha desaparecido misteriosamente.

El régimen, naturalmente, vio la afirmación como una de las “mil mentiras detrás de la sonrisa” del Vaticano. Como de costumbre, reaccionó con más fuerza que una manera “normal”: arrancando cruces, destruyendo santuarios, cerrando conventos de monjas, arrestando sacerdotes, prohibiendo a los menores asistir a la Iglesia, obligando al clero a abrazar la “independencia”.

Esta violencia también se ha extendido en Hong Kong: brutalidad policial, colapso de las democracias, deterioro del sistema “un país, dos sistemas”. Beijing está seguro de que ninguna palabra debe venir públicamente del Vaticano. Esto conduce obviamente más al “triste pragmatismo de la vida cotidiana de la Iglesia, en la que aparentemente todo sucede con normalidad, cuando en realidad la fe se debilita y degenera en mezquindad” (*Evangelii Gaudium*, 83).

Respuestas cristianas

La legitimación de los siete obispos ilegítimos (septiembre-diciembre de 2018) se convierte involuntariamente en el criterio para elegir un candidato al episcopado, de acuerdo con el servilismo político y no con la autenticidad religiosa. Esto da lugar al descontento y a la desconfianza por parte de los católicos que afirman:

Hay demasiados lobos que tenemos que enfrentar en la sociedad, pero en la Iglesia no queremos un lobo disfrazado de oveja como obispo, incluso si esa prenda proviene del Vaticano.

¿Hay obispos que quieren mantener el equilibrio entre el servilismo político y la autenticidad religiosa? La respuesta es sí, pero la verdadera pregunta es cuánto tiempo puede durar esto.

El obispo Guo es uno de ellos. Había sido obispo diocesano de Mingdon, cuidando de una comunidad no oficial de 85.000 católicos. En octubre de 2018, renunció a su cargo para que el obispo Zhan, un exobispo ilegítimo de una comunidad oficial de 3.000 católicos, se convirtiera en el obispo diocesano. El obispo Guo había recibido una garantía del Vaticano de que él y sus sacerdotes serían reconocidos oficialmente, sin la obligación de firmar por la independencia. Por lo tanto, aceptó ser obispo auxiliar en la misma diócesis.

Pero, muy rápidamente, el obispo Zhan pidió a todos los sacerdotes que firmaran por la independencia alegando que era la voluntad del Papa, y que este último lo había confirmado como obispo diocesano de Mingdon, mientras que había sido ordenado obispo por “auto-consagración” por la Asociación Patriótica, de la que es vicepresidente. Al confirmar al obispo Zhan, el Papa también estaba confirmando la política de “independencia” a la que Zhan había jurado fidelidad. Así lo atestiguan las cartas de la Santa Sede, que, de hecho y posteriormente, emitió directivas pastorales el 28 de junio de 2019, invitando a todos los sacerdotes a comprometerse con la “independencia”.⁴

4 El documento *Directrices pastorales de la Santa Sede sobre el registro civil del Clero en China* (28 de junio de 2019) señala que: “El Acuerdo provisional del 22 de septiembre de 2018, que reconoce el papel especial del Sucesor de Pedro, lógicamente lleva a la Santa Sede a comprender e interpretar la ‘independencia’ de la Iglesia católica en China no en un sentido absoluto”. ¿Menciona el Acuerdo los términos “el Sucesor de Pedro” y “su papel especial”? ¿Cómo podrían aparecer estos términos en el Acuerdo, cuando el régimen ha declarado que ha firmado el Acuerdo con el Vaticano, y no con la Santa Sede? ¡Simplemente inconcebible!

El obispo Guo calificó la “independencia” de inaceptable porque es el control del Partido lo que “distorsionaría” la Palabra de Dios. Es una cuestión de fe. No tuvo más remedio que renunciar públicamente el 4 de octubre de 2020, diciendo que no tenía “inteligencia ni virtud” para continuar sirviendo al Pueblo de Dios como obispo auxiliar. Claramente, el obispo Guo prefiere ser un “cristiano simple” en lugar de un “lobo disfrazado de cordero”.

Nunca ha sido fácil ser religiosamente auténtico y políticamente correcto. La tendencia predominante del régimen es la de una vida sin Dios, mientras que la autenticidad religiosa significa Dios, amor y vida eterna. Es una tensión permanente entre la Iglesia y el Estado, la fe y la política, la conciencia y el poder.

La vista panorámica que aquí se presenta sigue siendo algo superficial. Es conociendo a las personas que están involucradas en este drama que uno puede tener un conocimiento más profundo sobre la Iglesia en China. Así, entenderemos mejor la complejidad de la situación y las decisiones desgarradoras que los cristianos tienen que tomar a diario.

Pero, ¿qué tipo de personas debo buscar? ¿Un junco agitado por el viento o un hombre que permanece fiel en todas las estaciones? Yo prefiero la segunda. Así fue el cardenal Kung, obispo de Shanghai, arrestado en 1955. Las autoridades chinas le ofrecieron la libertad y la oportunidad de establecer la Asociación Patriótica Católica China. Su respuesta fue inequívoca:

Soy un obispo católico romano. Si traiciono al Santo Padre, no solo no seré obispo, sino que ni siquiera seré católico. Pueden cortarme la cabeza, pero nunca podrán quitarme mis deberes.

Este firme apego a la primacía petrina no conduce necesariamente a la tragedia del martirio; pero, a menudo, da forma a la persona de una manera sorprendente, con repercusiones en el

séquito. Este coraje inflexible es un testimonio para muchos otros cristianos.

Este fue el caso del hermano Lin. Este hermano religioso enseñaba en una escuela católica. En 1955, fue enviado a un campo de trabajos forzados. En China, “*tongzhi*” (literalmente camarada del mismo espíritu) era una forma común de dirigirse a las personas. Dentro del campo, a los reclusos no se les permitió usar el término para dirigirse a los oficiales.

Durante la Revolución cultural (1966-1976), Lin tuvo la tarea de liderar un pequeño equipo de reclusos en una gran granja. Un día, a un oficial de prisiones, el capitán Li, se le pidió que se sometiera a una suerte de “reeducación” y trabajara duro en la granja. Mientras los otros reclusos aplaudían en sus corazones, Lin, de una manera muy discreta y secreta, hizo todas las tareas repugnantes en lugar del capitán.

El capitán Li se dio cuenta de que Lin era un auténtico “*tongzhi*”. Sin embargo, más tarde, por sinceridad, le pidió que abandonara su creencia supersticiosa y se uniera al Partido. Lin respondió:

Según su conciencia, mi creencia religiosa es falsa y supersticiosa. Sin embargo, esta es la verdad en mi conciencia. En el futuro, cuando nos presentemos ante Dios, usted irá al cielo por actuar de acuerdo a su conciencia... Pero yo, iré al infierno por no haber actuado según mi conciencia... ¿Quiere acompañarme al infierno como *tongzhi*? Creo en Dios. Realmente amo a mi país y a mis semejantes, pero sin Dios, ningún amor verdadero es posible.

La conciencia iluminada por la fe de Lin lo dirige a la vida eterna en lugar de ser “liberado” por el Partido. Entonces, ¿cuál es entonces la verdadera libertad?

En el corazón del viaje: amor y verdad

Así, la vida, la sinodalidad y el diálogo indican varios aspectos del mismo camino de la Iglesia. El amor en la verdad basado en la Palabra de Dios sigue siendo el corazón del camino. La verdad nos hará libres. Se necesita coraje para estar verdaderamente libre de la “cacofonía” y alabar a Dios. Solo así puede la Iglesia, en su camino, iluminar a otros compañeros de ruta. Como dijo San Agustín, “si comparte mi convicción, que avance conmigo (...)” (*De Trinitate* 1, 3).

Solo a través de esta honestidad el diálogo puede enriquecer a los interlocutores. Lo que no es útil, es una apertura diplomática que dice “sí” a todo para evitar problemas, porque sería una forma de engañar a los demás y privarlos del bien que se nos ha sido dado para compartir generosamente con los demás (*Evangelii Gaudium*, 251).

Savio Hon Taifai

Traducido por Soledad Oviedo C.

La sinodalidad en las Iglesias de la Reforma

André Birmelé

Pastor luterano alsaciano, André Birmelé enseña Teología sistemática en la facultad de Teología Protestante de Estrasburgo. Su carrera está marcada por su compromiso ecuménico.

La sinodalidad es fundamental en las Iglesias marcadas por la Reforma del siglo XVI. Es una dimensión importante de la comprensión de la Iglesia y de la forma en que se ejerce la autoridad en ella. El sínodo es el lugar del *episkopè*, la dirección de la Iglesia de manera colegial, comunitaria y personal. En sus primeros días fue, en las tradiciones luteranas y reformadas, el fruto de contingencias históricas. Esta contribución abordará las opciones teológicas fundamentales. Se completará con una evocación de los modos de sinodalidad implementados hoy en las Iglesias luteranas y reformadas.

Opciones teológicas

El establecimiento de asambleas regionales, incluso nacionales, fue la traducción de las convicciones teológicas fundamentales de los reformadores que fueron incluidos en la tradición de la Iglesia de los primeros siglos. Incluso si todo el tema teológico de la sinodalidad no era una prioridad en los primeros años de la Reforma, el llamado a un concilio —cuya autoridad se impondría al Papa— fue una primera expresión de esto. Según los primeros

reformadores, este concilio podría haber puesto fin a los abusos y reestablecido una Iglesia de conformidad con las Escrituras, como las primeras comunidades cristianas.

A pesar de su rechazo de la autoridad y del poder de la jerarquía romana, el propósito de los reformadores no era dar poder a la gente de la base. Primero fue necesario educar a esta última, darle acceso directo a las Escrituras, asegurar una formación catequética a través de himnos y una liturgia en lengua vernácula.

Al abrir nuevas perspectivas en la comprensión de la Iglesia, los primeros reformadores no desarrollaron sistemáticamente un contra modelo eclesial. Este será el trabajo de la segunda generación de reformadores, que comprenderán que una reforma de lo existente ya no es posible, y que es necesario pensar y organizar la Iglesia a nuevos costos.

En esta segunda generación, la eclesiología de Juan Calvino es la más significativa. En la cuarta parte de su *Institución de la Religión Cristiana (IRC)*, la parte más exhaustiva de este trabajo, Calvino desarrolla su comprensión de la Iglesia, de su unidad y organización.¹ Este tratado será la primera eclesiología dogmática detallada en la historia de la Iglesia en casi mil años.² Marcará las Iglesias desde la Reforma hasta nuestros días. Calvino resume las convicciones que, a pesar de ciertos acentos particulares, son comunes a todos los reformadores del siglo XVI.

1 Juan Calvino, *Institución de la Religión Cristiana (IRC)*, edición francesa de 1560. Aix en Provenza- Marne el Valle, Kerygma-Farel, 1978, 3 volúmenes. Se trata de la última edición de la IRC (latín 1559), las anteriores (1536 ed. fr. 1541, 1541 ed. fr. 1545, 1550 ed. fr. 1551) tenían una parte eclesiológica mucho más reducida.

2 Las grandes sumas teológicas de la Edad Media, como la *Suma Teológica* de Thomas de Aquino (hacia 1225-1274) o las *Sentencias* de Pierre Lombardo (¿1100?-1160) no incluyen una parte sobre la Iglesia. Una teología dogmática de la Iglesia no intervendrá en el catolicismo romano ¡hasta el Consejo Vaticano II!

La Iglesia de Dios y sus estructuras en ese momento

La primera prioridad de los reformadores se refería a la comprensión de la salvación, la justificación del pecador ante Dios por gracia y por fe. Esta gran divergencia no se resolverá hasta el siglo XX con la *Declaración común sobre la Doctrina de la Justificación*, firmada en 1999 por el Vaticano y las Iglesias luteranas, y posteriormente firmada por las tradiciones metodista, reformada y anglicana.³

Hoy en día también hay un gran consenso para la comprensión de la Iglesia, aunque siguen existiendo diferencias significativas. Estas últimas se refieren a la articulación entre salvación e Iglesia, y más particularmente a la comprensión de las estructuras eclesiales, su funcionamiento jerárquico y los ministerios. ¿Son estos datos parte del derecho divino o del derecho humano? Es en este contexto que aparece el tema de la sinodalidad.

Entender a la Iglesia como el sujeto y el objeto de la fe es esencial para los reformadores. *Dondequiera que veamos que la Palabra de Dios es puramente predicada y escuchada, y los sacramentos administrados de acuerdo con la institución de Cristo, no hay duda de que hay una Iglesia.*⁴ Esta definición de la Iglesia de la primera edición del IRC, en 1536, se acerca a la dada por el artículo 7 de la *Confesión de Augsburgo* de 1530, la confesión de fe luterana.⁵

La Iglesia no es solo la comunidad que posee la doctrina correcta, sino, sobre todo, el lugar y el tiempo en que se producen la Palabra y los Sacramentos. Estos medios de gracia justifican al

3 Cf. *Declaración común sobre la Doctrina de la Justificación*, París, Cerf/Bayard et Fides, 1999. Igualmente, disponible en el sitio web del Vaticano.

4 *Institución de la Religión Cristiana (IRC)*, IV 1,9.

5 En su artículo 7, la Confesión de Augsburgo define a la Iglesia como *la comunidad de creyentes cerca de la cual el Evangelio es predicado puramente y los santos sacramentos administrados conforme el Evangelio*. Cf. “Confesión de Augsburgo”, en André Birmelé y Marc Lienhard (Ed.), *La fe de las Iglesias Luteranas (FEL)*, París/Ginebra, Cerf/Labor et Fides, 2003, pp 35-93, § 13.

creyente de forma individual y simultáneamente lo insertan en la comunión de la Iglesia.

La Iglesia no es, sin embargo, una “sociedad de conversos”. Tiene otra cualidad, una dimensión divina. La Iglesia es una dimensión importante del plan de salvación de Dios para toda la humanidad. Es instituida por Dios, el creador. Él se encarnó en Jesucristo y hoy propone la salvación y la redención, por el poder del Espíritu Santo, en y con su Iglesia.

Para expresarlo, Calvino retoma la afirmación de Cipriano. Él describe a la Iglesia, en el título del primer capítulo del Libro IV de la *IRC*, como la *madre de los creyentes*.⁶ Esta afirmación se aplica a la Iglesia de Cristo, que no debe confundirse con formas eclesiales particulares. Al hacerlo, Calvino introdujo, como Lutero y Zwinglio, una distinción importante entre la Iglesia de Cristo y la Iglesia que tiene visibilidad social en este momento.

La Iglesia visible, las formas que toma en este momento no son un hecho negativo. La Iglesia confesada en el símbolo de la fe es ciertamente la Iglesia invisible que solo Dios conoce y que reúne a todos los creyentes de todos los tiempos y lugares. Pero esta Iglesia es accesible a nosotros solo a través de la Iglesia visible, y Dios nos pide *que tengamos esta Iglesia visible en honor, y que nos mantengamos en su comunión*.⁷ En ella, y solo a través de ella, compartimos la Iglesia invisible de Dios. Cualquier expresión visible de la única Iglesia de Cristo, sin embargo, tiene una dimensión pecaminosa. Ciertamente se debe a la presencia de hipócritas, pero los creyentes auténticos también siguen siendo pecadores. Sigue siendo, sin embargo, la Iglesia de Cristo.

6 *Institución de la Religión Cristiana (IRC)* IV, 1, 4. Lutero incluye además la Iglesia como la madre de los creyentes en su comentario del tercer artículo del Credo en el “Gran Catecismo”, en *La fe de las Iglesias Luteranas (FEL)*, 742.

7 *Institución de la Religión Cristiana (IRC)*, IV, 1, 7.

Para que la Iglesia pueda encarnarse en este mundo, es necesario que esta Iglesia visible se dote de las estructuras adecuadas necesarias para su organización en este momento, que aseguren su sostenibilidad, corrijan sus errores y la mantengan en la fidelidad de la fe. Es para este propósito que las asambleas sinodales son esenciales. Los sínodos son las penúltimas estructuras necesarias sin ser parte del ser de la Iglesia, objeto de la fe. Tomadas por los creyentes, las decisiones sinodales pueden estar sujetas a errores que un sínodo posterior tendrá que corregir. La composición y los métodos de funcionamiento de los sínodos pueden variar de un lugar a otro, de un momento a otro. En esta legítima diversidad, la unidad de las Iglesias está dada por la comunión en la Palabra y en los Sacramentos, y no por una sola estructura. El artículo 7 de la *Confesión de Augsburgo* afirmaba, ya en 1530, que tal comunión era necesaria y suficiente para la unidad. Tan pronto como uno percibe en la “otra” Iglesia la auténtica celebración de la Palabra y de los Sacramentos (los *symbola*), ya no hay razón para dudar de que esta Iglesia es la *una, sancta, catholica et apostolica ecclesia* que trasciende los tiempos y los lugares. Así, la Iglesia única e indivisible de Cristo se encarna en este tiempo en formas visibles sin que ninguna de estas formas, mientras se reconoce plenamente como Iglesia, pueda pretender ser la única Iglesia verdadera. Si se da la comunión en la Palabra y los Sacramentos, el reconocimiento mutuo de los ministerios es el resultado, mientras que la Iglesia romana considera el reconocimiento de los ministerios como un requisito previo para cualquier otra forma de comunión.

Sínodo y sacerdocio de todos

Con respecto a la composición de los sínodos, las tradiciones luterana y reformada recuerdan su apego al “sacerdocio universal”. Esta insistencia es correcta, pero necesita ser aclarada, porque a

menudo es muy mal entendida en el sentido de que, en estas tradiciones, cualquier miembro de la Iglesia podría, a voluntad, ejercer cualquier ministerio. Este no es el caso.

El ministerio de la Iglesia es constitutivo para este último. Es dado e instituido por Dios. El ministerio de la Iglesia es cumplir la misión de Dios en este mundo, tanto a través de la celebración de la Palabra y los Sacramentos como a través del testimonio en este mundo y el servicio al prójimo. No puede haber Iglesia sin ese ministerio. El liderazgo de la Iglesia es parte del ministerio de la Iglesia. Toda la comunidad de bautizados es parte de este ministerio.

Las formas que toma este ministerio confiado a toda la comunidad difieren. Que este ministerio se ejerza, en primer lugar, en la forma triple conocida como obispo, presbítero y diácono es un hecho para la Reforma. Sin embargo, este triplo es también de derecho humano y no de derecho divino. Es importante para la Iglesia –y se ejerce en todas las Iglesias de la Reforma–, pero no es una institución divina que también justifique una jerarquía dentro de la Iglesia. Ciertamente hay ministerios en la Iglesia que son más indispensables que otros, especialmente el del pastor que garantiza la unidad de la comunidad local y es responsable de predicar la Palabra y celebrar los Sacramentos, o incluso el del pastor de los pastores (obispo o superintendente).

La ordenación a estos ministerios, sin embargo, no confiere al ministro una capacidad especial que lo distinga de otras personas bautizadas. Todos los creyentes tienen, a través de su bautismo, la misma capacidad, pero no tienen el mismo mandato. El ministerio requiere capacitación y un mandato de la Iglesia. Esto se aplica, en primer lugar, al ministerio pastoral conferido por la ordenación, pero también se aplica a todos los demás ministerios confiados a los bautizados.

Esta noción de mandato es decisiva para la composición de los sínodos. Los clérigos y también los laicos tienen el mandato, cada uno en la responsabilidad que se le reconoce. Estas no son, por lo tanto, asambleas en las que cualquier persona bautizada está llamada a sentarse. Incluyen colegios cuyas composiciones están cuidadosamente reguladas por la constitución de cada Iglesia.

Desde el siglo XVI, se entiende que no puede limitarse solo a los ministros ordenados, incluso si en varios lugares se instituyen o mantienen conscientemente asambleas de pastores. Estos últimos, sin embargo, toman decisiones relativas a toda la vida de la Iglesia solo en sínodos que incluyen también a laicos, primeros notables de la ciudad o magistrados o líderes políticos regionales y, después del siglo XIX, representantes elegidos directamente por las comunidades locales.

La paridad también es variable según el tiempo y el lugar. En el mundo reformado, generalmente se mantiene un cierto equilibrio entre el clero y los laicos; en los ambientes luteranos, el número de laicos a menudo excede el número de clérigos, una situación sobre la que volveremos a hablar.

Las tareas del sínodo

Las tareas y referencias de los sínodos se expresan desde el siglo XVI. Si bien se han ido aclarando cada vez más, siguen siendo las mismas hasta el día de hoy. Se refieren principalmente a cuatro áreas: a) doctrina, b) culto, liturgia y catequesis, c) constitución eclesial y d) organización eclesial.

a) Las Sagradas Escrituras son la referencia obvia para los sínodos. A raíz del descubrimiento de la imprenta y la traducción de la Biblia a la lengua vernácula, la Escritura recuperó un lugar importante en el siglo XVI. Está en el centro de todo proceso sinodal,

la referencia contra cualquier forma de herejía y el único criterio para cualquier decisión doctrinal. En un momento en que la interpretación literalista es común, los reformadores del siglo XVI ya están conscientes de que, como una mera colección de textos, la Escritura no es directamente el Evangelio de Jesucristo, del cual viven la fe y la Iglesia. Solo el mensaje liberador de salvación revelado por el Espíritu Santo es Evangelio. Este mensaje es el “centro de la Escritura” desde el cual todas las afirmaciones de la Biblia deben ser entendidas en el poder del Espíritu Santo.

Depende del sínodo interpretar las Escrituras. Para ello, los sínodos del siglo XVI se refieren a las confesiones de fe, las de los primeros siglos y las de su siglo (*Confesión de Augsburgo, Confesión de La Rochelle etc.*). Estas confesiones siguen siendo hasta hoy la referencia, aunque ellas mismas deban ser interpretadas, actualizadas o incluso aumentadas en nuevos contextos, siendo insuficiente, o incluso falsa, una simple repetición de textos históricos en un contexto fundamentalmente diferente. Este debate hermenéutico es hoy una de las principales tareas de los sínodos. Una decisión sinodal, también en materia doctrinal, no es infalible. Un próximo sínodo puede enmendarlo o incluso corregirlo.

Cabe añadir que la confesión de fe de referencia no puede ser cambiada en el luteranismo. En el mundo reformado, solo una decisión sinodal por mayoría cualificada permite modificar los textos de referencia.⁸

b) La segunda gran tarea del sínodo se refiere a la vida religiosa y catequética de la Iglesia. Dada la importancia de la celebración de la Palabra y de los Sacramentos como eje de toda vida eclesial, es necesario elaborar y aprobar el orden del culto (la liturgia) y toda celebración de la Iglesia. Se trata de asegurar una liturgia unifor-

8 Cf. el artículo de Marcel Manoël, “La autoridad doctrinal en la tradición reformada”, en *Revista Historia y Filosofía Religiosa (RHPR)*, 86/2006, pp 231-251.

me para todo el territorio. Lutero simplemente había tomado el orden de la misa latina que había traducido a la lengua vernácula; la tradición reformada adaptándola más a las circunstancias locales, pero refiriéndose en gran medida al culto celebrado por Calvino en Ginebra. La misión de los sínodos es asegurar la liturgia apropiada de acuerdo con los tiempos.

La celebración del culto y la conducta de la comunidad local requieren ministros apropiados. El sínodo asegura la formación de estos últimos, establece los requisitos éticos y las condiciones de su empleo (o, si es necesario, su exclusión). Un ministro no está ordenado para ser pastor de un lugar. Es pastor de la Iglesia de Cristo y enviado por el sínodo a una comunidad local.

Lo mismo se aplica al catecismo de la Iglesia, que no puede diferir de una comunidad local a otra. Por esta razón, el sínodo detiene el catecismo en uso en su territorio. Después de más de cuatro siglos de enseñar el catecismo en uso desde la Reforma sin modificaciones, la situación ha cambiado y ahora se requieren nuevas formas catequéticas. Los sínodos generalmente se esfuerzan por mostrar la conformidad de los nuevos catecismos con los catecismos originales de su tradición.

c) Un tercer ámbito es el de la constitución eclesiástica. La Reforma, especialmente calvinista, habla de “disciplina”, un término hoy delicado, dado el uso común de esta palabra. Al aprobar una “disciplina” (literalmente discipulado) del primer sínodo celebrado en París en 1559, las Iglesias reformadas de Francia no querían equiparse con una administración burocrática, sino con una disciplina espiritual, una constitución eclesiástica, sobre la base de la cual los pastores se comprometen durante su ordenación tal como lo hacen con respecto a las confesiones de fe. Esta constitución trata no solo del ministerio de los pastores, sino de la disciplina espiritual de todo bautizado, de cada anciano, de cada líder regional, de cada comunidad bajo la responsabilidad del sínodo.

Es absolutamente necesaria una constitución que regule la vida de la Iglesia, gestione su unidad y defina el ejercicio de la autoridad dentro de ella. Pertenecer al *bene esse* (bienestar) de la Iglesia. No es la misma necesidad que la auténtica celebración de la Palabra y de los Sacramentos. Sin embargo, incluso, un dato que entre en el ámbito de aplicación del *bene esse* es esencial. Ninguna Iglesia puede prescindir de lo que permite su *bene esse*. Una constitución eclesial es útil en el mejor sentido de la palabra. Depende del sínodo enmendarlo, corregirlo o ampliarlo en sus sesiones. Hasta hoy, apenas hay una reunión sinodal sin cuestiones de “disciplina” en su agenda.

d) La cuarta tarea del sínodo es gestionar la vida cotidiana de la Iglesia. Las cuestiones abarcadas van desde las prácticas organizativas hasta las cuestiones financieras, desde las modalidades electorales hasta la gestión de bienes inmuebles. Esta lista no es exhaustiva. Cualquier cuestión organizativa que sea importante para la vida cotidiana de las iglesias y que deba resolverse a nivel regional se encuentra dentro de esta área.

Prácticas contemporáneas

Las Iglesias marcadas por la Reforma adoptaron la práctica del voto individual y su sistema mayoritario en uso en el mundo político. Aunque afirman ser la tradición de la Iglesia antigua, las nuevas formas de sinodalidad “son, sin embargo, el fruto de un árbol que ha crecido fuera de su terreno (teológico) específico”.⁹ La separación entre las decisiones sinodales en materia doctrinal y disciplinaria, por un lado, y la realización política de la vida eclesial por los magistrados, por el otro, común después del siglo XVI, se desvaneció. El enfoque se volvió más espiritual, a medida que los sínodos se volvieron más conscientes de su papel en el

9 Adalberto-Gauthier Hamman, “Sínodo y sinodalidad: historia y cuestiones de un concepto eclesiológico”, en *PosLuth* 46/1998, pp 131 a 155, cit. p 152.

ministerio de toda la Iglesia. Las evoluciones dependen del tiempo y del lugar, sería tedioso intentar evocar todas las situaciones particulares. Nos centramos en los dos modelos implementados en la tradición reformada, por un lado, y en la tradición luterana, por el otro.

El modelo presbiteriano-sinodal

El modelo presbiteriano sinodal caracteriza la tradición reformada. Toma el modelo calviniano de 1559, con tres niveles de asambleas. Las parroquias encargan a su(s) delegado(s) y pastor que los representen en el sínodo regional que, por su parte, delega representantes en el sínodo nacional, el último órgano, cuyas decisiones son vinculantes para toda la Iglesia. El sínodo nacional establece un consejo nacional presidido por un pastor y a cargo de la conducta de la Iglesia entre sínodos. Los ministros dependen directamente de la unión nacional y no de las comunidades locales de las que son responsables. Este funcionamiento es característico de muchas Iglesias reformadas (Países Bajos, Escocia), es el modelo implementado por las Iglesias reformadas francesas, en particular la Iglesia reformada de Francia (ERF), y se conservará durante la creación de la EPUdF (la Iglesia protestante unida de Francia, unión de las Iglesias reformadas y luterana francesa nacida en 2013).

Este modelo de gobierno eclesiástico da un carácter colegiado al ejercicio de la autoridad. Concede la misma importancia a los ministros ordenados y a los laicos, y entiende que cualquier comunidad local es plenamente Iglesia. A través de elecciones y delegaciones, cada parroquia está directamente involucrada en los procesos de toma de decisiones, un funcionamiento “de abajo hacia arriba” complementado por el funcionamiento inverso, una vez que se ha tomado la decisión sinodal.

El gobierno de la Iglesia se delega así a niveles sucesivos de asambleas deliberativas. Tiene la fuerza y las debilidades de cualquier régimen democrático. Los diversos niveles, sin embargo, funcionan como filtros para evitar decisiones demasiado rápidas o demasiado extremas. Además, los estatutos del sínodo especifican la autoridad de las decisiones sinodales. Para las decisiones relativas a la declaración de fe, disciplina y liturgia, así como los estatutos, se requiere una mayoría de 2/3 y la decisión es vinculante para las Iglesias y ministros locales. Los textos organizativos u orientadores requieren una mayoría absoluta y son vinculantes solo en la medida en que el sínodo tenga los medios para implementarlos. “Cuando el sínodo se expresa sobre temas de actualidad (a menudo con connotaciones éticas o políticas), sus decisiones son legítimas, pero solo vinculan a la asamblea sinodal en el momento en que las vota, no se considera que expresen el punto de vista del protestantismo francés, ni que involucren a los miembros de la Iglesia o a las comunidades locales”. Este último punto se olvida con demasiada frecuencia cuando los observadores, a menudo otras familias eclesiales, comentan las decisiones de los sínodos nacionales.¹⁰

El modelo episcopaliano-sinodal

La mayoría de las Iglesias luteranas, por su parte, preferían un gobierno eclesiástico de tipo sinodal episcopal. Se caracteriza por la misma pirámide de asambleas deliberativas que confieren poder a los consejos que estas asambleas eligieron. A diferencia del funcionamiento reformado, estos sínodos tienen muchos más laicos que ministros/pastores, a menudo 2/3, o incluso más.

10 Marcel Manoël, “La autoridad doctrinal en la tradición reformada”, p 244.

Pero estas asambleas son solo una dimensión del gobierno de la Iglesia. Los ministros que se sientan en el sínodo, y más particularmente el obispo elegido por el sínodo para presidir la Iglesia, pueden oponerse a las decisiones sinodales por razones teológicas, pastorales y espirituales. Estas se aplican solo después de la aprobación del obispo (llamado según el lugar también superintendente o inspector eclesiástico). Así, el ministerio ordenado de la Iglesia da un lugar significativo al discernimiento espiritual. En general, el obispo también preside el consejo ejecutivo de la Iglesia, que no tiene que informar sobre cada decisión a todo el sínodo. En este ejecutivo, el obispo está, por regla general, en minoría contra los laicos delegados por el sínodo. Él también está, en este nivel, llamado a ejercer el discernimiento espiritual. Esta operación obliga a los ministros y laicos a buscar el consenso o, al menos, un compromiso antes de tomar decisiones. Así, la dirección eficaz de la Iglesia surge de una sana tensión entre el poder de los laicos del sínodo y el del obispo a cargo de esta Iglesia.

Este tipo episcopaliano-sinodal corresponde a la historia del luteranismo, que siempre ha querido evitar una democracia demasiado directa al tiempo que involucra a representantes laicos. Preserva el ministerio pastoral, que es de otro tipo y tiene una función especial en la Iglesia, al tiempo que lo inserta en un proceso democrático. Después de un tiempo en que los miembros laicos del sínodo eran principalmente notables luteranos, los sínodos contemporáneos son verdaderamente democráticos; cualquier laico elegido de una comunidad local puede tener su lugar allí. Esta estructura de gobierno eclesiástico corresponde en gran medida al funcionamiento de las democracias modernas. Se diferencia de ella en el lugar especial dado al ministerio ordenado y en particular al obispo.

Esta opción episcopaliano-sinodal se puede comparar con el modelo anglicano de Inglaterra donde el gobierno de la Iglesia se

confía a las *Casas*, el de los laicos, el de los sacerdotes y, desde 1980, el de los obispos. Una decisión se aplica a toda la Iglesia solo cuando obtiene una mayoría en cada una de las tres *Casas*. El soberano británico sigue siendo formalmente la cabeza de la Iglesia (al menos en Inglaterra), con el arzobispo de Canterbury teniendo un mandato espiritual importante, pero no sinodalmente decisivo.

Nuevas comunidades y desafíos ecuménicos

Las nuevas comunidades que están surgiendo hoy en varios lugares requieren una mención adicional. Como no son católicos romanos, fueron llamados protestantes demasiado rápido. Por lo general, se trata de comunidades locales totalmente autónomas sin ningún vínculo particular con otras comunidades locales. Ciertamente, hay estructuras que federan estas Iglesias, pero no tienen autoridad para la vida de la comunidad local. Este modelo congregacionalista no es comparable al enfoque sinodal de las tradiciones luterana, reformada y anglicana que acabamos de mencionar. Estos últimos ven en ella un déficit de catolicidad, de la necesidad de entenderse como Iglesia y de vivir esta realidad más allá de la dimensión local.

Sin embargo, esta crítica se aplica también a las tradiciones luterana, reformada y anglicana, incluso si están en otro nivel. Para estos últimos, la dimensión decisiva es generalmente nacional. Si bien las Iglesias nacionales son miembros de las comuniones mundiales, son reacias a dar a un organismo internacional la capacidad de decidir en su nombre. En el lenguaje teológico, deben estar a la altura del desafío de una catolicidad visible a nivel internacional.

La lógica de la gracia y el amor de Dios

En la teología reformista, lo que está en juego no es la Iglesia como tal. La estructura sinodal es penúltima y evoluciona de acuerdo a muchas contingencias históricas. La razón de ser de la Iglesia es el testimonio del Evangelio de Cristo y una vida consistente aquí y ahora. Depende de los sínodos velar por el cumplimiento de esta misión y contribuir a dotar a la Iglesia de los bienes necesarios para que la Iglesia sea un auténtico testigo de esta otra lógica, la lógica de la gracia y el amor de Dios.

André Birmelé

Traducido por Soledad Oviedo C.

Un buen camino juntos

El sínodo es un camino de discernimiento espiritual, de discernimiento eclesial, que se realiza en la adoración, en la oración, en contacto con la Palabra de Dios. Y hoy la segunda lectura nos dice justamente que “la Palabra de Dios es viva, eficaz y más cortante que una espada de dos filos: ella penetra hasta dividir alma y espíritu, articulaciones y médulas, y discierne las intenciones y pensamientos del corazón” (*Hb* 4,12). La Palabra nos abre al discernimiento y lo ilumina, orienta el Sínodo para que no sea una “convención” eclesial, una conferencia de estudios o un congreso político, para que no sea un parlamento, sino un acontecimiento de gracia, un proceso de sanación guiado por el Espíritu. Jesús, como hizo con el hombre rico del Evangelio, nos llama en estos días a vaciarnos, a liberarnos de lo que es mundano, y también de nuestras cerrazones y de nuestros modelos pastorales repetitivos; a interrogarnos sobre lo que Dios nos quiere decir en este tiempo y en qué dirección quiere orientarnos. Queridos hermanos y hermanas, ¡buen camino, juntos!

(Papa Francisco, *Homilía* en la misa del 10 de octubre 2021, con la ocasión de anunciar el sínodo sobre la sinodalidad).



*Parte
aparte*

Esperanza en tiempos sombríos.

La misión cristiana y el ascenso de la extrema derecha en el Brasil

Estevao Raschietti

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

El Brasil está viviendo una época de pandemia que se tornó “síndemia”,¹ en el momento en que la dolencia contagiosa causada por la Covid-19 se “entrelaza con factores sociales, políticos y económicos, como desigualdad social, distribución de riqueza, acceso a bienes esenciales, como casa y saneamiento”.²

La situación colapsó en marzo de 2021 con un promedio de muertes diarias sobre las 2.000 personas, llegando a más de 4.000; los infectados sobre los 80.000 en 24 horas, los hospitales sobrepoblados, el sistema de salud fuera de control, los gobiernos y prefecturas decretando medidas extremas de contención para

1 La noción de “síndemia” fue concebida la primera vez por Merrill Singer, un antropólogo y médico americano, en la década de 1990. Escribiendo en *The Lancet* en 2017, junto con Emily Mendenhall y sus colegas, Singer argumentó que un abordaje síndemico revela interacciones biológicas y sociales que son importantes para el pronóstico, tratamiento y política de salud. Cf. Richard Horton. Offline: COVID-19 is not a pandemic, *The Lancet*, London, septiembre 26, 2020, p 874. Disponible en: <https://www.thelancet.com/action/showPdf?pii=S0140-6736%2820%2932000-6>.

2 Frei Betto, *Não è pandemia, è sindemia*, IHU, São Leopoldo, RS, 11 de enero de 2021. Disponible en <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/606032-nao-e-pandemia-e-sindemia>.

prevenir un empeoramiento significativo. A toda esta calamidad se suman el estrés de las familias encerradas en el surgimiento de una extrema derecha, autoritaria, fascista y violenta, aliada a la naturaleza más despiadada y deshumana de un capitalismo depredador que fue convocado a “poner orden” en la corrupción endémica del Estado, en los desvíos morales de la sociedad y en la maximización de la producción económica, negando la gravedad de la pandemia, burlando las medidas de protección e incitando a la población a mantener una vida normal.

La extrema derecha en un país nunca descolonizado como el Brasil existió siempre, también en los medios eclesiásticos católicos, en los movimientos cristianos de renovación espiritual, en las personalidades y en las organizaciones de tendencia integrista y fundamentalista. Ahora llegó al poder con una arrogancia y un revanchismo asustador y cómplice, con el apoyo popular, en parte, fruto de una manipulación mediática en la lucha improbable contra la corrupción; de esta manera, ha sedimentado una estructura identitaria colonial, semianalfabeta, racista y misógina, y fomentada por las propias exigencias disciplinarias y funcionales del capitalismo.

Ese ascenso anunciado, más totalmente inesperado en sus descabros, confluía en la elección triunfal de Jair Messias Bolsonaro a presidente de la República Federativa del Brasil. Lo que está por detrás de este acontecimiento, lo que sustenta el enredo popular en torno a esta figura, lo que se espera del proceso antidemocrático que está siendo orquestado y, sobre todo, cuáles deberían ser los caminos de la misión junto a las bases populares en estos tiempos desafiantes, estas son las cuestiones abordadas en este ensayo, cuyo objetivo es intentar trazar pistas de entendimiento de un fenómeno complejo para elaborar criterios para una actuación pastoral profética.

1. ¿Quién es y quién está por detrás de Jair Bolsonaro?

El populista Jair Messias Bolsonaro es un capitán retirado del ejército, cuya actuación fue clasificada como indisciplinada, preocupante y de pésimo ejemplo, particularmente, por causa de su desordenada lucha salarial en pro de las fuerzas armadas, en el delicado período de transición democrática posdictadura. Por sus hazañas “sindicales” dentro de los cuarteles llegó a estar preso. Su salida del ejército para la política, a ser electo concejal en Río de Janeiro en 1988 por el Partido Demócrata Cristiano (PDC), fue visto como un alivio para el comando y una traición para los colegas de uniformes. Para él, significó una oportunidad de sumar la jubilación integral (con apenas 16 años de servicio) a la renta considerable de una nueva profesión, que le daría el confort financiero y la proyección por los cuales tanto ansiaba (Marcelo Souza, 2018). Según su hijo, la carrera política fue una “única opción que poseía en el momento para evitar que fuese víctima de persecución por algunas partes de superiores”.³

El candidato

El perfil del novato de la Cámara Municipal carioca se mostró luego conservador, discreto, poco participativo. Su mandato tuvo como prioridad la visibilidad de las causas militares. Después de dos años, en 1990, se eligió diputado federal por el PDC, inaugurando una serie de seis mandatos consecutivos, aliándose con varios partidos, defendiendo pautas populistas, antidemocráticas, armamentistas, de extrema derecha, clasificando la tortura como legítima, haciendo apología de las dictaduras y desacreditando los derechos humanos. Sus declaraciones irrespetuosas y controvertidas recibieron 30 solicitudes de casaciones y tres de condenacio-

3 Flavio Bolsonaro, *Mito ou verdade, Jair Messias Bolsonaro*, Río de Janeiro, Altadena, 2017, p 79.

nes judiciales. Su figura se fue moldeando a lo largo del tiempo entre lo excéntrico y el autoritario, el bocón y el miliciano, de tendencia claramente fascista y facineroso.

Bolsonaro es religioso. Se dice católico, está ligado más a las Iglesias evangélicas y a los anhelos despóticos del poder de sus representantes. Nunca se unió a la idea de un “Estado laico”, resignificando esa noción con la afirmación: “Si el Estado es laico, sus gobernantes son cristianos”. En su campaña electoral para presidente de la República, escogió como lema: “Brasil encima de todo, Dios encima de todos”, a pesar de las ofensas directas a la Conferencia Nacional de los Obispos del Brasil (CNBB) y sus organismos. Entre sus apoyadores más fanáticos, encontramos a muchos católicos conservadores —entre obispos, padres, laicos y laicas—, miembros de los movimientos neo-pentecostales, integristas y tradicionalistas, como la Renovación Carismática Católica, la Canción Nueva, la Comunidad Católica Shalom, además de muchos comunicadores e *influencers* mediáticos.

En las conturbadas elecciones de 2018, Bolsonaro se candidatizó para presidente de la República sobre un furor popular alimentado por articulaciones ocultas y propagadas por los medios de comunicación social: desde los levantamientos populares de 2013, ampliamente por la controversia de la Operación Lava Jato y por la actuación de los grandes medios de comunicación brasileiros. Globo es una compañía que actúa con hostilidad contra los gobiernos del PT. Contribuirían también, y decididamente, a una profunda crisis económica y una vuelta a la derecha de las democracias occidentales, comenzando por los Estados Unidos. “El Mito”, como fue exaltado por los grupos de fanáticos, condujo una campaña extraña y violenta, verbalmente de nivel progresivo, apelando para el odio, el armamento, la intervención militar, el desprecio por la diversidad, la devastación de la Amazonia, el vilipendio de las instituciones, de las creencias, de las culturas. A la

lucha contra el “consumismo” político, ideológico y cultural, en el cual estaría envuelta la sociedad brasileira, fue la gran directriz de todo su discurso oscurantista, agresivo y claramente delirante, alimentado por una ignorancia primitiva y asustadora.

El presidente

Una vez electo presidente demostró que los suyos no eran gritos de campaña, sino los desvaríos de una personalidad problemática dispuesta a cumplir lo que prometió. Luego Brasil asistió a la desestructuración del Estado como nunca vio en las últimas décadas, como una reducción antidemocrática de la máquina administrativa, extinguiendo carteras ministeriales con diversas secretarías y comisiones, condenando a órganos estatales como IBAMA (Instituto Brasileiro del Medio Ambiente) y el INPE (Instituto Nacional de Investigaciones Espaciales), ofendiendo y dimitiendo a sus directores y especialistas. Su ministerio fue compuesto por figuras siniestras y radicales, entre ellas el canciller católico tradicionalista Ernesto Araújo (Exterior), la pastora evangélica pentecostal Damares Alves (Mujer, Familia, Derechos humanos), el dramaturgo hitleriano Roberto Alvin (Secretaría de cultura), el polémico economista Abraham Weintraub (Educación), el antiambientalista Ricardo Salles (Medioambiente), el inepto y autoritario general Eduardo Pazuello (Salud); ese último sustituyó, en medio de la pandemia de la Covid-19, a calificados sanitarios como los médicos Luiz Henrique Mandetta y Nelson Teich.

Entre los varios y fragmentados grupos que integraron el gobierno Bolsonaro sobresalían dos “alas”: la ideológica y la militar. En la primera, hacen parte los que se adhieren a las doctrinas de la extrema derecha, tradicionalistas y negacionistas del autoproclamado filósofo Olavo Luis Pimentel de Carvalho, periodista y ensayista representante del más puro conservadurismo brasileiro,

que actualmente vive en los Estados Unidos. En la segunda, hacen parte militares de la reserva y activos, volviendo a ocupar cargos civiles de primero, segundo y tercer escalón en los ministerios y órganos de gobierno, cuando también como asesores próximos al presidente, como en la época de la dictadura. No raramente estas dos alas debaten de frente por causa de los diversos tipos de visiones, abordajes e intereses, pero convergen sustancialmente: en una concepción de ejercicio de poder piramidal y autoritario, en una ideología meritocrática de derecha y una lucha férrea contra las sobras del comunismo en la sociedad brasilera.

Las alianzas estratégicas

Este ecléctico arreglo federal, siempre en el centro de atención de los medios de comunicación por declaraciones imprudentes, actos perturbadores y, lo que es peor, intervenciones inconstitucionales —lo que llevó a otros poderes, Estados y organizaciones de la sociedad civil a reaccionar energéticamente—, dejó casi siempre en segundo plano a las otras alianzas y estrategias mucho más determinantes: el “casamiento” de Bolsonaro con el economista ultraliberal Paulo Guedes, un *outsider* promovido a superministro de Hacienda, Planificación, desenvolvimiento y gestión, e Industria, Comercio Exterior y Servicios, y parte del Movimiento de Trabajo. La nominación de la empresaria matogrosense Tereza Cristina Correa da Costa Días, ministra de Agricultura, Agropecuaria y Abastecimiento, líder de la Bancada Ruralista, representante del sector de agronegocio, responsable por promover la liberación de agrotóxicos y la explotación agropecuaria en tierras indígenas, aun en el gobierno de Temer. El engaño del juez federal en primera instancia, Sergio Moro, como ministro de Justicia y Seguridad Pública, que actuaba como jefe de la Operación Lava Jato en Curitiba, grupo de trabajo que investigó, juzgó y condenó, con comprobada parcialidad, a un gran número de políticos,

destacando al expresidente Lula, contratistas y empresas, como la Petrobras y la Odebrecht, por corrupción y lavado de dinero.

Estas tres alianzas clave no formaban parte de los encuadramientos ideológicos de Bolsonaro, más simpatizaban con la visión sustancial de la derecha y conservadora que miraba a una reeducación/des crédito de la actuación del Estado corrupto (Moro), la liberación del mercado (Guedes) y la expansión del agronegocio (Teresa Cristina). Todavía era asociación de riesgo, basada más en un oportunismo e intereses distintos, que en los proyectos comunes. Las élites no conseguirán elegir presidente de la República o gobernador de Sao Paulo a Geraldo Alckmin, y acabarán así cocinando un pacto faustiano con Bolsonaro; todo valía para acabar con las políticas de izquierda de 13 años del Partido de los Trabajadores (PT).

Por otro lado, Jair Bolsonaro necesitaba del apoyo de las élites (agronegocios), de la credibilidad delante del sistema endémico de corrupción de la maquinaria pública (Moro) y de alguien que entendiese del mercado que no fuese alineado a la izquierda (Guedes); el mismo se identificó con el nacionalismo cooperativista más que con las políticas de tipo neoliberal. El capitán declaraba abiertamente su ignorancia en el campo económico-financiero, entregando carta blanca a Guedes y elevando su estatus a una especie de gurú en el nuevo gobierno. Además, Bolsonaro estaba solo, sin partido, sin cuadros administrativos, sin profesionales preparados para asumir rápidamente cargos de confianza y responsabilidad; él necesitaba más que ninguno formar su propio grupo, partiendo desde cero.

El desgobierno

Además, como sabemos, esas alianzas ocasionales traerían problemas antes o después. El primer divorcio litigioso acabó su-

cediendo con Moro, en mayo de 2020, después que se tornó insustentable la lucha contra la corrupción con las estafas de la familia de Bolsonaro. El presidente llegó a decir que no necesitaba más de Lava Jato y de sus mentores porque en su gobierno “no tenía corrupción”. En cuanto eso, Guedes procuraba seguir su improbable camino entre la lealtad al presidente y avanzar en la pauta liberal de privatizaciones y el corte de gastos, observado por varios de sus colaboradores directos que se cansaron, desistieron y dimitieron. Tereza Cristina tuvo que actuar como bombero durante las repetidas afirmaciones irrespetuosas y descabelladas de otros ministros, del presidente y de sus hijos, contra socios comerciales como China y los países árabes. Cuánto podrá durar, dependerá de la capacidad de Bolsonaro y sus aliados para mantener determinados equilibrios en defensa de los intereses y de los proyectos de cada bloque aliado.

En medio de un (des)gobierno desastroso en temas como el medioambiente, política externa, democracia, seguridad, educación, corrupción, relaciones públicas e institucionales como prensa, legislativo, judicial, empresas, organizaciones no gubernamentales, etc., llegó la pandemia de la Covid-19 para desenmascarar de una vez por todas, la brutalidad, la irresponsabilidad y el delirio bolsonarista. El 24 de marzo de 2020, el presidente hizo el primer pronunciamiento oficial negacionista a la nación, llamándola “gripecita”, y a la alarma de su gravedad de “histeria” de los medios de comunicación. En lugar de unir a la sociedad en torno al combate de la incipiente amenaza, colocó en *stand by* a las diferentes instituciones, políticas e ideológicas; el capitán no perdió la ocasión para exacerbar con enfrentamientos inútiles, necios, insensatos, sin mirar la vida de las personas y el bien para el pueblo.

De allá para acá fueron archivados más de cien pedidos de *impeachment* en el Congreso Nacional, incluso si las encuestas mostra-

ban a la mitad de la población brasileira favorable a la continuación de su gobierno, y un legislativo reticente en encabezar un proceso de enfrentamiento.

Con todo, a los pasos que se aproxima la marca de 500.000 muertos por causa de la Covid-19, el Senado consiguió instalar una Comisión Parlamentaria de Investigación (CPI), con la ayuda del poder judicial, para investigar la política negacionista, irresponsable y genocida conducida por el actual Presidente y su Ministerio de Salud en relación al combate de la pandemia, particularmente, a la negativa de la compra de vacunas y a la promoción de tratamientos precoces reprobados por las investigación científica, a la insistencia irrespetuosa con las medidas preventivas del uso de la mascarilla y el distanciamiento social. Esta CPI puede tener consecuencias letales para el Gobierno Federal, como también puede no alterar mucho el panorama actual en vista a las elecciones de 2022. En tanto, para Brasil, que aún no pierde la razón y el sentido común, está abriendo el tamaño irrazonable del escándalo, junto con las mentiras descaradas e insolentes burlas con las que insiste en bromear cínicamente con la vida y la dignidad de las personas.

Las convergencias

¿Quién es, al final, Bolsonaro? Por detrás de un paladino blanco leónico que agita banderas conservadoras y negacionistas, está un político profesional que supo captar el malestar general de una red de antagonismo, de integrismo y de odio, causado principalmente por las investigaciones sórdidas de Lava Jato, y, al mismo tiempo, atraer los intereses de las élites, el ascenso del mercado y el apoyo de los sectores religiosos conservadores. Varios actores entraron en juego, cada uno enfocado en sus objetivos y todos dispuestos a hacerse de la vista gorda ante lo inapropiado de las

brutalidades y necesidades protagonizadas por el mandatario. Una red de alianzas tejidas alrededor de una personalidad oscurantista y compleja, heterogénea, oportunista y totalmente inestable, pero que converge en el objetivo común de dominar la población de Brasil, directa o indirectamente; lo que va a suceder de aquí a hacia el frente, estaremos por ver.

2. ¿Cómo explicar la ascensión de Bolsonaro a presidente de la República?

Por lo tanto, permanece un problema de fondo que no quiero callar: ¿cómo explicar la ascensión de una figura tan perversa, incapaz y autoritaria a presidente de la República Federativa del Brasil? ¿A quién representa realmente? ¿Cómo consiguió alcanzar tanta popularidad? Varias interpretaciones en respuestas fueron dadas a estas inquietudes, que, efectivamente, exteriorizan sentimiento de impotencia, perplejidad e indignación, delante a todo lo que estamos viviendo, sobre todo en estos tiempos de pandemia.

En primer lugar, debemos tener presente que el resurgimiento de la extrema derecha nacionalista es un fenómeno mundial, que invirtió sobre todos los países de democracias consolidadas como en los Estados Unidos, con la elección de Donald Trump, y, de alguna forma, la Gran Bretaña con el *Brexit*. Las falanges fascistas han estado por mucho tiempo en casa como en Francia, Alemania, Italia, ahora también en España, así como en todos los países de Europa (Austria, Suecia, Holanda, etc.). Tenemos aún gobiernos extremadamente autoritarios, electos democráticamente, en Polonia, Hungría, Turquía, para no hablar de Rusia.

Asia, África, y los Países Árabes son otros contextos, en que se cuentan con los dedos los que no son gobernados por dictadores o por agrupaciones políticas conservadoras. Aún más, aquí tam-

bién existe una peligrosa virada nacionalista en naciones como Filipinas, India y Japón, además de un recrudecimiento sustancial de China con sus provincias autónomas. Pero, a su vez, en América Latina miró además que, al cantar el gallo en diversos países y provocar reacciones generalizadas, determinan súbitamente revueltas y convulsiones sociales que frenaron sus ambiciones de poder (Argentina, Bolivia y Chile).

Salida por la derecha

¿Esto está generando para los pueblos el deseo por gobiernos conservadores y autoritarios? Vamos a intentar evidenciar algunos factores que determinaran un caldo propicio para el reaparecimiento del protagonismo de las extremas derechas en la escena mundial, así como del fundamentalismo y del integrista religioso, focalizándose en particular algunos elementos típicos del contexto brasileiro y, si quisiéramos, latinoamericano.

En primer lugar, la propia evolución del capitalismo neoliberal con todas las propuestas de disminución del papel asistencial del Estado, desde la desregulación financiera, de la flexibilización del mercado de trabajo, la reducción del déficit fiscal, del cambio fluctuante de la privatización de las empresas estratégicas estatales, la apertura comercial y económica, etc. Los dictámenes de consenso de Washington (1989), concomitantemente a la caída del muro de Berlín, la decadencia del sistema comunista y la formulación de la famosa tesis de Francis Fukuyama, que asociaba al libre sistema de mercado al “fin de la historia”, corroían los pocos derechos conquistados por las masas populares durante años/siglos de luchas reivindicatorias.

El progresivo dismantelamiento del *welfare state*, que recibió un decisivo golpe en los años 80, con las administraciones de Ronald

Reagan (1911-2004), en Estados Unidos, y Margaret Thatcher (1925-2013), en el Reino Unido, destiló en constantes dosis homeopáticas de choques de autoritarismo, violencia, miedo, turbulencia, intransigencia y pillaje, bajo la égida de principios de competitividad, de eficiencia, de expansión *no-limits* que, a pesar de la resistencia y de la oposición de innumerables organizaciones de la sociedad civil, continuó su marcha triunfal generando abismos de desigualdad siempre más profundos, deseos de consumo siempre más intensos, desorganizaciones sociales siempre más habituales.

Para Jessé Souza (2018), “el capitalismo no puede ser comprendido a penas por sus dimensiones económicas, en cuanto flujo de capitales y cambio de mercaderías, más aún como dimensión simbólica, moral y cultural común”.⁴ Las personas pactan la vida en torno de los valores del trabajo-eficiencia-resultado de la moral liberal, junto a la búsqueda incesante por una autonomía siempre más exasperada.

El ideal cultural del mundo industrializado occidental es el individualismo *self-made*, autosuficiente y autónomo, que se vale por sí mismo sin necesidad de nadie más (a no ser en el campo sexual), ni debe nada a nadie... Ese es el ideal en pro del cual viven y trabajan, y es su objetivo en la vida, y ellos son capaces de sacrificar lo que sea para alcanzarlo.⁵

El capitalismo coloniza todo: el espacio, el tiempo, la naturaleza, las subjetividades, las individualidades, las identidades. Imprime un ritmo frenético a la producción para maximizar el lucro, cueste lo que cueste, en términos de estrés, de enfermedades, de locuras, de vicios y de vacíos. Roberto Saviano sustenta que el mundo contemporáneo consume drogas para poder aguantar la aceleración exponencial de la vida moderna, sus demandas despropor-

4 Jessé Souza, *A classe média no espelho*, Río de Janeiro, Estação Brasil, 2018, p 36.

5 Albert Nolan, *Jesus hoje. Uma espiritualidade de liberdade radical*, São Paulo, Paulinas, 2008, p 41.

cionadas, sus continuos cambios de hábitos y métodos. Hasta las personas y la propia naturaleza no soportan más el callejón sin salida donde la humanidad se metió, y entra la desesperación ante la falta de perspectivas.⁶

Retrotopia: la vuelta al pasado

Si el futuro no puede garantizar más el “proceso civilizatorio” prometido por la modernidad, entonces, para muchos, la solución es volver al pasado. El pasado se torna el nuevo mito delante de un futuro muy incierto, apabullante e ilusorio. Esa es la tesis de Zygmunt Bauman en su última obra *Retrotopia*.⁷

En lugar de invertir las esperanzas públicas de mejoría en un futuro incierto, es “siempre obviamente muy dudoso” reinvertirlas una vez más en el pasado vagamente recordado, valorizado por su supuesta estabilidad y, por tanto, confiabilidad. Con esa vuelta de 180 grados, el futuro se transforma de un hábitat natural de esperanza y expectativas legítimas, a un lugar de pesadillas: el pavor de perder el empleo, la posición social a la cual está vinculada —como el de tener casa—, el resto de sus pertenencias y los inmuebles de toda la vida “retomados”, de mirar a sus hijos patinando ladera abajo del “bienestar con prestigio...”. El camino hacia los giros del futuro parece, inquietantemente, un rastro de corrupción y caída. Tal vez el camino de regreso, el del pasado, todavía tenga la oportunidad de convertirse en un rastro de limpieza del daño causado por los futuros que, cada vez, se han ido transformando en el presente.

Citando la obra de la escritora Svetlana Boym, Bauman comparte el diagnóstico de una “epidemia global de nostalgia”, como “mecanismo de defensa en una época de ritmos de vida acelerada”,

6 Roberto Saviano, *Zero, zero, zero*, São Paulo, Companhia das Letras, 2014.

7 Zygmunt Bauman, *Retrotopia*, Río de Janeiro, Zahar, 2017.

que consiste en “promesas de reconstruir de allí el ideal que se encuentra en el núcleo de muchas poderosas ideologías actuales, intentando a que renunciemos a los pensamientos críticos en pro de los vínculos afectivos”.

Naturalmente, ese ideal es imaginario, tan mítico como la utopía moderna del progreso, y se centra en las “reivindicaciones nacionales y nacionalistas de todo el mundo, los cuales se empeñan en la fabricación de mitos antimodernos de la historia, por miedo de un retorno a símbolos o mitos nacionales y, ocasionalmente, con teorías intercambiables de conspiración”.⁸

Paradójicamente, esa tendencia de “vuelta al pasado” no confronta la perversidad del sistema tecnocrático dominante en sus causas y fundamentos, más direcciona el malestar de los individuos, desolados existencialmente, desenraizados políticamente y desvinculados de cualquier mediación que podría defender sus intereses, contra chivos expiatorios socialmente aceptables que canalizan toda la rabia y agresividad. Se trata de una manipulación de las emociones que provoca sentimiento de indignación y de revuelta contra objetivos equivocados y, sobre todo, de profundo sentido de culpa moral por la degradación de la situación presente; por lo tanto, si el sujeto es pobre es desempleado, al final la culpa es del mismo, o de los otros como él, por ser prejuiciosos corruptos, ignorantes, desactualizados, no competitivos, fuera del mercado, estresados, deprimidos, con exceso de peso, y sin los valores del pasado y viviendo a costa de la sociedad.

Sociedad colonial

Todo este embrollo empeora cuando se considera la situación de un país específico como Brasil. Brasil es un país de vocación es-

8 Ibid., p 9.

clavista, con un pasado colonial que nunca fue revocado, siendo sucesivamente reeditado en diversas etapas sobre diversas vestimentas y fantasías, penetrando en las fibras más íntimas de las subjetividades y de las relaciones. Aunque en los años 70, Paulo Freire argumentaba sobre “el parto doloroso” para sacar el opresor instalado en el interior de los oprimidos. Mientras sigan siendo “hospedaje” del opresor, los oprimidos tienen a su vez que ser opresores, reproduciendo la estructura identitaria en la cual fueron forjados existencialmente: “En su ideal es, realmente, ser hombres, más para ellos, ser hombres, en la contradicción que siempre estuvieron y cuya superación no les está clara, en ser opresores”.⁹

La preferencia por adosarse a la estructura de dominación totalitaria que aparentemente garantizan abrigo, protección y redención, a través de prescripciones disciplinarias y orden, revela la fase de acomodación y de miedo de los oprimidos, para utilizar un término de Freire, aplastados por un engranaje colonizador que les vuelve incapaces de correr el riesgo de asumir su propia libertad y autonomía.

De esta manera, según el sociólogo e investigador de Santa Catarina, Ivann Lago, podemos trazar el perfil del “brasileño promedio”, lejos del romanticismo del imaginario popular, como sujeto receptivo, creativo, solidario, divertido y “malandro”, más como lo que realmente es: “prejuicioso, violento, analfabeto (en las letras, en la política, en la ciencia... en casi todo), racista, machista, autoritario, interesado, moralista, cínico, charlatán, deshonesto”. De allí que Bolsonaro “es una expresión bastante fiel del brasileño promedio, un retrato del modo de pensar el mundo, la sociedad y la política que caracteriza al típico ciudadano de nuestro país”.¹⁰

9 Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, 17ª ed., Río de Janeiro, Paz e Terra, p 32.

10 Ivann Lago, O Jair que há em nós, Cerro Largo, RS, 28 de febrero de 2020. Disponible en: <https://ivannlago.blogspot.com/2020/02/o-jair-que-ha-em-nos.html>.

La conquista de la modernidad de inclusión, de combatir el racismo o el machismo, de criminalización de los prejuicios, no eliminarán la resistencia atávica y reflejada contra los pobres, los nordestinos y los homosexuales en el imaginario de la población, en lo cotidiano de la vida privada, en los chistes diarios, en los comentarios entre amigos. Prohibiéndose manifestar públicamente, en ese sentido, sobrevive internalizado y reprimido por el control de la sociedad, hasta que un día se sobrepase; de esta manera, el “ciudadano común” miró, en un candidato a presidente de la república, esa posibilidad, la capacidad de sobrepasarse.

Ahora ese “ciudadano común” tiene voz. De hecho, se siente representado por el presidente que ofende a las mujeres, a los homosexuales, a los indios, a los nordestinos. Él tiene la sensación de estar personalmente en el poder cuando ve en el líder máximo de la nación usar palabras vulgares, frases mal formuladas, palabras ofensivas para atacar a quien piensa diferente. Él se siente importante cuando su “mito” enaltece la ignorancia, la falta de conocimiento, el sentido común y la violencia verbal para difamar a los científicos, los profesionales, los artistas, los intelectuales, pues ellos representan una forma de ver el mundo que su propia ignorancia no le permite entender.

Por lo tanto, el “ciudadano de bien” no percibe su profunda ignorancia simplista –pobres e ignorantes son los otros–, y no entiende cómo el sistema democrático funciona, la independencia y autonomía entre los poderes, de la necesidad igualdad ante lo judicial, de la importancia de los partidos políticos y del debate de ideas y proyectos en el Congreso Nacional. Todas esas medidas son costosas, lentas, burocráticas y corruptas, de manera que él opta por una relación directa e inmediata con el poder, que el populismo mesiánico de Jair Bolsonaro proporciona.

Fundamentalismo religioso: crisis de las mediaciones y de las relaciones

La búsqueda por esta relación “sin mediaciones” con el poder encuentra un gran aliado en el fundamentalismo religioso, igualmente inmediato en la relación con Dios, como lo sagrado, con la Ley, como la escritura, radicalmente reticente a cualquier mediación que se llame Iglesia, jerarquía, hermenéutica bíblica, discernimiento crítico, teológico y socio analítico. Todo lo que viene del mundo es mundano, corrupto, perdido. La única salvación consiste en una relación directa con Dios, proporcionada por la experiencia en el Espíritu, que da acceso a una verdad absoluta que no se puede responder, todo es rechazado violentamente porque al parecer es obra del diablo.

Este desencanto y contrariedad con las mediaciones históricas, sociales e institucionales “modernas”, inclusive la ciencia, la razón, la política, los derechos humanos, etc., cala perfectamente con las exigencias del capitalismo imperante de eliminar todos los obstáculos críticos que pueden interferir en el ejercicio de producción del libre mercado. En otras palabras, desacreditar el papel del Estado y de la ciudadanía en reivindicar dignidad, igualdad y garantizar la asistencia a las personas, significa dar servicios básicos con el saneamiento, educación, salud, no más derechos inalienables, más como negocios y fuente de renta accesibles solamente a los que tienen dinero, y, por lo tanto, a quien se lo “merece”.

Además, al ver que no se puede creer más en las mediaciones de los profesores, de los médicos, jueces, padres, periodistas, científicos, cada sujeto está libre y suelto para construir su propia “verdad”, que puede ser verdaderamente un no (no importa), por lo menos no sigue ninguna autoridad infalible, ningún dogma impuesto, ninguna camisa de fuerza, liberando la imaginación, considerando un abanico de otras posibilidades y abriendo camino a la atracción, a la seducción y a la fantasía: la trampa perfecta para

las élites del neoliberalismo global para continuar manipulando a las masas populares y haciendo tonterías, difundiendo la ilusión de que todos los intereses ciudadanos serán siempre tomados en cuenta, a pesar de los posibles prejuicios, pero ellos solo buscan su propio beneficio.

Todo este enredo causó también una grave crisis de confianza en la sociedad mundial, en medio de otro: un descrédito de las instituciones y de las relaciones junto a la proliferación de teorías de conspiración, manifestaciones de odio, de intolerancia, de prejuicios. El mestizaje de las poblaciones, el pluralismo cultural, los cambios de costumbres, la emancipación de las clases populares y de los sectores marginalizados (LGBTQIA, negros, indígenas, discapacitados, mujeres, etc.), ciertamente causó extrañeza y descomposición para una cotidianidad moldeada según un cierto orden social, cultural y moral. Asimismo, se suma la explotación de las redes sociales, su manipulación a través de robos, y su fomentación mediante agencias financiadas desde la extrema derecha: el miedo y la desconfianza, juntamente con la pobreza y los resentimientos, son poderosos combustibles para el retorno de los horrores que la humanidad ya vivió en la primera mitad del siglo XX.

3. La actuación misionera en tiempos sombríos

¿Cómo intervenir antes que la bola de nieve se haga más grande y sea demasiado tarde? ¿Cuál es el papel de la misión cristiana en esta coyuntura oscurantista? Antes de todo, es bueno tomar conciencia que la coyuntura es grave, extensa, que convoca a asumir compromisos urgentes, decididos y responsables. No es demás recordar que la subida del fascismo y del nazismo fue debida a la omisión y de las vistas gordas, con consentimientos ocultos e incluso abiertos, durante los hechos imperantes, ostentados y

aparentemente inofensivos, que, gradualmente, fueron aceptados como normales.

La pastoral misionera no puede ni debe tolerar cualquier manifestación bolsonarista de odio, de intolerancia o simplemente de apoyo a un gobierno nefasto, armamentista y antidemocrático. Ninguna brecha ha de ser dada en apoyo a ideologías de extrema derecha o de diálogo con quien expresa negacionismo, prejuicios y desprecio a la vida. Jesús mandó al espíritu a callar la boca y salir del poseído (Mc 1, 25), no aceptando ninguna conversación. Así como los fariseos que procuraban armar debates para poder acusarlo o hacerle caer en contradicción, en cambio Jesús tuvo siempre una respuesta seca o una respuesta acertada para no caer en la trampa (Mc 11, 28-33); jamás se dispuso para una interlocución abierta y cordial.

“Abrazar los riesgos del encuentro con el rostro del otro”

La actitud profética de no diálogo y de no negociación, no debe, por lo tanto, ser confundida con posturas ásperas, rígidas y obtusas de pocos amigos, típica del fundamentalismo integrista. La alegría y la comunión son trazos típicos de quien es llamado a anunciar la Buena Nueva a todos, (EG 21), asimismo como la apertura (EG 47), la escucha (EG 158), la ternura (EG 270), el propio diálogo (EG 238).¹¹

El ideal cristiano convidará siempre a superar la sospecha, la desconfianza permanente, el miedo de ser invadidos, las actitudes defensivas que nos impone el mundo actual. Muchos intentan escapar cerrándose en su privacidad confortable o en el círculo más reducido de los más íntimos, y renuncian al realismo de la dimensión social del Evangelio; porque, así como algunos quisie-

11 Papa Francisco, *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium*, Roma, 2013.

ran un Cristo puramente espiritual, sin carne, ni cruz, también existen otros que pretenden relaciones interpuestas mediante sofisticados aparatos, es decir, por sistemas que se pueden encender y apagar a voluntad. Mientras que, el Evangelio nos convide siempre abrazar el riesgo del encuentro con el rostro del otro, con su presencia física que interpela, con sus sufrimientos y sus reivindicaciones, con su alegría contagiosa permaneciendo lado a lado. La verdadera fe en el Hijo de Dios, hecho carne, es inseparable del don de sí mismo, la pertenencia a la comunidad, del servicio, de la reconciliación con la carne de los otros. En su encarnación, el Hijo de Dios compartió la revolución de la ternura (EG 88).

Entretanto, existe una tensión entre la firme denuncia contra la ideología antievangélica, que atenta a la vida de las personas y que no debe repercutir en la comunidad cristiana y en la sociedad, y una atención a las personas, particularmente, a los pobres, a los simples, a los que fueron fácilmente manipulados.

Quien manipula, como ya hablamos, son las clases más favorecidas que tienden a defender y a justificar sus privilegios, y a ejercer su poder sobre los subalternos. En el centro esta la clase media que tendría las condiciones para denunciar con fuerza esas conjaduras diabólicas, afirmando los principios democráticos y los valores humanos y cristianos fundamentales. Por el contrario, esta clase hace una clara elección para la élite que la compró y que la eligió como capataz de las clases populares, en un sistema social esclavista. Con el fin de garantizar su estatus social, la clase media brasileira mira la emancipación de los pobres como una amenaza asustadora, causado por el incurable inconveniente de verlos subirse al mismo avión, comprar la misma ropa, reclamar sus propios derechos para los servicios básicos.

Más que nunca se torna urgente para la Iglesia proponer una clara “opción por los pobres” en términos de conversión, como opción

por la vida, por la dignidad, por la humanidad, por el Reino de Dios, por otro modelo de sociedad.

Para la Iglesia, la opción por los pobres es más una categoría teológica que cultural, sociológica, política o filosófica. Dios “manifiesta su misericordia hacia los pobres sobre los demás”. Esta preferencia divina tiene consecuencias en la vida de la fe de todos los cristianos llamados a poseer los mismos sentimientos que están en Cristo Jesús (Flp 2, 5). Por eso, deseo una Iglesia pobre para los pobres. Ellos tienen mucho que enseñarnos. Además de participar de *sensus fidei*, en sus propios dolores conocemos a Cristo sufridor. Es necesario que todos nos dejemos evangelizar por ellos. La nueva evangelización es una invitación a reconocer la fuerza salvífica de sus vidas, y a colocarlos en el centro del camino de la Iglesia (EG 198).

Dejarse evangelizar por los pobres significa asumir la óptica de los pobres en percibir y cuestionar la realidad desde el punto de vista de las víctimas sistémicas de un capitalismo imperante, es comprometerse con la construcción de una sociedad más justa y humana, sin marginalizados ni oprimidos. Hacerse pobre es una exigencia del discipulado misionero (Mt 5, 3); es despojarse de sí para hacerse don para el otro, es abrirse a la escucha por un deber de justicia, es afirmar una historia, la primacía de Dios: la búsqueda incesante de su Reino en una obra restauradora de la humanidad.

Diez pasos para una pastoral misionera en tiempos de crisis y de conflicto

A partir de la última encíclica del Papa Francisco *Fratelli Tutti*,¹² podemos extraer diez interesantes pasajes para una actuación mi-

12 Papa Francisco, *Encíclica Fratelli Tutti. Sobre la fraternidad y la amistad social*, Roma, 2020.

sionera de la comunidad cristiana proyectada a buscar el diálogo, la paz, el entendimiento social, enlazando puentes, derrumbando muros, sembrando reconciliación (FT 276).

1.- Es necesario el reconocimiento de valores fundamentales universales que van, además de cualquier consenso y de cualquier transformación cultural, “como valores trascendentes a nuestros contextos y nunca negociables” (FT211); como es el caso de la dignidad inalienable de la persona humana que es de bien común. La sociedad corre el riesgo de perder la referencia a esas verdades básicas y la propia objetividad de la realidad, en pro de una convivencia social y de un consenso sobre “verdades construidas”, productos de la lógica del poder y de sus conveniencias.

2.- Promover una “cultura del encuentro”, que significa que el encuentro se hace cultura: “significa que nos aproxima, como pueblo, querer encontrarnos, procurar puntos de contacto, extender puentes, proyectar algo que implique a todos. Esto se torna una aspiración y un estilo de vida” (FT 216). Eso implica tomar la iniciativa de la aproximación para conocer las situaciones y entender a las personas, sus puntos de vista, sus realidades sufridas, sus legítimos deseos, su modo de vivir y de entender el mundo. Implica también vencer la desolación porque “la individualidad y el encierro en nosotros mismos o en los propios intereses nunca serán el camino para volver a dar esperanza y realizar una renovación, más es la proximidad, en la cultura del encuentro. La individualidad, no, la proximidad, sí. La cultura del enfrentamiento, no, la cultura del encuentro, sí” (FT 30).

3.- Un tercer aspecto dice, al respecto, la construcción artesanal de la paz, porque al final tejer relaciones es un trabajo lento, difícil, meticuloso, paciente, casi invisible. Procesos cerrados que agrupan solo a los “puros”, silencian reivindicaciones sociales, impiden confusiones incómodas, ahogan posibles debates, solo

consiguen alcanzar “consensos de escritorio o una paz efímera para una minoría feliz” (EG 218).

4.- Crear el hábito de reconocer al otro, el derecho de ser el propio, el derecho de ser diferente. Sin este reconocimiento, surgen maneras súbitas de hacer que el otro pierda todo el significado, se torne irrelevante, es decir, hacer que en la sociedad no le sea reconocido cualquier valor. Por detrás de utilizar ciertas formas visibles de violencia, muchas veces se esconde otras violencias más disimuladas: de aquellos que desprecian la diferencia, sobre todo cuando sus reivindicaciones perjudican de alguna manera los propios intereses (FT 218).

5.- Es preciso trabajar para un nuevo “pacto social” que sea también “un pacto cultural”, que asuma las diversas visiones del mundo, las diferentes maneras de ser la pluralidad de los proyectos de vida. Muchas veces, dice el Papa, “las buenas propuestas no son asumidas porque se presentan con un ropaje cultural que no es de ellos (los pobres) y con la cual no se identifican”. Respetar las culturas es evitar la forma secular de violencia perpetrada por el Occidente. “Un pacto cultural presupone que se renuncie a comprender de manera monolítica la identidad de un lugar, y exige que se respete la diversidad, ofreciéndoles caminos de promoción e integración social” (FT220).

6.- Recuperar la amabilidad en el trato con las personas, cuidando para no ofenderlas con palabras o gestos, “como tentativa de aliviar el peso de los otros”, impuesto por una vida hecha de urgencias distraídas, de ansias introvertidas, de cobranzas crueles que condicionan las relaciones humanas. “Supone decir palabras de incentivo, que reconfortan, consuelan, fortalecen, estimulan, en lugar de palabras que humillan, angustian, irritan, desprecian”. El “ejercicio de amabilidad”, insiste Francisco, “transforma profundamente el estilo de vida, las relaciones sociales, el modo de debatir y confrontar las ideas. Facilitan la búsqueda de con-

sensos y abre caminos donde la exasperación destruye todos los puentes” (FT 224).

7.- Favorecer un sentimiento de fuerte pertenencia de las personas en la sociedad, de modo que cada individuo y cada grupo se sienta verdaderamente en casa, ninguno excluido: “Una tierra será fecunda, un pueblo dará frutos y será capaz de generar el mañana apenas en la medida en que da la vida a las relaciones de pertenencia entre sus miembros” (FT53). Por otro lado, esa pertenencia tiene niveles diferentes que están interrelacionados: parte del núcleo familiar, pasa para el grupo social, nacional, hasta llegar a la “familia humana universal” (GS 2). “Asimismo, cada persona nacida en un determinado contexto sabe que pertenece a una familia mayor, sin la cual no es posible tener una comprensión plena de sí mismo” (FT 149).

8.- Fomentar la participación de todas las construcciones de una sociedad más justa y solidaria. Francisco lamenta: “Cómo es triste ver que, por detrás de presumibles obras altruistas, el otro es reducido a la pasividad”. Cada ser humano debe ser artífice de su propio destino: “el principio de subsidiariedad (es) inseparable del principio de solidaridad” (FT 187). Pero, a su vez, la paz social depende del empeño incansable “de reconocer, patentizar y reconstruir concretamente la dignidad, tantas veces olvidada o ignorada, de hermanos nuestros, para que puedan sentirse los principales protagonistas del destino de la propia nación” (FT 233).

9.- La promoción del perdón y de la reconciliación, sin escapar del conflicto y sin nunca proponer el olvido. “Sin memoria nunca se avanza... para que la conciencia humana se vuelva cada vez más fuerte contra toda voluntad de dominio y destrucción” (FT 249). Todavía, “aunque haya algo que jamás debe ser tolerado, justificado o disculpado, todavía podemos perdonar” (FT 250), porque quien perdona “rompe el círculo vicioso, frenan el avance

de las fuerzas de la destrucción, decide no continuar inyectando en la sociedad la energía de la venganza” (FT 251).

10.- Salir de la mezquindad y caminar en la esperanza. Invito a la esperanza que nos habla de una realidad que está enraizada en lo más profundo del ser humano, independientemente de las circunstancias concretas y de los condicionamientos históricos en que vive. Hablamos de una sed, de una aspiración, de un ansia de plenitud, de vida bien sucedida, de querer agarrar lo que es grande, lo que entre en el corazón y eleve el espíritu para cosas grandes, como la verdad, la bondad y la belleza, la justicia y el amor. La esperanza es osada, sabe mirar más allá de las comodidades personales, de las pequeñas seguridades y compensaciones que reducen el horizonte, para abrirse a grandes ideas que vuelven a la vida más bella y digna. ¡Caminemos en la esperanza! (FT 55).

Ser animados y animadas por una osada esperanza significa, al final, ser animados y animadas por el espíritu de Dios, fuente y principio del dinamismo vital de la creación. Es el Espíritu que nos impulsa, nos orienta, nos abre hacia la trascendencia y hace actuar, derrumbando barreras y apostando lo inesperado. Ninguna realidad histórica tiene la última palabra para quien cree, incluso para la muerte; eso significa mantener siempre viva nuestra esperanza contra toda evidencia y, al mismo tiempo, contra toda esperanza: “la esperanza es lo último que muere” y “si muere, resucita”, recordaba don Pedro Casaldáliga.¹³

Consideraciones finales

Apelo a la esperanza, a pesar de que no debe ser entendida como improbable vía de fuga delante de una realidad sombría. El dra-

13 Francisco Júnior de Aquino, *Teologia em saída para as periferias*, São Paulo, Paulinas, 2019, p 93.

matismo de la conjetura exige encarar la realidad como ella se presenta, en todo su angustiante horizonte, proponiendo posibles salidas, sabiendo que estas serán arduas, arriesgadas y tal vez improductivas.

No hay lugar para un insolente e impropio optimismo. Producto de sublimar el optimismo es el “síndrome de Poliana”. La realidad que tenemos delante de nosotros es la revancha de un peligroso oscurantismo que no comunica valor positivo alguno en la sociedad ya engullida por su propia cuenta en un proceso de autodestrucción. Las reacciones de las Iglesias son aún extremadamente tímidas, débiles, acorraladas, asustadas, ambiguas. Los tiempos para los discípulos misioneros son de tremenda provocación, siempre de crisis y oportunidades juntas, sin duda, ciertamente más carente de avances útiles y marcados por una profunda perplejidad.

Estos son los tiempos en que nos toca vivir y anunciar el Reino. El Papa Francisco llegó como una luz en medio de las trabas. Varias luces pequeñas pueden ser encendidas en nuestra realidad con la siembra sabia de quien espera del suelo brotar vida nueva. Es típico de los profetas prever esa vida nueva y colaborar con su llegada. Motivada por el futuro, la profecía es llamada hoy, más que nunca, para hacer historia, y hacer que suceda la misión.

Estevao Raschietti

rasqui@yahoo.com.br

Traducido por Martha M. Moya R.

José, padre y esposo

Evariste Kabemba Nzengu

Rector del escolasticado de los Padres Josefinos en Kimwenza en República Democrática del Congo, Evariste Kabemba Nzengu, enseña Teología dogmática en la Universidad San Agustín de Kinshasa.

Para identificar correctamente la figura de José realizamos una encuesta a las madres de la legión de María, en la parroquia de Santa María de la diócesis de Kisantu (RD Congo). Nuestro cuestionario se centró sobre la percepción de la figura de San José.¹ Entre ellas, veinte vieron en él, el padre; dieciséis, el esposo; siete, el trabajador; seis, el protector; tres, el educador; dos, el justo y una examinó acerca de la cautela de José.

Entonces resulta que, para estas madres, José es ante todo padre y esposo. Es en torno a estas cualidades que construiremos nuestra presentación. Esto nos permite comprender la mística de la paternidad de José como “sombra de Dios-Padre”. La condición de José como esposo nos lleva a profundizar el sentido del amor matrimonial de lo cual encontramos la cima en la “caridad conyugal”.

1 Cf. Masiala Ma Solo et al., *Guide du chercheur en Sciences humaines. Rédaction et présentation d'un travail scientifique*, Kinshasa, Centre Educatif Congolais, 2012.

La paternidad de José

La paternidad perfecta

Sea que se trate de la paternidad legal, putativa, adoptiva o de la paternidad sustituta, espiritual, atribuida a san José, todos los calificativos son insuficientes. La paternidad *legal* destaca el vínculo legal, la paternidad *putativa* concede a José una fama de paternidad, la paternidad *adoptiva* introduce un extraño en la familia, la paternidad de *suplencia* confina a José en el ámbito de lo material, convirtiéndole en un “padre nutricio”, la paternidad espiritual le hace jugar el rol de un director espiritual.

Por lo mismo, la paternidad de José es real. La paternidad que conviene a José es aquella de un *padre virginal*. Excepto la reproducción corporal, la paternidad virginal está inspirada en la maternidad virginal de María. José es virgen, quien se casa con la santa Virgen María.

Se puede añadir otra paternidad que es propia de José, y es la paternidad *perfecta*, aquella del Padre Celestial que se puede imitar: “Sed perfecto como su Padre celestial es perfecto” (Mt 5, 48). Se trata de una paternidad que se puede imitar. José sobresale en esta paternidad divina, pues la misericordia, la justicia, la bondad, la santidad constituyen, según la Escritura, la raíz de la paternidad divina que debe inspirar todo ser humano.

La sombra del Padre

El Papa Francisco en *Patris Corde*,² dice que José es “la sombra del Padre”. Esta expresión que remonta al siglo XVII, viene sin duda de Louis François d’Argentan. En lenguaje bíblico, la presencia

2 Papa Francisco, Carta apostólica *Patris Corde*, No 7. Con ocasión del 150 aniversario de la Declaración de San José como Patrono de la Iglesia universal, Roma, Vaticano, 2021, p 10.

actuante y protectora de Dios se expresa por la palabra “sombra” (Jue 9, 15; Job 7, 2; Sal 36, 7; 121, 5; Is 4, 6; 38, 7-8; 49, 2). En el Nuevo Testamento se lee: “La sombra del Espíritu te cubrirá” (Lc 1, 35). Luis François d’Argentan ha retomado esta expresión en la liturgia:

Oh gloria inestimable del gran san José. Él es la sombra de Dios Padre, él representa su persona con respecto a su único Hijo, incluso quiere que tenga el honor de llevar el nombre del padre en su lugar. Porque a menudo llamamos a san José el padre del Verbo Encarnado; en el Evangelio, porque es la sombra del Padre y parece que la sombra no es otra cosa que el propio cuerpo del que es la sombra.³

En la sombra de José

Se dice que toda la Trinidad se esconde en la sombra de san José. El Niño Jesús y la Virgen María están bajo la sombra protectora. Bajo el mismo registro, la Sagrada Familia de Nazaret es la imagen de la Santa Trinidad sobre la tierra. Jesús, María y José constituyen el verdadero triángulo del amor, a imagen del amor trinitario. Carlo Carretto tiene razón en decir: “La caridad es un triángulo”.⁴ F. James añade:

Adorad a Dios Padre, eligiendo a San José para ser en la tierra, el padre de su Hijo único, y comunicándole los derechos y prerrogativas de su paternidad divina. Es la sombra de la adorable paternidad de Dios que envuelve a san José, lo hace ascender a las alturas donde, desde la eternidad, el Padre ha hablado al Verbo: Tú eres mi Hijo. —son dos solamente a los cuales Jesús dijo: mi Padre, Dios y José.⁵

3 Citado por Joseph, *Ephraïm. Un père pour le nouveau millénaire*, París, Ed. des Béatitudes, 1996, pp 125-126.

4 Carlo Carretto, *Le Dieu qui vient*, Edition Paulines, 1973, p 175.

5 *Ibíd.*, p 3.

Jesús llamó a José “Abba”, paternidad que participa en la de Dios Padre.⁶ Es por eso que en la *Redemptoris Custos* (No 5), Juan Pablo II dice del esposo de María que “se convierte así, de manera singular, en el custodio del misterio escondido desde hace siglos en Dios” (Ef 3, 9).⁷

José y María

La tradición frecuentemente ha presentado a José como un anciano: “Una timidez muy ajena a la fe ha inspirado una imagen piadosa que da a José un carácter ficticio de anciano borrado, casi anónimo, la sombra de una sombra”.⁸ El encuentro de José y de María fue como el de Adán y de Eva antes del pecado, plena de gracia y de pureza.⁹ José es un joven que estaba bajo el hechizo del “alma virginal” de María, que ha sido seducido por la belleza de María quien fue solo “santidad”. En cambio, el apoyo, la fidelidad, el coraje, la lealtad, la dedicación sin reserva de José, eran para María de un inmenso apoyo.¹⁰ Así como José “llevó a María a su casa” (Mt 1, 20), igualmente el discípulo amado “la llevó a la suya” (Jn 19, 27). Si Juan es el modelo de todo cristiano, cada uno de nosotros “debe llevar a María a casa, es decir que debe acogerla con su cariño, vivir en su compañía y dedicarle el amor que viene de una madre”.¹¹

6 Cf. Denis Buzy, *Saint Joseph*, París, Les Editions de L'Ecole, 1953, p 90.

7 Papa Juan Pablo II, Exhortación Apostólica *Redemptoris Custos*. La figura y la misión de san José en la vida de Cristo y de la Iglesia, Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 1989.

8 Léon-Joseph Suenens, *Cher Saint Joseph*, Ed. F.I.A.T., 2021, p 12.

9 Jean Galot, *Saint Joseph*, París, DDB, 1962, p 119.

10 *Ibid.*, pp 40-41.

11 *Ibid.*, p 42.

La delicadeza del corazón

Pablo canta la preeminencia de la caridad en 1 Co 13. Los josefinos traducen, en su *ethos*, el himno a la caridad con una hermosa expresión: “la delicadeza del corazón”,¹² que quiere decir el amor compartido, ingenioso por sus marcas de atención al otro, pues “el encanto de la caridad” conquista los corazones y edifica “el espíritu de familia”. En la exhortación apostólica *Amoris Laetitia* del Papa Francisco, sobre la alegría del amor, se hace un bello bosquejo del himno a la caridad. La cortesía “es una escuela de delicadeza y de gratuidad”. Exige “que se cultive su espíritu y sus sentidos, que se aprenda a sentir, que se hable, que se calle en ciertos momentos”.¹³ El Papa releva las virtudes que edifican el amor comunitario o familiar: la paciencia, la actitud de servicio, la amabilidad, el desprendimiento, el perdón, alegrarse con los demás, el amor lo excusa todo, el amor confía, el amor espera, el amor soporta todo; mientras resalta los vicios a evitar: la envidia, la fama, la violencia interior (No 90-119).

La cima del amor conyugal es “la caridad conyugal” (No 120): este amor apasionado (142). Al mismo tiempo, es un amor estético, contemplativo, que ve en el otro “el fin en sí mismo (No 128), como un José “en la casa de Nazaret, nuevo jardín donde Dios se complace y sobre todo en las almas de quienes allí habitan”.¹⁴ José, al contemplar a Jesús, es como si viera al invisible: Dios. Para profundizar la dimensión conyugal de José, inspirémonos en Bernardo de Clareval.

12 Institutum Josephitarum Gerardimontensium, *Constitutions*, 2001, II, art. 20.

13 Papa Francisco, Exhortación apostólica *Amoris Laetitia*. Acerca de la alegría del amor, en DC No 2523, julio de 2016, pp 29-36.

14 Jean Galot, *Saint Joseph*, p 91.

El amor ágape

La espiritualidad del amor de san Bernardo puede ser una lección para el mundo contemporáneo. El amor ágape también tiene grados. Bernardo distingue *el amor servil, el amor filial y el amor conyugal*.¹⁵ M. Casey¹⁶ coloca, en efecto, el acento sobre dos factores que estructuran la espiritualidad bernardina del amor; a saber, la escala de la evolución del amor y el “*ordinatio caritatis* que le sirve para formular un programa detallado de vida virtuosa, que fomenta unidad y energía en el amor”.

El progreso espiritual del hombre, en San Bernardo, movido por el amor, puede conducir a la divinización. Ahí, a pesar de la ambivalencia de ciertas virtudes, el amor es la única virtud capaz de elevar “necesariamente” a la deificación”.

En esta escala espiritual, entrelazando el amor de un servidor y aquel del hijo hacia sus padres, Bernardo enumera cuatro etapas del amor: 1. El amor natural, infantil, todavía se abriga en el egoísmo. Aunque se vuelve hacia el exterior, este amor es tan útil en tanto suscite la solidaridad, agudice el celo por la justicia, ejerza la compasión y se consagre “a la humanidad de Cristo”. 2. El amor espiritual todavía infundido de cierto interés. 3. El amor espiritual desinteresado (aquí nos deleitamos de la compañía de Dios en el olvido de sí). 4. El amor perfecto, donde la persona que ora esta absorta en Dios. Este amor místico es todo un programa de vida que pasa por la práctica de las virtudes.

15 Bernard de Clairvaux, *Sermons sur le Cantique*, V (Sermons 69-86) (SC No 511), París, Cerf 2007, pp 349-355; *Id*, *Sermons divers*, II (Sermons 23-69) (Œuvres complètes XXIII) (SC No 518), París, Cerf, 2007, pp 122-133.

16 Michael Casey, “Le spirituel: les grands thèmes bernardins”, en *Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité* (SC No 380), Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon, París, Cerf, 1992, pp 618-623.

Los grados del amor ágape

Para decirlo brevemente acerca de los grados del amor ágape, los dos primeros, el amor del esclavo y el amor del hijo, son fuertemente imbuidos del sentido del deber, cada uno según su grado. El esclavo actúa por obligación y por deber hacia su amo; el hijo tiene una deuda de gratitud con sus padres y la piedad filial que impregna su relación con sus raíces en el don de la vida de los progenitores. Es solo el amor conyugal el que se agrega al amor puro, sin interés, porque el esposo ama a su esposa por sí misma y recíprocamente. No ahorraremos utilizar el texto del amor conyugal sobre los *Sermones en el Cántico* de Bernardo de Clareval:

Tal conformidad une el alma al Verbo. Ya similar a Él por naturaleza, también se asemeja por voluntad, amándolo como Él ama (...). He ahí el contrato de un matrimonio verdaderamente espiritual y santo. Es poco decir, un contrato; es un abrazo (*Sermons sur le Cantique*, V, 83,3).¹⁷

Conclusión: José, corazón de discreción

En resumen, como padre, José refleja la paternidad divina que es el fundamento de todo diálogo interhumano. Mucho más, este “Nombre” divino del Padre es el conjunto de todos los hombres que “los padres humanos llevan y dan”.¹⁸ La paternidad no se expresa mejor que en Ef. 3, 14-15: “*Por eso doblo mis rodillas ante el Padre, de quien toma nombre toda familia en el cielo y en la tierra*”. José encarna la ternura paternal de Dios que los padres muestran

17 Bernard de Clairvaux, *Sermons sur le Cantique*, V (Sermons 69-86, SC No 511), París, Cerf, 2007, p 345.

18 Antoine Vergote. *Le nom du Père et l'écart de la topographie symbolique*, en Enrico Castelli (dir), *L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu*, Actes du Colloque organisé par le Centre International d'Etudes Humanistes et par l'Institut d'Etudes Philosophiques de Rome, Paris, Aubier-Montaigne, 1972, p 264.

hacia sus hijos. Estos, cuando sean adultos a su vez, mostrarán ternura paterna, cuando sepan lo que ignoraban por completo: qué es ser padre o madre (...). Recordemos que la paternidad de Dios es primera. Ella sirve de modelo a la paternidad y a la maternidad humana. Es fuente de toda paternidad en el cielo y en la tierra, como dice San Pablo (Ef 3, 15).¹⁹ Como esposo, José testimonia el amor gratuito de Dios que ama desinteresadamente, sin nada de lucro, a la imagen del esposo y de la esposa. Dios ama por amor, por gracia. José invita a los esposos a elevarse a esta gratuidad divina:

Porque era virginal, el corazón de José pudo dar un afecto paterno más puro a este niño que era santidad inmaculada. La castidad, que había elevado tan alto su amor de esposo, elevó su amor de padre. Le permitió dar más el fondo de su corazón con más nobleza y desinterés.²⁰

Evariste Kabemba Nzengu
Traducido por Teresa Egüez, ssc

19 Théodule Rey-Mermet, *Croire. Pour une redécouverte de la foi*, Limoges, Droguet & Ardant, 1981, p 52-53.

20 Jean Galot, *Saint Joseph*, p 122-123. Cf. Evariste Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, Berlín, Presses Académiques Francophones, 2017, p 179-180.

Hacer sínodo significa caminar juntos en la misma dirección

Miremos a Jesús, que en primer lugar *encontró* en el camino al hombre rico, después *escuchó* sus preguntas y finalmente lo ayudó a *discernir* qué tenía que hacer para heredar la vida eterna. *Encontrar*, *escuchar*, *discernir*: tres verbos del Sínodo en los que quisiera detenerme.

Encontrar. El Evangelio comienza refiriendo un encuentro. Un hombre se encontró con Jesús y se arrodilló ante Él, haciéndole una pregunta decisiva: “Maestro bueno, ¿qué tengo que hacer para heredar la vida eterna”? (v 17). Una pregunta tan importante exige atención, tiempo, disponibilidad para encontrarse con el otro y dejarse interpelar por su inquietud. El Señor, en efecto, no se muestra distante, molesto o alterado, al contrario, se detiene con él. Está disponible para el encuentro. Nada lo deja indiferente, todo lo apasiona. Encontrar los rostros, cruzar las miradas, compartir la historia de cada uno; esta es la cercanía de Jesús. Él sabe que un encuentro puede cambiar la vida. Y en el Evangelio abundan encuentros con Cristo que reaniman y curan. Jesús no tenía prisa, no miraba el reloj para terminar rápido el encuentro. Siempre estaba al servicio de la persona que encontraba, para escucharla.

También nosotros, que comenzamos este camino, estamos llamados a ser expertos en el *arte del encuentro*. No en organizar eventos o en hacer una reflexión teórica de los problemas, sino, ante todo, en tomarnos tiempo para estar con el Señor y favorecer el encuentro entre nosotros. Un tiempo para dar espacio a la oración, a la adoración, esta oración que tanto descuidamos: adorar, dar espacio a la adoración, a lo que el Espíritu quiere decir a la Iglesia; para enfocarnos en el rostro y la palabra del otro, encontrarnos cara a cara, dejarnos alcanzar por las preguntas de las hermanas y los hermanos, ayudarnos para que la diversidad de los carismas, vocaciones y ministerios nos enriquezca. Todo encuentro –lo sa-

bemos— requiere apertura, valentía, disponibilidad para dejarse interpelar por el rostro y la historia del otro... Muchas veces es este justamente el modo en que Dios nos indica la vía a seguir, haciéndonos salir de nuestras rutinas desgastadas. Todo cambia cuando somos capaces de encuentros auténticos con Él y entre nosotros. Sin formalismos, sin falsedades, sin maquillajes.

Segundo verbo: *escuchar*. Un verdadero encuentro solo nace de la escucha. Jesús, en efecto, se puso a escuchar la pregunta de aquel hombre y su inquietud religiosa y existencial. No dio una respuesta formal, no ofreció una solución prefabricada, no fingió responder con amabilidad solo para librarse de él y continuar su camino. Simplemente lo escuchó. Todo el tiempo que fue necesario lo escuchó sin prisa. Y la cosa más importante, Jesús no tiene miedo de *escucharlo con el corazón* y no solo con los oídos. En efecto, su respuesta no se limitó a contestar la pregunta, sino que le permitió al hombre rico que contara su propia historia, que hablara de sí mismo con libertad. Cristo le recordó los mandamientos, y él comenzó a hablar de su infancia, a compartir su itinerario religioso, la manera en la que se había esforzado por buscar a Dios. Cuando escuchamos con el corazón sucede esto: el otro se siente acogido, no juzgado, libre para contar la propia experiencia de vida y el propio camino espiritual.

Preguntémonos, con sinceridad en este itinerario sinodal: ¿cómo estamos con la escucha? ¿Cómo va “el oído” de nuestro corazón? ¿Permitimos a las personas que se expresen, que caminen en la fe aun cuando tengan recorridos de vida difíciles, que contribuyan a la vida de la comunidad sin que se les pongan trabas, sin que sean rechazadas o juzgadas? Hacer sínodo es ponerse en el mismo camino del Verbo hecho hombre, es seguir sus huellas, escuchando su Palabra junto a las palabras de los demás. Es descubrir con asombro que el Espíritu Santo siempre sopla de modo sorprendente, sugiriendo recorridos y lenguajes nuevos. Es un ejercicio lento, quizá fatigoso, para aprender a escucharnos mu-

tuamente —obispos, sacerdotes, religiosos y laicos, todos, todos los bautizados— evitando respuestas artificiales y superficiales, respuestas *prêt-à-porter*, no. El Espíritu nos pide que nos pongamos a la escucha de las preguntas, de los afanes, de las esperanzas de cada Iglesia, de cada pueblo y nación. Y también a la escucha del mundo, de los desafíos y los cambios que nos pone delante. No insonoricemos el corazón, no nos blindemos dentro de nuestras certezas. Las certezas tantas veces nos cierran. Escuchémonos.

Por último, *discernir*. El encuentro y la escucha recíproca no son algo que acaba en sí mismo, que deja las cosas tal como están. Al contrario, cuando entramos en diálogo, iniciamos el debate y el camino, y al final no somos los mismos de antes, hemos cambiado. Hoy, el Evangelio nos lo muestra. Jesús intuye que el hombre que tiene delante es bueno, religioso y practica los mandamientos, pero quiere conducirlo más allá de la simple observancia de los preceptos. En el diálogo, lo ayuda a discernir. Le propone que mire su interior, a la luz del amor con el que Él mismo, mirándolo, lo ama (cf. v 21), y que con esta luz discierna a qué está apegado verdaderamente su corazón. Para que luego descubra que su bien no es añadir otros actos religiosos sino, por el contrario, vaciarse de sí mismo, vender lo que ocupa su corazón para hacer espacio a Dios...

(Papa Francisco, Homilía en la Misa del 10 de octubre 2021, con ocasión de anunciar el Sínodo sobre la sinodalidad).



Crónicas

Recibir y compartir el don de la fe.

Cinco siglos de cristianismo filipino¹

James H. Kroeger

James H. Kroeger, misionero Maryknoll, ha estado trabajando en Asia (Filipinas y Bangladesh) desde 1970. Enseña Cristología, Eclesiología, Misionología y Teología asiática en la Escuela de Teología Loyola, el Instituto Pastoral de Asia Oriental y el Centro Catequético Madre de Vida en Manila. Ha escrito extensamente sobre teología asiática (FABC) y filipina, misión, diálogo interreligioso y el Concilio Vaticano II.

En 2021, la Iglesia de Filipinas celebró medio milenio de cristianismo. Las estadísticas de 2020 muestran que la población filipina ha alcanzado casi 110 millones. Filipinas tiene la tercera Iglesia local más grande del mundo (después de Brasil y México). De los más de 120 millones de católicos de Asia, más del 60 por ciento son filipinos. Estos hechos invitan a una exploración en profundidad de las muchas facetas de la Iglesia filipina. Algunos se preguntarán: ¿por qué celebrar este evento? El obispo Pabillo explica:

Debemos celebrar este evento porque en quinientos años la fe cristiana en el país no solo ha sobrevivido, sino que ha ejercido una fuerte influencia en la cultura y el carácter de la nación, y sigue siendo tan fuerte como siempre. La celebración de 2021 estará marcada por una gran acción de gracias a Dios Todopoderoso por el gran don de la fe cristiana. Por la divina providencia, la fe cristiana ha llegado a nuestras costas, ha echado raíces allí y ha dado mucho fruto entre sus habitantes.

¹ Este artículo está traducido del inglés.

El obispo Pablo David señala que el objetivo no es celebrar la colonización, sino la fe cristiana que los primeros filipinos “acogieron como un regalo, aunque de personas que no estaban necesariamente motivadas por las razones más puras”.

Además, este aniversario especial no es visto como un mero “retorno al pasado”; también es un momento para expresar una profunda gratitud y mirar hacia el futuro. Habiendo recibido el don de la fe, debe ser profundizado, desarrollado y compartido con los demás a través de la misión. El consejo de Jesús a sus discípulos debe ser nuestra guía: “Lo que han recibido libremente, denlo libremente” (Mt 10, 8).

De hecho, como muestra el logotipo de la Conferencia de Obispos Católicos de Filipinas (CBCP) para el evento de 2021, todos nosotros hemos “recibido para dar”. Es un desafío tanto celebrar la fe cristiana, como estar fuertemente motivado para compartir este precioso don con los demás.

Esta presentación se llevará a cabo destacando diez de los dones que el cristianismo ha traído a los filipinos; es cierto que se podrían mencionar más. Habrá algunos datos históricos breves para contextualizar estos dones. Sin embargo, lo más importante es darse cuenta de que hoy en día estos regalos especiales requieren un compromiso. Nos invitan a todos a buscar cómo vivir el llamado a desarrollar aún más estos dones y transmitirlos a los demás.

El don de la fe cristiana

Después de la introducción del cristianismo por Fernando de Magallanes en marzo de 1521, un programa sistemático y organizado de evangelización fue lanzado en 1565 por los agustinos que acompañaron la expedición española de Miguel Legazpi, quien

murió en Manila en 1572. Les siguieron los franciscanos (1578), los jesuitas (1581), los dominicos (1587) y los agustinos recoletos (1606) de España y México. Manila se convirtió en un obispado en 1579 y un arzobispado en 1595.

Los primeros misioneros, a menudo, buscaban proteger a los nativos del abuso. Tuvieron un líder vigoroso en el dominico Fray Domingo de Salazar, el primer obispo de Filipinas. La Iglesia filipina del siglo XVI claramente tomó partido, no por los ricos y poderosos, sino por los oprimidos y las víctimas de la injusticia. El historiador de la Iglesia John Schumacher señala:

Los escépticos a menudo han cuestionado la realidad de la rápida conversión de los filipinos del siglo XVI. Si queremos la respuesta, está justo aquí, a saber, que la Iglesia en su conjunto se ha puesto del lado de los pobres y oprimidos contra los opresores españoles o filipinos.

La promoción conjunta de la fe y la justicia sigue siendo una tarea perenne para cada Iglesia local.

Educación y servicios sociales

La educación y los servicios sociales fueron casi exclusivamente asunto de la Iglesia durante todo el período de dominio español. Antes de finales del siglo XVI, Manila tenía tres hospitales, uno para los españoles, otro para los nativos y un tercero para los chinos. Los dos primeros fueron dirigidos por los franciscanos, el tercero por los dominicos. En 1595, los jesuitas abrieron una escuela secundaria para niños españoles. Más tarde se convirtió en la Universidad de San Ignacio a la que se adscribió el Colegio de San José, fundado en 1601, hoy Seminario de San José.

El año 1611 vio los inicios de la Universidad Dominica de Santo Tomás, que aún hoy es un centro educativo dinámico. En 1640, los dominicos también se hicieron cargo del Colegio de San Juan de Letrán, creado una década antes por un celoso laico para la educación de los huérfanos. Varias comunidades religiosas femeninas se establecieron en Manila; a menudo, emprendían con la educación de las niñas. Entre estas comunidades religiosas, merece especial mención la fundada en 1684 por una mestiza china, Ignacia del Espíritu Santo, y conocidas hoy como las Religiosas de la Virgen María (RVM). Muchas instituciones educativas y centros de acción social administrados por la Iglesia siguen desempeñando un papel importante en la vida de los filipinos.

Desarrollo del clero local

El catolicismo echó raíces en Filipinas como la religión del pueblo en el siglo XVIII, sino fue antes. Sin embargo, el desarrollo tardío del clero local fue una gran carencia. Aparentemente, no fue hasta finales del siglo XVII que los filipinos indígenas fueron ordenados. Los obispos estaban cada vez más ansiosos por tener un clero diocesano completamente bajo su jurisdicción. El arzobispo Sancho de Santa Justa y Rufina de Manila (1767-1787) ordenó filipinos, a pesar de que carecían de las habilidades y la formación necesarias; los resultados fueron desastrosos. Una cierta mejora en la formación y un aumento de las vocaciones se sintió después de la llegada de los vicentinos (1862), que se hicieron cargo de los seminarios diocesanos.

Entre los sacerdotes-líderes activos y portavoces sociales se encuentran los padres Gómez, Burgos y Zamora (Gomburza). Fueron ejecutados por el gobierno por su presunta complicidad en un motín de tropas de guarnición indígena en Cavite (1872). Hoy en día son considerados héroes nacionales. El 17 de febre-

ro de 2022 marcará el 150 aniversario de su muerte y sacrificio. Históricamente, el lento desarrollo del clero local ha seguido siendo una seria desventaja. Así, la salida de gran parte del clero español tras la transferencia de soberanía de España a Estados Unidos (1898) dejó a más de 700 parroquias sin sacerdote. Hoy en día, el clero diocesano y religioso filipino gestiona eficazmente la Iglesia. Una nota histórica interesante es que de los cuarenta y nueve obispos filipinos que participaron en el Concilio Vaticano II (1962-1965), un tercio eran obispos misioneros expatriados. Hoy en día, todos los obispos del país son filipinos.

Una presencia misionera continua

La Iglesia católica sufrió terriblemente después de 1898. De hecho, de 1898 a 1903, el número total de hermanos disminuyó en más del 75%, de 1.013 a 246. Esta grave escasez de sacerdotes y religiosos fue cubierta en parte por nuevas congregaciones misioneras no españolas compuestas por mujeres y hombres de Europa, Australia y América. Así, durante la “segunda ola misionera” (1905-1941), las sociedades misioneras masculinas respondieron a las necesidades apremiantes de la Iglesia: Redentoristas irlandeses (1905), Misioneros de Mill Hill (1906), Sociedad Scheut-CICM (1907), Misioneros del Sagrado Corazón y de la Sociedad del Verbo Divino (1908), Hermanos de La Salle (1911), los Oblatos de San José (1915), Misioneros de Maryknoll (hombres y mujeres) (1926), Misioneros Columbanos (1929), Sociedad de San Pablo (1935), Sociedad de Misiones Extranjeras de Québec (1937) y Oblatos-OMI (1939). La mayoría de estas sociedades hoy en día tienen religiosos autóctonos. Es importante tener en cuenta que muchas religiosas han venido como misioneras a Filipinas, a menudo trabajando en asociación con las sociedades mencionadas anteriormente.

Servicios religiosos durante la guerra

En diciembre de 1941, las fuerzas japonesas invadieron el país. Las fuerzas aliadas, bajo el liderazgo del general MacArthur, regresaron en 1944, pero los intensos combates continuaron hasta la rendición de Japón en agosto de 1945. La guerra causó graves daños: 257 sacerdotes y religiosos perdieron la vida, y las pérdidas de bienes y equipos de la Iglesia se estimaron en 250 millones de pesos (125 millones de dólares). Durante la guerra, sacerdotes, hermanos, hermanas y laicos (mujeres y hombres) mostraron una gran fe y heroísmo a través de su dedicación. Muchos fueron encarcelados e incluso asesinados.

Los orígenes de lo que hoy se conoce como la Conferencia de Obispos Católicos de Filipinas (CBCP) se remontan a febrero de 1945, cuando el delegado apostólico William Piani, mientras la guerra aún estaba en su apogeo, nombró al jesuita John Hurley para hacerse cargo del trabajo de socorro y creó la Organización Católica de Bienestar (CWO). Durante este período de 1945, la Iglesia local en Filipinas mostró una gran capacidad de resiliencia para reparar el daño de la guerra, gracias a un sistema escolar altamente desarrollado en los niveles más altos, la participación de los católicos (laicos, hermanas, clero) en la acción social y la creciente “filipinización” de las estructuras de la Iglesia.

La acción de la Iglesia bajo un régimen autoritario

Ferdinand E. Marcos, elegido presidente por primera vez en 1965, declaró la ley marcial en 1972 e impuso una forma de “autoritarismo constitucional”. El período de la ley marcial planteó nuevas y difíciles preguntas para la Iglesia y la nación. Entre los efectos más perniciosos de las dos décadas de la era Marcos (1965-1986) se encuentran: aumento de la militarización, insurrección, falta

de procedimientos legales, destrucción de procesos democráticos, declive económico y miedo generalizado. El resultado final, en palabras de un científico social filipino, fue colocar al país “en el borde tembloroso de un volcán social”.

Este período fue una prueba de crecimiento para la Iglesia local. Las posiciones proféticas a menudo han llevado a abusos militares, a encarcelamiento y tortura, e incluso a la expulsión de misioneros extranjeros. La Iglesia evolucionó hacia una posición de “colaboración crítica”, cooperando con el régimen actual en programas beneficiosos para la población, mientras critica las acciones del gobierno consideradas dañinas. En 1977, una importante carta pastoral de la CBCP, *El vínculo del amor en el anuncio de la Buena Nueva*, dio una visión clara y holística de la misión de evangelización integral de la Iglesia. El mensaje clave de esta Carta sigue siendo relevante hoy en día:

Evangelización: es sobre todo el anuncio de la liberación del pecado; la liberación de todo lo que oprime al hombre; el Desarrollo de la persona humana en todas sus dimensiones, personales y comunitarias; y, finalmente, la Renovación de la sociedad en todos sus estratos a través de la interacción de las Verdades del Evangelio y de la vida humana en su totalidad. *Esa es nuestra tarea. Esa es nuestra misión.* (subrayado en el texto original)

Restauración de la democracia

Un análisis de la historia de la “revolución sin sangre” de febrero de 1986 y los roles desempeñados por la gente de la Iglesia, incluido el cardenal Sin, es ilustrativo. El derrocamiento no violento del régimen de Marcos fue “una victoria de los valores morales sobre la fuerza física pura en la que se había basado”. Mostró la determinación del pueblo de no derramar sangre filipina. La revolución fue un “movimiento por la no violencia activa que fue

promovido por grupos vinculados a la Iglesia”. Sin embargo, los problemas sociales fundamentales de riqueza y poder que han desgarrado a la nación durante generaciones permanecen. Muchos filipinos todavía se encuentran al margen de la vida social, política y económica del país.

Corazón C. Aquino fue presidenta de Filipinas de 1986 a 1992. Su principal contribución ha sido la restauración de un gobierno que funcione democráticamente. Se enfrentó a problemas difíciles, pero pudo guiar al pueblo filipino hacia unas elecciones libres y justas en mayo de 1992. Permitió la transferencia ordenada del poder al presidente Fidel Ramos (1992-1998). Aquino, un “ícono de la integridad”, falleció el 1 de agosto de 2009.

El surgimiento de los misioneros filipinos

Un signo seguro de una Iglesia local dinámica es su influencia misionera. A mediados de 2000, había 1.329 misioneros católicos filipinos y 206 hombres de 69 congregaciones religiosas que servían en unos 80 países. Los obispos católicos establecieron la Sociedad Misionera de Filipinas (1965). Maryknoll fundó la Misión Laica Católica Filipina (1977). El cardenal Sin inició el Instituto Misionero de San Lorenzo (1987), cuyo objetivo fue ponerse al servicio de los chinos.

Aparte de estos grupos nacidos durante la época del Vaticano II, todas las principales sociedades religiosas y congregaciones de hombres y mujeres continúan enviando a algunos de sus miembros filipinos a misiones en el extranjero. Cabe señalar que un hito importante en la misión de la Iglesia local se alcanzó en 1991, en el segundo Concilio Plenario de Filipinas (PCP-II), que duró un mes, y que proporcionó una justificación e inculcó una dinámica profunda para una “nueva evangelización integral”.

Implementación del Vaticano II

La visión del Concilio Vaticano II echó raíces en la Iglesia filipina. La presencia de comunidades cristianas de base (CBC) proporciona estructuras básicas para el crecimiento espiritual, catequético, ministerial y social.

Fuerzas importantes están presentes en esta visión de la Iglesia: el enfoque inductivo y experimental de la teología; su inculturada enseñanza social; su espiritualidad del desarrollo humano; su renovada eclesiología y misionología; su servicio concreto a los numerosos filipinos que se enfrentan a diversos males sociales deshumanizantes; su participación en cuestiones sociales de manera no partidista pero activa; sus esfuerzos por promover y practicar enfoques no violentos de las crisis sociopolíticas; su compromiso con la creación de estructuras de participación en la Iglesia y en la sociedad.

La Iglesia local también tiene sus recientes testigos y mártires. Mencionemos algunos de ellos: el sacerdote diocesano de Malaybalay, Neri Satur (14 de octubre de 1991); obispo Benjamín de Jesús, OMI (4 de febrero de 1997); padre Rhoel Gallardo, CMF (3 de mayo de 2000); padre Benjamín Inocencio, OMI (28 de diciembre de 2000); escolástico Ritchie Fernando, SJ (17 de octubre de 1996). Varios misioneros extranjeros, especialmente los que trabajan en Mindanao, también han sido asesinados o deportados en las últimas décadas. La Iglesia filipina se regocija de la canonización de sus dos santos, Lorenzo Ruiz y Pedro Calungsod, ambos misioneros, respectivamente en Japón y Guam, donde murieron mártires.

Surgimiento de una verdadera Iglesia local

Se puede decir que, en los últimos cinco siglos, una auténtica Iglesia local ha surgido en Filipinas. ¡Este es, sin duda, un mara-

villosa don del Espíritu Santo! Esta comunidad de fe local ilustra la afirmación de la Federación de Conferencias Episcopales Asiáticas (FABC):

La Iglesia local es una Iglesia encarnada en un pueblo, una Iglesia indígena e inculturada. Y esto significa concretamente una Iglesia en diálogo continuo, humilde y amoroso, con tradiciones vivas, culturas, religiones, en definitiva, con todas las realidades de vida de las personas en cuyo medio se ha enraizado profundamente, y cuya historia y vida abrazan de buena manera (FABC I, 12).

El desafío de la FABC de participar en un “triple diálogo” con la población local (especialmente los pobres), sus culturas y religiones, como un camino verificado para construir una auténtica Iglesia local, ha guiado a los líderes de la Iglesia en esta era del Vaticano II. Este “enfoque incorporado” ha demostrado ser eficaz en el contexto filipino; debe seguir guiando todas las iniciativas de evangelización para las próximas décadas, sino es para los próximos siglos. La Iglesia filipina busca constantemente escuchar “lo que el Espíritu dice a las Iglesias” (Hch 2, 7.11.17.29; 3, 6.13.22).

Conclusión

Sin lugar a dudas, el evento local más significativo en los últimos años fue la visita pastoral del Papa Francisco, del 15 al 19 de enero de 2015. Dijo a la multitud que cuando vio los efectos devastadores del tifón de 2013 en la televisión, decidió venir y consolar a sus hermanos. Apodado cariñosamente “Lolo Kiko” (abuelo Francisco) por las grandes multitudes, se ganó sus corazones y almas. Afirmó enfáticamente:

Los pobres están en el centro del Evangelio, están en el corazón del Evangelio; si eliminamos a los pobres del Evangelio, no podemos entender todo el mensaje de Jesucristo.

El momento más conmovedor de la visita del Papa fue su presencia en Tacloban, la ciudad más afectada por el tifón. Al agradecer al Papa Francisco por su visita pastoral, el cardenal Tagle señaló los sentimientos de la gente y su compromiso misionero, declarando:

Todo filipino quiere ir con usted, no a Roma, sino a las periferias, a los barrios marginales, a las celdas de las prisiones, a los hospitales, al mundo de la política, las finanzas, las artes, las ciencias, la cultura, la educación y las comunicaciones sociales. Iremos a estos mundos para traer la luz de Jesús, Jesús que es el centro de su visita pastoral y la piedra angular de la Iglesia.

James H. Kroeger

Traducido por Soledad Oviedo C.

Pentecostalismo político

Christian Tauchner

Christian Tauchner es sacerdote de la Misioneros del Verbo Divino (SVD) en San Agustín, Alemania, y miembro del Consejo de redacción de la revista Spiritus.

En una conferencia virtual, el *Instituto para la Misión e Iglesia Global* (IWM, de Fráncfort, Alemania) trató el fenómeno del pentecostalismo político. La conferencia se realizó los días 28, 29 y 30 de julio. Se habían anotado 250 participantes interesados de 40 países, los organizadores se lucieron en la calidad de las preparaciones y en superar los desafíos tecnológicos de tamaña conferencia, incluidos las de la traducción simultánea en inglés, francés y español, además del alemán.

Desde hace diez años el Instituto organiza conferencias sobre temas relacionados a la misión de la Iglesia en todo el mundo.¹ Desde 2016, el Instituto lleva a cabo un proyecto de investigación dedicado al tema del pentecostalismo político.²

El fenómeno del pentecostalismo –mejor dicho: de los pentecostalismos en sus infinitas ramificaciones– demanda mucha atención e investigación sociológica, antropológica y sobre todo teológica. Particularmente fuera de Europa, los interrogantes desde

1 Estas conferencias se han documentado en una serie de publicaciones (todas en alemán) en la editorial Pustet, *Colección Weltkirche und Mission* (<https://www.verlag-pustet.de/shop/reihen/weltkirche-und-mission>).

2 Informaciones sobre el Instituto y la conferencia (en español) se encuentran en este sitio: <https://iwm.sankt-georgen.de/political-pentecostalism2021/>; y, www.political-pentecostalism2021.net.

los pentecostalismos son apremiantes y se refieren a la misión, la eclesiología, el ecumenismo y la carismatización de las Iglesias, entre otros puntos importantes.

En preparación a la conferencia, el Instituto compiló un libro con varios estudios del fenómeno del pentecostalismo político. Son investigaciones de cierta profundidad sobre el Brasil, Nigeria y las Filipinas, junto con apreciaciones más generales.³ El proyecto entero y la publicación del libro están a cargo de Leandro Luis Bedin Fontana. El simposio se realizó en varias sesiones paralelas; por lo tanto, no me es posible ofrecer un informe que abarque todo, sino que solo puedo resaltar algunos aspectos.

La articulación entre lo religioso y lo político

Una primera conferencia algo accidentada a cargo de Ruth Marshall (Toronto) se aproximó a la articulación entre lo religioso y lo político. Inició con observaciones en torno a las últimas elecciones en los Estados Unidos con el acercamiento de Trump a grupos (neo)pentecostales. Como es sabido, los grupos políticamente más retrógrados se juntaron en este momento con sectores cristianos conservadores, indiferentemente de su afiliación particular (o sea, tanto católicos romanos como carismáticos pentecostales y mega-churches). Destaca que, en cuanto pentecostalismo político, se trata de llegar a ser una persona moral y de imponer este proyecto religioso en la sociedad.

El sociólogo peruano José Luis Pérez Guadalupe realizó una presentación bien lograda sobre “La conquista religiosa y política de los pentecostales en América Latina”. Observó que, en las estadís-

3 El libro está escrito en inglés y se lo puede descargar gratuitamente desde el sitio de la conferencia: Leandro L. B. Fontana, Markus Luber (eds.), *Political Pentecostalism. Four Synoptic Surveys from Asia, Africa, and Latin America*, *Weltkirche und Mission* 17, Regensburg, Pustet, 2021.

ticas y a lo largo de varias décadas, se nota un descenso sostenido del catolicismo al mismo tiempo que un crecimiento evangélico en casi las mismas dimensiones. Este crecimiento evangélico ya no se nota tanto actualmente, aumenta más bien la opción de no pertenecer a ninguna religión institucionalizada. Ofreció una visión sobre el desarrollo histórico de las Iglesias evangélicas en América Latina. Se distinguen varias olas. Llegaron primero Iglesias protestantes con migrantes europeos que se mantenían dentro de sus comunidades sin mayor interés misionero. A inicios del siglo XX, llegaron Iglesias sobre todo de los Estados Unidos con un énfasis en Cristo y la Biblia, con tendencias de fundamentalismo en lo bíblico. Son, entre otros, los metodistas y baptistas. Una tercera ola trae Iglesias pentecostales, como renovación dentro de las Iglesias evangélicas. Se expanden inicialmente sobre todo en el ambiente rural y en sectores marginales. Desde los años 70 experimentan un fuerte crecimiento. Finalmente, están los movimientos neopentecostales quienes se dirigen también a las capas medias y altas de la sociedad. Sus iglesias ya no se implantan en las cocheras (o sea, espacios precarios) sino que ostentan templos vistosos. Desde esta orientación de clase se comprende su interés en la dominación también política. Se expresan en teologías de prosperidad y llevan una guerra espiritual contra los demonios que se ubican en las religiones tradicionales y grupos sociales minoritarios. En esto se distinguen del pentecostalismo clásico.

Es importante notar el cambio en la comprensión del mundo. Las primeras olas propusieron salir del mundo, ante la inminente llegada de Cristo y del nuevo mundo. Por lo tanto, una participación política en la organización de la sociedad no tenía sentido. En la visión neopentecostal, esto cambia, como se ve sobre todo en los desarrollos en Brasil donde ahora 82 diputados del parlamento pertenecen a estas Iglesias y movimientos; conforman 16% de los diputados, en comparación a los 10% de delegados pertenecientes al Partido de los Trabajadores (PT, de Lula). Hay

que tener en cuenta que no por su número significativo sean un grupo homogéneo, sino que pertenecen a diferentes tendencias.

Un cambio importante se operó en que, anteriormente, pudo haber políticos que pertenecían a Iglesias evangélicas, etc., pero que ejercían su compromiso político como ciudadanos, dentro de diferentes partidos, y eran laicos. En esto no se diferenciaban de católicos. Con la llegada del pentecostalismo esto cambia: ahora son pastores y creyentes quienes ocupan puestos políticos ya no como ciudadanos, sino como representantes de sus iglesias. Se trata de imponer a través de la política una moralidad religiosa en el ámbito de la sociedad civil. Los valores se orientan en la agenda conservadora de prosperidad y éxito personal. Es la diferencia entre “políticos religiosos” y “religiosos políticos”, como subraya Pérez Guadalupe. Si antes la persona pertenecía a una iglesia, se notaría ahora que la iglesia pertenece a un pastor quien, por lo tanto, busca también poder político para avanzar su programa religioso confesional en el ámbito público.

En términos parecidos expuso Brenda Carranza⁴ el desarrollo del neopentecostalismo y su agenda política en Brasil. También ahí se nota una teología de dominación que se orienta en la prosperidad y el combate espiritual. Se caracterizan por aspirar a ser una mayoría intolerante y antidemocrática –véase la política de Bolsonaro quien proviene de uno de estos grupos. En el trasfondo, se opera un cambio teológico: el mundo es el ámbito dominado por demonios, pero los creyentes se comprenden como el pueblo escogido que tiene que expulsar los demonios de la tierra prometida y de esta manera acceder a la prosperidad disponible. Son valores no negociables, en realidad. Un campo e imaginario importante es lo que se denomina la “ideología de género” don-

4 Brenda Carranza y José Luis Pérez G. contribuyeron un estudio excelente, sobre todo del pentecostalismo en Brasil, en el libro de Leando Fontana y Markus Lubber, *Political pentecostalism*, pp 52-135.

de se combate y donde se atacan diferentes grupos sociales y sus demandas políticas.

Nigeria y su proceso político

El sociólogo Ebenezer Obadare, quien trabaja en la Universidad de Kansas y en la Universidad de África del Sur, presentó un estudio sobre el pentecostalismo político en Nigeria.⁵ Destacó que, en el pasado, movimientos pentecostales llegaron desde los Estados Unidos a Nigeria y se implantaron allá, pero que actualmente el flujo es más bien al revés: Perspectivas nigerianas influyen en los Estados Unidos; el proceso electoral de 2020 lo mostró. Su argumento central se dirigió a la coincidencia del aumento neopentecostal en Nigeria con el nacimiento de la “cuarta república” del país en 1999. El proceso democrático se desarrolló bajo el signo del pentecostalismo. Resulta que ahora ningún político puede proponerse acción alguna sin consulta y, sobre todo, bendición por una pastoral poderosa y reconocida. De ahí, Obadare afirma que, desde 2018, Nigeria puede caracterizarse como una “república pentecostal” – así el título de un libro suyo.⁶ Juega un papel importante la competencia con el islam. Parecería que, para Nigeria, el pentecostalismo se presenta como “prolongación de la política por otros medios”.

Como no participé en las sesiones que presentaron la situación en las Filipinas, me limito a indicar al texto de Jayeel S. Cornelio, en libro publicado,⁷ que fue complementado por una contribución de Giovanni Maltese.

5 Ibid., pp 25-51.

6 *Pentecostal Republic: Religion and the Struggle for State Power in Nigeria* (Zed, 2018).

7 Jayeel Cornelio, “Engaged Pentecostalism in Asia: Civic Welfare, Public Morality, and Political Participation”, en Leandro Fontana y Markus Luber, *Political Pentecostalism*, pp 136-186.

Teología política y de “dominio”

El teólogo pentecostal Amos Yong del Fuller Seminary en Pasadena (Estados Unidos) ofreció una linda conferencia sobre “Los cristianismos pentecostales y su vida política: muchas lenguas, muchas prácticas políticas”. Retomó el desarrollo del pentecostalismo: siempre hay que partir de una pluralidad de pentecostalismos. En un inicio fue un movimiento sin interés en política, más bien orientado en los fundamentos de la fe, lo que se configuró en fundamentalismos de diferentes aspectos. Ahora, los pentecostalismos manifiestan un interés en el espacio político y se comprometen en configurarlo. En lo formal, estas Iglesias siguen siendo apolíticas, pero en la práctica hay una marcada presencia política.

El campo de la economía se comprende como una forma de política: se trata de ver la bendición en términos reales. El bienestar espiritual y material resulta de la fe. Esta versión de prosperidad se inició en los Estados Unidos, pero, actualmente, su comprensión y configuración proviene más bien de otros países e influye en los Estados Unidos. Tiene estrecha relación con el neoliberalismo económico y político imperante sobre todo en los Estados Unidos. Enfatiza la importancia del mercado libre y promueve el trabajo y la confianza en el capital.

La transformación se nota también en el cambio de una “secta” (en el sentido sociológico) que se refería a sí misma y no participaba en desarrollos sociales y culturales. Ahora, los pentecostales participan, generalmente, con valores conservadores en la arena pública de mil maneras diferentes.

Una narración de teología política se podría ver en la obra de Lucas: su relato sobre Jesús comienza con una contextualización política: “En los días de César Augusto” (Lc 2, 1). El Reino de Dios se comprende en el contexto del Imperio romano. Lógicamente, el relato de Hechos lleva hasta Roma (Hch 28, 16). El

evento central de Pentecostés tiene lugar con la pregunta sobre el restablecimiento del Reino (cf. Hch 1, 6). Lo que pasa con los apóstoles y el Espíritu es un evento público. Por lo tanto, los pentecostales también se presentan en la arena pública, más allá de la esfera privada y espiritual. Es el campo de acción del Espíritu. Como en el evento de Jerusalén, el Espíritu se expresó en muchas diferentes lenguas; también ahora, la acción política lleva muchos diferentes discursos y se expresa en múltiples lenguas y discursos.

Sobre una característica particular de la acción política pentecostal refirió Andreas Heuser, un politólogo y teólogo quien trabaja en la Universidad de Basilea (Suiza): es la “teología del dominio”. El término se remonta a Gen 1, 28: “dominen” la creación. Es la manera como la bendición divina se pone en práctica. Esta manera de plantearse la actividad política surge en los Estados Unidos en el contexto de las “mega-churches” y apunta a la hegemonía social. Es una reinterpretación de la escatología. La hegemonía debe alcanzarse a través de la política y se cuenta con las herramientas de la “guerra espiritual”. Se establecen redes para la colaboración, sin que esto lleve a formaciones en partidos, etc. Heuser se refirió al caso muy interesante de elecciones en Ghana: en 2016, las posturas de pastores y líderes pentecostales fueron muy influyentes para un “voto profético”, pero en las elecciones presidenciales de 2020, por el rechazo de tales maniobras, las voces pentecostales no tuvieron mayor incidencia en el proceso electoral porque el “voto profético” fue cuestionado para saber de qué espíritu provenía este mandato profético que ciertos pastores habían emitido.

Si anteriormente los evangélicos vivían preocupados por la eterna salvación de su alma y descuidaron por ello “el mundo”, ahora se trata de conquistar este mundo, expulsar los demonios y modificar la sociedad en siete ámbitos centrales como son: la familia, la economía, las finanzas, la educación, los medios, la cultura y el

deporte, la religión y la política. La inspiración para alcanzar una práctica hegemonal en cada uno de estos ámbitos no proviene de una teoría política, sino de la revelación y una visión profética. Las primeras articulaciones de esta teología provienen del líder pentecostal Peter Wagner, por el año 2000, y las “siete montañas”. La concepción de la escatología ya no se plantea tanto la catástrofe del fin del mundo, sino más un “milenarismo constructivo” que aspira al dominio. Para ello, el creyente adquiere un hábito agónico de confrontación de los demonios. Se utiliza una política de unciones en diferentes rituales que otorgan poder sobre actores públicos, inclusive fuera del propio círculo (como se vio por ejemplo en el apoyo público de Wagner a Trump, a pesar y de cara a los comportamientos morales inaceptables). La referencia bíblica para el caso es Is 45, donde Ciro –pagano y en principio enemigo– se comprende como el mesías del pueblo escogido.

Lo interesante es que las posturas políticas respondan a desarrollos en la teología pentecostal y a opciones de clase social.

Conclusión

El simposio incluyó también varios paneles y espacios digitales para encontrarse entre participantes. Por lo tanto, toda la conferencia fue bastante más rica y diversa que lo que aquí se ha podido presentar como resumen parcial.

Ciertamente es importante el intento de aproximarse a los fenómenos multiformes de los diferentes (neo) pentecostalismos en sus diferentes contextos. Frecuentemente se indicaba, en las diferentes ponencias, que los números crecientes de adherentes a iglesias y grupos pentecostales y carismáticos no resultan automáticamente en hegemonías políticas; Guatemala, Colombia

y Chile serían ejemplos de dinámicas diferentes. Hace falta más investigación y análisis de estos desarrollos en sus diferentes contextos.

El IWM se plantea la edición de las ponencias de este simposio, pero va a tomar su tiempo, posiblemente hasta inicios de 2022. Un libro que se esperará con bastante interés.

La mirada tranquila y analítica sobre el pentecostalismo ayuda a comprender mejor diferentes desarrollos de Iglesias y grupos religiosos en el propio contexto, más allá de mucho que, ciertamente, no se puede comprender. Para mí fue importante darme cuenta que las transformaciones en este campo religioso hacia la actuación política, en realidad, tienen relación con desarrollos teológicos.

Christian Tauchner SVD
Sankt Augustin, Alemania

Carta al Papa Francisco.

Una contribución, a nuestro regreso de misión, con vistas al Sínodo sobre la sinodalidad

Claude Faivre-Duboz & Luca Lalire (ed.)

Claude Faivre-Duboz (antiguo misionero en Argentina) y Luc Lalire (antiguo misionero en Uruguay), sacerdotes franceses, han coordinado la publicación de una carta, dirigida al Papa Francisco por un centenar de laicas, laicos, sacerdotes, religiosas y religiosos, de origen francés, miembros de “Fidei donum” en América Latina.

Querido Papa Francisco,

Somos un grupo de sacerdotes, religiosas, religiosos, laicas y laicos, de origen francés, que vivimos o hemos vivido años, incluso décadas, la experiencia conciliar de la Iglesia latinoamericana, gracias a *Fidei donum*.

Deseamos aportar con nuestro respaldo y decirle cómo apreciamos la clarividencia y la humanidad con qué Usted conduce la Iglesia en la línea del Concilio Vaticano II, donde el Papa Juan XXIII ha querido resumir el espíritu en las palabras de Jesús: “Busquen primero el Reino de Dios” (Mt 6, 33).

Reconocemos, en su ser y actuar como obispo de Roma, las características de una Iglesia conciliar latinoamericana que nos ha seducido, y, al servicio de ella, para la cual hemos trabajado con alegría y entusiasmo. Tenemos conciencia de haber encontrado el sentido de nuestra vida en aquella Iglesia, de la misma manera como Felipe declaraba a Nataniel haber encontrado en Jesús de

Nazaret aquel de quien habían hablado Moisés y los profetas (Jn 1, 43).

Igualmente, deseamos expresar nuestro ferviente anhelo que la puesta en práctica del Concilio por la Iglesia latinoamericana pueda contribuir más al dinamismo de la Iglesia, y llegue a ser así un bien común para toda la Iglesia.

Las reuniones continentales de Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida, que, con sus documentos correspondientes, constituyen un verdadero tesoro de la Iglesia latinoamericana, reflejan la ejecución de un proceso al permitir profundizar la revelación bíblica y renovar las prácticas eclesiales en función de las realidades humanas concretas que se viven en América Latina.

Fuimos testigos de cómo las orientaciones de sus Conferencias tuvieron eco desde las asambleas nacionales o regionales hasta las más pequeñas comunidades rurales o periféricas, y en las congregaciones masculinas y femeninas. Este vaivén entre las orientaciones de las Conferencias generales y la vida de las Iglesias locales da testimonio del proceso y del espíritu sinodal, ya actuando en todos los niveles.

Ellos y ellas que, hasta aquí, eran considerados como nada por decir en la Iglesia y por hacer en la sociedad, sino trabajar y obedecer, se atrevieron a expresarse, transmitiendo así un saber, una manera de ser y de vivir la fe en Cristo, que muy pocos conocieron.

Desde luego, este proceso no fue unánimemente recibido. Incomprensiones, hasta vivas resistencias se manifestaron, y todavía se manifiestan, debido a temores vinculados a una pérdida de poder de los clérigos o a un cuestionamiento social y político que los laicos presentes en todos estos consejos hacían irrumpir.

Muchas mujeres y muchos hombres, comprometidos en este proceso, han sufrido toda clase de presiones y de persecuciones.

Varios han perdido la vida; algunos, después de años, fueron reconocidos como mártires de la fe. El hecho es que esta dinámica ha permitido modificar las maneras de ser cristiano en un continente desgarrado por las injusticias, las dictaduras y los racismos, las “estructuras de pecado”, como decía san Juan Pablo II.

En la víspera de la Asamblea sinodal, que Usted ha convocado, queremos compartirle nuestra humilde experiencia. Estamos convencidos que trabajar por el Reino de Dios, contribuir al reconocimiento de una dignidad igualitaria de toda persona y poner en práctica la opción por los pobres, constituyen los fundamentos del saber ser y actuar en donde hemos estado, como Usted, los testigos y, a nuestra medida, los artesanos, en América Latina.

Este zócalo puede, según nosotros, dar aliento a las Iglesias apoderadas por una verdadera inquietud para el futuro, pero cuyas fuerzas vitales tal vez no han sido todavía avivadas, por prejuicios o falta de referencias.

Querido Papa Francisco, le presentamos todos nuestros votos para el éxito del Sínodo, al cual tenemos el deseo de contribuir, a nuestra medida, por medio de esta reflexión.

Claude Faivre-Duboz & Luc Lalire (ed.)

Traducido por José Rodríguez

La Iglesia de Costa de Marfil, 125 años después

Ambroise Mandah

Mandah Ambroise es sacerdote de la diócesis de Abijan (CI), profesor de Historia de la Iglesia en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de África del Oeste a Abidjan.

El 24 de enero de 2021, toda la Iglesia católica de Costa de Marfil se reunió en Grand-Bassam para celebrar el 125 aniversario de su fundación. Esta celebración fue a la vez un resultado y un punto de partida. En efecto, la historia de la evangelización de la tierra de África comenzó en el siglo XVII, pero la Iglesia se estableció allí permanentemente sino desde el siglo XIX. Respecto a esta historia, era importante dar gracias a Dios, sin quien nada es posible. Pero celebrar los 125 años de existencia, era también un compromiso para comenzar de nuevo sobre la base de las lecciones aprendidas del pasado.

La breve reflexión que sigue propone, después de una visión del camino recorrido, mirar el futuro de esta Iglesia. Se dividirá en dos partes que tratarán respectivamente sobre: un breve recorrido histórico de la implantación de la Iglesia en Costa de Marfil, y una descripción de la Iglesia en Costa de Marfil, hoy.

De las misiones hacia la Iglesia en Costa de Marfil

Intentos fracasados en la misión SMA

Es en 1637 cuando los misioneros católicos se acercaron por primera vez a Costa de Marfil. Ellos eran cinco capuchinos bretones y un sacerdote secular. Su misión fracasó después de aproximadamente un año de presencia. Llegaron dominicos, cincuenta años después, que no tuvieron éxito. De 1842 a 1852, los espiritanos, primeramente, conducidos por un prelado americano, monseñor Edward Barrón, y luego sin él, intentaron una tercera experiencia igualmente en vano.

En 1895, la Sociedad de Misiones Africanas (SMA) respondió a una oferta del primer gobernador de la colonia de Costa de Marfil: el apoyo de las escuelas en todo el territorio con una subvención sustancial que también podría utilizarse, en parte, para financiar la labor pastoral.¹

De esta misión SMA sostenida por religiosas de Nuestra Señora de los Apóstoles (NDA), a partir de 1898, después por las Pequeñas Siervas del Sagrado Corazón (PSSC), llegadas como refuerzo en 1927, nace la Iglesia católica en Costa de Marfil.

El proceso de africanización

En el siglo XIX, tener sacerdotes nativos de los países de misión era el imperativo más importante fijado por la Santa Sede para todos los institutos misioneros. La Propaganda Fide insiste, particularmente, en su instrucción *Nominen Profecto* en 1845. Benedicto XV dice lo mismo en la carta apostólica *Máximum illud* de noviembre 1919.

1 Cf. Pierre Ablé Dago, *Aux origines de l'enseignement catholique de Côte d'Ivoire (1895-1922)*, Abidjan, Edition UCAO, 2006, p 50.

En el caso específico de la Costa de Marfil, los misioneros integraron rápidamente este requisito. El directorio del vicariato testifica esto en el número 51:

Es imprescindible llegar a la formación de un clero nativo. Las constituciones de la Santa Sede hacen que sea un deber estricto para los vicarios apostólicos y misioneros.²

Los responsables de la misión en Costa de Marfil se comprometen, de esta manera, a aplicar este imperativo como una prioridad sin ocultar los demás: crear congregaciones locales y formar un laicado responsable. En 1934, el primer sacerdote marfileño es ordenado: René Kouassi, en 1947; el segundo, Bernard Yago, y luego otros tres en 1949. En 1964, el clero de Costa de Marfil ya tenía 47 sacerdotes.

Pero en esos años ya se pasó a la siguiente etapa: consagrar obispos. En Costa de Marfil, la jerarquía ordinaria se había introducido desde el 4 de septiembre de 1955. Y en la arquidiócesis de Abidjan se habían creado tres diócesis sufragantes: Katiola, Daloa y Bouakè. La diócesis de Gagnoa se agregará un año después, en junio de 1956.

El 5 de abril de 1960, monseñor Bernard Yago es elegido para suceder al primer arzobispo, monseñor Boivin. A partir de este nombramiento, todas las nuevas diócesis fueron confiadas a obispos nativos del país. En las diócesis más antiguas, los obispos misioneros cedieron progresivamente sus sedes a colegas nativos del país.

En lo concerniente a la promoción de la vida religiosa, entre los nativos, las instrucciones de la Santa Sede se aplicaron con bas-

2 Directorio del Vicariato apostólico de Costa de Marfil, No 51, citado por Pierre Trichet, *Côte d'Ivoire. Les premiers pas d'une Eglise*, tomo 2, Abidjan, La Nouvelle, 1995, p 129.

tante debilidad. Ningún instituto religioso en Costa de Marfil ha sido fundado en la época de las misiones. Los pocos candidatos y candidatas se integraron en las órdenes e institutos europeos existentes. Entre los hombres, una vaga mención de monseñor René Kouassi habla de cuatro vocaciones: una en los franciscanos, una en los jesuitas y dos en los dominicos.³ Entre las mujeres, la muy poco conocida sor Generosa Mbahi fue la primera consagrada marfileña. Antes de terminar su vida benedictina, primero fue religiosa NDA, como también la gran parte de otras candidatas. Y, es de las filas de las NDA que, a la llamada del obispo Bernard Yago, en junio de 1965, partió un contingente de doce hermanas para formar la base de la primera congregación nativa: Nuestra Señora de la Paz.

Sobre la formación de los laicos, la orden de los pontífices puede resumirse en estas pocas palabras: “Crear una élite cristiana a través de la escuela, la acción católica y la prensa”.⁴

Considerando las circunstancias de la llegada de la SMA a Costa de Marfil, esta consigna se pudo tener en cuenta desde el inicio; pero es sobre todo a partir de 1904, con el retiro de las escuelas misioneras y la eliminación paulatina de la enseñanza congregacionista,⁵ que se fortaleció este sector de la misión.

En enero de 1908, un sínodo celebrado en Dabou, para redefinir la estrategia misionera, decide priorizar el contacto directo con las poblaciones. A partir de entonces, los misioneros incrementaron sus visitas y estancias en los pueblos y crearon allí sedes secundarias confiadas a los catequistas. Por ello, la exigencia de formación en Dabou llevó a abrir una escuela de catequistas en abril de 1926.

3 René Kouassi, en *Echo des Missions Africaines*, No. 6, 1964, p 13.

4 Citamos entre otros, los escritos siguientes de los Papas: León XIII, *Sancti Dei Civitas* (1880), *Catholicae Ecclesiae* (1890); Pie X, *In Apostolicum* (1904) *Lacrimabili statu* (1912), etc.

5 Cf. Pierre Able Dago, *Aux origines de l'enseignement catholique de Côte d'Ivoire*, Abidjan, Editions UCAO, 2006, p 191.

En 1936, se funda en Abidjan la primera parroquia llamada nativa, es decir, destinada principalmente a los nativos: Santa Juana de Arco de Treichville. Ella se convierte en el verdadero crisol de la tan esperada formación de una organización laica responsable. De esta parroquia salieron, en 1937, los primeros *jocistes* y scouts, luego en 1950 los primeros Corazones valientes y Almas valientes, mientras que el movimiento JEC se introdujo en 1949 en Bingerville.

La total africanización de la Iglesia en su gente y sus estructuras fue el resultado natural de la acción misionera en África. Podemos decir que lo esencial parte de la tarea que se llevó bien a cabo en Costa de Marfil y el paso de testigos fue exitoso.

Y hoy día, 125 años después...

¿Qué proyecto, que visión hay?

El reconocimiento de una Iglesia como adulta se debe principalmente a dos tipos de condiciones según los Papas contemporáneos: la autosuficiencia en materia de estructuras e infraestructuras, de personal, de medios materiales y de cultura; prosperidad y libertad.⁶

La Iglesia de la Costa de Marfil se ha comprometido ahora en este camino. La cuestión aquí es saber a qué etapa del camino ha llegado. Una evaluación de los logros de esta Iglesia, de los desafíos que se le presentan y de los medios que se da para superarlos, puede darnos una idea.

6 Jean Ilboudo, "De l'histoire des missions à l'histoire de l'Église", en *Église et histoire de l'Église en Afrique*, París, Beauchesne, 1990, p 122.

Los logros

Lo que marca físicamente el paisaje y que testifica la existencia de una comunidad cristiana en un lugar determinado son las infraestructuras: monumentos, iglesias y otros edificios. Las infraestructuras son el escaparate externo de una organización interna bien ordenada al uso eficiente del personal y los recursos materiales.

De manera general, los misioneros contemporáneos han implantado el cristianismo alrededor de tres instituciones clásicas que son: la iglesia, la escuela y el dispensario. Sobre esta base, la misión de Costa de Marfil se ha multiplicado en todo el territorio. Hoy día, son quince diócesis, repartidas en cuatro provincias eclesiales desde 1994 –Abidjan, Bouake, Gagnoa y Korhogo–, que se comparten el territorio.

Aunque el esquema clásico “iglesia-escuela-dispensario” ya no se aplica de manera sistemática, la Iglesia de Costa de Marfil sigue invirtiendo, a nivel social, en salud y educación. En educación, actúa en todos los niveles escolares: primario, secundario y superior; y, sus servicios son siempre apreciados a pesar de las dificultades económicas que a veces perturban el buen desempeño de los cursos.

Sin embargo, notamos que la Iglesia de Costa de Marfil no posee ningún establecimiento propio de enseñanza superior. L'UCAO-UUA Universidad Católica de África del Oeste (Unidad Universitaria de Abidjan), que decora el paisaje en esta área, es una rama de la Universidad Católica de África del Oeste, propiedad de la CERAU-RE-COWA (Conferencia Episcopal Regional de África del Oeste).

A L'UCAO, se podría agregar otros cinco establecimientos superiores que surgen de órdenes y otros institutos religiosos a saber: el CELAF (Centro Lasaliano Africano, Abidjan). Le CERAP (Centro Jesuita de Investigación y de Acción por la Paz, Abidjan); LICMA (Instituto Católico Misionero de Abidjan), l'ITTCJ:

(Instituto Teológico de la Compañía de Jesús, Abidjan), l'ISTAY (Instituto Santo Tomás de Aquino de Yamoussoukro). Muchos otros establecimientos de formación profesional a diversos niveles, pertenecientes a congregaciones religiosas, completan este cuadro.

En cuanto al área de la salud, que parecía tan prometedor a los misioneros, se ha convertido en el pariente pobre de la acción pastoral en Costa de Marfil. El tema de la salud ya no encuentra sistemáticamente su lugar en los planes pastorales de la diócesis.

Los medios audiovisuales, medios potentes de evangelización, también tienen su lugar en las infraestructuras de la Iglesia en Costa de Marfil. Además de un cierto número de radios diocesanos, existe una Nacional (RNC) que, desde sus estudios en Abidjan (Yopougon), emite a todo el país a través de radios diocesanos. También hay una televisión: Ecclesia TV, la primera experiencia de este tipo en el país. Finalmente, observamos la existencia de grandes santuarios a los que acuden las poblaciones, entre otras la basílica de Nuestra Señora de La Paz de Yamoussoukro y el Santuario Mariano Nuestra Señora de África de Abidjan.

En asunto de personal, el episcopado está completamente compuesto de obispos autóctonos desde el año 1977. El clero nativo se estima alrededor de mil ochocientos miembros, tanto seculares como religiosos. El sector de la vida consagrada, poco fructífera en la época de los misioneros, se enriqueció con la aparición de un cierto número de congregaciones e institutos religiosos locales: Nuestra Señora de La Paz, Nuestra Señora de la Encarnación, Instituto Religioso Femenino Madre del Divino Amor (IRFMDA) y su homólogo masculino (IRMMDA). Todas las diócesis, institutos y congregaciones forman a sus candidatos en los establecimientos eclesíásticos aprobados, ya sea en el territorio nacional o en el exterior.

En definitiva, sobre el plan de infraestructuras, de estructuras y del personal, el dinamismo actual de la Iglesia en Costa de Marfil

permite esperar un futuro prometedor. También es necesario una autonomía real en materia financiera y una buena gestión del personal, que permitan mantener y hacer fructíferos los logros. En materia financiera, se han realizado grandes esfuerzos durante más de una década, pero el país sigue dependiendo, en gran parte, de las ayudas exteriores, especialmente de las Obras Pontificias.

Además de la cuestión material, la de la autonomía cultural preocupa a la Iglesia de Costa de Marfil, desde sus orígenes. Las reflexiones se iniciaron en 1956 dentro del clero de Costa de Marfil, que, a la época, solo contaba con unos quince miembros. Continúa a través de libros, de asociaciones de teólogos o en reuniones organizadas por instancias de la Iglesia.

Los retos de hoy día en la Iglesia de Costa de Marfil

Los desafíos que lanza nuestro tiempo a la Iglesia de Costa de Marfil son innumerables. Los clasificaremos aquí en dos grandes series, a saber: desafíos internos, los que conciernen al funcionamiento mismo de la institución y desafíos externos, es decir, cuestiones de la sociedad que desafían a la Iglesia.

En el registro de desafíos internos se pueden plantear las cuestiones de la unidad del clero, del cuidado de los sacerdotes y los consagrados enfermos y ancianos, de la formación y buen uso del personal eclesiástico, del control de la efervescencia de comunidades nuevas, de la gestión financiera y de la escuela católica; el de un buen mantenimiento de archivos fiables, etc. La lista es larga y la que se acaba de elaborar no es total.

El segundo grupo de desafíos anunciados se refiere al lugar de la Iglesia en la sociedad ivoriana. Estos desafíos se pueden resumir en dos puntos esenciales: el testimonio de vida de los pastores y la presencia de la Iglesia en la historia del pueblo. Este último

reprocha a los pastores por ciertas infidelidades y a la Iglesia con demasiada espera, y ver la inercia durante la crisis, a pesar de las numerosas cartas pastorales de los obispos. En África, donde la tradición oral todavía domina en gran medida, los escritos no son suficientes. Estos son actos fuertes, aunque solo sean simbólicos, y la gente está esperando. Encontrar el justo equilibrio entre la verdad, la objetividad y el interés de la gente es, sin duda, el verdadero desafío que hay que afrontar aquí.

Para concluir: un signo de esperanza

En 1964, monseñor René Kouassi estableció un informe de la evolución del clero en estos términos: “La semilla de mostaza ha germinado y ha dado hermosas ramificaciones: 1895-1945, medio siglo, un sacerdote del país; 1945-1964 (un poco menos de tres lustros) totalizamos 47 sacerdotes...”.⁷ Lo que dijo el prelado es hoy aún más cierto, no solo del clero, sino de la Iglesia en Costa de Marfil.

La tierra inhóspita, que algunos marineros llamaron la “Costa de Malgens” (Costa de Mala Gente), se ha convertido ahora en “la tierra de la esperanza, la tierra de la hospitalidad”.⁸ Acogió la Buena Nueva de Cristo y se muestra particularmente fecunda. Queda a los pastores y al pueblo de los fieles, en la unidad y la cohesión, a edificar la Iglesia que allí construyeron los misioneros con su sangre, una autonomía real –material, cultural y personal– que le permita mantener su lugar en el país y ser un verdadero signo de esperanza en Cristo.

Ambroise Mandah

Traducido por Teresa Egüez ssc

⁷ René Kouassi, in *Echo des Missions Africaines*.

⁸ Paroles de l'hymne nationales de Côte d'Ivoire.

Índice General. Año 62/2021	Nº	pp.
Almeida Nadi de	San José en América Latina: Contemplación y reflexión	243 29
Andrade Joachim	San José en América Latina: Contemplación y reflexión	243 29
Barbey Francis	Redes sociales digitales. Por un uso responsable en entornos escolares y universitarios	242 139
Bedjara Edoh	Universidad Eudista UNMINUTO. Un modelo cristiano de enseñanza superior para el desarrollo	242 52
Bermelé André	La sinodalidad en las Iglesias de la Reforma	245 68
Blanchard Yves-Marie	Sínodo y sinodalidad en el Nuevo Testamento	245 9
Botzung Marc	Desafíos para una misión de educación en Francia	242 81
Cappelle Nicolas	Educación Lasaliana: Propuesta educativa para un mundo cambiante	242 9
Cholvy Brigitte	Dos formas de "caminar juntos"	245 23
Dasari Mary	Seminario sobre la misión Living Green. Vivir la misión verde en el espíritu de <i>Laudato si'</i>	244 160
Di Predi Elena	Ezequiel, anuncio de la esperanza en tiempos de incertidumbres	244 9
Dornelas Sidnei Marco	Sinodalidad: ¿Nuevo horizonte para la cooperación misionera?	243 105
Duarte Roberto	Readaptando rutinas, levantando miradas, impulsando la oración. Un breve comentario a la Carta apostólica "Patris corde".	243 124
Evelin Bertrand	Ha llegado el tiempo de aprender hacer surf	244 47
Fagah Richard	François Libermann: Una espiritualidad del Sacerdocio en la escuela de San José	244 121
Faivre-Duboz Claude	Carta al Papa Francisco. Una contribución, a nuestro regreso de misión, con vistas al Sínodo sobre la sinodalidad	245 147
Florentinoy Yolanda	Seminario sobre la misión Living Green. Vivir la misión verde en el espíritu de <i>Laudato si'</i>	244 160
Fossion André	Por una catequesis al servicio de la evangelización	243 138
Gaillot Jacques	Los misioneros de las sombras	243 62
Glory François	Don Pedro Casaldáliga i Pla. Sacerdote, profeta y poeta	242 117
González Raúl	Espiritualidad de la Congregación de los Josefinos de Murialdo	243 90
Guzmán Rojas Silvia	Jóvenes en tránsito hacia espiritualidades no religiosas: búsqueda, escucha y acompañamiento	244 85
Hachem Gabriel	La Iglesia en Líbano. ¿Un signo de esperanza?	242 129
Hon Taifai Savio	Sinodalidad y diálogo: La Iglesia en China	245 52
Ikombila Mpamende Fidel	Laicos en la misión eclesial. Catequistas-bakambi (diócesis de Inongo) y coordinadores parroquiales (diócesis de Lyon)	244 135
Inipu Ignatius	A tiempo y a destiempo. En las periferias de la violencia terrorista	244 21
Jajé Ameer	La visita del Papa Francisco a Irak	243 133
Kabembe Nzengu Evariste	José, padre y esposo	245 113
Kouame Say Emmanuel	La misión en las periferias. Los Hijos de la Caridad	242 147
Kroeger James H.	Recibir y compartir el don de la fe. Cinco siglos de cristianismo filipino	245 127
Lalire Luc	Una contribución, a nuestro regreso de misión, con vistas al Sínodo sobre la sinodalidad	245 147

Lis Julia	Hablar de Dios en tiempos de crisis.	244	61
Makaya Gustave	La teología política de Juan Bautista Metz	243	22
Mandah Ambroise	San José en la tradición de la Iglesia	245	150
Marie Célestine & Mireille	La Iglesia de Costa de Marfil, 125 años después	243	38
Martínez Romero Leticia	Mujeres en misión en el mundo del trabajo	243	77
Meneses Kristine C.	San José en la espiritualidad de las Hermanas de San José de Cluny	244	34
Messomo Ateba Augustin Germain	Ante el Covid-19: Liderazgo de las mujeres Bayi. Una respuesta a Fratelli Tutti	245	37
Mujeres haciendo teología	Sinodalidad y misión: De Ecclesia in África a Africae munus	242	95
Oyembe Marie Sidonie	Re-creando la vida en tiempos de pandemia. Oportunidad para nuevas relaciones	242	66
Raschietti Esteveao	El compromiso de las congregaciones religiosas en la educación en Gabón	245	87
Rivas Toledo Wilson	Esperanza en tiempos sombríos. La misión cristiana y el ascenso de la extrema derecha en Brasil	244	74
Rodríguez M. Óscar	La Misión Scalabriniana: un proceso de sanidad interior	243	114
Romero Luz María	La sinodalidad necesita conversión	244	85
Sahon Sia Solange	Jóvenes en tránsito. Hacia espiritualidades no religiosas: búsqueda, escucha y acompañamiento	243	38
Simon-Perret Agnès	San José: para una espiritualidad africana de compromiso	242	36
Tanga-Koti Joseph	Un ejemplo de educación informal en Filipinas	243	9
Tata Gabriel Gastón	San José en el Nuevo Testamento	244	166
Tauchner Christian	África a prueba por las crisis. Coloquio de Abyán, 22-25 de julio 2021	245	138
Thioume Ndour Georgette	Pentecostalismo político	242	22
Tomichá Charupá Roberto	Educación privada católica. Experiencia de la Iglesia de Senegal	244	106
	Breves notas sobre "mística indígena" en perspectiva amazónica		



Edición
hispanoamericana

Próximo número

Organización de la misión, ayer y hoy

Dirección de Spiritus - Edición Hispanoamericana:

Teléfono: (+593-2) 2908 521

e-mail: spiritus.ec@gmail.com

www.spiritus.com.ec

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

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



Misión y sinodalidad



Presentación

- Yves-Marie Blanchard** • Sínodo y sinodalidad en el Nuevo Testamento
- Brigitte Cholvy** • Dos formas para “caminar Juntos”
- Augustin Germain**
- Messomo Ateba** • Sinodalidad y misión:
De Ecclesia in Africa a Africa munus
- Savio Hon Taifai** • Sinodalidad y diálogo:
La Iglesia en China
- André Birmelé** • La sinodalidad en las Iglesias de la Reforma

Parte aparte

- Estevao Raschietti** • Esperanza en tiempos sombríos.
La misión cristiana y el ascenso de la extrema
derecha en Brasil
- Evariste Kabemba**
- Nzengu** • José, padre y esposo

Crónicas

- James H. Kroeger** • Recibir y compartir el don de la fe.
Cinco siglos de cristianismo filipino
- Christian Tauchner** • Pentecostalismo político
- Claude Faivre-Duboz &
Luc Lalire** • Carta al Papa Francisco.
Una contribución, a nuestro regreso de misión,
con vistas al Sínodo sobre la sinodalidad
- Ambroise Mandah** • La Iglesia de Costa de Marfil, 125 años después

Índice general 62/año 2021



Edición
hispanoamericana
Quito, Ecuador