



LA IGLESIA EN COMUNIÓN: UNA VISIÓN ECLESIOLÓGICA

Recepción: 10/02/2016 Revisión: 18/02/2016 Aceptación: 04/03/2016



Pablo González

Obispo de Guasdualito, estado Apure, Venezuela

pablomodestoqp@gmail.com

RESUMEN

La intencionalidad de este ensayo se centra en el abordaje de reflexiones sobre la Iglesia como comunidad y su papel para que se reconozca a sí misma: primero como entidad que acoge y muestra misericordia, y segundo como aquella que testifica la fraternidad y la comunión. Esta premisa nos pone en sintonía con las proféticas intervenciones del Papa Francisco. Se trata de la llamada que hace el máximo representante de la Iglesia Católica en la aplicación de la doctrina de los signos de los tiempos, que en el contexto latinoamericano ha llevado a los obispos a pronunciarse, al final de la Conferencia de Medellín (Consejo Episcopal Latinoamericano, 1968), no en función de juntar esfuerzos para constituirse en una institución más fuerte y poderosa, sino en función de poner la fe del pueblo, en su mayoría católico, al servicio de la búsqueda de soluciones a los múltiples problemas que padece el mismo, y en la promoción integral de las personas y comunidades del continente. Por eso, se afirma que, como pastores con una responsabilidad común, queremos comprometernos con la vida de todos nuestros pueblos en la solución de las situaciones emergentes que día a día vivencian.

Palabras clave: iglesia, comunión, eclesiológica, comunidad, católico.

THE CHURCH IN COMMUNION: AN ECCLESIOLOGICAL VISION

ABSTRACT

The intent of this essay focuses on addressing reflections on the Church as a community and its role so that it recognizes itself: first as an entity that receives and displays mercy

and second as one that testifies to fraternity and communion. This premise puts us in tune with the prophetic speeches of Pope Francisco. This is the call made by the head of the Catholic Church in the application of the doctrine of the signs of the times, which in the Latin American context has led the bishops to decide at the end of the Medellín Conference (Latin-American Episcopal Council, 1986), not according to join efforts to become a stronger and more powerful institution, but in terms of putting faith of the people, mostly Catholic, serving the search for solutions to the many problems afflicting the same, and the integral promotion of people and communities across the continent. Therefore, it is stated that, as pastors with a common responsibility, we commit ourselves to the life of all our people in solving emerging everyday situations.

Keywords: church, communion ecclesiology, community, catholic.

LA CHIESA IN COMUNIONE: UN VISIONE ECCLESIOLOGICA

RIASSUNTO

L'intento di questo saggio si concentra su come affrontare riflessioni sulla Chiesa come comunità e il suo ruolo in modo che si riconosce: prima come una entità che riceve e visualizza la misericordia e la seconda come uno che testimonia la fraternità e la comunione. Questa premessa ci mette in sintonia con i discorsi profetici di Papa Francisco. Questa è la chiamata fatta dal capo della Chiesa cattolica in applicazione della dottrina dei segni dei tempi, che nel contesto latino-americano ha portato i vescovi di decidere al termine della Conferenza di Medellín (latino-Consiglio Episcopale , 1986), non secondo di unire gli sforzi per diventare un'istituzione più forte e più potente, ma in termini di mettere fede della gente, per lo più cattolici, che serve la ricerca di soluzioni ai numerosi problemi che affliggono la stessa, e la promozione integrale delle persone e comunità di tutto il continente. Pertanto, si afferma che, come pastori con una comune responsabilità, ci impegniamo alla vita di tutto il nostro popolo nel risolvere situazioni quotidiane emergenti.

Parole chiave: chiesa, la comunione l'ecclesiologia, la comunità, cattolica.

INTRODUCCIÓN

Las intervenciones del Santo Padre no solo responden al ingenio y encanto de un gran comunicador, sino que obedecen a las principales vertientes que ha hecho la Iglesia, a partir del Concilio Vaticano II, y que, por obra del Espíritu Santo están encontrando causas concretas que permiten activar la esperada conversión que requiere la Iglesia en los nuevos tiempos, procurando ahondar en sus respectivas implicaciones en el contexto venezolano.

Conviene recordar la urgencia de que la Iglesia abra sus puertas para acoger a los alejados y necesitados, y de esa manera mantenerse fiel a la recomendación final que hace Jesús: “De hacer llegar la buena noticia a todos”. Ya no se trata de buscar a una oveja perdida dejando a las 99 en el corral, se trata ahora de ir a buscar las 99 que están fuera del corral. Se refiere entonces, de que las pocas que están en el corral se impliquen en el regreso de sus hermanas ovejas perdidas.

Aunado a lo anterior, con el Vaticano II, se dio una revolución copernicana en la concepción de la Iglesia, siendo la Trinidad el origen y el destino de la comunidad eclesial, donde todos los cristianos tienen la misma dignidad por los sacramentos de iniciación y por la diversidad de ministerios y funciones, que son expresión de la unidad y la corresponsabilidad compartida.

El Concilio en el momento de definir a la Iglesia, en lugar de partir de la jerarquía, pone al Pueblo de Dios como base y este nuevo enfoque lleva a superar la imagen de «pastor/rebaño» y de «cura de almas» que tanto ha marcado la pastoral de la Iglesia hasta ese momento. De allí entonces, subyacen las múltiples nociones que se tienen sobre la Iglesia, como misterio, pueblo de Dios y servidora. En este sentido, cabe desatacar:

Iglesia Misterio: una de las nociones que refleja la novedad del Concilio, respecto a la auto-comprensión que la Iglesia tiene en el proyecto de cristiandad, es la noción «Iglesia misterio». Que la Iglesia se defina como «misterio» significa que encuentra su origen y su razón de ser en el proyecto salvador que Dios realiza en la historia de la humanidad. Tal

afirmación desplaza el protagonismo de la Iglesia a la voluntad salvífica de Dios y le obliga a renunciar a toda manifestación de prepotencia o autosuficiencia (Estrada, 1988). Tal como lo dice *Lumen Gentium* (Concilio Vaticano II, 1964, p. 1): “Todos los hombres son llamados a esta unión con Cristo, Luz del mundo, de quien procedemos, por quien vivimos y hacia quien caminamos”.

La condición Iglesia Misterio identifica un Dios que “se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo, pasando por uno de tantos” (Filipenses 2:6-8), se hace hombre y de esa manera manifiesta su interés por la humanidad, por eso viene a su encuentro, para hacerles a todos hijos y hermanos -iguales en dignidad- y llamarlos a la santidad (Concilio Vaticano II, 1964).

La significación de la Iglesia en el mundo no está en la cantidad de sus miembros, ni el poder que alcance; su fundamento está en la vitalidad que le comunica Cristo, quien le insta a mantenerse en sintonía con el Espíritu, y a ser consciente, al mismo tiempo, de que está siempre necesitada de purificación (Concilio Vaticano II, 1964).

El asumir la noción Iglesia Misterio obliga a identificarse con Dios Uno y Trino, atalaya que le desafía a lograr la unidad en la diversidad. A nivel interno: valorando los diversos carismas, ministerios y servicios, que siendo obra del mismo Espíritu, deben ser respetados, valorados y puestos al servicio de todos (Concilio Vaticano II, 1964) y a nivel externo: asumiendo una actitud de servicio y de diálogo con el mundo y con todas sus expresiones sociales, culturales y religiosas.

Poniendo en marcha las exigencias de esta nueva auto-comprensión que la Iglesia tiene de sí misma, el Concilio sintetiza sus conclusiones al respecto, en el documento *Gaudium et Spes* (Concilio Vaticano II, 1965), constitución de carácter pastoral que buscará clarificar la actitud y las respuestas pastorales de la Iglesia en el mundo contemporáneo. Abordará el concepto de los signos de los tiempos como aquellos acontecimientos de la sociedad moderna de más relevancia, que plantean, no solo un mundo en proceso de cambios acelerados, sino también anuncios de esperanza, para un cambio y posibles compromisos para la construcción de una mejor sociedad.



Iglesia Pueblo de Dios: la noción “Pueblo de Dios” no es una expresión más de las que emplean los documentos de la Iglesia, sino que es también un punto de partida de la nueva auto-comprensión con la que el Concilio desafía a la Iglesia. Por ser un señalamiento del que dependen muchas otras innovaciones concretas, teólogos como Antonio María Calero sostienen que es una de las mayores originalidades, tanto de la Constitución *Lumen Gentium* (Concilio Vaticano II, 1964).

Por eso afirma que “La noción de Iglesia como “Pueblo de Dios”, frente a la de “sociedad perfecta” e incluso frente a los de cuerpo de Cristo, revalorizada particularmente por Pio XII, hizo posible el redescubrimiento de una amplia gama de la riqueza que encierra en sí la realidad Iglesia: la dimensión histórica de la Iglesia, la categoría bíblica de la Alianza, la continuidad y discontinuidad de la Iglesia respecto a Israel, la relación de los bautizados dentro de la comunidad eclesial, la igualdad fundamental y la dignidad de todos ellos en cuanto a bautizados, la distinción entre Iglesia y Reino de Dios, la naturaleza esencial escatológica de la Iglesia y el compromiso de la Iglesia en la historia del hombre (Calero, 2001).

Desde el punto de vista histórico, la denominación “Pueblo de Dios” era un texto característico de los santos Padres, con este documento expresaban tanto la relación de Iglesia con Israel como la catolicidad de la Iglesia: pueblo formado por personas de todas las naciones. Esta denominación entró en desuso a partir de la Reforma, cuando la acentuación protestante hizo énfasis en la Iglesia como hecho comunitario, mientras la reacción católica refuerza los aspectos jerárquicos o institucionales, dejando a un segundo plano lo comunitario. Esta situación justifica el distanciamiento que sufrió la iglesia de sus fuentes originarias, haciendo que la Iglesia se mostrase como una sociedad desigual, formada por pastores y rebaños que tendía a identificar el sacerdocio de Cristo con el de los ordenados, y, a los laicos, como el pueblo (Congar, 1973).

Esta eclesiología, que ponía en primer plano lo que diferencia a los cristianos, comienza a evolucionar bajo el influjo de la renovación patrística hasta llegar al Vaticano II, que representa el término del proceso y el punto de partida para la revalorización de la comunidad y del pueblo como elemento característico de la Iglesia (Estrada, 1985).



El hecho de que el Concilio anteponga el capítulo «Pueblo de Dios» al de Jerarquía de la Iglesia, quiere expresar su intención de anteponer lo que es común a todos los miembros, antes de hablar de diferencias (Velasco, 2002). La Iglesia es un pueblo y todos somos miembros de él, en este sentido, todos somos laicos. Y porque la Iglesia es un pueblo, todos los cristianos necesitan de la comunidad cristiana, no hay un cristianismo a-elesia (Congar, 1973) (Schnackenburg y Dupont, 1965). Muchos teólogos coinciden en admitir que una de las principales consecuencias de entender a la Iglesia como Pueblo es que, desde el Papa hasta el último miembro de la Iglesia, todos son iguales ante Dios y todos participan de una misma condición y dignidad (Blázquez, 1988).

La igualdad existencial y ontológica es anterior a la diversidad de funciones, carismas y estructuras o ministerios (Concilio Vaticano II, 1964). Esta afirmación excluye también el individualismo eclesial; no hay Cristo sin Iglesia, ni cristianismo sin comunidad; al relacionarnos con Cristo, automáticamente comenzamos a formar parte de la comunidad cristiana, aunque sea de distintas maneras. La noción “Pueblo de Dios” está muy unida a la noción Cuerpo de Cristo de la cual, como dice Semeraro (1996), es complementaria: Por una parte el ser “Cuerpo de Cristo” especifica la peculiaridad de este pueblo de Dios y, a su vez, el que este cuerpo sea “Pueblo de Dios” defiende esta noción de ciertas tendencias espiritualistas y de lo que se ha denominado como un “monoformismo” eclesiológico.

No puede haber una auténtica teología del pueblo de Dios sin teología del cuerpo de Cristo; pero tampoco la teología de la Iglesia-Cuerpo de Cristo es auténtica cuando se desarrolla sin conexión con la de Pueblo de Dios. Así pues, las dos son premisa indispensable para una correcta descripción del misterio de la Iglesia como Koinonía-Communia (Semeraro, 1996).

En la constitución *Lumen Gentium* los miembros del Concilio sostienen que en la Iglesia hay dos realidades: la sustantiva y la relativa. La realidad sustantiva es aquella en la que todos coincidimos como creyentes en Jesús que somos, es la experiencia de nuestra fe o el sentir de nuestra fe; aquello por lo que todos estamos llamados a ser cristianos sin más, como empezaron a llamarse los discípulos de Jesús en la ciudad de

Antioquía (Hechos de los Apóstoles 11:26). Esta realidad es la que llamamos teológicamente el “sacerdocio común de los fieles” (Concilio Vaticano II, 1964, p. 10, 12).

Al respecto, comenta Estrada (1985, p. 252) lo siguiente:

Frente a un sacerdocio proveniente de una casta o tribu sacerdotal, heredada, restringida a algunos varones, el sacerdocio del nuevo «Pueblo de Dios» participa del sacerdocio de Cristo, en cuanto que son todos los miembros de ese pueblo el sujeto del sacerdocio. Es todo el pueblo el que tiene que ser en su vida y desde su vida, alabanza a Dios, oblación santa, grata y aceptable a Dios ofreciéndole un culto en espíritu y verdad.

Se trata de un sacerdocio proveniente del Espíritu, que no está restringido a algunos miembros del pueblo, sino que está dirigido a todos los bautizados sin distingos; un sacerdocio que consiste, no en ofrecer dones más o menos preciados, pero que, en definitiva, son exteriores; sino en ofrecerse a sí mismos como oblación santa, como sacrificio espiritual de olor agradable y completamente acepto a Dios (Carta a los Romanos 12:1).

Cuando se dice que el Pueblo de Dios es un Pueblo profético y carismático, se trata de devolverle al Pueblo el Espíritu Santo: que todos y cada uno de sus miembros, pasen de una actitud pasiva y receptiva a ser sujetos activos, donde nadie actúe, en principio, desde la sumisión, sino desde la creatividad de la fe y desde la libertad de los hijos de Dios (Concilio Vaticano II, 1964).

Desde las bases de una Iglesia conformada por personas ontológicamente iguales se puede, y se debe, hablar de la diversidad en la Iglesia. Estas son las realidades relativas, aquellas en la que nos diferenciamos unos de otros. El apóstol San Pablo dice que diversas son las vocaciones, los carismas, las gracias, las funciones y los ministerios; pero toda esa rica diversidad de sus miembros, brota de un único Espíritu, por lo tanto, tienen que servir no al antagonismo, sino al enriquecimiento mutuo del cuerpo eclesial.

Ser obispo, presbítero, religioso o laico son servicios distintos dentro de la Iglesia para su buen funcionamiento. Todos deben asumirse con espíritu de servicio y de comunión, de tal manera que lo más importante en la Iglesia es siempre su realidad

sustantiva, aquello que está por debajo de nuestras diferencias: el ser “cristianos” (Carta de Santiago 2:7).

La construcción de la comunidad eclesial es tarea de todos los bautizados; todos ellos son corresponsables, cada uno desde la peculiaridad de la vocación que Dios le ha concedido. El modo de vivir y organizar la comunidad eclesial tiene mucho que ver con la transformación evangélica del mundo. La comunión eclesial es condición imprescindible de la misión. No se trata de inventar nada nuevo, sino de recuperar la novedad originaria de la Iglesia, consolidando la experiencia de los diversos ministerios laicales y las necesidades actuales de la humanidad y de la misma Iglesia (Papa Pablo VI, 1975).

La unidad católica exige la pluralidad que es lo más opuesto a la uniformidad. La inculturación del cristianismo al Occidente no puede ser la medida ni la rémora para su inculturación con otras culturas. La referencia de la Iglesia a la totalidad y al mundo, es lo que la diferencia, entre otras características, de una secta. Con razón cita el *Lumen Gentium* (Concilio Vaticano II, 1964, p. 13):

Pero como el Reino de Cristo “no es de este mundo” (Juan 18:36), la Iglesia, o Pueblo de Dios, introduciendo este Reino no arrebató a ningún pueblo sus bienes temporales, sino al contrario, todas las facultades, riquezas y costumbres que revelan la idiosincrasia de cada pueblo, en lo que tienen de bueno, las favorece y asume; pero al recibir las las purifica, las fortalece y las eleva.

Iglesia servidora: para Dulles (1975), si hay algo que está claro a los teólogos y exégetas sobre el origen de la Iglesia es que no fue fundada por Jesús para servirse a sí misma. Jesús convocó a un grupo de discípulos, no para instruirlos y constituir un grupo o un movimiento de salvación sectario, sino que los convocó para hacerlos participar con Él en la misión que el Padre le había confiado: la puesta en marcha del Reino de Dios.

En la mayoría de los modelos eclesiológicos, la Iglesia tiene una condición de privilegio con respecto al mundo. Por ejemplo, en los modelos institucionales preconciarios, la Iglesia oficial: enseña, santifica y regula con la autoridad de Cristo. En los modelos de comunión conciliares: la Iglesia es vista como el Pueblo de Dios o el Cuerpo de Cristo que avanza hacia la perfección final del Reino. En la eclesiología



sacramental: la Iglesia es entendida como la manifestación visible de la gracia de Cristo en la comunidad humana.

En estos modelos, la Iglesia es vista como un sujeto activo y el mundo como el objeto pasivo sobre el que la Iglesia actúa o influye. La Iglesia depende directamente de Dios y se presenta como una especie de mediadora entre Dios y el mundo. Dios viene al mundo a través de la Iglesia, y lo mismo sucede con el mundo, que viene a Dios a través de la Iglesia; en la medida en que el hombre cree en la Iglesia, se junta a ella y obedece sus enseñanzas.

Estos modelos generan ruptura y rechazo del mundo civil, que ha ido siendo cada vez más activo e independiente ante la Iglesia. La Iglesia, por su parte, da consejos al mundo, pero acostumbrada a ser la última palabra, siente que no le prestan atención y asume posturas de condena y distanciamiento.

El Papa Juan XXIII y el Concilio Vaticano II plantearon un importante cambio de actitud, por eso en la convocación al Vaticano II hacen las siguientes afirmaciones: “Las almas neuróticas ven solamente oscuridades que anegan la faz de la Tierra. Nosotros, sin embargo, preferimos reafirmar nuestra confianza en nuestro Salvador, que no ha abandonado al mundo que ha redimido” (Abbott, 1966, p. 704).

El Concilio asume un nuevo método teológico en la Eclesiología y que es muy diferente del empleado hasta entonces. Muchos dicen que pudiera llamarse diálogo-secular: diálogo, porque pretende operar en la frontera entre el mundo contemporáneo y la tradición cristiana (incluida la Biblia), más que simplemente en aplicar la última como medida del primero; y secular, porque la Iglesia toma al mundo como un espacio teológico apropiado donde busca discernir los signos de los tiempos.

La imagen de la Iglesia que mejor armoniza con esta nueva actitud es la de servidora. El nuevo enfoque eclesiológico fue preparado a través de una serie de teólogos del siglo XX, entre los cuales destacan dos: Teilhard de Chardin y Dietrich Bonhoeffer (Abbott, 1966). Según estos autores, la Iglesia debe despojarse de las estructuras que pueden serle de obstáculo para su misión y, para llevar a cabo su tarea de servicio, debe trabajar



dentro de las estructuras del mundo, más bien que dedicarse a construir estructuras paralelas. Como muy bien dice Robinson (1965, p. 92): “La casa de Dios no es la Iglesia, sino el mundo. La Iglesia es la servidora y la primera característica del servidor es que vive no en su propia casa, sino en casa ajena”.

Dos son los polos esenciales de referencia de la misión de la Iglesia: Dios, que la llama y la envía, y la humanidad entera, destinataria de su misión:

- Dios: es desde el corazón del mismo Dios de donde brota el impulso misionero de la Iglesia. Un Dios que, entendido trinitariamente, no es arquetipo de los poderosos de este mundo; sino que, comprendido como el Padre del Cristo crucificado por nosotros, su verdadera Omnipotencia es concebida como la Omnipotencia del Amor; un Dios que, abajándose a la condición humana, asumió su sufrimiento, dignificándolo en su entrega total; un Dios que sigue contando con el aporte de todos y cada uno de los miembros de la Iglesia para realizar su plan de salvación. (Calero, 2001, p. 421).

- La humanidad: siendo esta la destinataria de la misión de la Iglesia, es conveniente aclarar que, para que cumpla adecuadamente su misión, la Iglesia no se debe limitar a poner en marcha el Reino de Dios como una respuesta que aborda a la realidad humana uno por uno o en pequeños grupos; la respuesta debe abordar al conjunto, y desde ahí, a las personas y a los grupos.

Por esta razón, se afirma en la *Gaudium et spes*:

La profunda y rápida transformación de la vida exige con suma urgencia que no haya nadie que, por despreocupación frente a la realidad o por pura inercia, se conforme con una ética meramente individualista. El deber de justicia y caridad se cumple cada vez más contribuyendo cada uno al bien común según la propia capacidad y la necesidad ajena, promoviendo y ayudando a las instituciones, así públicas como privadas, que sirven para mejorar las condiciones de vida del hombre (Concilio Vaticano II, 1965, p. 30).

La Iglesia debe hacer llegar, no sólo el anuncio del Reino, sino que debe testimoniarlo con signos de solidaridad y «aproximación». Y así lo alega la encíclica *Gaudium et spes* cuando dice: “Todo el bien que el Pueblo de Dios puede dar a la familia humana durante su peregrinación en la tierra, deriva del hecho de que la Iglesia es «sacramento universal

de salvación», que manifiesta y al mismo tiempo realiza el misterio del amor de Dios al hombre” (Concilio Vaticano II, 1965, p. 45).

Debe también la Iglesia actuar como medio propiciador de diálogo, respeto y apertura ante las grandes diferencias que se dan en la sociedad actual para que el camino de integración posibilite la unidad en la diversidad. Al respecto, se estipula en *Gaudium et spes*:

La Iglesia, cuando, basada en su misión divina, predica el Evangelio a todos los hombres y ofrece los tesoros de la Gracia, contribuye a la consolidación de la paz en todas partes y al establecimiento de la base firme de la convivencia fraterna entre los hombres y los pueblos; esto es: al conocimiento de la ley divina y natural. Es éste el motivo de la absolutamente necesaria presencia de la Iglesia en la comunidad de los pueblos para fomentar e incrementar la cooperación de todos; y ello, tanto por sus instituciones públicas, como por la plena y sincera colaboración de los cristianos, inspirada pura y exclusivamente por el deseo de servir a todos (Concilio Vaticano II, 1965, p. 89).

El Concilio recoge el desafío que impone a la Iglesia este nuevo enfoque incluyente, por eso dice:

Con unión de energías y en formas cada vez más adecuadas para lograr hoy con eficacia este importante propósito, procuremos que, ajustándonos cada vez más al Evangelio, cooperemos fraternalmente para servir a la familia humana, que está llamada en Cristo Jesús a ser la familia de los hijos de Dios (Concilio Vaticano II, 1965, p. 92).

El Papa Pablo VI haciendo un balance del Concilio reconoce la acción del Espíritu Santo que inquieta y desafía a la Iglesia a comprender, servir y evangelizar a la humanidad sobre todo en el rostro de los que sufren, en el que debemos reconocer a Cristo, con esto se explica:

Quizás nunca como durante este Concilio se había sentido la Iglesia tan impulsada a acercarse a la humanidad que la rodea, para comprenderla, servirla y evangelizarla en sus mismas rápidas transformaciones. Y en el rostro de cada ser humano, sobre todo si se ha hecho transparente por sus lágrimas y dolores, podemos y debemos reconocer el rostro de Cristo (Concilio Vaticano II, 1965, p. 93).

Sostiene que solo desde el testimonio podemos ser signos creíbles de lo que anunciamos, por eso afirma: “Los cristianos recordando la palabra del Señor: «En esto

conocerán todos que sois mis discípulos, en el amor mutuo que os tengáis» (Juan 13:35), no pueden tener otro anhelo mayor que el de servir con creciente generosidad y con suma eficacia a los hombres de hoy.

ACENTUACIÓN DE LA ECLESIOLOGÍA LATINOAMERICANA

Las opciones del Concilio de Iglesia Pueblo de Dios y de Iglesia Servidora adquieren una perspectiva muy importante al intentar aplicarse en la realidad latinoamericana. De esta manera, la opción por los pobres, que es expresión de su fidelidad al Concilio porque muestra a una Iglesia que se concibe a sí misma, no como sociedad perfecta con derecho a imponerse hegemónicamente, sino como «servidora de la humanidad», y por lo tanto, comprometida a poner su fe en Dios al servicio de la dignificación de las mayorías empobrecidas de América Latina.

“Pueblo de Dios” desde América Latina:

Las nociones eclesiológicas de «Pueblo de Dios» y «Servidora de la humanidad», constituyen un punto de partida para que la Iglesia adquiera una nueva auto-comprensión de sí misma, germen de una auténtica desclericalización, de una democratización en las formas de ejercer la autoridad y de un redescubrimiento del papel de los diversos carismas que el Espíritu da a todos sus miembros.

El que la Iglesia deje de centrarse en sí misma e intente ver al pueblo, o sea, a la gente sencilla, a la gente común -yendo más allá de sus integrantes ordinarios- genera el interés y la necesidad de reconocer y de valorar la realidad y su contexto. Resulta muy interesante constatar el gran entusiasmo que genera el Concilio en muchos obispos, especialmente latinoamericanos.

Recordemos, por ejemplo, lo que Monseñor Manuel Larraín, presidente de CELAM, confiaba a sus compañeros y amigos, viendo acercarse la clausura del Concilio: “Lo que hemos vivido es impresionante, pero, si en América Latina no estamos muy atentos a nuestros propios signos de los tiempos, el Concilio pasará al lado de nuestra Iglesia, y quién sabe lo que vendrá después” (Gutiérrez, 1987, p. 227).

La Conferencia del Episcopado Latinoamericano realizada en Medellín (Consejo Episcopal Latinoamericano, 1968) no se quiso limitar a aplicar las líneas del Concilio a la región, sino que propuso más bien hacer una relectura del Concilio desde América Latina, de ahí que el título que dieron a la Conferencia Latinoamericana fue: La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio.

Muchos teólogos consideran que este acontecimiento funda la Iglesia de una nueva época. Según ellos, a partir de aquí, se puede hablar legítimamente de una Iglesia, de una pastoral y de una teología latinoamericana.

Boff (1981, s/p) dice:

El mayor fruto de la Asamblea de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) en 1968 fue haber dado a luz a la Iglesia latinoamericana en cuanto latinoamericana. Los documentos de Medellín representan el “acto de fundación” de la Iglesia de América Latina a partir y en función de sus pueblos y de sus culturas. (Aquí, para adecuarnos al modo de expresarse del documento de Medellín, diremos siempre y solamente “América Latina”, pero comprendiendo también en esa designación a todo el Caribe). Esos textos constituyen la “Carta magna” de la Iglesia del Continente.

La aplicación de la doctrina de los signos de los tiempos en el contexto de la Iglesia latinoamericana lleva a los obispos a pronunciarse al final de la Conferencia de Medellín, no en función de juntar esfuerzos para constituirse en una Iglesia más fuerte y poderosa, sino en función de poner la fe del pueblo latinoamericano, en su mayoría católico, al ser vicio de la búsqueda de soluciones a los múltiples problemas que padece el pueblo, y en la promoción integral de las personas y de las comunidades del continente.

Por estas razones, los obispos de América Latina afirman, al final de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1968, p. 222):

Como pastores, con una responsabilidad común, queremos comprometernos con la vida de todos nuestros pueblos en la búsqueda angustiada de soluciones adecuadas para sus múltiples problemas. Nuestra misión es contribuir a la promoción integral del hombre y de las comunidades del continente.

Este pronunciamiento colectivo corrobora el surgimiento de una Iglesia más interesada en las personas y en los contextos que le posibiliten una vida más digna, que de

consolidarse doctrinal o estructuralmente. Este nuevo perfil de Iglesia es lo que hace que teólogos, como Jon Sobrino, llamen a este momento que vive la Iglesia latinoamericana, “la resurrección de la Iglesia de los pobres” Sobrino (1984, p.99).

La Iglesia de los pobres:

Muchas son las muestras de que la carismática intuición de Juan XXIII de proponer un Concilio ecuménico no respondía solo a la necesidad de poner a la Iglesia al día en el diálogo con el mundo (las ciencias, la filosofía y otros) y las distintas religiones; o la de modernizar su liturgia; sino que respondía a su interés de hacer que la Iglesia volviese a su raíz más genuina de ser Iglesia de los pobres. El 11 de septiembre de 1962, cuando hacían maletas para viajar a Roma los obispos latinoamericanos, oyeron al Papa Juan XXIII hablar por la radio, de los llamados «puntos luminosos», en vistas al Concilio.

Gutiérrez (1987, p. 221, 225) comenta al respecto:

La Iglesia siente el deber de hacer honor a sus responsabilidades frente a las exigencias y necesidades actuales de los pueblos. Y también, frente a los países subdesarrollados, la Iglesia se presenta tal como es, y quiere ser la Iglesia de todos; pero, particularmente, la Iglesia de los pobres.

El último punto luminoso señalado por Juan XXIII suscitó muchos comentarios dentro y fuera del aula conciliar, a tal punto que motivó que se hiciera en la ciudad de Roma un «Foro sobre la Iglesia de los pobres», en cuyas sesiones participaron muchos obispos, cardenales, peritos y teólogos, con una asidua presencia latinoamericana. Del corazón de estas reflexiones, que se daban fuera de las aulas conciliares, tiene explicación la profética intervención del cardenal Giacomo Lercaro, arzobispo de Bolonia (Italia), en la que reclamó que al Concilio le faltaba «un principio vivificador y unificante» de todos sus temas. Y propuso uno, con estas tres dimensiones: El Misterio de Cristo en los pobres, la eminente dignidad de los pobres en el Reino de Dios y en la Iglesia, y el anuncio del evangelio a los pobres.

Y lo razonó teologal, eclesial e históricamente, recordando que esta era la hora de los pobres, de los millones de pobres que estaban por toda la tierra; pero que también, era la hora del Misterio de la Iglesia Madre de los pobres y del Misterio de Cristo en el pobre, por

eso pidió a la asamblea que definiera como centro articulador de todas las temáticas: «El Misterio de Cristo en los pobres de la tierra y el Misterio de la Iglesia Madre de los pobres».

Finalmente, reclamó prioridad para formular la doctrina evangélica sobre la eminente dignidad de los pobres en el Reino de Dios y en la Iglesia, estableciendo el primado eclesial de la evangelización de los pobres (Lercaro, 1999). Pero, aunque en el Concilio Vaticano II surgieron voces proféticas como esta, que pretendían que en la Iglesia se diera una conversión radical a los más pobres del mundo, el pensar mayoritario del Concilio estaba centrado, sobre todo, en el mundo moderno centroeuropeo, que vivía buscando y anhelando su «estado de bienestar».

Contrario a esto, la realidad latinoamericana, en ese momento, estaba viviendo fuertes procesos de toma de conciencia generalizada ante las injusticias, dependencias, miserias y opresiones, lo cual hacía imposible que sus pastores no escuchasen el clamor de los millones de empobrecidos que irrumpían en la sociedad y en la Iglesia, reclamando salir de su «estado de malvivir».

Este impulso vivencial, asumido por muchos carismáticos pastores que vibraban con el dolor, las angustias e injusticias de sus pueblos, alimentado con su socialización con otros obispos que vivían sus mismos padecimientos, favoreció, como dice Castellón (1992, p. 67), que “en Medellín se diera la irrupción histórica de los pobres como un apremio del Espíritu a las Iglesias del continente”. Porque, “Ir al «mundo humano» en esos pueblos y evangelizarlos con el Espíritu de Jesús, era entrar en el submundo de las mayorías y minorías pobres

Conviene señalar, como un signo del Espíritu Santo, las palabras de Pablo VI en la apertura de la segunda sesión del Concilio Vaticano II, con motivo del décimo aniversario de la creación del CELAM el 24 de noviembre de 1965, dos semanas antes de la clausura del Vaticano II. Habiendo reunido a la directiva y equipos del CELAM y a todos los obispos latinoamericanos participantes del Concilio, los exhortó a asumir el desafío de una sociedad en movimiento, sujeta a cambios rápidos y profundos, donde defender lo que existe ya no basta, porque la masa de la población cobra conciencia cada vez mayor

de sus difíciles condiciones de vida y cultiva un deseo irrefrenable y bien justificado de cambios satisfactorios (Abbott, 1962, p. 851-862).

Se lamentó el Papa por quienes permanecen cerrados al soplo renovador de los tiempos y se muestran faltos de sensibilidad humana y de una visión crítica de los problemas que se agitan a su alrededor, e insistió en que la fe del pueblo latinoamericano debe alcanzar mayor madurez. Por eso les animó a orientar la evangelización para transformar las parroquias en verdaderas y auténticas comunidades eclesiales en las que nadie se sienta extraño y de las que todos sean parte integrante.

Finalmente, les urgió a pasar a acciones sociales concretas, recordándoles que la súplica dolorosa de tantos que viven en condiciones indignas de seres humanos, no pueden dejar de afectarnos ni pueden dejarnos inactivos como Iglesia, ya que estas no pueden, ni deben quedar desoídas e insatisfechas. Insistió en la necesidad de asumir un compromiso solemne, a fin de que la Iglesia, movida e inspirada siempre por la caridad de Cristo que cierra el camino a soluciones de desorden y violencia, tome sus responsabilidades para la consecución de un sano orden de justicia social para todos.

Toda esta realidad descrita obliga a los obispos a iniciar esta Segunda Conferencia Episcopal de Medellín (Consejo Episcopal Latinoamericano, 1968, p. 4) realizando un serio estudio sobre la realidad latinoamericana, cuya interpretación se muestra en la introducción del documento, de la siguiente manera:

Estamos en el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva. Percibimos aquí los preanuncios en la dolorosa gestación de una nueva civilización. No podemos dejar de interpretar este gigantesco esfuerzo por una rápida transformación y desarrollo, como un evidente signo del Espíritu que conduce la historia de los hombres y de los pueblos hacia su vocación.

Pero esta realidad despierta en los obispos su corazón de pastores que entienden que la pastoral comienza y termina en prójimos concretos que requieren de la solidaridad comprometida de la Iglesia:



El Episcopado Latinoamericano no puede quedar indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en América Latina, que mantienen a la mayoría de nuestros pueblos en una dolorosa pobreza cercana, en muchísimos caso a la inhumana miseria. Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte (Consejo Episcopal Latinoamericano, 1968, p. 14).

La opción por los pobres:

La desafiante realidad latinoamericana en la que la pobreza reclamaba respuestas concretas, encontró en el entusiasmo de muchos obispos y en el compromiso de mucha gente de base, el ámbito propicio para que se oficializara la «opción por los pobres» como orientación y exigencia para toda la Iglesia latinoamericana. Con este signo, la Iglesia de este continente muestra que toma en serio las directrices del Concilio y la interpelante realidad de desigualdad y de injusticia en la que viven la mayoría de sus habitantes.

Esta opción ya había sido asumida anteriormente por muchos cristianos de base y de la jerarquía, quienes desde días inmemorables, se habían identificado, solidarizado y comprometido con los pobres y sus causas. Primero Medellín y luego muchos otros documentos de la Iglesia en el ámbito general, continental o nacional, de Iglesia particular, en parroquias y pequeña comunidad, socializan las conversiones y exigencias que supone tal opción.

Siendo una opción de la Iglesia, es una opción de fe que tiene sus fundamentos en el Dios de Jesús y en el reconocer a los pobres como víctimas de un sistema injusto que exige acciones efectivas del creyente. El Dios de Jesús es el de Israel, el que crea la humanidad a su imagen y semejanza, el que se parcializa por el pueblo débil y sometido y asume nuestra historia procurando caminos de verdadera liberación.

La opción por los pobres es el nuevo modo de poner en práctica la «caridad» que, ante determinadas situaciones históricas de pobreza, exige una opción a su favor, a través de una toma de posición social, a través de una elección histórica que, si quiere ser auténtica, exige a la Iglesia un cambio de lugar social, o sea, que se desplace a la acera de enfrente, a la de los pobres; que se alíe con sus intereses, que confíe en ellos; que apoye sus

proyectos, para, de esa manera, participar activamente con ellos en la construcción de esa nueva sociedad que tiene como horizonte el Reino de Dios.

Así lo reafirma Vigil (1998, p. 64):

Optar por los pobres no es optar por sus personas, sino optar por su causa, por su perspectiva, por sus intereses, por su forma de ver la sociedad, por hacerse solidario con ellos, por participar en sus luchas, por compartir la utopía que les anima en su compromiso liberador. Por tanto, optar por los pobres significa -esto sí- excluir la perspectiva de los ricos, excluir sus intereses de clase, su forma de ver la sociedad, sus intereses privados y privatizantes, sus proyectos de consolidación del actual sistema que les favorece a base de explotar a los pobres.

La opción por los pobres es amor preferencial, sí, pero, consciente, crítico, comprometido, solidario, político y geopolítico; redescubierto, desde el Evangelio del Dios de los pobres y desde el anuncio de su Reino. Esto supone para la Iglesia, romper alianzas con el poder y con los poderosos. Siempre se debe ayudar a los pobres, pero se debe estar atento para no hacerlo aliándose con el poder que oprime, que pretende siempre blanquear su imagen valiéndose, muchas veces de la Iglesia, para legitimar su sistema de injusticia.

La opción por los pobres significa una importante novedad en la determinación de la misión de la Iglesia; su novedad e importancia, sin embargo, va más allá de lo misionero-pastoral. La determinación del destinatario preferencial de la misión de la Iglesia desencadena una lógica y un dinamismo que lo permea todo, de modo que la opción por los pobres no se reduce a determinar el destinatario de la misión, sino que configura todo el hacer y ser de la Iglesia, su fe, esperanza y caridad; se presenta incluso como una forma de vivir y actuar en este mundo y de ser.

La opción por los pobres será un imperativo ético que deberá desafiar a todas las sociedades, que por muy desarrolladas y reconciliadas que se quieran mostrar, participan de un sistema global que progresivamente desecha a más de las tres cuartas partes de la humanidad, condenándola a vivir en la miseria y en la injusticia. Pero además de ser un imperativo ético es un imperativo evangélico antes que una exigencia histórica. Como ha dicho Lubac (citado por Boff, 1990), el que opta por una ideología (p.e. el socialismo), nunca está seguro de no haberse engañado; el que opta por los pobres está seguro de

haber hecho una buena opción, “porque ha optado como optó Jesús y ha optado por Jesús”.

LA ESPIRITUALIDAD COMUNITARIA, EL “DESDE DÓNDE”

El haber sido creados «a imagen y semejanza de Dios» (Génesis 1:27) adquiere un matiz especial cuando se acentúa la dimensión comunitaria de Aquel de quien se es imagen, por tanto, ser creyente en Dios -Uno y Trino-, implica identificarse, en el obrar y en el sentir, con lo que Él representa: unidad en la diversidad = Comunión. De esta manera, ser creyente no es solo una adhesión ideológica a Dios, sino que implica identificarse integralmente en el ser y el actuar de Dios, sabiendo integrar la dimensión personal-colectiva en Dios, como si fueran dos caras de una misma moneda.

Bíblicamente hablando, se señala esta identificación cuando el creyente dice «sentirse ungido por Dios», o sea, sentir que Dios actúa en él. San Pablo lo describe claramente cuando dice: “(...) y ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí” (Gálatas 2:20). Así pues, lo que envuelve motiva e impulsa el actuar del creyente, que es fruto de su identificación con Dios, es lo que llamamos su espiritualidad. Y nos podemos preguntar: si la espiritualidad es la identificación con Dios Uno y Trino, ¿por qué la Iglesia en el Vaticano II ha optado por acentuar la dimensión comunitaria de Dios, si de esta manera se corre el riesgo de deformar al Dios Uno y Trino?

Esta acentuación no pretende negar la dimensión individual o personal. Se trata de aceptar, como punto de partida, la realidad de una Iglesia que, por siglos, ha favorecido la dimensión individual, en detrimento de la dimensión comunitaria y global del actuar del cristiano. Con esta acentuación, la Iglesia pretende propiciar una renovación que rescate la dimensión comunitaria que ha sido relegada en muchos aspectos en la eclesiología y espiritualidad preconiliar y que, si vamos a las fuentes neo testamentarias, es claramente detectable su importancia en los orígenes del cristianismo.

Juan Pablo II (2001) en el documento *Novo Millennio Ineunte*, en el nº 43, insiste en que es urgente que la Iglesia se haga «casa y escuela de comunión», si quiere permanecer fiel al designio de Dios y a las esperanzas del mundo. Propone que antes de



poner en marcha cualquier iniciativa pastoral, es fundamental promover la espiritualidad de la comunión como principio educativo que inspire el actuar cristiano en todas sus manifestaciones.

Para él, «espiritualidad de la comunión» significa tener una mirada desde el corazón hacia el misterio de la Trinidad presente en cada persona, reconociéndolo como hermano, por tanto, como alguien ante el cual no se puede permanecer indiferente, alguien que interpela la indiferencia, con el que se debe compartir alegrías y sufrimientos, intuir sus deseos y atender a sus necesidades, en el fondo, ofrecerle una verdadera y profunda amistad. En el hermano hay que ver todo lo que en hay de positivo y acogerlo y valorarlo como regalo de Dios, como don para mí y para los demás. Termina insistiendo el Papa en que la puesta en marcha de esta espiritualidad, implica no solo saber dar espacio al otro como hermano, sino también saber llevar mutuamente la carga de los otros, rechazando las tentaciones egoístas que acechan y generan competitividad, afán de hacer carrera, desconfianza y envidia.

CARACTERÍSTICAS DE LA ESPIRITUALIDAD DE COMUNIÓN

La espiritualidad de comunión es como un matiz que impregna todo, pero para poder ubicarla y que no se quede en principios etéreos es necesario visualizar una serie de valores, sin los cuales la comunión sería imposible. Son características que contienen valores fundamentales que el cristiano y la Iglesia está llamada a vivir. Aunque pudieran ser muchas más, Cappellaro y col. (1990) hablan de seis características de la espiritualidad de comunión que inspiran el dinamismo de crecimiento de la misma comunidad eclesial.

a) La esperanza: es una característica típicamente cristiana. Adquiere un sentido peculiar dentro de la espiritualidad de comunión convirtiéndose en impulso y aliento para la realización del querer de Dios. En palabras de Cappellaro y col. (1990, p. 72):

Esperar es creer en la promesa de Dios, en su fidelidad, por la que lleva a cumplimiento todo cuanto ha prometido e iniciado en nosotros al hacernos hijos suyos. La esperanza nos induce a amar el futuro como plenitud de un presente todavía parcial y limitado. Un futuro querido por Dios y, por lo mismo, posible. Un



futuro presente en el anhelo de plenitud, pero nunca plenamente alcanzado por las realizaciones humanas.

La esperanza, que identificamos con el anhelo de plenitud o del futuro querido por Dios para la humanidad, dentro de la espiritualidad de comunión, adquiere una connotación típica, porque el futuro querido por Dios es una realidad comunitaria «para todos», no solo para algunos, como pudiera alentar una espiritualidad individualista. Dentro de esta óptica, la esperanza es cristiana, se convierte en impulso y aliento de un pueblo que quiere asemejarse a Dios, participando en la construcción del mundo justo, fraterno y armónico querido por Él.

b) La participación: si no queremos que la esperanza se quede en una ilusión etérea o en una ilusión alcanzable solo por algunos, es necesario complementarla con otro importante valor cristiano: la participación, que debe ser entendida como el llamado o la exigencia de toda persona o colectividad de sentirse responsable de la construcción de un futuro querido.

Participar, dentro de la espiritualidad de comunión, implica «sentirse parte y hacerse parte» de un proyecto de humanidad que depende de todos y cada uno, pero que a la vez no se agota con lo que se pueda hacer en tiempos y espacios concretos. Según Cappellaro y col. (1990, p. 73), Dios ha querido llamar a toda persona humana y a la misma humanidad en su conjunto a colaborar en su obra creativa pero, más aún, ha querido comunicar y participar su propia vida – comunidad de amor – a todos los creyentes en Cristo y así convocarlos en la Iglesia. Esta, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu, es el espacio en el cual todos los cristianos comparten la misma vida de Dios, el mismo amor que es Dios, en comunión creciente y en corresponsabilidad eficaz, tanto en la edificación de la misma Iglesia como en la difusión-expansión del reino de Dios en el mundo.

c) «La reconciliación – conversión – renovación comunitaria»: un presupuesto importante de toda espiritualidad lo constituye el aceptar la fragilidad de la condición humana y de todas las instituciones que pueda generar su entramado de relaciones. La Iglesia, como parte de ese entramado, al definirse a sí misma, lo hace reconociéndose

santa y necesitada de purificación (Concilio Vaticano II, 1964). Santa por ser iniciativa de Dios, pero por ser una institución terrena y humana, necesitada de permanente renovación y reforma.

La necesidad de purificarse a través del camino penitencial y de la renovación implica un doble camino que debe hacer la Iglesia: el camino personal que debe hacer cada uno de sus miembros, y también el camino que debe hacer la Iglesia como conjunto.

El documento *Unitatis Redintegratio* (Concilio Vaticano II, 1964), en el nº 6, hace hincapié en que toda renovación consiste esencialmente en el crecimiento de la fidelidad a su propia vocación. Si desde la espiritualidad comunitaria, la vocación de la Iglesia es identificarse y ser signo del Dios Trinitario, entonces la conversión y los caminos de penitencia y renovación deben hacerse desde esta perspectiva. La conversión es un hecho interior que requiere ser expresado exteriormente a través de reformas que tengan en cuenta la dimensión personal y, sobre todo, la dimensión comunitaria.

Con todas las secuelas que ha dejado la prevalencia de una espiritualidad con tendencia individualista e intimista, la Iglesia debe propiciar una reforma en sus estructuras organizativas. No se trata solo de generar nuevas estructuras, se trata de una nueva forma de gestionar las estructuras: las existentes y las nuevas que se pudieran generar. Es un cambio de perspectiva, donde la sensibilidad por la inclusión, la corresponsabilidad y la participación, constituyen elementos fundamentales de revisión y de enmienda.

Esta renovación exige la lectura de los signos de los tiempos para entender y acoger la Palabra de Dios en la historia, su presencia operativa, que conduce a la humanidad y a la misma Iglesia hacia ulteriores metas de unidad. Es así como la renovación exige una reforma de todo aquello que a lo largo del tiempo y por distintas circunstancias se ha deteriorado, sea en las costumbres o en la disciplina eclesial o en el modo de exponer la doctrina, para que todo sea renovado según el orden debido (Cappellaro y col., 1990).

La conversión que conlleva el creer en un Dios Trino, no solo repercute en la dimensión estructural de la Iglesia, sino que tiene implicaciones también en la dimensión

personal de cada uno de sus miembros. Y esto se expresa en el reconocimiento de su condición de pecador y en la conciencia de que el perdón de Dios Padre es proporcional al perdón que nos ofrecemos unos a otros de manera permanente. También, en la capacidad de recomponer relaciones recíprocas con Dios, con los otros y hasta con la naturaleza y el cosmos.

d) El diálogo: el diálogo al igual que otras muchas palabras como el amor, la libertad, la justicia y muchas otras, por el mucho uso y las distintas formas en que es instrumentalizado, corre el peligro de vaciarse de contenido. Por eso Cappellaro y col. (1990, p. 77) lo define así:

La intercomunicación de las conciencias, como relación auténtica entre las diversas partes -personas, grupos e instituciones- y, por tanto, entre los diversos dones, carismas y ministerios, se establece en la intercomunicación de la fe, de la experiencia de Dios propia y original de cada uno.

El diálogo, entendido de esta manera, es la experiencia que hace posible que, de todos, podamos hablar de un nosotros identificados con Dios, no solo a nivel del espíritu en la intimidad de la conciencia mediante el don de la fe, sino a nivel palpable, en las relaciones fraternas de la comunidad eclesial. La primacía de la comunión con Dios vivida en relaciones fraternas permite que la experiencia que cada uno tiene de Dios se universalice cuando se hace experiencia de otros y cuando acoge cada uno la experiencia de los otros. Como dice Cappellaro y col. (1990, p. 77): “En el diálogo nos hacemos uno y diversos a semejanza de Dios Uno y Trino”.

Para que haya un verdadero diálogo es necesario conjugar el silencio y la palabra. Silencio que no se reduce a lo solo externo, es un silencio que toca hasta las propias pasiones y facultades. Hablamos de un silencio de sí. Solo ahí hay espacio para que la escucha y la acogida, permitan que la palabra del otro penetre en nosotros, o mejor que la Palabra de Dios penetre en nosotros a través del otro.

Es un silencio que implica anonadamiento de sí, para permitir que fluya lo que Dios quiere comunicar. Silencio que genera la comunión y la palabra que construye. Silencio-soledad que edifica, interpreta y educa a todo «otro». También tiene que ser palabra. Una palabra que surge en un corazón pacificado, no como fruto del impulso y de las

tendencias naturales, sino como expresión del señorío del espíritu sobre el ser humano. Desde donde emerge la originalidad del espíritu para edificar comunidad. De acuerdo a Cappellaro y col. (1990, p. 78): “Silencio y palabra, expresión de libertad oblativa de los hijos de Dios, fuente de comunión y amistad”.

e) El discernimiento comunitario: el discernimiento constituye una característica fundamental de la espiritualidad de comunión, porque a través de él, se busca conjuntamente la voluntad de Dios. En el discernimiento se realiza un diálogo entre la realidad en la que se actúa o se quiere actuar, el análisis de las diversas alternativas de intervención y la identificación de los medios o modos de actuar, para poner en práctica la voluntad de Dios. A través de él se confrontan: la Palabra de Dios actualizada en los documentos de la Iglesia, y la vida. Todo, en función de una opción que es conversión que redimensiona los compromisos y actuaciones anteriores.

Según Cappellaro y col. (1990, p. 79):

El discernimiento expresa la sabiduría de la fe que se deja guiar por la Palabra de Dios, de la esperanza que pone la seguridad en el poder de Dios; y de la caridad que opta por Dios y su Plan en las situaciones históricas concretas.

f) Comunicación de bienes: en una sociedad fracturada por grandes injusticias, manifiestas, entre otras cosas, por la desigualdad de posibilidad en la adquisición de bienes, es imposible hablar de espiritualidad de comunión, sin hablar de comunicación de bienes. La globalización ha convertido al mundo en una aldea global en la que el afán de lucro ha puesto en peligro la supervivencia.

Ese inminente peligro está haciendo crecer la necesidad de alimentar la utopía del logro de la justicia, la paz, la equidad, la solidaridad y la caridad, realidades que no serán posible sin que las relaciones humanas se orienten, consciente y libremente, al bien común universal; y sin que haya una sincera y efectiva comunicación de bienes espirituales, culturales y materiales.

Para Cappellaro y col. (1990, p. 82), la comunicación de bienes implica la aceptación de tres principios fundamentales: «El principio de reciprocidad» que tiene que ver con la superación de privilegios y la creación de igualdad de oportunidades. «El principio de

solidaridad» que exige dar a cada persona según sus necesidades, lo que no es posible, sin múltiples estructuras de redistribución de bienes y servicios al alcance de los más pobres y excluidos. «El principio de la caridad» que exige la disponibilidad y el compromiso por el bien común, local y universal, por la libre y gratuita comunicación de bienes en pro de la fraternidad universal.

La comunicación de bienes, por tanto, no es otra cosa que la expresión histórica de la comunión eclesial y de la vocación de la humanidad a la fraternidad universal. Es la participación de todos –personas, grupos y pueblo- en los bienes naturales y en aquellos que son frutos del trabajo de la humanidad para que todos puedan disfrutarlos con dignidad y libertad.

g) La oración y la liturgia: la espiritualidad de comunión se fundamenta en la fe en «Dios–Uno y Trino», lo que supone que en la esencia de la misma fe existe la necesidad de medios que posibiliten la relación entre las tres Personas que constituyen un único Dios. La oración y la liturgia constituyen medios a través de los cuales los creyentes, de manera personal y comunitaria, en comunión con toda la creación, expresan y celebran su identificación con el único Dios en el que ponen su fe y su razón de existir.

Según Cappellaro y col. (1990, p. 85):

En la medida en que nuestra oración se identifica con el querer de Dios, se identifica también con la humanidad redimida en Cristo y se convierte en instrumento de actuación en el hoy de la historia. Así la oración incorpora a la persona, a la comunidad y a la misma Iglesia al misterio del Cristo Total, misterio que se celebra en la liturgia y se edifica en la historia.

La liturgia constituye la fuente y la cumbre de la espiritualidad comunitaria cuya expresión máxima es la Eucaristía, la que hace y edifica a la Iglesia en el sacrificio de la acción de gracias y de la alabanza en el que ésta se sabe salvada y necesitada, a la vez que instrumento de salvación para los demás. Tal como explican Cappellaro y col. (1990, p. 76):

La liturgia celebra y actualiza el sacrificio de Cristo al que va unido el sacrificio de la Iglesia. Es celebración del Cristo Total, del dinamismo de integración en Cristo de toda la realidad humana y cósmica, de la cual la misma Iglesia es el signo.



Citando textualmente una de sus intervenciones al respecto, el Papa Francisco (2013, s/p), nos dice: “Los cristianos que piden no deben nunca encontrar puertas cerradas. Las iglesias no son oficinas donde presentar documentos y papeles cuando se pide entrar en la gracia de Dios. « ¡No debemos instituir el octavo sacramento, el de la aduana pastoral! »”.

Con estas y otras muchas palabras el Papa Francisco invita a la Iglesia a ser refugio de los necesitados, a evitar la burocracia y establecer puentes de comunicación y de amor con todas las personas, en especial con las más necesitadas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abbott, Walter (1966). Documents of Vatican II. Guild Press/America Press. Estados Unidos.

Blázquez, Ricardo (1988). La Iglesia del Vaticano II. Editorial Sígueme. España.

Boff, Clodovis (1981). La originalidad histórica de Medellín. Revista Electrónica Latinoamericana de Teología (RELAT). Número 203. (S/p).

Boff, Leonardo (1990). La Santísima Trinidad es la mejor comunidad. Editorial Paulinas. España.

Calero, Antonio (2001). La Iglesia. Misterio, comunión y misión. CCS. España.

Calvo, Francisco (2002). Teología Pastoral/Teología práctica. En Floristán, Casiano. Nuevo diccionario de pastoral. Editorial San Pablo. España.

Cappellaro, Juan; Mira, José y Jiménez, Julio (1990). Parroquia 1990: hacia una nueva imagen de Iglesia: proyecto, método, espíritu. Editorial Paulinas. México.

Castellón, Manuel (1992). Guamán Poma de Ayala. Pionero de la teología de la liberación. Editorial Pliegos. España.

Concilio Vaticano II (1964). Lumen Gentium. Constitución promulgada por el Concilio Vaticano II de la Iglesia Católica el 21 de noviembre de 1964. Vaticano.



- Concilio Vaticano II (1964). *Unitatis Redintegratio*. Iglesia Católica. Vaticano.
- Concilio Vaticano II (1965). *Gaudium et Spes*. Constitución promulgada por el Concilio Vaticano II de la Iglesia Católica el 7 de diciembre de 1965. Vaticano.
- Congar, Yves (1973). *Ministerio y comunión celestial*. Editorial Fax. España.
- Consejo Episcopal Latinoamericano (1968). *Documentos finales. II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Medellín, Colombia. Editorial Paulinas. Argentina.
- Dulles, Avery (1975). *Modelos de la Iglesia. Estudio crítico sobre la Iglesia en todos sus aspectos*. Editorial Sal Terrae. España.
- Estrada, Juan (1985). *La Iglesia: identidad y cambio. El concepto de Iglesia del Vaticano I a nuestros días*. Ediciones Cristiandad. España.
- Estrada, Juan (1988). *Del misterio de la Iglesia al pueblo de Dios*. Editorial Sígueme. España.
- Gutiérrez, Gustavo (1987). *La recepción del Vaticano II en Latinoamérica*. En Alberigo, Giuseppe. *La recepción del Vaticano II*. Ediciones Cristiandad. España.
- Lercaro, Giacomo (1999). *Intervención en la Congregación General del 6 de noviembre de 1962: Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Ecumenici Vaticani II* (Traducción de Cabestrero, Teófilo). *Revista Latinoamericana de Teología (RELAT)*. Número 46. (S/p).
- Papa Francisco (2013). "No cerremos las puertas a quien se acerca a la Iglesia". Documento en línea. Disponible en: <https://es.zenit.org/articles/no-cerremos-las-puertas-a-quien-se-acerca-a-la-iglesia/>. Consulta: 30/05/2013.
- Papa Juan Pablo II (2001). *Novo millennio inuente*. Carta Apostólica. Editorial San Pablo. Venezuela.
- Papa Pablo VI (1975). *Evangelii Nuntiandi*. Exhortación apostólica. Iglesia Católica. Vaticano.



Robinson, John (1965). *The new reformation?* Westminster Press. Estados Unidos.

Schnakenburg, Rudolf y Dupont, Jacques (1965). *La Iglesia como pueblo de Dios*. Revista Concilium. Edición 1. India. (Pp. 105-113).

Semeraro, Marcello (1996). *Pueblo de Dios*. En *Diccionario Teológico Enciclopédico*. Volumen II. Editorial Verbo Divino. España.

Sobrino, Jon (1984). *Resurrección de la verdadera Iglesia*. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología. Editorial Sal Terrae.

Velasco, Rufino (2002). *La Iglesia ante el tercer milenio*. Editorial Nueva Utopía. España.

Vigil, José (1998). *Sobre la opción por los pobres*. En Vigil, José (Coord.). *Sobre la opción por los pobres*. Ediciones ABYA-YALA. Ecuador.