

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
del 3 de Abril de 1981

“UNA ECLESIOLOGÍA DE COMUNIÓN: COMUNICACIÓN Y
HORIZONTE DE ESPERANZA”

TESIS

Que para obtener el grado de
MAESTRA EN TEOLOGÍA Y MUNDO CONTEMPORÁNEO.

Presenta

SILVIA BEATRIZ CANTO CELIS

Directora

Dra. Barbara Anna Max Hoseit

Lectores

Dr. José de Jesús Legorreta Zepeda

Dr. Ángel Francisco Méndez Montoya

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
1. LA IGLESIA COMO PARTE DEL MUNDO	13
1.1. A PARTIR DEL CONCILIO VATICANO II	14
1.2. LA COMUNIÓN AL INTERIOR DE LA IGLESIA: COMUNIÓN DE LOS FIELES	21
1.3. LA COMUNIÓN DE LOS FIELES EN UNA COMUNIDAD DE DESIGUALES	26
1.4. GLOBALIZACIÓN, POSMODERNIDAD Y PLURALISMO	31
1.5. COMUNIDAD EN UN MUNDO PLURAL	40
1.6. ABRIR OTRA VENTANA	43
2. LA ONTOLOGÍA RELACIONAL Y LA AUTOPRESENCIA-EN-RELACIÓN	46
2.1. ONTOLOGÍA RELACIONAL	49
2.2. PERSONA EN EL SIGLO XXI: AUTOPRESENCIA-EN-RELACIÓN	52
2.3. COMPRENDERNOS DEPENDIENTES Y VULNERABLES	56
2.4. LA ONTOLOGÍA RELACIONAL EN UNA IGLESIA COMUNIÓN	58
3. ACCIÓN COMUNICATIVA EN LA IGLESIA Y EN EL MUNDO	60
3.1. ACCIÓN COMUNICATIVA: PROPUESTA DE HABERMAS	62
3.2. UNA FE COMUNICATIVA: PROPUESTA DE KEHL	71
3.3. COMUNICACIÓN Y COMUNIÓN	74
3.4. LO QUE COMUNICA LA IGLESIA	76
4. COMUNIÓN TRINITARIA Y COMUNIÓN ECLESIAL	78
4.1. JESÚS, PALABRA DEL PADRE QUE COMUNICA SU ESPÍRITU	79
4.2. DIOS TRINIDAD COMO COMUNIÓN QUE NOS CAPACITA PARA PERDONAR, SANAR, INCLUIR Y COMPARTIR	83

4.3. PLURALIDAD Y UNIDAD EN LAS PRIMERAS COMUNIDADES CRISTIANAS	90
4.4. EL HORIZONTE DE ESPERANZA QUE SE ABRE EN UNA ECLESIOLOGÍA DE COMUNIÓN EN UN MUNDO PLURAL	95
5. CONCLUSIÓN	102
BIBLIOGRAFÍA	104

INTRODUCCIÓN

La iglesia expresa de diversos modos su fe, en los cuales las prácticas religiosas son plurales de acuerdo a los grupos culturales que han acogido la fe cristiana; debido a esta diversidad de culturas alrededor del orbe, el anuncio del evangelio en este siglo es formulado con ideas premodernas, modernas y posmodernas. De acuerdo al sistema cultural y desde determinado tipo de pensamiento se comprende el kerygma y se anuncia. El anuncio del kerygma va envuelto también de la comprensión de lo que es ser persona y de la vivencia de lo comunitario.

Las expresiones de fe están reguladas por un sistema dogmático y una organización administrativa que se han construido a lo largo de los siglos y que presentan modificaciones según los diversos momentos históricos. El propósito es testimoniar la fe en una unidad que pueda ser comprensible para todo creyente y proteger la formulación de la fe de posibles errores.

Rastreamos las raíces del sistema dogmático y la incipiente organización desde que la iglesia se fue formando en los primeros siglos de la era cristiana. Las comunidades cristianas de los primeros siglos sufrieron un parteaguas en el siglo IV d.C., ya que tomaron elementos del sistema político dominante de esa época cuando el testimonio de su fe fue asimilado como religión oficial del imperio romano.

Desde el siglo IV hasta el siglo XVI, de acuerdo a las características de la época y de la zona cultural donde se encontraban, las comunidades cristianas fueron actualizando y modificando su estructura organizativa, regidas por un órgano central que orientaba las líneas dogmáticas, espirituales, morales, para todo creyente. La iglesia ha sido diversa y plural en los cinco

continentes y a lo largo de las centurias, sin embargo, ha mantenido una tensión con la pretensión de unidad. Unidad que sufrió dos cismas importantes, en el siglo XI con la separación de la Iglesia Ortodoxa¹, y en el siglo XVI con la Reforma que tuvo como resultado la fractura de la iglesia occidental, en lo que conocemos como las Iglesias Protestantes. En ambos conflictos, el sistema dogmático y las formas organizativas, es decir quién gobierna y cómo se gobierna, estuvieron en la base de las tensiones y separaciones con dichas iglesias.

A pesar de esta fragmentación, el cristianismo - particularmente la iglesia católica romana – ha ocupado un espacio de aglutinación y unidad en el sistema de vida en occidente, situación que se ha visto mermada en nuestros días, pero que todavía influye sobre otros sistemas de pensamiento que predominan en sociedades secularizadas o en sociedades de tradición sintoísta, budista o musulmana.

El siglo XIX y el siglo XX contienen un período donde se expresa el desplazamiento del cristianismo de ser rector de todas las dimensiones de la vida humana a ser una cosmovisión más en el conjunto de las cosmovisiones diversas en el orbe. La Ilustración planteó preguntas a la fe y a la organización de la estructura eclesial cuestionando la ley natural y el derecho divino. A partir de entonces, con el desarrollo de nuevos conocimientos, la esfera de lo sagrado fue ubicada como una dimensión más de las actividades humanas en el mundo occidental.

¹ Entre el siglo 10 y el 11, la cristiandad iba a experimentar una de sus más grandes tragedias: **El Gran Cisma**. La tesis de Roma, sosteniendo la supremacía de su obispo, la interpolación del "Filioque" (que procede del Padre y del Hijo). en el credo y otros cambios doctrinales y en las prácticas litúrgicas, aparte de razones políticas unidos al conflicto entre Oriente y Occidente, llevaron a una profunda ruptura, que culminó en el año 1054. (en línea, disponible en http://www.fatheralexander.org/booklets/spanish/santa_iglesia.htm; internet; accesado el 2 de marzo de 2008).

Este desplazamiento afectó la comprensión que la Iglesia tenía de sí misma, lo que implicó reorientar su lugar en el mundo, lo que se constató durante el Concilio Vaticano II (1962-1965). Con el Concilio se introdujo la comprensión de la iglesia como pueblo de Dios que supera la comprensión de la iglesia como un sistema vertical, semejante al monárquico. Sin embargo, en los documentos hay textos que sustentan la comprensión de la iglesia como un sistema que aglutina fieles con diversos carismas y roles, pero al mismo tiempo deja lugar para que se comprenda que dentro de éstos hay una jerarquización que apoya un sistema cuasi monárquico sobre los fieles, porque se organiza desde el sacramento del orden y en especial desde las prerrogativas de las que goza la figura papal.

Esto plantea un serio problema para el anuncio del kerygma, ya que la tendencia de las últimas décadas ha sido reforzar la idea de que entre los fieles hay quienes tienen un acceso privilegiado para comprender, asimilar y anunciar el kerygma. La designación de un pequeño grupo como la autoridad para formular el contenido del kerygma, es un reto para la iglesia comunión que esbozó el Concilio.

Después del Concilio Vaticano II, las conferencias episcopales de los diversos continentes se dieron a la tarea de traducir a los diversos contextos la reorientación que estaba tomando la iglesia universal. En Latinoamérica, la CELAM se reunió en Medellín en 1968 y expresó que la iglesia comunión era la iglesia en movimiento que acudiría presurosa a desclavar a los crucificados del continente: se formuló la opción preferencial por los pobres, cuyo sostén teológico fue la Teología de la Liberación. La línea pastoral de anunciar el evangelio desde los más pobres continuó en la reunión de la CELAM en Puebla, 1979, con el agregado de que los

jóvenes son también sujetos preferenciales del anuncio, debido a que en –esa década- América Latina era un continente con un porcentaje alto de personas menores de los 25 años.

Muchas de las iglesias locales y las diferentes conferencias episcopales hicieron esfuerzos por traducir el Concilio Vaticano II en los diversos continentes durante las décadas de los setentas y ochentas, sin embargo, durante el pontificado de Juan Pablo II, inició un cambio de ruta donde las orientaciones pastorales fueron dictadas desde el Vaticano y donde el anuncio del kerygma se fue regulando desde distintos instrumentos e instituciones, por ejemplo, desde el Derecho Canónico (elaborado con las orientaciones del Concilio Vaticano I), el nuevo Catecismo de la Iglesia Católica o la Pontificia Comisión para la Doctrina de la Fe, entre otras.

Así, durante el anterior pontificado, el entendimiento de la iglesia como iglesia comunión que anuncia las verdades de fe en una unidad comprensible para todo creyente, subrayó el elemento de unidad a toda costa, es decir, la uniformidad del anuncio del kerigma para todos los contextos y situaciones de la vida eclesial.

Esta pretendida verdad uniforme se refleja en la discusión de la postura de la iglesia sobre diferentes temas: ya sea de moral sexual o social, ya sean orientaciones pastorales para la catequesis o la regulación de los sacramentos, ya sea para la normatividad de las celebraciones litúrgicas o la participación ecuménica e interreligiosa. Esto sucede porque precisamente las decisiones finales que emanan de determinada discusión se reservan a los varones clérigos que participan en comisiones oficiales normadas (y nombradas) por el aparato de estado de la iglesia institución.

Cada grupo o comunidad de la iglesia pueblo de Dios tiene la posibilidad y la tarea de dar testimonio del evangelio. Una parte de la iglesia pueblo de Dios, concretamente la porción que corresponde a la iglesia jerarquía, tiene como tarea pendiente tomar en cuenta al conjunto de la comunidad eclesial para anunciar a Jesucristo, y transmitir la fe encarnada de acuerdo al modo de cada cultura que la quiera acoger y transmitir. Esto nos lleva a la sospecha de que se presupone tácitamente que sólo la cultura europea occidental es la más adecuada para comprender el anuncio del evangelio. Al mismo tiempo, nos abre al reto de incluir otras culturas donde se ha encarnado la buena noticia, de tal modo que necesitamos un cambio de paradigma: que postule no una cultura como verdadera transmisora de las verdades de la fe, sino cada cultura en el orbe como posibilidad de ser verdaderas transmisoras de la fe cristiana, en diálogo constante entre sí mismas y con el evangelio.

La aldea global, vislumbrada por Marshall McLuhan en la década de los sesentas, es hoy una parte de nuestra realidad, es un aspecto que marca el mundo contemporáneo. En este sentido la comunicación electrónica, desde hace una década, y la comunicación digital desde hace algunos años, crean un sistema de transferencia de información donde caben virtualmente millones de personas con sólo conectarse a una red a través de una computadora. Esto ha revolucionado la manera de relación, de crear comunidades, de vivir la espiritualidad, de concebirnos personas. Esto impacta a la iglesia en sus modos de comunicar las verdades de fe, en su manera de formarse comunidad y en la manera como el pensamiento de las nuevas generaciones se va modificando, ya que la oferta de valores, incluyendo a la religión, es accesible al menos como modo de información para cualquiera que se conecte a la red. Esta nueva realidad tecnológica a través del uso de la computadora y del internet nos introduce en el mundo de la posmodernidad y en el

universo de los lenguajes múltiples, diversos, fragmentados, no lineales, que no se habían experimentado en otro momento de la historia.

Estos procesos de comunicación y de adquisición de información rompen estructuras culturales de relación, ya que las nuevas generaciones se apropian de conocimiento y de habilidades que a las generaciones de avanzada edad les cuesta más tiempo adquirir. Así mismo, la computadora se convierte en una ventana para contemplar otros valores, diversas formas de organización y para interactuar con personas de otras culturas que modifican en mayor o menor medida lo aprehendido como identidad. Estos procesos de comunicación, de interacción y de intercambio (ya sea de valores, de información o de mercancías) impactan de igual modo a la vivencia de la fe, cualquiera que sea la religión.

La comunidad eclesial está llamada a vivir la experiencia pneumática que esbozó el Vaticano II², que es la experiencia de fe como experiencia trinitaria tal como lo propone Barbara Andrade: la relación entre el Padre y el Hijo, que es el Espíritu Santo; relación comunicada a través de la experiencia humana de Jesucristo y posibilitada por el Espíritu Santo.

La experiencia comunicada de la fe no sólo es anunciar el kerygma a los pueblos, también implica un ejercicio de diálogo al interior de la iglesia para hacer posible la iglesia comunión. Es necesario insistir en abrir espacios eclesiales – ya sea a través de comisiones en cada una de las

² “1. 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. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón. La comunidad cristiana está integrada por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el reino del Padre y han recibido la buena nueva de la salvación para comunicarla a todos. La Iglesia por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia.” Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. (en línea, disponible en http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html accesado el 16 de marzo de 2008).

diócesis y/o de foros virtuales a través de internet convocados desde cualquier punto del orbe - para que las expresiones legítimas de las diversas caras de la realidad se muestren, para encontrar caminos de esperanza, ya que excluir a determinadas expresiones de la comunidad eclesial o darle voz sólo a una expresión, es impedir el plan de Salvación al que Dios Trinidad nos convoca. Esto requiere un sistema de comunicación e información que permita dialogar los problemas de la comunidad eclesial; un sistema que permita que la misericordia del Padre oriente nuestras relaciones como hijos e hijas de Dios para ser fieles al anuncio del evangelio.

Como comunidad eclesial es necesario plantear que Dios Trinidad es la comunión de misericordia que nos capacita para vivir desde nuestra humanidad el evangelio, haciendo posible la transformación del mundo desde la pequeñez de nuestra historia.

Para hallar caminos de comunicación en nuestra iglesia es necesario proponer un concepto de persona y de ontología que posibilite nuevas relaciones intraeclesiales para caminar hacia un proceso comunitario como pueblo de Dios, donde aquellas y aquellos que no han tenido palabra reconocida sean incluidos en el anuncio del kerygma.

La comunidad eclesial en el siglo XXI caracterizada por la diversidad y la pluralidad tiene conflictos, sin embargo, la discusión abierta, la escucha atenta y ponerse en el lugar del que sufre puede ser un modo de actualizar el mensaje de Jesús, quien no vino a ser servido sino a servir, y quien nos capacita a experimentar, como Él experimentó, sabernos hijas e hijos amados que salen al encuentro de los heridos y excluidos del camino.

Esta tesis es una reflexión a partir de la vida de la iglesia y de los textos que iluminan la reflexión en torno a tres temas medulares: Eclesiología, Comunicación y Dios Trinidad. Lo que se pretende es abordar críticamente la vida de la iglesia desde la perspectiva de la comunicación.

1. LA IGLESIA COMO PARTE DEL MUNDO

*Alguien ya ha definido la democracia actual
como “la forma política del capitalismo”.*

*La que nosotros defendemos
no sólo puede ser “socialista”, sino que debe serlo.
O se socializa la participación de todas las personas
y pueblos en los derechos a la vida, a la dignidad,*

a la libertad, a la alteridad,

o no habrá ni democracia ni paz.

*Y para que la religión no sea
un gran enemigo de la democracia,
como con frecuencia lo ha sido y aún lo es,
hasta Dios debe ser “democratizado”,*

en el diálogo interreligioso

y en la común acción intersolidaria.

Pedro Casaldáliga³

Hablar de la iglesia católica como institución que posibilita un horizonte de esperanza para el hombre y la mujer - inmersos en la complejidad del siglo XXI - puede parecer irrelevante si se observa el número de personas que abandona día a día las prácticas religiosas de culto⁴. Menos

³ Pedro Casaldáliga, “Exigimos y hacemos otra democracia”. En *Agenda Latinoamericana 2007* (México: Comunidades Eclesiales de Base, 2006), Contraportada.

⁴ Juan Bosco, “La Iglesia hoy. Conferencia a Religiosas Latinoamericanas de la Sociedad del Sagrado Corazón en Perú” (Manuscrito no publicado, enero de 2004), 4. “Incontables aquellos (los fieles) que en muchos países, sobre todo de la vieja cristiandad, abandonan en silencio la Iglesia, haciendo bajar los índices inferiores a los de toda su historia. En Europa se habla de la «era poscristiana». Alemania pierde cada año cerca de 200.000 fieles, Brasil pierde medio millón de fieles cada año, que emigran a las Asambleas de Dios y otros nuevos movimientos religiosos. El espectáculo mediático de las concentraciones multitudinarias que suscita la figura del Papa (Juan Pablo II) en sus viajes internacionales sólo pueden confundir a los Observadores superficiales... Vocaciones al sacerdocio y a la

oportuno puede parecer hablar de la iglesia si se quiere abordar el tema de la comunión, debido a los continuos conflictos que enfrentan los miembros de las comunidades de cada parroquia o barrio en América Latina.

Tal vez la propuesta de la iglesia como comunión, que proponen algunos de los documentos del Concilio Vaticano II, puede parecer fuera de época, después de cuarenta y dos años de la clausura del Concilio y con el número de católicos en disminución, una de las varias manifestaciones dolorosa del desencanto hacia la institución.

La reconfiguración de la iglesia en un mundo en cambio es lo que me anima a sumarme a la reflexión de la comunidad cristiana. La iglesia está llamada a compartir esperanza a los corazones heridos y sufrientes de la humanidad. Con sólo mirar el contexto de América Latina, África y Asia podemos darnos cuenta que sigue actual y vigente el fragmento primero de la *Gaudium et Spes*: los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de las personas que sufren y que padecen pobreza son las mismas esperanzas y angustias de quienes se consideran discípulas y discípulos de Jesucristo (GS. 1). Este documento pretende incorporarse a la reflexión sobre la iglesia como comunidad que puede dialogar, y que le urge dialogar, para comunicar esperanza en medio de un contexto aparente de continua violencia, angustia y muerte.

A PARTIR DEL CONCILIO VATICANO II

vida religiosa están virtualmente colapsadas en el primer mundo, y el descenso de las religiosas y religiosos es significativo: la vida religiosa ha perdido el 19 % (230,000 personas) en los 22 años de pontificado de Juan Pablo II”.

Durante la edad media así como en el inicio de la modernidad, la iglesia fue rectora de todas las dimensiones del quehacer humano. Podemos decir que su acción englobaba al mundo. Después, durante los siglos XVIII y XIX, el pensamiento moderno con sus sistemas de investigación y adquisición de conocimiento, le fue arrebatando su hegemonía, poniendo en duda sus métodos para definir al mundo. La incapacidad de diálogo de la iglesia con la modernidad provocó el retraimiento de la iglesia hacia sí misma, condenando al mundo y creando su propio ghetto. Un ejemplo de esto se deja ver en los documentos del Concilio Vaticano I⁵.

Medard Kehl explica que la iglesia que predominó hasta antes del Vaticano II fue concebida en términos de una *eclesiología de la sustancia*, es decir, “(...) la institución autosuficiente y “perfectamente” dotada como instrumento de salvación, la “Iglesia católica romana” es el cuerpo de Cristo; las relaciones con los otros cristianos y con el mundo sólo pueden tener para ella el carácter de “accidentes” (“fenómenos adicionales”) que no afectan a su “ser” sustancial (instrumento de salvación).”⁶ Este pensamiento de autosuficiencia se expresó en los textos del Concilio Vaticano I, acuñándose en el decreto que expresa que *el Papa no se equivoca en materia de fe y costumbres cuando habla ex cátedra*⁷, así como la comprensión generalizada de los

⁵ Concilio Vaticano I. *Capítulo 1. Acerca de la institución del primado apostólico en el bienaventurado Pedro*. (en línea, disponible en <http://www.multimedios.org/docs2/d000443/p000010.htm#h1>; accesado el 29 de junio de 2008) “A esta enseñanza tan manifiesta de las Sagradas Escrituras, como siempre ha sido entendido por la Iglesia Católica, se oponen abiertamente las opiniones distorsionadas de quienes falsifican la forma de gobierno que Cristo el Señor estableció en su Iglesia y niegan que solamente Pedro, en preferencia al resto de los apóstoles, tomados singular o colectivamente, fue dotado por Cristo con un verdadero y propio primado de jurisdicción. Lo mismo debe ser dicho de aquellos que afirman que este primado no fue conferido inmediata y directamente al mismo bienaventurado Pedro, sino que lo fue a la Iglesia y que a través de ésta fue transmitido a él como ministro de la misma Iglesia. [Canon] Por lo tanto, si alguien dijere que el bienaventurado Apóstol Pedro no fue constituido por Cristo el Señor como príncipe de todos los Apóstoles y cabeza visible de toda la Iglesia militante; o que era éste sólo un primado de honor y no uno de verdadera y propia jurisdicción que recibió directa e inmediatamente de nuestro Señor Jesucristo mismo: sea anatema.”

⁶ Medard Kehl., *La Iglesia. Eclesiología Católica*. (Salamanca: Sígueme. 1996), p.83.

⁷ Concilio Vaticano I. *Capítulo 4. Pastor Aeternus (sobre la Iglesia de Cristo)*. (en línea, disponible en http://www.geocities.com/iglesia_catolica/conciliovaticanoi/pastoraeternus.html; accesado 17 de septiembre de 2006), “El Romano Pontífice, cuando habla ex cathedra, esto es, cuando en el ejercicio de su oficio de pastor y

creyentes católicos de que *fuera de la Iglesia no hay salvación*⁸; con el entendimiento de que la iglesia es una estructura perfecta, donde su sola organización ya asegura, para quienes se encuentran dentro de ella, la salvación en esta vida - y en la otra - debido a que quien es su cabeza, el Papa, está dotado de unas gracias especiales que lo eximen de graves errores humanos y, por lo tanto, está asegurada la conducción y la acción de la iglesia como cuerpo de Cristo.

Lo anterior se comprende en el marco del miedo que la jerarquía eclesial le tuvo a la modernidad, situación que subrayó la concepción de la iglesia católica como el único lugar donde la salvación de Dios podía acontecer. Esto no es difícil de notar ya que, como se señaló anteriormente, con la modernidad la hegemonía ideológica de la iglesia se debilitó y fue cuestionada, pero también se debilitó la autoridad que la iglesia tenía frente a los gobiernos. La poca capacidad de diálogo de la iglesia hacia las otras iglesias cristianas, así como con otras religiones, propició también que el ámbito eclesial pareciera una especie de círculo cada vez más cerrado.

El fin de la llamada Segunda Guerra Mundial planteó muchas preguntas sobre la existencia humana. Los pensadores modernos comenzaron a cuestionarse sobre los horrores experimentados en Auschwitz y generados a partir de los sueños de omnipotencia de que todo podía ser

maestro de todos los cristianos, en virtud de su suprema autoridad apostólica, define una doctrina de fe o costumbres como que debe ser sostenida por toda la Iglesia, posee, por la asistencia divina que le fue prometida en el bienaventurado Pedro, aquella infalibilidad de la que el divino Redentor quiso que gozara su Iglesia en la definición de la doctrina de fe y costumbres.”

⁸ Medard Kehl, *La Iglesia. Eclesiología Católica. op cit* p. 87-88 “Dentro de esta ampliación liberadora de horizontes, el fondo argumentativo evita definitivamente una interpretación *rigorista* del viejo principio expresado inicialmente por Orígenes y por Cipriano (dentro de un marco muy definido de problemas): “fuera de la Iglesia no hay salvación” (“*extra ecclesiam nulla salus*”). Este axioma, en efecto, no se refiere exclusivamente a la Iglesia sacramental-institucional, como si fuera de sus fronteras visibles no hubiera posibilidad de salvación. La Iglesia rechazó siempre en el curso de los siglos esta concepción eclesiocéntrica extremada, y esto por diversas razones: por ejemplo, recordando la misericordia de Dios, que los hombres no pueden limitar; o la posibilidad de un desconocimiento invencible, inculpable, de la Iglesia como vía soteriológica, que se contempló precisamente con la ampliación de la imagen del mundo en la era de los descubrimientos; o –en la teología postridentina- remitiendo al “*votum ecclesiae*”, entendido como reconocimiento conciente o inconciente de la “necesidad de la iglesia” en muchas personas ajenas a ella y deseosas de la salvación divina”.

gobernado y ordenado por la razón. La iglesia también entró en la dinámica de buscar nuevas respuestas para resolver el sufrimiento humano. Es precisamente durante el Concilio Vaticano II que la iglesia universal reorienta la comprensión de sí misma: volvió a ubicarse dentro del mundo (GS. 3. 62) y reentabló una relación con el mismo (GS. 2).

El movimiento renovador que causó el Concilio Vaticano II se debió a que recuperó la característica pneumática de la iglesia. A lo largo de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*⁹ se describe la acción del Espíritu de Jesucristo en la constitución de la iglesia de maneras diversas, ya sea auxiliando, ya sea impulsando, ya sea inspirando al pueblo de Dios. Es el Espíritu santo quien mueve a los bautizados para difundir el evangelio a todo ser humano:

Consumada, pues, la obra, que el Padre confió el Hijo en la tierra (cf. Jn., 17,4), fue enviado el Espíritu Santo en el día de Pentecostés, para que santificara a la Iglesia, y de esta forma los que creen en Cristo pudieran acercarse al Padre en un mismo Espíritu (cf. Ef., 2,18). El es el Espíritu de la vida, o la fuente del agua que salta hasta la vida eterna (cf. Jn., 4,14; 7,38-39), por quien vivifica el Padre a todos los hombres muertos por el pecado hasta que resucite en Cristo sus cuerpos mortales (cf. Rom., 8-10-11). El Espíritu habita en la Iglesia y en los corazones de los fieles como en un templo (1Cor., 3,16; 6,19), y en ellos ora y da testimonio de la adopción de hijos (cf. Gal., 4,6; Rom., 8,15-16,26). Con diversos dones jerárquicos y carismáticos dirige y enriquece con todos sus frutos a la Iglesia (cf. Ef., 4, 11-12; 1Cor., 12-4; Gal., 5,22), a la que guía hacia toda verdad (cf. Jn., 16,13) y unifica en comunión y ministerio. Hace rejuvenecer a la Iglesia por la virtud del Evangelio, la renueva constantemente y la conduce a la unión consumada con su Esposo. Pues el Espíritu y la Esposa dicen al Señor Jesús: "¡Ven!" (cf. Ap., 22,17). Así se manifiesta toda la Iglesia como "una muchedumbre reunida por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo." (LG n.4)

⁹ A lo largo del documento se utiliza 87 veces la palabra espíritu: como nombre personal: "Espíritu Santo", o señalando una característica del pueblo de Dios o de Jesucristo.

La riqueza del número 4 de la *Lumen Gentium* pone en evidencia que es a través de la acción del Espíritu que la iglesia es una comunidad donde lo importante está en cada una de las personas que la conforman, es decir, cada persona es distinta pero su singularidad, lo que pone al servicio de los demás, es lo que enriquece a la comunidad en su conjunto, y esta riqueza en el Espíritu de Dios es lo que hace posible la comunión. El Espíritu Santo no solamente fue enviado en el día de Pentecostés, la acción del Espíritu se renueva de generación en generación a través de la experiencia de fe de la iglesia; fe que se hace visible a través de la oración y de la acción.

Varios autores, entre ellos Boff¹⁰, Comblin¹¹ y Estrada¹², hicieron notar lo relevante que fue para la iglesia comprenderse a sí misma como comunidad guiada e inspirada por el Espíritu. Fue durante el Concilio que la persona trinitaria del Espíritu adquirió notabilidad. La experiencia del Concilio quiso subrayar que a través de la fuerza del Espíritu una comunidad de pecadores y pecadoras pueden comprenderse mutuamente y anunciar el evangelio.

Otro elemento importante que se desprende de la experiencia del Concilio Vaticano II es la comprensión que tiene la iglesia de ser pueblo de Dios. La comprensión de pueblo de Dios es clave fundamental para comprender la comunión, ya que el pueblo de Dios somos todos los miembros de la iglesia: sacerdotes, vida religiosa, laicas y laicos. Cada uno de los miembros con su particular vocación y modo de servicio (LG 10, 18, 31, 44) hace visible la diferencia de dones y gracias. Los diferentes dones y gracias orientados hacia el anuncio del Evangelio hacen notar la comunión en el Espíritu. La comprensión eclesial como cuerpo místico de Cristo es comprenderse pueblo de Dios (LG 9). Es decir, la iglesia es una comunidad de seres humanos

¹⁰ Leonardo Boff, *Iglesia: Carisma y Poder*, (Santa Cruz: sin editorial, 1981), 241

¹¹ José Comblin, *El Espíritu Santo y la liberación*, (España: Paulinas, 1987), 114.

¹² Juan Antonio Estrada, *La identidad de los laicos. Ensayo de Eclesiología*, (España: Paulinas, 1990), 141, 155-157

convocada, impulsada y unida por el Espíritu. El Concilio señala que la iglesia, siguiendo la línea profética que marcó Cristo quien es su cabeza, inicia el número 9 diciendo que *en todo tiempo y en todo pueblo son adeptos a Dios los que le temen y los que practican la justicia*; esta frase da inicio a la comprensión de la nueva alianza y al nuevo pueblo en la que son congregados todos los miembros de la iglesia para hacer visible y posible la misericordia de Dios. Así, el número 9 sigue señalando que todos los miembros del pueblo de Dios *tienen por condición la dignidad y libertad de los hijos de Dios, en cuyos corazones habita el Espíritu Santo como en un templo. Tiene por ley el nuevo mandato de amar, como el mismo Cristo nos amó (cf. Jn., 13,34). Tienen últimamente como fin la dilatación del Reino de Dios, incoado por el mismo Dios en la tierra, hasta que sea consumado por El mismo al fin de los tiempos cuanto se manifieste Cristo, nuestra vida (cf. Col., 3,4)*. Vemos pues que el pueblo de Dios está vinculado al Espíritu y a la comunión trinitaria. El pueblo de Dios es convocado y enviado para extender el reinado de Dios desde la fe de que el Espíritu habita en los corazones de cada uno y cada una, el testimonio de la fe se hace en comunidad y en orden a hacer visible la justicia en los pueblos y en la vida de cada ser humano.

A partir de la clausura del Concilio, el 8 de diciembre de 1965, los cambios al interior de la iglesia se fueron impulsando. El Papa Juan XXIII deseó aires de frescura para su iglesia a lo largo y ancho del planeta de manera rápida y profunda; los cambios se concretaron desde distintas comprensiones y según el proceso cultural y social durante el final de la década de los sesentas y de la siguiente. En América Latina la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín, 1968, declaró la opción por los pobres como el horizonte preferencial de trabajo para historizar el espíritu de los documentos del Concilio. La Tercera Conferencia de la CELAM en Puebla, 1979, continuó la línea de comprensión de la iglesia como pueblo de Dios, sin embargo puso como

característica primordial que el signo visible de la buena noticia de Jesús sería el trabajo evangelizador entre los pobres y los jóvenes.

Es importante señalar que la iglesia en América deseó configurar el rostro nuevo - cielos nuevos y tierra nueva como lo formulara el Vaticano II (GS 39)¹³ - en la década de los setentas y ochentas en las comunidades eclesiales de base (CEBs). Comunidades que se llamaron a sí mismas la *iglesia en movimiento*. Las CEBs se propusieron ser la iglesia en movimiento porque tuvieron la osadía de impulsar la lectura de la biblia y la reflexión sobre la vida entre la gente pobre de barrios y pueblos a lo largo del continente. La comprensión impulsada por el Vaticano II que el Espíritu es quien inspira a la iglesia para que sea solidaria con el género humano, fue interpretada por las comunidades eclesiales de base que se comprendieron pueblo de Dios, donde el Espíritu del Señor los congrega para anunciar buenas noticias a los pobres: “el pueblo que caminaba en tinieblas vio una gran luz” (Is 9,1); ese pueblo es el pueblo pobre de América Latina; las tinieblas son el hambre, la injusticia y la pobreza; y la luz es Jesucristo liberador de la opresión.

Como hace notar Codina¹⁴, la recepción del Concilio Vaticano II en América Latina, impulsado por Medellín, fue un aporte notable para la iglesia no solamente en el continente. El Primer Foro Mundial de la Teología de la Liberación en Porto Alegre, Brasil, en enero de 2005, demostró cómo la teología emanada de la experiencia eclesial latinoamericana con su opción preferencial por los pobres ha inspirado a teólogos y pueblos de otras latitudes, especialmente en África y

¹³ (...) aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios (...) (GS39)

¹⁴ Victor Codina, *Para comprender la ecclesiológia desde América Latina*, (España: Editorial Sígueme 2005), 102-103.

Asia. En esos continentes, algunas experiencias de iglesia local han logrado concretar el anuncio de buenas noticias a través de proyectos parroquiales o sociales en medio de contextos de guerra y miseria. La Teología de la Liberación de igual modo ha inspirado a algunos teólogos europeos que comparten su fe en suburbios pobres de las grandes ciudades del viejo continente, como es el caso del teólogo Juan José Tamayo quien participa en una comunidad eclesial de base en un suburbio madrileño.

Sin embargo, a pesar que en América Latina muchos obispos (principalmente brasileños) dieron impulso en sus diócesis para formar CEBs en cada una de las parroquias, este desarrollo fue desigual en los países del continente. Bien sabemos que en México, por ejemplo, el impulso de las CEBs fue en contadas diócesis (Cuernavaca, San Cristóbal de las Casas, Tehuantepec, Xalapa, Tepic). Súmese además, que en la década de los ochentas, teólogos de la liberación y religiosas de diversas congregaciones - que promovieron las CEBs en los distintos países - fueron bloqueados en su trabajo pastoral por los obispos de su zona o por los órganos oficiales de la curia vaticana.¹⁵ La experiencia de las CEBs, a pesar de los pesares, fue una muestra del esfuerzo que hizo la iglesia por renovarse a partir del Concilio Vaticano II.

LA COMUNIÓN AL INTERIOR DE LA IGLESIA: COMUNIÓN DE LOS FIELES

La comprensión de la iglesia como pueblo de Dios es la piedra angular para entender la dimensión escatológica de la iglesia (LG 9, 13), así como la comunión entre los fieles.

¹⁵ Tal es el caso de la censura a la CLAR de su Proyecto Palabra – Vida en la década de los ochentas, y a ese mismo organismo de los Religiosos y Religiosas de Latinoamérica y el Caribe les vetaron el Proyecto Mujer por la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica (CRIS) en la década de los noventas.

La dimensión de relación de los miembros del pueblo de Dios a través del Espíritu, contempla como elementos fundamentales de cohesión el reconocimiento mutuo de la dignidad y la libertad. Propone el para qué ser pueblo de Dios: la comunión de vida, de caridad y de verdad, y el anuncio – a través de su acción – de la redención del mundo.

Vivir en comunión de vida, según el Espíritu, fue declarado por los padres conciliares como característica importante del pueblo de Dios. Cuando se le pregunta a la *Lumen Gentium* a qué se refiere cuando aborda el tema de la comunión o quiénes son los sujetos que viven la comunión en la iglesia, explica que la iglesia es una comunidad de personas convocadas por el Espíritu santo y que forman un pueblo. Lo que laicos, laicas, sacerdotes y los miembros de la vida religiosa tienen singularmente (ministerios, carismas, apostolicidad) pertenecen a la iglesia en su conjunto. En el número 13 de la citada constitución dogmática argumenta que *todos los fieles esparcidos por la faz de la tierra comunican con los demás en el Espíritu Santo (...) Y como el reino de Cristo no es de este mundo (cf. Jn 18,36), la iglesia o el Pueblo de Dios, introduciendo este reino, no disminuye el bien temporal de ningún pueblo; antes, al contrario, fomenta y asume, y al asumirlas, las purifica, fortalece y eleva todas las capacidades y riquezas y costumbres de los pueblos en lo que tienen de bueno*. Es necesario subrayar que la comunión en la acción de los miembros de la iglesia debe hacer visible cómo introduce el reino de Dios en este mundo: no disminuye el bien temporal de ningún pueblo. Es decir, en el reconocimiento mutuo de la libertad y la dignidad es necesario fortalecer y elevar todo aquello de bueno que tiene un pueblo. La orientación de la comunión está en relación directa con introducir el reino de Dios en la vida de las personas, sean o no creyentes.

Xabier Pikaza hace notar que “... la Iglesia, siguiendo a Jesús, debe mostrarse como lugar de un amor liberador, exigente, íntimo:

- a) la Iglesia es lugar de liberación: ella refleja la solidaridad en el esfuerzo de una ayuda que se extiende a los que están necesitados (...)
- b) La Iglesia es lugar de exigencia: (...) no existe amor sin denuncia ni solidaridad sin rupturas. Situándose en la línea de Jesús, el amor de la Iglesia ha de expresarse en forma de palabra profética (...)
- c) La Iglesia es lugar de intimidad, lugar donde es posible el amor pleno, el encuentro liberado entre los hombres (...) rompiendo la barrera que oponen las clases o las razas, la Iglesia ha de mostrarse como aquel lugar donde es posible vivir en concreto la solidaridad como surgimiento de un mundo nuevo (...)”¹⁶

Medard Kehl señala que: “(la) unidad del ‘elemento divino y el elemento humano’ en la Iglesia es lo que expresan el concilio y la teología posconciliar con el término ‘sacramento’... En él aparece articulado el *contenido* de la comunión con la figura *empírica* de la Iglesia, de tal modo que *en* esta figura perceptible y *a través de* ella se expresa y transmite en sentido soteriológico la comunión del amor de Dios en la historia humana. Por eso la Iglesia sigue su vocación más íntima de ser el ‘sacramento’ de la comunión de Dios cuando su forma empírica responde a lo que debe manifestar.”¹⁷

Ambos autores subrayan dos dimensiones importantes de la iglesia como pueblo de Dios en comunión. La iglesia es ese pueblo a quien Dios congrega para concretar la solidaridad humana y

¹⁶ Xabier Pikaza, *Trinidad y Comunidad Cristiana. El principio social del Cristianismo*, (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990), 169.

¹⁷ Medard Kehl, *La Iglesia. Eclesiología Católica*, *op cit* p.120.

para anunciar la redención a hombres y mujeres, sean o no creyentes, sean o no cristianos. La iglesia como sacramento¹⁸ es la experiencia del pueblo que se reúne para celebrar que Dios le salva en su historia. La sacramentalidad de la iglesia se hace visible en el ahora en la solidaridad, la ayuda mutua (especialmente entre los más necesitados) y el encuentro; y al mismo tiempo, la iglesia como cuerpo de Cristo anticipa en la vivencia de los sacramentos la plenitud del reino de Dios.

El signo visible de que pueblos y personas diversas se congregan en la fe en Jesucristo y desarrollan experiencias de solidaridad y anuncio de la redención, es lo que podemos entender como sacramentalidad de la iglesia universal. La sacramentalidad del pueblo de Dios no se muestra solamente en los momentos de celebración litúrgica, sino también en el actuar de su fe, como claramente subrayan las primeras comunidades cristianas a través de los Hechos de los Apóstoles:

Todavía estaba Pedro hablando en esta forma cuando el Espíritu santo bajó sobre todos los que estaban escuchando la Palabra. Y los creyentes de origen judío que habían venido con Pedro quedaron atónitos “¡Cómo! ¡Dios regala y derrama el Espíritu santo sobre los no judíos!”. Y era pura verdad, los oían hablar en lenguas y alabar a Dios. Entonces Pedro tomó la palabra y dijo: “¿Quién podrá negar el agua del bautismo a quienes han recibido el Espíritu santo igual que nosotros?” (Hch 10, 44-47)

Cuando el pueblo de Dios se reúne para vivir la fe en Jesucristo y es conducido por su Espíritu para realizar obras de solidaridad como comunidad, es cuando podemos decir que el reino de

¹⁸ Louis Bouyer, *Diccionario de Teología*, (Barcelona: Herder, 1968), 593 “La realidad definitiva, *res tantum*, es en efecto la unidad consumada del cuerpo místico que comienza a realizarse por la comunión eucarística. Se aplicará la misma distinción a los sacramentos que implican el don de un carácter; representando éste, en este caso, el papel de *sacramentum et res*, la gracia propia del sacramento considerado será la *res tantum*. Así se afirma la función propia de los sacramentos, intermediaria entre la realidad del →*misterio* de la salvación realizado en el mismo Salvador y su realización escatológica en la Iglesia.”

Dios está concretándose, aunque no está en plenitud todavía. Y no puede estar en plenitud porque cada comunidad está constituida por seres humanos. La limitación humana es una de las características que hacen posible que estemos abiertos a la dependencia de unos con otros, lo que hace que acertemos en resolver conjuntamente algunos de los conflictos humanos con ciertas acciones, pero no tenemos la capacidad de solucionar todos los conflictos ni disipar todas las dudas.¹⁹

Este actuar de la fe en obras de solidaridad, verdad y vida son cabalmente cristianas cuando no sólo se realizan hacia afuera de los miembros de la comunidad eclesial sino que también se practican entre los fieles que forman la iglesia.

Tres son los elementos que quiero subrayar cuando hablamos de *iglesia comunión*

- a) La *iglesia comunión* es aquella comunidad de creyentes que están vinculados por el Espíritu santo y que anuncian la fe en Jesucristo en palabra y en acto, en una relación de corresponsabilidad y reciprocidad.
- b) La *iglesia comunión* es aquella comunidad de creyentes, hombres y mujeres, que con la fuerza del Espíritu de Jesucristo reciben el evangelio, lo interpretan a la luz del tiempo presente y lo inculturán para anunciar buenas noticias hacia dentro y hacia fuera de la iglesia.
- c) La *iglesia comunión* es aquella comunidad de creyentes, hombres y mujeres, que se saben dependientes, y que con sus posibilidades y límites comunican el amor, la esperanza y la solidaridad a la humanidad.

¹⁹ Alasdair MacIntyre, *Dependent rational animals. Why human beings needs the virtues*, (Illinois: Open Court Publishing, 2001) Cap. 1.

En ciertos contextos, por ejemplo en movimientos laicales de corte fundamentalista o en círculos sacerdotales tradicionales, se espera que todos los fieles practiquen de modo sacramentalista los ritos y las normas establecidas por la jerarquía, sin que medie la reciprocidad, la corresponsabilidad o la interpretación actualizada del evangelio. Esta es una vivencia errónea de la comunión²⁰, ya que no puede quedarse en la práctica de leyes o normas, pues reforzaría el sentido vertical de la vivencia eclesial y trastocaría el sentido de iglesia pneumática que impulsó el Concilio.

LA COMUNIÓN DE LOS FIELES EN UNA COMUNIDAD DE DESIGUALES

La iglesia comunión, como la definió la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* en el número 12, ha vivido una conflictividad en la realidad cotidiana de la iglesia, esto lo han señalado Kehl²¹ y Legorreta²², entre otros autores. Observamos desde la década de los ochentas en todo el mundo, pero en especial en América Latina, que la iglesia pneumática que pretendió impulsar un sector de los teólogos asistentes al Concilio Vaticano II se ha quedado en muchos aspectos en su vertiente jerárquica y patriarcal, donde todavía el sacerdocio ordenado es la piedra angular desde la cual se sigue construyendo la iglesia²³.

²⁰ Carlos Domínguez, *Creer después de Freud*, (Madrid: San Pablo 1992), 125. Domínguez señala que nuestros deseos infantiles de armonía absoluta que vivimos en el seno materno hacen proyectar en la iglesia una imagen de Dios maternal ideal al que se le debe sumisión: “Sólo la intervención del símbolo paterno puede liberarnos de la fascinación de una religiosidad concebida como añoranza de una fusión maternal perdida. La intervención de la ley que limita y estructura el deseo humano nos salva de la confusión original a la que en parte tendemos y nos enfrenta a las condiciones de la realidad en las que tenemos que vivir. El Dios que toma la figura y nombre desde ese símbolo paterno nos invita, pues, a mesurar nuestro deseo y a comprender que la comunión no significa la abolición de la distancia y de la diferencia, pues éstas constituyen las bases de nuestra autonomía personal y la condición misma de nuestra libertad.”

²¹ Medard Kehl, *¿Adónde va la Iglesia? Un diagnóstico de nuestro tiempo*, (Santander: Sal Terrae, 1997), 59-100

²² José de Jesús Legorreta, *Identidades eclesiales en disputa. Aproximación “socioteológica” a los católicos de la Ciudad de México*, (México: Universidad Iberoamericana, 2006), 96

²³ Sandra M. Schneiders, *Finding the Treasure. Locating Catholic Religious Life in a New Ecclesial and Cultural Context*, (USA: Paulist Press, 2000), 215. “If the Church is looked at in terms of hierarchical organization, there are

José Antonio Estrada²⁴ señala que las personas que convivimos en la Iglesia (laicado, vida religiosa y sacerdocio), tienen las mismas responsabilidades, los mismos dones, con diversos ministerios, es decir, con peculiaridades distintas y que estos tres tipos de miembros diferenciados por su estilo de vida, deben mantener una relación de equidad dentro de la Iglesia. Por supuesto que esto es lo ideal, el deseo primigenio de las personas que conforman la Iglesia, pero las divisiones e inequidades están a la vista. Hay casos que se multiplican y sirven como ejemplo: el debate en torno al sacerdocio de la mujer; las nuevas disposiciones sobre quién debe decir la homilía en una misa; la suspensión de la autorización de ordenar diáconos permanentes en la diócesis de San Cristóbal de las Casas, Chiapas; entre otros casos. Medard Kehl señala que “Los dirigentes eclesiásticos y otros miembros de la comunidad encuentran aún dificultad para asociar exclusivamente la vida eclesial comunitaria y el ejercicio del ministerio a estructuras sociales tomadas de la monarquía, la aristocracia, el feudalismo y el absolutismo de épocas pasadas, e inspirarse también en estructuras que descansan en experiencias positivas de las democracias modernas y del federalismo. La Iglesia no es, obviamente, ni una monarquía absoluta, ni una aristocracia, ni una democracia, pero adopta de modo análogo en su figura social

two, and only two, classes in Church: the ordained and the nonordained. While there are may be very good biblical and theological reasons to question whether this type of organization is villed by Christ, belongs to the essence of the Church, or is intrinsically unchangeable, the fact is that the Church is, and has been for most of the history, a hierarchically organized institution, and the Council strongly reaffirmed that this is not a purely historical development but “Christ the Lord set up in his Church a variety offices” and the constituted the Church as hierarchical. It has classes, and the basis of distinction between these classes is the possession of the sacred power conferred by the ordination. The ordained are those who possess sacramental power to which juridical power in the institution has become attached, and the laity are those who do not. The revision of Canon Law in 1983 provided the laypeople can be appointed by the clergy to some position that allow the exercise of jurisdiction in certain spheres, but the major distinction remains that between those whose power in the Church is rooted in the sacrament of Holy Orders and those who do not share that power”.

²⁴José Antonio Estrada, *La identidad de los laicos. Ensayo de eclesiología*, (Madrid: Paulinas, 2005), 155-156. “(...) al hablar de la Iglesia como Pueblo de Dios y anteponerlo a la teología de la jerarquía, se pusieron los fundamentos de una visión eclesiológica renovada... Con esto se han puesto las bases de una eclesiología de comunión en la que todos son participantes y corresponsables. La Iglesia es una comunidad de personas convocadas por Dios y que forman un pueblo. La Iglesia somos todos, no sólo la jerarquía... La Iglesia es comunitaria y dentro de ella todos somos miembros plenos: el papa, los obispos, los sacerdotes o los religiosos por su condición no son más cristianos que los laicos.”

visible (como demuestra la historia eclesiástica hasta el siglo XIX) muchos elementos de ese orden social profano que constituye el ambiente cultural normal de sus miembros”²⁵. Esto explica por qué las iglesias locales latinoamericanas que impulsaron las comunidades eclesiales de base, que modificaban en cierta medida la verticalidad de la organización eclesial, encontraron freno a su desarrollo. Para muchos miembros de la jerarquía fue difícil comprender el modo pneumático que pretendió impulsar el Concilio y que trataron de ensayar ciertos sectores eclesiales después de Medellín y Puebla en América Latina.

Sandra M. Schneiders señala tres tipos de división al interior de la Iglesia:

- a) Si vemos a la Iglesia como una *organización jerárquica*, hay dos y sólo dos clases de personas en la misma: los ordenados y los no ordenados. La distinción básica entre estas dos clases es la posesión del poder sagrado conferido a través de la ordenación.
- b) Si hablamos del *status canónico*, en la clase alta de la división jerárquica, los ordenados son: obispos, presbíteros y diáconos. En la segunda clase están aquellas personas que forman parte de los Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica, esto es, aquellas cuya vida está involucrada en alguna combinación o forma de vida orientada de acuerdo a una regla, votos solemnes y vida comunitaria. En la tercera clase están los laicos, que pueden o no estar organizados en alguna forma de asociación.
- c) Si hablamos del *status teológico*, en términos de estado espiritual de vida, hay dos principios de distinción entre los miembros de la iglesia: primero, hay una distinción basada en la manera como la gente o los grupos están relacionados con “el mundo”, lo que llamamos el orden intrahistórico, malinterpretado en la distinción entre “secular” y “religioso”; segundo, hay otra distinción basada en la vida formalizada, solemne y el compromiso público concerniente a una

²⁵ Medard Kehl, *La Iglesia. Eclesiología Católica*, op cit., 96.

relación sexual vinculada con otra persona, distinción que ajusta el estado de matrimonio consagrado y el estado de consagración célibe, pero que deja descobijados de un estado teológico o espiritual a aquellas personas que, por varias razones, no están en ninguno de esos dos estados de vida.²⁶

Muchas personas se preguntan el por qué de las estructuras rígidas al interior de la iglesia, por qué tantas experiencias de desigualdad en la vida cotidiana de la iglesia, por qué unas pocas ocupan los lugares privilegiados que el mismo Jesucristo denunció. Estas categorías que señala Schneiders explican el por qué existen maneras de relación inequitativas al interior de la iglesia.

Las desigualdades e inequidades tienen características especiales por la perspectiva de poder sagrado en la que están inmersas nuestras relaciones, y por la ideología de pureza e impureza que como iglesia hemos heredado de la cultura judía en la que se gestó y se desarrolló el cristianismo. El poder sagrado instituido en el orden sacerdotal inhibe, muchas veces, la dinámica comunitaria o de comunión entre los fieles. Aun cuando se habla de la igualdad entre los seres humanos o de la comunión entre los fieles porque el centro es Jesús, lo cierto es que prevalece una mentalidad piramidal, reforzada por el sistema de formación en los seminarios y los conventos. La distancia entre las élites sagradas y consagradas con la mayoría no sagrada ni consagrada de la iglesia se nota en el modo de relación²⁷ al interior de ésta, ya que se parte de lo exclusivo de algunos y no de lo que todos tienen en común.

²⁶ Sandra M. Schneiders, *Finding the Treasure. Locating Catholic Religious Life in a New Ecclesial and Cultural Context*, (USA: Paulist Press, 2000), 219, 237 -238.

²⁷ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Cristología Feminista Crítica. Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*, (España: Trotta, 2000), 240, la autora señala que: “Debe admitirse que el Vaticano II intentó corregir las estructuras de dominación eclesiásticas jerárquicas. No obstante, no pudo hacerlo porque en sus búsquedas por la ‘fraternidad’ no tocó el estatus de las mujeres en la Iglesia. Su ‘apertura al mundo’ y la ‘democratización’ de la Iglesia tenían que fallar. La exclusión de las mujeres del liderazgo ordenado de la Iglesia dio como resultado un nuevo énfasis sobre el

Podemos agregar también que, a pesar del desarrollo de la Teología de la Liberación (que no cuestionó ni modificó la cultura patriarcal dentro de la iglesia²⁸) y de la Teología Feminista (cuyas claves de perspectiva de género no han sido retomadas o difundidas ampliamente en el ámbito eclesial), es necesario notar que existen mecanismos psicológicos que impiden desmontar con más velocidad un sistema de organización que asfixia la comunión en el Espíritu. Domínguez Morano expone que “En esa comunidad cristiana hay que afirmar, en términos de clara referencia psicoanalítica, que *el lugar del Padre ha de quedar vacío*. Padre, maestro o director no son palabras cristianas en cuanto pretendan designar un tipo de relación interpersonal dentro de la comunidad. Tan sólo Dios puede ocupar ese lugar. El seguidor de Jesús está llamado (...) a superar toda “nostalgia del padre” y a evitar las tentaciones que la obediencia y la autoridad le pueden brindar como maneras de eludir su propia necesidad y su propio deseo (...) Una relación en la que alguien pretendiera constituirse como padre o maestro para el creyente, vendría a suponer una relación en la que se estaría atentando contra la igualdad radical a la que somos llamados. La iglesia – se dice – no es una democracia. Ciertamente. Pero esto no ha de entenderse como una justificación para el autoritarismo y el atropello en el seno de la comunidad. No es una democracia y menos aún una monarquía absoluta; es – debe ser – mucho más que una democracia, una fraternidad en la que la escucha atenta, el respeto a la diferencia del otro, la búsqueda de su bien por encima de ideas o instituciones, prevalezca sobre cualquier otro tipo “mundano” de relación, en la que, como sabemos, “los grandes tiranizan y los jefes oprimen” (Mc 10,43). Y no podemos ni debemos llamar servicio al dominio y a la desconsideración

‘misticismo de la novia’ patriarcal-teológico existente en la Biblia, (...) Mientras que se supone que la jerarquía representa la masculinidad de Cristo y el poder paternal de Dios, todos los cristianos llamados laicos, varones y mujeres, son exhortados a imitar a María, quien representa perfectamente las cualidades femeninas de receptividad, subordinación, humildad, maleabilidad, obediencia y pasividad.”

²⁸ Reflexión compartida colectivamente en el VI Encuentro de la Asociación Teológica Ecueménica Mexicana en Cuernavaca, Morelos, México, del 31 de marzo al 2 de abril de 2008.

irrespetuosa del otro”.²⁹ Desmontar esas desigualdades e inequidades es tarea de todos los miembros de la comunidad eclesial.

GLOBALIZACIÓN, POSMODERNIDAD Y PLURALISMO

La propia dinámica de la iglesia no es suficiente para abordar la complejidad de la comunión. La iglesia está inmersa en un mundo cambiante y plural. Existen movimientos sociales diversos y descubrimientos científicos que han trastocado la identidad de la iglesia, como hace notar Legorreta: “En este contexto el pluralismo es el que indudablemente ha determinado la configuración de las identidades colectivas en la modernidad. La intensa y masiva interacción con otras identidades y la correspondiente competencia entre universos simbólicos, ha supuesto, en buena medida, su relativización, la puesta en cuestión de las identidades como una entidad estable y esencial; en ese sentido la herejía, entendida como una manera desviada o alternativa de interpretar un universo simbólico, ya no es una alternativa peligrosa y remota como ocurría en las sociedades tradicionales, sino casi una necesidad en tanto seleccionar y elegir han devenido en la modernidad como imperativos.”³⁰ Este accionar de la modernidad modifica la comprensión de las diversas instituciones que mantenían estable el orden social de occidente.

En los últimos cuarenta años el mundo se ha visto modificado por tres fenómenos que han impactado a la iglesia: la globalización, la posmodernidad y la pluralidad. En todo el planeta estos fenómenos han modificado los modos de pensar y de actuar de las últimas generaciones, así como han encontrado resistencias en grupos diversos del orbe.

²⁹ Carlos Domínguez, *Crear después de Freud*, (Madrid: San Pablo, 1992), 232-232.

³⁰ José de Jesús Legorreta, *Identidades eclesiales en disputa. Aproximación “socioteológica” a los católicos de la ciudad de México*, *op cit.*, 26-27.

El siglo XXI es ya el siglo del fenómeno de la globalización. Mattelart señala que: “Lo ‘global’ hace su entrada en la representación del mundo por intermedio de la comunicación electrónica. Dos obras, ambas publicadas en 1969, consagran esta noción: *War and Peace in the Global Village* de Marshall McLuhan (en colaboración con Quentin Fiore), y *Between Two Ages, America’s Role in the Technetronic Era* de Zbigniew Brzezinski (...) El imperativo técnico ordena el cambio social. La *revolución de las comunicaciones* se encarga de socavar las últimas utopías de la revolución política. La idea del *final de las ideologías* encuentra así un relevo en las representaciones colectivas. El *pueblo-global* empieza entonces su carrera en lo imaginario del *todo-planetario*.”³¹

Ya en el siglo XX, con los procesos de comercialización, los medios de comunicación electrónica, el teléfono, la radio y la televisión, hicieron posible que la persona de un lugar del planeta pudiera comunicarse con otra que estaba a miles de kilómetros de distancia; o bien, que gente de una nación pudiera tener información de otra sobre algún acontecimiento, con tan sólo pocos horas de haber sucedido determinado hecho. El inicio de la guerra de Kuwait que fue televisada es uno de los ejemplos de la velocidad de información.

Lo que revolucionó aún más la conexión global a través de las ondas electrónicas fue el invento de la computadora y su lenguaje digital. Casi ningún grupo social o cultura escapa de la posibilidad de asomarse a la ventana de una computadora y mirar otras formas de vivir y otros lenguajes, así como de expresar su propia cosmovisión. Los grupos indígenas, como una

³¹ Armand Mattelart y Michéle Mattelart, *Historias de las teorías de la comunicación*, (Barcelona: Paidós, 1997), 85-86.

comunidad zapatista en la Selva Lacandona, ubicada a kilómetros de las grandes o pequeñas ciudades, pueden conectar una computadora a una batería de un automóvil para acceder al internet. Los grupos musulmanes, como Al Qaeda, que mantienen una guerra con algunas de las naciones hegemónicas de la cultura occidental (Estados Unidos, Gran Bretaña, Israel, entre otras), hacen uso de la televisión y de la radio para dar a conocer sus puntos de vista a las multitudes árabes y a la ciudadanía de sus enemigos. O bien, los teólogos y teólogas de la liberación, construyen páginas web para difundir que otra iglesia es posible. Sin embargo, la tecnología no pudo por sí sola modificar los modos de vivir y de comunicar, fue necesaria la vinculación con un sistema económico que le dio potencia y desarrollo: el neoliberalismo.

Heinz Dieterich habla sobre el fenómeno de la globalización dominado por los países desarrollados y las empresas transnacionales: “(...) el personaje del siglo XXI ha de ser en el aspecto *real-cotidiano*, un trabajador productor de ganancias y un ente consumista, con un horizonte mental fijado en la inmediatez. En la dimensión *existencial*, su largo andar por la historia amenaza con terminar en el *homo abstractus*. La condición humana prevista por los arquitectos de la *global village* se asemeja a la de la mónada del filósofo y científico alemán Gottfried W. Leibniz: una entidad autosuficiente cuya vida se lleva a cabo dentro de una armonía “preestablecida” en un mundo que es el “mejor de todos los mundos posibles”, porque es creado por Dios. El papel de demiurgo que ocupa Dios en la teodicea de Leibniz, lo ocupan en la sociedad global las empresas transnacionales y, sobre todo, aquellas que le crean su hogar electrónico en la realidad global del *cyberspace*, donde la identidad del *homo abstractus* es una

dirección electrónica y las relaciones sociales que entabla son constituidas y mediatizadas por la electrónica.”³²

Lo global se consume y se vive filtrado por las empresas transnacionales que controlan el mercado de los medios masivos de comunicación e información. Un concepto que explica esta situación es la llamada *globalización kiriarcal*, que conceptualiza Pilar Aquino³³, donde el centro de la vida gira en torno a las mercancías y el valor preponderante es la supuesta libertad de comercio.

Tomando en cuenta los elementos que abordan Heinz Dieterich y Pilar Aquino, el fenómeno de la globalización desarrollada por los medios masivos de comunicación e información, así como el sistema económico que se impone en el orbe, es un fenómeno que está a la vista de la mayoría de la humanidad. Éste se circunscribe especialmente a las pantallas planas creadas por la tecnología y a los aparadores de las plazas comerciales, donde la información de las empresas de comunicación capitalizan y orientan lo que puede ser globalizado y lo que no. La globalización es un fenómeno que está impactando a gran número de poblaciones en el mundo a través de los sistemas de información, comunicación y mercadotecnia. La globalización es un producto del neoliberalismo, en la cual la tecnología y la economía son las herramientas con las que se pretende configurar culturas, sociedades y sistemas económicos. Es el diseño de las grandes compañías transnacionales de lo que desean que sea la vida humana y planetaria. La

³² Noam Chomsky y Heinz Dieterich, *La Sociedad Global. Educación, mercado y democracia*, (México: Joaquín Mortiz, 2004), 151-152.

³³ En las conferencias que dictó Pilar Aquino en el sistema UIA-ITESO, del 14 al 16 de agosto de 2006 en México DF (con enlace simultáneo a Puebla y Torreón a través de videoconferencia), expresó que retoma el concepto que acuñó E. Schüssler-Fiorenza, el *kyriarcado* (señorío) y lo aplica a nivel mundial: idolatría del mercado, que como gran señor, el Dinero es el objeto de piedad. En la *globalización kyriarcal* no se promueven los derechos humanos a nivel mundial, no es creíble ni posible ya que la persona no es el centro, sino lo es la expansión ilimitada del mercado.

globalización con su discurso democrático pretende homogeneizar comercialmente la vida cotidiana, crea un mundo virtual donde aparentemente todos tienen la libertad de acceder a nuevos mundos y nuevos productos, sin embargo, como señala Aquino, la única libertad que en realidad opera es la del libre paso de las mercancías.

Sin embargo, este fenómeno social tiene sus aristas de beneficio para ciertas clases sociales y para ciertos grupos marginales organizados que han sabido usarlos para su propio fin. Tal fue el caso del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994. La difusión de las ideas zapatistas fuera de México fue posible gracias a la comunicación global que conectó al grupo insurgente con personas e instituciones afines a su ideología. Las personas e instituciones divulgaron en sus países y regiones de influencia los procesos de guerra civil y de paz que se vivieron con intensidad en la zona chiapaneca durante la década de los noventas.

En este ambiente globalizado, el catolicismo como otra religión más y la iglesia como otra empresa transnacional más, ofrecen su teología en el mercado de las ofertas de lo trascendente. Jean-Pierre Bastian señala que: “A este desarrollo de los medios de comunicación ha correspondido una expansión sin precedentes de nuevos movimientos religiosos.”³⁴ En América Latina se han configurado como las iglesias pentecostales y otras expresiones religiosas ligadas a las culturas indígenas y afroamericanas, que rompen dentro del cristianismo con la estructura tradicional y con las llamadas iglesias históricas. Así se ha visto que masas de jóvenes y de gente en la miseria encuentran, al parecer, en las iglesias pentecostales una propuesta de *mass media* que corresponde a su contexto y a sus necesidades apremiantes. Es decir, el fenómeno de la

³⁴ Jean Pierre Bastian, *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. (México: Fondo de Cultura Económica, 2003), 80.

globalización y su influjo en el modo de relación ha modificado también las expresiones religiosas de corte tradicional.

Los nuevos movimientos religiosos son tal vez los que mejor muestran cómo el fenómeno de la globalización está a caballo entre la modernidad y la posmodernidad, así como en la complejidad para definir si el inicio del siglo XXI es el fin de la modernidad o el principio de la posmodernidad. Para el sociólogo de la religión Jean-Pierre Bastian, el pensamiento que predomina todavía es el de la modernidad, y la posmodernidad es un aspecto del pensamiento moderno. En las conferencias que dictó en junio de 2006 en la UIA-Santa Fe, expresó que “no hemos salido de la modernidad, por eso buscamos términos como modernidad tardía o posmodernidad. Sigue siendo el estallido del sujeto como lo plantea la modernidad. Los mitos de la sociedad moderna han sido derrumbados, la idea de la evolución lineal o del progreso está en duda. La posmodernidad o la modernidad tardía es la posibilidad que tiene el sujeto moderno de criticar sus propios mitos. Nueva etapa de la modernidad donde la criticidad es norma y los meta-relatos se derrumban. Estamos frente a la irrupción del sujeto frente al Estado, en este sentido la idea de los derechos humanos pretende estar por encima de cualquier organización.” Para algunos autores como Carlos Mendoza, en línea con la filosofía desarrollada por Vattimo, Žižek, Derrida, la posmodernidad es otro momento de la historia del pensamiento humano, “...hubo un fracaso histórico de la modernidad, porque ni la ciencia, ni la tecnología, ni la revolución social, sexual o cualesquiera de ellas, lograron *salvar* a la humanidad. Sino que por el contrario, generaron más caos. Y entonces nace una crítica posmoderna hacia todo el sueño prometeico de la razón. (...) el nuevo sujeto que propone la posmodernidad es un sujeto débil, primer elemento... asume su contradicción intrínseca hasta quedar reducido a su mínima expresión: una microhistoria que se va a construir sin mayor pretensión... La posmodernidad es muy crítica contra la Ilustración,

sobre todo en su versión tecno-científica, porque es una versión responsable del caos planetario y de la destrucción ecológica en la que estamos sumergidos. El único sujeto posible en este horizonte es el de las microhistorias en donde cada uno tiene su propio *logos*. En consecuencia, hay *logoi* infinitos, es decir, tantas verdades como sujetos. Los posmodernos casi de manera visceral rechazan todo lo que conlleve un discurso total y mundializante, porque la humanidad ha visto sus efectos destructores en Hiroshima, Chernobyl, Auschwitz, Bosnia, Ruanda y New York... (el mundo posmoderno) asume la autonomía pero de una manera realmente nueva, que tiene que ver con la vuelta al individuo en cuanto a emoción y alteridad, es decir, en cuanto derecho a la diferencia. La posmodernidad va a ser, finalmente, una crítica a la religión en términos de sistema de poder, de institución de control, por eso postulará la necesidad de que el individuo vuelva a su emoción original para construir así su propio mundo religioso.”³⁵

La postura de ambos autores, Bastian y Mendoza, nos sitúa en la discusión que hay al interior de las ciencias, la sociología y la filosofía entre otras, sobre el cambio de época que estamos viviendo. Como lo comprende Bastian, el sujeto posmoderno es un sujeto moderno que tiene capacidad de una autocrítica tal, que puede desmontar su propio discurso, y para Mendoza estamos ante un nuevo sujeto que se asume vulnerable y que ya no cree en los meta-relatos que construyen el mito de que la razón salvará el mundo.

Ya sea como parte de la modernidad o como el síntoma de un cambio de época del pensamiento, lo que interesa señalar es que la posmodernidad incipiente, inicial, que vivimos en la primera década del siglo muestra el interés de encontrar nuevas maneras de resolver los conflictos que

³⁵ Carlos Mendoza, *El Dios Otro. Un acercamiento a lo sagrado en el mundo posmoderno*, (México: Universidad Iberoamericana y Plaza y Valdés Editores, 2003), 45-47.

aquejan a la humanidad. La vuelta a la contemplación de la naturaleza, la preocupación por las generaciones futuras, la búsqueda de experiencias espirituales y el cuestionamiento sobre cualquier sistema de control del pensamiento y de la acción, entre otros rasgos, rompen con los esquemas establecidos de los roles sociales que han sido transmitidos de generación en generación. La llamada crisis de las instituciones que consiste en la modificación o ruptura con los modelos tradicionales de autoridad ya sea en la familia, en la empresa, en los sistemas gubernamentales, en las iglesias³⁶, etc., es una consecuencia de este movimiento mundial de la modernidad a la posmodernidad. La característica primordial es esa búsqueda de nuevos sistemas donde lo establecido ya no da seguridad, sino que las mutaciones y los cambios tratan de hallar lo auténtico, tomando en cuenta que incluso eso *auténtico* se construye a partir de experiencias y discursos.

En el ámbito eclesial vemos que interactúan personas con un pensamiento premoderno³⁷, otras con pensamiento moderno y otras, las menos, con pensamiento posmoderno. La complejidad de los tres modos de comprender la vida se evidencia en los maneras de relación al interior de la

³⁶ José María Mardones, “De la secularización a la desinstitucionalización religiosa”, **Política y Sociedad** 22 (Madrid 1996), 123-135. El autor señala que hay un desencanto de las instituciones, sobre todo de la católica, tal parece que la jerarquía se ha despegado de la vida y que su discurso dogmático no satisface más que a los conservadores. Postula que el mundo simbólico se ha fragmentado y que la gente utiliza eclécticamente las corrientes religiosas para poder entrar en relación con la trascendencia.

³⁷ La iglesia tiene casi 2,000 años de formación y tradición. Nació en un espacio judeohelenista, en el tiempo del imperio romano, en un sistema de vida preferentemente agrario y teocéntrico. Toda la vida económica, política, social, cultural y religiosa tenía una referencia intrínseca a dios o a los dioses. Los seres humanos que gobernaban la vida de los demás, según el pensamiento de la época, recibían una potestad divina por el hecho de gobernar, y de alguna manera su rol se comprendía como si ellos fueran un reflejo en la tierra de dios o de los dioses. Estas referencias a dios o a los dioses, atravesaban todas las dimensiones humanas, pues regulaban la vida de los seres humanos; a este tipo de organización la antropología lo ha denominado *sociedad teocéntrica*. Dios o los dioses estaban representados en la tierra por sus enviados, éstos eran los intermediarios entre la divinidad y el pueblo, y ordinariamente ocupaban los cargos principales en sus sociedades o ciudades-estado. La referencia a dios o a los dioses en la vida ordinaria de la gente es lo que algunos autores llaman el período premoderno: dios o los dioses en el centro de la vida de las personas y de las sociedades.

iglesia, se nota en sus documentos y se padece cuando la línea oficial³⁸ está marcada por una mentalidad premoderna y que aborda, desde este punto de vista, los problemas actuales de la humanidad y de su feligresía: un mundo donde la mayoría de la gente ya vive en la ciudad, donde la ciencia y la tecnología nos dejan ver elementos micro y macro, y donde la economía es lo que rige las relaciones.

El conocimiento de diversos modos de vida, que los medios masivos o el uso del internet nos dejan ver con sólo pulsar un botón o “pasar los canales”, o que vemos en las calles de cualquier ciudad debido a la movilidad de millones de personas a través de la migración forzada por la pobreza, el hambre o la guerra, nos abren a comprender que estamos en el contexto del mundo plural³⁹. Este estallido de la pluralidad de identidades nos aproxima a la comprensión de que nada es “natural”, “determinado” o dado desde antaño, sino que cada identidad se construye a partir de diversos factores donde, por supuesto, la cultura y la historia son elementos importantes.

La pluralidad muestra las distintas rupturas con las élites económicas, religiosas e intelectuales que tratan de imponer su hegemonía en el orbe. Como iglesia, la comprensión de lo plural, lo diverso y lo distinto nos apremia a encontrar un lenguaje común para interactuar, lo que requiere

³⁸ La línea oficial comprende las normas y disposiciones generales dictadas desde los aparatos oficiales de la iglesia jerárquica, sean de las iglesias locales o de las comisiones episcopales o pontificas.

³⁹ Francis Schüssler-Fiorenza, *Pluralism: a Western commodity or justice for the other?*, **Paradigmas Teológicos para el Tercer Milenio**. CUC (México 1997), 3. “Pluralism is a contested concept. Definitions of pluralism often included within them valuations. For some, pluralism is equated with relativism, skepticism, indifferentism and a host of other voices. For others pluralism is the foundation of democracy and the acknowledgement of diversity and otherness. The way one defines pluralism often determines how one values it. In addition, pluralism is understood and defined differently in distinct social disciplines: legal theory, political theory, social theory and philosophy so that one can call it a contested concept. The debates in religious studies and theology are well known and the rise of postmodernism has underscored the significance of cultural pluralism.”

una voluntad de escucha y una capacidad de diálogo. Ninguna institución, ningún grupo ni ninguna comunidad está en nuestros días exenta de vivir el fenómeno de la pluralidad⁴⁰.

En este inicio de siglo se hace necesario plantear cuál es el concepto de persona que está emergiendo como nueva comprensión de humanidad; cómo es el tipo de relación que se establece en un mundo donde pareciera que es el fin de las hegemonías o por lo menos en la crisis de las instituciones; y cuáles son las características de una comunidad que anuncia a Jesucristo, sin que sea sólo una oferta más dentro del abanico de posibilidades de mercado para que el ser humano se religue con lo trascendente.

COMUNIDAD EN UN MUNDO PLURAL

Al final de la década de los sesentas, cuando la iglesia comenzó a aplicar los contenidos del Concilio, estábamos ante dos sistemas político-económicos (el capitalismo y el socialismo) en pugna por monopolizar el dominio mundial, con un pensamiento moderno que comenzaba a cuestionar sus propios principios y con el desarrollo de la tecnología electrónica que anunciaba su carrera hacia la construcción de lo global.

⁴⁰ Juan Bosch, *Para Conocer las sectas*, (Navarra: EVD 1996), 29-48. El autor señala que el núcleo de la religión - que es dotar de sentido y relación con lo trascendente - sigue vigente a pesar que las instituciones religiosas tradicionales tengan una decadencia o declive. Añade que la desconfianza en la racionalidad y el desengaño ante las instituciones son las actitudes más coherentes del ser humano posmoderno. Y caldo de cultivo para el éxodo de las instituciones religiosas tradicionales. Ante el mundo fragmentado, diverso, plural, se percibe un deseo de introspección, de buscar en el propio interior la experiencia de Dios, esto apoyado por el psiquismo y la búsqueda de la conciencia. La salvación se adquiere por el conocimiento interior, no por la fe que se imponga de fuera o que se revele de fuera. “Puede hablarse con propiedad de un desplazamiento del lugar de lo sagrado. Hay muchos espacios nuevos, efectivamente, hacia donde se puede desplazar hoy la pregunta religiosa, porque hay muchos lugares desde donde se ofrece una respuesta religiosa capaz de interesar al que busca (...) incluso lo insólito y extravagante.”

En las últimas décadas del siglo pasado lo comunitario, cuya identidad estaba ubicada en una determinada zona territorial, se ha transformado con la pluralidad de comprensiones. Con el internet y la herramienta del chat, una persona puede tener una comunidad en puntos distintos del globo planetario, siempre y cuando tengan un lenguaje común. Así, Marisol, mexicana en México, se puede comunicar con Stefan, suizo en Suiza, con Nelly, mexicana en Italia y con Roberto, italiano en Canadá; todos comunicados al mismo tiempo a través de la *net*; para que suceda esto sólo tienen que citarse a determinada hora frente a sus computadoras, conectar la *web cam* y el *micro*, y listo. Ellos se consideran una comunidad, aunque se encuentren físicamente una vez al año, o incluso nunca se hayan encontrado con anterioridad, y se consideran una comunidad de amigos y amigas porque cada semana o cada quince días se cuentan sus vidas. Otro ejemplo similar lo tenemos con gente que va a la parroquia de Santo Domingo, en el centro de la ciudad de México, una pareja que vive en Lomas del Bosque, otra que vive en la Colonia Del Valle, y un grupo de tres varones que vive en la Colonia Roma. Todos ellos se consideran una comunidad de referencia a partir de un retiro que compartieron, se frecuentan cada cierto tiempo, además de asistir a la misa de 12:00 cada domingo. Un ejemplo más, el grupo de maestros y maestras de un colegio de bachillerato en San Luis Potosí, se consideran una verdadera comunidad ya que han entablado una amistad donde sus conflictos y alegrías familiares son compartidas, se ven diariamente y de vez en cuando salen a pasear.

La pluralidad de las identidades comunitarias en este tiempo hace que el contenido de la palabra *comunidad* sea diverso. En este texto comprenderemos como *comunidad* al grupo de personas que se reconocen ligadas a través de un vínculo afectivo y efectivo, que comparten algo en común que les da sentido y se comunican entre sí durante un tiempo determinado medido en intervalos regulares.

En nuestro tiempo, el vínculo efectivo de una comunidad, necesariamente estará mediado a través del ejercicio de la comunicación, del lenguaje, de manera sistemática. Lo territorial o lo físico podrá ser compartido o no. La comunicación adquiere importancia para conformar una comunidad. La palabra se vuelve acto.

La comunidad eclesial y la comunicación tienen una relación directa con el anuncio cristiano, en palabras de Barbara Andrade: “*Lo que siempre confiesa de Dios la comunidad de los creyentes es que la fuerza del Espíritu les da comunión con Dios en su comunión participativa humana. Sin embargo, esta confesión comunitaria se da porque cada uno, personalmente comparte con la comunidad, re-distribuye en ella su propia experiencia, su apropiación personal de este anuncio.*”⁴¹

Estamos, entonces, ante la vivencia de nuevas formas de comunidad. El mundo plural, globalizado y posmoderno en el que estamos inmersos, nos interpela a modificar esquemas heredados. Las mutaciones y cambios pueden ser amenazantes e incluso demasiado conflictivos si los abordamos con esquemas que solíamos usar ante contextos anteriores, por eso necesitamos nuevas herramientas y nuevos modelos de pensamiento que nos ayuden a interactuar para un anuncio esperanzado del evangelio, anuncio que necesita verse reflejado en los modos de relación al interior de la iglesia. Ante lo diverso, e incluso ante lo opuesto, necesitamos un lenguaje y modos de comunicación para establecer la comunión en la diversidad.

⁴¹ Barbara Andrade, *Dios en medio de nosotros. Esbozo de una teología trinitaria kerygmática*, (España: Secretariado Trinitario, 1999), 81.

ABRIR OTRA VENTANA

El Papa Juan XXIII abrió una ventana para explicar lo que quería que el Concilio fuera para la iglesia. El aire fresco entró a aquel salón del Vaticano, pero desde entonces a la fecha no ha sido suficiente. Parece que se necesita abrir otras ventanas para actualizar la iglesia. Bill Gates nombró “Windows” al sistema operativo de las computadoras que produce; ya es común que alguien frente a una computadora tenga varias “ventanas” abiertas mientras navega por internet. Los tiempos del Papa Juan XXIII y los de Bill Gates son muy distintos. El valor de lo único ha sido puesto en la misma posición que el valor de lo diverso. Y a pesar de ser mundos distintos también tienen semejanzas. Finalmente tanto Juan XXIII como Bill Gates utilizaron el símbolo de la ventana, un símbolo que para muchas personas significa apertura.

Al inicio de este capítulo nos preguntamos si es relevante reflexionar en torno a la iglesia y su posibilidad de abrir horizontes de esperanza, a pesar de los conflictos de relación al interior de la misma. Para continuar en la reflexión sería conveniente subrayar algunos elementos a tomar en cuenta para seguir abriendo ventanas desde y para la comunidad eclesial. Con la comprensión que la comunidad eclesial fue convocada por Jesucristo y enviada a dar testimonio del kerygma (Mt 28, 16-20).

Un elemento importante a retomar como comunidad eclesial es asumirse pueblo de Dios. Esto nos abre a la posibilidad de hablar de comunión. La dimensión de relación de los miembros del pueblo de Dios a través del Espíritu, contempla como elementos fundamentales el reconocimiento mutuo de la dignidad y la libertad. El para qué ser pueblo de Dios: la comunión de vida, de caridad y de verdad, y el anuncio – a través de su acción – de la redención del mundo.

Una *iglesia comunión* contempla las siguientes características: la comunidad de creyentes se reconocen vinculados por el Espíritu santo y anuncian la fe en Jesucristo en palabra y en acto, en una relación de corresponsabilidad y reciprocidad; con la fuerza del Espíritu de Jesucristo reciben el evangelio, lo interpretan a la luz del tiempo presente y lo actualizan para anunciar buenas noticias hacia dentro y hacia fuera de la iglesia; y seres humanos que se saben dependientes, y que con sus posibilidades y límites comunican el amor, la esperanza y la solidaridad a la humanidad.

Los miembros de la iglesia enfrentan conflictos de desigualdad. Con el conocimiento de que las estructuras eclesiales son construidas y legitimadas por los miembros de la iglesia; se hace urgente que los modos de relación al interior de la misma se modifiquen para un anuncio eficaz del evangelio hacia las personas que sufren, las víctimas de los sistemas económicos que las mantienen en la marginalidad o la explotación. Es urgente entrar en la lógica de que el anuncio evangélico no se hace de forma individual y de que las jerarquías las establecemos los seres humanos, ni son parte del plan divino ni fueron fundadas por Jesucristo, e incluso podemos llegar a la conclusión de que con tantos siglos de inercia la jerarquía es ya un obstáculo para la actualización del evangelio más que un medio eficaz para el anuncio del reinado de Dios. Por lo tanto, como comunidad eclesial necesitamos revisar cuál es el concepto de persona que está vigente y que opera en nuestros modos de relación. Se torna necesario desmontar las desigualdades y las inequidades para la vivencia del amor correspondable y dependiente, en términos de Macintyre, de todos los miembros de la iglesia.

Esto también supone enmarcar que la iglesia está inmersa en un mundo afectado por la globalización, que está inmersa en la transición de esta etapa de la historia que los estudiosos llaman posmodernidad, y que la pluralidad es la explosión alegre de la diversidad sin eludir su carga de límites.

Estos fenómenos han modificado la vivencia de lo comunitario y de las identidades comunitarias. La iglesia mantiene su comprensión de lo comunitario desde el marco del territorio. Con el mundo de las comunicaciones electrónicas y la información instantánea los modos de relación y de identidad se han modificado. Por lo tanto, la iglesia necesita implementar nuevas categorías para abrirse al mundo que está emergiendo y para mostrar el rostro comprometido del Dios de la historia que se solidariza también con las nuevas realidades humanas y planetarias.

2. LA ONTOLOGÍA RELACIONAL Y LA AUTOPRESENCIA-EN-RELACIÓN

*Tienes mil rostros
en el pueblo
tienes rostro
de Pueblo;
yo los miro
y ellos me miran,
nos miramos
creyendo
que nos miras,
te miramos
mirándonos a los ojos
contemplando
el milagro de descubrirte
en nosotros.*

Silvia Canto Celis⁴²

El Concilio Vaticano II abrió la posibilidad de que la iglesia asuma su característica pneumática. La pluralidad es el escenario del siglo XXI que plantea retos y abre posibilidades para la vivencia de la iglesia comunión en un mundo comunicado globalmente y en constante cambio.

La antropología, la sociología y la psicología han planteado desde diversos ángulos que el ser humano nace y se desarrolla en el contacto con otros seres humanos y con el contexto que lo rodea. En lo referente al anuncio cristiano, el componente comunitario estará presente en la

⁴² Silvia Canto, *Dimensiones*, (México: Universidad de Guadalajara, 1995), 79.

palabra compartida sobre la experiencia de fe. La complejidad de los retos a los que se enfrenta la condición humana vulnerable⁴³ del siglo que inicia hace necesario encontrar nuevas categorías para hacer comprensible la experiencia cristiana. Es urgente un diálogo entre los miembros de la iglesia pueblo de Dios, el cual requiere revisar cómo nos aproximamos unos a otros y como nos dejamos interpelar y modificar por la palabra compartida.

En este capítulo se tomarán principalmente dos autores: Peter Knauer y Barbara Andrade. Sus tesis complementarias de la ontología relacional y el concepto de persona autopresencia-en-relación abren la puerta al diálogo entre creyentes y ponen las bases para comprender la relación con el Dios Trinitario.

Nuestro mundo globalizado hace más complejas las relaciones humanas y de este fenómeno la iglesia no escapa. Desde hace varios siglos, la *ontología de sustancia*⁴⁴ es la que ha dado soporte a la comprensión de cómo son las relaciones humanas. Sobre dicha ontología se han construido la comprensión de persona y de iglesia que prevalece hasta nuestros días⁴⁵, comprensión que se presenta como fija e insuperable, como marco reflexivo que soporta la teología católica. Dicha

⁴³ Alasdair MacIntyre, *Dependent rational animals. Why human beings needs the virtues*, (Illinois: Open Court Publishing, 2001), 5. "There is also another and perhaps more fundamental relationship between our animal condition and our vulnerabilities. It will be a central thesis that the virtues that we need, if we are to develop from our initial animal condition into that of independent rational agents, and the virtues that we need, if we are to confront and respond to vulnerability and disability both in ourselves and in others, belong to one and the same set of virtues, the distinctive virtues of dependent rational animals, whose dependence, rationality and animality have to be understood in relationship to each other."

⁴⁴ Tomas de Aquino, *Suma Teológica* (en línea, disponible en <http://www.dominicos.org/publi.asp>; accesado el 3 de Julio de 2008), Vol. 1, Cuestión 4.

⁴⁵ Barbara Andrade, *Dios en medio de nosotros. Esbozo de una teología trinitaria kerygmática*, *op cit.*, 60. "En el transcurso de la historia se ha formado una inclinación, no sólo teológica sino también cultural hacia la ontología; algo que podríamos llamar una "mentalidad" ontológica o un "precondicionamiento ontológico". En esta expresión "ontológico" significa ontológico conforme a la ontología de substancia. El término "precondicionamiento", se contradistingue de una "precomprensión", en la que existe la posibilidad de que alguna vez se haya comprendido conscientemente y luego aceptado aquello que ahora existiría como pre-comprendido. Por el contrario, el "precondicionamiento" sería aquel condicionamiento no reflexionado y no hecho consiente en el que se aceptan y se repiten enunciados con la misma espontaneidad con la que respiramos."

ontología fue un elemento que ayudó a fundamentar la fe durante el tiempo de la Edad Media y el inicio de la modernidad, pero en nuestros días, se torna necesario incorporar otros elementos que posibiliten dar razón de nuestra fe en un mundo en constante comunicación, con ofertas diversas de lo espiritual y de lo religioso, con la pluralidad de formas de vida y de visión de la historia.

La comprensión de un Dios Ser infinito e inmutable se refleja en preguntas sobre el sufrimiento humano: ¿cómo siendo Dios omnipotente y omnipresente permitió la masacre de Ixcán, en Guatemala, en la década de los ochentas?, ¿cómo hoy Dios permite las invasiones militares que las naciones del primer mundo occidental realizan contra árabes y palestinos?, ¿cómo Dios no nos hace el milagro de devolverle la salud a aquella mujer joven con dos hijos?

Tal parece que lo que el común de los creyentes ha recibido como interpretación de la ontología de sustancia refuerza la imagen de un Dios altísimo en su cielo, a quien es necesario pedirle milagros y entregarle un sacrificio personal para que quiera intervenir en nuestra historia. Es la imagen de un Dios Ser por encima de nuestra condición humana que premia y castiga, cuya voluntad es haber establecido un orden jerárquico en la iglesia y en el mundo, el cual no debe ni puede modificarse. Este Dios Ser es inmutable y eterno, por tanto transformar algo de su iglesia o de la sociedad sería contrariar su voluntad.

Lo anterior es una caricatura burda, pero es precisamente lo que en nuestras acciones cotidianas vivimos a niveles micro y macro. Nos relacionamos con Dios como un ser altísimo y poderoso, esta comprensión la trasladamos al plano de nuestras relaciones personales y de la construcción del mundo en el que vivimos; especialmente proyectamos esas características sobre aquellas personas que consideramos representan a Dios en la tierra. Actuamos mecánicamente según las

imágenes que tenemos de Dios y que están en nuestro inconsciente; de acuerdo con lo que hemos aprendido durante siglos a fuerza de repetición catequética o doctrinal.

Barbara Andrade, en el aula, en sus conferencias o ante grupos de iglesia, reiteradamente señala que no hay un lenguaje⁴⁶ que pueda abarcar a Dios, como lo pretendió sistematizar la ontología de substancia. Nuestras categorías humanas son acercamientos a la comprensión sobre Dios, quien es totalmente Otro. Por eso, la ontología relacional es un planteamiento que ofrece nuevas categorías para hablar sobre nuestra experiencia de Dios.

ONTOLOGÍA RELACIONAL

¿Cuáles son los elementos que aporta la *ontología relacional* en una discusión sobre la iglesia y sobre los horizontes de esperanza para la humanidad?

⁴⁶ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Cristología Feminista Crítica. Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*, (España: Trotta, 2000), 226, “Si el lenguaje no es un reflejo de la realidad, sino un sistema lingüístico sociocultural, entonces la relación entre el lenguaje y la realidad no es un ‘hecho dado’ esencial sino que es construido en el discurso. Esto es especialmente cierto cuando el lenguaje habla de la realidad divina, puesto que en la realidad divina no puede ser encerrada en el lenguaje humano. La incapacidad de comprender y expresar quién es D**s prohíbe cualquier absolutización de símbolos, imágenes o nombres para D**, sean gramaticalmente masculinos, femeninos o neutros.”

Knauer habla de estar *referido a Dios* en su *ontología relacional*⁴⁷: “Sobre Dios sólo podemos hablar reconociendo que nuestro mundo tiene que ver con él y remite a él”⁴⁸. El autor continúa diciendo que “el mundo está tan totalmente relacionado a este otro (Dios), que no puede existir sin él”, sin embargo “nada en el mundo, ni parcialmente, es idéntico a él”.⁴⁹ El pensamiento de Knauer, su ontología relacional, se diferencia de la ontología de substancia por plantear que es la *relación* la que constituye la substancia, en lugar de que la relación sea *posterior* (accidental) a la substancia ya dada:

*“Por consiguiente la semejanza del mundo con Dios tiene que entenderse como una semejanza estrictamente unilateral. En esto se diferencia nuestro concepto de Dios de una proyección. En una proyección tendría que existir entre Dios y el mundo no una semejanza unilateral, sino bilateral – como una diapositiva y la dimensión ampliada en la pared. ¿Cómo se puede describir tal unidad entre identidad y no identidad sin contradicción lógica? Esto es posible sólo cuando, para unir a los contrarios, se indiquen dos aspectos distintos, aspectos que abarquen toda la unión de los contrarios y que sin embargo no se vuelvan a excluir. Los aspectos que buscamos sólo se pueden proporcionar, si se entiende la realidad cambiante como “ser totalmente referido a... / con total diferencia de...” Estos dos aspectos difieren entre sí sin que se excluyan; pueden existir al mismo tiempo sin más. Únicamente así puede atribuirse a lo que cambia identidad y no identidad simultáneamente”*⁵⁰

⁴⁷ Barbara Andrade, “Preámbulo a la teología de Peter Knauer”, *Rev. Iberoamericana de Teología* 2 (Enero-Junio 2006), 69-70 “... cambia el presupuesto filosófico fundamental de una ontología de substancia por una ontología relacional, según la cual, *la relación constituye la sustancia* de todo lo creado. La dificultad que causa su postura tiene que ver, primero, con eliminar la presuposición tradicional de que Dios y el mundo juntos caen bajo el concepto implícito del ser. Sólo si Dios y el mundo son tácitamente subsumidos bajo el mismo concepto del ser puede predicarse de Dios una relación al mundo, como si entre Dios y mundo pudiera haber relaciones mutuas. Si realmente queremos hablar de *Dios*, nuestro discurso debe tomar en cuenta que Dios *es sólo* diferente del mundo. Ninguno de nuestros conceptos abarca a Dios. De ahí que Knauer replantee desde el principio la cuestión de la analogía. La *segunda* dificultad está en que estamos tan condicionados por la ontología griega de substancia, que ingresó en el pensamiento teológico cristiano desde el siglo II; implica mucho trabajo dejarla de lado. Esta dificultad es mayor en cuanto que el preconditionamiento filosófico suele ser *inconsciente* y, cuando esto es así, también suele ser *incuestionable*.”.

⁴⁸ Peter Knauer, *Para comprender nuestra fe*, (México: Universidad Iberoamericana, 1989), 24.

⁴⁹ *Ibíd.* 48, 31.

⁵⁰ *Ibíd.* 48, 34 -35.

Haciendo una analogía, podemos ubicar este pensamiento, como la diferencia entre decir “somos totalmente distintos y nos excluimos mutuamente” (ontología de sustancia) a decir “somos totalmente distintos y nos complementamos” (ontología relacional). Ésta es la diferencia entre mirar al otro diferente para desaparecerlo o mirar al otro diferente y enriquecerme con su diferencia. Para comprender este pensamiento haré otra analogía con lo que acontece entre seres humanos. Si yo parto del presupuesto de la ontología de sustancia siempre habrá una cultura única, o un sexo único, o un sistema económico único, como el ideal, y aquella persona, cultura o sistema, que no llene el perfil lo excluimos, lo marginamos o lo destruimos. Si parto desde la ontología relacional me doy cuenta de que hay diferentes sexos, culturas, sistemas, y esa diferencia no me es amenazante, porque hay algo que nos hace ver hacia un mismo punto, sea la vida, sea la coexistencia, sea Dios; podemos coexistir no a pesar de nuestras diferencias, sino gracias a ellas, porque siempre habrá algo en común que nos permita dialogar y llegar a acuerdos mínimos como lo plantea la ética actual.

En este sentido, la ontología relacional se desliga de lo que la ontología de sustancia ha presentado de Dios como el ser infinito, perfecto e inmutable, hacia el cual los seres deben tender para moldear sus vidas y construir un sistema de vida de acuerdo a las virtudes proyectadas sobre esa imagen de Dios. Es decir, la construcción de la figura del Dios omnipotente y omnipresente que fue desarrollada a partir de la ontología de sustancia y sostenida en la iglesia durante varios siglos, a través de discursos y documentos, se pone en duda. Ya que como señala Knauer los seres humanos estamos referidos a Dios y en nuestra vida tenemos características de su presencia, y al mismo tiempo somos totalmente distintos de ella, de tal suerte que no podemos llenar modelos de perfección presupuestos a partir de lo otros creen de Dios; la propuesta es entrar en la lógica de la relación y la experiencia del Dios que es Otro, es entrar en la lógica de la búsqueda

de respuestas a partir del testimonio de lo que otros han experimentado con Dios e incluir la propia experiencia para actualizar su mensaje de salvación y por ende actualizar los sistemas sociales y religiosos (desde luego incluida la iglesia) en los que estamos inmersos. La ontología relacional nos introduce en la lógica del movimiento y el cambio continuo. Y abre la posibilidad para comprender, en la práctica, que lo distinto tiene una presencia de Dios que necesitamos descubrir y valorar.

PERSONA EN EL SIGLO XXI: AUTOPRESENCIA-EN-RELACIÓN

La importancia y la definición del concepto de persona estuvieron en discusión durante la Edad Media, partiendo de la definición de Boecio en el siglo V de nuestra era y que retoma Tomas de Aquino en el siglo XII. En el inicio de la modernidad, la importancia de lo que se comprende como persona se ubica en el contexto de la emancipación del ser humano hacia dios y de la búsqueda de la autonomía de la razón con relación a los presupuestos de la fe. A principios del siglo XX, Freud dejó en evidencia con su “descubrimiento” del inconsciente, que el ser humano no se construye solo. La autonomía racional que se ha logrado con la emancipación de los presupuestos de la fe precisamente no implica que la persona se autodetermine: el ser humano está influido por su contexto y al mismo tiempo influye también en ese contexto. Desarrollados durante el siglo pasado, los estudios antropológicos han demostrado que el ser humano es un producto de su cultura. Tanto la antropología como la psicología han mostrado que cada persona es un producto cultural y que es movida a acciones en gran medida por su inconsciente⁵¹. La

⁵¹ Carlos Domínguez, *Los registros del deseo. Del afecto, el amor y de otras pasiones*. (España: Desclée de Brouwer, 2001), Cap. 1

persona necesita una sociedad para poder vivir, la cual influye en sus modos de actuar, de pensar y de relacionarse.

A partir de la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948, el concepto de persona se ha relacionado con el concepto de dignidad humana. En el debate sobre lo que es ser persona, desde la perspectiva de los derechos humanos, la persona inicia y acaba en sí misma, nadie le otorga o le da el derecho, sino por ser persona ya tiene derechos y obligaciones, o bien, es un ser dotado de pensamiento, de moral, de valores y de capacidad de crear.

La complejidad del concepto nos ubica en su importancia, pues de acuerdo a lo que comprendamos como persona será la manera como nos referiremos a nosotros mismos y a los demás, cómo nos ubicaremos frente al mundo y cómo nos relacionaremos con Dios.

La tesis que presenta Andrade sobre la persona nos puede ayudar a darle un giro a nuestra manera de asumirnos persona:

“La persona (p) está caracterizada como pregunta por su propia identidad. La línea superior representa la autopresencia del “yo” en su preguntar trascendental, en una apertura en la que siempre se rebasa a sí misma y toda su realidad relacional hacia el Dios incomprensible. Esta línea es idéntica a la creaturalidad, al ser “totalmente referido a.../ con total diferencia de...”... La línea de en medio caracteriza a la persona como relación al “tu” y a todos los hombres con quienes se encuentra. La línea inferior designa la relación a su mundo histórico. De ahora en adelante ya no podremos hablar de un “sujeto”, término que pertenece a la ontología de substancia, sino que tendremos que encontrar un lenguaje adecuado para una ontología relacional y que a la vez evoque este cambio de ontología. Hemos escogido la palabra “autopresencia” porque es la más inclusiva y la que menos sugiere contenidos preconcebidos. En ella casi no consueñan el “conocimiento” y la “conciencia”, palabras llenas del contenido del pensamiento europeo tradicional. La

*autopresencia tan solo connota un ser presente a sí mismo y sólo en este sentido también diluidamente conocimiento y conciencia...”*⁵²

La autora parte de que la autopresencia es pregunta por su identidad. Preguntar implica necesariamente una relación, pues cuando se pregunta ya se está esperando una respuesta, la cual es dada a través de la relación, es decir, de la interacción con otra autopresencia. Es necesario notar que la autopresencia establece relación desde el lugar donde está situada. “La autopresencia en sentido propio está constituida por su relación a Dios, en sentido impropio, sin embargo, está constituida por su ser relación a los demás dentro de su realidad histórica.”⁵³ La relación dentro de una realidad histórica se concreta en una experiencia, la cual nos remite a un encuentro. Esta característica es la que rompe con idealizaciones y proyecciones de lo que es ser persona y lo que es ser Dios como se presenta en la ontología de sustancia: seres en sí mismos, seres aislados unos de otros y jerarquización de los seres. Desde la ontología relacional el vínculo de autopresencias desde el encuentro pone distancia de una relación preconcebida o predeterminada. Ya no es importante si quien está enfrente de mí es joven, infante o adulto; ya no es importante si tiene un puesto directivo o un puesto de comida rápida; ya no es importante si es obispo o laica; lo importante va a ser mi encuentro con esa autopresencia y el modo cómo en el encuentro desde la fe comprendemos que Dios está en medio de nosotros.

En la ontología relacional los elementos de experiencia y encuentro marcan las relaciones. En mi experiencia humana está integrada mi experiencia de relación con Dios en el momento que me relaciono con otra autopresencia. Hay un cambio de lugar en la imagen sobre Dios y sobre las autopresencias que es significativo: el encuentro nos remite a un plano horizontal, donde cada

⁵² Barbara Andrade, *Dios en medio de nosotros. Esbozo de una teología trinitaria kerygmática*, op cit., 110.

⁵³ *Ibíd.* 52, 111.

quien con su autopresencia aporta algo a la humanidad. Una niña es una autopresencia, que en su nivel de desarrollo mental, físico y espiritual nos dice algo sobre la esperanza. Un adulto de la tercera edad que padece lagunas mentales es una autopresencia que nos reta a modificar el esquema de que vale por su productividad, más bien, su autopresencia nos da la oportunidad de mostrar nuestra ternura y de sentir compasión pues al interactuar con él nos abre a la esperanza.

A partir de la comprensión de la ontología relacional, los niveles de participación y de responsabilidad en una comunidad, sociedad u organización no le dan el valor a la autopresencia, sino que dichos niveles sólo hablarán de un aspecto de su actuar, pero no es su valor ni su función en la totalidad de su vida. “Podemos condensar la fórmula antropológica en una fórmula abreviada: *la persona es autopresencia-en-relación. Esta forma de la fórmula puede fungir como concepto de persona.*”⁵⁴. Desde esta perspectiva, la autopresencia-en-relación reubica el carácter de finitud de la existencia humana, concebida como la característica de límite que experimenta la autopresencia en su relación con los demás y con el entorno. Estos límites se van haciendo conscientes a lo largo del desarrollo biológico: la niña quisiera volar como los pájaros pero se da cuenta que requiere de un aparato para lograrlo, pues su organismo no está constituido para volar por sí solo; o, los límites se van haciendo palpables en la interacción con un grupo humano, por ejemplo, el Papa considera un pecado el uso de preservativos, pero un sin número de parejas católicas los consumen, es decir, por más que el Papa lo considere un pecado, sus argumentos no han sido lo suficientemente persuasivos para modificar la conducta de quienes los utilizan.

⁵⁴ *Ibíd.* 52, 112.

La ontología relacional y la autopresencia-en-relación nos introducen en la lógica de necesitarnos unos a otros. Estos conceptos nos ayudan a distanciarnos de los sueños de omnipotencia no sólo proyectados hacia Dios sino también, y sobre todo, proyectados en la condición humana.

COMPRENDERNOS DEPENDIENTES Y VULNERABLES

Si la modernidad, con la pretensión de resolverlo todo a través de la razón, nos hace pensar que podemos ser “Súper Hombres” o “Súper Mujeres”, con la posmodernidad y los hallazgos de la psicología y la antropología sabemos que una nota distintiva del ser humano es la vulnerabilidad.

Una autopresencia vulnerable es aquella que es consciente de que para vivir necesita de los demás, lo que la lleva a estar abierta a recibir de otras, y ese recibir puede tener diversas dimensiones: sentimientos, palabras, actitudes, acciones, circunstancias de la vida. La vulnerabilidad es la característica humana que nos muestra que las otras autopresencias también pueden herir mis sentimientos, no comprender mis actos, rechazar mis actitudes, durante el proceso de interacción y que, aun así, construimos nuestra identidad en este proceso.

Nunca como antes hemos percibido la vulnerabilidad humana. Los medios de comunicación y el internet muestran cada día la incertidumbre en la que viven millones de seres humanos en diversas dimensiones de la vida humana: empleo, salud, medio ambiente, seguridad pública. El fenómeno migratorio muestra que la vida está en constante peligro de muerte: cada día miles de seres humanos cruzan de un continente a otro (como es el caso de los africanos que llegan a las costas europeas) o atraviesan países enteros en el mismo continente, (como es el caso de los salvadoreños que llegan a los Estados Unidos), en búsqueda de una mejor situación de vida.

Comprender que soy autopresencia-en-relación vulnerable implica recibir los sufrimientos de los demás y atreverme a expresar mi propio sufrimiento. Como autopresencia-en-relación vulnerable estoy expuesta a ser herida por el sufrimiento y los límites de los demás, mi vida tiene una relación directa con la vida de mi entorno, por más que trate de huir o crear mundos superpoderosos; finalmente no hay corazas personales suficientes o bunkers inviolables que me puedan salvar de escuchar los gritos de la humanidad o los gritos de mis propios dolores inconscientes.

La vulnerabilidad me hace mirar mi contexto y religarme con lo humano. Si permito mirar mi propia vulnerabilidad puedo mirar la de los otros y desde ahí establecer nuevos modos de relación, más equitativos, de responsabilidad hacia la vida, de comprender que mi vida depende de los otros así como los demás también dependen de mí.

Aquí entendemos la dependencia como esa mutua necesidad de intercambio de valores y de acciones, es la corresponsabilidad en las relaciones y acciones humanas. La dependencia no se traduce en términos de dominación, como ocurre en la economía neoliberal donde unos países “dependen” de otros y los llamados “dependientes” son explotados, o como en muchas relaciones de pareja o de trabajo donde la dependencia de uno implica el sometimiento hacia el otro.

Desde la perspectiva de MacIntyre - que abordamos en el capítulo anterior-, yo puedo reconocer que dependo de otras personas o grupos para realizarme como ser humano, así mismo, tanto yo como los otros podemos reconocer que hay circunstancias o momentos en los cuales ellos dependen de mí o de mi organización para desarrollarse como seres humanos. Lo anterior se

puede comprender desde la ontología relacional y la autopresencia-en-relación, donde vulnerabilidad y dependencia ya no son elementos amenazantes para la construcción de un ser humano autónomo y responsable, al contrario, son elementos que nos acercan como seres humanos porque es una realidad que todos, por muy dotados que podamos parecer, necesitamos de los demás. Nadie puede vivir aislado, tampoco nadie puede eludir su responsabilidad de construir con otros un mundo donde todos estemos incluidos.

LA ONTOLOGÍA RELACIONAL EN UNA IGLESIA COMUNIÓN

La iglesia, entendida como pueblo de Dios, no puede eludir su responsabilidad de construir ambientes y sociedades donde se refleje el anuncio de Jesucristo. De ahí que es importante revisar desde cuál esquema ontológico y cuál concepto de persona partimos para entablar relaciones al interior de la iglesia, así como las relaciones que se establece con el mundo y con las otras religiones.

La estructura eclesial que mantiene divisiones tácitas y de derecho entre los fieles cristianos, requiere un proceso donde el concepto de persona, que aquí llamamos de autopresencia, sea revisada. Lo mismo se sugiere con relación a la ontología desde la cual se aborda la comprensión sobre Dios. Si se mantiene, por ejemplo, la proyección de que Dios es un ser perfecto e inmutable, y esa perfección de su ser fue transmitida por Jesucristo especialmente a los apóstoles a través del Espíritu y por medio de gracias especiales, y estos a su vez, han transmitido esa posibilidad de perfección a los obispos, y estos sólo se la pueden transmitir a los ministros ordenados, entonces mantenemos una jerarquía donde sólo unos pocos pueden acceder a Dios y a

la toma de decisiones y orientaciones sobre toda la iglesia, ya que con este discurso se mantiene la proyección de que los ministros ordenados son la extensión de Dios en el mundo.

Esto es grave porque en lugar de incluir lo que ciertas categorías mentales provocan es excluir a un gran número de miembros en la participación activa de la iglesia. Y si no se excluye abiertamente el resultado es que se mantienen categorías donde, en la práctica, se genera un sistema eclesial donde hay creyentes más valiosos que otros.

Para poder entablar formas de relación y de comprensión, a través de procesos comunicativos amplios – como se verá en el siguiente capítulo -, entre los miembros de la iglesia, y promover la vivencia de la iglesia comunión en un mundo plural es urgente incorporar la autopresencia-en-relación que plantea Andrade y la ontología relacional de Knauer en los procesos de transmisión de la fe en las iglesias locales y en la iglesia universal.

3. ACCIÓN COMUNICATIVA EN LA IGLESIA Y EN EL MUNDO

*Una palabra es como un grano de arena:
cosa pequeña, insignificante,
que sirve sin embargo para construir muros inmensos.
Muchas veces las palabras nos brotan desmayadas
y somos desgraciados.
Decimos cosas duras y mentimos.
Y eso es triste, como quedarse de repente sin palabras.
La palabra más dulce, sin embargo,
es la palabra de amor que se pronuncia en media sombra
con las manos enlazadas como zarcillos silvestres.
Y la palabra que ya no es palabra
porque se dice con los labios apretados por el beso.*

Jorge Debravo

Fragmento "Elogio de la Palabra" ⁵⁵

En este capítulo se va a desarrollar cómo la acción comunicativa, planteada por Jürgen Habermas, puede iluminar el quehacer de la comunidad eclesial para abrir espacios de diálogo en la construcción de la comunión. Lo anterior con objeto de que al interior de la iglesia se modifiquen las estructuras internas de poder que han sido reservadas para los clérigos o para los especialistas como anota Legorreta en su libro sobre las identidades eclesiales en disputa⁵⁶.

⁵⁵ Javier Debravo, *Antología Mayor*, (Costa Rica: Editorial Costa Rica, 2005), 154.

⁵⁶ José de Jesús Legorreta, *Identidades eclesiales en disputa. Aproximación "socioteológica" a los católicos de la Ciudad de México*, (México: Universidad Iberoamericana, 2006).

Las teorías de la comunicación pueden ayudar a democratizar las acciones de la iglesia y a desarrollar la práctica del consenso, esto es una urgencia en la vivencia eclesial, puesto que la comunicación del anuncio cristiano, de la buena nueva para las víctimas del sistema económico, no está sólo dirigida fuera del círculo de la comunidad de los creyentes. Unos a otros tenemos que decirnos buenas noticias con nuestra comunicativa interna, porque podemos ser muy eficaces en repartir la comunión a los enfermos de la colonia, pero en el consejo parroquial se puede estar viviendo el autoritarismo, en palabra y en acto. El argumento de Pablo sobre “Si yo hablara todas las lenguas de los hombres y de los ángeles y me faltara el amor, no sería más que bronce que resuena y campana que toca. Si yo tuviera el don de profecías, conociendo las cosas secretas con toda clase de conocimientos, y tuviera tanta fe como para trasladar montañas, pero me faltara el amor, nada soy. Si reparto todo lo que poseo a los pobres y si entrego hasta mi propio cuerpo, pero no por amor, sino para recibir alabanzas, de nada me sirve” (*1 Cor 13, 1-3*) expresa claramente que las obras pueden ser muy buenas, bien intencionadas, pero la manera como nos relacionamos con el prójimo es fundamental, en nuestro caso el más próximo se encuentra en la comunidad eclesial; y esa relación pasa necesariamente por las relaciones de poder y el modo como nos comunicamos la fe y como la anunciamos fuera de la comunidad eclesial. Las relaciones de poder están mediadas por las palabras y por la manera como nos comunicamos.

Otro elemento que es importante destacar en torno a la comunicación, y que se vive en la elaboración de cualquier medio masivo, es que quienes ejercen el oficio saben que lo hacen de manera colectiva. El periodismo, la dramatización en radio y televisión, el cine, el diseño digital para páginas web, todo lo que tenga que ver con lo masivo necesariamente es un trabajo de muchos, un esfuerzo colectivo. Y aun en los espacios de monopolio, es posible que - quienes

estén elaborando algún producto comunicativo - tengan posibilidad de decir su parecer, aunque una persona arbitrariamente tome la decisión final de qué es lo que va a ser publicado. El elemento de corresponsabilidad y cocreación de las comunicadoras y comunicadores, así como de cineastas y publicistas, hace visible que lo colectivo mueve las ideas y el mundo.

El enfoque funcional, marxista, comercial, comunitario, liberal, etc., que le da cada institución de producción de comunicación masiva, depende de la ideología de quienes tienen la coordinación o dirección de la misma. La posibilidad de que una empresa o sociedad de comunicación se organice desde parámetros participativos, tradicionales, pragmáticos o estratégicos va en orden a los intereses económicos y el compromiso social que los comunicadores y comunicadoras tengan con la realidad. La comunicación es decir la palabra, es un acto de construcción y compromiso con lo local y lo global.

En nuestro caso, en el cristianismo la palabra referida a la Palabra de Dios siempre ha estado presente. Por esta razón es pertinente un sistema que permita comunicar el kerygma de modo participativo, es decir, donde todos los miembros de la iglesia se sientan escuchados y se vean reflejados en el actuar cotidiano. La vida de la iglesia se expresa a través de la liturgia, de los documentos pastorales, de las decisiones parroquiales y de las acciones sociales. Se necesita un sistema de comunicación que asegure el testimonio del kerygma desde una ontología relacional, donde la voz de cada autopresencia tenga el mismo valor que las demás aunque tenga un rol distinto.

ACCIÓN COMUNICATIVA: PROPUESTA DE HABERMAS

Son varias las teorías y los autores que hablan sobre lenguaje y comunicación. La teoría de los actos del habla, rehabilita como actor del discurso al individuo. John Austin en “How to do Things with Words?” sostiene que el lenguaje no es solamente descriptivo, es también *realizativo*, enfocado hacia la ejecución de algo⁵⁷. Sobre el lenguaje Carlos Mendoza Álvarez comenta:

*“El cuerpo, el lenguaje, el pensamiento -que Merleau Ponty denominaba como expresividad corporal- son la fuerza creadora del sujeto en gestación. A partir de una emoción original aparece pues la respuesta lingüística llamada ‘efracción’ por Ricoeur (...) El relato aparece entonces como medio simbólico por el cual el sujeto resiste o mediatiza el encuentro con lo real... Una vez expresada la palabra, se abre un mundo semántico nuevo que busca comunicar una experiencia. (...)El lenguaje así balbuceado se va estructurando según dos grandes vectores de fuerza: la representación simbólica y la interlocución discursiva.”*⁵⁸

El lenguaje es el elemento a través del cuál se realiza la comunicación. Lo que se dice y cómo se dice va envuelto de realización de algo, de un acto que puede estar ocurriendo o que anuncia lo que va a acontecer. La representación simbólica y la interlocución discursiva son los elementos que hacen posible que la comunicación acontezca.

La comprensión de Jürgen Habermas sobre lenguaje complementa lo anterior:

“Wittgenstein utiliza la expresión “gramática del lenguaje” en el sentido amplio de una “gramática de las formas de vida” porque todo lenguaje natural, en sus funciones comunicativas, está “entretelado” con la articulación conceptual de la imagen del mundo y la estructura social de la comunidad lingüística. Sin embargo, las reglas lingüísticas no deben asimilarse a “usos” o “costumbres”, ya que todo lenguaje goza de cierta autonomía frente al trasfondo cultural y las prácticas sociales de la comunidad lingüística. Esta

⁵⁷ Armand. Mattelart, *Geopolítica de la Cultura*, (Santiago: Trilce, 2002), 85.

⁵⁸ Carlos Mendoza, *Deus Liberans. La Revelación Cristiana en diálogo con la modernidad: los elementos fundamentales de la estética teológica* (Suisse : Éditions Universitaires Fribourg, 1996), 115-117.

autonomía se debe al intercambio que se produce entre el saber lingüístico y el saber sobre el mundo... Esta peculiaridad de la función expositiva del lenguaje nos recuerda la suposición común de un mundo objetivo, una suposición que los participantes en la comunicación deben realizar cuando plantean afirmaciones sobre algo en el mundo.”⁵⁹

El lenguaje está en el acontecer del mundo. No hay lenguaje que no esté referido a la vivencia de lo humano, es decir, no hay palabra que no se convierta en acto. Esto es así porque cada palabra dicha sobre cierto tema o acontecimiento supone una referencia sobre el mundo. A estos argumentos podemos agregar que la psicología ha puesto en evidencia que todo lenguaje está envuelto de subjetividad que emana del inconsciente, pues cuando estamos elaborando un producto del lenguaje, para argumentar o discutir, hacemos uso de elementos que suponemos objetivos y que intuimos están cargados de inconciencia. El análisis de determinado diálogo o discusión es un segundo momento del uso de la comunicación, en muchas ocasiones, es un paréntesis entre un acto comunicativo y otro. Entendemos pues, acto comunicativo como el momento en el que el uso de un lenguaje, en un momento determinado, pone en interacción a un individuo con su entorno.

Jürgen Habermas postula en su *Teoría de la Acción Comunicativa* que la sociología crítica debe estudiar las redes de interacción en una sociedad hecha de relaciones comunicativas. El autor menciona que, a grandes rasgos, son tres los tipos de comunicación: La acción objetiva, cognitiva que se impone decir la verdad; la acción intersubjetiva que pretende el acierto moral de la acción; la acción expresiva que supone la sinceridad. Para Habermas la racionalidad no tiene relación “con la posesión de un saber, sino con la forma en la que los individuos dotados de palabra y

⁵⁹ Jürgen Habermas, *Acción Comunicativa y Razón sin Trascendencia*, (España: Paidós Studio, 2002), 90 y 91.

acción adquieren y emplean su saber.”⁶⁰ La expresión “acción comunicativa” se apoya en lo que Habermas presenta como lo que “designa aquellas interacciones sociales para las cuales el uso del lenguaje orientado al entendimiento asume un papel de coordinación de la acción. A través de la comunicación lingüística las presuposiciones idealizantes se establecen en la acción orientada al entendimiento.”⁶¹ Habermas habla de la forma de reflexión de la acción orientada al entendimiento y a la relación reflexiva con uno mismo⁶². Esto supone la capacidad de compromiso del actor del lenguaje hacia sí mismo y hacia los demás.

Armand y Michèle Mattelart expresan que “ante el fracaso de la teoría racionalista del progreso lineal y continuo, la comunicación ha tomado el relevo y se presenta como parámetro por excelencia de la evolución de la humanidad, en un momento histórico en el que ésta busca desesperadamente un sentido a su futuro. Son cada vez más perceptibles los efectos del incremento del poder de instrumentos del positivismo gestor, la comunicación no escapa de esto... Son cada vez más perceptibles los efectos del incremento del poder de peritación, consecuencia de la acrecentada puesta en camisas de fuerza de las actividades de la comunicación y cuya función explícita consiste en legitimar estrategias y modelos de comunicación empresariales. La era de la sociedad de la información es también la de la producción de estados mentales. Hay que enfocar por tanto de forma diferente la cuestión de la libertad y de la democracia. La libertad política no se puede resumir en el derecho a ejercer uno su voluntad. Reside en el derecho a dominar el proceso de formación de esta voluntad.”⁶³

⁶⁰ Armand. Mattelart, *Geopolítica de la Cultura*, (Santiago: Trilce, 2002), 88.

⁶¹ Jürgen Habermas, *Acción Comunicativa y Razón sin Trascendencia*, (España: Paidós Studio, 2002), 61.

⁶² Jürgen Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista* (España: Taurus, 2001), .110 “La relación reflexiva consigo mismo funda la capacidad que tiene el actor de *responder de sus actos* (Zurechnungsfähigkeit). El actor responsable de sus actos se comporta *críticamente frente a sí mismo* no sólo en sus acciones directamente moralizables, sino también en sus manifestaciones cognitivas y expresivas.”

⁶³ Armand Mattelart y Michèle Mattelart, *Historia de las teorías de la comunicación* (Barcelona: Paidós, 1997), 125

Es importante subrayar que *la era de la sociedad de la información es también la de la producción de estados mentales*, y aunque en muchos de los procesos de la comunicación alternativa⁶⁴ se dice que ningún monopolio de comunicación es capaz de instrumentalizar las mentes de los ciudadanos que se exponen a su influjo, es una realidad que existen ya formatos de programas de televisión o en el internet, que a fuerza de monopolizar los modos como se informa, pueden llegar a sostener en una población amplia, sin capacidad de reflexión grupal, ciertas conductas o presupuestos no cuestionados. Esto sucede en especial en las grandes urbes, donde se concentra gran cantidad de población; algunos ejemplos son todos aquellos programas de televisión que utilizan líneas telefónicas, abiertas al público, para que el auditorio opine sobre tal o cual tema. Muchas veces esa opinión queda restringida a los formatos que el mismo programa elabora. La población participa diciendo “sí” o “no”, o tocando determinado botón que significa determinada palabra, sin embargo, la discusión y el debate para promover la reflexión colectiva queda al margen del pragmatismo comercial. La comunicación no escapa a los efectos del contexto social y económico en el que se vive.⁶⁵

A continuación se presentan algunos elementos del pensamiento de Habermas en lo que se refiere a la acción comunicativa, con el objeto de complementarnos con los elementos que Medard Kehl propone sobre el mismo tema, de manera que en el siguiente subtítulo se aborde la propuesta de Kehl sobre la fe comunicativa, enriqueciéndola con los elementos de Habermas.

⁶⁴ La llamada comunicación alternativa son aquellos medios de comunicación o procesos comunicativos que utilizan los grupos marginales o grupos con propuesta social para difundir sus ideas y acciones. Se le llama alternativa porque está como propuesta alterna a los medios de comunicación de los grupos hegemónicos.

⁶⁵ Jürgen Habermas, *Acción Comunicativa y Razón sin Trascendencia*, (España: Paidós Studio, 2002), 31.

“Los sujetos capaces de lenguaje y de acción sólo pueden dirigirse *hacia* lo intramundano desde el horizonte de su respectivo mundo de la vida. No hay ninguna referencia al mundo que esté absolutamente libre de contexto.”

Para Habermas la autopresencia-en-relación en términos comunicativos se llama *actor*; de acuerdo a su posición en el diálogo pueden ser hablantes o destinatarios. En un acto comunicativo ambos están en un ámbito horizontal, ninguno es mayor que otro. “En tanto que se entienden sobre algo en el mundo objetivo y adoptan la misma referencia al mundo contraen una relación interpersonal. En esta actitud realizativa *respecto del otro* y sobre el trasfondo del mundo de la vida intersubjetivamente compartido hacen experiencias comunicativas *juntas*, entienden lo que el otro dice o piensa, aprenden de las informaciones y de las objeciones del oponente y extraen sus propias conclusiones de la ironía o del silencio, de las expresiones paradójicas, de las alusiones, etc. Lo incomprendible de una conducta opaca o la interrupción de la comunicación es una experiencia comunicativa de tipo reflexivo.”⁶⁶ Habermas señala que cuando se da esa clase de interrupciones o el uso de expresiones incomprendibles o extrañas por parte de alguno de los que interactúan en la comunicación, es necesario que el hablante se comprometa a explicar lo que comunica hasta ser entendido. Esto supone partir del entendido de que todos los participantes en el acto comunicativo sean *actores responsables*.⁶⁷

La no comprensión del hablante o el no acuerdo con el hablante, refiriéndonos al actor destinatario, no implica una ruptura del acto comunicativo, sino al contrario, es la acción de escuchar y de dialogar la que va a hacer posible tener una postura frente al planteamiento del actor hablante. La objetividad del mundo está mezclada con la subjetividad de nuestro “pequeño” mundo. Aunque los actores de un acto comunicativo tengan un mundo intersubjetivo compartido, siempre hay dimensiones particulares que pueden obstaculizar un entendimiento mutuo.

⁶⁶ *Ibid.* 65, 39.

⁶⁷ *Ibid.* 65, 43. “En la dimensión horizontal de las relaciones que los sujetos entablan entre ellos la suposición de racionalidad que mutuamente efectúan indica aquello que en principio esperan uno del otro. Si el entendimiento y la coordinación comunicativa de la acción tienen que ser posibles, los actores deben ser capaces de tomar postura frente a las pretensiones de validez criticables y de orientarse en su propia acción por pretensiones de validez.”

Habermas está convencido de que: “Podemos superar reflexivamente nuestras diferentes situaciones hermenéuticas de partida y llegar a concepciones intersubjetivamente compartidas sobre la materia discutida. Es lo que Gadamer describe como ‘fusión de horizontes’.”⁶⁸

La verdad⁶⁹ de una acción comunicativa en una comunidad o en un grupo de sujetos que está en diálogo, es un elemento fundamental en el discurso. La verdad a abordar en un acto comunicativo es imprescindible para llegar a acuerdos sobre determinado tema, ya que cada actor parte de su verdad, construida con su experiencia y con el conocimiento de sí mismo y del mundo que en ese momento tiene. Ahora bien, ¿qué sucede cuando no llegamos a ponernos de acuerdo sobre una verdad común? Habermas aporta que la manera para poder llegar a una verdad común es la argumentación.

La propuesta es argumentar una y otra vez, pero no hasta el infinito. La acción es argumentar y dejar que la actividad humana le dé veracidad al asunto argumentado. Esto nos puede ayudar a llegar a la verdad, la cual siempre será aproximada; una verdad que nos arroje un acuerdo colectivo. La vida es cambiante y cada día podemos tener un dato distinto que no habíamos tomado en cuenta, sin embargo, involucrar a más actores que tienen otro punto de vista o enfoque puede enriquecer la argumentación, pues todos los que participan forman parte del acto comunicativo.

⁶⁸ *Ibíd.* 65,.44.

⁶⁹ Jürgen Habermas, *Acción Comunicativa y Razón sin Trascendencia*, (España: Paidós Studio, 2002), 46. “... un enunciado encuentra el sentimiento de todos los sujetos racionales porque es verdadero, no es verdadero porque pueda constituir el contenido de un consenso idealmente alcanzado... Pues nosotros, seres falibles situados en el mundo de la vida, no tenemos posibilidad de *cerciorarnos* de la verdad por otras vías que no sean las del discurso racional – y al mismo tiempo abierto al mundo.”

Es sabido que, aun en los escenarios ideales, con un lenguaje común, con expresiones corporales entendibles - porque participan actores de la misma cultura -, los acuerdos pueden llegar a ser conflictivos, debido al contexto y al lugar social que ocupan determinados actores del acto comunicativo. Aun cuando los intereses de grupo entren en choque con otro, la argumentación y la participación plural de actores pueden frenar aquellos elementos que bloquean el entendimiento colectivo. Habermas habla de la forma de reflexión de la acción orientada al entendimiento y a la relación reflexiva con uno mismo⁷⁰. Esto supone la capacidad de compromiso del actor del lenguaje hacia sí mismo y hacia los demás.

El modelo comunicativo de Habermas requiere ser enmarcado, comprendido y aplicado desde su propuesta sociopolítica con base en el sistema cosmopolita del derecho internacional⁷¹. Modelo de organización mundial que sigue la propuesta de derecho internacional de Kant. En el modelo de Habermas los ciudadanos adquieren carta de ciudadanía cosmopolita y los conflictos se dirimen con base en el derecho y en la comunicación⁷².

Un ejemplo de lo anterior que ilustra la conflictividad del acto comunicativo es el siguiente: En México, después del levantamiento armado del EZLN, las mesas de diálogo en Chiapas dieron como resultado los Acuerdos de San Andrés, los cuales fueron modificados en la Cámara de Diputados cuando fueron presentados como iniciativa de ley del Ejecutivo Federal. ¿Qué

⁷⁰Jürgen Habermas. *Teoría de la Acción Comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista* (España: Taurus, 2001), .110 “La relación reflexiva consigo mismo funda la capacidad que tiene el actor de *responder de sus actos* (Zurechnungsfähigkeit). El actor responsable de sus actos se comporta *críticamente frente a sí mismo* no sólo en sus acciones directamente moralizables, sino también en sus manifestaciones cognitivas y expresivas.”

⁷¹ Jürgen Habermas, *El Occidente escindido*, (Madrid: Trotta, 2006), 156

⁷² *Ibid.* 71, 24. “... Estos conflictos proceden de perturbaciones de la comunicación, de malas interpretaciones e incomprensiones, de la insinceridad y el engaño. La espiral de la violencia comienza con una espiral de comunicación perturbada, que conduce a una ruptura de la comunicación a través de una espiral de la desconfianza recíproca incontrolada. Pero si la violencia comienza con la perturbación de la comunicación, se puede saber qué ha ido mal y qué debe repararse tras el estallido.”

aconteció ahí si todos los que habían participado en las mesas de diálogo suscribieron dicho acuerdo? Los intereses de la clase política, actores que no habían estado en las mesas de diálogo y cuyo punto de vista legislativo y de ideología económica no coincidía con las comunidades indígenas, dieron un giro a los Acuerdos de San Andrés. La verdad de las comunidades indígenas, comprendida por los funcionarios estatales y federales que dialogaron con ellas, a base de argumentos durante varios meses, fue bloqueada por aquellos que no estuvieron en las argumentaciones ni tenían un lenguaje común con las comunidades indígenas.

La acción comunicativa planteada por Habermas ayuda a la comprensión del decir comunicativo intraeclesial. Lo que la iglesia tiene entre manos son, en muchas ocasiones, conflictos en torno al sufrimiento y a la esperanza del género humano. Lo relacionado a la moral social y a la moral sexual se tiene que argumentar de un modo más amplio, no solamente entre especialistas. Es una tarea que tenemos pendiente como comunidad eclesial, ya que muchas de las normas que se establecen en términos morales amplían el sufrimiento de quienes tienen que decidir aplicar o no ese reglamento sin haber sido escuchados o tomados en cuenta.

Si una orientación pastoral va a afectar a toda la iglesia, lo que convendría es un diálogo abierto para la argumentación tanto de especialistas como de las personas que están teniendo o tienen la experiencia sobre determinado tema. Esto implica caminos largos, ya que el proceso comunicativo implica argumentación y reflexión por parte de los actores. Si a esto le sumamos que la iglesia está distribuida en todos los continentes, el proceso es aún más largo. Sin embargo, precisamente los medios masivos de comunicación pueden ayudar a agilizar la discusión que va a impactar en las vidas de los fieles.

Los procesos de discusión deberán ser claros. La planeación adecuada de los mismos y los perfiles de los actores participantes deberán ser claros también. En todo proceso es necesario proyectar el tiempo de la discusión así como los mecanismos de la toma de acuerdos para la elaboración de documentos⁷³ de cualquier índole. La planeación de la difusión también forma parte del proceso comunicativo.

El proceso de comunicación para la toma de decisiones es sumamente relevante, ya que lo que está en juego no es si la gente aplica o no aplica las normas y las leyes que dicta la iglesia, sino cuál es su calidad de vida, cómo su autopresencia-en-relación entra en comunión con Dios y con las demás, cómo en un conflicto ético puede optar responsablemente por la vida (y no por normas pensadas por otras personas y aplicadas mecánicamente a su vida). En un mundo en constante cambio, donde hay diversidad de experiencias y opiniones, los procesos comunicativos que hagan posible la reflexión colectiva desde parámetros éticos claros son cada vez más apremiantes.

UNA FE COMUNICATIVA: LA PROPUESTA DE KEHL

Medard Kehl, en su libro “La Iglesia. Eclesiología Católica” se apoya en la teoría de la *acción comunicativa* de Habermas para proponer una *Fe Comunicativa*. A continuación se esboza los elementos que él toma sobre la acción comunicativa:

“Los cuatro elementos formales de la acción comunicativa:

- 1. La persona individual como sujeto autónomo, con origen de la acción.*
- 2. Lo materialmente otro como objeto, tema o contenido de la acción.*
- 3. Lo personalmente otro como contrapunto subjetual de la acción.*

⁷³ Aquí nos referimos por documentos a cualquier instrumento en papel, digital, electrónico o de cualquier índole que contenga textos, imágenes, gráficas, ya sean orales, escritas, audiovisuales, hologramas, etc.

4. *El espacio social que hace posible la comprensión y la acción común.*⁷⁴

Si se contrasta la propuesta de Kehl con la de Habermas, se puede apreciar que ambos hablan de quienes realizan la acción comunicativa, dónde, desde dónde y la preocupación en torno a la verdad. Habermas se preocupa más por exponer quiénes son los actores de la acción comunicativa, mientras Kehl sólo los nombra como sujetos autónomos. En su discurso, Habermas abre la posibilidad de que el actor pueda ser un sujeto o un grupo que interactúa en la acción comunicativa. Este sujeto ampliado lo propone Medard Kehl en su propuesta de *fe comunicativa*.

“Estructura fundamental de una fe comunicativa.

1. *El sujeto de la fe (su “desde dónde”) es la persona individual que, dentro de su libertad y autonomía recibidas de Dios, vive una relación personal con este Dios, una relación en la que el hombre se confía totalmente, “en cuerpo y alma”, a Dios y se abandona a él en vida y muerte. En eso consiste la dimensión subjetivo-existencial de la fe: el individuo como persona entra en esa relación (“fides qua”).*

2. *El contenido de la fe (su “qué”), que distingue esta relación frente a una interioridad puramente subjetiva (y también frente a lo arbitrario) y la llena de realidad objetiva, es la historia de la autorrevelación de Dios desde la creación hasta la consumación en el Reino, transmitida en la Escritura y la tradición. Es lo que constituye la dimensión objetivo-histórica de la fe...*

3. *Lo personalmente otro, el interlocutor de la fe (su “hacia dónde”), es el Dios trino que se comunica al hombre en la palabra y en los acontecimientos históricos; a él se dirige la relación de confianza, de forma que ese interlocutor hace posible la fe con su amor anticipado... Este “hacia dónde” de la fe se realiza definitivamente en Jesucristo, dentro de las coordenadas de la historia.*

4. *El espacio social de la fe (su “dónde”) es la Iglesia, el pueblo de Dios. Más allá de la mediación intersubjetiva de la fe, la relación de los creyentes con Dios y de ellos entre sí se realiza en una “forma”*

⁷⁴ Medard Kehl, *La Iglesia. Eclesiología Católica*, (España: Ediciones Sígueme, 1996), 130.

común que une originariamente los diversos modos existenciales de fe en la fe común. Aquí se manifiesta la dimensión pragmática-social de la fe (“fides in qua”)...”⁷⁵

En el punto 2, se nota por los descubrimientos psicológicos desarrollados durante el siglo pasado, que el contenido de la fe no está exento de subjetividad y la realidad objetiva también está cargada de interpretaciones según el lugar social o cultural desde el cual se habla desde la fe.

Otra aclaración es que Medard Kehl no entra en la conflictividad que todo grupo humano experimenta al hablar de determinada circunstancia, es decir a lo que él llama el *espacio social de la fe*. Es sabido que la iglesia no es la excepción de la conflictividad de posturas, de ideología o de lugar social desde donde experimenta la fe. Cuando habla de la *“forma” común que une originariamente los diversos modos existenciales de fe en la fe común* no se sabe si se está refiriendo a la estructura jurídica o doctrinal al interior de la Iglesia o a las expresiones del lenguaje. A pesar de lo arriba señalado, se considera que su propuesta hace que el *sujeto de la fe* esté vacío de cualquier rol ya predeterminado e integra a Dios como el otro con quien se hace una de las interlocuciones, mientras que la otra interlocución se da con el pueblo de Dios. Otro elemento a resaltar es que toma una propuesta sin enfoque religioso o teológico y lo aplica para enriquecer la práctica de la iglesia, es decir, integra elementos desarrollados para mejorar las relaciones sociales y las introduce en las relaciones eclesiales, de este modo Kehl subraya la orientación del Concilio que todo lo humano le compete al pueblo de Dios. El proceso de fe comunicativa propuesto por Kehl lleva al punto clave: la integración de la comunidad en la comunicación para la comunión.

⁷⁵ *Ibíd.* 74, 139-140.

COMUNICACIÓN Y COMUNIÓN

Algunos lineamientos de la *fe comunicativa* aportan elementos para la comunicación y la comunión:

“... cabe señalar sin embargo algunas analogías o convergencias significativas tomadas del ámbito de las teorías actuales sobre la comunicación:

- 1. La unidad de la comunión aparece determinada decisivamente por el consenso global a la fe que –sin mengua de la competencia de la jerarquía- debe descansar en un sentimiento libre, fruto del diálogo.*
- 2. La comunión de los creyentes descansa en una igualdad fundamental de todos que debe exteriorizarse también a nivel jurídico-estructural en una relación equilibrada con el servicio especial de la jerarquía.*
- 3. Desde la estructura utópica de todo acto comunicativo cabe entender la Iglesia dentro de las relaciones de comunicación de la sociedad en general como ese anticipo simbólico-real del ideal comunicativo que remite explícitamente al carácter gratuito y promisorio de toda comunicación lograda siquiera parcialmente.*
- 4. El conocimiento de la dialéctica existente entre la figura previa y la figura resultante del espacio social de la fe puede superar tanto el malentendido liberal (la Iglesia como unidad resultante) como el malentendido tradicional (la Iglesia como unidad subsistente previa)...”⁷⁶*

Estos elementos se complementan con lo que Habermas subraya con relación a la verdad y a la validez en la acción comunicativa.

“Las comunicaciones cotidianas tienen lugar en el contexto de supuestos de fondo compartidos, de modo que la necesidad de comunicación surge, sobre todo, cuando tienen que armonizarse las opiniones e intenciones de sujetos que juzgan y deciden independientemente. La necesidad práctica de coordinar distintos planes de acción es lo que otorga un claro perfil a la expectativa que tienen los participantes en la comunicación de que los destinatarios tomarán posición respecto a sus propias pretensiones de validez. Éstos esperan una reacción afirmativa o de rechazo que cuenta como respuesta, puesto que sólo el

⁷⁶ *Ibíd.* 74, 143-144.

reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez criticables generan el tipo de comunidad sobre la que pueden fundarse para ambas partes vínculos fiables que tengan consecuencias relevantes para la interacción.”⁷⁷

Tres son los elementos que aparecen implícita o explícitamente en las propuestas de Habermas y Kehl. Y la interacción de estos tres elementos puede ayudar a la iglesia para el diálogo intraeclesial que apunta hacia el horizonte apostólico: la comunidad, la comunicación y la comunión. Los actores de la fe comunicativa están vinculados en una comunidad (cualesquiera que sean sus características). La fe no es exclusiva de un individuo sino que es dada en una comunidad creyente; en la interacción de la fe comunicativa, del diálogo que surja con respecto a un tema dado (no hay que olvidar que en la acción comunicativa o en la fe comunicativa la palabra es acto), puede surgir conflictividad en los modos de vivir las verdades de fe, sin embargo, esa conflictividad o esos obstáculos para que la comunicación fluya, no significan la justificación de la imposición de una argumentación sobre otra, sino que *puede fundarse para ambas partes en vínculos fiables que tengan consecuencias relevantes para la interacción*. Hay muchos ejemplos sobre la conflictividad en la vivencia de la fe, como es el obstáculo que ha tenido la teología india para desarrollarse en aquellas zonas de Latinoamérica donde existe gran concentración de población indígena; para ellos la muerte de Jesús en la cruz tiene un valor salvífico, el modo como se reflexiona la vivencia de la salvación tiene siempre un carácter comunitario y se celebra integrando ritos ancestrales que han pasado de generación en generación desde antes de la llegada de los europeos a América. Para los europeos católicos la muerte de Jesús también tiene un valor salvífico universal, la reflexión sobre esta salvación ha sido sistematizada en las universidades desde hace siglos y el modo de celebrar la fe en Jesucristo ha

⁷⁷ Jürgen Habermas, *Acción Comunicativa y Razón sin Trascendencia*, (España: Paidós Studio, 2002) ,98.

sido integrada en ritos litúrgicos al modo como se fue desarrollando el cristianismo en Europa. El problema de la conflictividad no está en las verdades de fe sino en la pretensión de que sólo hay un ropaje cultural válido para su vivencia.

Se observa que la armonización de la convivencia de distintos grupos humanos que han abrazado la fe católica implica el desprendimiento de la hegemonía por parte de la cultura que ha prevalecido como el ropaje verdadero para la transmisión de las verdades de fe. Esto supone discutir lo que se presupone que todos aceptamos en el modo de relación y de coexistencia en la iglesia. La discusión en diálogo puede enriquecer y decir con nuevos lenguajes lo que se ha dicho en siglos anteriores con otros, y ayudaría a superar obstáculos para el anuncio cristiano, así como facilitaría el entendimiento como comunidad eclesial.

La comunión es un acto de fe y la comunicación es un acto humano. La comunicación para la comunión implica que en nuestro actuar comunicativo esté presente la fe de que en medio de nuestras divergencias hay un Dios que está en nuestras discusiones y diálogos.

La comunicación para la comunión implica entonces un despojo, en la medida de lo posible y de lo consciente, de nuestros intereses personales y una apuesta por el interés de la comunidad, de lo colectivo, donde la clave de relevancia para la toma de decisiones es la superación del sufrimiento humano, la posibilidad de construir juntos un horizonte de esperanza en orden de defender y hacer crecer la vida.

LO QUE COMUNICA LA IGLESIA

La iglesia en su conjunto, como pueblo de Dios, no sólo comunica verdades de fe a través de los documentos que se publican en los libros o en la página web de la Santa Sede. Como vimos al inicio de este capítulo, hay diversos lenguajes cuyos vectores de fuerza son la representación simbólica y la interlocución discursiva. Por lo tanto, la acción comunicativa se realiza en la actuación comunicativa de cada autopresencia-en-relación y en los modos de relación de las mismas en la comunidad eclesial. Esas relaciones expresan simbólicamente el discurso que quieren anunciar.

Nos interesa la comunicación para la comunión en orden a abrir horizontes de esperanza para la humanidad. Los horizontes de esperanza necesitan iniciar su apertura desde el interior de la comunidad eclesial. Como señala Kehl *la comunión de los creyentes descansa en una igualdad fundamental de todos que debe exteriorizarse también a nivel jurídico-estructural en una relación equilibrada*. La aplicación de la propuesta comunicativa de Habermas requiere como elemento básico la horizontalidad de los hablantes, y esto, desde mi punto de vista, puede ser experimentado desde el marco de la ontología relacional y la autopresencia-en-relación.

4. COMUNIÓN TRINITARIA Y COMUNIÓN ECLESIAL: COMUNICACIÓN DE HORIZONTES DE ESPERANZA

Ahora
pobreza,
yo te sigo.
Como fuiste implacable,
soy implacable.
Junto
a cada pobre
me encontrarás cantando,
bajo
cada sábana
del hospital imposible
encontrarás mi canto.
Te sigo,
pobreza,
te vigilo,
te cerco,
te disparo,
te aísló,...
Derrotaré
tus pálidas banderas
en donde se levanten,..
Yo con otros,
con otros, muchos otros,
te vamos expulsando
de la tierra a la luna,
para que allí te quedes

*fría y encarcelada,
mirando con un ojo
el pan y los racimos
que cubrirán la tierra
de mañana.*

Pablo Neruda

Fragmentos de Oda a la Pobreza

En los capítulos anteriores se ha ubicado a la iglesia en el contexto de la aldea global y de la pluralidad que se ha visualizado a partir de la posmodernidad. También se ha presentado la ontología relacional como un nuevo paradigma desde el cual abordar la referencia a Dios y se ha presentado a la autopresencia-en-relación como un concepto de persona que subraya su característica relacional. Así, las propuestas de acción comunicativa y de fe comunicativa se han complementado como elementos que pueden ayudar a la iglesia a continuar uno de los caminos trazados por el Concilio para un mejor entendimiento de la comunidad eclesial como pueblo de Dios, pueblo que es enviado a abrir horizontes de esperanza para la iglesia y para el mundo.

En este capítulo abordaremos que la pluralidad no es privativa del siglo que inicia y que es una de las características de la iglesia desde sus orígenes; de igual modo veremos como Dios Trinidad, desde la propuesta teológica de Barbara Andrade, envía a su pueblo a ser una comunidad que está llamada a anunciar horizontes de esperanza en el contexto de la aldea global.

JESÚS, PALABRA DEL PADRE QUE COMUNICA SU ESPÍRITU

Mientras escribía la tesis, alguien me comentó que no era relevante escribir algo sobre la iglesia si no estaba orientado hacia el Reino de Dios. Esta persona en su argumentación me explicó que el Reino de Dios está dirigido a construir estructuras sociales justas a favor de los pobres. Este punto de vista sigue siendo importante, pero no exclusivo. Anunciar el Reino de Dios a los pobres no significa dejar de ver lo que al interior de la comunidad está ocurriendo. Ya no es posible aceptar, como se hizo en décadas pasadas, anunciar el Reino de Dios a los pobres y mantener la estructura de desigualdad dentro de la iglesia, especialmente hacia las mujeres, sobre todo porque la estructura de desigualdad ha generado mucho sufrimiento al interior de la iglesia. El “exilio silencioso” es una muestra del malestar que causa la inequidad eclesial, no sólo la inequidad de género sino también la inequidad entre los distintos tipos de divisiones internas que señala Sandra Schneiders y que se anotó en el primer capítulo.

La palabra teológica comunica no sólo lo que deseamos como ideal, sino también lo que somos en el momento de decirla, como ya se dijo en el capítulo anterior. La manera como anunciamos buenas noticias a quienes sufren tiene una relación directa con las relaciones que establecemos al interior de la comunidad eclesial, relaciones con los que sufren y, por eso, relaciones eclesiales (GS 1). El testimonio de la fe está necesariamente constituido por la palabra y por el acto.

Las comunidades cristianas del primer siglo lo sabían, por eso en el Nuevo Testamento hay perícopas referidas a conflictos internos en las comunidades y al modo como trataron de resolverlos. La discusión de Pedro y Pablo, narrada en Hechos 15, habla de esos antagonismos entre comunidades; la discusión está orientada hacia una mejor convivencia entre ellas y a un anuncio del evangelio liberador y esperanzador.

La palabra dirigida a Dios o la experiencia de que Dios dirige su palabra a personas específicas, la vemos desde el primer libro hasta el último de la Biblia. Esa palabra escuchada, esa palabra dialogada con Dios es siempre una palabra que envía a la persona a testimoniar que Dios está presente en su pueblo. Las sagradas escrituras hablan de pueblos específicos que tuvieron la experiencia de conocer a Dios en medio de ellos. La palabra comunicada de la fe, a través de discursos y acciones, en una comunidad concreta, es lo que ha hecho posible transmitir de generación en generación la fe en Jesucristo.⁷⁸

Sabemos que los evangelios son los relatos de la memoria de las comunidades cristianas, sobre los hechos y las palabras de Jesús experimentadas desde el acontecimiento de la Resurrección y de Pentecostés. Algunos biblistas sostienen que esos relatos fueron escritos precisamente cuando estaban muriendo todas aquellas personas que habían tenido un trato directo con el Jesús histórico. Los evangelios contienen en sus textos el recuerdo de lo vivido con Jesús, pero también la memoria de lo que en ese momento les estaba sucediendo a las comunidades para las cuales fueron escritos los textos.

“Al atardecer de aquel día, el primero de la semana, estando cerradas, por miedo a los judíos, las puertas del lugar donde se encontraban los discípulos, se presentó Jesús en medio de ellos y les dijo: “la paz con vosotros”. Dicho esto, les mostró las manos y el costado. Los discípulos se alegraron de ver al Señor. Jesús les dijo otra vez: “la paz con vosotros. Como el Padre me envió también yo os envío.” Dicho esto, sopló sobre ellos y les dijo: “Recibid el Espíritu Santo. A quiénes perdonéis los pecados les quedarán perdonados; a quienes se los retengáis les quedan retenidos.” (Jn 20, 19-23)

⁷⁸ James Alison, *Conocer a Jesús. Cristología de la no-violencia* (España: Secretariado Trinitario, 1993), 19. “Lo único que hay que hacer para no caer en la trampa de creer que el conocimiento es subjetivo u objetivo es observar la categoría del “testimonio”, porque sólo así sabremos algo de Jesús: el testimonio apostólico es el que nos permite tener acceso a él.”

En la perícopa que acabamos de citar, la comunidad que escribió expresa la relación que hay entre Jesús y el Padre, esa relación nos dice Barbara Andrade es precisamente el Espíritu Santo; Jesús entrega esa relación a sus discípulas y discípulos a través de la acción de transmitir aliento de vida, el cual también estuvo presente en la creación.

¿Cómo es Jesús la Palabra del Padre que comunica su Espíritu? Las primeras generaciones de creyentes expresaron su comprensión teológica de la pasión, muerte, resurrección y pentecostés en diversos pasajes:

“Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplaron y tocaron nuestras manos acerca de la Palabra de la vida, - pues la Vida se manifestó, y nosotros la hemos visto y damos testimonio y os anunciamos la Vida eterna, que estaba vuelta hacia el Padre y que se nos manifestó – lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos, para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Y nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo, Jesucristo. Os escribimos esto para que nuestro gozo sea completo.” (1Jn 1,1-4)

En este texto, la comunidad comprendió que los creyentes estaban adentrados en la misma relación entre Jesús y su Padre porque estaban llenos del Espíritu santo. Es la palabra comunicada de Jesús hacia ellos la que les impulsa a anunciar lo que recibieron. Comprendieron que la palabra de Jesús comunicada en comunidad hace posible la comunión. La experiencia de Dios en comunión es la experiencia de Dios Trinidad.

La comunidad es enviada a anunciar el evangelio como misión. ¿Qué significa esto?

“Vino a Nazará, donde se había criado y, según su costumbre, entró en la sinagoga el día sábado, y se levantó para hacer la lectura. Le entregaron el volumen del profeta Isaías y desenrollando el volumen halló el pasaje donde estaba escrito: ‘El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a

los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la libertad a los cautivos, y la vista a los ciegos, para dar libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor.’ Enrollando el volumen lo devolvió al ministro y se sentó. En la sinagoga todos los ojos estaban fijos en él. Comenzó, pues, a decirles: ‘Esta Escritura que acabáis de oír, se ha cumplido hoy.’ Y todos daban testimonio de él y estaban admirados de las palabras llenas de gracia que salían de su boca.” (Lc 4,16-22)

En este fragmento, la palabra de Jesús está enlazada directamente con su misión y utiliza un término que resume su relación trinitaria: *el Espíritu del Señor está sobre mí*. La comunidad de Lucas narra este acontecimiento en un lugar comunitario: *el espacio de oración*; y en un tiempo específico: *se ha cumplido hoy*.

Desde la perspectiva de la comunicación, el testimonio cristiano es que Jesús es la Palabra del Padre que comunica su Espíritu. Las acciones y las palabras de Jesús en los evangelios expresan que estaba inmerso en una relación amorosa con su Padre, relación que se ha nombrado Espíritu santo, y fue comunicada por Jesús a sus discípulos y discípulas en palabras y obras, para que de manera comunitaria la proclamaran. Como propone Andrade los signos de esta relación en una comunidad cristiana fueron y siguen siendo: perdonando pecados, dando vista a los ciegos, liberando a los oprimidos e invitando a todos los pueblos a proclamar buenas noticias a los pobres.

DIOS TRINIDAD COMO COMUNIÓN QUE NOS CAPACITA PARA PERDONAR, SANAR, INCLUIR Y COMPARTIR

Si Dios Trinidad hace posible la comunión entre los seres humanos, ya que Dios Trinidad es una relación amorosa que capacita a los seres humanos para la convivencia, ¿por qué su encarnación tuvo que pasar por la crucifixión? ¿No habría habido otra manera de encarnarse sin pasar por el conflicto y la violencia? Muchos autores han dado respuestas diversas, resulta interesante subrayar la de Andrade:

*“En Cristo, Dios se nos ha comunicado como el que puede sufrir y por eso como el que es poderoso en nuestro sufrimiento. Esto es lo mismo que afirmar que Dios es capaz de entrar en la historia y que es poderoso en nuestra historia. La capacidad de sufrimiento y la capacidad de entrar en la historia son realmente idénticas, porque nunca ha habido una historia sin sufrimiento, ni la habrá. Dios es el solidario con los hombres que sufren y mueren y el que tiene poder en su historia. Por eso puede cambiar la desgracia histórica en salvación.”*⁷⁹

¿A qué se refiere Andrade cuando habla de que Dios *es poderoso en nuestra historia*? El poder al que se refiere no es el poder intervencionista del Dios omnipotente, que está en el imaginario colectivo, ese Dios a quien es necesario arrancarle la buena voluntad de que las cosas cambien mágicamente a fuerza de sacrificios o devociones. No es ese el poder, sino el poder de Dios Trinidad que entra en la historia humana de manera eficaz a comunicar su palabra. Su modo de ejercer el poder es a través de la palabra del Jesús histórico que comunica su Espíritu y que nos hace experimentar el poder de la misericordia sin medida, es el poder creador de Dios que hace posible *transformar la desgracia histórica en salvación*.

Lo anterior se puede entender si se retoma la autopresencia-en-relación y la ontología relacional del segundo capítulo, ya que a partir de la ontología relacional se comprende a Dios Trinidad no

⁷⁹ Barbara Andrade, *Dios en medio de nosotros. Esbozo de una teología trinitaria kerygmática* (España: Secretariado Trinitario, 1999), 72.

como un ser fuera del mundo, sino como tres autopresencias-en-relación que se comunican con la nuestra. A partir de la ontología relacional Dios Trinidad ya no puede estar desligado de mi autopresencia-en-relación o de la de los demás. Mi relación con Dios, a partir de la ontología relacional, ya es una relación con el Dios Trino, porque Jesús no es solo en sí mismo ni sólo en su historicidad, sino que comunica a Dios Trinidad. Mi relación con Dios se da a partir del encuentro. La experiencia del encuentro con Dios Trinidad es un encuentro a partir de una relación interna. Me abro a esa relación interna, personal, gracias al testimonio de otros y otras que han experimentado esa relación, quienes han experimentado desde la fe la comunión con Dios. Mi experiencia de Dios no sólo se circunscribe a lo que ocurre en mi entorno, sino que también se da dentro de mí. Esto es la vivencia de la *comunión-desde-el encuentro* que me hace experimentar que Dios ya no está fuera de mí sino que Dios vive en mí porque hay una relación desde el encuentro. Esta vivencia de la fe sólo es posible desde la *comunión-desde-el encuentro* para la cual la Trinidad nos capacita.

Así podemos comprender que la autopresencia-en-relación de Jesús, el Hijo, responde al amor de la autopresencia-en-relación del Padre; esa comunicación es la autopresencia-en-relación del Espíritu santo. Nos adentramos en esa *Casita Trinitaria*⁸⁰ con todo lo que somos, desde nuestra autopresencia-en-relación para ir al encuentro con el Padre por el Hijo en el Espíritu santo.

Ser adentrada en la relación entre el Padre y el Hijo, que es el Espíritu santo me capacita para vivir la comunión con Dios Trinidad y con un grupo de autopresencias-en-relación para crear comunidad. Ya que estar imbuidos en el amor de Dios Trinidad nos impele, paradójicamente, no a hacer “tres tiendas” sino a ir al encuentro de los que sufren y a solidarizarnos desde nuestra

⁸⁰ Así le llama Barbara Andrade al *abrazo del Padre hacia el Hijo que es el Espíritu Santo*.

condición humana con las víctimas de nuestro tiempo para compartir lo bueno que Dios ha hecho y hace con nosotros.

Podemos preguntar ¿cómo es posible vivir la *comunión-desde-el encuentro*? Con su palabra y sus acciones Jesús capacitó a sus discípulos a perdonar, sanar, incluir y compartir. Cuatro verbos de la acción de Jesús que son claves para comprender su anuncio de Salvación y que están testimoniados en el kerygma. El proceso de perdonar, sanar, incluir y compartir lo encontramos en los evangelios. Se presentarán las narraciones de la Samaritana junto al pozo, el paralítico de Cafarnaún, el hombre endemoniado de Gerasa y la llamada multiplicación de los panes para mostrar el proceso de vida que genera un encuentro con Jesús. Estos relatos fueron escritos para testimoniar que Dios entra en la vida de personas y de comunidades, transformando el sufrimiento en salvación.

El personaje de Cafarnaún (*Mc 2,1-12*) experimentó la misericordia de Dios⁸¹ a través de la sanación de su parálisis. No hay experiencia de Dios más fuerte que sentir la misericordia sin medida a través del perdón de los pecados, pues es el poder sanador que nos libera del sufrimiento físico, moral y espiritual. La perícopa narra que Jesús le dijo al paralítico “carga con tu camilla y anda”; después de experimentar el perdón, el paralítico de Cafarnaún experimentó la sanación para hacerse cargo de su vida y andar. Esa andadura significó incluirse de nuevo en la vida cotidiana de un pueblo, significó volver a casa a la vista de todos. El paralítico de Cafarnaún experimentó compartir con los suyos el poder sanador del perdón y la inclusión de nueva cuenta

⁸¹ Barbara Andrade, *El camino histórico de Salvación* (México: UIA-Parroquial de Clavería, 1989), 98-99 “El Dios lleno de *heded we’emet*, cuya misericordia dura mil generaciones mientras la eficacia del pecado sólo alcanza cuatro (Ex. 20, 5-6; 34,7; Dt. 5,9-10) se ha revelado en Jesús como Padre que busca la salvación y el rescate de todos sus hijos, sin perder ninguno... En las palabras y en las acciones de Jesús parece, pues, Dios como el Padre que no busca nada con tanta misericordia y tanta perseverancia como la conversión del pecador. En ésta consiste su alegría.”

en la sociedad. Cabe recordar que en el tiempo de Jesús la enfermedad era considerada como un castigo de Dios por algo que había hecho la persona o sus familiares. El encuentro que experimentó el hombre de Cafarnaún con Jesús fue haber sido perdonado y sanado, experimentó haber sido incluido otra vez en la sociedad judía y compartir con su pueblo que la misericordia sin medida de Dios suscita realidades donde sólo es posible glorificarlo.

El hombre endemoniado de Gerasa (*Mc 5,1-20*) fue la representación de un ser humano excluido de su sociedad. Seguramente en una situación de inhumanidad se cometen atrocidades contra la gente cercana; el relato habla de gente de los pueblos cercanos. Su hábitat fue descrito como el lugar donde estaban los muertos. Se nos presenta, pues, a un muerto en vida. Su proceso de perdón y sanación llegó de modo inesperado, cuando Jesús se encontró con él. Para la gente del pueblo fue contrastante verlo, después de ese encuentro de sanación, “sentado, vestido y en su sano juicio” cuando anteriormente “vivía en el cementerio... y nadie podía sujetarlo ni siquiera con cadenas”. El proceso de salvación del hombre endemoniado no sólo lo incluyó en la sociedad de su tiempo sino que se convirtió en apóstol: “comenzó a publicar por la Decápolis lo que Jesús había hecho con él; y todos se admiraban”⁸². Como a la gente del relato de Gerasa Dios nos deja perplejos cuando suscita en nosotros acciones de inclusión más que de exclusión, cuando somos capaces de compartir entre nosotros aquello que nos da vida en abundancia y nos libera de lo que genera muerte y desolación.

La experiencia que se narra en el evangelio de Juan sobre la mujer de Samaria (*Jn 4,6-42*) es un proceso humano que va del conocimiento propio hasta el testimonio predicado de la salvación

⁸² *Ibíd.* 81, 101-102 “En la curación del endemoniado de Gerasa... es significativo que aunque Jesús lo libera de su tormento no le concede seguirle sino que le da un encargo cuyo contenido es la compasión eficaz de Jesús... nos describe al curado “sentado... a los pies de Jesús” en actitud de discípulo. La única reacción posible ante la intervención de Jesús es cambiar la vida, centrarla en él...”

que suscita ese encuentro⁸³. El anuncio de la mujer de Samaria mueve a su pueblo a tener el encuentro con Jesús. Se puede recrear el contexto: una mujer que ha mantenido relaciones con cinco hombres distintos tendría poca aceptación entre la gente, y por lo tanto poca credibilidad moral, pero ella se siente tan dichosa, que rompe sus propios límites humanos y sociales, y narra el fruto de ese encuentro. Es tal su convicción que incluye en su proceso de salvación al pueblo que seguramente la ha marginado. Ella comparte lo que Jesús le ha revelado de sí misma, de la sanación interna que ha recibido. El pueblo al escucharla quiere tener la misma experiencia con Jesús. Han visto en ella un cambio, una transformación que ha roto sus esquemas culturales y de género. La mujer de Samaria es una apóstol que da testimonio de la *comuni3n-desde-el encuentro*. A partir de la historia de salvaci3n de una mujer se da un encuentro entre dos grupos 3tnicos que se consideran distantes si no es que enemigos: jud3os y samaritanos.

Un 3ltimo relato que ilustra el proceso de perdonar, sanar, incluir y compartir de manera colectiva es la llamada multiplicaci3n de los panes (*Mt 14, 13-20*). Inmediatamente anterior al relato de la multiplicaci3n de los panes est3 la narraci3n de que Jes3s es enterado del asesinato de Juan el Bautista. Podemos interpretar que el momento de Jes3s era muy dif3cil por su vinculaci3n con el profeta y porque el evangelista se3ala que *se fue de all3 en una barca a un lugar tranquilo y solitario*. Jes3s necesitaba un proceso interno para asimilar la noticia de la muerte del bautista. Despu3s de esto tiene ante 3l un pueblo numeroso que lo sigue. En lugar de llamarlos a una batalla para vengar la muerte del profeta, Jes3s se compadece y sana de dolencias a quienes

⁸³ *Ib3d.* 81, 110 “Es importante caer en la cuenta de que la fe en el NT consta de dos dimensiones inseparables, que no son sino dos caras de una sola realidad relacional. En primer lugar, es abrirse a Jes3s en confianza, “creerle”, es aquella realidad que Jes3s mismo produce y crea al ofrecerse a la relaci3n personal. En segundo lugar, es conversi3n en el sentido literal de la palabra: *con-vertere* o darse la vuelta para ver de cara a 3ste Jes3s que llama. Al verterse hacia Jes3s, el hombre (la mujer) comprende, entrando en la relaci3n ofrecida, su propia verdad, y esta es la parte activa de respuesta del hombre (de la mujer).”

requieren ser curados⁸⁴. Pero se hace tarde y los discípulos le piden que despida a la gente. Sin embargo, Jesús los incluye nuevamente en su círculo, aunque son una multitud, todos y todas caben en el banquete del discipulado, todos y todas pueden compartir con él los alimentos; les ha compartido ya su presencia sanadora, Jesús desea compartir el poco alimento que él y el primer círculo de sus discípulos tienen. Y la gente al recibir también comparte. Cinco panes y dos peces sólo es el inicio del compartir porque al final es tal la abundancia que *todos comieron y se hartaron, y se recogieron doce canastos llenos de las sobras*. El milagro no radicó en que Jesús “mágicamente” transformó siete piezas de alimento en canastos rebosantes de comida sino en que la gente tuvo la capacidad de compartir también lo poco o mucho que traía.

Las acciones de perdonar, sanar, incluir y compartir, fueron suscitadas en hombres y mujeres que conocieron a Jesucristo a través del testimonio apostólico y con la fuerza del Espíritu santo. Esa experiencia de fe no fue una experiencia individual sino compartida y dio como fruto la formación de comunidades⁸⁵.

“El hecho es que el kerygma nos ofrece la comunión con Dios en nuestra propia comunión participativa, y que sólo esta comunión puede significar salvación y esperanza para nosotros en nuestro mundo de

⁸⁴ *Ibíd.* 81, 99-100 “Esta compasión y este servicio toman las formas más diversas. Uno de los ejemplos más destacados es la multiplicación de los panes (Mc. 6,30-44; 8,1-10; cf. Mt 14, 13-21; Lc 9,10-17; Jn 6,1-13). Sin duda estos relatos tienen su origen en la celebración eucarística de la comunidad eclesial postpascual, y precisamente por esto es importante el motivo por el cual, según Marcos, da de comer a la gente: *sintió compasión de ellos...* Otro rasgo de la actuación de Jesús es llamativo: no les da lo que han esperado concreta y específicamente (curaciones y enseñanzas, aunque les da de esto también) sino que los sacia (Mc 6, 42; 8,8; Mt 14, 20; Lc 9,17) de manera sobreabundante.”

⁸⁵ Xavier Pikaza, *Trinidad y Comunidad Cristiana. El principio social del Cristianismo* (España: Secretariado Trinitario, 1990), 144. “La solidaridad de Jesús emerge en perspectiva religiosa. Es más que un elemento de pura relación sociopolítica, más que una actitud o una estrategia de carácter económico. La solidaridad implica una visión global de la existencia. Por eso se sitúa en plano religioso, allí donde el hombre se descubre abierto a las raíces más profundas de su ser en gracia y exigencia.”

inhumanidad y aislamiento, porque nuestra comunión participativa es signo de que la comunión con Dios es más fuerte que nuestra propia inhumanidad."⁸⁶

La comunión participativa se suscita a través de la comunión-desde-el encuentro que la Trinidad nos comunica. Como notamos en las experiencias narradas de la mujer Samaritana, del hombre de Gerasa, del hombre de Cafarnaún y de la multitud en el descampado el proceso de perdonar, sanar, incluir y compartir necesariamente nos remiten a una experiencia comunitaria y de comunión. Esto es posible no por los propios méritos sino por la acción de salvación de Dios. El lenguaje, ya hemos dicho en otro momento, sólo es un acercamiento vago que balbucea cómo es la experiencia del encuentro con Dios. El anuncio cristiano lo que hace es testimoniar esa salvación para toda humanidad, es narrar en la vida de determinada comunidad, a través de personas específicas, que Dios está actuando misericordiosamente en medio de nosotros.

PLURALIDAD Y UNIDAD DE LAS PRIMERAS COMUNIDADES CRISTIANAS

Es necesario subrayar el elemento de la pluralidad en las comunidades cristianas dado que se cree que sólo puede haber comunión participativa con personas que comparten en común la ideología, los intereses, las historias personales o el territorio.

La pluralidad de las primeras comunidades cristianas aparece tangiblemente en el Nuevo Testamento. Sabemos que Jesús vivió en una comunidad itinerante⁸⁷, sin embargo, el hecho de que existan cuatro evangelios nos habla de la diversidad de comunidades desde la década de los

⁸⁶ Barbara Andrade, *Dios en medio de nosotros. Esbozo de una teología trinitaria kerygmática* (España: Secretariado Trinitario, 1999), 482.

⁸⁷ Raymond E. Brown, *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron* (España: Desclée de Brouwer, 1998)

cuarenta de nuestra era. Esto es importante apuntarlo porque en nuestro siglo XXI, lo que aparentemente se pretende es unificar a la iglesia universal en una sola cultura y un solo tipo de pensamiento. Varios autores han abordado el fenómeno de la pluralidad de las comunidades cristianas en el tiempo de las comunidades apostólicas y de las comunidades sub-apostólicas⁸⁸.

En breve resumen, Roloff⁸⁹ afirma que el análisis crítico de los textos del Nuevo Testamento no apoya la creencia que Jesús fundó la iglesia y la dotó de estructuras organizativas. Jesús de Nazaret no fue el fundador, sino que fue y sigue siendo el fundamento de la iglesia. Los escritos de los primeros cristianos no transmiten una imagen de unidad u homogeneidad del proceso de formación de la iglesia. Contradicen la creencia del crecimiento de una iglesia, que nace de un embrión y que contiene los pasos de desarrollo de un ser vivo. Lo que en realidad tenemos es una serie de modelos diversos de iglesia que coexistieron y que, en algunos casos, compitieron unos con otros.

Roloff plantea cinco modelos de iglesia que se expresan en el Nuevo Testamento; a continuación se presenta una síntesis:

1) Los mensajeros carismáticos de la resurrección: Actuaban en Galilea y Siria en los primeros años después de la muerte de Jesús, se pueden considerar como un primer modelo de Iglesia primitiva por sus conexiones con la comunidad de discípulos. La huella de este grupo es la llamada "Fuente de dichos o sentencias (Q)".

⁸⁸ Se llaman comunidades sub-apostólicas aquellas comunidades que escribieron algún documento en el momento que ya habían muerto los discípulos y discípulas que conocieron al Jesús histórico.

⁸⁹ Jürgen Roloff., *La diversidad de las imágenes en el cristianismo primitivo*, (en línea, disponible en www.servicioskoinonia.org; accesado 20 de octubre de 2006).

2) *Jerusalén lugar de reunión del pueblo de Dios*: Allí volvió el círculo de los once, guiados por Pedro, una vez que ya se había aparecido Jesús resucitado en Galilea y había sido revelado como el Señor hasta fin de los tiempos, por la acción de Dios. Para la comunidad primitiva de Jerusalén, el tema de la Reunión del Pueblo de Dios era el factor institucionalizador determinante y fue siempre, mientras existió, el programa teológico que la caracterizó. Todo ello legitimado por la posición central de la ciudad santa, así como por unos dirigentes de gran autoridad como fueron "los tres pilares": Santiago, Kefas (Pedro) y Juan (Ga 2,9).

3) *Comunidad de conocimiento dirigida por el Espíritu*: Los escritos de Juan, su evangelio y sus tres cartas nos trasladan a un mundo que tenía la estructura de una escuela impregnada del espíritu profético. La dimensión misionera experimenta aquí un retroceso. El factor institucional de Juan es, pues, la profundización individual en el conocimiento de Cristo y la salvación.

4) *Reunión de los creyentes como "Cuerpo de Cristo"*: A mitad del siglo I d.C. aparecen dos factores que van a cambiar la autocomprensión cristiana y su imagen externa: I) la fe cristiana se abrió al resto de los pueblos del mundo; II) también se produjo el paso del campo a la ciudad, pasando el Cristianismo a ser la religión de las ciudades. a) la reunión eucarística es el evento central para la existencia de la iglesia. b) iglesia es una realidad prioritariamente relacionada con un lugar. c) Se crea en las comunidades de Pablo un sistema de oficiantes que dirigen a la comunidad, siendo el episcopado, que preside la reunión eucarística, el responsable de la dirección de las comunidades locales, a quien ayudaban los diáconos en tareas caritativas y organizativas (Flp 1, 1).

5) *La Casa de Dios organizada de forma patriarcal*: El modelo de iglesia propugnado por Pablo se impuso en comunidades mayoritariamente de miembros no judíos. La

característica principal es la orientación hacia la figura patriarcal de las instituciones de la antigüedad. La comunidad aparece como la "Casa de Dios" (1Tm 3,15), en el sentido de una gran familia, con derechos y competencias de los miembros. La estructura jerárquica es claramente de arriba hacia abajo. Se introduce la figura de los cargos oficiales de las comunidades, habilitados por Cristo, no directamente, sino por sus apóstoles, como sucesores de Él y que recibieron el encargo de edificar la iglesia de Cristo.

Otro autor, Johnson⁹⁰, ubica también la diversidad y la unidad como factores que pueden orientar el momento histórico actual. Su tesis la desarrolla al develar tres mitos:

- a. Al comienzo hay unidad: mito católico, el cristianismo inició siendo uno en Pedro, la diversidad es fruto del pecado y por tanto negativa, la unidad es el objetivo y se logra retomando a la autoridad de los sucesores de Pedro. Los testimonios de los testigos oculares (Mateo y Juan) son la base de la autoridad conferida a Pedro. La diversidad se debe a personas malévolas que intentan propagar otro evangelio (2Co 11,4; Gal 1,6)
- b. En el comienzo hay conflicto: mito creado por Lutero y la Universidad de Tubinga. Sostienen que la esencia del cristianismo está expresado en Pablo: "la justificación por la fe", buscan el origen como una sucesión de ideas y no sólo de personas, ideas que implican conflicto y suponen que no todos los textos del Nuevo Testamento tienen el mismo valor.
- c. En el comienzo hay diversidad: Bauer, Koester y Robinson son el marco del tercer mito. Centran su estudio en las distintas poblaciones del mundo mediterráneo,

⁹⁰ Luke T. Johnson, "Koinonia: diversidad y pluralidad en el cristianismo primitivo," *Salt Terrae* 159 (Junio 2001), 163.

afirmando que la primera forma del cristianismo fue heterodoxa y la ortodoxia fue algo creado (triumfo del cristianismo patrocinado por Roma –como parte del imperio que suprimió a otros). El cristianismo tiene diversas voces, con trayectorias que sugieren líneas separadas de desarrollo en las distintas comunidades y manifiestan ideologías distintas y opuestas.

Los modelos que presenta Roloff, así como los mitos que Johnson esboza, nos ayudan a desmontar la imagen de la pretendida iglesia unitaria. El conflicto entre pluralidad y unidad en la iglesia no es exclusivo de este siglo. Los autores plantean que es posible coexistir, pero también abordan el problema de una comunidad eclesial que domina a otras, o una comunidad que es excluida o desaparecida por aquella comunidad que norma lo que es “el cristianismo”.

La pluralidad del principio y a lo largo de la historia de la iglesia, descubre el reto de ser iglesia comunión. Nuestro reto es precisamente cómo pueden entrar en diálogo las iglesias locales, en medio de diversas maneras de ver el mundo. A lo largo de la historia el problema entre comunidades se ha resuelto también de diversas maneras⁹¹: integrándose unas con otras, dominando una a otras, coexistiendo paralelamente, con rupturas fuertes que han diversificado el cristianismo en tres grandes tradiciones: católica, ortodoxa y reformada.

⁹¹ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Cristología Feminista Crítica. Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*, (España: Trotta, 2000), 155-172, a lo largo del subtítulo “La ejecución de Jesús y sus interpretaciones retóricas” la autora va desglosando las diversas creencias en torno a la cruz y las interpretaciones que le dieron distintas comunidades para dotar de sentido al suceso traumático. La autora señala cómo comunidades contemporáneas dotaron de sentidos distintos al significado de la cruz a partir de sus contextos y de los orígenes religiosos que conformaban dichas comunidades. También señala cómo en una misma zona geopolítica se fue modificando el sentido de la cruz a partir de la asimilación o desaparición de grupos en disputa por el sentido del mismo.

EL HORIZONTE DE ESPERANZA QUE SE ABRE EN UNA ECLESIOLOGÍA DE COMUNIÓN EN UN MUNDO PLURAL

El pueblo de Dios está inmerso en la aldea global. El pueblo de Dios está adentrado en la Casita Trinitaria. Dios Trinidad está en medio de su pueblo comunicando su Espíritu para crear comunión y testimoniar la misericordia sin medida en el proceso de perdonar, sanar, incluir y compartir.

En nuestra aldea global, ¿dónde se encuentran la mujer de Samaria, el paralítico de Cafarnaún, el endemoniado de Gerasa y la multitud en búsqueda de saciar diversidad de hambres? Desde el siglo pasado los problemas bélicos, políticos, económicos y ambientales se han acentuado, y nos hemos enterado con mucha mayor velocidad que antes a través de los medios masivos de comunicación. Los conflictos y su rápida difusión, hacen que como seres humanos nos demos cuenta de nuestra vulnerabilidad, de que la coexistencia no es fácil y de que necesitamos herramientas cada vez más especializadas para abordar los problemas que nos aquejan, problemas tan graves como la pobreza extrema en muchos de los países de África y Asia, así como entre la población indígena en Latinoamérica. Por lo tanto, Samaria, Cafarnaún, Gerasa y el descampado no sólo están en el medio oriente, están en cada rincón del planeta globo.

El pueblo de Dios para que sea iglesia comunión ha de comprender y tener siempre presente que cada autopresencia-en-relación que la conforma necesita reconocerse vulnerable y dependiente. No importa el rol que ocupe dentro de la comunidad eclesial, cada experiencia humana es vital y única, cada autopresencia-en-relación está llamada a reconocer que hay una carga histórica y cultural que ha sacralizado cierto tipo de servicios y funciones dentro de la iglesia, que han sido

ordenados desde la categoría de jerarquía; son los servicios ministeriales que en muchas ocasiones más que construir comunidad han creado división y exclusión en el transcurso de los siglos. Por lo tanto, necesitamos recategorizar el orden ministerial como un servicio y no como una jerarquía, cuyo imaginario colectivo es una especie de escalera, donde quienes ocupan el peldaño más alto están en comunicación directa con Dios. Para bajar a todos los que están en la escalera imaginaria, necesitamos enfocar las características que cada autopresencia-en-relación tiene en común: su capacidad de *comuni3n-desde-el encuentro*. Así podremos testimoniar más auténticamente el evangelio.

Cada autopresencia-en-relaci3n ha de reconocer sus necesidades, responsabilidades y deseos; hacer el ejercicio de traer al consciente lo que est1 enterrado inconscientemente, lo que el interior no deja ver con claridad, para que una vez mirando la realidad se deje vac3o el lugar del Padre, y as3 se conozca el origen de los deseos de omnipotencia, se desmonten los mecanismos de sumisi3n, se acote la tendencia de entregar a otros la propia autonom3a.

Cada autopresencia-en-relaci3n como parte del pueblo de Dios ha de hacer un esfuerzo en reconocer sus mecanismos inconscientes, culturales, de g3nero, para poder desmontar colectivamente aquellos mecanismos de exclusi3n que generan o convalidan los procesos hist3ricos que han dejado intacto el patriarcado en la iglesia. Desde el Papa hasta el infante que est1 siendo bautizado ahora, nadie est1 exento de la tentaci3n de ocupar el lugar de Dios, o de sentir que es el centro del universo. Sin embargo, quienes conformamos la iglesia tenemos la responsabilidad de interpretar adecuadamente el esp3ritu del evangelio que se nos ha confiado, es decir, expresar con claridad cuando alguien, alg3n miembro de la comunidad eclesial, est1 usurpando el lugar de la proyecci3n del Dios Uno: del Padre.

El pueblo de Dios, para construir la iglesia comunión ha de notar que la diversidad no es una amenaza, sino una posibilidad de enriquecimiento en el intercambio de dones. Pues ahí es donde mejor se expresa la relación con Dios Trinidad.

El pueblo de Dios es iglesia comunión cuando en el esfuerzo humano por crear comunidad reconoce que Dios Trinidad actúa en la fe, es decir, el pueblo de Dios construye comunidad pero la posibilidad de crear comunión en la diversidad es posible por la acción del Espíritu. La gratuidad del amor de Dios para crear comunión es don del Espíritu, no se le puede arrancar ni con devociones ni con sacrificios.

El pueblo de Dios está adentrado en la Casita Trinitaria, es decir, en el amor entre el Padre y el Hijo, que es el Espíritu santo y desde ahí construye la iglesia comunión. Sólo a través de los ojos de la fe podemos reconocer el encuentro en el Espíritu, que unida al esfuerzo humano, es lo que denota la sacramentalidad de la iglesia.

La ontología relacional nos ayuda a comprender con más claridad la sacramentalidad de la iglesia comunión, ya que es a partir de la referencia total a Dios Trinidad, quien es totalmente Otro, que descubrimos que el encuentro humano es posible, por tanto hay una relación que une lo que es diverso para armonizar la pluralidad. Otra característica de la sacramentalidad de la iglesia comunión es que en la centralidad de la fe en Dios Trinidad la pluralidad deja de ser amenazante.

La pluralidad en nuestro siglo marca las relaciones humanas, es un nuevo paradigma a través del cual podemos vincularnos. Por un tiempo creímos que sólo dos bloques político-económicos eran

factibles en el mundo; por un tiempo sostuvimos que había-dos modos ideales de seguir a Jesús; por un tiempo sustentamos que naturalmente había dos identidades sexuales. Pero en la aldea global lo que se muestra es la explosión de la pluralidad.

La aldea global es una sociedad hecha de relaciones comunicativas sostenida por redes de interacción. Los procesos de comunicación son fundamentales para construir comunidad en ella. Es a través del lenguaje que se van construyendo, deconstruyendo y reconstruyendo las identidades, ya que cada grupo humano, cada autopresencia-en-relación, con una identidad dada se expone al influjo y al intercambio de narraciones y experiencias con otras autopresencias-en-relación.

La aldea global se fue construyendo a partir de las pantallas planas de los medios electrónicos y digitales de comunicación. Ese es su espacio preponderante, sin embargo, los lugares de intercambio, como los foros internacionales, que se han construido en las últimas décadas hacen posible que autopresencias de diversas latitudes se congreguen para discutir, reflexionar, intercambiar, sobre experiencias, bienes y servicios. Para esto, los usos de diversos lenguajes se han complementado para hacer posible la comunicación. El lenguaje en la aldea global es realizativo.

El pueblo de Dios tiene ya la experiencia de estar inmerso en la aldea global, en las redes de interacción a lo largo y ancho del planeta. Esa experiencia le proporciona herramientas para construir iglesia comunión en un mundo en constante cambio, para abrir horizontes de esperanza de cara al sufrimiento humano.

Como pueblo de Dios quisiéramos interpretar la Casita Trinitaria como aquel abrazo que nos mantiene en el cobijo seguro de la salvación divina, sin embargo, estar adentrados en la Casita Trinitaria significa experimentar el encuentro amoroso y al mismo tiempo el impulso de anunciar ese amor.

El pueblo de Dios como iglesia comunión implica entrar en la vivencia conflictiva de la aldea global, a eso nos impulsa Dios Trinidad, a anunciar con nuestro testimonio que el proceso de perdonar, sanar, incluir y compartir no es sólo para quien forma parte de la iglesia.

Así como Jesús capacitó a sus discípulos y discípulas para que más autopresencias experimentaran el proceso de salvación, de igual manera el Espíritu nos capacita para anunciar con nuestra vida que el proceso de perdonar, sanar, incluir y compartir se actualiza en nuestra historia.

En este mundo plural y en la diversidad de los sufrimientos humanos, más que nunca necesitamos de los procesos comunicativos para comprendernos y anunciar buenas noticias a quienes sufren, sea una autopresencia, sea un grupo humano o sea el planeta mismo.

En la complejidad de nuestro planeta globo, es necesario como pueblo de Dios, generar un proceso comunicativo donde la palabra de cada autopresencia, que encarna una dimensión de la búsqueda humana, sea escuchada. Es decir, que en la iglesia, las orientaciones pastorales, doctrinales y litúrgicas deben entrar en la lógica de la participación abierta y activa donde estén incluidos equitativamente los miembros que conforman el pueblo de Dios: sacerdotes, religiosas, religiosos, laicas y laicos. Lo anterior implica utilizar las herramientas desarrolladas por la

comunicación para la toma de decisiones, con el entendido de que cada autopresencia que participa es una voz corresponsable y autorizada, ya sea por su saber o por su experiencia de vida, o por ambas circunstancias.

No está de más expresar que las orientaciones pastorales, doctrinales y litúrgicas impactan a millones de seres humanos que son católicos practicantes, pero también afectan a otros tantos que, no practicando la religión católica, consultan a miembros de la iglesia cuando un conflicto ético les apremia, dado que precisamente lo que nos une con los no católicos es la vida en su sentido amplio.

Es necesario, pues, que los canales de participación en la iglesia entren en la lógica del actuar comunicativo, donde todo hablante se ubique en un plano horizontal, simple y sencillamente porque es una autopresencia-en-relación. En el proceso de discusión sobre algún conflicto o situación ética, sobre algún problema específico en torno al sufrimiento humano, la interacción de la comunicación requiere de la actitud de comunicar hasta ser entendido, sin imponer para ser obedecido. La argumentación y su proceso de escucha y diálogo, requieren procesos claros y mecanismos de inclusión de aquellos actores que sean pertinentes para determinado asunto a abordar. La verdad es otro elemento clave en el proceso comunicativo, con la salvedad de que siempre será una verdad aproximada puesto que cada actor tiene su propio bagaje cultural y su propia historia de vida, sin embargo, en el proceso de discusión y toma de decisiones siempre la inclusión de datos que aproximen a tener una visión de conjunto ayudarán a encontrar soluciones.

Aun si alguna vez tuviéramos los escenarios ideales, los acuerdos sobre determinado tema pueden llegar a ser conflictivos, por tanto la búsqueda de consensos, poniendo el énfasis en tomar

decisiones desde el lugar de quien sufre, ayudará a llegar a acuerdos más acordes con el espíritu del evangelio.

El punto de llegada a acuerdos comunes para abordar soluciones que den vida y eviten o frenen el sufrimiento es el inicio de otro punto de partida. El proceso de compartir aquello que pueda significar buenas noticias para quienes sufren requiere de mecanismos y herramientas que hagan los acuerdos comprensibles para las autopresencias que no participaron en el proceso previo.

Cabe recomendar, que dados los distintos lugares y autopresencias que pueden estar involucradas en el proceso de discusión y de compartir determinado acuerdo eclesial es pertinente el uso de los medios de comunicación electrónica y digital, el cual será desde la perspectiva de la participación colectiva más que de la información o de la imposición.

¿Cuál es entonces el horizonte de esperanza que se abre en la iglesia con los procesos de comunicación desde la ontología relacional? Que cada miembro del pueblo de Dios tiene la capacidad de testimoniar el proceso de salvación a través de la palabra compartida, que se saben adentrados en la Casita Trinitaria lo cual da la capacidad para hacer visible y posible la iglesia comunión en medio de la diversidad de la aldea global. El amor sin medida de Dios Trinidad, que tiene el poder de entrar en nuestra historia, a través de nuestra vulnerabilidad y dependencia, abre el horizonte de que cada autopresencia-en-relación en la iglesia se sienta recibida y enviada: recibida en la misericordia sin medida del Padre y enviada como discípula de Jesús a construir una comunidad que testimonie que el sufrimiento se transforma en salvación desde la fuerza de su Espíritu.

5. CONCLUSIÓN

En el contexto del mundo globalizado, la iglesia como comunidad eclesial tiene el reto de conjuntar los diversos modos de vivir la fe de manera dialogada en orden de seguir con la misión de anunciar salvación en medio del sufrimiento, y de anunciar horizontes de esperanza como alternativa a los escenarios de muerte en el que día a día estamos inmersos.

La comunidad eclesial necesita incorporar la ontología relacional para desmontar las proyecciones de un Dios omnipotente en las élites espcailizadas y en los ministros ordenados que dirigen la estructura eclesial, así podremos caminar hacia la construcción de una organización eclesial más incluyente. Sólo en la medida en la que unos a otros podamos distinguir que cada autopresencia-en-relación está cargada de vulnerabilidad, subjetividad y dependencia podemos comenzar a desmontar en nuestras relaciones eclesiales las divisiones que privilegian a unos y marginan a la mayoría. Y así podríamos entrar en la lógica de la comunión-en-el-encuentro para la que Dios Trinidad nos capacita a través del encuentro con Jesucristo.

Si llegamos a ser capaces de mirar a la otra como una autopresencia-en-relación diferente pero enriquecedora, entonces podemos allanar el camino para que las diferencias no sean una amenaza sino posibilidad de entablar diálogos para un mejor entendimiento.

Incorporar, en los modos de comunicación e información de la comunidad eclesial, la propuesta de la acción comunicativa y los elementos esbozados de una fe comunicativa puede posibilitar el diálogo entre las diversas comprensiones y ropajes culturales en el que cada creyente está inmerso. Estos elementos facilitarían un diálogo intraeclesial que pueda dar respuestas más

coherentes, creativas e inclusivas a los problemas éticos, económicos y sociales que nos apremian. De igual modo, harían más accesible el diálogo con otras religiones para coordinar acciones conjuntas para hacer frente a la pobreza, al hambre, a la enfermedad, al desempleo y a la guerra.

La comunicación es vital en nuestros días. La tecnología acerca personas que están en lugares distantes. La tecnología por si sola no comunica, por eso es preciso acceder a los sistemas de información y comunicación electrónica con un método adecuado para hacer más vinculatorias, integradoras y equitativas las relaciones humanas. En este contexto, la iglesia tiene el reto de incorporar nuevos modos de relación con las nuevas tecnologías, esto significaría actualizar la invitación de Jesús de ir por todo el mundo a predicar el Evangelio.

Una eclesiología de comunión, por tanto, requiere que la misericordia sin medida de Dios Trinidad sea visualizada en sus estructuras de organización, sea expresada en sus sistemas de comunicación y sea experimentada en las relaciones humanas.

BIBLIOGRAFÍA

Alison, James. *Conocer a Jesús. Cristología de la no-violencia*. España: Secretariado Trinitario, 1993.

Alison, James. *Una fe más allá del resentimiento. Fragmentos católicos en clave gay*. España: Herder, 2003.

Andrade, Barbara. *El camino histórico de Salvación*. México: UIA-Parroquial de Clavería, 1989

Andrade, Barbara. *Dios en medio de nosotros*. España: Secretariado Trinitario, 1999

Andrade, Barbara. *Pecado original ¿o gracia del perdón?* España: Secretariado Trinitario. 2004

Andrade, Barbara. “¿Cuál dignidad humana?” *Revista Iberoamericana de Teología 1*, Julio - Diciembre 2005, 13

Andrade, Barbara. “Preámbulo a la teología de Peter Knauer” *Revista. Iberoamericana de Teología 2*, Enero – Junio 2006, 69

Aquino, Tomas. *Suma Teológica, Volumen I* Disponible en

<http://www.dominicos.org/publicaciones/Biblioteca/suma.htm>; Internet.

Auerbach Benavides, Cristina. “Hacia un discipulado de iguales.” Tesis, Colegio Máximo de Cristo Rey, 1996.

Bastian, Jean-Pierre. *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

Bosch, Juan. *Para Conocer las sectas*. Navarra: EVD, 1996.

Boff, Leonardo. *Iglesia, carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*. Sin editorial Brasil: Santa Cruz, 1981.

Boné Pina, Ignacio. “Human vulnerability and God’s grace.” Thesis, Berkeley California, 2003.

Bouyer Louis. *Diccionario de Teología*, Barcelona: Herder, 1968.

Brown, Raymond E. *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron*. España: Desclée de Brouwer 1998.

Canto, Silvia. *Dimensiones*. México: Universidad de Guadalajara, 1995.

Codina, Víctor. *Para comprender la ecclesiología desde América Latina*. España: Sígueme, 2005.

Comblin, José. *El Espíritu Santo y la Liberación*. España: Paulinas, 1987

Concilio Vaticano I. Concilio Vaticano I. Disponible en

<http://www.multimedios.org/docs2/d000443/p000010.htm#h1>; Internet.

Concilio Vaticano II. *Documentos del Concilio Vaticano II*. Madrid: BAC, 1968.

Concilio Vaticano II. *Documentos del Concilio Vaticano II*. Disponible en:

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html; Internet.

Chomsky, Noam, y Heinz Dieterich. *La Sociedad Global. Educación, mercado y democracia*. México: Joaquín Mortiz, 2004.

Debravo, Javier. *Antología Mayor*. Costa Rica: Editorial Costa Rica, 2005.

Derrida, Jacques. *Cómo no hablar. Y otros textos*. Barcelona: Proyecto A Ediciones, 1997.

Domínguez, Carlos. “La paternidad de Dios bajo sospecha. Punto de vista psicoanalítico,” En *Dios Padre ante el reto de la injusticia y del inconciente*, Editado por la Universidad de Deusto. España: Universidad de Deusto, 1991.

Domínguez, Carlos. *Crear después de Freud*. España: San Pablo, 1992.

Domínguez, Carlos. *Los registros del deseo. Del afecto, el amor y otras pasiones*. España: Desclée de Brouwer, 2001.

Domínguez, Carlos. *Reflexiones en los tiempos de los “vínculos.com”*. Disponible en http://www.uia.mx/humanismocristiano/alteri_difumi.html; Internet.

Estrada, José Antonio. *La identidad de los laicos. Ensayo de Eclesiología*. España: Paulinas, 1990.

Estrada, José Antonio. *La espiritualidad de los laicos: en una ecclesiología de comunión*. México: Paulinas, 1994.

Fundación Amerindia. *Globalizar la Esperanza*. México: Dabar y Fundación Amerindia, 1998.

González-Faus, José I. *La autoridad de la Verdad: momentos oscuros del magisterio eclesiástico*. España: Sal Terrae, 2006.

Habermas, Jürgen. *Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*. Madrid: Trotta, 1999.

Habermas, Jürgen. *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid: Trotta, 2001.

Habermas, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*. España: Taurus, 2001.

Habermas, Jürgen. *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. España: Paidós Studio, 2002.

Habermas, Jürgen. *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. Barcelona: Paidós, 2003.

Habermas, Jürgen. *El Occidente escindido*. Madrid: Trotta, 2006.

Horrocks, Christopher. *Marshall Maculan y la realidad virtual*. Madrid: Gedisa, 2004.

INEGI. *Censo de Población 2000*. Disponible en

<http://www.inegi.gob.mx/est/contenidos/espanol/rutinas/ept.asp?t=mrel01&c=2581>;

Internet.

INEGI. *Estadísticas sociodemográficas*. Disponible en

<http://www.inegi.gob.mx/est/contenidos/espanol/rutinas/ept.asp?t=mpob00&c=5262>;

Internet.

- Johnson, Luke T. "Koinonia: diversidad y unidad en el Cristianismo Primitivo". *Sal Terrae* 159, Junio 2001, 163
- Kehl, Medard. *La Iglesia. Eclesiología Católica*. España: Ediciones Sígueme, 1996.
- Kehl, Medard. *¿Adónde va la Iglesia? Un diagnóstico de nuestro tiempo*. Santander: Sal Terrae, 1997.
- Knauer, Peter. *Para comprender nuestra fe*. México: Universidad Iberoamericana, 1989.
- Knauer, Peter. "Breve introducción a la fe cristiana." *Revista Iberoamericana de Teología* 2, Enero – Junio 2006, 73-96
- La Casa de la Biblia. *Comentario al Nuevo Testamento*. España: PPC, Sígueme, Verbo Divino, 1995.
- Legorreta, José de Jesús. *Identidades eclesiales en disputa. Aproximación "socioteológica" a los católicos de la Ciudad de México*. México: Universidad Iberoamericana, 2006.
- Lugo, Raúl, y Carlos Maciel. *La Biblia es Verde*. México: Comisión Episcopal de Pastoral Bíblica, 2000.
- Macintyre, Alasdair. *Dependent rational animals. Why human beings needs the virtues*. Illinois: Open Court Publishing, 2001.
- Madanes, Cloe. *Violencia Masculina*. Barcelona: Granica, 1997.
- Mardones, José M. *De la secularización a la desinstitucionalización religiosa*, *Política y Sociedad* 22, 1996, 123
- Mattelart, Armando. *Geopolítica de la Cultura*. Santiago: Trilce, 2002.
- Mattelart, Armando, y Michèle Mattelart. *Historias de las teorías de la comunicación*. Barcelona: Paidós, 1997.

- Mendoza, Carlos. *Deus Liberans. La Revelación Cristiana en diálogo con la modernidad: los elementos fundamentales de la estética teológica*. Suisse: Éditions Universitaires Fribourg, 1996.
- Mendoza, Carlos. *El Dios Otro. Un acercamiento a lo sagrado en el mundo posmoderno*. México: Universidad Iberoamericana y Plaza y Valdés, 2003.
- Pikaza, Xabier, *Trinidad y Comunidad Cristiana. El principio social del Cristianismo*. España: Secretariado Trinitario, 1990.
- Roloff, Jürgen. *La diversidad de las imágenes en el cristianismo primitivo*. Disponible en <http://www.servicioskoinonia.org/relat/318.htm>; Internet.
- Schneiders, Sandra. *Finding the treasure. Locating Catholic Religious Life in a New Ecclesial and Cultural Context*. USA: Paulist Press, 2000.
- Schüssler-Fiorenza, Francis. “Pluralism: a Western commodity or justice for the other?” En *Paradigmas Teológicos para el Tercer Milenio*. México: CUC, 1997.
- Schüssler-Fiorenza, Elisabeth. *Cristología Feminista Crítica. Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*. España: Trotta, 2005.
- Tillard, Jean-Marie R. *Iglesia de Iglesias: ecclesiología de comunión*. Salamanca: Sígueme, 1991.
- Tillard, Jean-Marie R. *La iglesia local. Ecclesiología de comunión y catolicidad*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- Tillard, Jean-Marie R. *Carne de la iglesia carne de Cristo: en las fuentes de la ecclesiología de comunión*. España: Trotta, 2005.
- Vela Valdecabres, Daniel. *Del Simbolismo a la Hermenéutica. Paul Ricoeur (1950-1985)*. España: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998.