



LA REVISTA
CATÓLICA



SÍNODO ES EL NOMBRE DE LA IGLESIA

EDITORIAL CAMINAR JUNTOS | CRISIS DE IDENTIDAD Y PROCESOS CONSTITUCIONALES. JORGE LARRAÍN I. | PRIMADO Y SINODALIDAD EN EL DIÁLOGO TEOLÓGICO ENTRE ORIENTE Y OCCIDENTE. DEL DOCUMENTO DE RAVENA (2007) AL DOCUMENTO DE CHIETI (2016). BRUNO FORTE | REAPRENDIZAJE Y REFORMA DE LAS ESTRUCTURAS: RECUPERAR LA SINODALIDAD. NATHALIE BECQUART | EN EL ESPÍRITU DE APARECIDA CAMINAMOS HACIA LA ASAMBLEA ECLESIAL. CRISTIÁN RONCAGLIOLO P. | LA PASIÓN POR LOS ESTUDIOS PATRÍSTICOS. TESTIMONIO. ANNELIESE MEIS W.



LA REVISTA CATÓLICA®
Julio 2021 - Nº 1210

REPRESENTANTE LEGAL
Mons. Alberto Lorenzelli Rossi

EDITOR GENERAL
Marcelo Alarcón Álvarez
malarcon@iglesiadesantiago.cl
COEDITORA
Paula Martínez Sagredo

EQUIPO EDITORIAL
Sebastián Aguirre Vergara
Cristian Amaya Aninat
Natalia Castro Díaz
Pbro. Felipe Herrera Espaliat

CONSEJO EDITORIAL
Pbro. Cristian Borgoño Barros
Pbro. Carlos Godoy Labraña
Pbro. Luigi Migone Repetto
Pbro. Miguel Rocha Anguita
Pbro. Fernando Valdivieso Tagle

DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN
Gonzalo Torres Alvarado, Arquetipo LTDA.

Impreso en Chile
A Impresores s.a. Av. Gladys Marín 6920, Estación Central, Santiago.

Fotografía de portada: vista al mar de Galilea (autor: KaPilz).

FOTOGRAFÍAS

Archivo Unsplash y Pixabay.

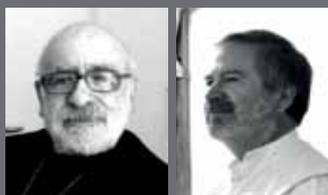
License Unsplash: All photos published on Unsplash can be used for free. You can use them for commercial and noncommercial purposes.

La Revista Católica® es una publicación trimestral en el área de la teología pastoral, al servicio de la comunión y la formación permanente del clero. Pertenece al Arzobispado de Santiago y es editada y publicada por la Vicaría para el Clero. Los artículos firmados de *La Revista Católica* son de responsabilidad exclusiva de sus autores. Se autoriza la reproducción de artículos señalando su procedencia.

DIRECCIÓN Y CONTACTO
Vicaría para el Clero, Plaza de Armas 444, 3 piso, Santiago de Chile.
Teléfono: 22787 5808. E-mail: vicariaclero@iglesiadesantiago.cl /
www.revistacatolica.cl

ISSN 0716-033X

SUMARIO



EDITORIAL Caminar juntos 4

CARTAS 6

ITINERARIOS DE DISCIPULADO: APRENDIENDO DEL HIJO. Dolores Aleixandre, RSCJ. 9

¡CUIDADO CON ESCANDALIZAR AL QUE CREE EN CRISTO! SEGUNDA NORMA DEL VIVIR EN COMÚN (MT 18,6-9). Juan José Bartolomé, SDB. 12

VOCACIÓN Y FIDELIDAD. Luis Mígone R. 16

CRISIS DE IDENTIDAD Y PROCESOS CONSTITUCIONALES. Jorge Larraín I. 22

NUEVA CONSTITUCIÓN: ¿ESTADO SUBSIDIARIO O ESTADO SOCIAL DE DERECHOS? PISTAS DESDE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA. Diego Miranda T. 27

COLEGIALIDAD EPISCOPAL, COLEGIALIDAD SINODAL Y ECLESIALIDAD SINODAL. UN CAMINO DE PROFUNDIZACIÓN EN LA RECEPCIÓN DEL CONCILIO VATICANO II. Rafael Luciani & Serena Noceti 33

PRIMADO Y SINODALIDAD EN EL DIÁLOGO TEOLÓGICO ENTRE ORIENTE Y OCCIDENTE. DEL DOCUMENTO DE RAVENA (2007) AL DOCUMENTO DE CHIETI (2016). Bruno Forte 45

PREÁMBULOS Y FUNDAMENTOS PARA UNA IGLESIA SINODAL EN EL CONCILIO VATICANO II. UN IMPULSO IMPRESCINDIBLE. José Ignacio Fernández 61

REAPRENDIZAJE Y REFORMA DE LAS ESTRUCTURAS: RECUPERAR LA SINODALIDAD. Nathalie Becquart 66

EN EL ESPÍRITU DE APARECIDA CAMINAMOS HACIA LA ASAMBLEA ECLESIAL. Cristián Roncagliolo P. 72

LA PASIÓN POR LOS ESTUDIOS PATRÍSTICOS. TESTIMONIO. Anneliese Meis W. 80

SOBRE LA KOINONÍA ECLESIAL. Cristián Sotomayor L., SJ. 86

LA FE EN ACCIÓN POR LA JUSTICIA Y LA PAZ. Enrique García A., F.S.C. 91

MEMORIA | Ignacio Muñoz, Valeria Martins & Patricia Silva 93

LIBROS | CINE+VIDEO | Alejandro Vidal 96

EDITORIAL

CAMINAR JUNTOS

Si abrimos la Biblia en el libro del Éxodo, capítulo 24, encontraremos allí a jóvenes y ancianos, adultos y niños, padres, madres, hijos e hijas, participando de la fiesta en el día memorable en que Dios e Israel sellaron un pacto de comunión. El lenguaje de la Biblia llamó a este pueblo *qahál*,¹ de donde vendrá luego el nombre Iglesia, pues *qahál* alude a una “asamblea convocada por Dios”. Ellos no son un grupo autoconvocado, sino que Dios se acercó primero, los eligió, les mostró su cariño sacándolos de la esclavitud en Egipto y ahora los ha llamado para firmar un pacto. Son “la niña de sus ojos” para el Señor y no quiere que ninguno quede fuera del banquete. Esa convocatoria de Dios los hizo sentirse dignos y dignas interlocutores suyos.

Todos participan, pero no todos por igual. Solo unos pocos inmolan terneros: los jóvenes; solo algunos suben a la montaña sagrada: Moisés, su hermano Aarón, Nadab, Abihú y setenta ancianos; solo uno se acerca al Señor, Moisés. Pero, todo el pueblo se ha reunido a los pies del Horeb. Saben que el único guía y pastor es Dios, que se hace presente a través del ministerio de Moisés, y el pueblo es el *partner* de Dios ante la Alianza.² Notemos esta frase: “A sus pies había algo así como una plataforma de lapislázuli” (24,10), ese material que por ser piedra pertenece a la tierra y por ser azul simboliza al cielo. Allí donde el cielo y la tierra se unen, todos han sido convocados, todos son *qahál*, todos Iglesia.

Los invito a mirar ahora el libro de los Hechos de los Apóstoles, capítulo 15, en el Nuevo Testamento. Allí encontraremos a Pablo y Bernabé, a los apóstoles y presbíteros, a hombres y mujeres, es decir, a toda la Iglesia de Jerusalén. Viven un momento crítico: ‘*Si usted no se circuncida no se salvará*’, andan diciendo algunos a los hermanos de otras comunidades que se han hecho cristianos, pero que no provienen del mundo judío, donde era usual circuncidarse.

El asunto es de suma gravedad y de la solución depende si la nueva fe cristiana queda atada a las tradiciones judías o el cristianismo se abre a todos sin imponer “un yugo que ni nuestros padres ni nosotros pudimos soportar” (15,10). La agitación es grande (15,2). Los apóstoles y los presbíteros se reunieron a reflexionar (15,6), pero “toda la asamblea hizo silencio para oír a Bernabé y a Pablo” (15,12), es decir, el asunto fue presentado a la Iglesia entera y todos participaron en el debate y en la búsqueda de soluciones.

Pedro y Santiago tomaron la palabra. El primero recordó que Dios no hace distinción de personas (15,9) y el segundo cómo Dios eligió un pueblo para consagrarlo a su Nombre. Y entonces los apóstoles, los presbíteros y la Iglesia entera, cada uno según su carisma y ministerio, *participaron del discernimiento*, porque el problema les competía a todos (15,22). Pero hay más. Estaban



† Mons. Alberto Lorenzelli Rossi.
Obispo Vicario para el Clero.

1. *Qahál* es también *concurrencia, convocación, congregación, comunidad*. Es la “gran asamblea” que proclama la justicia del Señor en el Salmo 44,10 y la “gran multitud” atraída por los signos que realiza Jesús entre los enfermos.

**No hay
sinodalidad sin
gestos de amor
ni habrá camino de
comunión si no nos
dejamos tocar el
corazón, si no nos
desinstalamos...**

ciertos de que la reflexión y las decisiones dependían de un “Don” que habían recibido sin excepciones: todos habían sido ungidos por el Espíritu Santo, el mismo que ungió a Jesús y que conduce el camino de la Iglesia. Santiago, como guía de la comunidad, tomó una decisión que luego la asamblea hizo propia (15,22). Por eso pueden decir: “El Espíritu Santo y nosotros hemos decidido” (15,28). Luego enviaron una carta con la decisión de “no imponerles ninguna carga” (15,28), salvo algunos gestos fraternos, tranquilizando así a los hermanos afligidos quienes “se alegraron por el aliento que les daba” la decisión (15,31).

Releyendo con ustedes estos pasajes bíblicos les expreso mi deseo de avanzar en el camino de la sinodalidad, que “es el camino que Dios espera de la Iglesia en el tercer milenio [...] Lo que el Señor nos pide, en cierto sentido, ya está todo contenido en la palabra *Sínodo*”, nos dice el Papa y añade: “Caminar juntos –laicos, pastores, Obispo de Roma– es un concepto fácil de expresar con palabras, pero no es tan fácil ponerlo en práctica”.³ No hay sinodalidad sin estos gestos de amor ni habrá camino de comunión para muchos si no nos dejamos tocar el corazón, si no nos desinstalamos, nos dejamos interpelar por la realidad y discernimos en consecuencia para obrar como cuerpo.

Este es el núcleo del presente número de la revista y espero que su lectura nos aliente en el camino de renovación eclesial que vivimos en Santiago, en Chile, en América y en la Iglesia universal. Vivimos un *kairós* para la sinodalidad. En nuestro país esta es una tarea tanto más apremiante en medio de una pandemia que aún nos azota con sus secuelas de muerte, enfermedad, cesantía y soledad. También un proceso constitucional en marcha del que nadie debiera sentirse ajeno, pues están en juego grandes desafíos sociales y, sobre todo, un proyecto de país. Invito a preguntarnos ¿cuál es la Iglesia que amo?, ¿cuál es la Iglesia que sueño?, ¿qué país deseo construir? y nos pongamos manos a la obra bajo la guía segura del Santo Espíritu.

El director de orquesta británico Benjamin Sander hablando de su trabajo dijo: “El director de orquesta no emite sonido; su poder está en su habilidad para hacer poderosos a otros”.⁴ El Espíritu Santo actúa parecido, silencioso y cercano, nos fortalece para mantenernos unidos, fieles a Jesús. Confíemos en él, incluso si sentimos que las cosas se han puesto difíciles personal, social y eclesialmente. Que podamos decir como Pablo: “Estamos atribulados, pero no abatidos; perplejos, pero no desesperados; perseguidos, pero no abandonados; derribados, pero no aniquilados” (2 Co 4,8-9). Y así, empujados por el Santo, nos decidamos a acompañar a los que sufren, compartiendo con ellos los bienes y la paz de Dios; que digamos como el compositor “¿Quién dijo que todo está perdido? Yo vengo a ofrecer mi corazón”,⁵ ya que ¡son tantas y tan valiosas las cosas que nos unen!

Pido que, al igual que a Moisés en el Horeb, el Señor nos muestre su rostro y nos conceda la paz. Amén.

2. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. 2018. *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, 13. Roma: Editrice.

3. FRANCISCO. 2015. *Discurso en la conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos*. AAS 107, 1139.

4. SANDER, B. 2008. *The transformative power of classical music*. <https://www.ted.com/talks/benjamin_zander_the_transformative_power_of_classical_music> [consultado: 09-06-2021].

5. PÁEZ, F. *Yo vengo a ofrecer mi corazón*.

CARTAS

CONSEJO PASTORAL, AL SERVICIO DE LA RENOVACIÓN ECLESIAL

Marcelo Alarcón Á.
Editor General
La Revista Católica

Estimado Marcelo:

Quisiera saludarte cordialmente y expresarte mis agradecimientos por la valiosa contribución que realiza *La Revista Católica* al proceso de renovación de nuestra Iglesia. Dicho proceso está siendo impulsado y animado por el papa Francisco, quien nos invita y recuerda permanentemente que solo podremos hacerlo desde un profundo encuentro personal y comunitario con Jesús y manteniendo siempre los ojos fijos en él, para caminar juntos y juntas, como Pueblo Dios.

En este sentido, nuestro Departamento de Comunidades del Arzobispado de Santiago ha considerado que uno de los ámbitos medulares de esta renovación se relaciona con el Consejo Pastoral parroquial, pues nos parece que debería ser el corazón de la comunión, participación y misión evangelizadora de una comunidad que, corresponsablemente, lee y discierne los llamados que le hace Jesús desde la realidad en donde está inserta.

Sabemos que el Consejo tiene particularidades y características pastorales propias que dependen de la fisonomía socio-cultural del territorio en el cual la comunidad parroquial realiza su servicio misionero.

Sin embargo, también tenemos claridad –como lo expresaron los participantes de una actividad formativa que realizamos en el mes de mayo pasado¹ que dicho Consejo tiene sus ‘nudos’ y desafíos, que en el contexto del camino de renovación que la Iglesia de Santiago está llevando a cabo, son necesarios de abordar y que tienen que ver con aspectos tan relevantes como con el ejercicio de la autoridad, con la forma cómo entendemos y ejercemos los liderazgos, con los procedimientos en la toma de decisiones, con el discernimiento de los signos de los tiempos, con la inserción de cristianos y cristianas en los procesos de cambio que requiere urgentemente el país, y otros temas.

Nos parece que el Consejo Pastoral tiene una importancia neurálgica en el proceso de renovación de nuestra Iglesia, pues es el espacio y cuerpo representativo de los fieles, cuyo propósito principal es la comunidad en su conjunto, con sus creencias, sus esperanzas, sus alegrías, sus necesidades, sus penas, sus preocupaciones, sus dones y la búsqueda de la misión de la Iglesia.

Sergio Cárdenas S.

Director Departamento de Comunidades,

Arzobispado de Santiago.

Santiago, 16 de junio de 2021.

1. Taller de formación para Consejos Pastorales “El Consejo Pastoral: propuestas y caminos para su renovación”. 11, 18 y 25 de mayo de 2021, Arzobispado de Santiago, Área de Pastoral Básica, Departamento de Comunidades.

DOBLE SACRAMENTALIDAD

Señores
La Revista Católica
Presente

En primer lugar, agradecemos enormemente el servicio que prestan entregando variedad de artículos que enriquecen nuestro camino de vida, iluminándolo desde la fe.

Desde nuestra realidad de ser Diácono permanente y esposa, valoramos especialmente los artículos que han buscado descubrir y reflexionar acerca de los diversos aspectos de este ministerio nuevo en la praxis pastoral y tan arraigado en los orígenes de nuestra Iglesia.

En ese sentido, les proponemos invitar a reflexionar y escribir acerca de la doble sacramentalidad que vivimos los diáconos permanentes casados. Esta es una realidad que obviamente experimentamos y de la que todos podríamos dar testimonio. Sin embargo, no hemos visto o no hemos tenido acceso a investigaciones teológicas o reflexiones pastorales que profundicen en la relación entre un sacramento y el otro y cómo esa relación afecta el ejercicio ministerial, por un lado, y a los fines del matrimonio, por otro. ¿Es posible plantear una vinculación entre las gracias específicas de ambos sacramentos, provenientes de un único Espíritu que nos unge para el crecimiento en el amor como esposos y al Diácono para el ejercicio de su ministerio?

Reciban nuestros mejores deseos

de éxito en la labor empeñada, con la certeza del auxilio del Espíritu Santo.

Héctor Baeza M. y
Ana Gloria Ormeño S.
Diácono Permanente y esposa.
Maipú, 14 de junio de 2021.

BUENAS PREGUNTAS

Sr. Director *La Revista Católica*

De niño fui curioso y, de hecho, me llamaron 'el preguntón'. Afín a este aspecto de mi personalidad, cuando me nombraron responsable de la parroquia donde sirvo me pregunté: ¿qué tipo de párroco quiero ser? Para responder me ayudó algo que había leído: en la vida hay dos clases de personas, los que se hacen 'los lesos' y los que se 'hacen cargo'. Decidí ser del segundo tipo, los que tienen 'responsabilidad', es decir, los que asumen habilidad para responder.

Y seguí preguntándome: ¿a qué darle prioridad en la conducción de esta comunidad?, pues entre tantas tareas pastorales conviene enfocarse en lo más importante. La respuesta la hallé en una invitación del papa Francisco: sean Iglesia en salida (cf. EG 20-24). Recordé emocionado el mandato misionero: "Vayan y hagan que todos los pueblos sean mis discípulos..." (Mt 28,16-20). Me pregunté entonces ¿qué debo hacer? Consulté a sacerdotes, busqué también ayuda en la Web y allí encontré Alpha, una herramienta de evangelización en clave de primer anuncio. Me contacté con

Patricia, la encargada, y dos cosas me quedaron grabadas de sus palabras: con Alpha se pasa de ser Iglesia de mantenimiento a Iglesia misionera, y algo que me hace poner 'la piel de gallina' cuando lo recuerdo: "Padre", me dijo, "si implementa Alpha tendrá que llamar a los bomberos para apagar el fuego del Espíritu Santo que va a arder en su Parroquia".

Llevamos tres años implementando este instrumento de evangelización. La pandemia, en lugar de ser un obstáculo, se convirtió en una oportunidad para "navegar mar adentro" (Lc 5,4) para 'pescar con red en el océano de Internet', el ambiente en donde hoy, más que nunca, estamos llamados a testimoniar la alegría del Evangelio.

Animo a los lectores de *La Revista Católica* a conocer Alpha en internet. Es gratuita, puede ser llevada plenamente por los laicos y sirve para jóvenes y adultos. Sobre todo, les invito a plantearse buenas preguntas, especialmente en este tiempo en que abundan las respuestas.

Claudio Antonio Quintanilla
Párroco en San José Benito Cottolengo
cnquinta@uc.cl

TEJIDO SOCIAL Y FE

Sr. Director

Desde que *La Revista Católica* es editada por la Vicaría para el Clero he tenido la oportunidad de recibirla con

más regularidad y con eso apreciar cómo cada número está pensado y editado en función de lo que es el verdadero aporte que la teología está llamada a hacer: iluminar el camino del hombre y de la humanidad con la Palabra de Dios. "Tu palabra es antorcha sobre mis pasos" (Salmo 109,105).

Cada vez más la compleja situación social, política y económica que vivimos en esta época de la tercera y cuarta Revolución Industrial con sus profundas transformaciones le exige al mundo católico un compromiso mayor con la construcción de un tejido intelectual que responda con una visión de sociedad en sintonía con la fe y la profundidad del Evangelio. Hacer cultura no significa solo preocuparse de la formación personal, sino que también estar atentos a aquellas convergencias de ciencias, biotecnología e inteligencia artificial que son propias de nuestra época y que condicionan el futuro de la humanidad en su globalidad.

En este terreno, el aporte de la tradición histórica de *La Revista Católica* y el empuje actual de hacerse intérprete de los tiempos modernos son una buena dupla para enriquecer cada número de estímulos y luces en directo beneficio de la fuerza del apostolado, invitado a asumir una sociedad sedienta de amor y de certezas.

Nello Gargiulo

Escríbanos a:
larevistacatolica@iglesiadesantiago.cl

ESPIRITUALIDAD: RECONOCER LA PROPIA EXPERIENCIA FUNDANTE



SOUND-4635711.JPG

ITINERARIOS DE DISCIPULADO: APRENDIENDO DEL HIJO |

Dolores Aleixandre, RSCJ.

¡CUIDADO CON ESCANDALIZAR AL QUE CREE EN CRISTO! SEGUNDA NORMA DEL VIVIR EN COMÚN (MT 18,6-9) |

Juan José Bartolomé, SDB.

VOCACIÓN Y FIDELIDAD |

Luis Migone R.

ITINERARIOS DE DISCIPULADO: APRENDIENDO DEL HIJO

Dolores Aleixandre, RSCJ.¹

La disposición esencial de quien emprende un itinerario de discipulado es estar dispuesto a recibir una nueva identidad, a ser bautizado con nuevos nombres. La relación con Jesús nunca nos deja como estábamos, y cuando su amor nos da alcance, quedamos “afectados” en el mundo de nuestras opciones, criterios y preferencias, y trasladados a ese “orden otro” del Reino y de la experiencia de la gracia.

CONTAGIADOS DE LA GRAN CONFIANZA DE JESÚS

“Ha confiado en Dios” (Mt 27,43). Lo reconocieron en Jesús los que asistieron a su muerte. Lo habían experimentado día a día los que vivieron cerca de él, testigos de su total confianza en aquel a quien llamaba Padre. Conocía los símbolos tradicionales de su pueblo que fundamentaban esa confianza: la roca, el refugio, la defensa, el baluarte, el alcázar, las alas..., pero remitía, sobre todo a quienes le escuchaban, a la experiencia adulta de la paternidad o la maternidad. Porque quienes conocían en sí mismos el amor incondicional e

incansable que sentían por sus hijos, intuían algo del amor de su Dios.

Sus discípulos le veían buscar de madrugada o por la noche algún lugar solitario para encontrarse con el Padre y presentían que en aquellos tiempos contactaba con el eje transversal que recorría su vida entera, con el manantial secreto que la fecundaba, con la roca que le daba consistencia. Después, cada circunstancia o relación en medio de su vida ordinaria se convertía para él en una ocasión de presencia, de recuerdo, de súplica, de alabanza o de acción de gracias. Escuchaba la vida desde más allá de sí mismo para hacerla coincidir con el sentir de su Padre y un día lo ex-

presó con alegría: “Te alabo, Padre, porque has escondido estas cosas a los sabios y entendidos y se las has revelado a la gente sencilla. Sí, Padre, así te ha parecido bien” (Mt 11,25; Lc 10,21). Más que ‘alabar’, con-sentir sería una mejor traducción del verbo exomologeo que hablaba de coincidencia, consenso, complicidad, de la adhesión absoluta que habitaba de

1. Religiosa del Sagrado Corazón de Jesús. Licenciada en Filología Bíblica Trilingüe y en Teología. Fue profesora de Sagrada Escritura en la Universidad de Comillas, Madrid. Actualmente vive en una comunidad de su congregación inserta en un barrio de Madrid; escribe, hace acompañamientos y trabaja una asociación de apoyo a inmigrantes.

su mundo interior: ‘Pienso como tú, Padre, estoy totalmente de acuerdo’. Era su propia versión del orante de un salmo: “Me llenas de alegría con todo lo que haces” (Sal 92,5). Se adhería de todo corazón a la novedad de que el Padre prefiriera a aquellos que carecían de saberes, nombre o significación; se alegraba de que el Dios a quien decía conocer, escondiera sus secretos a los que se consideraban superiores y se los revelara a los pequeños y sencillos. Estaba afirmando que la locura de Dios es más poderosa que los saberes humanos y le bendecía por esta elección y por revelarse donde nadie le esperaba.

Jesús vivió siempre dispuesto a abandonar el “disponer de sí” para vincularse absolutamente al deseo y a la voluntad de Otro y de ahí le venía esa despreocupación que decía haber aprendido de los pájaros y de los lirios del campo, que no se inquietan por el día de mañana (Lc 12,22). Había dejado de ocuparse de su propio camino y dejaba en otras manos su trazado, su recorrido y su final: “El Padre que me envió me encarga lo que he de decir y hablar” (Jn 12,50); “Está conmigo y no me ha dejado solo, porque yo hago siempre lo que le agrada” (Jn 8,29); “No lo que yo quiero, sino lo que quieres tú” (Mc 14,36).

Por eso, cuando la barca se agitaba en medio de la tempestad, él dormía sobre un cabezal (Mc 4,38). Había rezado más de una vez en la sinagoga: “Si el Señor no construye la casa, en vano se cansan los albañiles; si el Señor no guarda la ciudad, en vano vigilan los centinelas. Es inútil que madrugéis, que retraséis el des-

canso [...] Dios lo da a los que ama mientras duermen” (Sal 127). Frente al esfuerzo del albañil y del centinela, prefería la gratuidad de lo que no se merece ni se conquista, sino que se recibe en el abandono del sueño, y por eso descansaba tranquilo en manos de ese Dios que, a los que ama, les da todo mientras duermen.

“Si es posible, aleja de mí este cáliz...” dijo Jesús en el huerto, y al añadir “como quieres tú”, expresaba su desasimiento de toda elección, la dejación de sus razones para morir o para vivir. Su pregunta y su grito en la cruz fueron su último gesto de confianza: estaba abandonando en el Padre, con la sacudida de un sollozo, el peso de su angustia. Había expresado un día su seguridad en que ni un solo pajarillo cae en tierra sin saberlo el Padre (Mt 10,29) y ahora se dejaba caer y se confiaba a otras manos que le recogían más allá de la muerte.

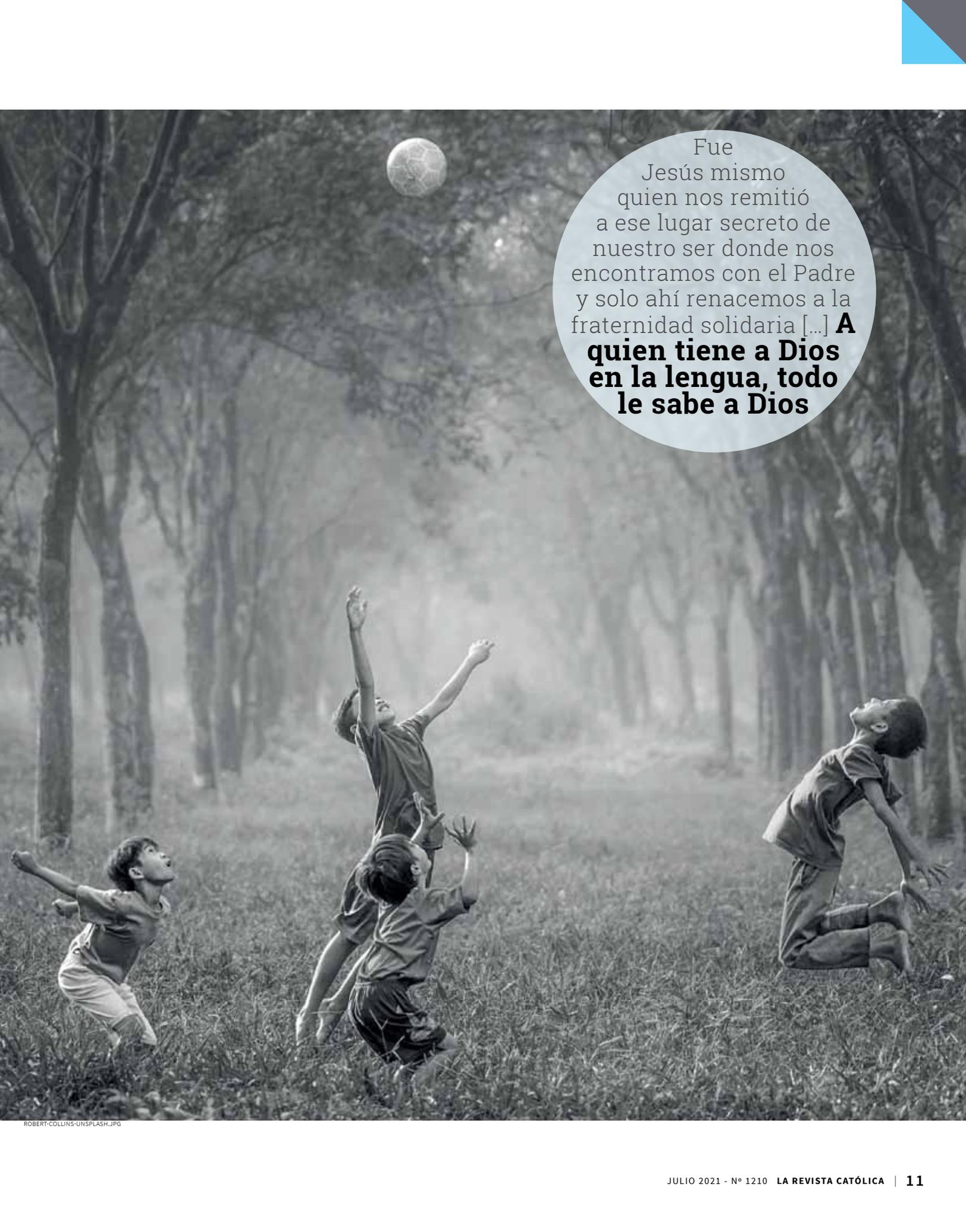
LAS CONSECUENCIAS DE UN NUEVO NOMBRE

Vivir contagiados por esa gran confianza supone buscar espacios y tiempos de oración para nutrir esa experiencia, para sabernos queridos y aceptados, para descubrir que nuestra interioridad está habitada y que tenemos franqueado el camino para participar de la relación del Hijo con el Padre en el Espíritu. Necesitamos transitar por los caminos que conducen a nuestro corazón sin que nos paralice la sospecha de intimismo ni la necesidad de justificación, porque todo lo que tiene que ver con el amor pertenece al orden de la gratuidad.

Ha sido Jesús mismo quien nos ha remitido a ese lugar secreto de nuestro ser donde nos encontramos con el Padre y solo ahí renacemos a la fraternidad solidaria que es, en último término, la “vocación” de la oración. “A quien tiene a Dios en la lengua, todo le sabe a Dios”, decía Taulero. A quien sabe vivir desde lo escondido bajo la mirada del Padre, todos se le vuelven hermanos.

Vivir como hijos no nos exime de todo eso que nos trae la vida en forma de fracasos o de derrotas: seguimos sometidos a “leyes de gravedad frustrante”, el futuro constatable será siempre inferior al soñado, el resultado menor que el esfuerzo invertido y cada avance, acompañado de nuevas dificultades, estará siempre amenazado de degradarse a situaciones antiguas que se creían superadas. Pero es precisamente ahí cuando “tiene gracia” no perder el ánimo y cuando empieza a “funcionar” la gran confianza que contagia Jesús.

Su buena noticia es la de que “Dios está de nuestra parte” y eso nos da la certeza de que nada ni nadie puede interponerse entre nosotros y ese amor insólito que nos anuncia. Pero para eso necesitamos exponernos ante Él como la tierra que se deja iluminar por el calor del sol y recibir la lluvia que la empapa y la hace fecunda (Mt 5,44-45). Y dejar que nuestros miedos y encogimientos vayan desapareciendo y abriendo espacio a esa audacia tranquila con la que se fían los niños, a la adoración y el deslumbramiento sobrecogido de quien presiente que le está rozando un amor que le sobrepasa.



Fue
Jesús mismo
quien nos remitió
a ese lugar secreto de
nuestro ser donde nos
encontramos con el Padre
y solo ahí renacemos a la
fraternidad solidaria [...] **A
quien tiene a Dios
en la lengua, todo
le sabe a Dios**

¡CUIDADO CON ESCANDALIZAR AL QUE CREE EN CRISTO!

SEGUNDA NORMA DEL VIVIR EN COMÚN (MT 18,6-9)

Juan José Bartolomé, SDB.¹

El pequeño, que ha sido paradigma de vida y meta de conversión (Mt 18,1-5), pasa a ser objeto preferente de atención en la vida común (Mt 18,6-14). Jesús aprovecha la presencia del niño en medio de sus discípulos para indicarles una tarea nueva: entre los suyos quien menos puede y más necesita ha de disfrutar de mayores cuidados. De poco vale pretender ser mayor en el Reino si en la comunidad se deja sin protección ni honra a los débiles y pequeños.

Mt 18,6-9 es una colección de sentencias que pueden atribuirse a Jesús de Nazaret. El discurso cambia bruscamente de tema y tono: del hacerse como niños se pasa al escándalo del pequeño creyente, de una exhortación a la grave advertencia que menciona el castigo para quien escandalice (Mt 18,6), y se mide la malicia del escándalo por la pérdida que causa (Mt 18,8-9).

⁶Pero quien escandalizare a uno de estos pequeños que creen en mí,

mejor le sería que una muela de molino le fuera colgada al cuello y fuera sumergido en el fondo del mar.

⁷¡Ay del mundo a causa de los escándalos! Pues es necesario que sucedan los escándalos, mas, ¡ay del hombre, por quien sucede el escándalo!

⁸Y si tu mano o tu pie te escandaliza, córtatelo y arrójalo fuera de ti.

Mejor te es entrar en la vida manco o cojo que, teniendo dos manos o dos pies, ser arrojado en el fuego eterno.

⁹Y si el ojo te escandaliza, sácatelo y arrójalo fuera de ti.

Mejor te es entrar en la vida con un ojo que, teniendo los dos, ser arrojado a la gehena de fuego.

PARA ENTENDER EL TEXTO

El escándalo, motivo recurrente en Mateo (Mt 5,29-30; 11,6; 15,12; 13,21.41; 15,12; 16,23; 17,27; 24,10; 26,31-32), es una realidad con la que hay que contar a diario en la vida co-

1. Sacerdote salesiano, Doctor en Sagrada Escritura por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma.

En cualquiera que escandalice al hermano hay un Judas, el discípulo desertor, pues quien pone tropiezo al cristiano débil, entrega a Cristo.

mún. Y son los más indefensos quienes más los sufren. Jesús sale en su defensa. ¡Y con qué dureza!

Ante el inevitable escándalo (Mt 18,6-7)

Escandalizar significa impedir, bloquear el camino, hacer tropezar. “Pequeño que cree en mí” es como define Jesús al miembro de la comunidad víctima potencial de escándalo. No es necesariamente un menor de edad; es el creyente adulto que, por haber asumido la invitación a ser como un niño (Mt 18,3) se ha hecho pequeño. Aquí ‘escándalo’ es cualquier causa que le lleve a ser infiel. Jesús ahora defiende a indefensos o débiles dentro de la comunidad, como antes bendijo a cuantos no se escandalizasen de él (Mt 11,6).

Quien confía en Jesús tiene en él a su mejor abogado. Hacerse pequeños no obliga a quedar a merced de los mayores. Quien ponga en dificultad a su hermano tendrá a Jesús en su contra. ¡Y en qué manera! Es Jesús quien ha imaginado el peor de los destinos para quien pone en peligro la fidelidad del hermano.

Arrojar al mar con un peso inso-

portable es un castigo inhumano, y si la carga es la piedra, normalmente movida por un asno, no hay escapatoria posible. Ahogarse de esta manera, aunque sea mera posibilidad, evoca la máxima crueldad: además de no tener una tierra donde descansar, inevitablemente se hundiría hasta donde nadie puede llegar. La peor de las suertes es preferible a ser causa de tropiezo para los creyentes más pequeños. Aunque sea solo advertencia, la amenaza ha de tomarse en serio: un porvenir tan tremendo delata la gravedad de la ofensa. Tendría el peor de los destinos, no poder salvarse a sí mismo ni encontrar siquiera salvadores. Pues, “no dijo que se le colgaría una piedra de molino al cuello sino más le valiera que se le colgara, con lo que da a entender que el castigo que le espera es más grave que eso” (San Juan Crisóstomo).

Nace el escándalo donde un hermano pueda perder la fe a causa del tropiezo que le ha puesto su hermano, cuando el débil cae ante o –lo que es mucho peor, pero no menos frecuente– bajo el poder del hermano más potente o importante. Estremeció notar cómo, por más que le desagrade, Jesús no puede evitar que se

den escándalos. Afirma incluso que “han de darse”: el mal está presente en el mundo, en la comunidad, como la cizaña en el sembrado, oculto pero eficaz, latente y omnipresente (Mt 13,24-30.36-43).

El mundo –y la comunidad– que habitan los creyentes es espacio donde se dan los escándalos. La afirmación sorprende por lo que supone: mundo e Iglesia están perturbados, pervertidos por los escándalos. El dominio de Satán es evidente (Mt 13,28.41-42); la experiencia comunitaria del mal, innegable. Jesús no refleja una visión pesimista del mundo. Habla, eso sí, afectado personalmente, pastoralmente preocupado, por el poder innegable del mal.

Jesús continúa afirmando algo aún menos comprensible: no es que sean inevitables los escándalos, es que son necesarios (Lc 17,1). Suponía quizá que, mientras el bien no triunfe definitivamente, el mal ha de seguir invencido e invencibles los escándalos. Pero que los escándalos sean necesarios no significa que los que los promueven estén exentos de culpa. Desventurado, a causa de los escándalos, es el hombre que los causa. Y es que en cualquiera que escandalice

Quedar expuestos al mal no significa tener que rendirse a él [...] Pero eso sí, no

sucumbir puede imponer renuncias costosas, dolorosas amputaciones en uno mismo. ¿Estaremos dispuestos a afrontarlas?

al hermano hay un Judas, el discípulo desertor (Mt 26,24; Mc 14,21) pues, quien pone tropiezo al cristiano débil, entrega a Cristo (cf. 1 Co 8,9-13).

Pero la prueba nunca impone la transgresión. No siempre ha de caer quien tropiece. La tentación abre espacio a la libertad. Jesús insiste en la necesidad de la prueba y en la responsabilidad de quien la provoca. Por tanto, da por supuesto el hecho del mal y su poder real sobre la comunidad: quien debe evitar el escándalo es una comunidad que conoce el mal y padece bajo su presencia. Exhortando a evitar el escándalo, Jesús nos llama a responsabilizarnos de la bondad de los hermanos. Si el creyente vive en un mundo de escándalos, está llamado a probar su fidelidad y facilitar la de sus hermanos.

Mejor amputar que dejarse escandalizar (Mt 18,8-9)

Del escándalo inducido desde fuera se pasa al escándalo producido por uno mismo. Ya no es hostil el ambiente ni seduce el hermano. Ahora el enemigo es la propia persona, mejor sus miembros. La lucha se vuelve más personal; la prueba divide al hombre. El escándalo se interioriza, uno mismo puede ser agente y víctima de escándalo. La zona de acción del mal ha quedado reducida, sí, pero la reacción ha de ser más radical, amputación inmediata.

Librarse de las causas del propio pecado puede llevar a renunciar a los

propios miembros. A diferencia de Mt 5,29-30, aquí no se reduce el escándalo a una provocación de carácter sexual; cualquier actuación externa, producida por la mano, o impresión interior asumida por el ojo, que ponga en dificultad a quien las protagoniza, convierte en desechable mano u ojo.

Aunque la amputación era practicada y dichos semejantes eran conocidos en la antigüedad, no hay que entender literalmente la sentencia de Jesús. Su fuerza reside en la hipérbola, brutal imagen. No pide imponer la automutilación, sino que exige la renuncia a lo que es propio, precioso, irremplazable incluso. Pero que sea una exageración, no significa que haya que interpretarlo metafóricamente: se citan miembros importantes del propio cuerpo, no personas queridas de nuestro entorno. No pide Jesús que nos separemos, traumáticamente si es el caso, de quienes nos inducen al mal. Más bien, trata de convencernos de que enajenemos aquello que en nosotros mismos –aquello de nosotros mismos que cuestione nuestra fidelidad a Dios.

“Mejor te es entrar” es un semitismo de sentido obvio: más vale perder parte de un día que el todo para siempre. Está en juego la vida o la muerte, y para siempre. La contraposición se sitúa, además, entre el presente y la vida futura: todo lo que obstaculice alcanzar la vida eterna ha de ser eliminado, sin miramientos ni dilación. Ningún sacrificio es demasiado costoso si es necesario para asegurarnos vida sin término. Sin vida asegurada en el porvenir, de nada vale conservar los propios miembros, por vitales que sean.

La comunidad a la que se exige semejante radicalidad tiene experiencia del mal (cf. Mt 13,36-43.49-50), el mal en los otros y en uno mismo. Vivir ya la salvación no la ha dejado al reparo del escándalo, ni la ha liberado del pecado. Pero quedar expuestos al mal no significa tener que rendirse a él; vivir por él amenazados no es resignarse a padecerlo. Pero eso sí, no sucumbir puede imponer renuncias costosas, dolorosas amputaciones en uno mismo. ¿Estaremos dispuestos a afrontarlas?

PARA ESCUCHAR LA PALABRA

Responsabilizarse del hermano impone también no poner a prueba su fidelidad a Dios con mi comportamiento. ¿Soy consciente del riesgo que estoy corriendo cuando hago más difícil o penosa la fidelidad a mis hermanos?, ¿cómo me atrevo a hacerme ocasión de escándalo?, ¿no entiendo que servir de tropiezo a un



hermano me iguala a quien entregó a Cristo?

¿Vivo en un mundo donde el escándalo, por mí producido o por mí sufrido, es inevitable?, ¿cómo reacciono ante la tentación, la prueba, el mal en mí o en los que conmigo viven?, ¿me libero de ellos restándoles importancia en mi vida?, ¿trato de explicar el malestar en que vivo, lo disculpo y “entiendo”, si yo lo produzco, y lo condeno o me niego a aceptarlo, siempre que perviva en los otros?

¿A qué estoy dispuesto a renunciar con tal de no poner a prueba la fidelidad de mis hermanos?, ¿hay algo en mí que me escandaliza, que obstaculiza mi fidelidad a mi Señor?, ¿qué renunciaciones tendría yo que acometer

hoy, para que Cristo no tuviera que renunciar de mí un día?, ¿hay algo en mi vida que pone en grave aprieto mi convivencia con Cristo?, ¿no hay nada, realmente, en mí que esté haciendo perecedero y enajenable a Dios?

PARA HABLAR CON DIOS

Me impresiona, Señor, tu postura sobre los escándalos. Me adviertes ante la posibilidad de que pueda convertirme en amenaza para mis hermanos y me adviertes con el peor de los castigos. ¡Tan en serio te tomas que pueda ser yo motivo de las caídas y causa de la infidelidad, de mis hermanos! Das por descontado que ha

de haber escándalos, pero maldices a quien los provoque. ¡Tan serio te pones, que me das miedo! ¡Líbrame de escandalizar a mis hermanos, no consientas que mis hermanos me escandalicen!

Dame valor, Señor, para reconocer lo que me está hoy separando de ti. Que no considere digno de ser tenido, ni mucho menos mantenido, cuanto me obstaculiza tenerte como Señor. Tú eres mi bien imperecedero: haz que pierda cuanto tengo con tal de no perderte. ¿Por qué hay cosas, personas y proyectos, en mi vida que me valen más que tú, ya que no estoy dispuesto a sacrificarlas por ti? Si no me vales cualquier renuncia, no me sirves como Dios.

VOCACIÓN Y FIDELIDAD

Luis Migone R.¹

INTRODUCCIÓN

Vocación y fidelidad, son términos usados habitualmente en el lenguaje eclesial y aluden a realidades que nunca terminamos de comprender del todo. La grave crisis eclesial de hoy nos ofrece la oportunidad de entrar nuevamente en estas dimensiones, profundamente humanas y divinas, para renovarnos en el seguimiento de Jesús.

En tiempos de crisis resurgen preguntas a cuestiones nunca totalmente resueltas: ¿cómo comprender la vocación cristiana en tiempos difíciles?, ¿se discierne una sola vez la vocación y el proyecto de vida?, ¿es posible que nuestro camino vocacional vaya madurando?, ¿cómo se alimenta la vocación sacerdotal y las demás vocaciones cristianas?, ¿cómo se purifican las motivaciones vocacionales, se crece en el conocimiento personal y se reconocen y trabajan nuestras necesidades más profundas?, ¿cómo se aprende a vivir desde el interior, desde la originalidad de nuestro ser?, ¿cómo podemos conciliar nuestra búsqueda de originalidad y plenitud con la obediencia a la voluntad de Dios? Y quizás, la que más nos apremia hoy: ¿se puede ser fiel a un compromiso para toda la vida en un mundo tan acelerado y cambiante? Y, por último, ¿qué es realmente la fidelidad? No intento resolver estas problemáticas, sino aproximarme con la mayor humildad posible al misterio

de la vida en camino de regreso hacia la comunión con Dios. Abordaré estos temas desde la experiencia personal y el ministerio del acompañamiento, compartiendo aquellas fuentes que he ido descubriendo para la maduración de la vocación y el crecimiento hacia la plenitud, para ir transformándonos verdaderamente en un don para los demás. En definitiva, para aprender a vivir en Cristo, como él vive en el Padre.

VOCACIÓN SACERDOTAL, CUMPLIMIENTO DE LA VOLUNTAD DE DIOS

En el núcleo esencial del mensaje de Jesús está la revelación de que todo ser humano tiene una vocación. Hemos sido creados por Dios por amor e invitados a recorrer un camino de regreso al seno de la Trinidad a través de un peregrinar único e irreplicable. Dios mismo pronuncia nuestro nombre desde toda la eternidad y para siempre; nos llama porque nos ama, y nos va revelando paulatinamente el contenido de nuestra propia identidad, nuestro nombre.

Para este cometido es importante reconocer nuestra propia 'experiencia fundante' en nuestra historia espiritual. Los evangelios narran el bautismo de Jesús como un momento significativo en su vida que, marcando el inicio de su ministerio público, permite también entrar en la comprensión del sentido de su con-

sagración y misión. En lenguaje bíblico, esta expresa su propio nombre, su identidad, su ser. He aquí la experiencia fundante de Jesús, desde donde vive y despliega toda su existencia: el saberse amado entrañablemente por su Padre, de un modo único y pleno. Por ello, el Hijo del hombre, que no tiene donde reclinar la cabeza (cf. Lc 9,58), encuentra su único apoyo verdadero en el amor incondicional del Padre. Jesús vive desde allí, en este misterio de amor encuentra su fuente y allí permanece. Al mismo tiempo, es el gran anhelo de su corazón: que aprendamos a vivir y a permanecer en este amor, como lo expresa hermosamente el capítulo 17 del evangelio de Juan. El regalo del Espíritu Santo, don de Cristo resucitado, nos permite justamente vencer la tentación de desconfiar del amor del Padre, aprender a gozarnos de ese amor y fundar toda nuestra existencia en dicha certeza. Se trata de una certeza que debe ser vivida desde el centro de nuestro corazón; no desde el deber ser o desde exigencias externas, al tiempo que nadie puede hacer esta tarea por otro, sino solo facilitarla.

Después de más de 25 años en el ejercicio del acompañamiento espiritual estoy profundamente conven-

1. Sacerdote diocesano de la Arquidiócesis de Santiago. Miembro del equipo de acompañantes espirituales del Seminario Pontificio Mayor de Santiago.



MIGONE_PREG

El modelo del 'perfeccionismo' va contra el ser humano; nos ilusiona haciéndonos pensar que la plenitud consiste en llegar a ser perfectos. Caemos así en la trampa del narcisismo, llenándonos de expectativas irreales, imposibles de cumplir, y que nos traerán numerosas frustraciones.

cido de que todo ser humano tiene, o puede llegar a tener, su propia 'experiencia fundante', que no es otra cosa que la participación en la experiencia fundante de Jesús de un modo, insisto, único e irrepetible. Esto es importante no solo porque cuando la descubrimos y la revivimos en la oración es una fuente de alegría inagotable, sino porque es, o puede llegar a ser, una clave extraordinariamente luminosa para comprender la propia vida, la vocación, el propio nombre, y para el discernimiento de lo que Dios nos va inspirando cada día. Un examen de conciencia o una oración de examen sin referencia a esta propia experiencia fundante es muy débil y puede incluso llevarnos a la queja o la angustia, dejarnos atrapados en los escrúpulos, rumiando la desolación, y quizás también, movernos a satisfacer alguna necesidad

más oculta, pero perdiendo el norte de nuestra vida donde encontramos la plenitud y satisfacción de todas nuestras necesidades.

Para acceder a la propia experiencia fundante es necesario ir aprendiendo a descubrir el lenguaje de Dios en nuestra vida, dejando largos espacios al cultivo del silencio, intentando superar nuestra "adicción al ruido",² dando lugar para que se

manifieste la voz de Dios en nuestra oración, dejándonos acompañar de los medios que Jesús nos regala en su Iglesia. El Señor hará todo el resto. Por otro lado, maduramos y aprendemos a vivir en la medida en que nos reconocemos en el 'Tú' de Dios.³ Solo contemplando el rostro de Jesús

2. D'ORS, P. 2015. *Biografía del silencio*. Barcelona: Siruela.

3. San Gregorio de Nisa en *De Mortuis* –discurso sobre el sentido de la vida y de la muerte del hombre– afirma: "En efecto, sucede en la naturaleza que los ojos del cuerpo, aun viendo cualquier otro objeto, son invisibles para sí mismos: así también el alma (...)" (GNO IX 40,25-41,3) y agrega que el hombre, al igual que el ojo, no es capaz de conocerse a sí mismo, sino que necesita mirarse en un espejo, sabiendo que lo que ve es la imagen y el ojo es la realidad. Así mismo, dice este Padre de la Iglesia, el hombre solo puede conocerse en la medida que contempla a Cristo, y aclara que, a diferencia del ejemplo del espejo y el ojo, Cristo es la realidad y el hombre es la imagen. La misma idea está en la base de GS 22.



Todo ser humano puede llegar a tener su propia 'experiencia fundante', que no es otra cosa

que la participación en la experiencia fundante de Jesús de un modo único e irreplicable [y] puede llegar a ser una clave extraordinariamente luminosa para comprender la propia vida, la vocación y para el discernimiento de lo que Dios nos va inspirando cada día.

y adentrándonos en su misterio podremos conocernos y descubrir nuestro propio nombre.⁴ Jesús nos ha revelado que somos hijos de Dios y que estamos llamados a vivir en él, como él vive en el Padre. Al afirmar que su único alimento es hacer la voluntad del Padre (Jn 4,34), nos ha mostrado que, a la base de todas nuestras necesidades, está la insaciable sed de Dios, de volver a confiar y abandonarnos totalmente en su amor.

A diferencia de las demás criaturas, nosotros tenemos la capacidad de decidir, de optar, de amar libremente. Por eso, volver a la comunión en el seno de la Trinidad es un regreso creativo y original, donde podemos desplegar nuestra identidad, nuestro nombre único e irrepe-

tible. Ese acto libre, aunque sea en pequeños e incompletos pasos, es la fuente de la alegría de Dios –como el hijo pródigo que decide regresar a la casa paterna– y, en la medida en que nos desplegamos hacia lo que somos o estamos llamados a ser, encontramos también nuestra propia fuente de alegría. Nuestro nombre, inscrito en el corazón de Dios, pronunciado por su Verbo desde toda la eternidad y para siempre, nos señala un camino, nos mueve, nos atrae hacia la comunión divina, pues nadie puede ir hacia Jesús si el Padre no lo atrae (Jn 6,44). En este sentido, hacer la voluntad de Dios⁵ es responder a una atracción profunda en el corazón, acogiendo todos los dones que él nos regala. Esta búsqueda exige creatividad, en

conexión con nuestro nombre y nuestra identidad más profunda, gran determinación y un creciente coraje para combatir en esta vida. Al mismo

-
4. Encontramos un buen ejemplo en el apóstol Pedro, quien se va reconociendo en la medida de que el Espíritu Santo le concede entrar en el misterio de Cristo (cf. Lc 5,1ss; Mt 16,1ss; Jn 21,1ss).
 5. Sobre el tema de 'hacer la voluntad de Dios', véase el capítulo II en LOUF, A. 2000. *El Espíritu ora en nosotros*. Madrid: Narcea.
 6. Santiago Arzubialde precisa: "La indiferencia, por consiguiente, en cuanto actitud existencial humana, lleva en sí la imagen del Hijo. Es el modo dinámico de pasar de la imagen a la semejanza, de la libre disposición a la obediencia amorosa a la voluntad del Padre, la forma Christi. El hombre se identifica con el Hijo en la medida en que reconoce y asume la voluntad del Padre..." (ARZUBIALDE, S. 2009. *Ejercicios espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, p. 119. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae).

tiempo requiere una creciente liberación interior, despojo y desapropiación, para alcanzar una ‘santa indiferencia’, como enseña san Ignacio,⁶ llegando a ser esta la esencia última de nuestra formación permanente,⁷ y el único camino de plenitud, maduración y gozo.

UNA INTERPRETACIÓN CREYENTE DEL ORIGEN DE LA CRISIS RELIGIOSA, CRISTIANA Y VOCACIONAL

Sin crisis no hay crecimiento; podemos decir incluso ‘bendita crisis’ que nos trae tan gran redentor, tan grandes posibilidades de renovación. Para que esto sea posible no debemos huir de ella; es imperativo intentar descubrir sus raíces profundas para comprender realmente por dónde hemos perdido el rumbo.

La realidad de los abusos al interior de la Iglesia nos involucra a todos y es un signo potente de que nuestra vocación se vive en la Iglesia junto a toda la comunidad cristiana y todo lo que vivimos en ella nos afecta. Últimamente se han hecho estudios sobre las raíces de estos abusos. Quiero acentuar solo algunos aspectos que pueden ser más iluminadores respecto a la misma vocación cristiana y sacerdotal.

En el trasfondo de este flagelo podemos descubrir una mala comprensión de nuestro propio ministerio y, sobre todo, de la vida cristiana. La situación de abusos desvela un intento, personal y comunitario, de que todo el mundo recorra los caminos que a nosotros nos parecen mejores, olvidándonos o dejando en un segundo lugar el respeto por la libertad de cada uno. Este es un aspecto que debiera considerarse en primerísimo lugar. La revelación de Jesucristo nos muestra el absoluto respeto que Dios

tiene por la libertad del ser humano. Lo vemos en el trato con los discípulos, especialmente en el respeto por la libertad de Judas que llega incluso a traicionarlo. Conociendo el corazón de este hombre, Jesús no lo destruye, no se defiende, sino que lo respeta y ama hasta el extremo.

Muchas veces confundimos la colaboración con el Reino de Dios con nuestras propias expectativas y buscamos que este se despliegue según nuestros propios criterios. Amma Sara (‘Madre Sara’), una de las madres del desierto, formuló este apotegma⁸ en los primeros siglos de la era cristiana: “Si pidiera a Dios que todo el mundo fuera inspirado por mi intercesión, debería sentirme arrepentida a la puerta de cada casa. Más bien debo pedir que mi corazón sea puro hacia todos.”⁹ Esta sentencia expresa una tentación que ha estado siempre presente en la Iglesia –y en todo camino espiritual–: intentar retener al Señor en nuestros planes, como la multitud que quería hacer rey a Jesús cuando multiplicó los panes (Jn 6,15) o María Magdalena que quiere retener a Jesús resucitado (Jn 20,17). Esta tendencia está siempre presente de algún modo en nuestro corazón. Así vivían la espiritualidad los fariseos, quienes incluso eliminaban a aquellos que no

cumplían con su modo de entender la fe y la religión. Por ello, Jesús nos previene con fuerza sobre el peligro de la ‘levadura’ de los fariseos. Cuando caemos en esta trampa, la imagen de Dios queda atrapada en nosotros y se transforma en una ideología,¹⁰ en vez de ser un ícono que nos permita entrar en el misterio de Dios, de la vida y de nosotros mismos. Dicha ideología termina siendo una verdadera esclavitud personal y comunitaria,¹¹ y caldo de cultivo para el abuso. Esta ‘levadura’ lleva a confundir la santidad con la perfección en el cumplimiento de la ley.

Por otro lado, podemos constatar que el ‘perfeccionismo’ ha estado, de algún modo, siempre presente en nuestras casas de formación religiosa, en nuestras familias, en el ambiente universitario, laboral, deportivo, etc. El modelo del ‘perfeccionismo’ va contra el ser humano; nos ilusiona haciéndonos pensar que la plenitud consiste en llegar a ser perfectos.¹² Caemos así en la trampa del narcisismo, llenándonos de expectativas irreales, imposibles de cumplir, y que nos traerán numerosas frustraciones. Además, como ocurrió con los fariseos, nos transforma en jueces severos de los demás.¹³ El perfeccionismo narcisista es alimentado además por los ‘super héroes’ que sobreabundan

7. Lo formula explícitamente la nueva *Ratio Sacerdotalis* (2016), que pone como principal objetivo de la formación permanente la *docibilitas*, es decir, la plena implicación activa y responsable de la persona, primera protagonista del proceso formativo, lo que requiere suficiente libertad interior para llegar a ser don para los demás.

8. Nota del editor: apotegma es una frase o sentencia breve que expresa un pensamiento o enseñanza.

9. NOMURA, Y. 1994. *Sabiduría del desierto*, p. 113. Madrid: San Pablo.

10. Ver capítulo II en MELLONI, J. 2011. *Hacia un tiempo de síntesis*. Barcelona: Fragmenta.

11. El papa Benedicto XVI lo manifestó el año 2010 en la *Carta pastoral a la Iglesia en Irlanda*, describiendo

la primacía de la defensa de la institución por sobre las personas como una de las causas de la cultura de abuso. Se refiere a esto como “una preocupación fuera de lugar por el buen nombre de la Iglesia y por evitar escándalos...”.

12. Sobre la confusión entre santidad y perfección véase DAIGNEAULT, A. 2019. *El camino de la imperfección. La santidad de los pobres*. Madrid: PPC.

13. Véase el capítulo II “La observancia común”, que trata sobre los modelos formativos en CENCINI, A. 2005. *El árbol de la vida*. Madrid: San Pablo. También es valioso el aporte de DYSMAS, D. 2019. *Los riegos de la vida religiosa*. <<http://www.opuslibros.org/PDF/Lassus.Los%20riesgos%20de%20la%20vida%20religiosa.Definitivo.pdf>> [consultado: 12-05-2021].

en la cultura moderna y que se aprovechan de nuestros anhelos de plenitud. Por otro lado, la falta de silencio, el activismo, el gran desconocimiento de lo que somos, de nuestras necesidades más básicas, no nos permiten entrar en la profundidad del corazón. Esa entrada es pascual, pero huimos de la pascua, del dolor que implica, queremos las cosas sin sacrificio. El amor está así agotado, la belleza no alcanza a atraernos, hay demasiado ruido, demasiada fantasía, demasiada inmediatez de todo.

ALGUNAS FUENTES DE REVITALIZACIÓN DE LA VIDA RELIGIOSA Y SACERDOTAL

La crisis eclesial es una gran oportunidad de maduración hacia la plenitud. Ofrezco algunas pistas para que el Evangelio penetre más profundamente en todo nuestro ser:

- a. Aprender a vivir desde el corazón. Para ello, *la escucha orante de la Palabra de Dios* es alimento imprescindible, ya que nos permite ir descubriendo que toda nuestra historia es realmente ‘historia de salvación’, donde todo concurre para nuestro bien (Rm 8,28). Este camino hacia el corazón se recorre desprendiéndose de todo, en abajamiento y despojo creciente, para alcanzar los mismos sentimientos de Cristo (Flp 2,5-11).
- b. *El cultivo del silencio* abre espacio para contemplar a Dios en todas las cosas,¹⁴ con la actitud religiosa de la virgen María que guardaba todas las cosas en su corazón (Lc 2,51). Es necesario además hacernos pobres, pues solo los pobres de corazón son agradecidos y pueden contemplar a Dios (Mt 5,8). Lo veremos tal cual es cuando seamos semejantes a él (1 Jn

3,1-2) que siendo rico se hizo pobre para enriquecernos con su pobreza (2 Co 8,9). Esto implica también aprender a vaciarnos de toda expectativa para dar espacio a la verdadera esperanza (1 Jn 3,3).

- c. *La purificación de los sentidos*, tan saturados de ruidos y múltiples estímulos, es otra herramienta clave.
- d. Para avanzar en la vida espiritual siempre es necesaria *la confrontación* con la Palabra de Dios y en el acompañamiento espiritual, porque nuestra vida es relacional a imagen de la Trinidad. Se trata de una confrontación personal y comunitaria.
- e. Adentrarnos con humildad y valentía en nuestro *mundo afectivo*, aprendiendo a ponerle nombre y a *ordenar las necesidades* que nos movilizan.
- f. Finalmente, como nos invitó encarecidamente el papa Francisco en su última visita, es necesario que *cultivemos el arte del discernimiento*, ‘que solo es posible habiendo decidido ofrendar la propia vida al modo de Jesús’.¹⁵ Aprendiendo a leer toda la historia desde la propia experiencia fundante, así la oración de examen y los retiros frecuentes nos ayudarán a elegir con libertad lo que Dios nos inspira.
- g. *El trabajo pastoral*, ejercitando la caridad pastoral, será fuente de vida para nosotros los ministros, alimentado por el cultivo de la dimensión contemplativa de la vida.

14. También acoger a todas las personas y acontecimientos de la vida por difíciles que aparezcan. Un ejemplo luminoso es el de Ety Hillesum, una mujer judía que decide compartir la suerte de su pueblo en los campos de concentración nazi, porque descubre que su vocación es ayudar a todas las personas, especialmente las que más sufren, a descubrir la belleza de ser habitados por Dios. Cf. LEBEAU, P. 1999. *Ety*

El discernimiento no será posible sin esta capacidad de contemplación, pobreza, purificación de los sentidos, desapropiación de todo.

A MODO DE SÍNTESIS

“No quieras que las cosas sucedan como tú quieres, sino como Dios quiere. Entonces te verás libre de confusión y le darás las gracias en tu corazón”, decía Abba Nilo, uno de los padres del desierto. El cultivo del silencio en la oración ayuda a acoger toda la realidad como el mejor don que Dios nos puede dar, echa fuera todo temor, nos descentra de nosotros mismos y nos dispone mejor a vivir en el amado. Además, nos hace ser ofrenda para los demás, disponiéndonos mejor al deseo más genuino y profundo de nuestro corazón, “necesito darme, ponerme en tus manos sin medida, con una infinita confianza, porque Tú eres mi Padre, como lo expresa Carlos de Foucauld. En el fondo es la mayor sanación de las consecuencias del pecado original, pues ser fiel al plan de Dios no significa un cumplimiento escrupuloso de exigencias externas, ni está fundado en nuestras propias fuerzas. Podríamos afirmar que la fidelidad consiste en que él es fiel primero, como dice san Juan con respecto al amor (1 Jn 4,10). Necesitamos renovarnos y convertir nuestro corazón, no aumentando normas externas, sino aprendiendo a vivir desde el corazón, allí donde somos habitados por Dios.

Hillesum. Un itinerario espiritual. Santander: Sal Terrae.

15. “En la carta de san Pablo a los romanos encontramos este texto, que nos puede situar en todo proceso de discernimiento (cf. Rm 11,33-12,21). La admiración de la obra de Dios en la historia es el punto de partida”. GONZÁLEZ BUELTA, B. 2020. *El discernimiento. La novedad del Espíritu y la as-tucia de la carcoma*. Cantabria: Sal Terrae.

SOCIEDAD



CRISIS DE IDENTIDAD Y PROCESOS CONSTITUCIONALES | Jorge Larraín I.

NUEVA CONSTITUCIÓN: ¿ESTADO SUBSIDIARIO O ESTADO SOCIAL DE DERECHOS?

PISTAS DESDE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA | Diego Miranda T.

CRISIS DE IDENTIDAD Y PROCESOS CONSTITUCIONALES

Jorge Larraín I.¹

Las identidades nacionales expresan, por un lado, un sentimiento de unidad, lealtad recíproca y fraternidad entre los miembros de la nación; pero por otro, se manifiestan también en una pluralidad de discursos que construyen una narrativa acerca de la nación, su origen y su destino. Estos discursos identitarios coexisten simultáneamente y responden a la gran variedad de grupos, clases sociales, intereses y visiones del mundo que cohabitan en una nación. No es posible entonces entender la identidad nacional como una esencia o alma integrada, inmutable y constituida en un pasado remoto, de una vez para siempre, sino que va cambiando y transformándose en la historia, sin que esto implique una alienación o traición a una supuesta esencia profunda que nos habría constituido desde siempre.

En cada época, alguno de esos relatos predomina en el favor popular. Dichos relatos se refieren no solo

a lo que somos, sino también a lo que queremos ser; se constituyen en el pasado remoto, pero también en un proyecto de futuro. Así, diversos acontecimientos históricos van formando contenidos de la identidad que dejan una impronta más o menos profunda en la nación. Algunos duran poco y desaparecen, o su sentido va cambiando y siendo reinterpretado en nuevos contextos históricos; otros son de más larga duración y marcan predisposiciones, sentimientos, gustos y modos de hacer las cosas más estables. Las identidades nacionales, entonces, se construyen en el tiempo y van cambiando: se modifican los sentimientos de fraternidad, cambian los contenidos, se conciben nuevos proyectos de futuro. La creación de versiones nuevas que resaltan aspectos olvidados o que dan cuenta de otros intereses subordinados no se detiene nunca; tampoco se las puede fijar de una vez para siempre con contornos definitivos.

CRISIS Y CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD CHILENA

En la historia de las identidades nacionales existen algunos momentos claves en los cuales surgen las preguntas por la identidad con más fuerza que en otros períodos. Estas son la crisis sociales y políticas de las naciones que, casi siempre, se convierten en crisis identitarias. Como lo ha sostenido Kobena Mercer, “la identidad solo llega a ser un tema cuando está en crisis, cuando algo asumido como fijo, coherente y estable es desplazado por la experiencia de la duda y la incertidumbre”.² La identidad nacional se hace problemática en períodos

1. Doctor en Sociología por la Universidad de Sussex, Inglaterra. Académico emérito de la Universidad Alberto Hurtado.
2. MERCER, K. 1990. Welcome to the jungle: identity and diversity in postmodern politics. En *Identity, community, culture, difference*, J. Rutherford, ed., p. 43. Londres: Lawrence & Wishart.

Quiero proponer la tesis de que estas cinco crisis identitarias están ligadas al surgimiento de nuevas versiones de identidad que conllevan nuevos proyectos socio-económicos y políticos, y que se asocian a importantes discusiones y cambios constitucionales.

de inestabilidad y crisis, cuando surgen amenazas a los modos tradicionales de vida. En situaciones de paz y estabilidad, la identidad se da por sentada; hay menos razones para que surjan preguntas sobre ella. Mientras mayor sea la sensación de crisis que tiene la gente, con mayor fuerza surgirán las preguntas por la identidad y se buscarán respuestas alternativas o proyectos que la perfilen como una solución a la crisis.

Si queremos entender entonces cómo se ha ido construyendo la identidad chilena es necesario detenerse especialmente en los momentos de crisis importantes en nuestra historia para analizar las nuevas preguntas identitarias que surgen y las varias respuestas que luchan por imponer sus visiones del futuro. Distingo así cinco crisis o puntos de inflexión principales que han contribuido de manera muy importante a la evolución de la identidad chilena: 1) el proceso de independencia a principios del siglo XIX que nos constituye como una nueva nación; 2) la crisis del primer centenario en el contexto de la primera guerra mundial y de la gran depresión que marcan el comienzo del fin del estado oligárquico y el advenimiento de una etapa populista con predominio político de las clases medias; 3) el golpe militar de 1973 que

crea una fase de dictadura represiva y violación sistemática de los derechos humanos; 4) la lucha exitosa contra la dictadura que culmina en 1990 con la vuelta a la democracia y que abre una fase neoliberal; 5) la crisis del estallido social de octubre de 2019 que está todavía en desarrollo. Quiero proponer la tesis de que estas cinco crisis identitarias están ligadas al surgimiento de nuevas versiones de identidad que conllevan nuevos proyectos socio-económicos y políticos, y que se asocian a importantes discusiones y cambios constitucionales.

Crisis de la independencia

Miremos por ejemplo la crisis de la independencia. Con el proceso de independencia alcanzó un punto culminante una crisis de identidad que había estado desarrollándose en Chile desde finales del siglo XVIII. Los criollos locales habían ido adquiriendo cada vez más conciencia de sí como grupo, y su identidad diferente se manifestaba en diversas luchas por el reconocimiento. Uno de los motivos más fuertes para la rebelión fue la exclusión de hecho de los criollos, una discriminación que los llevó a una profunda crisis y a construir una identidad alternativa y opuesta a la española. Su cohesión crecía y la

conciencia de sus intereses aumentaba. Después de la independencia el sentido de chilenidad era mucho más precario de lo que es hoy: se estaba transitando desde ser colonia española a ser país independiente. La guerra de la independencia significa que hay potenciales chilenos en ambos bandos. De allí que en un comienzo la idea de pertenecer a una misma patria en que todos participan por igual era todavía muy débil. La nueva élite buscaba construir la nueva identidad con los valores ilustrados de libertad política y religiosa, tolerancia, ciencia y razón. Pero, desde un comienzo existió una distancia importante entre los principios liberales proclamados y la realidad de exclusión y explotación semi-servil de las mayorías campesinas.

La identidad chilena emergente necesitaba plasmarse en una nueva constitución que estableciera el nuevo sistema político y los derechos de los ciudadanos. En diversos intentos constitucionales se van adoptando ideas liberales, se expande una educación laica, se establece la libertad de prensa y de religión, se construye un estado republicano y se introducen formas democráticas de gobierno, pero todo esto con extraordinarias restricciones de hecho a la participación amplia del pueblo. Esta

La crisis político-social en desarrollo va acompañada de una nueva profunda crisis de identidad. La democracia representativa aparece como un sistema que, bajo la apariencia de participación y de derechos políticos universales [...], encubre una realidad de total falta de poder y participación para las grandes mayorías.

dualidad de progreso y limitaciones al proceso democrático puede verse claramente en las primeras constituciones, incluida la más importante, la de 1833.

Crisis del primer centenario

Si nos enfocamos ahora en la crisis del primer centenario que marca el principio del fin del régimen oligárquico que había prevalecido en el siglo XIX, vemos la emergencia de una profunda polarización política que pone en duda las concepciones tradicionales de la identidad chilena.

Lo que los escritos de esta época reflejan, es una conciencia aguda de la crisis social que vive Chile a comienzos del siglo XX. Si en el siglo XIX campeaban las ideas positivistas que buscaban imitar a los europeos, surge ahora una valoración de lo propio, del mestizaje, y una desconfianza de los terratenientes y oligarcas. Aparece el discurso político de izquierda que critica el rol político de la oligarquía, la falta de oportunidades, la pobreza, el desquiciamiento moral y las deficiencias de la educación. De ahí surge un nuevo imaginario identitario de inclusión de las clases medias, de conciencia social sobre los problemas de la clase obrera, de igualdad, derechos sociales, trabajo, industrialización y participación política ampliada y auspiciada desde el estado. No sorprende entonces la llegada del Frente Popular y la derrota política de

los conservadores. De cara a la interpretación crecientemente parlamentaria de la Constitución de 1833, que le daba el poder a un congreso dominado por los conservadores, la nueva Constitución de 1925 vuelve al presidencialismo y a la centralidad del poder y se ajusta mejor a los nuevos discursos predominantes de los regímenes populistas industrializadores.

Crisis de la dictadura de 1973

Con la dictadura de 1973, nuestro tercer punto de inflexión, se entra en una nueva etapa de crisis aguda, que produce una fractura interna en la identidad que todavía no sana del todo. Nada atenta más contra el sentimiento de lealtad propio de una identidad nacional que algunos ciudadanos dejen de ser reconocidos como parte de la comunidad, o su integridad física no sea respetada y sus derechos sean sistemáticamente desconocidos. Muchos fueron colocados fuera de la comunidad y se les negó un sentido de mínima fraternidad. Esto condujo a una sociedad dividida y traumatizada por las violaciones sistemáticas de los derechos humanos. De aquí surgen el miedo y el menoscabo de símbolos de identidad (bandera, canción nacional) para un sector importante de la población.

La dictadura hace un intento muy serio por resucitar una versión militar de la identidad chilena y elevar al

ejército a la condición de progenitor y garante de la chilenidad. Todo esto se plasma en la Constitución de 1980 que contiene una serie de elementos antidemocráticos, que le da un rol privilegiado a los militares, crea senadores designados, establece la subsidiariedad del Estado, avala una creciente privatización de la educación pública, la salud y la seguridad social, y contiene mecanismos que impiden su transformación.

Lucha contra la dictadura y vuelta a la democracia

La lucha contra Pinochet inaugura una cuarta crisis que se resuelve con el triunfo de la opción 'No' en el plebiscito de 1988 y la asunción del presidente Patricio Aylwin en 1990. El discurso democrático y de defensa de los derechos humanos gana el imaginario de la gente y se transforma en parte importante del nuevo proyecto identitario de Chile.

Si bien, no se logra alterar en su esencia la Constitución del 80, se va ampliando el ejercicio de la democracia y poco a poco se van aboliendo algunos de los enclaves autoritarios que contenía, sin llegar a perder nunca –sino solo hasta hoy– su ilegitimidad de origen. Sin embargo, la enorme radicalidad y fuerza de los cambios económicos neoliberales introducidos por la dictadura conducen a que otra parte importante del nuevo proyecto identitario tenga



La nueva élite buscaba construir la nueva identidad con los valores ilustrados de libertad política y religiosa, tolerancia, ciencia y razón. Pero, desde un comienzo existió una distancia importante entre los principios liberales proclamados y la realidad de exclusión y explotación semi-servil de las mayorías campesinas.

un carácter empresarial y neoliberal donde destaca a Chile como país emprendedor, exitoso y ganador; un país diferente al resto de América Latina, que aspira al desarrollo y se cree un modelo para los demás.

Movimiento estudiantil, 18 de octubre y Convención Constituyente

Ya en 2006, con la aparición de los movimientos estudiantiles, comienza a desarrollarse un descontento

profundo con el sistema neoliberal y una crítica no solo a las profundas desigualdades que producen sus abusos y exclusiones sino también a la democracia liberal y a la representación política que maneja el po-

La manera en que es aprobada la Convención Constituyente y es subsecuentemente elegida, muestra ya hacia donde apunta el cambio identitario [...], primera vez que la asamblea no es dominada por los partidos tradicionales o grupos de poder, sino que por ciudadanos independientes; y primera vez que la paridad de género se introduce en la elección de constituyentes.

der. Estos procesos van produciendo grandes movilizaciones políticas de una violencia creciente en las calles. La crisis político-social en desarrollo va acompañada de una nueva profunda crisis de identidad. La democracia representativa aparece como un sistema que, bajo la apariencia de participación y de derechos políticos universales mediante los cuales se supone que el pueblo toma las decisiones básicas que orientan la sociedad, encubre una realidad de total falta de poder y participación para las grandes mayorías. La democracia liberal se ha convertido en una cáscara de participación formal que oculta la concentración del poder en pocas manos. Crece el sentimiento de que las decisiones claves acerca de las políticas sociales y económicas no están ya más sometidas a un debate colectivo abierto, y las mayorías sociales están efectivamente excluidas de los lugares donde se toman las decisiones.

La conciencia creciente que la gente ha ido adquiriendo acerca de que la arena política y las luchas entre partidos son un gran teatro de puras apariencias y que, por lo tanto, las posibilidades de un cambio real en la manera como la sociedad se maneja son mínimas, cualquiera sea el político que sea elegido, lleva a la frustración e indignación de las masas, al descontento social, que no encontrando establecidas las instituciones para darle expresión y resolverlo, busca una descarga extra-institucional a

través de la violencia, las protestas y los movimientos sociales que se movilizan para forzar desde la calle a los gobiernos a resolver sus demandas. La crisis de representación significa que la gente ya no confía en los representantes que elige, porque nunca cumplen con el mandato que ellos creen haberles dado, ni con las mismas promesas que voluntariamente hicieron. De allí la creciente desafección con la política y la renuencia a votar en las elecciones. Más se puede lograr en la calle que eligiendo representantes.

Pero, además de los problemas de la democracia y en estrecha relación con ellos, aparece el resentimiento contra la desigualdad. El capitalismo desregulado que el neoliberalismo imperante ha impuesto ha producido crecimiento económico, pero al mismo tiempo una creciente concentración de la riqueza en pocas manos. Los salarios son muy bajos para la gran mayoría, mientras los ingresos de los ricos son excesivamente altos. Los ricos gozan de todas las ventajas mientras la gran mayoría vive una vida segregada en la que tiene una atención médica deficiente y lenta, pensiones irrisorias y educación de mala calidad y cara. La rabia y el resentimiento aumentan cuando se sabe de la corrupción en el financiamiento de los políticos, de las colusiones entre grandes empresas y de los abusos de poder. Estos sentimientos no siempre se manifiestan muy claramente, pero aprovechan cualquier

movilización o manifestación en las calles para expresarse con violencia y un gran poder destructivo.

El estallido del 18 de octubre de 2019 no es más que una expresión de estos procesos que venían creciendo desde hacía años.

En consecuencia, empieza el debate identitario sobre lo que hemos sido y lo que queremos ser. Vienen las ideas de la dignidad, de la sociedad de derechos, de la democracia plebiscitaria directa en contraposición a la democracia representativa. Todo esto se plasma en las demandas por una Asamblea Constituyente que, finalmente, es acordada en noviembre de 2019.

La manera en que es aprobada la Convención Constituyente y es subsecuentemente elegida, muestra ya hacia donde apunta el cambio identitario: por primera vez en la historia la institucionalidad chilena, forzada por violentas movilizaciones callejeras, convoca a una Asamblea Constituyente y elige democráticamente a sus miembros para establecer el marco regulatorio común de nuestra vida social, política y económica; primera vez que la asamblea no es dominada por los partidos tradicionales o grupos de poder, sino que por ciudadanos independientes; y primera vez que la paridad de género se introduce en la elección de constituyentes. Todo esto comienza a prefigurar, en parte, la respuesta a la pregunta identitaria “¿cual es nuestro proyecto futuro?”.

NUEVA CONSTITUCIÓN: ¿ESTADO SUBSIDIARIO O ESTADO SOCIAL DE DERECHOS?

PISTAS DESDE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Diego Miranda T.¹

Uno de los temas que suscitarán un más acalorado debate durante los trabajos de la Convención constituyente en el proceso de elaboración de la nueva Constitución será sin duda la definición del rol del Estado. Esto en virtud de que toda nueva institucionalidad, toda nueva Constitución, implica en uno de sus aspectos fundamentales, una reflexión en torno a la definición de Estado que puede responder mejor a la situación actual de nuestro país y a las demandas ciudadanas que se han hecho escuchar con fuerza en los últimos años. A nuestro parecer, la Doctrina Social de la Iglesia pue-

de, efectivamente, dar pistas para iluminar este debate, pues ha ido acumulando a lo largo del tiempo una reflexión profunda y una riqueza no solo teórica, sino también práctica, que ha permitido poner límites y demarcar competencias en lo que al rol del Estado se refiere. Atendiendo a esta riqueza magisterial y reconociendo lo importante del debate en este proceso constituyente, proponemos una reflexión que, desde la Doctrina Social de la Iglesia, ofrezca pistas en torno a esta temática, en particular a partir de uno de sus principios fundamentales, el de la subsidiariedad.

CONTEXTO HISTÓRICO EN QUE SURGE EL PRINCIPIO DE SUBSIDIARIEDAD

A finalizar la I Guerra Mundial y con el fin de los grandes imperios que durante centurias habían dado cohesión y establecido lógicas unitarias en sus zonas de dominio, comienzan

1. Bachiller en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Chile, Magister en Doctrina Social de la Iglesia por la Pontificia Universidad Lateranense de Roma. Actualmente enseña Doctrina Social de la Iglesia en la Universidad Católica de Chile e Historia de la Cuestión Social en la Universidad Alberto Hurtado.

Esta tensión entre la abstención del Estado (rol subsidiario) y su presencia activa (rol social), será parte de los debates del proceso constituyente y puede, por lo mismo, ofrecer una nueva síntesis de las competencias estatales.

a suscitarse los conflictos propios de los procesos de estructuración de los nuevos Estados Nación. Estos, a partir del reconocimiento de elementos afines –lenguaje, cultura, historia, religión–, buscaban su autonomía y lo que, en ese momento y de la mano de los 14 puntos de Wilson, se denominó principio de autodeterminación de los pueblos. En este contexto, durante el período de entre guerras y fruto de los resentimientos y afanes revanchistas producto de las cláusulas del tratado de Versalles, comenzaron a surgir grupos políticos de extrema derecha. Estos utilizaron a su favor las corrientes nacionalistas y ofrecieron a sus pueblos una identidad nacional, acompañada de un mito histórico-cultural que generó las condiciones para la imposición de regímenes dictatoriales autoritarios y totalitarios, que encontraron en la crisis económica de 1929 un momento propicio para su asalto definitivo al poder. Así, tanto en 1922 los Fascis de Combate de Mussolini en su ‘Marcha sobre Roma’, como en 1933 los nazis en Alemania se instalan en el poder y comienzan el itinerario totalitario de absorción absoluta del poder.

Pero no fueron solamente los grupos de extrema derecha los que utilizaron el contexto favorable de la I Guerra Mundial para tomarse el poder. Los Bolcheviques, en una Rusia inestable y tambaleante del gobierno provisional que sucedió al régimen zarista moribundo de Nicolás II, se instalan en el gobierno mediante

la Revolución de octubre de 1917 y comienzan el itinerario para absorber el poder de manera total, hecho que se materializará definitivamente, primero gracias al triunfo en la guerra civil y luego, con mayor fuerza, con la muerte de Lenin y el ascenso de Stalin. De este modo, en la Italia fascista (Mussolini), en la Alemania nacionalsocialista (Hitler) y en la ex URSS (Stalin), se instalan regímenes dictatoriales que intentan absorber en sí todas las instancias de construcción de lo social. De esta manera, los imperialismos son reemplazados por los totalitarismos, con todas las amenazas y peligros que esto implica para los derechos y las libertades de quienes viven bajo la bandera absoluta de estos regímenes. Así, los nacientes totalitarismos plantearon un desafío decisivo a la construcción de lo social en la Europa de entreguerras.

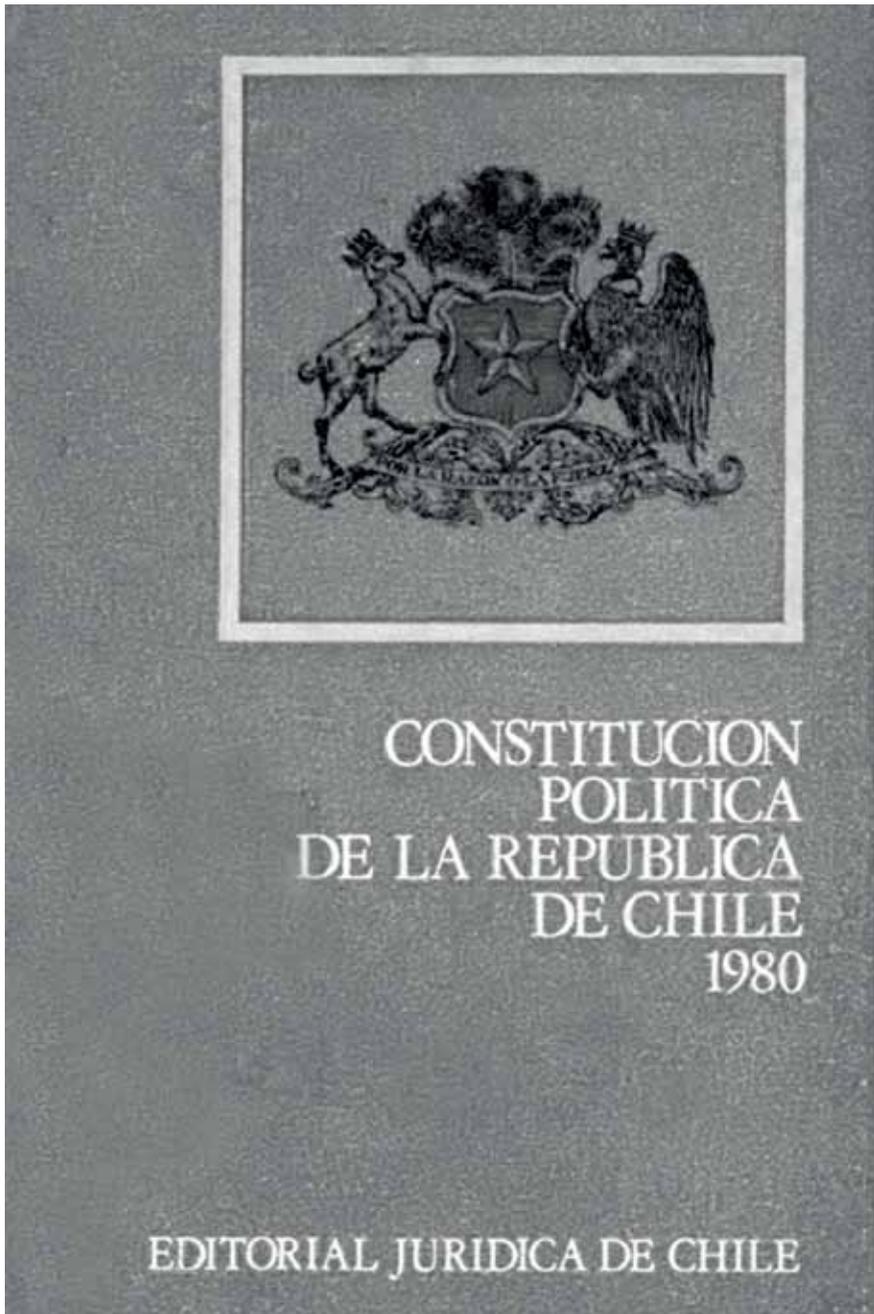
En este contexto surge la necesidad de establecer y hacer presente fuerte y claramente un principio que impidiese el asentamiento de un poder omnímodo, totalitario y absoluto. La Iglesia, afín a la dimensión social de su misión evangelizadora, no podía quedarse al margen de esta búsqueda lo que explica la publicación de la encíclica *Quadragesimo anno* del papa Pío XI (1929). A dos años del crack de la bolsa en Wall Street, y ante el escenario del ascenso de los totalitarismos, el Papa va a expresar con claridad la necesidad de instaurar principios que velen por el respeto a la dignidad humana y la libertad

de los ciudadanos. Es aquí donde el principio de Subsidiariedad cobra todo su valor:

Pues, aun siendo verdad, y la historia lo demuestra claramente, que, por el cambio operado en las condiciones sociales, muchas cosas que en otros tiempos podían realizar incluso las asociaciones pequeñas, hoy son posibles solo a las grandes corporaciones, sigue, no obstante, en pie y firme en la filosofía social aquel gravísimo principio inamovible e inmutable: como no se puede quitar a los individuos y dar a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e industria, así tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y perturbación del recto orden, quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellas pueden hacer y proporcionar y dárselo a una sociedad mayor y más elevada, ya que toda acción de la sociedad, por su propia fuerza y naturaleza, debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social, pero no destruirlos y absorberlos.²

Reconociendo la raigambre en la filosofía social que tiene este principio y, al mismo tiempo, remarcando su importancia, Pío XI identifica la amenaza que los regímenes totalitarios representan para los derechos y las libertades. Por esto reclama el respeto al rol subsidiario del Estado:

2. Pío XI. 1931. *Quadragesimo anno*, 79. En adelante QA.



Conviene, por tanto, que la suprema autoridad del Estado permita resolver a las asociaciones inferiores aquellos asuntos y cuidados de menor importancia, en los cuales, por lo demás perdería mucho tiempo, con lo cual logrará realizar más libre, más firme y más eficazmente todo aquello que es de su exclusiva competencia, en

cuanto que solo él puede realizar, dirigiendo, vigilando, urgiendo y castigando, según el caso requiera y la necesidad exija. Por lo tanto, tengan muy presente los gobernantes que, mientras más vigorosamente reine, salvado este principio de función 'subsidiaria', el orden jerárquico entre las diversas asociaciones, tanto más

firme será no solo la autoridad, sino también la eficiencia social, y tanto más feliz y próspero el estado de la nación (QA, 80).

A partir de este momento, la subsidiariedad cobró el estatuto de principio para la enseñanza social de la Iglesia y, por ello, fue siendo confirmada constantemente en el magisterio social posterior a *Quadragesimo anno*.³

LA DEFINICIÓN DE ESTADO EN LA CONSTITUCIÓN CHILENA DE 1980

Al definir el rol del Estado, la actual Constitución chilena señala:

El Estado reconoce y ampara a los grupos intermedios a través de los cuales se organiza y estructura la sociedad y les garantiza la adecuada autonomía para cumplir sus propios fines específicos. El Estado está al servicio de la persona humana y su finalidad es promover el bien común, para lo cual debe contribuir a crear las condiciones sociales que permitan a todos y a cada uno de los integrantes de la comunidad nacional su mayor realización espiritual y material posible, con pleno respeto a los derechos y garantías que esta Constitución establece.⁴

De este pasaje se desprende que el principio de subsidiariedad, implícito en el texto, ha sido considerado principalmente en su vertiente neoliberal, es decir, el Estado comienza tomando

3. Cf. JUAN XXIII. 1961. *Mater et magistra*, 35. Roma: Editrice; CONCILIO VATICANO II. 1965. *Gaudium et spes*, 65. Roma: Editrice; JUAN PABLO II. 1987. *Sollicitudo rei sociales*, 15. Roma: Editrice; JUAN PABLO II. 1991. *Centesimus annus*, 48. Roma: Editrice; BENEDICTO XVI. 2009. *Caritas in veritate*, 57-58. Roma: Editrice.

4. *Constitución política de la República de Chile*, Artículo 1.

distancia y dejando un espacio ilimitado para la intervención de los privados a sus anchas, garantizándoles de este modo su plena libertad para hacerse presente en bienes sociales fundamentales, bajo las lógicas de las leyes del mercado. Esto queda de manifiesto en el listado de derechos que se enumeran en el artículo 19 de la misma Constitución, lo que permite afirmar que:

En relación con los derechos económicos y sociales, la Constitución chilena deja en evidencia su orientación neoliberal al dar menor importancia a la protección de estos derechos. Primero, por cuanto los derechos de este tipo que consagra son escasos y su regulación escueta; y segundo, porque las garantías que establece son menores.⁵

Cuestionar esta realidad de cara al proceso constituyente no invalida el principio de subsidiariedad, sino que demanda un nuevo acercamiento al mismo, que reconozca la necesaria libertad de los cuerpos intermedios para obrar conforme a sus fines y, al mismo tiempo, promueva y defienda los derechos de todos. Dichos derechos, cuando están solo en manos de privados y del mercado, dejan de ser derechos y se convierten en privilegios, los que en un sistema neoliberal se vuelven inevitablemente privilegios económicos.

DE UN ESTADO SUBSIDIARIO A UN ESTADO SOCIAL DE DERECHOS

Esta tensión entre la abstención del Estado (rol subsidiario) y su presencia activa (rol social), será parte de los debates del proceso constituyente y puede, por lo mismo, ofrecer una nueva síntesis de las competencias estatales que, manteniendo los

resguardos a las libertades fundamentales –derechos de primera generación–, pueda al mismo tiempo cumplir su rol activo en lo que a las prestaciones sociales, económicas y culturales se refiere –derechos de segunda generación–.⁶

Muchos actores políticos consideran peligrosa la denominación *Estado social de derechos* por temor a abrir la puerta a un intervencionismo estatal absoluto que suscite las condiciones para el establecimiento de regímenes autoritarios o abiertamente totalitarios. No obstante, este miedo queda en cierta medida desmentido cuando se realiza un estudio comparado de otras constituciones que han incorporado, explícitamente, la cláusula del Estado social de derechos, por ejemplo, Ecuador, Colombia, Bolivia, España y Alemania.⁷ En estos ordenamientos constitucionales que han afirmado explícitamente el rol social del Estado es posible evidenciar que no se niegan ni derogan los derechos de primera generación, pues siguen la orientación que propone Agustín Squella:

Los derechos económicos, sociales y culturales son derechos que no aspiran a limitar el poder ni tampoco a participar en este, sino a comprometer a quienes ejercen el poder con la satisfacción de bienes o de necesidades básicas que se consideran indispensables para llevar una vida digna y autónoma tanto desde el punto de vista de las condiciones materiales de la existencia (derechos económicos y sociales) como de aquellas de orden inmaterial (derechos culturales). Así, estos derechos no representan límites al poder ni tienen tampoco intención de participar en este. Lo que encarnan es la adopción de unos fines orientadores de la acción del Estado y, por lo mismo, suponen algún grado

de intervención de este en la vida social y económica.⁸

Vale decir, los derechos de segunda generación demandan un Estado activo, presente, que tome la iniciativa en la configuración de lo social y no se reste en lo que a los derechos sociales se refiere. Así lo comprende el papa Francisco en su última encíclica social *Fratelli tutti*:

Algunos nacen en familias de buena posición económica, reciben buena

5. IRARRÁZABAL, P. & TÓRTORA, H. 2020. Órganos del Estado y derechos fundamentales. Reflexiones para una nueva Constitución. En *La hoja en blanco, claves para conversar sobre una nueva constitución*, R. Lorca, P. Marshall, N. Selamé & M. Guiloff, eds., p. 63. Santiago: La Pollera.

6. Reconociendo que hay autores que realizan la demarcación de generaciones de derechos distinguiendo los derechos civiles, de 1ª generación, y políticos, de 2ª generación, para dejar a los derechos económicos sociales y culturales en el grupo de 3ª generación (Squella, 2019), nosotros, siguiendo la división clásica de Karel Vasak, llamaremos a los derechos civiles y políticos derechos de 1ª generación y a los derechos económicos, sociales y culturales, derechos de 2ª generación.

7. "El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico" (Artículo 1, Constitución de Ecuador); "Colombia es un Estado social de derecho, organizado en forma de República, democrática, participativa y pluralista" (Constitución de Colombia, Artículo 1); "Bolivia es un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías" (Artículo 1, Constitución Política de Bolivia); "España se constituye en un Estado social y democrático de derecho, que propugna como valores superiores de su ordenamiento jurídico la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político" (Artículo 11, Constitución española); "La República Federal de Alemania es un Estado federal Democrático y Social" (Artículo 20, República Federal Alemana).

8. SQUELLA, A. 2019. *Derechos humanos*, p. 69. Valparaíso: Universidad de Valparaíso.

Una nueva Constitución tiene la oportunidad histórica de ofrecer un marco general para un nuevo pacto social, donde se respeten las libertades y, de la misma manera, se promueva el bien común y se favorezca la construcción de un país que no deje al borde del camino a los excluidos.

educación, crecen bien alimentados, o poseen naturalmente capacidades destacadas. Ellos seguramente no necesitarán un Estado activo y solo reclamarán libertad. Pero evidentemente no cabe la misma regla para una persona con discapacidad, para alguien que nació en un hogar extremadamente pobre, para alguien que creció con una educación de baja calidad y con escasas posibilidades de curar adecuadamente sus enfermedades. Si la sociedad se rige principalmente por los criterios de la libertad de mercado y de la eficiencia, no hay lugar para ellos, y la fraternidad será una expresión romántica más.⁹

Francisco reconoce que si bien hay grupos y personas que pueden vivir sin mayores dificultades bajo las lógicas de un estado abstencionista, eso no es una realidad que favorezca a quienes no pueden acceder a los derechos sociales únicamente bajo los principios, mecanismos y leyes del mercado. Para Irarrázabal y Tórtora, este modelo que sale al paso de esas carencias sociales puede encontrar su concreción en un Estado social:

El modelo político que mejor conjuga los deberes de los órganos del Estado y la eficacia de los derechos fundamentales es el estado social. El Estado liberal es de carácter abstencionista, esto es, entiende que los derechos individuales se realizan en el mercado y, por lo tanto, los órganos públicos

tienen mínimas responsabilidades que cumplir en relación con satisfacer las necesidades de la población. En contraste, el Estado social es consciente de las desigualdades que genera el mercado y, en consecuencia, junto a la protección de ámbitos de autonomía de las personas, interviene activamente en la esfera social y económica para lograr la mayor justicia social posible.¹⁰

Una sociedad que busque efectivamente superar las lógicas del mercado y los privilegios, y busque construirse desde nuevas miradas, más encaminadas al bien común y el establecimiento de garantías de derecho, puede encontrar en las palabras del papa Francisco una clara orientación. *Fratelli tutti* continúa enriqueciendo la reflexión:

Invertir a favor de los frágiles puede no ser rentable, puede implicar menor eficiencia. Exige un Estado presente y activo, e instituciones de la sociedad civil que vayan más allá de la libertad de los mecanismos eficientistas de determinados sistemas económicos, políticos o ideológicos, porque realmente se orientan en primer lugar a las personas y al bien común (FT 108).

A nuestro parecer, una definición de Estado que respete los principios del rol subsidiario, incorporando al mismo tiempo y en clave complementaria

elementos del Estado social de derechos, podrá proyectar la elaboración de una nueva Constitución que ofrezca perspectivas firmes y duraderas para la construcción de una sociedad más justa y solidaria. Es verdad que esta nueva configuración supone incorporar lógicas redistributivas de las riquezas a través de impuestos progresivos y, además, demanda la reorientación del gasto público hacia el acceso más universal e igualitario a derechos sociales fundamentales. Todo esto puede parecer arriesgado para los defensores del modelo económico y de la sociedad de consumo. Pero, consideramos que la verdadera paz social, que tanto anhelamos, solo es posible donde la justicia se hace una realidad.

Una nueva Constitución tiene la oportunidad histórica de ofrecer un marco general para un nuevo pacto social, donde se respeten las libertades y, de la misma manera, se promueva el bien común y se favorezca la construcción de un país que no deje al borde del camino a los excluidos, superando las lógicas mercantiles de la sociedad de consumo. Un país más justo y fraterno. El definitiva, un país de derechos y no de privilegios.

9. FRANCISCO. 2020. *Fratelli tutti*, 109. Roma: Editrice. En adelante FT.

10. IRARRÁZABAL, P. & TÓRTORA, H. 2020. *Órganos del Estado...*, pp. 66-67.

TEOLOGÍA Y PASTORAL: EL CAMINO DE LA SINODALIDAD



‘Sínodo’ es el nombre de la Iglesia y La Revista Católica desea contribuir a una comprensión más rica de la naturaleza sinodal de la Iglesia y la agenda de cambios culturales, estructurales y jurídicos que implica la agenda sinodal. En el contexto de este debate, avanzamos hacia la Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe, actividad que quiere ser justamente expresión de una Iglesia sinodal. Nuestra gratitud a los autores y autoras que nos han colaborado en este número.

COLEGIALIDAD EPISCOPAL, COLEGIALIDAD SINODAL Y ECLESIALIDAD SINODAL. UN CAMINO DE PROFUNDIZACIÓN EN LA RECEPCIÓN DEL CONCILIO VATICANO II

| Rafael Luciani & Serena Noceti

PRIMADO Y SINODALIDAD EN EL DIÁLOGO TEOLÓGICO ENTRE ORIENTE Y OCCIDENTE. DEL *DOCUMENTO DE RAVENA* (2007) AL *DOCUMENTO DE CHIETI* (2016) | Bruno Forte

PREÁMBULOS Y FUNDAMENTOS PARA UNA IGLESIA SINODAL EN EL CONCILIO VATICANO II. UN IMPULSO IMPRESCINDIBLE | José Ignacio Fernández

REAPRENDIZAJE Y REFORMA DE LAS ESTRUCTURAS: RECUPERAR LA SINODALIDAD | Nathalie Becquart

EN EL ESPÍRITU DE *APARECIDA* CAMINAMOS HACIA LA *ASAMBLEA ECLESIAL*

| Cristián Roncagliolo P.

COLEGIALIDAD EPISCOPAL, COLEGIALIDAD SINODAL Y ECLESIALIDAD SINODAL UN CAMINO DE PROFUNDIZACIÓN EN LA RECEPCIÓN DEL CONCILIO VATICANO II

Rafael Luciani & Serena Noceti¹

La sinodalidad “tiene su punto de partida y su punto de llegada en el Pueblo de Dios” (*Episcopalis Communio*, 7).

LA SINODALIDAD, UNA NUEVA NOTA DE TODA LA IGLESIA

El Concilio Vaticano II propuso y desarrolló el tema de la colegialidad,² pero no el de la sinodalidad, identificada frecuentemente con la acción colegiada de los obispos en el evento conciliar. Tampoco produjo una expresión clara o una articulación jurídica sobre una *convergencia espiritual* que vinculara el carisma profético y el *sensus fidei* de todo el Pueblo de Dios con el discernimiento hecho por el colegio de obispos y el Papa. La hermenéutica inmediata al

postconcilio usó el término *colaboración* para referirse a las relaciones de participación que debían existir entre todos los miembros de la Iglesia.

Aun así, ese concepto se comprendió en el marco de una relación vertical existente entre el laicado y los obispos, una relación que derivaba de la

1. Rafael Luciani es teólogo laico venezolano, profesor de la Universidad Andrés Bello de Caracas y extraordinarius de la Escuela de Teología y Ministerio del Boston College. Es experto del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y miembro del equipo teológico de la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR). Fue asesor de la Red Eclesial para la Pan-Amazonía (REPAM) durante el Sínodo de los Obispos para la Amazonía, cofundador del Grupo Iberoamericano de Teología y miembro permanente del Peter and Paul Seminar para la reforma de la Iglesia. Serena Noceti es teóloga laica italiana, profesora en el Instituto de Ciencias Religiosas

de Florencia, Italia, de la Facultad Teológica de la Italia Central, reconocida por sus aportes en ministerios y estudios sobre el Concilio Vaticano II. Ha sido miembro fundador de la Asociación de Mujeres Teólogas Italianas y Vicepresidente de la Asociación Teológica Italiana. Ha colaborado como Asesora de la Red Eclesial para la Pan-Amazonía (REPAM) durante el Sínodo de los Obispos para la Amazonía y es miembro del Grupo Iberoamericano de Teología para la reforma de la Iglesia. Artículo publicado originalmente en *Vida nueva* 3220, 24-30 de abril 2020.

2. CONCILIO VATICANO II. 1964. *Lumen Gentium*, 20-23. En adelante LG.



Se creó una yuxtaposición aún no resuelta entre las nociones de Pueblo de Dios y de Jerarquía llevando a una concentración del poder y la autoridad en la jerarquía en razón de la ordenación [...] esto provoca una dificultad enorme para comprender la sinodalidad, no solo en términos de relaciones más participativas de todos los sujetos eclesiales, sino también, y especialmente, en relación a la reforma de las estructuras e instituciones eclesiales.

communio hierarchica, tal y como fue presentada y practicada durante los pontificados de Juan Pablo II y de Benedicto XVI.

Mientras la colegialidad se refiere a la naturaleza y forma propia del episcopado ejercida entre los obispos, y con y bajo Pedro (LG 22-23),³ la sinodalidad es, por otra parte, una *nota constitutiva de toda la vida eclesial*, o *modo de proceder de toda la Iglesia* que involucra a la totalidad del Pueblo de Dios en su conjunto, afectando así a los estilos de vida, las prácticas de discernimiento y las es-

tructuras de gobierno. No debemos confundir sinodalidad con sínodos, ya que la sinodalidad no es derivada de la colegialidad o de la conciliaridad. No se trata de un evento puntual o de un método funcional. Es una *dimensión constitutiva* que cualifica a la *eclesialidad* y que define un *nuevo modo de proceder* que encuentra su origen en la Iglesia como Pueblo de Dios. Se trata de un “nosotros eclesial” en el que todos somos iguales y articulados en una comunión de fieles con las mismas responsabilidades en la relación a la identidad y la mi-

sión de la Iglesia. En este sentido, la colegialidad ha de ser comprendida y profundizada desde la sinodalidad, y no viceversa. Esta es la vía para una desclericalización de las *prácticas y las estructuras eclesiales* que “los obispos y presbíteros solos de ningún modo pueden hacer”.⁴

Durante la conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos, el Papa describe este nuevo modelo al decir que “una Iglesia sinodal es una Iglesia de la escucha, con la conciencia de que escuchar ‘es más que oír’. Es una escucha

3. BAYONA AZNAR, B. 2015. Nacimiento, letargo y renacimiento de la colegialidad en el Concilio Vaticano II. *Didaskalia* 45 (1): 117-134.

4. TRIGO, P. 2009. *Concilio Plenario Venezolano. Una constituyente para nuestra Iglesia*, p. 329. Caracas: Centro Gumilla.

recíproca en la cual cada uno tiene algo que aprender”.⁵ La escucha pasa a ser un carácter o impronta que cualifica la identidad de todos los *fieles* o *subjetividades eclesiales* en razón de los *tria munera* –enseñanza, santificación y gobernanza–, del que participa el sacerdocio común de todo Pueblo de Dios: Papa, obispos, laicos, etc. Además, si según el Concilio (LG 10), “el sacerdocio común y el ministerial o jerárquico” están “ordenados el uno al otro”, la escucha también cualifica a todo el proceso de interacción y vinculación que acontezca entre todos ellos: “Pueblo fiel, colegio episcopal, obispo de Roma: uno en escucha de los otros; y todos en escucha del Espíritu Santo, el ‘Espíritu de verdad’ (Jn 14,17), para conocer lo que él ‘dice a las Iglesias’ (Ap 2,7)”.⁶

La novedad de este modo de proceder es que se trata de una escucha “de los unos a los otros” y “de todos/as al Espíritu”, que vincula en una dinámica recíproca y horizontal tanto a los *sujetos* como a los *procesos* en todo lo que concierne a la misión de la Iglesia. De este modo, el cuerpo docente no solo escucha *al* Pueblo de Dios, sino que lo escucha *como parte del mismo*,⁷ y lo escuchado debe encontrar los canales y las estructuras, las “mediaciones concretas”, para su expresión y realización.

Para muchos católicos, incluso de la vida académica, la sinodalidad es vista como una mera forma de realizar procesos de consulta y escucha en la Iglesia, pero no se dan cuenta de las implicaciones que esto significa para la reforma de la Iglesia tanto, en relación a la conversión de las mentalidades como respecto de las estructuras y las relaciones entre los sujetos eclesiales, desde los obispos hasta los laicos. El Concilio Vaticano II propuso la *colegialidad episcopal* y el papa Francisco ha profundizado esta

visión al proponer lo que podemos denominar como una *colegialidad sinodal*, especialmente mediante la realización de Sinodos de los Obispos que se inspiran en las prácticas y los métodos de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Sin embargo, es aún desconocido que esta nueva fase en la recepción conciliar abierta por Francisco ha hecho que la Iglesia en América Latina dé origen a lo que podemos llamar *eclesialidad sinodal*. En este breve artículo ofreceremos algunos elementos que permitan la comprensión y el diálogo sobre este *nuevo modo de ser y proceder de la Iglesia* a la luz de la colegialidad episcopal, la colegialidad sinodal y la emergencia de una nueva ‘eclesialidad sinodal’.

“LO QUE ES PERMANENTE, ES EL PUEBLO DE DIOS; LO QUE ES PASAJERO, ES EL SERVICIO JERÁRQUICO”

Durante el Concilio Vaticano II se propuso la superación de mentalidades y estructuras inspiradas en el triunfalismo, el ‘juridicismo’ y el clericalismo que habían determinado a la vida y misión de la Iglesia por casi un milenio. En este esquema las relaciones entre los sujetos eclesiales –Papa, obispos, clero, laicos/as– eran con-

sideradas a la luz de una *sociedad desigual*. Mons. Joseph De Smedt lo explicó en los siguientes términos:

Ustedes están familiarizados con la *pirámide*: Papa, obispos, sacerdotes, cada uno de ellos responsables; ellos enseñan, santifican y gobiernan con la debida autoridad. Luego, en la base, el pueblo cristiano, más que todo receptivo, y de una manera que concuerda con el lugar que parecen ocupar en la Iglesia.⁸

Por ello, advierte que “debemos tener cuidado al hablar sobre la Iglesia para no caer en un cierto jerarquismo, clericalismo, y obispolatría o papolatría. *Lo que viene primero es el Pueblo de Dios*”.⁹ Lo que estaba en juego no era la simple inversión de posiciones de poder en la Iglesia o la recreación de la pirámide desde abajo hacia arriba. El auténtico giro eclesiológico se estaba dando al incluir a todos/as en la categoría de Pueblo de Dios llamándolos *fieles*, con igual dignidad y, por tanto, sujetos a los mismos deberes y derechos, ya que “en el Pueblo de Dios, todos estamos unidos los unos con los otros, y tenemos las mismas leyes y deberes fundamentales. Todos participamos del sacerdocio real del pueblo de Dios. El Papa es uno de los fieles: obispos, sacerdotes, laicos,

5. FRANCISCO. 2015. *Discurso en la Conmemoración del 50 Aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos*. <http://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html> [consultado: 18-05-2021]. En adelante *Discurso*.

6. FRANCISCO. 2015. *Discurso*.

7. Cf. CONCILIO VATICANO II. 1965. *Dei Verbum*, 10. En adelante DV.

8. Cf. CONCILIO VATICANO II. 1970-1999. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 1/4, 142. Ciudad del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis. En adelante *Acta Synodalia*.

9. Cf. CONCILIO VATICANO II. 1970-1999. *Acta Synodalia*, 1/4, 143.

Mientras la colegialidad se refiere a la naturaleza y forma propia del episcopado ejercida entre los obispos, y con y bajo Pedro, **la sinodalidad es una nota constitutiva de toda la vida eclesial, o modo de proceder de toda la Iglesia que involucra a la totalidad del Pueblo de Dios en su conjunto.** En este sentido, la colegialidad ha de ser comprendida y profundizada desde la sinodalidad, y no viceversa.

religiosos, *todos somos [los] fieles*”.¹⁰ Esto significaba un *nuevo modo de proceder* que incluyera a todos los sujetos eclesiales como parte de una *totalidad de fieles*. De este modo, se abría el ejercicio horizontal del *sensus fidelium* que integra y cualifica al colegio episcopal y al sucesor de Pedro en esa totalidad que es el Pueblo de Dios.

Esta visión tenía implicaciones relevantes para la identidad y la razón de ser de la jerarquía. En palabras de Mons. De Smedt: “cabe señalar que el poder jerárquico solo es algo transitorio [...] Lo que es permanente, es el pueblo de Dios; lo que es pasajero, es el servicio jerárquico”,¹¹ cuya condición es histórico-temporal pues *pertinet ad statum viae*. Lo permanente es lo que lo define y cualifica, y no lo transitorio. En este sentido, es interesante que en 1959, durante la consulta a los obispos latinoamericanos para que expresaran sus *vota* o deseos en relación al Concilio, Mons. Leonidas Proaño de Ecuador recordó que “en la Iglesia todos somos fieles bautizados en Cristo”, lo cual implicaba una eclesiología del Pueblo de Dios. Hoy el papa Francisco, coincidiendo con el espíritu conciliar, afirma que:

En esta Iglesia, como en una *pirámide invertida*, la cima se encuentra por debajo de la base. Por eso, quienes

ejercen la autoridad se llaman ‘ministros’: porque, según el significado originario de la palabra, son los más pequeños de todos. Cada Obispo, sirviendo al Pueblo de Dios, llega a ser para la porción de la grey que le ha sido encomendada.¹²

La inversión de la pirámide no tiene como objeto mejorar la práctica colegial buscando un mejor balance entre el ejercicio del primado papal y el colegio episcopal, como tampoco se trata de una mera redistribución de la corresponsabilidad eclesial. La novedad radica en considerar al *Pueblo de Dios* como el *sujeto activo y fundamental* de toda la Iglesia, dando prioridad a la evangelización –responsabilidad de todos/as los fieles– antes que a la sacramentalización –solo de los ministros–.¹³ El poder de evangelizar es siempre superior al de bautizar (1 Co 1,17). En la evangelización la Iglesia vive y crece gracias a la comunicación y la transmisión *de la fe junto* a todos los bautizados, en orden a profundizar la comprensión de la fe, tomar decisiones en conjunto y madurar la conciencia personal de los creyentes. Esta visión abre la necesidad de involucrar a *todo* el Pueblo de Dios en las funciones de enseñanza, santificación y gobernanza, a partir de la nueva cualificación de todos los sujetos o subjetividades eclesiales como *fieles*, en común interacción y con los

mismos deberes y derechos respecto de la misión de la Iglesia. Por ello, ningún fiel puede ser excluido de alguna estructura eclesial, ya que el fin último y la razón de ser de cualquier forma institucional de la Iglesia es la *misión*, que está determinada por la participación de todos/as en los *tria munera Christi* –sacerdote, profeta y rey–, antes que por el ejercicio de la autoridad ministerial de algunos pocos en razón de la ordenación. Esto nos lleva a pensar en la necesidad de que la autoridad jerárquica sea ejercida en el marco de la sinodalidad, al servicio del Pueblo de Dios como un fiel más.

“LA RENOVACIÓN EN LA JERARQUÍA ECLESIAL POR SÍ MISMA NO GENERA LA TRANSFORMACIÓN”

Uno de los elementos necesarios y las tareas aún pendientes para que

10. Cf. CONCILIO VATICANO II. 1970-1999. *Acta Synodalia*, 1/4, 143.

11. Cf. CONCILIO VATICANO II. 1970-1999. *Acta Synodalia*, 1/4, 143.

12. FRANCISCO. 2015. *Discurso*.

13. La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano pidió superar el modelo preconciliar de cristiandad por estar “basado en una sacramentalización con poco énfasis en la previa evangelización” (Medellín 6,1. <https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf> [consultado: 19-05-2021]).

El sensus fidelium y el magisterio, el Pueblo de Dios y la jerarquía, son sujetos distintos pero complementarios, de cuya reciprocidad continua se produce y regula la inteligencia de la fe. De no darse esto, el depositum fidei pasaría a ser una realidad separada, abstracta y unilateral sin vinculación alguna al Pueblo de Dios.

esto ocurra está en reconocer la circularidad intrínseca que debe existir entre el sacerdocio de los fieles y el ministerio ordenado. Esto implica, por ejemplo, que el ministerio jerárquico no puede existir ni ser ejercido de modo aislado, sin los otros fieles que conforman el Pueblo de Dios. En esta perspectiva, una de las contribuciones más importantes del pontificado de Francisco avanza en la recepción del Concilio al alinear los capítulos II (Pueblo de Dios) y III (Jerarquía) de *Lumen gentium*, entendiéndose que tanto el primado como la colegialidad deben ser reformados al insertar su razón de ser y ejercicio en el Pueblo de Dios, comprendiendo sus identidades como fieles dentro de un 'nosotros eclesial'. Esto confiere a lo jerárquico un carácter de servicio transitorio, histórico temporal antes que ontológico, más no escatológico ni autoreferencial. Solo leyendo el capítulo III a la luz del II se puede emprender una reforma integral de la Iglesia que afecte tanto a las mentalidades como a las estructuras.

El problema aparece cuando nos situamos al interior del capítulo III (Jerarquía) de *Lumen gentium* y apreciamos que existe una yuxtaposición, sin resolver aún, entre el primado y la colegialidad, dando pie a una suerte de relación subordinada que no ha facilitado una reforma sinodal. Esto encuentra su origen en la dificultad que comportó la noción de colegia-

lidad en el Concilio, que pasó con dificultades a lo largo de los debates. Tanto así, que, ante la presión de la minoría conservadora para salvar la doctrina del primado promulgada en el Vaticano I, Pablo VI agregó una nota explicativa a *Lumen gentium* aclarando que

El Sumo Pontífice, como Pastor supremo de la Iglesia, puede ejercer libremente su potestad en todo tiempo, como lo exige su propio ministerio. En cambio, el Colegio, aunque exista siempre, no por eso actúa de forma permanente con acción estrictamente colegial [...] Actúa con acción estrictamente colegial solo a intervalos y con el consentimiento de su Cabeza (LG, *Nota praevia* 4).

La consecuencia es que se creó una yuxtaposición (LG 22) aún no resuelta entre las nociones de Pueblo de Dios y de Jerarquía llevando, incluso, a una concentración del poder y la autoridad en la jerarquía en razón de la ordenación, corriendo el riesgo de minusvalorar la igualdad propia de todos los fieles en el Bautismo. Hoy en día, esto provoca una dificultad enorme para comprender la sinodalidad, no solo en términos de relaciones más participativas de todos los sujetos eclesiales, sino también, y especialmente, en relación a la reforma de las estructuras e instituciones eclesiales. Incluso, como recuerda Francisco, es

un obstáculo para lograr "una sana descentralización"¹⁴ en la Iglesia.

Para resolver esto, el documento *La sinodalidad en la vida y la misión de la Iglesia* publicado por la Comisión Teológica Internacional en el 2018 – documento todavía poco estudiado y leído por gran número de teólogos, pastores y laicos/as–, da un nuevo giro y recupera la clave hermenéutica que ofrece la lectura de los textos conciliares a la luz de la eclesiología del Pueblo de Dios. Así lo explica:

La secuencia [de la *Lumen gentium*]: Misterio de la Iglesia (cap. 1), Pueblo de Dios (cap. 2), Constitución jerárquica de la Iglesia (cap. 3), destaca que la jerarquía eclesial está puesta al servicio del Pueblo de Dios con el fin de que la misión de la Iglesia se actualice en conformidad con el designio divino de la salvación, en la lógica de la prioridad del todo sobre las partes y del fin sobre los medios.¹⁵

Esta secuencia permite comprender la colegialidad –propuesta por el Concilio– a la luz de la sinodalidad

14. FRANCISCO. 2013. *Evangelii gaudium*, 16. En adelante EG.

15. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. 2018. *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, 54. <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html> [consultado: 18-05-2021]. En adelante *La sinodalidad*.

avanzada por Francisco. Mientras la colegialidad se refiere a la naturaleza y forma propia del episcopado ejercida entre los obispos, y con y bajo Pedro (LG 22-23), la sinodalidad es, por otra parte, una nota constitutiva de toda la vida eclesial, o modo de proceder de toda la Iglesia que involucra a la totalidad del Pueblo de Dios en su conjunto. En este sentido, la colegialidad ha de ser comprendida y profundizada desde la sinodalidad, y no viceversa. Por tanto, si la colegialidad y el primado tienen razón de ser al interno del Pueblo de Dios, al cual sirven, se puede afirmar, que la sinodalidad “nos ofrece el marco interpretativo más adecuado para comprender el mismo ministerio jerárquico”,¹⁶ ya que “los obispos y presbíteros solos de ningún modo pueden hacer”.¹⁷ Aquí encontramos el auténtico giro eclesiológico recibido y profundizado por el pontificado de Francisco: lo que llamamos el *principio de la totalidad de los fieles*. La institucionalización de este principio es lo que lo permitirá la desclericalización de las *prácticas y las estructuras eclesiales*, la desacerdotalización de los ministerios y la falta de rendición de cuentas o *accountability*. Para todo ello, lo primero es, pues, el *Pueblo de Dios*. Las palabras que Francisco dirigió a los obispos chilenos son iluminadoras al respecto: “en ese pueblo fiel y silencioso reside el sistema inmunitario de la Iglesia” (*Carta privada a los obispos*

de Chile), porque en el Pueblo de Dios todos somos *fieles*, igualados por el Bautismo y hechos corresponsables en la misión y la cura pastoral.

EL PUEBLO DE DIOS COMO LA TOTALIDAD DE LOS FIELES

Si bien es cierto que la Iglesia va construyendo la comunión en la medida en que se va constituyendo en Pueblo de Dios (EG 113), no lo puede lograr sino a partir de un modo de proceder *sinodal*. Esto implica dar primacía a esa forma eclesial del saber que se llama *sensus fidei*¹⁸ o capacidad propia de cada bautizado, pero ejercitándolo como *sensus fidelium*, es decir, como totalidad o conjunto de bautizados. Es lo que expone el Vaticano II al sostener que “la totalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo (cf. 1 Jn 2,20 y 27), no puede equivocarse cuando cree, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando “desde los obispos hasta los últimos fieles laicos presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres” (LG 12). Es aquí donde se encuentra el giro eclesiológico del Concilio, en la novedad de lo que podemos llamar el *principio de la totalidad de los fieles*, o todos los fieles entendidos desde la lógica de la *reciprocidad de identidades* y la *corresponsabilidad esencial* para el cumplimiento de la misión. Desde

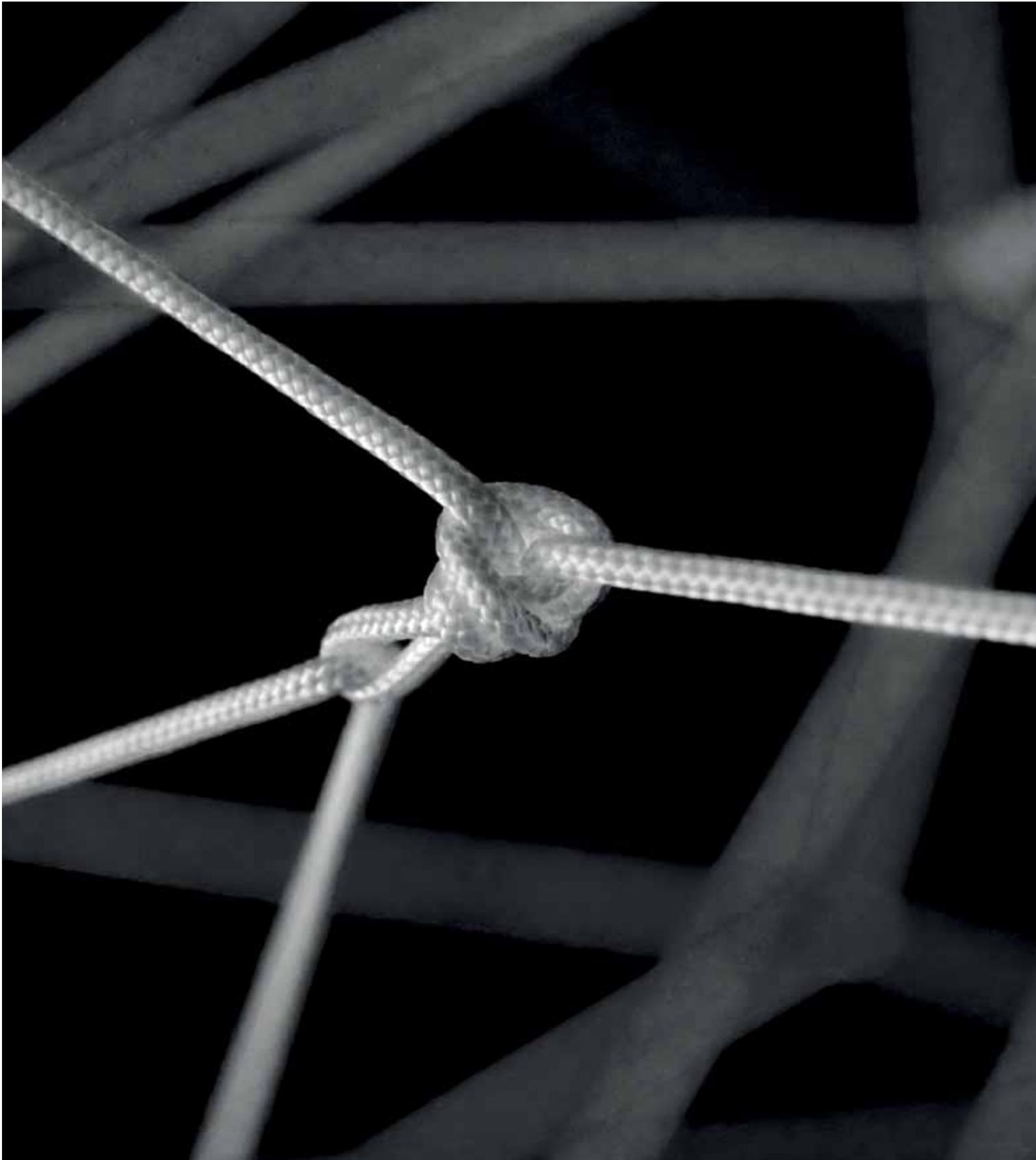
este punto de vista podemos hablar entonces de la novedad de la sinodalidad.

Profundizando el Concilio (cf. LG 9 y 12), Francisco propone el uso de la noción *sensus fidei* (EG 119; 198) al hablar de la condición discipular-misionera de todo el Pueblo de Dios. Los fieles son entendidos como una suma de individuos ni como masa indiferenciada, como *conjunto*, en una *interacción recíproca* que surge de la participación de cada uno *suo modo et pro sua parte* (LG 31). Como recuerda Francisco con frecuencia, es la totalidad del Pueblo de Dios quien goza de la infalibilidad *in credendo* (EG 119). Consecuentes con esta visión, podemos decir que el *sensus fidelium* y el *magisterio*, el Pueblo de Dios y la jerarquía, son sujetos distintos pero complementarios, de cuya reciprocidad continua se produce y regula la inteligencia de la fe. De no darse esto, el *depositum fidei* pasaría a ser una realidad separada, abstracta y unilateral sin vinculación alguna al Pueblo de Dios. La unidad de ambos no viene dada por la homologación que surge de la autoridad, sino por la necesidad

16. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. 2018. *La sinodalidad*.

17. TRIGO, P. 2009. *Concilio Plenario Venezolano. Una constituyente para nuestra Iglesia*, p. 329. Caracas: Centro Gumilla.

18. Cf. VITALI, D. 2012. *Lumen gentium. Storia, commento, recezione*, p. 67. Roma: Studium.





de articular ambos sujetos para lograr auténticos *consensus ecclesiales* a la luz de una corresponsabilidad esencial en función de la misión de la Iglesia. Si ambos sujetos son complementarios, el *consensus omnium fidelium* –consenso de todos los fieles– debe ser fruto de un *sensus fidei totius populi* –o sentido de la fe de todos como pueblo de Dios– bajo la autoridad de la Palabra. Por ello, si bien es propio que la función de los obispos es ser garantes de la Apostolicidad de la fe y custodios del *Nosotros ecclesial* para promover y guiar a todos al *consensus fidelium*, esto supone, que, en una Iglesia sinodal, la elaboración del consenso dependa del *discernimiento en conjunto*, de todos, y no solo de los obispos (algunos) o del Papa (uno). El discernimiento no es solamente realizado en la Iglesia, sino que *hace a la Iglesia* ya que es expresión del *sensus ecclesiae* y no solo el de los obispos.

Si reflexionamos el modo como Francisco entiende la *colegialidad sinodal* –diferente a la *colegialidad episcopal* propuesta por el Concilio– podemos identificar algunos aspectos. Primero, ‘la escucha de todos los fieles’, y no solo a los obispos o a las Conferencias Episcopales. En el reciente Sínodo para la Amazonía se consultaron más de 50.000 personas y decenas de instituciones. Segundo, el emprendimiento de ‘procesos de discernimiento comunal’ en dos fases: mediante asambleas locales o regionales que son convocadas previamente a la Asamblea Sinodal con la finalidad de redactar un documento de trabajo o *Instrumentum laboris* que no es preparado por la Curia; y mediante la participación de quienes no votan en la propia Asamblea Sinodal. Tercero, la interpretación propia del colegio episcopal reunido en asamblea que lleva al Papa a una toma de “decisión final”. Cuarto,

esta decisión no se toma aislada del colegio episcopal y del Pueblo de Dios en su conjunto porque –como sucedió en el Sínodo para la Amazonía– el Papa ha participado como un fiel más de las reflexiones y debates realizados en la propia Asamblea Sinodal. La decisión es tomada luego de discernir lo que la Asamblea votó y acordó en su documento final. Lo que vincula a todo este proceso en sus distintas etapas es el reconocimiento de la *fideliūm conspiratio* de todos los miembros del Pueblo de Dios que van construyendo, juntos, “el singular consenso de todos los fieles” (DV 10), y no el sentir de unos pocos. Este modo de proceder puede ser valorado en la forma como Francisco ha avanzado en la comprensión y realización de los diferentes Sínodos hasta la reforma realizada en *Episcopalis Communio* en el 2018.¹⁹

LA ELABORACIÓN Y LA TOMA DE DECISIONES A LA LUZ DE LOS CONSENSOS EN LA IGLESIA

El papa Francisco sigue la enseñanza de Pablo VI en *Apostolica sollicitudo* (1965), asumida luego en *Christus Dominus* 5,²⁰ al considerar al Sínodo de los Obispos como un instrumento al servicio del ejercicio del primado. Sin embargo, Francisco amplía esta perspectiva y resitúa el servicio del colegio de los obispos y el del propio primado en el horizonte de una Iglesia en clave sinodal. Podemos decir que el Papa continúa privilegiando la ‘colegialidad afectiva’, presente en la autocomprensión del episcopado latinoamericano a través del CELAM y luego institucionalizada por Juan Pablo II en el Sínodo Extraordinario de 1985. Aunque necesaria, es importante tener en cuenta que esta visión pudiera retrasar el avance de reformas estructurales que son propias de

la ‘colegialidad efectiva’, cuyo ejercicio responde al espíritu y al mandato conciliar.

A través de los Sínodos, Francisco ha profundizado la *colegialidad episcopal* –propia del Concilio Vaticano II– a la luz del ejercicio de una *colegialidad sinodal*, propia de la eclesiológica de su pontificado. La forma y el modo de proceder de los Sínodos que el Papa ha convocado pueden considerarse como una emergente *colegialidad sinodal*.

La reforma de una estructura como la del Sínodo no puede ser vista solo como un problema de *método y proceso*, que es lo que se ha logrado en las recientes asambleas sinodales convocadas. Una reforma mucho más robusta de esta institución o la creación de otra análoga debe abordar la relación entre la *colegialidad sinodal* y la *eclesialidad sinodal*, que se expresa en el modo de comprender y realizar los procesos de discernimiento y elaboración de decisiones con el fin de construir consensos. Esto implica pensar la forma de interacción entre los distintos sujetos eclesiales a lo largo de todas las etapas de los procesos que lleven a una decisión final, ya que, si bien el Sínodo es una expresión de la relación entre el primado y la colegialidad, este no puede existir fuera de la totalidad de los fieles que conforman Pueblo de Dios –laicos, religiosos/as, obispos, Papa–. Como explica Francisco, “aunque en su composición se configure como un organismo esencialmente episcopal, el Sínodo no vive separado del resto de los fieles. Al contrario, es un instrumento apto para *dar voz a todo el Pueblo de Dios*” (EC 6).

Una aproximación inicial a esta perspectiva puede ser reconocida en el Sínodo para la Amazonía, que comenzó desde la base, de modo que el proceso de elaboración de decisiones

tuvo su origen en la consulta a todo el Pueblo de Dios y no mediante un documento preelaborado por Roma. Una eclesialidad sinodal ha de partir e integrar a todos/as desde lo más abajo posible para que el proceso de elaboración de decisiones sea realmente vinculante a todo el Pueblo de Dios, a tal punto que el proceso posterior que corresponde a quienes toman la decisión –*uno/algunos*–, pueda ratificar lo elaborado por todos/as, fruto de una interacción, desde abajo y desde adentro, que incluya a la totalidad de los fieles. Como explica el canonista Borrás “sería mejor decir que los órganos consultivos elaboren la decisión, cuya responsabilidad final compete a la autoridad pastoral que la *asume*”.²¹

Cabe destacar, por último, que, si la sinodalidad es una *nota* constitutiva de la Iglesia, no puede ser reducida a la institución del Sínodo –o a una Asamblea–. El Sínodo de los Obispos tiene como objetivo reunir a obispos de todo el mundo para aconsejar al primado romano,²² sin que la escucha que aquí se produzca pueda implicar vínculo alguno con la decisión final que tome el Papa. Aunque el Código de Derecho Canónico otorga al Pontífice la facultad de conceder un valor deliberativo y vinculante a la decisión de los obispos (CIC, c. 343), esta institución sigue siendo un cuerpo de

19. FRANCISCO. 2018. *Episcopalis communio*. Roma: Editrice. En adelante EC.

20. PABLO VI. 1965. *Christus Dominus*. Roma: Editrice. En adelante CD.

21. BORRAS, A. 2016. Sinodalità ecclesiale, processi partecipati e modalità decisionali. En *La riforma e le riforme nella Chiesa*, C. M. Galli & A. Spadaro, eds., pp. 231-232. Brescia: Queriniana.

22. JUAN PABLO II. 1983. *Código de Derecho Canónico*, c. 342. Roma: Editrice. En adelante CIC.

Una eclesialidad sinodal ha de partir e integrar a todos/as desde lo más abajo posible para que el proceso de elaboración de decisiones sea realmente vinculante a todo el Pueblo de Dios a tal punto que el proceso posterior que corresponde a quienes toman la decisión –uno/algunos–, pueda ratificar lo elaborado por todos/as, fruto de una interacción, desde abajo y desde adentro, que incluya a la totalidad de los fieles.

colaboración y consejería que expresa solo la colegialidad afectiva (CD 5). Para que esto cambie y pase a ser fruto del ejercicio de una “colegialidad efectiva”, el Papa debería *ratificar y promulgar* la conclusión a la que lleguen los padres sinodales. En el artículo 18 de *Episcopalis communio* Francisco abre esta posibilidad, aunque aún no la ha ejercido. Sin embargo, una praxis inicial de esto se observa en la *Exhortación Apostólica Postsinodal Querida Amazonía*,²³ cuando el Papa expresa claramente que el texto de la Exhortación no sustituye al *Documento Final del Sínodo* (QA 2), sino que lo *asume* (QA 3) e invita, no solo a *leerlo íntegramente* (QA 3), sino a *aplicarlo* (QA 4). El Sínodo no terminó con la exhortación postsinodal. Avanzar, o no, requerirá “que los pastores, consagrados, consagradas y fieles laicos de la Amazonía se empeñen en su aplicación” (QA 4). La misma dinámica ya aparecía de forma emergente en *Christus vivit*.²⁴

LA EMERGENCIA DE UNA ECLESIALIDAD SINODAL

Como hemos explicado, el Concilio Vaticano II propuso la *colegialidad episcopal* y Francisco ha avanzado en su recepción bajo la forma de una *colegialidad sinodal*, especialmente

a través del Sínodo de los Obispos y la reforma de la curia. Sin embargo, desde las periferias de una Iglesia mundial, la Iglesia Latinoamericana vuelve a mostrarse como *Iglesia fuente* y da nuevos pasos en la recepción de la sinodalidad y su implementación como *nota* eclesial. Se aprecia la emergencia de un espíritu y una forma de *eclesialidad sinodal*. Esto ya ha sucedido *ambientalmente*, tanto en *Medellín*²⁵ –II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano–, como en el *Concilio Plenario Venezolano*.²⁶ Y más recientemente, en el proceso de reestructuración del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y la creación de la nueva Conferencia Eclesial para la Amazonía (CEAMA), cuya novedad aparece ya en su denominación al no llamarse una Conferencia Episcopal, sino Eclesial. Es el inicio de una eclesialidad sinodal, cuyas decisiones surgen del discernimiento teológico-pastoral de los signos de los tiempos, incorporando las competencias y carismas del laicado, para escuchar al Espíritu que habla a través de las muchas lenguas y culturas de nuestro tiempo.²⁷

El modo de proceder de esta nueva eclesialidad sinodal comprende el *ejercicio compartido* del poder y la gobernanza, en los que todos los fieles participan –“desde los obispos

hasta el último de los fieles laicos” (EC 5)– en relación a los procesos de elaboración y toma de decisiones. Este ya aparecía, aunque inicialmente, en la voz de los obispos reunidos en Aparecida –V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y Caribeño– cuando pidieron que “los laicos participen del *discernimiento*, la *toma de decisiones*, la *planificación* y la *ejecución*”.²⁸

Un ejemplo para que esta *eclesialidad sinodal* funcione, es el de articular el Sínodo de los Obispos a procesos de escucha que se inicien en las

23. FRANCISCO. 2020. *Querida Amazonía*. Roma: Editrice. En adelante QA.

24. Cf. FRANCISCO, 2020. *Mensaje 35 para la Jornada Mundial de la Juventud 2020*.

25. Cf. LUCIANI, R. 2018. Medellín como acontecimiento sinodal. Una colegialidad fecundada y completada. *Horizonte* 50: 482-516.

26. CONFERENCIA EPISCOPAL VENEZOLANA. 2006. *Documentos del Concilio Plenario Venezolano*. Caracas: CEV; BIOD CASTILLO, R. 2020. El Concilio Plenario de Venezuela. Una buena experiencia sinodal (2000-2006). En *La sinodalidad en la vida de la Iglesia. Reflexiones para contribuir a la reforma eclesial*, R. Luciani, ed., pp. 293-328. Madrid: San Pablo.

27. CONCILIO VATICANO II. 1965. *Gaudium et spes*. Roma: Editrice.

28. CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. 2007. *Documento de Aparecida*, 371. Bogotá: CELAM.

Tenemos el reto de articular la colegialidad episcopal, la colegialidad sinodal y la eclesialidad sinodal. Esto requiere de una reforma de los estilos de vida, las prácticas de discernimiento, los procedimientos para las tomas de decisiones y las mediaciones estructurales actuales.

Iglesias locales, lo cual debería pasar por la celebración de Sínodos locales en los que se pueda reflexionar el mismo tema que luego será discernido en un Sínodo universal. Como ha pedido Francisco, cada obispo, en cada Iglesia particular, debe actuar “sirviéndose de los organismos de participación previstos por el derecho, sin excluir cualquier otra modalidad que juzguen oportuna” (EC, disposición canónica n. 6). Aún más, también necesitaría desarrollar y dar forma a procesos deliberativos más complejos que incluyan, por ejemplo, el discernimiento de la realidad, la evaluación de las opciones a tomar y la verificación de los procesos emprendidos.²⁹ Tal visión supondrá un modo de trabajar que incorpore la participación de profesionales en las áreas de las ciencias sociales y políticas, de la economía y de las experiencias de vida que provengan del laicado.

CONCLUSIÓN: LA SINODALIDAD TIENE SU “PUNTO DE PARTIDA Y DE LLEGADA EN EL PUEBLO DE DIOS”

Como hemos expuesto a lo largo de esta reflexión, la sinodalidad es una nueva nota eclesial que expresa una forma eclesial y un modo de proceder que tiene su “punto de partida y también su punto de llegada en el Pueblo de Dios” (EC 7), porque “la

sinodalidad es dimensión constitutiva de la Iglesia que a través de ella se manifiesta y configura como Pueblo de Dios en camino y asamblea convocada por el Señor resucitado”.³⁰ Aún más, como aseveró Francisco en el discurso eclesiológico más importante de su pontificado durante la conmemoración del 50 Aniversario de la institución del Sínodo de Obispos, “precisamente el camino de la *sinodalidad* es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio”.³¹

Tenemos el reto de articular la *colegialidad episcopal*, la *colegialidad sinodal* y la *eclesialidad sinodal*. Esto requiere de una reforma de los estilos de vida, las prácticas de discernimiento, los procedimientos para las tomas de decisiones y las mediaciones estructurales actuales, de modo tal que sea posible mantener la contribución propia y específica del ministerio jerárquico, junto a la peculiar y necesaria contribución del laicado, mujeres y hombres, quienes ofrecen sus carismas, culturas y especificidad de género. Se requieren nuevos pasos para dar cauce a esta nueva *nota* y *modo de proceder* eclesial de este tercer milenio, o seguiremos padeciendo de una insuficiente consideración teológica y pastoral del *sensus fidelium*, de una forma aislada de ejercer la autoridad y de un estilo centralizado y discrecional de gobierno. Como recuerda la Comisión Teológica Internacional,

en la Iglesia sinodal *toda la comunidad*, en la libre y rica diversidad de sus miembros, es convocada para *orar, escuchar, analizar, dialogar, discernir y aconsejar para que se tomen las decisiones pastorales* más conformes con la voluntad de Dios. Para llegar a formular las propias decisiones, los Pastores deben escuchar entonces con atención los deseos (*vota*) de los fieles.³²

En fin,

una sinodalidad mayor pasa por la correcta aplicación de las disposiciones canónicas, una justa comprensión de las modalidades decisionales (*decision-making*), una confianza profunda en el pueblo de Dios, vinculándolo a la elaboración de las decisiones que deben tomar los pastores (*decision-taking*), para realizar el sueño misionero de llegar a todos/as (EG 31).³³

29. Cf. NOCETI, S. 2020. Elaborare decisioni nella chiesa. Una riflessione ecclesiologicala. En *Sinodalità. Dimensione della Chiesa, pratiche nella chiesa*, R. Battocchio & L. Tonello, eds., pp. 237-254. Pavoda: EMP.

30. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. 2018. *La sinodalidad*.

31. FRANCISCO, *Discurso*.

32. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. 2018. *La sinodalidad*.

33. BORRAS, A. 2016. Sinodalità ecclesiale, processi partecipati e modalità decisionali. En *La riforma e le riforme nella Chiesa*, C. M. Galli & A. Spadaro, eds., p. 232. Brescia: Queriniana.

PRIMADO Y SINODALIDAD EN EL DIÁLOGO TEOLÓGICO ENTRE ORIENTE Y OCCIDENTE DEL *DOCUMENTO DE RAVENA* (2007) AL *DOCUMENTO DE CHIETI* (2016)

Bruno Forte¹

¿En qué punto estamos en el camino hacia la unidad entre la Iglesia católica y las Iglesias ortodoxas en su conjunto? En la respuesta a esta pregunta dos lugares, Ravena y Chieti, ocupan un lugar especial por los documentos de consenso aprobados durante los trabajos de la Comisión Mixta Internacional para el Diálogo Teológico entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa en su conjunto, que se reunió en las dos ciudades en 2007 y 2016, respectivamente. El *Documento de Ravena*,² aprobado el 14 de octubre de 2007, y el *Documento de Chieti*,³ aprobado el 21 de septiembre de 2016, representan conjuntamente

una contribución muy relevante en el camino hacia la comunión 'sinodal'

entre las dos Iglesias hermanas, posibilitada, por un lado, por el

1. Doctor en teología y filosofía formado en Tübingen y París. Actual Arzobispo de Chieti-Vasto, Italia, es profesor de teología sistemática en la Pontificia Facultad de Teología de Italia Meridional (Nápoles) y consultor del Consejo pontificio para la unidad de los cristianos y del Consejo pontificio para el diálogo con los no creyentes.
2. El *Documento de Ravena* fue discutido y aprobado por unanimidad por los miembros de la Comisión Mixta Internacional para el Diálogo Teológico entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Ortodoxa, durante la décima sesión plenaria de la Comisión en Ravena (8-14 de octubre de 2007). La traducción italiana del original inglés, citada a continuación, es de la COMISIÓN MIXTA INTERNACIONAL PARA EL DIÁLOGO TEOLÓGICO ENTRE LA IGLESIA CATÓLICA Y LAS IGLESIAS ORTO-

DOXAS BIZANTINAS. 2007. *Le conseguenze ecclesiologicalhe e canoniche della natura sacramentale della Chiesa. Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità*. Roma: Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos. <<https://www.toscanaoggi.it/Documenti/Ecumenismo/Documento-di-Ravenna>> [consultado: 22-05-2021]. Nota del editor: la versión en castellano se puede leer aquí: <<https://summa.upsa.es/viewer.vm?id=0000029265&page=1&search=&lang=es&view=main>> [consultado: 22-05-2021]. En adelante DR.

3. COMISIÓN MIXTA INTERNACIONAL PARA EL DIÁLOGO TEOLÓGICO ENTRE LA IGLESIA CATÓLICA Y LAS IGLESIAS ORTOXAS BIZANTINAS. 2016. Documento de Chieti. En *Diario L'Osservatore Romano*, 8 de octubre de 2016, pp. 6-8. Roma.



V6O6MQJU BBAK7BT4BFVYKGWPSU.JPEG



renouveau ecclésiologique producido en el ámbito católico en el siglo XX y, por otro, por el replanteamiento análogo del misterio de la Iglesia en el mundo ortodoxo entre los siglos XIX y XX. Tras presentar a grandes rasgos estos dos procesos de renovación en el ámbito de la eclesiología, examinaremos las aportaciones de los dos documentos, los resultados obtenidos y las perspectivas que han abierto.

LA RENOVACIÓN ECLESIOLÓGICA CATÓLICA

El alcance de la renovación eclesiológica católica del siglo XX se entiende bien en relación con la concepción dominante antes del Concilio Vaticano II, caracterizada por la acentuación de los aspectos visibles e institucionales de la Iglesia: el énfasis se puso de tal modo en la dimensión cristológica, en el aspecto de ‘encarnación’ de lo invisible, que llegó a justificar el epíteto de “cristomonismo”.⁴ En particular, fue la Contrarreforma la que acentuó al máximo las mediaciones visibles e institucionales de la comunidad eclesial como alternativa al ‘invisibilismo’ atribuido a los reformadores: la sistematización clásica de esta orientación fue elaborada por san Roberto Belarmino.⁵ A lo que pretende oponerse es a la separación de lo visible y lo invisible en la Iglesia: en coherencia con la lógica de la Encarnación, sostiene que la Iglesia es tan visible como la misión del Hijo y la pertenencia a ella se mide por la experiencia objetiva del don de Dios. Por tanto,

para que alguien pueda ser declarado miembro de esta verdadera Iglesia, de la que hablan las Escrituras, no creemos que se le deba exigir ninguna virtud interior. Basta la profesión

externa de la fe y de la comunión de los sacramentos, cosas que el sentido mismo puede constatar. De hecho, la Iglesia es una comunidad de hombres tan visible y palpable como la comunidad del pueblo romano, o el Reino de Francia o la República de Venecia.⁶

Consecuencia de este planteamiento es la atención al modo de concebir la estructura visible de la Iglesia para que sea históricamente reconocible: el ‘todo’ que es la Iglesia, unida por la única fe y por los mismos sacramentos, se presenta articulado en partes o porciones, vinculadas verticalmente entre sí, bajo la guía de la cabeza visible de la comunidad eclesial, el Obispo de Roma. Los obispos locales son considerados como delegados del Pastor universal: el episcopado es visto como una simple delegación de poderes conferidos desde arriba de la estructura jerárquica de la Iglesia, y no como una realidad sacramental. Además, incluso después de la sistematización de Belarmino, la concepción visibilista y jurídica de la Iglesia fue retomada debido al estímulo de nuevas reacciones. En contra del jansenismo, que estaba más o menos ligado al galicanismo episcopal y real y que tendía a potenciar las Iglesias nacionales, se reafirmaron los poderes del centralismo romano. Frente al laicismo y al absolutismo estatal del siglo XIX se insistió en la Iglesia como

4. Cf. CONGAR, Y. 1969. *Pneumatologie ou “Christomonisme” dans la tradition latine? Ephemerides Theologicae Lovanienses* 45: 394-416.

5. BELLARMINO, R. 1601. *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos (Controversiae) (1586-1593)*. Tomo II, lib. 3 De Ecclesia militante, cap. 2, 75. Ingolstadt: Ex officina typographica Adami Sartorii. En adelante *Disputationes*.

6. BELLARMINO, R. 1601. *Disputationes*, Tomo II, lib. 3 De Ecclesia militante, cap. 2, 44.

Las causas más profundas y decisivas de la renovación eclesiológica [...] se encuentran en la vigorosa conciencia de lo sobrenatural provocada por la acción antimodernista, en el movimiento litúrgico, en la intensificación de la vida eucarística, en la ‘vuelta a las fuentes’ de la Biblia y de la patrística, en el redescubrimiento del papel activo del laicado [...] en un impulso de orden espiritual, que se vivió antes de ser formulado.

sociedad perfecta (*societas perfecta*), dotada de derechos y de medios propios y suficientes. Contra el modernismo se afirmaron vigorosamente las prerrogativas de la Iglesia docente.

Ciertamente no faltaron voces orientadas a redescubrir la Iglesia en su interioridad y en su misterio, con acentos y enfoques diversos. Entre ellos, la Escuela de Tubinga en Alemania (J. S. Drey, J. B. Hirscher, J. E. Kuhn, J. A. Möhler), John Henry Newman en Inglaterra, Antonio Rosmini y la Escuela Romana del siglo XIX en Italia (G. Perrone, C. Passaglia, C. Schrader, J. B. Franzelin). A pesar de estas significativas aportaciones, hay que reconocer que la eclesiología católica en el umbral del siglo XX se presentó más como el fruto de reacciones y defensas que como el anuncio gozoso y liberador del ‘misterio’ oculto durante siglos y revelado en Cristo. La necesidad de una renovación eclesiológica estaba ligada a los propios límites de la teología de manuales y las escuelas: surgió la exigencia de un replanteamiento que, partiendo de las fuentes de la fe, revelara la riqueza de sus horizontes. El siglo XX –que muy pronto se definió en los círculos teológicos como el “siglo de la Iglesia”–⁷ se abrió marcado por esta necesidad, que la crisis provocada por la Primera Guerra Mundial pondría aún más de relieve:⁸ a la experiencia generaliza-

da de laceración y soledad se unió la urgencia de contrastar la comunión ofrecida desde lo alto en la Iglesia.⁹ Las causas más profundas y decisivas de la renovación eclesiológica son, sin embargo, de orden espiritual: se encuentran en la vigorosa conciencia de lo sobrenatural provocada por la acción antimodernista, en el movimiento litúrgico, en la intensificación de la vida eucarística, en la ‘vuelta a las fuentes’ de la Biblia y de la patrística, en el redescubrimiento del papel activo del laicado, en los primeros impulsos del movimiento ecuménico moderno, en “un impulso de orden espiritual, que se vivió antes de ser formulado”.¹⁰

La renovación eclesiológica se va configurando como una superación de la concepción visibilista y jurídica de la eclesiología en dirección a “un redescubrimiento de los elementos sobrenaturales y místicos de la Iglesia, de un esfuerzo humilde y religioso por considerar en toda su profundidad divina el misterio de la Iglesia”.¹¹ Apoyándose especialmente en la teología de los Padres y de la Escolástica, se recuperan las dimensiones pneumatológica y cristológica de la realidad eclesial: surge la idea de la Iglesia como comunión, concebida a imagen de la Trinidad divina. “En la Iglesia la humanidad [...] está unida a Dios [...] con una unión vital, no personal, para

7. Cf. DIBELIUS, O. 1928. *Das Jahrhundert der Kirche. Geschichte, Betrachtung, Umschau und Ziele*. Berlin: Furche; CONGAR, Y. 1996. *Le siècle de l'Église*. En *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, pp. 459ss. Paris: Cerf.

8. Cf. BORI, P. C. 1972. *Koinonía. L'idea della comunione nell'eclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, p. 15. Brescia: Paideia.

9. Cf. ADAM, K. 1947. *L'essenza del cattolicesimo*, p. 188. Brescia: Morcelliana. Traducción del original *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf, 1924. “¡El católico nunca está solo!” En el mismo contexto, en el ámbito evangélico, D. Bonhoeffer desarrolló su tesis, discutida en 1927, pero publicada solo tres años después BONHOEFFER, D. 1972. *Sanctorum communio. Una investigación dogmática acerca de la sociología de la Iglesia*. Brescia: Queriniana.

10. CONGAR, Y. 1963. *Chronique de trente ans d'études ecclésiologiques*. En *Sainte Eglise, études et approches ecclésiologiques*, p. 514. Paris: Cerf. Cf. todo el texto: 445-696.

11. CONGAR, Y. 1963. *Chronique de trente...*, p. 450.

formar una realidad divino-humana místicamente una. Ya no hay una unión (entitativa) de dos naturalezas en una sola Persona, sino una comunión de varias personas en la misma vida divina”.¹² Se percibe la cercanía a la tradición ortodoxa, reproducida en los mismos años por el movimiento neopatristico: “El misterio insondable de la Iglesia, obra de Cristo y del Espíritu Santo, es ser una en Cristo, múltiple en el Espíritu; *una sola naturaleza humana* en la hipóstasis de Cristo, muchas *hipóstasis humanas* en la gracia del Espíritu Santo”.¹³

En este clima cultural y espiritual florece y se desarrolla en el ámbito católico la teología de la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo, respecto a la cual no faltaron exageraciones y resistencias, y que provocaron la intervención del Magisterio Pontificio: *Mystici Corporis* (29 de junio de 1943) pretendió equilibrar el riesgo de reducir la Iglesia a pura interioridad cuando se afirmaba la equiparación entre Cuerpo Místico e Iglesia católica romana. De este modo, *Mystici Corporis* concluyó los inicios de la renovación eclesiológica, asumiendo la aportación decisiva de la teología del Cuerpo Místico y abriéndose a nuevos desarrollos, que encontrarían espacio en la primavera del Concilio Vaticano II. En la discusión sobre el primer *Schema de Ecclesia*, con referencia explícita a los teólogos ortodoxos que “contraponen la eclesiología universalista (es decir, la eclesiología de la Iglesia única y universal, jurídicamente organizada de forma jerárquica, como en la Iglesia católica) a la eclesiología jurídica (es decir, la eclesiología de las Iglesias particulares, no subordinadas por derecho divino según la autoridad, como en la Iglesia ortodoxa)”, se afirmará que es “muy útil indicar cómo la Iglesia católica también parte de una

eclesiología eucarística que también es universalista”.¹⁴

Tal perspectiva se ofrecerá como particularmente fecunda para comprender el modo en que la unidad católica vive y se expresa en la comunión de las Iglesias, sin anular su riqueza y variedad, y al mismo tiempo sin dar paso a un localismo exagerado y carente de vínculos con la Iglesia universal. Así lo demuestran los trabajos de los grandes eclesiólogos del siglo XX, como Henri de Lubac, Yves Congar, Jean-Marie R. Tillard y Joseph Ratzinger, el futuro Papa Benedicto XVI. Según ellos, es la eclesiología eucarística en particular la que puede ayudar a comprender mejor la inhabitación continua y mutua (*perijóresis eclesiológica*), de la que viven las Iglesias en la unidad de la *Catholica*: “La unidad de la Iglesia se funda en la *perijóresis* de las Iglesias, en la *perijóresis* del oficio episcopal, en la compenetración del nosotros dinámico a partir de la múltiple vitalidad que hay en ella...”.¹⁵ La Iglesia es pensada como una ‘*communio*’ a imagen de la Trinidad divina, de la que procede y hacia la que tiende, una comunión en la que la unidad alimenta y vivifica la diversidad, y esta es sostenida y a su vez alimentada por la acción unificadora del Espíritu consolador.¹⁶ El camino de encuentro entre la Iglesia católica y las Iglesias ortodoxas puede pasar, por tanto, por las perspectivas abiertas por la eclesiología eucarística del primer milenio.

LA RENOVACIÓN DE LA ECLESIOLOGÍA ORTODOXA

La renovación de la eclesiología ortodoxa en el siglo XIX está vinculada al llamado ‘movimiento eslavófilo’, destinado a redescubrir las riquezas de la tradición eslava oriental. Fue en particular Aleksej Stepanovich Khom-

12. CONGAR, Y. 1973. *Chrétiens désunis*, p. 71. París: Cerf. Es el primer volumen de la colección *Unam Sanctam*, que tanto ha contribuido a la renovación eclesiológica.

13. LOSSKY, V. 1967. *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, p. 175. Bologna: Il Mulino.

14. CONCILIO VATICANO II. 1970-1999. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, I, IV, 87. Ciudad del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis. En adelante *Acta Synodalia*.

15. RATZINGER, J. 1971. *Il nuovo Popolo di Dio*, p. 235. Brescia: Queriniana.

16. Cf. FORTE, B. 1988. *La Chiesa nell'Eucaristia. Per un'eclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*. Napoli: M. D'Auria; FORTE, B. 2003. *La chiesa icona della Trinità. Breve eclesiologia*. Brescia: Queriniana; FORTE, B. 1995. *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*. Cinisello Balsamo: San Paolo.

En la Iglesia, la unidad y la pluralidad no solo se superan, sino que, además, **una contiene a la otra.**

jakov¹⁷ quien presentó a la Iglesia como un misterio de unanimidad en el amor (*sobornost*),¹⁸ unidad en la caridad, depositaria, guardiana y transmisora de la verdad cristiana, que es la verdad del amor. Esta unanimidad surge de la acogida mutua de los creyentes y es fruto del Espíritu Santo que actúa en ellos: “El misterio insondable de la Iglesia, obra de Cristo y del Espíritu Santo, es ser uno en Cristo, múltiple en el Espíritu; una sola naturaleza humana en la hipóstasis de Cristo, muchas hipóstasis humanas en la gracia del Espíritu Santo”.¹⁹ Estas ideas se acercan a las presentadas en la obra *La unidad en la Iglesia*, publicada en 1825 por el teólogo católico Johannes Adam Möhler, madurada en el clima del romanticismo alemán y alimentada por un fructífero retorno a los Padres: presenta la unidad orgánica del espíritu y del cuerpo de la Iglesia, rica precisamente en su diversidad articulada y en continuo desarrollo orgánico, como fruto de la obra del Espíritu Santo: “La unidad de la Iglesia cristiana consiste en una vida, encendida directa y continuamente por el Espíritu divino; una vida que se conserva y propaga por el amor efectivo que une entre ellos a los fieles”.²⁰

Nicolai Afanassieff²¹ se conecta de modo original con los ‘eslavófilos’, al contraponer la ‘eclesiología universalista’ a la eclesiología ‘eucarística’: la primera estaría vinculada a la obra de Cipriano de Cartago, que “aunque de manera inconsciente, construyó su doctrina de la unidad de la Iglesia inspirándose en la idea del Imperio Romano”.²² Para él “el principio de la

unidad del episcopado es el principio de la unidad de la Iglesia universal. La unidad de la Iglesia postulaba la unidad del episcopado y, por otra parte, la unidad del episcopado salvaguardaba la unidad de la Iglesia”.²³ La ecle-siología eucarística, en cambio, propia de la tradición oriental, sostiene que

como Cuerpo de Cristo, la Iglesia se manifiesta en toda su plenitud en la asamblea eucarística de la Iglesia local, porque Cristo está presente en la Eucaristía en la plenitud de su Cuerpo. Por eso la Iglesia local posee toda la plenitud de la Iglesia; en otras palabras, es la Iglesia de Dios en Cristo.²⁴

Por eso,

en eclesiología ‘uno más uno hace uno’: cada Iglesia local manifiesta toda la plenitud de la Iglesia de Dios porque es Iglesia de Dios y no solo una parte de ella. Puede haber una pluralidad de manifestaciones de la Iglesia de Dios, pero la Iglesia misma sigue siendo una y única, porque siempre es igual a sí misma [...] La pluralidad de Iglesias locales no destruye la unidad de la Iglesia de Dios, como la pluralidad de asambleas eucarísticas no destruye la unidad de la Eucaristía en el tiempo y en el espacio. En la Iglesia, la unidad y la pluralidad no solo se superan, sino que, además, una contiene a la otra...²⁵

Todo esto se manifiesta históricamente en la comunión y en la mutua acogida de las Iglesias locales:

17. KHOMJAKOV, A. S. 1872. *L'Église latine et le protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*. Lausanne-Vevey: B. Benda; KHOMJAKOV, A. S. 1953. *Tserkov odna. L'Église est une*. En *Le mouvement slavophile à la veille de la révolution: Dimitri A. Khomiakov*, A. Gratieux, ed., pp. 213-242. París: Cerf; cf. KHOMJAKOV, A. S. 1939. *Khomiakov et le mouvement slavophile*. París: Cerf.

18. Etimológicamente *sobornost* equivale a ‘sinodalidad’ o ‘colegialidad’, pero en el uso eclesiástico eslavo corresponde también a ‘catolicidad’, entendida no en sentido geográfico-exterior, sino como unanimidad libre y perfecta en el amor. Cf. JUGIE, M. 1931. *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, IV, 568ss. París: Letouzey & Ane; y PEANO, L. 1964. *La Chiesa nel pensiero russo slavofilo*. Brescia: Morcelliana.

19. LOSSKY, V. 1967. *La teología mística...*, p. 175.

20. MÖHLER, J. A. 1969. *L'unità nella Chiesa. Il principio del cattolicesimo nello spirito dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli*, p. 29. Roma: Città Nuova.

21. Cf. AFANASSIEFF, N. 1963. *Una Sancta. Irénikon* 36: 436-475; AFANASSIEFF, N. 1965. *La Chiesa che presiede nell'amore*. En *Il primato di Pietro*, O. Cullmann, C. Journet & N. Afanassieff, eds., pp. 487-555. Bologna: Il Mulino; AFANASSIEFF, N. 1975. *L'Église du Saint-Esprit*. París: Cerf.

22. AFANASSIEFF, N. 1965. *La Chiesa...*, p. 491s.

23. AFANASSIEFF, N. 1963. *Una Sancta. Irénikon* 36: 449.

24. AFANASSIEFF, N. 1963. *Una Sancta. Irénikon* 36: 452.

25. AFANASSIEFF, N. 1965. *La Chiesa...*, p. 510s.

La 'sinodalidad' de la Iglesia no solo no excluye la autoridad, sino que la exige como su propia condición y garantía.

Empíricamente [...] cada Iglesia local acepta y se apropia de lo que sucede en las otras, y todas las Iglesias aceptan lo que sucede en cada una de ellas. Esta aceptación, que puede indicarse con el término 'recepción' (*receptio*), es el testimonio de la Iglesia local en la que habita la Iglesia de Dios sobre lo que ocurre en otras Iglesias, en las que también habita la Iglesia de Dios; es decir, es el testimonio de la Iglesia sobre sí misma, o el testimonio del Espíritu sobre el Espíritu.²⁶

De este modo, la Iglesia eucarística se manifiesta como Iglesia del amor:

Solo en el amor llevado a Cristo y en Cristo se adquiere este carisma del Amor, que permite donarse a los demás, para salvar al menos a algunos de ellos. Ganar a todos los hombres no para uno mismo, sino para Cristo, este es el contenido del poder del amor en la Iglesia.²⁷

La fascinación de las intuiciones de Afanassieff no puede ocultar, sin embargo, el límite decisivo de su propuesta: la contraposición exasperada entre la eclesiología eucarística y la organización histórica de la unidad de la Iglesia universal.

Será otro teólogo ortodoxo, Johann Zizioulas, quien advierta de esta limitación.²⁸ Desde el principio, escribe Zizioulas,

La Eucaristía presentaba el privilegio de unir en un todo, en una experiencia única, la obra de Cristo y la del Espíritu Santo y de expresar consi-

deraciones escatológicas a través de realidades históricas, combinando en la vida eclesial el elemento institucional y el elemento carismático [...] En eclesiología se evita la polarización entre institución y acontecimiento gracias a la Eucaristía correctamente entendida: Cristo y la historia dan a la Iglesia su ser, que se hace auténtico cada vez que el Espíritu constituye la comunidad eucarística como Iglesia.²⁹

Por tanto, "en la divina Eucaristía la Iglesia se manifiesta en el lugar y en el tiempo como cuerpo de Cristo, pero también como unidad canónica. La unidad de la divina Eucaristía se presenta como la fuente de la unidad de la Iglesia en el cuerpo de Cristo, pero también de la unidad en el obispo".³⁰ Hay que concluir, entonces, que "la Iglesia en plenitud o católica está allí donde se encuentran la divina Eucaristía y el obispo".³¹ Cuando la eclesiología eucarística se entiende integralmente, en definitiva, ella no solo no excluye, sino que implica la unidad visible de la Iglesia, expresada localmente en el obispo y universalmente en la comunión de las Iglesias y sus obispos:

La solución a las cuestiones pendientes entre Oriente y Occidente –afirma por parte católica el P. Bernard Schultze– no está en la separación del derecho, de la autoridad y del poder del amor, sino en su síntesis; no en una contraposición entre eclesiología eucarística y eclesiología universal, sino en su encuentro.³²

EL DOCUMENTO DE RAVENA: ENTRE LA CONVERGENCIA Y LA DIVERSIDAD

En el camino abierto por la renovación eclesiológica, tanto católica como ortodoxa, ha operado la *Comisión mixta internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa en su conjunto*, instituida por Juan Pablo II y el Patriarca ecuménico Dimitrios I con ocasión de la visita del Papa a Fanar el 30 de noviembre de 1979. La Comisión tiene ahora una historia relativamente larga, marcada por dificultades e interrupciones, pero también por importantes frutos. Sus reuniones han tenido lugar en Rodas (1980), con la aprobación del importante documento *El misterio de la koinonía eclesial a la luz del misterio de la Santísima*

26. AFANASSIEFF, N. 1963. Una Sancta. *Irénikon* 36: 514.

27. AFANASSIEFF, N. 1975. *L'Église...*, p. 371. Sin embargo, estas perspectivas pueden integrarse bien en la concepción católica de la "comunión" eclesial, tal como la propone el Vaticano II (cf. FORTE, B. 1988. *La Chiesa nell'eucaristia...*).

28. Entre sus principales obras se encuentra ZIZIOULAS, J. 1965. *L'unità della Chiesa nella santa eucaristia e nel Vescovo secondo i Padri dei primi tre secoli*. Tesis para optar al grado de Doctor en Teología, Universidad de Atenas, y la recopilación de ensayos ZIZIOULAS, J. 1981. *L'ètrè ecclésial*. Ginebra: Labor et Fides.

29. ZIZIOULAS, J. 1981. *L'ètrè ecclésial*, p. 17s.

30. ZIZIOULAS, J. 1965. *L'unità della Chiesa...*, p. 58s.

31. ZIZIOULAS, J. 1965. *L'unità della Chiesa...*, p. 99.

32. SCHULTZE, B. 1965. Der Primat Petri und seiner Nachfolger nach den Grundsätzen der universellen und eucharistischen Ekklesiologie. *Orientalia Christiana Periodica* 31: 51.

Trinidad y de la Eucaristía; en Munich (1982) donde se aprobó el texto *La comunión de la Iglesia local en torno al obispo y entre los obispos y las Iglesias locales*; en Bari (1987) donde se reflexionó sobre *Fe, sacramentos y unidad de la Iglesia*; en Valamo (1988) donde examinaron el sacramento del Orden, la estructura sacramental de la Iglesia y la sucesión apostólica como garantía de la comunión de la Iglesia en el tiempo y en el espacio; en Balamand (1993) donde, en medio de muchas dificultades, se trabajó sobre La cuestión del *uniatismo*; en Baltimore (2000) donde el diálogo se interrumpió a causa de las dificultades surgidas entretanto.

Un nuevo comienzo de reflexión común fue posible gracias a una comisión renovada, integrada con la presencia de las 14 autocefalias ortodoxas en Belgrado en 2006, donde se trabajó sobre un texto preparado en Moscú ya en 1990, titulado *Consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia. Comunión eclesial, conciliaridad y autoridad*. El documento, que se retomó en la reunión de Ravena en 2007, se aprobó en ausencia de la Iglesia rusa, que había abandonado los trabajos en protesta por cuestiones internas de las relaciones con el Patriarcado de Constantinopla (el reconocimiento de la autocefalia de la Iglesia estonia). Publicado el 15 de noviembre de 2007, el *Documento de Ravena* se inserta plenamente en el contexto de la maduración eclesiológica que tuvo lugar dentro de la ortodoxia, con el redescubrimiento de la eclesiología eucarística, y dentro del catolicismo, con las aportaciones decisivas del Concilio Vaticano II y su eclesiología de comunión. Sin embargo, el texto está vinculado a todo el desarrollo del consenso madurado en el seno de la Comisión:

Según el plan adoptado en la primera reunión de Rodas en 1980, la Comisión Mixta había comenzado a tratar el misterio de la koinonía eclesial a la luz del misterio de la Santísima Trinidad y de la Eucaristía. Esto permitió comprender más profundamente la comunión eclesial, tanto a nivel de la comunidad local reunida en torno a su obispo, como a nivel de las relaciones entre los obispos y entre las Iglesias locales que cada obispo preside en comunión con la única Iglesia de Dios que se extiende por todo el universo (cf. *Documento de Munich*, 1982). En un esfuerzo por clarificar la naturaleza de la comunión, la Comisión Mixta destacó la relación existente entre la fe, los sacramentos –con especial atención a los tres sacramentos de la iniciación cristiana– y la unidad de la Iglesia (cf. *Documento de Bari*, 1987). Posteriormente, al estudiar el sacramento del Orden en la estructura sacramental de la Iglesia, la Comisión indicó claramente el papel de la sucesión apostólica como garante de la koinonía de toda la Iglesia, y su continuidad con los Apóstoles, en todo tiempo y lugar (cf. *Documento de Valamo*, 1988). De 1990 a 2000, el principal tema tratado por la Comisión fue el uniatismo (*Documento de Balamand*, 1993; *Documento de Baltimore*, 2000), tema que la Comisión Mixta seguirá examinando en un futuro próximo. Actualmente ella aborda la cuestión planteada en la conclusión del *Documento de Valamo*, y reflexiona sobre la comunión eclesial, la conciliaridad y la autoridad (DR, 2).

El punto de partida es, pues, el consenso alcanzado entre católicos y ortodoxos en materia eclesiológica, en particular la perspectiva de la eclesiología eucarística de comunión. En este marco se plantean las preguntas que subyacen al documento:





Puesto que la Eucaristía, a la luz del misterio trinitario, constituye el criterio de la vida eclesial en su totalidad, ¿de qué manera las estructuras institucionales reflejan visiblemente el misterio de esta koinonía? Puesto que la Iglesia, una y santa, se realiza en cada Iglesia local que celebra la Eucaristía y, al mismo tiempo, en la koinonía de todas las Iglesias, ¿cómo manifiesta la vida de las Iglesias esta estructura sacramental? (DR, 3).

En relación con estas preguntas está también “la cuestión de la relación entre la autoridad, inherente a toda institución eclesial, y la conciliaridad, que deriva del misterio de la Iglesia como comunión” (DR, 4). La idea clave que se desarrolla es que la ‘sinodalidad’ de la Iglesia no solo no excluye la autoridad, sino que la exige como su propia condición y garantía: se ve aquí cómo se superan las reservas de Afanassieff sobre el rol del episcopado y de la necesaria unidad dogmática salvaguardada por la sucesión apostólica a favor de una primacía absoluta de la Eucaristía. La misma Eucaristía remite a la fe apostólica de la que es expresión y a la autoridad de quien la preside en la sucesión de los Apóstoles. El *Documento de Ravena* especifica, además, que esta estructura articulada de la comunión eclesial es una imagen fiel de la Trinidad divina:

La conciliaridad refleja el misterio trinitario y tiene su fundamento último en dicho misterio. Las tres personas de la Santísima Trinidad se ‘enumeran’, como afirma san Basilio el Grande (*Sobre el Espíritu Santo*, 45), sin que la designación como ‘segunda’ o ‘tercera’ persona implique una disminución o subordinación. De modo análogo, existe también un orden entre

las Iglesias locales, que, sin embargo, no implica desigualdad en su naturaleza eclesial (DR, 5).

En el contexto de la sinodalidad de toda la Iglesia, que implica la responsabilidad de cada bautizado por la fe proclamada, celebrada y vivida (cf. DR, 6 y 7), el *Documento* destaca a continuación el rol del obispo:

En el anuncio de la fe de la Iglesia y en la clarificación de las normas de comportamiento cristiano, los obispos, por institución divina, tienen una tarea específica. ‘Como sucesores de los Apóstoles, los obispos son responsables de la comunión en la fe apostólica y de la fidelidad a las exigencias de una vida conforme al Evangelio’ (*Documento de Valamo*, 40) (DR, 8).³³

Existe, por tanto, una autoridad específica de los obispos en el ámbito de la fe y de la praxis cristiana, que está “vinculada a la gracia de la ordenación” (DR, 13) y de la cual se destaca su carácter evangélico y la necesaria obediencia a la Palabra de Dios (DR, 14 y 15):

Conforme al mandato recibido de Cristo (cf. Mt 28,18-20), el ejercicio de la autoridad propia de los apóstoles, y luego de los obispos, comprende el anuncio y la enseñanza del Evangelio, la santificación mediante los sacramentos, especialmente la Eucaristía, y la conducción pastoral de aquellos que creen (cf. Lc 10,16) (DR, 12).

Esta autoridad es ejercida por los obispos de forma colegiada a través de los Concilios (cf. DR, 9, que cita el *Documento de Munich*, III, 4),³⁴ y de forma personal –siempre inserta en la conciliaridad y al servicio de la misma– en los diversos niveles de la comunión eclesial.

33. COMISIÓN MIXTA INTERNACIONAL PARA EL DIÁLOGO TEOLÓGICO ENTRE LA IGLESIA CATÓLICA Y LAS IGLESIAS ORTODOXAS BIZANTINAS. 1998. *El sacramento del Orden en la estructura sacramental de la Iglesia, en particular la importancia de la sucesión apostólica para la santificación y la unidad del Pueblo de Dios*. Roma: Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos. <<http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/1988-documento-di-valamo---il-sacramento-dellordine-nella-strutt.html>> [consultado: 23-05-2021].

34. COMISIÓN MIXTA INTERNACIONAL PARA EL DIÁLOGO TEOLÓGICO ENTRE LA IGLESIA CATÓLICA Y LAS IGLESIAS ORTODOXAS BIZANTINAS. 1982. *Trinidad, Iglesia y Eucaristía*. Roma: Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos. <https://www.academia.edu/43670698/Trinidad_Iglesia_y_eucarist%C3%ADa_en_el_Documento_de_M%C3%BAnich_1982_del_d%C3%A1logo_ortodoxo_cat%C3%B3lico?email_work_card=view-paper> [consultado: 23-05-2021].

Las tres personas de la Santísima Trinidad se ‘enumeran’ [...] sin que la designación como ‘segunda’ o ‘tercera’ persona implique una disminución o subordinación. De modo análogo, existe también un orden entre las Iglesias locales, que, sin embargo, no implica desigualdad en su naturaleza eclesial.

La dimensión conciliar de la Iglesia debe estar presente en los tres niveles de la comunión eclesial, local, regional y universal: a nivel local de la diócesis es confiada al obispo; a nivel regional de un conjunto de Iglesias locales a sus obispos que ‘reconocen al que es primero entre ellos’ (*Canon de los Apóstoles*, 34); y a nivel universal, los que son primeros (*protói*) en las diversas regiones, junto con todos los obispos, cooperan en lo que se refiere a la totalidad de la Iglesia. Además, en este nivel, los ‘*protói*’ deben reconocer quién es el primero entre ellos (DR 10).

Aquí encontramos la primera referencia a un texto que será decisivo en el desarrollo de todo el *Documento de Ravena*: el Canon 34 de los Apóstoles. En primer lugar, se justifica la referencia normativa a los cánones eclesiásticos:

En su economía divina, Dios quiere que su Iglesia tenga una estructura orientada a la salvación. A esta estructura esencial pertenecen la fe profesada y los sacramentos celebrados en la sucesión apostólica. La autoridad en la comunión eclesial está vinculada a esta estructura esencial: su ejercicio está regulado por los cánones y los estatutos de la Iglesia. Algunas de estas normas pueden aplicarse de forma diferente, según las necesidades de la comunión eclesial, en distintos momentos y lugares, siempre que se respete la estructura esencial de la Iglesia. Por lo tanto, así como la

comunión en los sacramentos presupone la comunión en la misma fe (cf. *Documento de Bari*, 29-33), también para que haya plena comunión eclesial debe haber, entre nuestras Iglesias, un reconocimiento mutuo de la legislación canónica en sus legítimas diversidades (DR, 16).

En este marco, se apela al Canon 34 como un texto autorizado y normativo, reconocido por toda la ‘ecúmene’ cristiana:

Los obispos de cada nación (*ethnos*) deben reconocer al que es el primero (*protos*) entre ellos, y considerarlo su cabeza (*kephalé*), y no hacer nada importante sin su consentimiento (*gnome*); cada obispo solo puede hacer lo que concierne a su diócesis (*paroikia*) y a los territorios que dependen de ella. Pero el primero (*protos*) no puede hacer nada sin el consentimiento de todos. Porque así prevalecerá la concordia (*homonoia*), y Dios será alabado por medio del Señor en el Espíritu Santo (*Canon Apostólico* 34) (cf. DR, 24).

Para que haya Iglesia, en definitiva, es necesario que haya siempre un ‘primero’ (*protos*), que sea considerado también ‘cabeza’ (*kephalé*), y que garantice la unidad de pensamiento en la fe (*homonoia*) para alabanza de Dios.

A nivel local, el *protos* es el “obispo legítimamente ordenado en la sucesión apostólica, que enseña la

fe recibida de los Apóstoles, en comunión con los demás obispos y sus Iglesias” (DR, 18). El rol del obispo como *protos-kephalé* no excluye la sinodalidad, sino que la presupone y la promueve: aún más, al mismo tiempo, es su garante: “La sinodalidad, como exige la comunión eclesial, implica también a todos los miembros de la comunidad en la obediencia al obispo, que es el protos y la cabeza (*kephalé*) de la Iglesia local” (DR, 20). De este modo, “todos los carismas y ministerios de la Iglesia convergen en la unidad bajo el ministerio del obispo, que sirve a la comunión de la Iglesia local” (DR, 21). A nivel regional, debe reconocerse igualmente una estructura de comunión eclesiástica. Fundada en la sinaxis eucarística, la comunión de las Iglesias locales se expresa en los Sínodos o Concilios regionales, y en particular en la comunión de sus obispos, manifestada ya en el momento de su ordenación:

La comunión entre las Iglesias se expresa en la ordenación de los obispos. Esta ordenación es conferida, según el orden canónico, por tres o más obispos, y al menos dos (cf. Concilio de Nicea, canon 4), que actúan en nombre del cuerpo episcopal y del Pueblo de Dios, habiendo recibido ellos mismos su ministerio del Espíritu Santo mediante la imposición de manos en la sucesión apostólica. Cuando esto se hace de acuerdo con los cánones, se garantiza la comunión entre las Iglesias en la recta fe, los sa-



RAIMOND-KLAVINS-UNSPASH.JPG

cramentos y la vida eclesial, al igual que se garantiza la comunión viva con las generaciones precedentes (DR, 22).

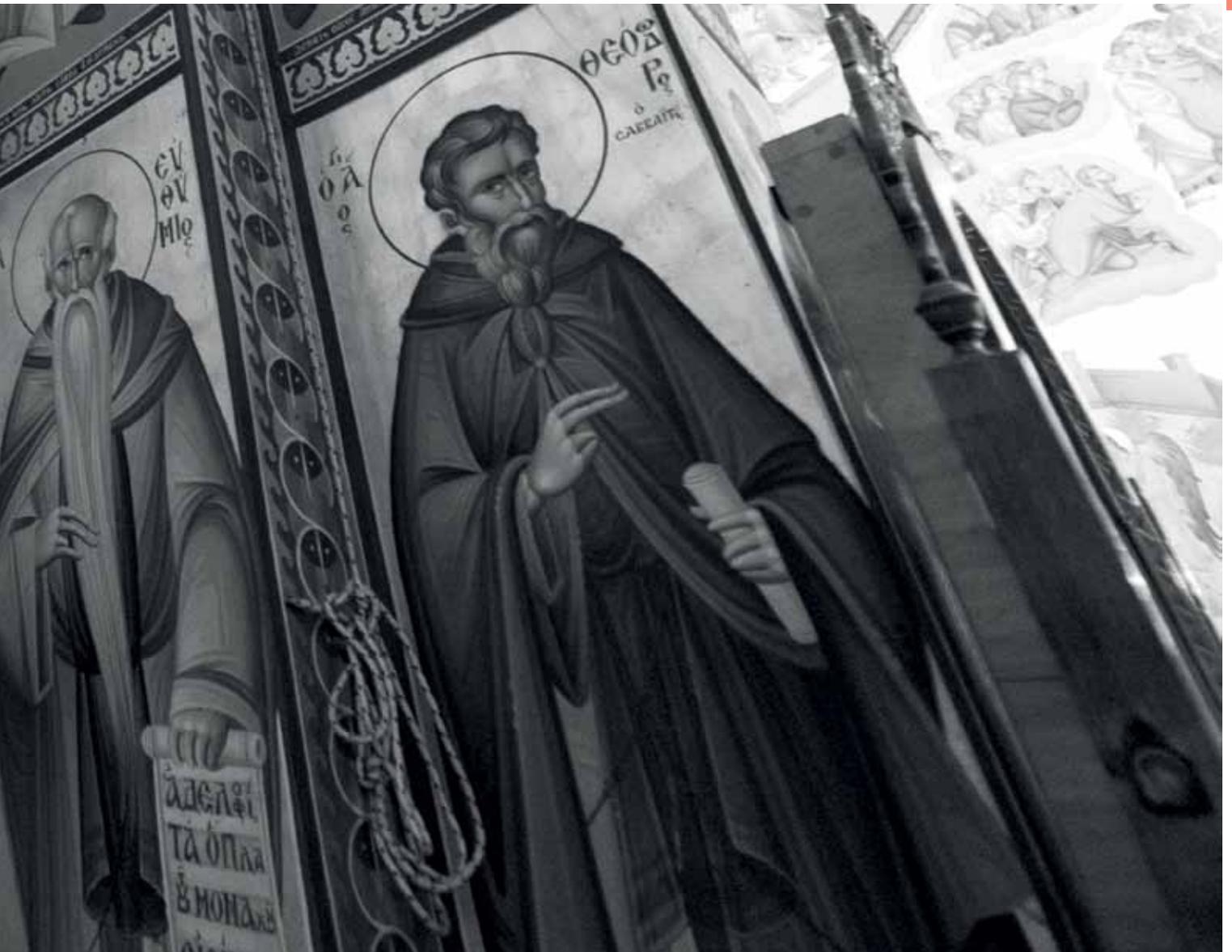
Los signos de esta comunión han sido múltiples en la historia (cf. DR, 23) y muestran cómo, en cierto modo, cada obispo es “responsable de toda la Iglesia junto con todos sus colegas en la misma y única misión apostólica” (DR, 27). Dentro de esa responsabilidad compartida, en el desarrollo histórico “algunas provincias eclesíásticas han llegado a reforzar sus lazos de responsabilidad común. Esto

constituye uno de los factores que, en la historia de nuestras Iglesias, condujo a la creación de los Patriarcados” (DR, 28). La figura del *protos* a nivel regional viene, pues, a corresponder de alguna manera analógica a la del metropolitano y a la del patriarca.

Por último, está el nivel universal de la comunión, al que el *Documento de Ravena* dedica su atención de forma a la vez más innovadora y más tradicional: innovadora, porque por primera vez en un documento común entre católicos y ortodoxos se aborda en detalle la cuestión del primado en

la Iglesia universal; tradicional, porque la línea de interpretación es la de la eclesiología eucarística de comunión y la de la aplicación analógica del *Canon 34 de los Apóstoles*. El número 32 afirma:

Cada Iglesia local no solo está en comunión con las Iglesias vecinas, sino también con la totalidad de las Iglesias locales, con las que están presentes en el mundo actualmente, con las que han existido desde el principio, con las que existirán en el futuro y con la Iglesia ya gloriosa. Conforme a la voluntad de Cristo, la Iglesia es una e



indivisible, es la misma, siempre y en todo lugar. Tanto los católicos como los ortodoxos confiesan, en el Credo niceno-constantinopolitano, que la Iglesia es una y católica. Su catolicidad abraza no solo la diversidad de las comunidades humanas, sino también su unidad fundamental.

Se pone así de relieve la necesidad de expresar y servir a la unidad a nivel universal, fundada en la única fe y en la única Eucaristía y garantizada por el único y solo ministerio apostólico (cf. DR, 33): también aquí, en la historia, han desempeñado un papel deci-

sivo los concilios, especialmente los ecuménicos.

Estos concilios eran ecuménicos no solo porque reunían a los obispos de todas las regiones y, en particular, a los de las cinco sedes principales según el orden antiguo (*taxis*): Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén. Eran ecuménicos también porque sus solemnes decisiones doctrinales y sus formulaciones comunes de fe, especialmente en temas cruciales, eran vinculantes para todas las Iglesias y todos los fieles, para todos los tiempos y lugares. Por eso las

decisiones de los Concilios ecuménicos siguen siendo normativas (DR, 35).

Estas han sido objeto de una ‘recepción’ por parte de toda la Iglesia, orientada a reconocer en ellos “la única fe apostólica de las Iglesias locales, que siempre ha sido la misma y de la que los obispos son los maestros (*didaskaloï*) y los custodios” (DR, 37). Así es como la comunión se ha mantenido y expresado sobre todo por las relaciones entre los obispos:

Durante el primer milenio, la comunión universal de las Iglesias, en el

curso normal de los acontecimientos, se mantuvo a través de las relaciones fraternas entre los obispos. Tales relaciones de los obispos entre sí, entre los obispos y sus respectivos *protoi*, y también entre los propios *protoi* en el orden (*taxis*) canónico atestiguado por la Iglesia primitiva, alimentaron y consolidaron la comunión eclesial. La historia registra consultas, cartas y llamamientos a las principales sedes, especialmente a la de Roma, que expresan claramente la solidaridad creada por la *koinonía* (DR, 40).

Un ‘orden’ (*taxis*), por tanto, fue admitido y respetado entre todos los obispos y en particular entre los *protoi* de las sedes patriarcales. Como dice el número 41 del *Documento de Ravena*, católicos y ortodoxos

están de acuerdo en que esta *taxis* canónica fue reconocida por todos en la época de la Iglesia indivisa. Además, están de acuerdo en que Roma, como Iglesia que ‘preside en la caridad’, según la expresión de san Ignacio de Antioquía (*A los romanos*, Prólogo), ocupó el primer lugar en la *taxis*, y que el Obispo de Roma es, por tanto, el *protos* entre los patriarcas.

Esta importantísima afirmación –que aplica analógicamente el *Canon 34 de los Apóstoles* al Obispo de Roma en relación con la comunión universal de las Iglesias– es quizá el punto más avanzado del consenso alcanzado en Ravena. Y por eso le sigue una precisión que marca el camino a seguir: “Aún así, ellos (católicos y ortodoxos) no están de acuerdo en la interpretación de las evidencias históricas de esta época con respecto a las prerrogativas del Obispo de Roma en cuanto a *protos*, una cuestión entendida de diferentes maneras ya en el primer

milenio” (DR, 41). Ciertamente, el texto reconoce que

la conciliaridad a nivel universal, ejercida en los concilios ecuménicos, implica un rol activo del Obispo de Roma, como *protos* entre los obispos de las sedes mayores, en el consenso de la asamblea de obispos. Aunque el obispo de Roma no convocó los concilios ecuménicos de los primeros siglos, y nunca los presidió, sin embargo, estuvo estrechamente involucrado en el proceso de toma de decisiones de esos concilios (DR, 42).

Por lo tanto, algunos puntos se dan por afianzados:

El primado, a todos los niveles, es una práctica firmemente fundada en la tradición canónica de la Iglesia. Si bien el hecho del primado a nivel universal es aceptado por Oriente y Occidente, existen diferencias en la comprensión tanto del modo en que debe ejercerse como de sus fundamentos escriturales y teológicos (DR, 43).

En la historia de Oriente y Occidente, al menos hasta el siglo IX, y siempre en el contexto de la conciliaridad, se reconoció una serie de prerrogativas, según las condiciones de la época, al *protos* o *kephalé*, en cada uno de los niveles eclesiásticos establecidos: localmente, para el obispo como *protos* de su diócesis con respecto a sus presbíteros y fieles; regionalmente, para los *protoi* de cada metrópoli con respecto a los obispos de su provincia, y para el *protos* de cada uno de los cinco patriarcados con respecto a los metropolitanos de cada circunscripción; y universalmente, para el Obispo de Roma como *protos* entre los patriarcas. Esta distinción de niveles no disminuye ni la igualdad sacra-

mental de cada obispo ni la catolicidad de cada Iglesia local (DR, 44).

Lo que queda por estudiar, por tanto, es el modo de ejercer el “papel del Obispo de Roma en la comunión de todas las Iglesias”. Las preguntas son claras y precisas:

¿Cuál es la función específica del obispo de la ‘primera sede’ en una eclesiológia de *koinonía*, a la vista de lo que hemos afirmado en el presente texto sobre la conciliaridad y la autoridad? ¿Cómo se puede entender y vivir la enseñanza sobre el primado universal de los Concilios Vaticanos I y II a la luz de la práctica eclesial del primer milenio? Son cuestiones cruciales para nuestro diálogo y para nuestras esperanzas de restablecer la plena comunión entre nosotros (DR, 45).

De la respuesta a estas preguntas depende el futuro de la unidad entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa, por la que todos estamos llamados a rezar y trabajar.

EL DOCUMENTO DE CHIETI Y EL CAMINO HACIA LA UNIDAD

El *Documento de Ravena* había afirmado que

ambas partes están de acuerdo en que la *taxis* canónica fue reconocida por todos en la época de la Iglesia indivisa. Además, coinciden en que Roma, como Iglesia que ‘preside en la caridad’, según la expresión de san Ignacio de Antioquía (*A los romanos*, Prólogo), ocupaba el primer lugar en la *taxis*, y que el Obispo de Roma era, por tanto, el *protos* entre los patriarcas. Sin embargo, discrepan en la interpretación de los testimonios históricos de esta época en lo que se re-

A lo largo del primer milenio, la Iglesia en Oriente y Occidente estuvo unida en la preservación de la fe apostólica, en el mantenimiento de la sucesión apostólica de los obispos, en el desarrollo de estructuras de sinodalidad indisolublemente ligadas al primado y en la comprensión de la autoridad como un servicio (diakonía) de amor.

fiere a las prerrogativas del Obispo de Roma en cuanto *protos*, una cuestión entendida de forma diferente ya en el primer milenio (DR, 41).

La reflexión sobre este punto continuó en las sesiones plenarias celebradas en Chipre (2009), Viena (2010) y Ammán (2014), sin que se aprobara ningún texto. Fue en la 14ª sesión de la Comisión, celebrada en Francavilla, cerca de Chieti, del 15 al 22 de septiembre de 2016, cuando se dio un paso importante en el encuentro entre las dos Iglesias hermanas. Una expresión de ello es el acuerdo alcanzado sobre la relación entre el primado del Obispo de Roma y la sinodalidad de toda la Iglesia en el primer milenio, expresado en el llamado *Documento de Chieti*, votado por todos los participantes con la única excepción de la Iglesia Ortodoxa de Georgia. El texto se titula *Sinodalidad y primacidad en el primer milenio: hacia una comprensión común al servicio de la unidad de la Iglesia*.³⁵ En los trabajos participaron dos representantes de cada una de las catorce Iglesias ortodoxas autocéfalas (con la única excepción de la Iglesia búlgara, que estuvo ausente) y un número igual de representantes católicos, entre los que se encontraba el redactor. Aprobado el 21 de septiembre de 2016, el *Documento de Chieti*, a juicio de todos los presentes, puede representar una

etapa importante en el diálogo ecuménico entre las dos Iglesias.

La primera razón del valor del consenso alcanzado consiste en el hecho mismo de haber aprobado y publicado un documento común: se consideró que había llegado el momento de hacer público el acuerdo, aunque no total, y de invitar a las respectivas comunidades eclesiales a reflexionar sobre lo que sus representantes consideraban patrimonio común de la visión de la fe de las dos Iglesias respecto a la sinodalidad de la Iglesia y al primado del Obispo de Roma en el primer milenio cristiano. Este hecho, por sí solo, es relevante y abre el camino para posteriores desarrollos de la reflexión iniciada. En particular, se puede comprender la relevancia del consenso alcanzado, si se piensa en las divisiones que se han producido desde el inicio del segundo milenio entre las Iglesias de Oriente y de Occidente en relación con el primado del Papa. El texto comienza recordando las misiones divinas del Hijo y del Espíritu (DCh, 1), en virtud de las cuales la Iglesia, a imagen de la Trinidad, nace Una en la diversidad (DCh, 2), y aclarando los términos 'sinodalidad' (DCh, 3) y 'primado' (DCh, 4), señalando la ruptura que se produjo entre Oriente y Occidente a principios del segundo milenio y la importancia de una correcta comprensión de la relación entre sinodalidad y prima-

do para el restablecimiento de la comunión entre católicos y ortodoxos (DCh, 5).

El *Documento*, por tanto, reflexiona sobre los tres niveles de la existencia histórica de la Iglesia: el local, el regional y el universal. La razón por la que se evita la terminología explícita relativa a los tres niveles es el deseo de poner de relieve que entre ellos existe una analogía, pero no una univocidad pura y dura. El texto presenta, pues, en primer lugar, el reconocimiento común de la importancia fundamental de la Iglesia local, presidida por el obispo, que en ella es signo de Cristo pastor, especialmente al presidir la asamblea eucarística celebrada con los presbíteros y el Pueblo de Dios (DCh, 8-10). Esta importancia, siempre subrayada por la ortodoxia, fue puesta de manifiesto para la Iglesia católica desde el Concilio Vaticano II y ha estimulado una renovada vitalidad pastoral de las Iglesias pre-

35. COMISIÓN MIXTA INTERNACIONAL PARA EL DIÁLOGO TEOLÓGICO ENTRE LA IGLESIA CATÓLICA Y LA IGLESIA ORTODOXA (EN SU CONJUNTO). 2016. *Sinodalidad y primacidad en el primer milenio: hacia una comprensión común al servicio de la unidad de la Iglesia*. Roma: Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos. <<https://www.pontificia.edu.mx/13143/dialogo-sinodalidad-y-primacidad-durante-el-primer-milenio/>> [consultado: 23-05-2021]. En adelante DCh.

sentes en los distintos lugares del planeta. Sin embargo, desde el principio, la importancia concedida a las Iglesias locales se conjugó con la necesidad de una comunión regional, expresada por sínodos y concilios en los que las Iglesias locales participaban a través de sus respectivos obispos. Esta comunión episcopal dio lugar a las metrópolis y a los patriarcados, en los que la variedad de Iglesias locales reconocía una importante manifestación y un instrumento significativo de la única fe profesada por todos (cf. DCh, 11-14). El paso importante que se dio en Chieti fue, en primer lugar, atestiguar juntos la necesidad y la validez de una expresión de comunión a nivel universal (DCh, 15-19).

En este contexto, reafirmando la importancia de la comunión sinodal de todos los obispos unidos por la sucesión apostólica, ortodoxos y católicos confesaron unánimemente el rol único del Obispo de Roma, la Iglesia que preside en la caridad, a quien siempre se le ha reconocido el primer lugar en el orden (*taxis*) de las sedes patriarcales. En concreto, este primado se ha entendido en Oriente como un 'primado de honor' (DCh, 15), mientras que, en Occidente, sobre todo a partir del siglo IV, se ha referido al papel de Pedro entre los Apóstoles, interpretando la primacía del Obispo de Roma entre todos los obispos como una prerrogativa ligada al hecho de ser el sucesor de Pedro, el primero entre los Doce (DCh, 16). Esto explica los llamamientos a la Sede Romana procedentes tanto de Oriente como de Occidente, para resolver cuestiones entre y dentro de

las diversas Iglesias, frecuentes en el primer milenio. Además,

desde el primer Concilio Ecuménico (Nicea, 325), las cuestiones relevantes relativas a la fe y al orden canónico en la Iglesia fueron discutidas y resueltas por los Concilios Ecuménicos. Aunque el Obispo de Roma no participó en persona en ninguno de esos concilios, cada vez estuvo representado por sus legados o aprobó las conclusiones del concilio *post factum* (DCh, 18).

Así, la 'sinergia' del Obispo de Roma fue definida por el II Concilio de Nicea en el año 787 como una de las condiciones necesarias para reconocer la ecumenicidad de un concilio. La referencia o apelación a la Sede Romana y a su obispo y el acuerdo con él fueron, en definitiva, percibidos cada vez más como signo y garantía de la unidad de la Iglesia universal (cf. DCh, 19). La conclusión del *Documento de Chieti* consiste en una doble observación:

A lo largo del primer milenio, la Iglesia en Oriente y Occidente estuvo unida en la preservación de la fe apostólica, en el mantenimiento de la sucesión apostólica de los obispos, en el desarrollo de estructuras de sinodalidad indisolublemente ligadas al primado y en la comprensión de la autoridad como un servicio (*diakonía*) de amor. Aunque la unidad entre Oriente y Occidente era a veces complicada, los obispos de Oriente y Occidente eran conscientes de que pertenecían a la única Iglesia (DCh, 20).

Esta constatación común abre a necesarios desarrollos futuros del diálogo:

Esta herencia común de principios teológicos, disposiciones canónicas y prácticas litúrgicas del primer milenio representa un punto de referencia necesario y una poderosa fuente de inspiración tanto para los católicos como para los ortodoxos en su intento de curar la herida de su división al comienzo del tercer milenio. A partir de esta herencia común, ambas deben reflexionar sobre cómo se pueden concebir y ejercer hoy y en el futuro el primado, la sinodalidad y la interrelación que existe entre ellas (DCh, 21).

¿Podrá el modelo del primer milenio resurgir para realizar la comunión de las Iglesias de Oriente y Occidente en el tercer milenio? La respuesta a esta pregunta determinará las próximas etapas del diálogo católico-ortodoxo, en todo caso marcadas de manera significativa por lo ocurrido en Chieti en septiembre de 2016. Ciertamente es un punto de inflexión, mil años después de la dolorosa ruptura; y sin embargo un paso todavía cargado de promesas y desafíos, al que habrá que corresponder con la tenacidad de la fe y la fuerza de la esperanza en Aquel, que no cesa de llamar a los suyos a la unidad, ¡por la que se entregó a la muerte en el madero de la Cruz y resucitó en el día de la vida que ha vencido y vencerá a la muerte!

PREÁMBULOS Y FUNDAMENTOS PARA UNA IGLESIA SINODAL EN EL CONCILIO VATICANO II. UN IMPULSO IMPRESCINDIBLE

José Ignacio Fernández¹

Buscando hacer frente a algunos males que afectaban a la Iglesia, la reforma gregoriana (s. XI) impulsó la piramidalización entre sus miembros y la centralización en torno a la Iglesia de Roma. La dimensión jerárquica y el reconocimiento del primado del Obispo de Roma existían ya en el primer milenio, pero ahora se acentuó frente a un decaimiento de la conciencia de la igual dignidad de los bautizados y el reconocimiento mutuo de la condición de Iglesia entre las comunidades donde se celebraba la Eucaristía presidida por un obispo. Así también, mientras el cisma con las Iglesias de Oriente –en el mismo siglo– vigorizó la función eclesial del Obispo de Roma, la Reforma protestante del siglo XVI fue en parte contestada por el catolicismo, fortaleciendo la figura del ministro ordenado.

Como culmen de estas tendencias, el Concilio Vaticano I proclamó el dogma de la infalibilidad papal, a lo que se sumó el impedimento de que los padres conciliares abordaran en esa ocasión la cuestión del episcopado, debido a la abrupta interrupción del evento.

La decisión del papa Juan XXIII en enero de 1959 de convocar a un nuevo Concilio ecuménico, volvió a poner sobre la mesa la reflexión acerca de la comprensión del episcopado y la relación de los obispos con el Papa, situación que se vio enriquecida por las contribuciones de los movimientos de renovación litúrgica, bíblica, patristica y ecuménica que habían florecido durante la primera mitad del siglo XX. A continuación, nos introduciremos en el Concilio Vaticano II, buscando reconocer no solo

en sus documentos, sino también en su ‘acontecimiento’, algunos preámbulos y fundamentos para una Iglesia sinodal.

ALGUNOS PREÁMBULOS DURANTE EL ACONTECIMIENTO

Teniendo como paradigma la reunión de los Apóstoles en Jerusalén, motivada por la cuestión judaizante de cara al futuro de la misión (Hch 15), los concilios ecuménicos han sido más que un simple encuentro de obispos que buscan parlamentar acerca de temas importantes en un momento dado, y se han enmarcado más bien

1. Sacerdote de la Diócesis de Talca, Chile, doctorando en Teología dogmática en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

El nuevo capítulo vino a reconocer la igual dignidad de todos los bautizados en la Iglesia antes de la distinción de funciones, y a la vez, al Pueblo de Dios como sujeto de atribuciones. En consecuencia, el nuevo Pueblo de Dios, en cuanto sujeto colectivo, peregrino en la historia y ungido por el Espíritu Santo, es llamado Pueblo mesiánico, y participa así, por el Bautismo, del sacerdocio de Cristo.

en un proceso eclesial que conduce a su celebración, en búsqueda del consenso de la Iglesia y en acogida del Espíritu Santo que la conduce en la historia. Por ello, antes de acercarnos a los textos aprobados por el Concilio Vaticano II nos aproximaremos a algunos hechos vinculados a la realización de este evento eclesial que, en cierto modo, se constituyen en preámbulos de la conversión sinodal.

Consulta de la fase antepreparatoria

La Comisión antepreparatoria del Concilio, respondiendo a su labor, preparó un cuestionario de consulta a los obispos y universidades católicas del mundo para conocer sus intereses y propuestas acerca de los temas a abordar durante el Concilio. Cuando el papa Juan XXIII conoció el documento, dispuso que la lista de argumentos ya propuestos fuese sustituida por una pregunta genérica,² evitando así cualquier tendencia a la conducción adelantada de las respuestas y, por tanto, a la orientación de la agenda del Concilio por parte de quienes tenían la responsabilidad de realizar la consulta.³

Formación de las comisiones conciliares

Una vez reunidos los Padres conciliares en 1962, se les pidió en la primera Congregación General –13 de

octubre– que votaran para elegir a los miembros de las comisiones conciliares, quienes tendrían bajo su responsabilidad el trabajo con los distintos esquemas recibidos desde las comisiones preparatorias. Junto a las papeletas para votar, se les entregó el listado de quienes habían formado parte de las comisiones preparatorias. En poco tiempo tendrían que elegir 160 nombres de entre los obispos de todo el mundo. Considerando esto, el cardenal Achille Liénart solicitó aplazar la elección y propuso que fueran las conferencias episcopales las que levantarán los nombres, argumentando la necesidad de tiempo para conocerse.⁴ Este hecho fue interpretado por Yves Congar como el primer acto propio del Concilio, ya que manifestaba la voluntad de los Padres de tratar libremente los temas, sin soluciones confeccionadas previamente por los organismos preparatorios.⁵ Junto a la nueva conciencia conciliar generada por este hecho, emergió también la oportunidad de que las conferencias episcopales jugaran un rol intermedio entre los obispos –considerados individualmente–, el Concilio pleno y el Obispo de Roma.

Búsqueda del consenso eclesial

A pesar de que en ocasiones el debate condujo a la formación de grupos asociados a una tendencia o posición, todos los documentos fi-

nalmente promulgados gozaron del voto positivo (placet) de una amplísima mayoría de los obispos presentes.⁶ Esto reflejó el complejo camino de escucha mutua que posibilitó que emergiera el consenso eclesial en el aula conciliar antes que el triunfo de las mayorías sobre las minorías, lo que evitó en gran medida el atrincheramiento de posiciones ideológicas.

ALGUNOS FUNDAMENTOS EN LOS DOCUMENTOS

Hay que constatar que ningún documento del Concilio utiliza el término *sinodalidad*. Para señalar algunos de sus fundamentos no haremos un aná-

2. KOMONCHAK, J. 1999. La lucha por el Concilio durante la preparación. En *Historia del Concilio Vaticano II. El catolicismo hacia una nueva era. El anuncio y la preparación (enero 1959-septiembre 1962)*, G. Alberigo, ed., vol. I, pp. 93-94. Salamanca: Sígueme.
3. La carta fue enviada el 18 de junio de 1959. SECRETARIAE PONTIFICIAE COMMISSIONIS CENTRALIS PRAEPARATORIAE. (Ed.) 1965. *Acta et documenta Concilio Oecumenici Vaticani II. Apparando. Series I (Antepreparatoria)*, II/1, X. Ciudad del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis.
4. CONCILIO VATICANO II. 1970-1999. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, I/1, 207. Ciudad del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis. En adelante *Acta Synodalia*.
5. CONGAR, Y. 2002. *Mon journal du Concile*. París: Cerf.
6. El que tuvo la votación final más dividida fue el Decreto sobre la comunicación social *Inter mirifica*, con un 92% de aprobación. Los demás obtuvieron sobre un 95%. *Acta Synodalia* II/4, 409.



lisis exhaustivo de los documentos, sino que recurriremos a la valoración de algunos conceptos teológicos que ellos nos ofrecen, prefiriendo aquellos desarrollados en la constitución *Lumen gentium*.⁷

Origen trinitario de la Iglesia y el Pueblo de Dios

Una vez que el esquema preparatorio *De Ecclesia* compareció en el aula conciliar al final de la primera sesión, los Padres no tardaron en manifestar su disconformidad con el documento, acusando su fragilidad argumentativa bíblico-patristica, delatando su debilidad ecuménica y tildándolo de poco pastoral.⁸ Esquemas alternativos fueron presentados luego en enero y febrero de 1964, cinco de los cuales gozaron de mayor valor,⁹ y uno de ellos, el 'Belga' o 'Philips', sirvió como base para el nuevo es-

quema acerca de la Iglesia.¹⁰ Dicho documento fue enviado a los Padres durante la primera intersesión conciliar, estructurado en cuatro capítulos: I. *De Ecclesiae mysterio*; II. *De constitutione hierarchica Ecclesiae, et in specie de episcopatu*; III. *De Populo Dei et speciatim de laicis*; IV. *De vocatione ad sanctitatem in Ecclesia*.¹¹

El primer capítulo del esquema situó a la Trinidad en el origen del misterio de la Iglesia, revalorizando así su dimensión pneumatólogica, frente al cristomonismo al que había tendido la eclesiología occidental en los últimos siglos.

También durante la primera intersesión, el cardenal Jozef Suenens

7. CONCILIO VATICANO II. 1964. *Lumen gentium*, 20-23. En adelante LG.

8. Por ejemplo, contundente fue el modo en que cardenal Frings finaliza su intervención señalando que "mihi apparere videtur hoc schema egere ea amplitudine, profunditate, universalitate et, in hoc sensu, catholicitate, quam de constitutione Concilii Oecumenici recte et iure merito quaeri debet. Quare censeo in spatio inter primam et secundam sessionem hoc schema penitus emendandum, recognoscendum et profundius reddendum esse. Dixi" (*Acta Synodalia* I/4, 219-220). Mientras que el cardenal Bea, expresó «Ex dictis patet schema tale quale est, non placere, sed meo quidem iudicio nova elaboratione, ea-

que valde profunda et solida indigere. Dixi" (*Acta Synodalia* I/4, 230).

9. Estos cinco esquemas fueron el italiano (o Parente), el francés, el alemán, el belga (o Philips), y el chileno.

10. Según lo acordado por una subcomisión de siete Padres, encargada por la Comisión doctrinal. Cf. GROOTAERS, J. 2002. El Concilio se decide en el intervalo. La "segunda preparación" y sus adversarios. En G. ALBERIGO, ed., *Historia del Concilio Vaticano II. La formación de la conciencia conciliar, el primer periodo y la primera intersesión*, vol. II, p. 367. Salamanca: Sígueme.

11. *Acta Synodalia* V/1, 454-462. 574-593.



por la unción del Espíritu, para no fallar *in credendo* –indefectibilidad–, lo que se manifiesta “cuando desde los obispos hasta el último de los laicos cristianos muestran total consenso en cuestiones de fe y de moral” (LG 12). Este *sensus fidei* del Pueblo de Dios también emerge en la Constitución sobre la divina Revelación, como “una maravillosa concordia de Pastores y fieles en conservar, practicar y profesar la fe recibida”.¹⁶ Así, el total consenso o maravillosa concordia entre todos los fieles, señala el camino que conduce a buscar modos para el ejercicio del *sensus fidei* por parte del Pueblo de Dios.

La Iglesia particular y la Colegialidad episcopal

Al reconocimiento del Pueblo de Dios como sujeto del ejercicio del sacerdocio común, siguió el reconocimiento de la condición de Iglesia de cada una de las comunidades reunidas en torno a uno de los obispos, al ser ellos, en cuanto sucesores de los Apóstoles (cf. LG 20), “principio y fundamento visible de unidad en sus Iglesias particulares” (LG 23). Tal fue la conciencia de esta condición de las Iglesias –de la mano de la sacramentalidad del episcopado, como “plenitud del sacramento del Orden” (LG 21)– que, cuando el esquema sobre el oficio pastoral de los obispos hablaba de

12. Cf. *Acta Synodalia* V/1, 594.

13. Cf. CONGAR, Y. 1967. *Il Popolo di Dio. En La teologia dopo il Vaticano II. Apporti dottrinali e prospettive per il futuro in una prospettiva ecumenica*, J. Miller, ed., p. 197. Brescia: Morcelliana.

14. Cf. CONCILIO VATICANO II. 1963. *Sacrosanctum Concilium*, 7.

15. Para la historia del texto en el debate conciliar se puede ver VITALI, D. 2005. *Universitas fidelium in credendo falli nequit* (LG 12): Il “*sensus fidelium*” al Concilio Vaticano II. *Gregorianum* 86: 607-628.

16. CONCILIO VATICANO II. 1965. *Dei Verbum*, 10. En adelante DV.

propuso separar en el capítulo III los aspectos referidos al conjunto del Pueblo de Dios de aquellos que correspondían propiamente a los laicos, situando los primeros antes del capítulo dedicado a la jerarquía.¹² Al iniciarse la segunda sesión del Concilio, los Padres no tardaron en valorar esta idea, y así se originó el nuevo capítulo *De Populo Dei*, que ocupó el segundo lugar en la constitución. Este hecho, al parecer de Y. Congar, contiene una de las más grandes promesas para el quehacer teológico, pastoral y ecuménico de la eclesiología.¹³ El nuevo capítulo vino a reconocer la igual dignidad de todos los bautizados en la Iglesia antes de la distinción de funciones, y a la vez, al Pueblo de Dios como sujeto de atribuciones. En consecuencia, el nuevo Pueblo de Dios, en cuanto sujeto colectivo, peregrino en la historia y ungido por el Espíritu Santo, es llamado Pueblo mesiánico (cf. LG 9), y participa así, por el Bautismo, del sacerdocio de Cristo (cf. LG 10).

El sacerdocio común y el *sensus fidei*

El proyecto para la Constitución sobre la Sagrada Liturgia ya integraba con decisión el sacerdocio bautismal en su ámbito partiendo del único sacerdocio de Cristo,¹⁴ a pesar de que había sido discutido principalmente durante la primera sesión conciliar, antes del surgimiento del capítulo *De Populo Dei* en el nuevo esquema acerca de la Iglesia. Por su parte, la Constitución sobre la Iglesia consideró el sacerdocio del cual participamos por el Bautismo bajo el concepto de *sacerdotium commune fidelium* (LG 10), enfatizando así, además de su condición de común a todo bautizado, su ejercicio en común en cuanto *communitatis sacerdotalis* (LG 11), que participa del oficio del oficio sacerdotal, profético y real de Jesucristo.

El Pueblo de Dios, por su participación en el oficio profético de Jesucristo, goza de un sentido de la fe –*sensus fidei*–,¹⁵ al estar capacitado,

Habrá que buscar que, tanto los organismos de participación que ya existen como los que se consideren apropiados, se ordenen a este consenso presididos por su respectivo obispo, y que el sacerdocio ministerial se encuentre cada vez más orientado al servicio de la realización del sacerdocio común, no solamente en su dimensión litúrgica, sino también profética.

cada una de ellas como Iglesia *peculiaris*, fue aceptada la solicitud del cardenal Raúl Silva Henríquez de sustituir su calificación por *particularis*,¹⁷ que expresaba mejor esta condición. En esta perspectiva, el Concilio había reconocido que las Iglesias particulares se encuentran “formadas a imagen de la Iglesia universal” y que “en ellas y a partir de ellas existe la Iglesia católica, una y única” (LG 23).

En vinculación directa con esta relación de “mutua interioridad”¹⁸ de la Iglesia universal y las Iglesias particulares, se encuentra uno de los temas más esperados y, a su vez, más difíciles de afrontar que tuvo el Concilio: la cuestión acerca de la autoridad del Colegio episcopal. Las dificultades se debían al temor de que esto oscureciera la suprema autoridad del Obispo de Roma. En efecto, la formulación que finalmente reconoció la suprema potestad del Colegio de los obispos se expresa diciendo que este “es también sujeto de la potestad suprema y plena sobre toda la Iglesia solo junto con su cabeza” (LG 22), y manifiesta la importancia de la participación de los obispos, como participación también de sus Iglesias, en la búsqueda del consenso de la Iglesia entera.

Mirando hoy el conjunto de estos hechos y conceptos de connotación eclesiológica del Vaticano II, se aprecia que la forma en que fue llevada a cabo la consulta antepreparatoria dispuso la disposición a considerar enfoques de las diversas Iglesias particulares en la redacción de los es-

quemas preparatorios del Concilio, haciendo realidad el deseo de Juan XXIII de realizar un Concilio que valorase genuinamente la palabra de los otros obispos. Al mismo tiempo, una vez reunidos como Padres conciliares, los obispos tomaron la iniciativa de elegir las comisiones conciliares, velando por su misión y posición dentro de la celebración de este evento, para buscar juntos el consenso eclesial, a la escucha de lo que el Espíritu dice a las Iglesias (cf. Ap 2,29).

Si el Pueblo de Dios, como “linaje elegido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido, para anunciar las alabanzas de Aquel que los ha llamado de las tinieblas a su luz admirable” (1 P 2,9), goza, por la unción del Espíritu, del *sensus fidei*, su condición peregrina en la historia requerirá que en cada época se disponga a buscar el con-sensus eclesial. Este desafío acontecerá tanto en cada Iglesia particular como en la universal. En las particulares, habrá que buscar que, tanto los organismos de participación que ya existen como los que se consideren apropiados, se ordenen a este consenso presididos por su respectivo obispo, y que el sacerdocio ministerial se encuentre cada vez más orientado al servicio de la realización del sacerdocio común,¹⁹ no solamente en su dimensión litúrgica, sino también profética. En la Iglesia universal parecen asomarse cada vez más los niveles intermedios de ejercicio de la colegialidad, especialmente en el ámbito local, por medio de las

conferencias episcopales,²⁰ que, unidas al Romano Pontífice, se pueden ir constituyendo en camino de unidad de las Iglesias. En todo esto se abren importantes desafíos canónicos.

La recepción de un Concilio toma tiempo, y el Vaticano II no es la excepción. Vivimos con esperanza la conciencia creciente de la necesidad de progresar en la reforma sinodal de la Iglesia, tanto como finalidad hacia la cual avanzar, cuanto como modo de proceder, ya que los discípulos de Cristo no tenemos solo una experiencia y fundamentos teológicos firmes donde apoyarnos, sino que también contamos con la unción del Espíritu para caminar juntos hacia el Padre.

17. Las animadversiones scriptae del cardenal chileno indicaban “diocesis non est ‘pars’ Ecclesiae, sed vera Ecclesia particularis. Insuper verbum ‘peculiaris’ videtur insinuare differentias inter diversas Ecclesias (rituum, iuris, etc.)” (*Acta Synodalia III/2*, 386). El cambio quedó reflejado en el título del segundo capítulo y en los nn. 6 y 9 del Decreto *Christus dominus*.

18. Como prefirió llamar a esta relación W. Kasper, sin entrar aquí en la discusión por el primado temporal y ontológico entre la una y sobre las otras. Cf. KASPER, W. 2013. *La Iglesia de Jesucristo*, pp. 219-2020. Santander: Sal Terrae.

19. FERNÁNDEZ, J. I. 2020. Pensar en la formación de los presbíteros en el camino de recepción del Vaticano II. Una oportunidad para la reforma sinodal. En *Como hombres de Dios. Reflexiones sobre la formación presbiteral en el mundo actual*, D. Portillo, ed., pp. 289-308. Ciudad de México: Buena Prensa.

20. En este sentido, es interesante la propuesta que hace Darío Vitali al buscar semejanzas con los patriarcados y la búsqueda de una articulación universal de las Iglesias en VITALI, D. 2014. *Verso la sinodalità*. Biella: Qiqajon.

REAPRENDIZAJE Y REFORMA DE LAS ESTRUCTURAS: RECUPERAR LA SINODALIDAD

Nathalie Becquart¹

La mujer fuerte del Sínodo de los Obispos habla sobre la nueva etapa de recepción del Concilio Vaticano II que está viviendo la Iglesia, y que busca volver a escuchar la voz de los fieles en el discernimiento y la toma de decisiones eclesiales.

POR FELIPE HERRERA-ESPALÍAT

La hermana Nathalie Becquart está dedicada por estos días en cuerpo y alma a preparar el próximo Sínodo de los Obispos, que llevará como lema “Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión”. Esta religiosa y teóloga francesa perteneciente a la Institución Javeriana fue nombrada por el papa Francisco como subsecretaria de la Secretaría para el Sínodo de los Obispos, transformándose así en la primera mujer que tendrá derecho a voto en esta institución que cada dos años discierne los caminos de la Iglesia según los desafíos con-

temporáneos. Además, está viviendo la aplicación práctica de las nuevas directrices que buscan que el Sínodo de los Obispos deje de ser un evento bienal y se convierta, según el espíritu de la Iglesia primitiva, en un proceso permanente de escucha y discernimiento con el Pueblo de Dios.

Más allá de las diversas formas de realización histórica de la sinodalidad, ¿qué valores teológicos permanentes debiéramos tener presente al desarrollar este aspecto de la naturaleza de la Iglesia?

La sinodalidad es una dimensión constitutiva de la Iglesia, de hecho, Juan Crisóstomo dice que ‘Iglesia’ y ‘Sínodo’ son sinónimos. La ventaja es que hoy la sinodalidad nos permite ver a la Iglesia tanto en su dimensión dinámica como en su dimensión histórica, es decir, la Iglesia encarnada,

1. Religiosa católica francesa y miembro de la Congregación de Xavières. En el año 2019 fue nombrada consultora del Sínodo de Obispos y en 2021 el papa Francisco la nombró una de sus subsecretarías en 2021.



Estamos en fase de reaprendizaje de la sinodalidad, que estaba en el origen de la Iglesia, en los primeros siglos, cuando el gobierno era sinodal, colegial, y había muchos sínodos y concilios.





PESCA-FISH-3062034.JPEG



Hay una verdad de fe que no es dada solo a los obispos, sino a todo el Pueblo de Dios cuando camina en conjunto.

en movimiento, que se encarna en el tiempo actual. La visión del papa Francisco sobre la sinodalidad es que esta es un verdadero llamado de Dios para que la Iglesia realice su misión en la sociedad actual.

A pesar de que el Concilio no utiliza la palabra 'sinodalidad', ¿en qué medida puede decirse que fue una experiencia sinodal?, ¿cuáles fueron los aportes más relevantes para la sinodalidad en la Iglesia actual?

Muchos sostienen que el Sínodo de los Obispos es uno de los frutos más bellos del Concilio Vaticano II, y aunque este no haya usado la palabra 'sinodalidad' como tal, sí posee el germen, la semilla para encontrar finalmente esta dimensión tan presente y operante en los orígenes de la Iglesia. Hoy estamos en un proceso de recepción del Concilio, y en la medida que se avanza por diversas etapas, vamos formulando y tomando conciencia de esta dimensión de la sinodalidad que se arraiga en la eclesiología del Vaticano II, pero con el acento en el *sensus fidei*, en el sacerdocio común de todos los bautizados, en el primado de la vocación bautismal.

Uno de los grandes logros del Concilio Vaticano II con la *Lumen gentium* fue haber colocado el capítulo acerca del Pueblo de Dios antes que los demás capítulos sobre los obispos, los sacerdotes y la vida consagrada. La puesta en práctica de esto, con el papa Francisco que pone el acento sobre el Sínodo de los Obispos, nos habla de una nueva etapa de la recepción del Concilio Vaticano II, en la cual la colegialidad de los obispos, que fue el gran tema del Concilio, se reinserta al interior de la visión más amplia de la sinodalidad. El Concilio Vaticano I hizo hincapié en el primado del Papa; el Vaticano II hizo un reequilibrio insistiendo en la colegialidad, y hoy se integra el primado y la colegialidad al interior de la sinodalidad, del conjunto del Pueblo de Dios. Estamos, finalmente, en fase de reaprendizaje de la sinodalidad, que estaba en el origen de la Iglesia, en los primeros siglos, cuando el gobierno era sinodal, colegial, y había muchos sínodos y concilios.

Después del Vaticano II ha habido muchos sínodos diocesanos y, dependiendo de los países, algunos concilios plenarios. Pero, es claro que no hemos terminado este reaprendizaje, porque hemos heredado una



larga historia de funcionamiento de la Iglesia que, por diversas razones, ha insistido en una aproximación demasiado jerárquica, en la Iglesia como sociedad perfecta. Hoy estamos en una fase de transición entre dos eclesiologías.

¿Cómo conciliar la doctrina del *sensus fidei* con el Magisterio y el rol de la jerarquía eclesial al servicio de la comunión?

Lo primero es que, a partir de la toma de conciencia de todos los textos del

Concilio Vaticano II, vemos que no hay sinodalidad sin primado. Formalmente en un sínodo es necesario que haya alguien que lo presida; en un sínodo de obispos es el Papa, en un sínodo diocesano es el obispo. La sinodalidad no le resta nada al primado o al servicio de presidencia, pero nos invita a ir más allá, y podemos decir que tomamos conciencia de que en la Iglesia hay tres fuentes de magisterio: el Magisterio oficial de la Iglesia jerárquica, el magisterio de los teólogos, que contribuye a resolver las preguntas y, luego, se da el sentido de la

fe a todos los fieles, algo que el papa Francisco dice claramente, aunque eso ya viene del Concilio Vaticano II. Por ende, hay una verdad de fe que no es dada solo a los obispos, sino a todo el Pueblo de Dios cuando camina en conjunto. Hoy debemos coordinar en este proceso sinodal estos tres polos de poder y servicio en la Iglesia: el *sensus fidei*, la colegialidad de los obispos y el primado del Papa. Es un proceso que comienza con la escucha de todos los fieles y que sigue con el discernimiento que aportan los obispos tras haber escuchado al pue-

Jamás una toma de decisión en la Iglesia debería hacerse de modo solitario, arbitrario, sin pasar por todas las estructuras de consejo que existen [...] La dificultad es que hoy en el Derecho Canónico estas estructuras no son obligatorias, sino facultativas.

blo. Ellos vendrán para continuar con ese discernimiento del que tomará cuenta el Papa.

Pero lo más importante es cómo llegamos a pensar hoy la diversidad de funciones y misiones en la Iglesia, con el rol del pastor que sigue siendo muy importante, pero de una manera que no esté desconectada del pueblo. No hay pueblo sin pastor, no hay pastor sin pueblo. Y es al interior de una visión antropológica relacional que podemos pensar el ejercicio del ministerio y el ejercicio del liderazgo del sacerdote, del obispo y del Papa como un ministerio de servicio y de escucha.

¿En qué medida el Derecho Canónico ofrece garantías para que el Pueblo de Dios sea efectivamente escuchado y pueda participar del discernimiento eclesial y la toma de decisiones?

Una manera de resumir lo que significa la sinodalidad es pasar del yo al nosotros, es decir que, antes que todo, la estructura de la fe cristiana y de la Iglesia es comunitaria. Jamás una toma de decisión en la Iglesia debería hacerse de modo solitario, arbitrario, sin pasar por todas las estructuras de consejo que existen, como en una diócesis está el Consejo de Presbiterio y el Consejo Episcopal, o en una parroquia normalmente hay un Consejo Pastoral. La dificultad es

que hoy en el Derecho Canónico estas estructuras no son obligatorias, sino facultativas. Hoy hay una reflexión por parte de los canonistas acerca del desarrollo de la sinodalidad que pasa por la escucha de todos, y el hecho de que se asocie a los fieles a los procesos de decisión requiere también una estructura.

La evolución actual hacia la sinodalidad exige, al mismo tiempo, una conversión, una evolución de la mentalidad, pero también una reforma de las estructuras. Eso está en reflexión por parte de canonistas y de eclesiólogos. A lo largo de la historia la Iglesia ha experimentado un modo de desarrollo y organización influenciado por el contexto social y político, y ella se ha desarrollado de un modo específico de cara al poder político. Vemos que hoy estamos en una nueva etapa en la que es necesario, permaneciendo fieles a la Tradición y a la Iglesia de los orígenes, encontrar la manera de organizar y de hacer vivir a la Iglesia para que responda a los desafíos de la misión, porque la naturaleza de la sinodalidad y de la Iglesia es fundamentalmente misionera. Por ende, esto no es solo para tener una mejor organización, sino para responder a los desafíos de la misión.

¿Qué se puede esperar de esta nueva modalidad con que se llevará a cabo el próximo Sínodo de los Obispos, y

que comienza en las diócesis y no en Roma?

El punto esencial es que, con *Episcopalis communio*, la nueva Constitución sobre el Sínodo de los Obispos promulgada en 2018, pasamos de una visión del Sínodo como un evento puntual a una visión de este como un proceso. Desde el Concilio Vaticano II y la creación del Sínodo de los Obispos en 1965, vemos que hay cosas que evolucionan progresivamente. En la etapa actual de recepción del Concilio, que pone el acento en la sinodalidad, esta Constitución es una invitación a seguir esa evolución para que el Sínodo sea verdaderamente un proceso, proponiendo una experiencia sinodal en todos los niveles. La sinodalidad es, primero que todo, un *modus vivendi et operandi*, un estilo que se aprende por medio de la experiencia. Uno de los desafíos actuales es cómo ponemos esto en práctica, y precisamente sobre esto es el aprendizaje, porque exige modificar el modo de hacer y de ser Iglesia para apuntar a esta ecle-siología de comunión donde todos caminamos juntos, más allá de las diferencias, en la escucha común del Espíritu. Qué pondremos en práctica y cómo propondremos un proceso que arranca de la escucha y del discernimiento, es a eso lo que apunta el próximo Sínodo.

EN EL ESPÍRITU DE APARECIDA CAMINAMOS HACIA LA ASAMBLEA ECLESIAL

Cristián Roncagliolo P.¹

La Iglesia latinoamericana y caribeña se prepara para realizar su primera Asamblea Eclesial. Bajo el lema “Todos somos discípulos misioneros en salida”, laicos(as), religiosos(as), sacerdotes y obispos se reunirán en México con el objetivo de reimpulsar el proceso discipular y misionero propuesto en la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en Aparecida, a partir de una renovada lectura de los signos de los tiempos, siempre con la mirada de la fe “que se alimenta a la luz y con la fuerza del Espíritu Santo”.²

Para animar el proceso de escucha y preparación a la Asamblea ha sido ofrecido el denominado *Documento para el camino*, que es un instrumento al servicio del discernimiento personal y comunitario.³ Este texto, sin obviar la vida interna de la Iglesia, nos provoca a tener una mirada ‘en

salida’, sacándonos de la tendencia ‘autorreferencial’ que roba la alegría, para llevarnos a ser una Iglesia que mira fuera de sí, que ‘sale’ al encuentro de las realidades del mundo, a las periferias, para fecundarlas con la fuerza del Evangelio. Nos mueve a ser un Pueblo de Dios consciente de que “los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo”.⁴

Este proceso tiene la novedad de que conduce a un evento eclesial distinto en su configuración a lo que han sido usualmente estos encuentros (como las Conferencias episcopales de Puebla o Aparecida, por ejemplo). Dada la naturaleza del evento eclesial, a la habitual presencia de obispos se sumarán sacerdotes, religiosos(as),

laicos(as), consagrados(as) y personas de buena voluntad para que, sinodalmente, reimpulsen el proceso de nueva evangelización iniciado en Aparecida, en diálogo con el Magisterio reciente, particularmente con *Evangelii gaudium* y *Querida Amazonía*.

Con este marco general, nos abocaremos a develar algunas claves teológico-pastorales latentes en Aparecida, y relevadas en el magisterio

-
1. Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Salesiana de Roma, profesor de Teología Pastoral en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Actualmente es obispo Auxiliar y Vicario General de la Arquidiócesis de Santiago, Chile.
 2. FRANCISCO. 2013. *Evangelii gaudium*, 50. Roma: Editrice. En adelante EG.
 3. CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. 2021. *Documento para el camino*. Bogotá: CELAM. En adelante DPC.
 4. Cf. CONCILIO VATICANO II. 1965. *Gaudium et spes*, 1. Roma: Editrice. En adelante GS.



ASAMBLEA ECLESIAL

TODOS SOMOS DISCÍPULOS MISIONEROS EN SALIDA

El Documento para el camino [...] nos provoca a tener una mirada ‘en salida’, sacándonos de la tendencia ‘autorreferencial’ que roba la alegría, para llevarnos a ser una Iglesia que mira fuera de sí, que ‘sale’ al encuentro de las realidades del mundo, a las periferias, para fecundarlas con la fuerza del Evangelio.

de Francisco, que nos ayudarán a ‘leer’ este acontecimiento eclesial y a aventurar algunos de sus alcances.

IGLESIA DE DISCÍPULOS MISIONEROS

Aparecida puso de relieve la identidad discipular y misionera del bautizado, enfatizando que “el acontecimiento de Cristo es [...] el inicio de ese sujeto nuevo que surge en la historia y al que llamamos discípulo”.⁵ Cristo sale a nuestro encuentro para ser conocido, para dar un horizonte íntegro a la vida y para revelar la plenitud del amor divino y huma-

no. Así, el discipulado es la resultante del encuentro con Jesús; la respuesta al amor dado y el inicio de toda vida auténticamente cristiana, es decir, plenamente humana y, por lo mismo, con un claro horizonte escatológico (cf. DA 243). A partir de este dato fundamental se develan los rasgos más relevantes del discipulado: su origen está en el llamado de Jesús; la respuesta del discípulo pone en evidencia su libertad; el ir ‘detrás de él’ manifiesta un dinamismo; y la convivencia involucra la relación con Cristo, provocando un proceso de conversión y ruptura con ‘lo anterior’ (cf. DPC 43). Las consecuencias de este

seguimiento se traducen en una vida ‘conformada’ con la de Jesús, hasta el límite de compartir su destino de cruz y su misión pro-existente. Esta fundamentalidad cristológica del discipulado –pues este se explica en su relación con Cristo– tiene como correlato una antropología vista desde el Hijo del hombre, consonante con lo afirmado en *Gaudium et spes*: “el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado” (GS 22).

5. CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. 2007. *Documento de Aparecida*, 243. Bogotá: CELAM. En adelante DA.

La Conferencia de Aparecida puso en movimiento una conversión pastoral de la Iglesia [...] subrayando que **el núcleo vital para la realización de cualquier itinerario pastoral no está en lo que hay que hacer, ni en la estructura eclesial –por necesaria que parezca–, sino que en la persona que ha de llevar a efecto estos empeños.** La Asamblea eclesial quiere reimpulsar esta conversión pastoral.

Los presupuestos enunciados en Aparecida provocan a la Iglesia a vivir una auténtica “conversión pastoral” (DA 366), para repensar las nuevas circunstancias latinoamericanas y mundiales “desde un encuentro personal y comunitario con Jesucristo” (DA 11). Este camino de conversión pastoral tiene una novedosa acentuación en la persona del discípulo, porque esta tarea “no depende tanto de grandes programas y estructuras, sino de hombres y mujeres nuevos que encarnen dicha tradición y novedad, como discípulos de Jesucristo y misioneros de su Reino, protagonistas de vida nueva para una América Latina que quiere reconocerse con la luz y la fuerza del Espíritu” (DA 12). No resulta excesivo afirmar que Aparecida aportó un cambio de paradigma, primero desde una perspectiva en la que el centro de la reflexión teológico pastoral estaba en el ‘objeto’ de la evangelización y de la acción de la Iglesia a otra donde el centro está situado en el ‘sujeto’, entendido como discípulo; y segundo, desde un énfasis en la ‘opción por los pobres’ y en la ‘nueva evangelización’ a uno en el que, sin olvidar los tópicos enunciados, el acento está en aquel –el suje-

to– que ha de realizar la opción o la tarea evangelizadora señalada.

Por lo tanto, la Conferencia de Aparecida puso en movimiento una conversión pastoral de la Iglesia, insertando un ‘eslabón’ fundamental en la ‘cadena’ del proceso pedagógico de la evangelización, subrayando que el núcleo vital para la realización de cualquier itinerario pastoral no está en lo que hay que hacer, ni en la estructura eclesial –por necesaria que parezca–, sino que en la persona que ha de llevar a efecto estos empeños. La Asamblea eclesial quiere reimpulsar esta conversión pastoral, movilizándolo a la Iglesia latinoamericana hacia un renovado protagonismo de los bautizados –los discípulos misioneros– en la nueva evangelización; y movilizándolo a la estructura eclesial “para que se convierta en un cauce adecuado para la evangelización del mundo actual más que para su auto preservación” (EG 27).

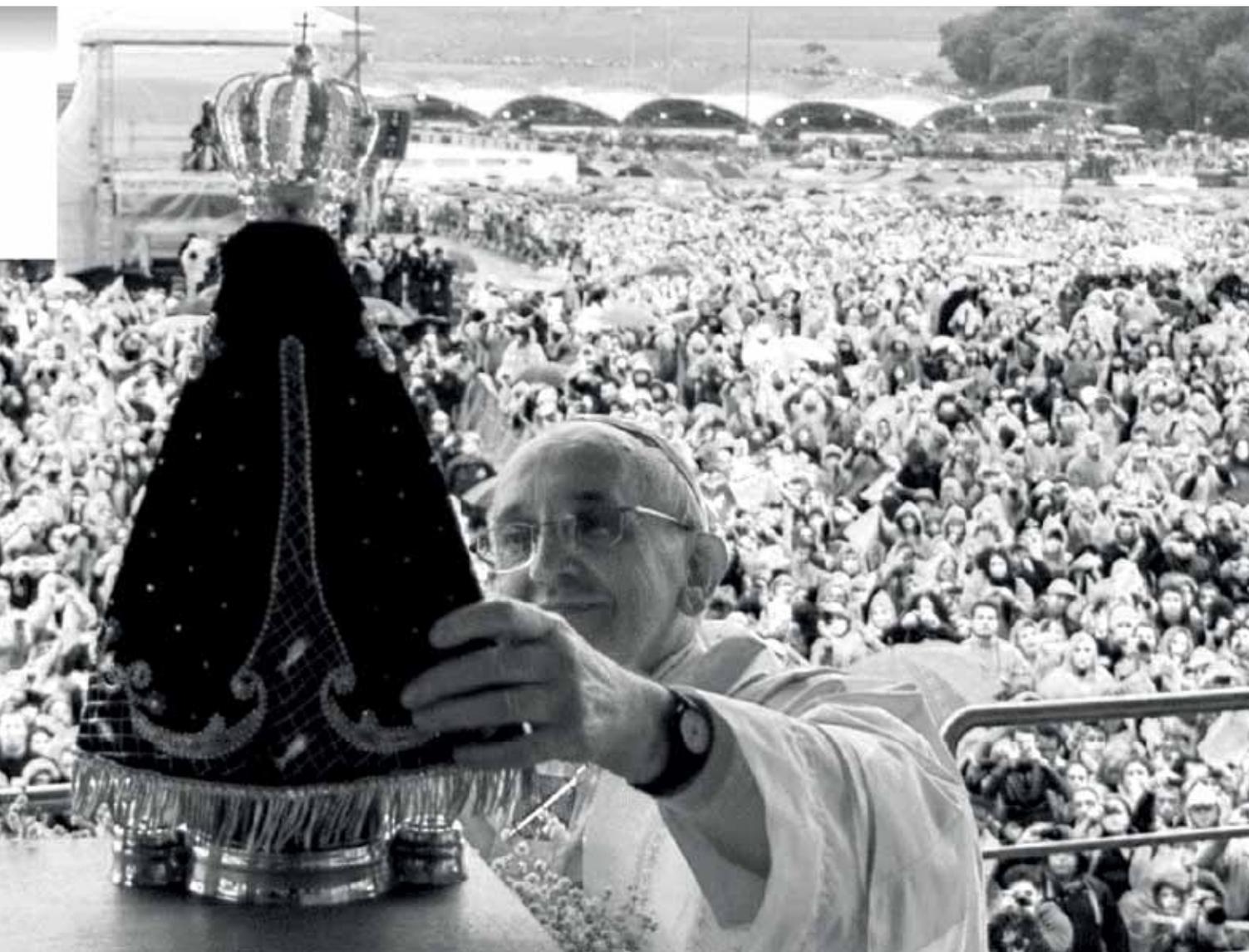
LA IGLESIA, PUEBLO DE DIOS

Debemos entender esta conversión pastoral en una eclesiología caracterizada por la imagen del Pueblo de Dios, vitalmente presente en Apare-



cida (cf. DA 10).⁶ Al adentrarnos en la naturaleza teológica del concepto Pueblo de Dios, nos sirve de referencia la *Lumen gentium*, que lo identifica analógicamente con el ‘pueblo mesiánico’, que tiene como cabeza a Cristo, como condición la igualdad de todos en cuanto hijos de Dios, como ley la caridad y como finalidad el Rei-

6. El concepto ‘Pueblo de Dios’ está presente en 25 numerales del *Documento de Aparecida*, evidenciándose así que es una categoría recurrente como sinónimo de Iglesia.



no de Dios.⁷ Este ‘pueblo’, que tiene un carácter sacerdotal por el bautismo, comprende a todos sus miembros como sujetos en la Iglesia. Al mismo tiempo, por los carismas, está configurado como un pueblo diverso (cf. EG 236) en su organización y funciones, pero con una misión común: evangelizar.

Robusteciendo el carácter de sujeto de los bautizados “Dios dota a la totalidad de los fieles de un instinto de la fe –*sensus fidei*– que los ayuda a discernir lo que viene realmente de

Dios” (EG 119). Este *sensus fidei* es la disposición subjetiva del creyente “que le empuja activamente a una experiencia auténtica de la fe”;⁸ es un don profético del Espíritu de Jesucristo que posibilita la infalibilidad en el creer y el testimonio activo de los creyentes en cuestiones de fe, doctrina y vida (cf. DPC 70). Así, somos conscientes de que la presencia del Espíritu otorga a los discípulos una cierta connaturalidad con las realidades divinas y una sabiduría que les permite captarlas intuitivamente (cf. EG 119).

Este *sentido de la fe* debe entenderse en una Iglesia que es, al mismo tiempo, igualdad y diversidad, donde el protagonista es el Espíritu y su horizonte es escatológico (cf. DPC 69). Por ello el *sentido de la fe* debe ser comprendido dentro de una eclesiología global que naturalmente integra al Magisterio, respetando su función je-

7. Cf. CONCILIO VATICANO II. 1964. *Lumen gentium*, 9.

8. BUENO, E. 1998. *Eclesiología*, p. 239. Salamanca: BAC.

rárquica al servicio de todo el Pueblo de Dios, y “la fe de la Iglesia de todos los tiempos, en la que debe resonar la voz de la tradición”.⁹

En esta misma realidad teológica del Pueblo de Dios, el Espíritu “suscita una múltiple y diversa riqueza de dones y, al mismo tiempo, construye una unidad que nunca es uniformidad sino multiforme armonía que atrae” (EG 117). Por ello, el caminar juntos del Pueblo de Dios ha de estar signado por la riqueza de los carismas, que vitalizan y movilizan a la Iglesia. Teniendo esta certeza, el constante trabajo de la jerarquía y de todos los miembros de la Iglesia por la comunión, lejos de pretender uniformar o buscar un espíritu monocorde, ha de ser capaz de valorizar la rica diversidad de los carismas que el Espíritu concede, para servir a la totalidad del Pueblo de Dios (cf. DPC 71). Este dinamismo transparenta progresivamente una Iglesia más carismática que estructural que, sin desconocer el valor de su necesaria organización, se revitaliza no por sus innumerables esfuerzos estructuralistas, ni por sus programas o planificaciones, sino porque su fuerza proviene del Espíritu Santo, que alienta y unifica la misión común de los diversos. Así, el Espíritu la obliga a ‘expropiarse’, a desposeerse de sí misma, buscando ser más para el ‘Otro’ y para los ‘otros’, por que su misión esta ‘fuera de sí’. Con profetismo Aparecida enfatizó que, en el Pueblo de Dios, “la comunión es misionera y la misión es para la comunión” (DA 163).

El camino a la Asamblea eclesial nos inserta en un proceso de escucha atenta de la voz del Espíritu, con renovada conciencia del *sentido de fe* en su significación teológica más honda y de la naturaleza carismática –pluricorde– del Pueblo de Dios,

“sabiendo que esa variedad ayuda a que se manifiesten y desarrollen mejor los diversos aspectos de la inagotable riqueza del Evangelio” (EG 40).¹⁰ Con esta renovada conciencia eclesial podremos encaminarnos hacia una Iglesia más comunitaria, participativa y corresponsable, capaz de valorizar la riqueza de la variedad que la compone y de acoger con gratitud el aporte de todos sus miembros.¹¹

IGLESIA CON ESPÍRITU SINODAL

La Asamblea le está dando forma a un proceso que invita a la Iglesia peregrina en Latinoamérica y el Caribe a caminar sinodalmente, bajo la luz del Espíritu Santo, teniendo siempre como norte el desafío evangelizador.¹² Este estilo de vivir y de actuar sinodal, que expresa el ‘nosotros eclesial’, se realiza mediante la escucha comunitaria de la Palabra, la celebración de la Eucaristía, la fraternidad de la comunión y la corresponsabilidad. Pero también se concretiza en la participación de todos los discípulos misioneros, en sus diferentes niveles y en la distinción de los diversos ministerios y roles, en la vida y en la misión del Pueblo de Dios. Es tarea del Obispo fomentar una comunión dinámica, abierta y misionera al servicio de esta participación y corresponsabilidad, alentando y procurando “la maduración de los mecanismos de participación que propone el *Código de Derecho Canónico* y otras formas de diálogo pastoral, con el deseo de escuchar a todos y no solo a algunos que le acaricien los oídos” (EG 31). Por ello, la sinodalidad no puede ser solo un concepto o un evento particular, sino que debe plasmarse tanto en las estructuras como a los procesos eclesiales en los que la naturaleza sinodal de la Iglesia se expresa (cf. DPC 68).

9. BUENO, E. 1998. *Eclesiología*, p. 240.

10. Por ejemplo, en Aparecida, este tema esta presente en el número 162.

11. Cf. FRANCISCO. 2019. *Christus vivit*, 206. Roma: Editrice.

12. Sin ocupar la expresión sinodalidad, en Aparecida hay una persistente alusión a este modo de ser Iglesia, por ejemplo, en DA 368.

Un aspecto importante para comprender la sinodalidad implica la necesaria circularidad que debe existir entre el *sensus fidei*, con el que están marcados todos los fieles, y la autoridad de quien ejerce el ministerio pastoral de la unidad y del gobierno. Esta circularidad promueve la dignidad bautismal y la corresponsabilidad de todos.

Así, la sinodalidad más que un evento circunstancial es una forma natural de ser Iglesia (cf. DA 213).

Un aspecto importante para comprender la sinodalidad implica la necesaria circularidad que debe existir entre el *sensus fidei*, con el que están marcados todos los fieles, y la *autoridad* de quien ejerce el ministerio pastoral de la unidad y del gobierno. Esta circularidad “promueve la dignidad bautismal y la corresponsabilidad de todos, valoriza la presencia de los carismas infundidos por el Espíritu Santo en el Pueblo de Dios, reconoce el ministerio específico de los Pastores en comunión colegial y jerárquica con el Obispo de Roma, garantizando que los procesos y los actos sinodales se desarrollen con fidelidad al *depositum fidei* y en actitud de escucha al Espíritu Santo para la renovación de la misión de la Iglesia”.¹³ Pero, no podemos soslayar que la sinodalidad debe comprenderse siempre en un dinamismo en ‘salida’. Sin esa mirada, la Iglesia cae presa de una suerte de ‘introversión eclesial’ y auto referencialidad (cf. EG 27). Por ello el “objetivo de estos procesos participativos no será principalmente la organización eclesial, sino el sueño misionero de llegar a todos” (EG 31).

En esta lógica, la Asamblea eclesial tiene el desafío de ser un acon-

tecimiento modélico de expresión sinodal, que siguiendo el método de la escucha y del discernimiento, reimpulse en la Iglesia un renovado dinamismo evangelizador, suscitando un movimiento misionero y de servicio al mundo. Por lo mismo, este proceso vital ha de estar atento a las insistentes tendencias a la ‘introversión eclesial’ que concentran su mirada en la estructura eclesial en desmedro de la misión.

IGLESIA ‘EN SALIDA’ A LAS PERIFERIAS DE LA FE

La comprensión de la Iglesia misionera, fuertemente presente en Aparecida, invitó a reimpulsar la nueva evangelización confirmando y revitalizando “la novedad del Evangelio arraigada en nuestra historia, desde un encuentro personal y comunitario con Jesucristo que suscite discípulos misioneros” (DA 11). Este impulso misionero fue enriquecido con una actualizada comprensión de la *Nueva evangelización*, la cual no se reduce solo a métodos o expresiones nuevas, sino que acentúa el ardor interior y la renovación de la vida cristiana misma. A partir de esta óptica, la tarea de confirmar, renovar y revitalizar la belleza del Evangelio “no depende tanto de grandes programas o es-

tructuras, sino de hombres y mujeres nuevos que encarne dicha tradición y novedad” (DA 11).

En continuidad con lo precedente, y dialogando con el magisterio de Francisco, la Asamblea eclesial busca poner el foco de la Iglesia ‘fuera de sí’, disponiéndola a salir de la propia comodidad para “atreverse a llegar a todas las periferias que necesitan la luz del Evangelio” (EG 20). Se trata “de salir de nuestra conciencia aislada y de lanzarnos, con valentía y confianza (*parresía*), a la misión de toda la Iglesia” (DA 363) que es llevar la buena nueva de la salvación. Como bellamente lo señaló Benedicto XVI, este ardor se explica porque sabemos “que sin Cristo no hay luz, no hay esperanza, no hay amor, no hay futuro”.¹⁴ El camino a la Asamblea eclesial quiere poner en movimiento nuevamente el dinamismo evangelizador

13. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. 2018. *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, 78. <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html> [consultado: 18-05-2021]. En adelante *La sinodalidad*.

14. BENEDICTO XVI. 2007. Discurso inaugural en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, en Aparecida. En *Documento de Aparecida*, pp. 7-24. Bogotá: CELAM. En adelante D1.

de Aparecida en favor de la vida, encarnando la extroversión de aquella experiencia que inicia el seguimiento, que ha transformado la existencia del discípulo y que lo impulsa a salir al encuentro de las personas, las familias, las comunidades y los pueblos para comunicarles y compartir a Cristo, que ha llenado su vida de sentido, de verdad y amor, de alegría y esperanza (cf. EG 48).

IGLESIA QUE 'DA VIDA'

El proceso hacia la Asamblea eclesial tiene en su corazón revitalizar el dinamismo impulsado en Aparecida, para comunicar “una vida plena para todos” (DA 361), sabiendo que el primer camino que la Iglesia debe recorrer para el cumplimiento de su misión es el hombre, “camino trazado por Cristo mismo, vía que inmutablemente conduce a través del misterio de la Encarnación y de la Redención”.¹⁵ Por ello, la propuesta de Aparecida acentuó otros elementos inherentes a la misión. Así, la Iglesia tiene la tarea de la evangelización integral irradiando en sus enseñanzas, en sus orientaciones éticas, en sus normas y en toda su actividad, la “atractiva oferta de una vida más digna, en Cristo, para cada hombre y para cada mujer de América Latina y del Caribe” (DA 361), que conlleve un dinamismo de conversión, humanización, de reconciliación, de inserción social (cf. DPC 50). Esto implica un movimiento hacia la cultura, a los ambientes secularizados, a los movimientos sociales y culturales, para anunciar el don de la vida plena que proviene de Jesucristo, el que conlleva una liberación integral (cf. DPC 55).

La vida que ofrece Cristo –que incluye la plenitud de la existencia humana en su dimensión personal,

familiar, espiritual, social y cultural (cf. DA 13)– se concreta en la Iglesia a través de numerosos caminos, entre los cuales están la opción preferencial por los pobres, el afrontar los desafíos de la miseria, de los excluidos, del bien común, de la ecología integral y de la transformación “de las estructuras, sobre todo las que crean injusticias” (DI 4). También la Iglesia concreta su misión de dar vida en el cuidado del matrimonio y de la familia (cfr. DA 431-475), en la atención a los migrantes y en la evangelización de las diversas culturas de nuestros pueblos (cfr. DA 476-480), lo que “entraña cercanía afectuosa, escucha, humildad, solidaridad, compasión, diálogo, reconciliación, compromiso con la justicia social y capacidad de compartir como Jesús lo hizo” (DA 363).

De lo anterior se desprende la tarea que tiene la Asamblea de reimpulsar el anuncio de la vida digna para todos, para que los discípulos misioneros seamos promotores de la liberación de toda esclavitud y protagonistas de la globalización de la dignidad, para que los excluidos pasen a condiciones más humanas. También esto implica el desafío de trabajar por la transformación de las estructuras sociales en vista del Reino de Dios, buscando “iluminar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad que están en contraste con la Palabra de Dios y el designio de salvación”.¹⁶

Sin lugar a dudas, este camino conlleva dificultades, pero, a decir de Francisco, es preferible “una Iglesia accidentada, herida y manchada por salir a la calle, antes que una iglesia enferma por el encierro y la comodi-

dad de aferrarse a las propias seguridades” (EG 49), una Iglesia que ‘salga’ a las periferias, más que una temerosa de equivocarse y sometida a estructuras anquilosantes.

CONCLUSIÓN

Las claves enunciadas, latentes en Aparecida y recurrentes en el magisterio de Francisco, nos proporcionan algunas pistas para un proceso pastoral novedoso, centrado en el discipulado misionero, que impele a la Iglesia de Latinoamérica y del Caribe a salir de sí misma para servir. Esto no elude ‘mirar’, ‘tocar’ y sanar las llagas abiertas de la misma Iglesia, pero la sitúa en una perspectiva más amplia, espiritualmente robusta, “para iluminar el misterio del hombre y para cooperar en el hallazgo de soluciones que respondan a los principales problemas de nuestra época” (GS 10); y la sitúa también en ‘camino’ de renovación misionera, teniendo como horizonte la celebración del próximo Jubileo de la redención, el año 2033.

Me aventuro a afirmar que la Asamblea eclesial, en su preparación y realización, tiene como trasfondo el espíritu de *Gaudium et spes* (‘los gozos y las esperanzas’) y de *Evangelii Gaudium* (‘el gozo de evangelizar’), renovando la conciencia del Pueblo de Dios acerca de que “la verdad del Evangelio, cuando se asume su belleza con nuestros ojos y es acogida con fe por la inteligencia y el corazón, nos ayuda a contemplar las dimensiones de misterio que provocan nuestro asombro y nuestra adhesión” (DI 6).

15. JUAN PABLO II. 1979. *Redemptor hominis*, 14. Roma: Editrice.

16. PABLO VI. 1975. *Evangelii nuntiandi*, 19. Roma: Editrice.

CONTRIBUCIONES



LA PASIÓN POR LOS ESTUDIOS PATRÍSTICOS. TESTIMONIO | Anneliese Meis W.

SOBRE LA KOINONÍA ECLESIAL | Cristián Sotomayor L., SJ.

LA FE EN ACCIÓN POR LA JUSTICIA Y LA PAZ | Enrique García A., F.S.C.

MEMORIA | Ignacio Muñoz, Valeria Martins & Patricia Silva

LA PASIÓN POR LOS ESTUDIOS PATRÍSTICOS TESTIMONIO

Anneliese Meis W.¹

El presente testimonio ha sido elaborado a pedido de Patricia Ciner, presidenta de la Asociación Internacional de Estudios Patrísticos (AIEP), en respuesta a las preguntas.

1. ¿Cuándo y por qué decidió dedicarse a los estudios patrísticos?

Mi decisión de dedicarme a los estudios patrísticos remonta a la explicación del texto original griego de la *Odisea* de Homero hecha por Óscar Velásquez, la que me produjo admiración por los estudios clásicos que profundicé durante muchos años hasta hoy. Mi dedicación cristalizó luego en mi tesis doctoral en Teología Dogmática sobre la confesión de fe en el Espíritu Santo en el siglo II.² Guiada por Jorge Medina, él me permitió penetrar en el mundo fascinante y desafiante de los Padres de la Iglesia, quienes iban adquiriendo creciente importancia en la elaboración

de los documentos del Concilio Vaticano II, trabajo en el que Medina participó apoyado por Henry de Lubac y Hans Urs von Balthasar.

La tesis me exigió ejercitar el método histórico crítico de las formas, método no muy afín a mi *forma mentis* inclinada a la filosofía. De hecho, intuí que al método le faltaba aquel ‘vuelo especulativo’ que Juan Ocha-gavía nos transmitió en sus clases del desarrollo del dogma cristológico trinitario y que, según mi parecer, corresponde al sentido ‘espiritual’ en la interpretación de los textos según Orígenes. Este vuelo especulativo no estaba permitido en la Facultad de Teología en aquel entonces, donde Sergio Zañartu comenzó a capacitarnos en el rigor metodológico de ‘ir al texto’ en busca de ‘ideas claras y distintas’. Con dicho método, este gran maestro fundamentó el gran desarrollo de la patrología en la Facultad de Teología en Santiago.

2. ¿Quiénes fueron sus maestros?

Mis maestros fueron Óscar Velásquez y Sergio Zañartu, con quienes, gracias a mi sólida formación germana, formé parte de aquel trío de estudiosos diversos, pero unidos por el mismo objetivo que se consolidó a lo largo de los años gracias a las iniciativas conjuntas. Entre ellas destacan los *Seminarios patrísticos internacionales*, cuya décima versión fue en 2017.

Pese a ponerme conscientemente a la sombra del profesor Zañartu,

1. Doctora en Teología Dogmática por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Profesora titular de la Facultad de Teología de la misma universidad. Texto abreviado. Cf. <<https://www.youtube.com/channel/UCspmw-ieXtUfARCotSCEwYQ>> [consultado: 12-05-2021].
2. MEIS, A. 1980. *La fórmula de fe “Creo en el Espíritu Santo” en el siglo II. Su formación y significado*. Santiago: Universidad Católica de Chile.

Me he centrado en aquellos temas que configuran el eje transversal de mis investigaciones: el Espíritu Santo, proclamado Dios como el Padre y el Hijo por el primer Concilio ecuménico de Constantinopla. Este concilio ha sido el hacia dónde y desde dónde de los temas de mis investigaciones en cuanto fuente inagotable de mi docencia de la Teología Dogmática durante 43 años.

haciendo mío su proyecto y aprendiendo su método, encontré mi camino en la docencia de Patrología en la Facultad de Teología durante años, reforzando la índole metodológica de dicho curso que lo distinguía de los restantes del currículum. Pronto tomé vuelo propio por medio de numerosos proyectos Fondecyt y cooperación científica internacional –más de diez– llevados a cabo primero individualmente y luego junto a investigadores jóvenes. Estos proyectos, centrados en los problemas de los maestros sobresalientes de la patristica como Orígenes, Gregorio de Nisa y Dionisio Areopagita –cuyas huellas seguí encontrando en los fascinantes sistemas especulativos de los autores de la Edad Media, Guillermo de Saint Thierry, Hildegard von Bingen, Alberto Magno y Buenaventura hasta llegar a Hans Urs von Balthasar–, me permitieron entrar en el vasto mundo de los Padres y Doctores de la Iglesia que eran de mi interés. Esta veta fue enriquecida por los coinvestigadores y un hito importante fue el lanzamiento de la primera publicación conjunta *El dinamismo del encuentro entre Dios y el hombre*.³ Los proyectos Fondecyt me abrieron el complejo mundo investigado a partir de sus fuentes y me proporcionaron los medios para costear las visitas de especialistas internacionales, estrechando lazos con sus respectivos centros. Dichos proyectos facilitaron también esta-

días en las universidades Gregoriana, Tübingen, Münster y el Albertus Magnus Institut, Bonn, además de participar en las tres Origeneana, con mis respectivas exposiciones en Boston,⁴ París,⁵ y Marburg.⁶ Allí supe del deseo de Henry Crouzel de celebrar dicho evento en Santiago.⁷

Luego, mi prolongada estadía en el Gregor Institut de la Universidad de Münster me permitió conocer la labor fatigosa y minuciosa de Friedrich Mann, autor y editor del *Gregor lexikon*, lo que me llevó a embarcarme en el estudio de la gracia en Gregorio de Nisa a través de las 754 citas de *kharis*, estructurándolas para un libro que espera aun su publicación.

El contacto multifacético ha significado para mí una oportunidad de aprendizaje extraordinaria, sobre todo cuando, promovida por Henryk Anzulewicz, pasé desde la Patristica propiamente tal a la investigación de su influencia en la Edad Media a través de Dionisio Areopagita y Platón en el pensamiento de Alberto Magno.⁸ A su vez, la investigación de la estructura platónica en el *Doctor universalis*, promovida también por Anzulewicz, sirvió a mi labor de Profesora Visitante en la Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid. Allí no pude ocultar mi emoción al encontrarme con el lugar y algunos estudiosos que editan la serie bilingüe *Fuentes Patristicas* y la colección española *Ciudad Nueva*, que han sido de insuperable utilidad

para alumnos que desconocen el griego o latín.

3. ¿En qué temas ha centrado más sus investigaciones?

Me he centrado en aquellos temas que configuran el eje transversal de mis investigaciones: el Espíritu Santo, proclamado Dios como el Padre y el Hijo por el primer Concilio ecuméni-

3. MEIS, A., CASTELLANO, A. & PINILLA, J. F. 2000. *El dinamismo del encuentro entre Dios y el hombre en los comentarios al Cantar de los Cantares de Orígenes, Gregorio de Nisa y Juan de la Cruz*. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile.
4. MEIS, A. 1992. El concepto “ginesthai” en Orígenes, PArch III 1,1-24. En *Papers of the 5th International Congress Boston College*, pp. 142-149. Lovaina: University Press.
5. MEIS, A. 1995. Orígenes y Gregorio de Nisa, “In Canticum”. En *Origeniana Sexta: Origène et la Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum Chantilly 30 août-3 septembre 1993*, pp. 599-616. Lovaina: University Press.
6. MEIS, A. 1999. Das Paradox des Menschen im “Canticum-Kommentar” Gregors von Nyssa und bei Orígenes. En *Origeniana Septima: Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, pp. 469-496. Lovaina: University Press.
7. El deseo estuvo a punto de cumplirse este año, pero fue impedido por la pandemia.
8. MEIS, A. (Trad.-Ed.) 2008. *Alberto Magno. Sobre la teología mística de Dionisio. Super mysticam theologiam Dionysii*. Santiago: Anales de la Facultad de Teología 49 (2), Universidad Católica de Chile. Debo esta obra a la colaboración y revisión crítica de Henryk Anzulewicz, destacado editor e investigador.





Aprendí de Orígenes y Gregorio de Nisa el no saber sabiendo de Dionisio, lo que me hizo cuestionar la racionalidad clara y distinta que solemos usar cuando hablamos de Dios. En efecto, la razón humana, no logra su objetivo si su índole lógica no es completada por el amor, según el axioma amor ipse intellectus est de Guillermo de Saint Thierry.

co de Constantinopla.⁹ Este concilio ha sido el hacia dónde y desde dónde de los temas de mis investigaciones en cuanto fuente inagotable de mi docencia de la Teología Dogmática durante 43 años. Ello en el contexto de una Facultad latinoamericana cuya falta de docentes se transformó para mí en una oportunidad al tener que enseñar casi todas las disciplinas sistemáticas, plasmando sus aspectos más relevantes en la dirección de numerosas tesis de magister y doctorado. Fue un aprendizaje arduo y laborioso, pero sumamente enriquecedor.

Descubrí la relación del Espíritu Santo con nuestro espíritu creado como principio estructurante de las materias dogmáticas trinitarias, antropológica-teológicas y eclesiales que me tocó enseñar. Dicha temática, profundizada en las confesiones tríadas de fe 1 Co 12,4-6, 2 Cor 13,13, Ef 4,4-6 y Mt 28,19 insertas en contextos celebrativos eucarísticos y bautismales, me ofreció la certeza de que la fe en el Espíritu Santo se cristalizó por medio de los Padres del siglo II desde la vida eclesial y continuó plasmándose tanto en los Padres latinos como griegos.

Investigué la verdad del Dios Amor –única definición dogmática de Dios– en el *De spiritu et littera* de san Agustín, sintetizada por medio de la bella afirmación de que el Espíritu Santo

nos ama, no al modo de una caja de resonancia, sino que nos transforma en *amantes suyos*. Los temas de la justificación, la comprensión del pecado original, originante originado, en cuanto privación del Espíritu Santo, me permitieron descubrir la oferta de inmortalidad de Dios al hombre, articulada por el paraíso como proyecto originario del hombre ser-en-el-mundo, así como comprender el nexo misterioso del ser individuo y colectivo a la vez. Los temas de gracia y pecado, investigados preferencialmente en Agustín,¹⁰ los fui descubriendo a su vez en los Padres griegos en cuanto constituyentes del proceso de la divinización del hombre. Fue clave reconocer entonces la relación del Espíritu Santo con nuestro espíritu a modo paradójico, resaltado por el Niseno a través de la *máxima paradójica*, por medio de la cual Cristo nos liberó del pecado asumiendo la bajeza pecaminosa de lo humano en la Encarnación por medio del Espíritu para una libertad liberada. Sin duda, tal liberación del espíritu humano por el Espíritu Santo a través de la gracia, que es Cristo mismo, constituye el núcleo de todos mis temas investigados y enseñados.

Este núcleo comenzó a configurarse en profundidad por la dirección de mi primera tesis *El Bien siempre mayor y sobreabundante* de Gregorio de Nisa, con la que su autor, Alberto

Capboscq, abrió el pensamiento del Niseno hacia profundidades desconocidas.¹¹ Estas intuiciones, originadas en el “cuánto más” paulino de Rm 5,12-21, marcaron mi quehacer teológico, que traté de profundizar en cuanto relación del Espíritu Santo con el espíritu humano también en su dimensión colectiva social, especialmente referente a los temas eclesiológicos, donde la presencia actuante del Espíritu Santo es omnipresente en las estructuras visibles de la Iglesia –hecho que invalida la crítica al Concilio Vaticano II respecto a la ausencia del Espíritu Santo–.

9. El concilio (381) selló la cristalización del dogma de la comunicabilidad del Dios Amor y en él participó Gregorio de Nisa. Pude vivenciar el aniversario de los 1500 años del concilio gracias a un congreso celebrado en Roma, aportando una modesta comunicación sobre la formación y significado de la fórmula de fe “Creo en el Espíritu Santo” en el siglo II, publicada por gentileza de Luis Ladaria en los Acta de dicho congreso (*Credo in Spiritum Sanctum*, Vol. I, Roma 1983, pp. 303-325).

10. MEIS, A. 1982. La libertad como gracia en “De spiritu et littera” de san Agustín. *Anales de la Facultad de Teología XXXIII*: 77-95. MEIS, A. 1983. La “Impeccantia” como posibilidad humana según “De Spiritu et littera” de Agustín. *Teología y Vida* 24: 53-68.

11. CAPBOSCO, A. 1992. El Bien siempre mayor y sobreabundante (In Cant.174,16). Aproximación al nexo entre belleza, bondad y verdad en el pensamiento teológico de Gregorio de Nisa, In Cant. Or. V-IX. *Anales de la Facultad de Teología XLIII*.

La influencia de los estudios patrísticos, el contacto con los Santos Padres y estudiosos actuales me ayudaron profundizar aquellas actitudes que invitan a concretar en mi vida este ser “a modo del Espíritu Santo”.

La relación del Espíritu Santo con nuestro espíritu se modula en cuanto principio estructurante por medio de los temas investigados que se entretienen con todos los temas de la antropología teológica –como se aprecia en la 3ª edición–¹² y en la trilogía *El rostro amado*.¹³ Aspectos puntuales decisivos para mi quehacer teológico son el *ginestai* de Orígenes,¹⁴ la importancia del tiempo en la superación del problema del mal, y el *synchronos* en Gregorio de Nisa en cuanto dimensión cualitativa de simultaneidad entre tiempo y eternidad. Aprendí de Orígenes y Gregorio de Nisa el *no saber sabiendo* de Dionisio, lo que me hizo cuestionar la racionalidad clara y distinta que solemos usar cuando hablamos de Dios. En efecto, la razón humana, no logra su objetivo si su índole lógica no es completada por el amor, según el axioma *amor ipse intellectus est* de Guillermo de Saint Thierry.¹⁵

4. ¿Cómo y cuándo comenzó su participación en la Asociación Internacional de Estudios Patrísticos?

Recibí una invitación de Óscar Velásquez quien, a partir de un pequeño grupo inicial, convocó a nuevos miembros –en gran parte exalumnos–, que luego se completaron con el regreso de Cristián Sotomayor desde Roma, Claudio Pirantonio, nacido y formado en Roma, y recientemente Javier Morales Ilegado de París. Estos últimos investigadores enriquecieron mis conocimientos en los estudios patrísticos y desafiaron mi mentali-

dad germana con sus metodologías italianas o francesas; desafíos que considero pocos comparados con lo que viví en Oxford durante mi participación en la XIII Conference,¹⁶ profundizada luego en una publicación en *Ephemerides* de Lovaina.¹⁷ Dicha experiencia me hizo tomar conciencia de la importancia de la AIEP que coordina tanta variedad de iniciativas investigativas por medio de una organización compleja, durante muchos años al cuidado de una mujer, Elizabeth Livingstone. Seguir disfrutando gratuitamente de los considerables beneficios lo debo también a la gentileza de otra mujer, la actual presidenta del AIEP, Patricia Ciner.

5. ¿Cree usted que los estudios patrísticos han influido en su vida? ¿En qué aspectos?

Sí, los estudios patrísticos han influido de modo decisivo en mi vida de mujer religiosa, *Misionera Sierva del Espíritu Santo*, desafiada como extranjera por el contexto ajeno a la idiosincrasia germana. Siendo los Padres misioneros por excelencia, aprendí la búsqueda de las ‘semillas del Verbo’ en un contexto cultural más complejo que aquel con el que me iba encontrando en Chile. Si bien es cierto, la mayoría de estos testigos son varones, nunca me sentí incómoda ni postergada por su forma de pensar y proceder. Me encontré con una delicadeza respetuosa ante la condición de mujer en los rituales bautismales y la catequesis, pero sobre todo, con figuras femeninas

de gran influencia en la familia de Gregorio de Nisa. Sí me impactaron deformaciones carismáticas en las mujeres del montanismo a fines del siglo II que no respetaron la diferencia congénita complementaria en la misma dignidad con el varón. Una científicidad sería igual o superior a la de los varones la observé en numerosas mujeres dedicadas a los estudios patrísticos por doquier, especialmente en aquella única mujer autora presente en el *Minge*, Hildegard von Bingen, “mística dogmática”¹⁸ de una racionalidad ardiente.¹⁹

La influencia de los estudios patrísticos, el contacto con los Santos Padres y estudiosos actuales me ayu-

12. MEIS, A. 2013. *Antropología teológica: acercamientos a la paradoja del hombre*. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile.

13. MEIS, A. 1994. *El rostro amado. Aproximación a la antropología teológica*. Santiago: Universidad Católica de Chile. MEIS, A. 1995. *El rostro esplendoroso. Ser católico: don cotidiano*. Santiago: Universidad Católica de Chile. MEIS, A. 1995. *El rostro velado: búsqueda inconclusa*. Santiago: Universidad Católica de Chile.

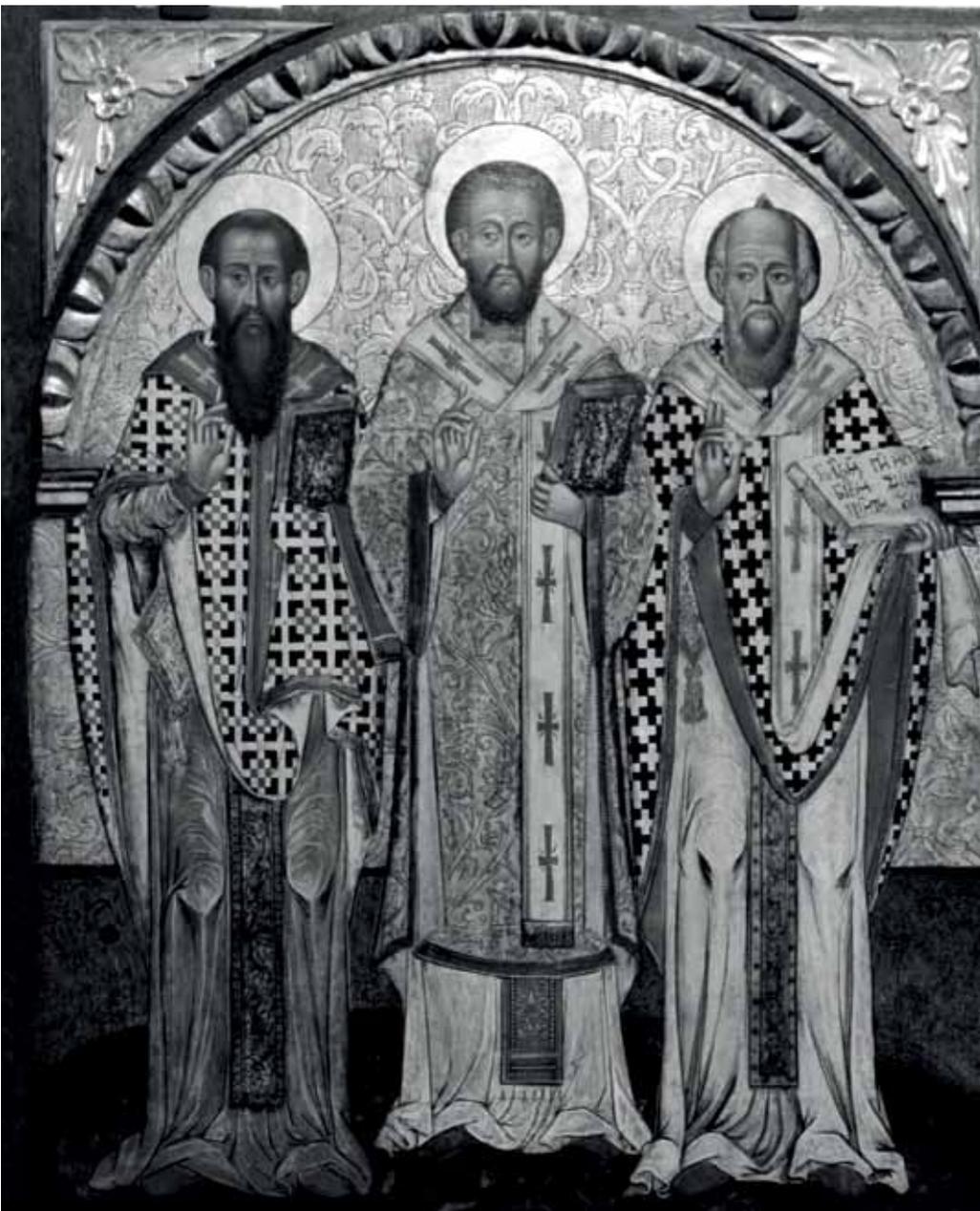
14. Ver notas 4 y 6 respectivamente.

15. MEIS, A. 2002. Razón y amor en la Teología Medieval. *Teología y Vida* 43: 540-578.

16. El título de la ponencia fue “El ocultamiento de Dios en los Comentarios al Cantar de los Cantares de Gregorio de Nisa y Pseudo-Dionisio Areopagita”. La XIII International Conference of Patristic Studies, Oxford, se realizó entre el 16 y el 20 de agosto de 1999.

17. MEIS, A. 2001. Die Verborgenheit Gottes in den Kommentaren zum Hohenlied in Gregor von Nyssa und Dionysius Areopagita. *Ephemerides Theologicae Lovainenses* 77: 73-107.

18. MEIS, A. 2007. Symphonia de Sancta Maria. La “Mística dogmática” de Hildegard von Bingen. *Anuario de Historia de la Iglesia* 16: 245-263.



PADRES CAPADOCIOS-ANNIELEISE MEIS.JPG

Padres capadocios:
san Basilio el Grande, san Gregorio de Nisa y san Gregorio Nacienceno

daron profundizar aquellas actitudes que invitan a concretar en mi vida este ser “a modo del Espíritu Santo”. Quisiera destacar como ejemplo a Orígenes y Dionisio Areopagita, pero también a estudiosos en Patrística, como aquella discusión entre Rudolf Schnackenburg e Ignacio de la

Potterie en torno a la interpretación ‘espiritual’, defendida respetuosamente por el segundo ante la imposición del ‘único sentido científico’ posible de su adversario. Por su parte, una carta personal de Henri de Lubac –actualmente en el archivo de dicho estudio– me insistió en

seguir adelante con mis estudios del Espíritu Santo. Otra carta personal de Ives Congar me advirtió que mi tesis doctoral sería más valiosa que el voluminoso libro *El Espíritu Santo* hecho a la rápida, aunque esta obra domina los estudios pneumatológicos hasta hoy.

6. ¿Qué consejos les daría a las nuevas generaciones de estudiosos en patristica?

Mis consejos los expresa Samuel Fernández, profesor e investigador distinguido a nivel nacional e internacional, cuando manifestó en el último *Seminario Internacional de Estudios Patristicos* en Santiago su preocupación por prestar atención a que la teología de los Padres inspiró el redescubrimiento de ellos en plena modernidad por medio de la serie *Sources Chrétiennes*. Las nuevas generaciones deberían fomentar un estilo científico de comunicabilidad viva y eficaz, siendo los Padres pastores y misioneros apasionados. Un permanente recibir y dar debería plasmarse en la convicción de san Pablo: “¿Qué tengo yo que no haya recibido?” (1 Co 4,7), y hacerse cargo de la insistencia del *Indículos*: “Lejos de gloriarse en sí mismo y no en el Señor”.²⁰

19. MEIS, A. 2004. Symphonia Rationalitatis. Aproximación a la relación razón y amor en *Scivias* de Hildegard von Bingen. *Gregorianum* (Italia) 85: 506-538. MEIS, A. 2015. Die Menschwerdung Gottes nach Hildegard. Verheissung und Auftrag. En *Unversehrt und unverletzt: Hildegards von Bingen Menschenbild und Kirchenverständnis heute* (*Erudiri Sapientia*, 12), B. Rainer, ed., pp. 485-521. Münster: Aschendorff.

20. DENZINGER, H. & HÜNERMANN, P. 2017. *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declaratio*, 248. Barcelona: Herder.

SOBRE LA KOINONÍA ECLESIAL

Cristián Sotomayor L., SJ.¹

La Vicaría para el Clero, como parte de su Plan de Formación Permanente de los Diáconos y sus esposas, convocó a Cristián Sotomayor, SJ., para dialogar sobre la comunión como horizonte del desarrollo de la espiritualidad cristiana, su discernimiento y acompañamiento. He aquí su reflexión, que sirve sin duda a todos los lectores.

La comunión eclesial, cuya importancia es evidente, tiene distintos aspectos. Uno de ellos, tal vez el más perceptible, es el anímico, las relaciones de confianza mutua o familiaridad. Sin embargo, hay realidades que la fundan, como la Revelación que recibimos, de la que vivimos y en cuya promesa esperamos; y las acciones eclesiales que la expresan, como la liturgia, la catequesis, las organizativas, las caritativas u otras. Aprovechando textos importantes del Nuevo Testamento, se presentan aquí algunos aspectos de la koinonía para mostrar estos elementos más internos de la comunión eclesial.

COMUNIÓN CON DIOS EN GENERAL

La comunión se expresa con frecuencia en el Nuevo Testamento, aunque no únicamente, por medio del sus-

tantivo *'koinonía'* y del verbo de la misma raíz, cuya noción originaria es 'unidad' o 'unión'.² Sustantivo y verbo se construyen con tres preposiciones: koinonía en, con y de según la materia. La traducción frecuente es 'comunión', aunque a veces es mejor 'participación', 'compartir' o 'solidaridad', dependiendo su objeto.

Justamente, en relación a la comunión con Dios en general, la segunda carta de Pedro 1,4 nos ofrece un pasaje que permite entenderla como posibilidad de divinización por participación. Dice: "Por medio de ellas nos ha otorgado las promesas más grandes y valiosas para que por ellas participen de la naturaleza divina...". "Ellas" son "la gloria y la virtud [o potencia]" de Jesús (cf. contexto), por medio de las cuales se nos promete entrar en comunión con la divinidad. Estas promesas refieren a la escatología como participación cum-

plida en la vida de Dios por medio de Jesús en la resurrección, es decir, cuando nuestra humanidad, ahora mortal, participe de la inmortalidad que es propia de Dios; lo que en el vocabulario de Pablo se expresa como "cuerpo espiritual" (1 Co 15,44), que distingue del "cuerpo psíquico" que es el actual. Esta idea de la comunión con Dios en cuanto divinización aparece en la teología juanina como *unión o unidad* (cf. Jn 17,22-23).

1. Sacerdote jesuita, Licenciado en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Chile y Magíster en Teología por la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid. Profesor de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile.
2. En un sentido no directamente teológico, el término aparece en Hb 2,14 donde, para ejemplificar la unidad de Jesús con toda la humanidad por su encarnación, dice que sucede como entre los hermanos que tienen koinonía de sangre y carne. Esto puede traducirse, como lo hace Biblia de Jerusalén, por "participan de la misma sangre y carne".

El Padre llama a los hombres a una relación con su Hijo que se da por medio de la humanidad que este asumió, como lo expresa Pablo en 1 Co 10,16: “La copa de bendición que bendecimos, ¿no es comunión con [o en] la sangre del Mesías? El pan que partimos ¿no es comunión con [o en] el cuerpo del Mesías?”

COMUNIÓN CON CRISTO MEDIADA POR SU ENCARNACIÓN

La comunión con Cristo aparece inespécificamente en 1 Co 1,9: “Pues fiel es Dios por quien han sido llamados a la *comunión* con su Hijo Jesucristo Señor nuestro”. El Padre llama a los hombres a una relación con su Hijo que se da por medio de la humanidad que este asumió, como lo expresa Pablo en el conocido texto eucarístico de 1 Co 10,16: “La copa de bendición que bendecimos, ¿no es *comunión* con [o en]³ la sangre del Mesías? El pan que partimos ¿no es *comunión* con [o en] el cuerpo del Mesías?”. La sangre y el cuerpo de Jesús a los que alude Pablo, evocan la expresión del Nuevo Testamento “la carne y la sangre”, usada para referirse a la *humanidad* en el lenguaje concreto de la Escritura.⁴ Por ello, es comunión con Cristo en cuanto a la humanidad que él asumió por la Encarnación.

Comunión con Jesús por la Eucaristía

La comunión por la Eucaristía incluye, por una parte, tanto el elemento de comunión con Jesús como de unión fraterna entre los creyentes. A esto último se refiere la queja de Pablo a los corintios: “El ágape fraterno –con el que estaba unida la Eucaristía– no es tal cuando unos tienen poco que comer y otros mucho”, en este caso, “eso ya no es la cena del

Señor” (1 Co 11,20). Por otra parte, dicha comunión une aspectos escatológicos e históricos: los escatológicos vienen dados de parte de Jesús, y los históricos de parte suya y nuestra. En efecto, la comunión mediada eucarísticamente es histórica en cuanto dicha celebración es memorial de la cena de Jesús con sus discípulos; y en segundo lugar, es comunión escatológica en cuanto Jesús está ahora presente en ella glorioso. De nuestra parte es siempre histórica y conlleva la esperanza actual en una gloria que por ahora es futura.

Comunión con los sufrimientos de Jesús

La comunión con Jesús es también escatológica e histórica en la medida en que podemos participar en sus dolores. Mientras para él son pasados, los nuestros son presentes e históricos. Hay dos pasajes bíblicos donde la comunión es específicamente comunión con los *padecimientos* de Jesús. El primero aparece en la carta de Pablo a los filipenses 3,10: “. . . y conocerlo a él, el poder de su resurrección y la comunión con sus padecimientos”. Aquí el autor quiere dar sentido a los sufrimientos de los fieles tal vez en situación de persecución, como puede pensarse por la mención al poder de la resurrección de Jesús antepuesta al sufrimiento, constituyendo así fuente de esperanza. Esto coincide

con el segundo texto, de la primera carta de Pedro 4,13: “Alégrese en la medida en que *participan* [*koinoneite*] de los sufrimientos de Cristo para que también se alegren alborozados de la revelación de su gloria”. Los discípulos participamos en nuestros propios sufrimientos –el de los fieles sufrientes– de los sufrimientos de Jesús, es decir, estamos unidos en sufrimientos semejantes. La revelación de la gloria de Jesús a la que se alude en este caso es la gloria futura y de conocimiento general, y no la que los testigos preelegidos ya han visto (cf. Hch 10,41-42).

COMUNIÓN EN (O CON) EL ESPÍRITU SANTO

La comunión en o con el Espíritu Santo está íntimamente ligada a la comunión eclesial, porque esta tiene

3. Propongo las dos traducciones porque, en este caso, comunión con resulta mejor si se piensa en la unión con Jesús, y comunión en es mejor si se piensa en la solidaridad eclesial que ella provoca; y las dos están en la Eucaristía.

4. En general, sin sentido específicamente teológico, en Hb 2,14 donde dice que los hermanos tienen *koinonía* en la carne y en la sangre. Pablo en Ga 1,16 afirma “sin consultar ni a la carne ni a la sangre y sin subir a Jerusalén donde los que eran apóstoles antes que yo”, es decir, sin consultar a ningún hombre, se quedó con la revelación que, sobre Jesús, había recibido de Dios. Es claro que aquí distingue la humanidad a la que llama “carne y sangre” de la divinidad. Cf. también en Mt 16,17.



La comunión por la Eucaristía incluye tanto el elemento de comunión con Jesús como de unión fraterna entre los creyentes. A esto último se refiere la queja de Pablo a los corintios: “El agápe fraterno no es tal cuando unos tienen poco que comer y otros mucho”.

como causa última la participación en el mismo Espíritu que es el bien esencial y común a todos los fieles.⁵ San Pablo en 2 Co 13,13 desea a los corintios que “la gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y *la comunión del Espíritu Santo* esté con todos vosotros”. Esta expresión de contexto litúrgico es, por una parte, de comunión con Dios y, por otra, eclesial. La *koinonía* mencionada por Pablo se la relaciona directamente con el Espíritu Santo por ser quien inhabita en los fieles constituyéndose así en medio o agente de unidad. Por eso se pasa fluidamente de la comunión en (o con) el Espíritu a la comunión eclesial. Dado que lo propio de los fieles es la comunión en el Espíritu, en el siguiente pasaje la aprovecha Pablo como recurso retórico –apelando a algo seguro– para exhortar a la unidad comunitaria: “Si tienen alguna comunión en el Espíritu...”, es decir, poca, “alguna”, cosa que es innegable, eso basta para que “tengan un mismo sentir” (Flp 2,1).

COMUNIÓN ENTRE LOS FIELES

En relación con la comunión *entre los creyentes* se pueden señalar dos aspectos: la Revelación recibida y los bienes materiales compartidos. Sobre el primero, hay que señalar que lo anunciado es la Revelación que une a los fieles porque todos han creído en lo mismo. La finalidad del anuncio es la comunión eclesial, es decir, la unidad en el mismo contenido revelado.

Así se observa en 1 Jn 1,3: “Lo que hemos visto y oído, se los anunciamos, para que también ustedes estén en comunión con nosotros”. La afirmación de Juan “lo que hemos visto y oído” se refiere a Jesús perceptible por su humanidad; gracias a ella pudieron ver, oír y tocar al Señor (cf. 1 Jn 1,1). La carne del Logos, en expresión juanina, es medio de Revelación, es expresión de Dios en las palabras arameas y en las obras de salvación de Jesús.⁶

Bienes materiales compartidos

La comunión se da también en los bienes materiales compartidos. La *comida* fraterna de Hch 2,42 se llama “comunión”: “Eran asiduos en escuchar la enseñanza de los apóstoles, en la *comunión*, en la fracción del pan y en las oraciones”. Este texto es del género literario llamado “resumen”, donde se sintetizan varias cosas, en este caso lo que hacían los fieles. En segundo lugar, después de la enseñanza de los apóstoles aparece la comunión que es aquí la comida comunitaria entre los fieles. La fracción del pan, que menciona en tercer lugar es la Eucaristía que estaba unida a una cena fraterna como se ve en 1 Co 11,20-21.⁷ Otra forma de comunión en los bienes es la *hospitalidad*, que es asumir como propias las privaciones materiales de los hermanos, como en Rm 12,9a.13: “Que la caridad entre ustedes sea auténtica [...] *compartiendo [koinonóntes]* en las

necesidades de los santos, practicando la hospitalidad”.

La comunión eclesial se expresa también en el dinero compartido. Los filipenses le enviaron remesas a Pablo que estaba necesitado, como les dice este en Flp 4,14: “Hicieron bien *compartiendo [sunkoinonésantes]* mi tribulación”, o sea, por la preposición que precede a participando, sufrieron literalmente una parte de la privación de Pablo, porque se privaron de lo que le mandaron. En Flp 4,15 Pablo agrega: “Cuando salí de Macedonia ninguna iglesia me abrió cuenta de ‘haber y debe’ sino solo ustedes”⁸ y continúa en 4,16: “...cuando estaba en Tesalónica me mandaron dos veces con qué atender a mi necesidad”. La misma idea aparece en 1 Tm 6,18, donde lo dado por los pudientes es comunión. Allí Pablo recomienda a los materialmente ricos, “que practiquen el bien, que se enriquezcan de buenas obras, que den con generosidad y distribuyan [*koinonós*]”.

5. En Hb 6,4 el Espíritu es caracterizado como “el don que viene de lo alto”, es el contenido del Bautismo, lit. de “la iluminación”.

6. La misma idea, pero expresada más conceptualmente, la tenemos en Tt 1,4 donde habla de “la fe común...” entre Pablo que escribe y Tito, destinatario de la carta. La comunión es en la Revelación que los dos han aceptado y que los une en un parentesco espiritual, Pablo es padre y Tito hijo.

7. La fórmula “fracción del pan” estaba ya reservada para la celebración eucarística como se ve en Hch 20,17; 1 Co 10,16.

8. Nota del editor: “haber y debe” se entiende como “ayuda pecuniaria”.

Un caso interesante sobre esta materia lo ofrece la colecta que promovió Pablo para los judeo-cristianos pobres de la comunidad de Jerusalén, a la cual se refiere varias veces en sus cartas.⁹ Con ocasión de dicha colecta, la comunión muestra dos aspectos, uno es el don material que es el dinero y otro el trabajo de recolectarlo; ambos implican entrar en comunión con quienes reciben, tal como se ve también en 2 Co 9,13 cuando Pablo afirma que “experimentando [sujeto: los receptores del don] este servicio [*diakonía*] glorifican a Dios por la obediencia de ustedes en la profesión del evangelio de Cristo y por la generosidad de la *comunión* [*koinonía*] de ustedes con ellos y con todos”. Lo que experimentan los creyentes es el efecto del beneficio que es el don en los que lo recibieron. “La obediencia de ustedes a la profesión del evangelio de Cristo” es la autenticidad de su fe que es la fuente de la comunión con ellos expresada en enviarles el don. En Rm 15,26 el trabajo de recolectar es literalmente “hacer una comunión”, “pues Macedonia y Acaya tuvieron a bien hacer una comunión [*koinonía*] en favor de los pobres de entre los santos que están en Jerusalén”. Esto muestra la estrecha relación que hay en la conciencia de Pablo entre la colecta y la comunión.

LA COMUNIÓN ES TAMBIÉN UN INTERCAMBIO DE BIENES ESPIRITUALES Y MATERIALES

La Revelación es un bien espiritual procedente de los judíos que ellos *participaron* a los gentiles. En Rm 15,27 Pablo relaciona esto con los bienes materiales que él espera que generosamente *compartan* con los judeo-cristianos de Jerusalén: “Pues, si los gentiles *participaron* [*koinónesan*] de los bienes espirituales de los judíos, es justo que los gentiles los sirvan [*leitougousin*] con bienes materiales”. Pablo ve entonces una estrecha relación entre servicio y comunión. En 2 Co 8,4 afirma el apóstol que “espontáneamente y con insistencia nos pedían [los de Macedonia] la gracia y la comunión [*koinonía*] del servicio [*diakonía*] para los santos”. “La *koinonía* de la *diakonía*” significa la *diakonía* que es *koinonía*. El trabajo de recolectar el dinero que es un servicio, es ya comunión con los beneficiados.

La misma idea se confirma en un texto que ya citamos por otra razón, 2 Co 9,13: “Experimentando este servicio [*diakonía*] glorifican a Dios por la obediencia de ustedes en la profesión del evangelio de Cristo y por la generosidad de la *comunión* [*koinonía*] de ustedes con ellos y con todos”. Al decir que la colecta es un servicio

(*diakonía*), Pablo expresa que es más que un trabajo técnicamente bien hecho. ¿A quién se sirve con la colecta? Ciertamente a los beneficiados, pero no se puede excluir que también a Dios que es la motivación, como se ve en la mención a la obediencia al Evangelio. Glorifican a Dios por dos razones unidas por la conjunción: por la obediencia de los corintios al Evangelio –en lo que sirven a Dios– y por la generosidad “de su comunión” –en lo que sirven a los hermanos de Jerusalén–.

Este mismo sentido religioso de la colecta como comunión se expresa en el vocabulario empleado. Aunque el término *logeia* es de uso común para decir ‘colecta’, es empleado solo dos veces en el Nuevo Testamento (cf. 1 Co 16,1.3); en cambio, se prefiere llamar a lo recolectado y al acto de recolectarlo u organizar la colecta con términos propios de la cultura eclesial: ‘*diakonía*’ (Rm 15,26) o ‘*koinonía*’ (2 Co 8,4) o ‘*leitourgía*’ (Rm 15,27), traducible esta última como *ministerio cultural*. Los tres son términos que han adquirido un sentido específicamente religioso, mientras ‘*logeia*’, en cambio, tiene un sentido inespecífico y por eso amplio, que vale para cualquier colecta en cualquier sociedad.

9. Cf. 1 Co 16,1ss.; Rm 15, 25ss.

LA FE EN ACCIÓN POR LA JUSTICIA Y LA PAZ

Enrique García A., F.S.C.¹

En 2007, la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en su Documento de Aparecida en Brasil (DA) se comprometió a “una catequesis social incisiva” (DA, 505). Dicha catequesis se funda en la tradición eclesial² y asume la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín.³

En Chile de 1980 a 1984, bajo el régimen militar establecido desde 1973, la Oficina Nacional de Catequesis distribuyó desde las diócesis dos libritos de Catequesis Social, de 30 sesiones anuales cada uno, y cinco folletos de la serie Sistemas Económico-Políticos para el tercer año.⁴ La relevancia de la catequesis social se reflejó en el plebiscito del 5 de octubre de 1989 donde triunfó estrechamente la opción “No” ante la consulta por la prolongación de ese régimen por ocho años, logro considerado imposible si no hubiese sido por dicha catequesis.⁵ Poco después, entre la recuperación de la democracia en 1990 y 2005, a pesar de duplicarse el Producto Interno Bruto, hubo corrupción en instituciones públicas y privadas, creció la extrema pobreza, la desigualdad de ingresos y el descontento. Gracias al contacto pastoral con el pueblo, la Conferencia Episcopal de Chile publicó en 2012 una importante Carta Pas-

toral para orientar políticas públicas.⁶ No hubo comunicación popular movilizadora como solía hacer la Acción Católica⁷ y muchos líderes políticos y sociales la desoyeron.

El 18 de octubre de 2019, la manifestación violenta suscitada por una creciente crisis social movió a actualizar la catequesis social. Se busca dar solución a las distintas causas de esta crisis a partir de fundamentos bíblicos e históricos, solicitando oración a todos los creyentes. En marzo de 2020, Mons. Ignacio Ducasse, Arzobispo de Antofagasta y Presidente de la Comisión Nacional de Catequesis, prologó el nuevo libro de catequesis social.⁸

Días después, al sobrevenir la pandemia del Coronavirus, las autoridades exigieron confinarse en las viviendas para evitar contagios. Suspendidas muchas empresas, aumentó el desempleo y la amplitud de la extrema pobreza al máximo de nuestra historia. Imprimir el libro era entonces imposible. El editor Eduardo Valenzuela Magaña, ya director de la Comisión Nacional de Catequesis, a pesar de la inversión personal realizada, decidió darle formato digital y gratuito para difundirlo prontamente. Al ver la calidad bíblica de la obra, el Obispo bautista David Muñoz Con-

dell, ecumenista y teólogo social,⁹ se comprometió a difundirlo con Iglesias evangélicas.

En agosto de 2020, la Conferencia Episcopal de Chile aprobó lo que pasó a ser la Campaña Cristiana y Patriótica. En la presentación pública virtual del libro realizada el 14 de octubre de 2020 por el Magister Javier Díaz Tejo, director de Investigación y Publicaciones del Instituto Escuela de la Fe de la Universidad Finis Te-

1. Asesor de la Sección Catequesis del CELAM.
2. GARCÍA AHUMADA, E. 2008. Una catequesis social incisiva. *Medellín* 136: 649-668.
3. GARCÍA AHUMADA, E. 1990. Qué es una catequesis liberadora. *Medellín* 64: 516-526.
4. GARCÍA AHUMADA, E. 2002. Situación y propuestas para una catequesis social liberadora. *Catechetium* 5: 109-124.
5. GARCÍA AHUMADA, E. 2017. La educación católica entre barquinazos políticos, En *Historia de la Iglesia en Chile*, M. Sánchez G., dir., vol. V, pp. 267-367. Santiago: Universitaria.
6. COMITÉ PERMANENTE DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE. 2012. *Carta Pastoral Humanizar y compartir con equidad el desarrollo de Chile*. Santiago.
7. GARCÍA AHUMADA, E. 2006. La Acción Católica en la catequesis chilena, 1931-1964. En *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile* 24-25: 237-256; 91-106.
8. GARCÍA AHUMADA, E. 2020. *Una incisiva catequesis social*. Santiago: Diakom.
9. MUÑOZ CONDELL, D. 2014. *América Latina. Lecturas socio-religiosas desde la misión integral de la Iglesia*. Valparaíso: Alba.



SPALOM/DELEONUNSPASH.JPG

El 18 de octubre de 2019, la manifestación violenta suscitada por una creciente crisis social movió a actualizar la catequesis social. Se buscó solución a las distintas causas de la crisis a partir de un fundamento bíblico e histórico, acompañado de una solicitud de oración a todos los creyentes.

rae, Eduardo Cavieres, Premio Nacional de Historia 2008, documentó que el laicismo reductor de la religión a lo privado es la mayor amenaza a la educación religiosa. Allí surgió la ahora Campaña Interreligiosa y Patriótica. Cooperan judíos y musulmanes. El manual y la grabación de su presentación pública se entregan gratis en el sitio www.escueladelafe.cl, acompañados de los textos Invitación multirreligiosa y Espiritualidad de la Carta Pastoral cuya desatención causó la crisis social.

El 15 y 16 de mayo de 2021 las elecciones de los miembros de la Asamblea Constituyente para redactar una nueva Constitución Política con plazo en 2022 y de otros cargos, preceden a posteriores elecciones parlamentarias y presidenciales. Hay noticias diarias de violencia y fuerte intolerancia entre diversos sectores,

perturbadoras de la reflexión cívica. En la catequesis social –que usa el método de ver, juzgar y actuar propuesto en el Decreto Apostolicam actuositatem sobre el apostolado de los laicos (AA 29f)– los compromisos de cada animador voluntario de un grupo de catequesis social son: 1) animar una reunión semanal de 2 a 9 personas con derecho a voto, de una hora aproximada de duración, utilizando Una incisiva catequesis social entregada gratis en www.escueladelafe.cl o por sucesivos animadores voluntarios en ejercicio, escalonados desde las diócesis y desde centros de otras religiones; 2) elegir cada vez en el índice el tema más apropiado según las circunstancias después de los dos temas introductorios fundamentales, y sobre todo 3) respetar las opiniones, experiencias y sugerencias de cada participante.

Necesitamos llenar el país de estos grupos para vencer primero la intolerancia y la violencia y finalmente la crisis social con la nueva Constitución Política. Quien conquista al menos un animador de catequesis social anota la casilla electrónica de cada uno de los que obtenga, para entregarles mensualmente Efemérides 2021. Servidores eminentes de Chile. Cada fascículo incluye 15 a 20 minibiografías de personas ejemplares de distintas religiones, nacionalidades y actividades, para recreación estimulante con quienes quiera. Todo el material digital y gratuito de la campaña se obtiene en cualquier organismo de la Conferencia Episcopal, diócesis o de cualquier animador voluntario de catequesis social. Todo adulto creyente está invitado en Chile a poner así su fe en acción por la justicia y la paz.

MEMORIA

PRESBITERO ULISES HERRERA LECLERC UN AVANZADO PARA SU ÉPOCA

(Santiago, 20 de julio de 1931-15 de enero de 2021)

Hijo de don Luis Herrera y doña María Leclerc, Ulises formó parte de una familia numerosa. Sus padres tuvieron 11 hijos y el último en fallecer fue Ulises. Realizó sus estudios de enseñanza básica y media en el Instituto de Humanidades Luis Campino, ingresando de inmediato al Seminario Pontificio Mayor de Santiago. Allí cursó los estudios de filosofía, mientras que la teología la realizó en la Facultad de Teología de la Universidad Católica. Fue ordenado sacerdote el 21 de diciembre de 1957.

A lo largo de su ministerio Ulises sirvió en diversas parroquias, pero hubo dos que lo marcaron mucho: Santo Tomás de Aquino, en calle Gamero con Vivaceta y Nuestra Señora del Carmen, en Plaza Ñuñoa.

En la primera sirvió recién finalizando el Concilio Vaticano II, con todos

los cambios que este significó, sobre todo en relación a la reforma litúrgica: Eucaristías en lengua vernácula, no en latín; sacerdote vuelto al pueblo y no en el altar mayor al fondo del presbiterio, sino cercano a la gente, con bancas en semicírculo para lograr un sentido más comunitario. Todo esto produjo gran resistencia en sus feligreses más tradicionalistas que no comprendían el valor de una Iglesia que, en signos y gestos, quería asumir la eclesiología de ser Pueblo de Dios. En esto, Ulises fue un avanzado para su época. En la misma parroquia trabajó incansablemente en pastoral juvenil y fue así como los jóvenes hicieron de ella su casa, su gran familia.

En Nuestra Señora del Carmen prestó un notable servicio en la pastoral familiar en conjunto con movi-



mientos apostólicos y el camino neocatecumenal.

Su ministerio se vio profundamente limitado a causa de un accidente vascular, afección que a la larga lo redujo a una silla de ruedas. Padeció un largo calvario que terminó al fallecer en la casa sacerdotal Santo Cura de Ars, en Santiago. Allí fue muy fiel a la vida comunitaria, en particular a la celebración de la Eucaristía. Su pascua fue el 15 de enero pasado a la edad de 90 años.

P. Ignacio Muñoz

Sacerdote de la Arquidiócesis de Santiago

MATÍAS VALENZUELA DAMILANO EL HOMBRE QUE ESCUCHABA

(Viña del Mar, 24 de enero de 1973-28 de enero de 2021)

Hijo de Álvaro Valenzuela Fuenzalida y María Isabel Damilano Padilla y hermano de Claudia María. Matías ingresó al postulante de la Congregación de los Sagrados Corazones a fines de febrero de 1998 y se ordenó

sacerdote el 8 de septiembre de 2007. Sirvió en la Parroquia San José, en La Unión, Valdivia; en la comunidad de calle Padre Damián, Santiago; en el Colegio SS.CC. Manquehue; en la comunidad de pasaje 21 Oriente, La



Granja, Santiago y en la parroquia San José, Libertad, Buenos Aires.

Hablar de Matías Valenzuela es difícil. Y eso es paradójico ya que estamos acostumbrados a hablar sin parar, a interrumpirnos, a chicanearnos, a terminar las frases que empezaron otros. En ese sentido, Matías tenía una actitud contracultural. Él escuchaba. Me atrevo a decir, incluso, que disfrutaba escuchando, y que por su modo de hacerlo podría ser considerado un militante de la escucha. Ser militante de una causa es entregarse a ella con la vida entera, porque se está convencido de que eso realmente vale la pena, es importante, y merece nuestro tiempo, nuestra energía, nuestra vida. A veces pienso que Matías creía que escuchar a alguien era, en ese preciso momento, lo único importante que tenía que hacer. Y eso implica pensar que la otra persona es sagrada; que aquello que está en su interior y quiere compartírnos es un tesoro que es necesario acoger con un amor y respeto absoluto. Su escucha era un modo de contemplación que le permitía mirar en lo más profundo del hermano, a quien le regalaba ese gesto tan valioso y singular.

Recuerdo hasta la posición de su cuerpo cuando se disponía a la es-

cucha: quebraba levemente el cuello hacia un costado, miraba a los ojos con ternura, colocaba las manos cruzadas delante de su guatita, los pies apenas separados. Casi como un soldado de la escucha, en posición para dar la batalla del amor que significaba entrar en el interior de una persona frágil y sagrada que le abría su corazón y su vida. Me resultaba incluso gracioso verlo ponerse “en posición”. Sucedió en cualquier momento: llegaba alguien que necesitaba ser escuchado o escuchada y entonces, apenas lo detectaba, cambiaba inmediatamente su posición. Se alistaba para la batalla... se disponía. Con el cuerpo, con el alma. Era muy hermoso verlo. Parecía que hasta su cuerpo decía: *ha llegado el momento. Se detiene todo. Es hora de escuchar.* Y esto me parece importante porque, al mismo tiempo, quien necesitaba ser escuchado advertía en él una actitud silenciosa que se manifestaba en su aspecto físico y le permitía sentirse acogido.

Muchas veces lo que expresa nuestro cuerpo no es lo mismo que lo que dicen nuestras palabras. Entonces, lograr que todo el ser, cuerpo y

alma, armonicen de modo tal de poder manifestarlo y así hacer sentir al otro seguro, tranquilo, contenido, es algo que encuentro extraordinario. Y me lo mostró Matías Valenzuela, un enamorado de la escucha, de lo humano. Un hombre consecuente hasta en el arte de escuchar.

Pienso que en este mundo extraño y contradictorio militar la escucha es una forma de preciosa rebeldía, de intentar ir en contra de un paradigma social que nos propone vivir acelerados, escuchando audios de WhatsApp al doble de velocidad, sin tiempo para nada y mucho menos para escucharnos. Creo que no conozco a nadie más que escuche con la ternura, la atención, la disposición corporal y espiritual con la que lo hacía Matías. Ojalá podamos intentar que nuestro cuerpo y todo nuestro ser se disponga a escuchar de modo tal que pueda hacerle sentir al otro que su voz, su historia, sus lágrimas, sus risas, su silencio son sagrados y que en ellos habita Dios.

Valeria Martins

Parroquia San José Libertad,
Merlo, Buenos Aires, Argentina

GERARDO RODRIGO HERRERA HEVIA SEÑOR, HAZ DE MÍ UN INSTRUMENTO DE TU PAZ

**(Santiago, 26 octubre de 1960-8
de marzo de 2021)**

Rodrigo nació en el seno de una familia de Quinta Normal, Santiago, en oc-

tubre de 1960. Fue el tercero de cuatro hermanos, todos amantes del folklore y tradiciones chilenas, pasión que desarrolló junto a sus padres Héctor y Rina. Estudió Agronomía en la Uni-



versidad de Chile, donde formó parte del conjunto folclórico Antumapu y del equipo universitario de voleyball.

Nos conocimos el año 1988 en la empresa donde yo trabajaba, pero no fue sino hasta el año 1990 que iniciamos nuestra relación y, ocho meses después, nos casamos en la parroquia El Buen Pastor de Macul. Un año más tarde nació nuestra hija Gabriela y en 1995 Aarón, quienes fueron bautizados en la misma parroquia. Con ocasión de la catequesis de Gabriela, el Párroco Humberto Gutiérrez nos invitó a ser catequistas de primera comunión y accedimos con gusto. Además, Rodrigo puso a disposición su voz y guitarra, formando junto a otros hermanos el coro parroquial. Luego se nos pidió coordinar la catequesis y la pastoral parroquial, ser ministros extraordinarios de la comunión, colaborar en los comedores solidarios y otras labores pastorales.

En febrero del 2009, nuestro párroco Rodrigo Domínguez nos invitó a pensar y orar sobre el ministerio diaconal y en marzo de ese año comenzamos el discernimiento en la Vicaría Oriente. Un año después, Rodrigo ingresó a la Escuela para el Diaconado, contando siempre con mi compañía y

apoyo. Allí, a la par, estudiamos 11 semestres y, durante el último año, hasta que el 26 de septiembre de 2015, fue ordenado diácono permanente junto a 17 hermanos, por la imposición de las manos de Monseñor Ricardo Ezzati. Ejerció su ministerio en la Parroquia El Buen Pastor de Macul hasta el año 2018, fecha en que nuestro vicario, el Padre Manuel Paz, nos pidió servir en la Parroquia San Francisco Solano de La Florida, a lo que accedimos después de conversarlo y orarlo en familia. A los dos años de ordenado, se nos pidió acompañar al primer año de la escuela del diaconado para caminar con ellos en su formación. En esas tareas estábamos cuando el 8 de marzo de 2021 Rodrigo partió al encuentro con el Señor, con toda su humildad, sencillez y disponibilidad al servicio, que era su gran característica.

Lo recuerdo como el amor de mi vida, esposo, amigo y confidente. Siempre pendiente de lo que sucedía a su alrededor, un hombre gentil, cariñoso siempre poniendo las necesidades su familia antes que las suyas. Gabriela nuestra hija lo recuerda como su gran confidente automotor, apasionado por los autos y

sobre todo el amor a la música que ambos compartían de forma latente. Gabriela y su padre eran cómplices de miradas y sueños. Nuestro hijo Aarón lo recuerda como su compañero de deportes, acompañándolo siempre en cada una de sus locuras; un ‘papá apañador’, es decir, que lo impulsaba y respaldaba en cada una de sus ideas, por locas o extrañas que fueran; para Aarón su padre estaba siempre ahí.

Rodrigo era de la idea de que nada era imposible de realizar y buscaba una forma de ayudar a los demás y hacerlos felices. Creo que esto se debe a que siempre tuvo puesta la mirada en el lavado de pies de Jesús a sus discípulos, una enseñanza que valoraba y ponía en práctica. Le llamaba la atención que Jesús, siendo Dios, se hizo servidor de sus amigos dejándonos una enseñanza de humildad y servicio.

Su diaconado se puede resumir en una frase que él utilizaba con frecuencia y que fue el lema de su ordenación: “Señor, haz de mí un instrumento de tu paz”.

Patricia Silva

Viuda de Rodrigo Herrera H.

OTROS CLÉRIGOS FALLECIDOS EN 2021

DIÁC. JAVIER GIL LLAMBIAS

(† 03 DE MARZO)

DIÁC. GERARDO HERRERA HEVIA

(† 08 DE MARZO)

PBRO. ANTONIO DURANA ARRIETA

(† 07 DE ABRIL)

DIÁC. ALEJANDRO FLORES MUÑOZ

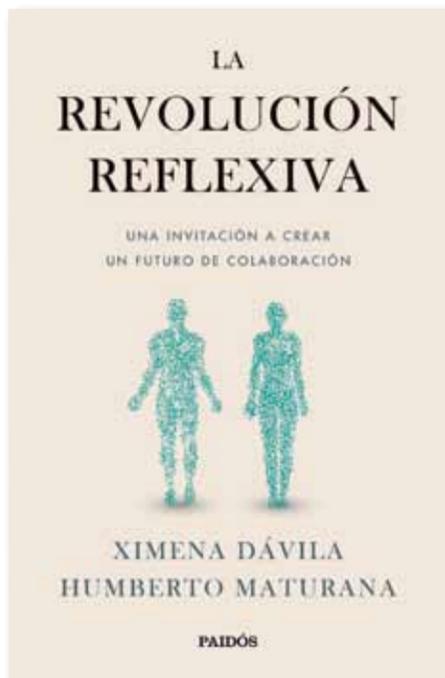
(† 19 DE ABRIL)

DIÁC. ENRIQUE PIZARRO RUZ

(† 27 DE ABRIL)

DIÁC. RAFAEL ARREDONDO REBOLLEDO

(† 25 DE MAYO)



La revolución reflexiva

Hace 20 años Ximena Dávila (terapeuta familiar y epistemóloga) y Humberto Maturana (biólogo y filósofo) unieron sus trabajos en la escuela de pensamiento Matriztica. A lo largo de estos años Dávila y Maturana han generado una rica reflexión biológico-cultural de la cual esta es su última obra. El pasado 6 de mayo falleció Humberto Maturana, por ello el libro constituye, además, la última obra de su legado. Muchos de los libros anteriores fueron escritos en un lenguaje especializado y recursivo que no hace fácil su lectura. Este libro supone un esfuerzo editorial especial por salvar ese impedimento.

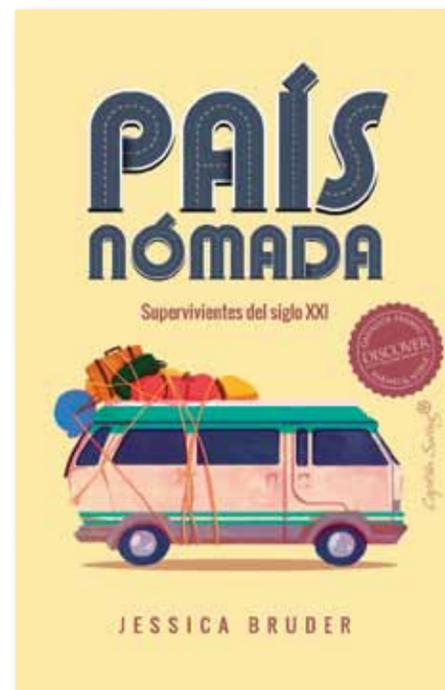
En 11 capítulos la obra invita a pensar en las actuales formas de vivir,

las consecuencias de nuestras decisiones y cómo todo ello nos ha hecho, en cierto modo, insensibles y ciegos frente a muchas realidades importantes. El libro mueve a replantearse el modelo de sociedad que queremos y los futuros de los que tenemos que hacernos responsables. Esperamos que este sea el inicio de una reflexión personal provechosa pues, como dicen los autores, “los grandes cambios no se producen sino hasta que empiezan a cambiar los individuos, en sus localidades y contextos personales, para luego tocar a sus personas cercanas. Las transformaciones se mueven como un virus, que va contagiando de uno en uno, hasta formar un movimiento” (p. 24).

DÁVILA, X. & MATURANA, H. 2021. *La revolución reflexiva*. Santiago: Planeta.

País nómada. Supervivientes del siglo XXI

Libro que inspiró la película *Nomadland*. La obra resulta de una investigación periodística realizada por Jessica Bruder en la que desnuda la cruda realidad de muchas personas mayores tras la recesión de 2008 en Estados Unidos. La autora se embarcó en un viaje de descubrimiento que va desde los campos de remolacha en Dakota del Norte al programa CamperForce de Amazon. El ensayo muestra cómo los grandes empleadores han descubierto un nuevo grupo de mano de obra barata, com-



puesto principalmente por ‘temporeros’ adultos.

Miles de trabajadores, ahogados en hipotecas, descubren tras la gran recesión que el seguro social les queda corto y se lanzan a las carreteras formando una comunidad nómada moderna autodenominada wokampers –por su medio de transporte: campers–. La periodista y autora relata una historia convincente y reveladora sobre el lado oscuro de la economía. Leer este libro nos previene de las consecuencias negativas de la economía cuando no tiene en cuenta el lado humano y la dignidad de las personas.

BRUDER, J. 2020. *País nómada. Supervivientes del siglo XXI*. Madrid: Capitán Swing.

CINE + VIDEO

GANADORES DEL OSCAR 2021



Mejor película: *Nomadland*

Con varios Oscar (mejor película, mejor dirección, mejor actriz), esta película es una adaptación del libro homónimo *País nómada. Supervivientes del siglo XXI*. Con la dirección de Chloé Zhao, cuenta con la notable actuación de Frances McDormand (*Fargo*, 1996; *Three Billboards Outside Ebbing, Missouri*, 2017).

El filme narra la historia de Fern (McDormand), que luego de quedar desempleada al cierre de la fábrica donde trabajó durante muchos años con su difunto marido, decide vender todos sus bienes y comprar una furgoneta para vivir como nómada buscando trabajo a lo largo del país. Junto a McDormand aparecen varios

personajes reales que fueron parte de las entrevistas que dieron lugar al libro. La película no alcanza a profundizar del todo en la crítica social que plantea el libro, sin embargo, logra mostrar y poner en la vitrina cinematográfica la realidad de la vida de miles de nómades modernos que viven y viajan con sus casas rodantes por Estados Unidos.

ZHAO, C. 2020. *Nomadland*. 1h 50 min. Próximamente en DISNEY+



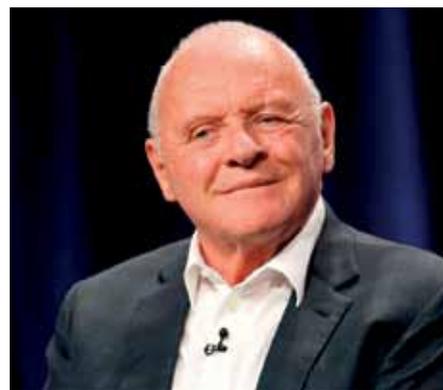
Mejor directora: Chloé Zhao (*Nomadland*)

31 de marzo de 1982, Beijing, China. Zhao vivió la mayor parte de su vida en Reino Unido luego de lo cual estudió dirección de cine en la Universidad de Nueva York. Fue directora, productora, guionista de *The Rider* (2007) y *Songs my brothers taught me* (2015), filmes por los cuales ha obtenido variados reconocimientos a su calidad de dirección.

Mejor actriz: Frances McDormand (*Nomadland*)

23 de junio de 1957, Gibson City, Estados Unidos.

Con una larga trayectoria cinematográfica y muchos reconocimientos, esta talentosa actriz cuenta ya con dos premios Oscar anteriores como mejor actriz en las películas *Fargo* (1996) y *Tres anuncios por un crimen* (2017).



Mejor actor: Anthony Hopkins (*El padre*)

31 de diciembre de 1937, Port Talbot, Reino Unido.

Con una larga y reconocida trayectoria, interpretó diversos papeles en los años setenta y ochenta (*Un puente lejano*, *El hombre elefante* y *Rebelión a bordo*), pero su carrera se disparó cuando encarnó al doctor Hannibal Lecter en la película *El silencio de los inocentes* (1991) del director Jonathan Demme, papel que lo hizo acreedor del Oscar al mejor actor. Hoy vuelve a la cima con su rol en *El padre*.

SELLER, F. 2020. *El padre*. 1h 37 min.

Mejor cortometraje: *Dos completos desconocidos*

Escrito por Travon Free y dirigido por Free y Martin Desmond Roe, la obra está inspirada en la muerte de George Floyd. El filme cuenta la historia de un dibujante de cómics que se despierta una y otra vez en la cama de una chica con la que ha pasado la noche e intenta llegar a su casa donde lo espera su perro. En una escalada agobiante de situaciones de pesadilla, el recurso busca ser una metáfora de los *déjà vu* que los afroamericanos estadounidenses sufren como amenazas todos los días en las calles de su país. Más allá del Oscar recibido, el corto busca provocar y empatizar con la experiencia que viven las personas discriminadas. Puede ser un ejercicio doloroso, pero necesario para reflexionar sobre nuestras propias acciones y cómo podemos construir entre todos una sociedad inclusiva.

FREE, T. & DESMOND ROE, M. *Dos completos desconocidos*. 32 min. NETFLIX.

Mejor película internacional: *Otra ronda*

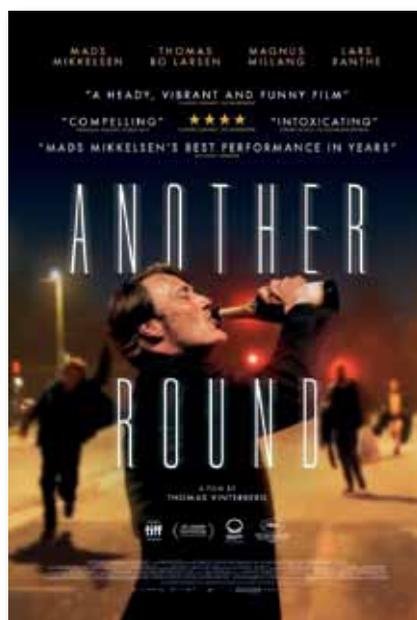
Dirigido por Thomas Vinterberg, el filme cuenta la historia de cuatro profesores en plena crisis de mediana edad que se embarcan en un experimento sociológico basado en la teoría del psiquiatra Finn Skårderud. Skårderud postula que, tener contenido de alcohol en la sangre te hace más creativo y relajado. Para esto deciden que cada uno de ellos deberá mantener una tasa de alcohol en su cuerpo al mismo nivel, durante su vida diaria, intentando demostrar de esa manera que pueden mejorar en todos los aspectos de su vida. Viendo resulta-

dos auspiciosos deciden aumentar la dosis. El resultado es predecible, pero los acontecimientos, los personajes y las escenas le dan un gran valor a la película. Con grandes actuaciones como la Mads Mikkelsen, este filme muestra una cruda realidad de la sociedad danesa pasando por la amistad, la pérdida de la juventud, el sentido de la vida y la evasión de los problemas. Muchos elementos que se pueden extrapolar en gran medida a la sociedad occidental.

VINTERBERG, T. 2020. *Otra ronda*. 1h 57 min.

Mejor documental: *Mi maestro el pulpo*

Obra del famoso documentalista sudafricano Craig Foster (autor de *Planeta Azul II*, descubridor de siete nuevas especies y apasionado por la vida submarina). Dirigida por Pippa Ehrlich y James Reed, muestra la relación que establece Craig con un pulpo que encuentra mientras realiza buceo de amnea en un bosque de algas.



La historia transcurre durante 324 días en que muestra lo que le ocurre al documentalista en su vida personal y cómo va creciendo su relación con el pulpo. En este sentido el documental sigue una narrativa distinta a los tradicionales, algo que parece tendencia si consideramos que la docu-película chilena *El agente topo* (que competía en la misma categoría) también usa una narrativa que nos involucra emocionalmente para mostrar una realidad. Los pulpos son reconocidos como los seres más inteligentes del océano debido a su memoria privilegiada a corto y largo plazo, su astucia, capacidad de mimetismo y destreza del uso de los tentáculos gracias a su desarrollado sistema nervioso. Con imágenes hermosas va construyendo un relato que puede ser un poco ingenuo en su conclusión, pero es una metáfora de nuestra relación con la naturaleza. Esto nos plantea desafíos interesantes sobre nuestra interacción con el medio ambiente, los seres vivos y los seres humanos.

EHRlich, P. & REED, J. 2020. *Mi maestro el pulpo*. 1h 30 min. NETFLIX.



“Una Iglesia sinodal es una Iglesia de la escucha, con la conciencia de que escuchar es más que oír. Es una escucha recíproca en la cual cada uno tiene algo que aprender.

Pueblo fiel, colegio episcopal, Obispo de Roma: uno en escucha de los otros; y todos en escucha del Espíritu Santo, el Espíritu de Verdad, para conocer lo que él dice a las Iglesias”.

FRANCISCO.

Discurso en la conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los obispos.
17 de octubre de 2015.

REAPRENDIZAJE Y REFORMA DE LAS ESTRUCTURAS: RECUPERAR LA SINODALIDAD.

Nathalie Becquart



“Estamos en fase de reaprendizaje de la sinodalidad, que estaba en el origen de la Iglesia, en los primeros siglos, cuando el gobierno era sinodal”.