

**FUNDAMENTOS ECLESIOLÓGICOS Y ESPIRITUALES DE LA
COMUNIÓN MISIONERA EN EL DOCUMENTO DE APARECIDA EN
FUNCIÓN DE UNA PLANIFICACIÓN PASTORAL RENOVADA**

RENZO JOVANNI RAMELLI MORALES

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA (UPB)
CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (CELAM)
INSTITUTO TEOLÓGICO PASTORAL PARA AMÉRICA LATINA (ITEPAL)
BOGOTÁ, COLOMBIA**

2013

**FUNDAMENTOS ECLESIOLÓGICOS Y ESPIRITUALES DE LA
COMUNIÓN MISIONERA EN EL DOCUMENTO DE APARECIDA EN
FUNCIÓN DE UNA PLANIFICACIÓN PASTORAL RENOVADA**

RENZO JOVANNI RAMELLI MORALES

**Trabajo de grado para optar al título de:
Licenciatura en Teología Canónica con énfasis en Teología Pastoral**

Director:

+ Santiago Silva Retamales

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA (UPB)

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (CELAM)

INSTITUTO TEOLÓGICO PASTORAL PARA AMÉRICA LATINA (ITEPAL)

BOGOTÁ, COLOMBIA

2013

Nota de Aceptación

Presidente del Jurado

Jurado

Jurado

Bogotá, Colombia, 01 de Marzo de 2013

AGRADECIMIENTOS

A la Iglesia doméstica, mi familia, que me da la vida y llena el corazón...

A la Iglesia playanchina, que me forma, respalda y hace soñar...

A la Iglesia porteña, que me regaló esta experiencia y a quien me debo...

A la Iglesia latinoamericana, que me enamora y a la que me siento orgulloso de pertenecer...

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AA:	<i>Apostolicam actuositatem.</i>
AG:	<i>Ad gentes.</i>
AS:	<i>Directorio Apostolorum successores.</i>
CD:	<i>Christus Dominus.</i>
CDSI:	<i>Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia.</i>
CEBs:	<i>Comunidades eclesiales de base.</i>
CEC:	<i>Catecismo de la Iglesia Católica.</i>
CECH:	<i>Conferencia Episcopal de Chile.</i>
CELAM:	<i>Consejo Episcopal Latinoamericano.</i>
ChL:	<i>Christifideles laici.</i>
CIC:	<i>Código de derecho canónico.</i>
CV:	<i>Caritatis in veritatis.</i>
DA:	<i>Documento de Aparecida.</i>
DH:	<i>Denzinger, Heinrich.</i>
DM:	<i>Documento de Medellín.</i>
DP:	<i>Documento de Puebla.</i>
DSD:	<i>Documento de Santo Domingo.</i>
DV:	<i>Dei Verbum.</i>
EA:	<i>Ecclesia in America.</i>
EN:	<i>Evangelii nuntiandi.</i>
ES:	<i>Ecclesiam suam.</i>
GS:	<i>Gaudium et spes.</i>
LG:	<i>Lumen gentium.</i>
NA:	<i>Nostra aetate.</i>
NMI:	<i>Novo millennio ineunte.</i>
PO:	<i>Presbyterorum ordinis.</i>
RH:	<i>Redemptor hominis.</i>
RM:	<i>Redemptoris missio.</i>
UR:	<i>Unitatis redintegratio.</i>
VD:	<i>Verbum Domini.</i>

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1 FUNDAMENTOS TRINITARIOS DE LA COMUNIÓN MISIONERA	5
1. EL CONCEPTO DE COMUNIÓN MISIONERA EN EL DOCUMENTO DE APARECIDA	5
1.1 USO DEL TÉRMINO “COMUNIÓN” EN EL DOCUMENTO DE APARECIDA.....	5
1.1.1 La misión que reconfigura la comunión.....	8
1.2 LA ECLESIOLOGÍA DEL DOCUMENTO DE APARECIDA	12
2. LA COMUNIÓN MISIONERA Y EL MISTERIO TRINITARIO.....	15
2.1 LA COMUNIÓN PARA LA MISIÓN O LA COMUNIÓN PERIJORÉTICA EN DIOS	15
2.2 LA MISIÓN DE LA COMUNIÓN O LA COMUNIÓN PERIJORÉTICA CON LA HUMANIDAD	24
CAPÍTULO 2 ECLESIOLOGÍA Y ESPIRITUALIDAD DE LA COMUNIÓN MISIONERA	29
1. LA COMUNIÓN TRINITARIA, FUENTE DEL MISTERIO ECLESIAL	29
1.1 LA COMUNIÓN TRINITARIA, ORIGEN DE LA COMUNIÓN MISIONERA	29
1.2 LA COMUNIÓN TRINITARIA Y LA PARTICIPACIÓN EN ELLA.....	31
1.3 LA COMUNIÓN TRINITARIA, FUENTE DE LA MISIÓN ECLESIAL	32
2. LA COMUNIÓN TRINITARIA, MODELO DEL MISTERIO ECLESIAL	34
2.1 COMUNIDADES, MINISTERIOS, CARISMAS Y SU DIVERSIDAD	38
2.2 COMUNIDADES, MINISTERIOS, CARISMAS Y SU IRREDUCTIBILIDAD	42
2.3 COMUNIDADES, MINISTERIOS, CARISMAS Y SU IGUAL DIGNIDAD	43
2.4 COMUNIDADES, MINISTERIOS, CARISMAS Y SU COMUNIÓN PERIJORÉTICA	45
2.5 COMUNIDADES Y SU ESPIRITUALIDAD DE COMUNIÓN MISIONERA	48
2.5.1 Acoger y valorar al otro como un don para mí.....	49
2.5.2 Dar espacio al hermano.....	50
2.5.3 Reconocer la Trinidad en el hermano	51
2.5.4 Sentir al hermano como uno que me pertenece.....	52
3. LA COMUNIÓN TRINITARIA, META DEL MISTERIO ECLESIAL	53
3.1 LA COMUNIÓN META ESCATOLÓGICA.....	53
3.2 LA COMUNIÓN CON EL MUNDO Y LA MISIÓN ECLESIAL	54
3.2.1 El mundo y la Iglesia, distintos y autónomos.....	57
3.2.2 El mundo y la Iglesia, irreductibles	58
3.2.3 El mundo y la Iglesia, de igual dignidad.....	59
3.2.4 El mundo y la Iglesia, en permanente inhabitación.....	60
3.3 LA COMUNIÓN, META DE LA MISIÓN ECLESIAL	60
3.3.1 La Comunión trinitaria y la matriz de la comunión	62
3.3.2 La comunión trinitaria y la imagen del ser humano	64
3.3.3 La comunión trinitaria y la vocación de la sociedad	65
CAPÍTULO 3 EVANGELIZACIÓN Y PLANIFICACIÓN DE LA COMUNIÓN MISIONERA	67

1. UNA IGLESIA “PARA” EL MUNDO.....	71
1.1 UNA EVANGELIZACIÓN MISTERIO Y MINISTERIO DEL REINO DE LA VIDA.....	72
1.1.1 Evangelizar, un misterio y ministerio de la comunión de la humanidad con Dios	72
1.1.2 Evangelizar, un misterio y ministerio de la comunión en la humanidad	74
1.1.2.1 Una evangelización al servicio de la pluralidad	74
1.1.2.2 Una evangelización al servicio de la inclusión.....	74
1.1.2.3 Una evangelización al servicio de la dignidad de las personas	75
1.1.2.4 Una evangelización al servicio de la comunión	75
1.1.3 Evangelizar, un misterio y ministerio de la comunión con la creación	76
1.2 EL REINO DE LA VIDA, MARCO DE LA PLANIFICACIÓN PASTORAL	77
1.2.1 Marco referencial de la planificación.....	77
1.2.2 Marco referencial de la evangelización.....	78
1.2.3 Marco referencial de la misión	79
2. UNA IGLESIA “EN” EL MUNDO	80
2.1 UNA EVANGELIZACIÓN SIGNIFICATIVA	81
2.1.1 Una evangelización contemplativa y escatológica	81
2.1.2 Una evangelización kenótica	82
2.2 PUNTO DE PARTIDA DIFERENTE EN LA PLANIFICACIÓN PASTORAL	85
2.2.1 Cambio eclesiológico: de la Iglesia al mundo como lugar de partida	85
2.2.2 Cambio de coordenadas: de tiempos y lugares unificadores a los naturales... ..	86
2.2.3 Cambio teológico: de lo que hacemos a lo que Dios realiza	89
2.2.4 Cambio de protagonistas: de los incluidos a los excluidos.....	89
2.2.5 Cambio sociológico: de las estructuras al corazón de las personas	91
3. UNA IGLESIA “CON” EL MUNDO	92
3.1 UNA EVANGELIZACIÓN DE ESTILO DIALOGAL Y SINODAL	93
3.1.1 Una evangelización que se hace palabra, mensaje y coloquio	93
3.1.2 Una evangelización sinodal	98
3.1.3 Una evangelización en dimensión ecuménica.....	101
3.1.4 Una evangelización en comunidades eclesiales de base.....	101
3.2 LOS SUJETOS EN LA PLANIFICACIÓN EVANGELIZACIÓN	102
3.2.1 En busca de una nueva categoría de sujeto	103
3.2.2 En busca de los excluidos, primeros interlocutores.....	105
3.2.3 En busca de la articulación de los diferentes sujetos eclesiales.....	106
3.2.3.1 Las diócesis	107
3.2.3.2 Las parroquias, CEBs, colegios, movimientos.....	108
3.2.3.3 Los decanatos	109
CONCLUSIÓN.....	111
ANEXO UNO CUADRO RESUMEN Fundamentos trinitarios, eclesiológicos y espirituales de la comunión misionera	115
ANEXO DOS UN DISEÑO METODOLÓGICO	118
BIBLIOGRAFÍA.....	120

RESUMEN

La siguiente investigación pretende hacer un aporte teológico–pastoral para el diseño de metodologías de planificación pastoral renovadas inspiradas en la eclesiología y la espiritualidad del *Documento de Aparecida*. La clave eclesiológica y espiritual desde donde se intenta hacer el planteamiento es la *Comunión Misionera*. Es por ello que esta tesis hace el esfuerzo por fundamentar teológicamente la *comunión misionera* y desde ella poder diseñar un modelo evangelizador y criterios para realizar una planificación pastoral que lleve a las comunidades a entrar y desarrollar una pastoral decididamente misionera.

Palabras claves: Comunión misionera. Eclesiología. Espiritualidad. Planificación pastoral. Modelo evangelizador. *Documento de Aparecida*.

INTRODUCCIÓN

La presente investigación busca responder una pregunta central: ¿cuáles son los fundamentos eclesiológicos y espirituales de la *comunidad misionera* en el *Documento de Aparecida* y qué modelo evangelizador y criterios para una planificación pastoral renovada se deducen?

Ninguna metodología de planificación pastoral es neutra, pues todas se fundamentan y responden a un modelo evangelizador, y éstos a su vez, se inspiran en una particular eclesiología y son animados por una específica espiritualidad.

Por un parte, el *Documento de Aparecida* invita a hacer de la Iglesia «una madre que sale al encuentro, una casa acogedora, una escuela permanente de comunidad misionera» (nº 370). Y por otra, invita a que todos los organismos eclesiales estén animados «por una espiritualidad de comunidad misionera» (nº 203). Esto significa que la *comunidad misionera* es la clave eclesiológica y espiritual que permite diseñar un modelo evangelizador para la formulación de criterios en razón de una planificación pastoral renovada.

Se ha desarrollado e insistido, a partir del CONCILIO VATICANO II, en una “eclesiología de comunión” y, de manera especial en el Continente Latinoamericano, desde la *Conferencia de Puebla* (1979), en una eclesiología de “comunión y participación”. La planificación pastoral en muchas comunidades ha estado fundamentada en esta eclesiología. Sin embargo, por la experiencia recogida en las prácticas pastorales, la concepción y la vivencia de la comunión y de la participación han sido parciales. La razón principal es que la “comunión y participación” se han comprendido sólo en su dimensión interna, es decir, se las concibe como valores intraeclesiales, ya sea como principios de relaciones y convivencia entre los miembros de la comunidad o para generar espacios de corresponsabilidad, pero perdiendo la dimensión misionera de la tarea evangelizadora. En la práctica pastoral, se separa la “comunión” de la “misión”, y se hace derivar la planificación pastoral en ejercicios de mera autoreferencia eclesial. En los planes pastorales se procura vivir, en un primer momento, la “comunión” entre los miembros de la comunidad para, en un segundo momento, vivir la “misión”, por este momento, por lo general, nunca llega. El *Documento de Aparecida*, recogiendo el espíritu del CONCILIO VATICANO II, une ambas dimensiones de la pastoral que se reclaman mutuamente y, por lo mismo, no se pueden escindir. Ya el beato JUAN PABLO II impulsaba la unidad de estas dimensiones al decir: «La comunión y la misión están profundamente unidas entre sí, se compenetran y se implican mutuamente, hasta tal punto que *la comunión representa a la vez la*

fuerza y el fruto de la misión: la comunión es misionera y la misión es para la comunión» (ChL, n° 32).

Éste es el núcleo central de la tesis: investigar cuáles son los fundamentos eclesiológicos y espirituales de la *comunión misionera* para establecer las características teológico–pastorales de un modelo evangelizador y los criterios de una planificación pastoral decididamente misionera.

Los obispos, en el *Documento de Aparecida*, insisten en una evangelización misionera cuando expresan: «Esta V Conferencia, recordando el mandato de ir y de hacer discípulos (cf. Mt 28,20), desea despertar la Iglesia en América Latina y El Caribe para un gran impulso misionero. No podemos desaprovechar esta hora de gracia. ¡Necesitamos un nuevo Pentecostés! ¡Necesitamos salir al encuentro de las personas, las familias, las comunidades y los pueblos para comunicarles y compartir el don del encuentro con Cristo, que ha llenado nuestras vidas de “sentido”, de verdad y amor, de alegría y de esperanza!» (n° 548).

La Iglesia está viviendo una hora de gracia y, por lo mismo, es un imperativo pastoral aprovechar este impulso misionero solicitado por muchas comunidades. Los mismos obispos han exhortado a pasar de una pastoral de mera conservación a una pastoral decididamente misionera (n° 370). La invitación es a recomenzar y replantear desde Jesucristo toda la tarea evangelizadora, y para esto se requiere realizar una conversión personal y pastoral, incluso eclesial (n° 366), que lleve a la Iglesia en el Continente a un estado de misión permanente.

Pasos de conversión pastoral se podrán encontrar en el diseño de un modelo evangelizador inspirado en la *comunión misionera*. Latinoamérica y El Caribe, luego de la *V Conferencia*, requieren un modelo evangelizador que realmente favorezca el compartir la vida nueva que Jesucristo regala. En este mismo contexto, un elemento significativo y fundamental es plantear cómo se debiera realizar una planificación pastoral inspirada en este modelo evangelizador. El *Documento de Aparecida* dice: «Esta firme decisión misionera debe impregnar todos los planes pastorales de diócesis, parroquias, comunidades religiosas, movimientos y de cualquier otra institución» (n° 365). Ciertamente, «la misión no se limita a un proyecto» (n° 145) o a un plan pastoral, pero los planes pastorales deben responder a la dimensión misionera, por lo que cada diócesis debiera tener proyectos orgánicos de pastoral que lleven a que la «variedad de carismas, ministerios, servicios y organizaciones se orienten en un mismo proyecto misionero para comunicar vida en el propio territorio» (n° 169).

La *comunidad misionera* será la clave de lectura por la cual se opta para comprender la eclesiología y la espiritualidad del *Documento de Aparecida*. Esta clave es de mucha actualidad, al punto que se ha recogido en el presente Plan Global del CELAM para el 2011 al 2015, con la finalidad de inspirar los énfasis pastorales de este cuatrienio. En sus objetivos (n° 47), líneas de acción (nn° 48-49) y estrategias (nn° 50-51) se plantea «promover la comunidad misionera» en los diferentes ámbitos de la pastoral, no sólo como forma de desarrollar la pastoral sino como objetivo de la misma acción pastoral.

La reflexión teológico–pastoral en torno a la *comunidad misionera* a partir del *Documento de Aparecida* recién está comenzando por lo que esta investigación, junto con ser pertinente, puede también ser un aporte a la reflexión desde el punto de vista eclesiológico y espiritual. También podría contribuir a la profundización pastoral que se viene dando desde la celebración de la *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y El Caribe* al relacionar la *comunidad misionera* con la planificación pastoral.

La investigación se divide en tres capítulos. En el primero se fijarán dos pilares que sostendrán los otros capítulos. Un pilar es el análisis del uso, por parte de los obispos, del término “comunidad” en el *Documento de Aparecida*, para luego fijar los significados que le dan al concepto de *comunidad misionera*; estos análisis permiten establecer que la eclesiología que marca la *V Conferencia* es la de *comunidad misionera*. Como la *comunidad misionera*, fundamento de la eclesiología del *Documento*, es trinitaria (n° 155), el segundo pilar es la reflexión del misterio trinitario con el propósito de profundizar desde la teología de la Trinidad en la *comunidad misionera*.

La *V Conferencia*, siguiendo la enseñanza del Magisterio afirma que la Trinidad es fuente, modelo y finalidad de la Iglesia (nn° 155.524). Siguiendo este esquema y recogiendo las claves de comprensión que surgen desde el misterio trinitario, especialmente de la comunidad *perijorética*, en el segundo capítulo se abordarán los fundamentos eclesiológicos y espirituales de la *comunidad misionera*. La Trinidad es la fuente de donde emana la *comunidad misionera*, el modelo que inspira su ser y quehacer y la meta hacia donde ella se encamina.

Si en el primer capítulo se analiza el misterio trinitario y en el segundo se estudia a la Iglesia, desde la Trinidad, en el tercero se investiga la tarea evangelizadora desde el paradigma eclesiológico de la *comunidad misionera*. Las Personas divinas en la Trinidad son *para*, *en*, y *con* la otra; de la misma manera, cuando la Trinidad se desborda en la misión (economía salvífica) es en comunidad

para, en, y con la humanidad. Siguiendo este esquema, se configurarán los rasgos de una Iglesia *para, en, y con* el mundo, modelo evangelizador fundado en la *comunidad misionera*.

Las distintas metodologías de planificación, por estar cimentadas en una eclesiología de comunión, tienen muchos rasgos y criterios comunes con la fundada en una eclesiología de *comunidad misionera*. Tres elementos marcarán la diferencia de una metodología inspirada en la *comunidad misionera*: el marco referencial, el punto de partida y los sujetos de la planificación. Luego de caracterizar cada rasgo del modelo evangelizador, se finaliza el tercer capítulo delineando los criterios de los tres elementos antes mencionados.

CAPÍTULO 1

FUNDAMENTOS TRINITARIOS DE LA COMUNIÓN MISIONERA

Al comenzar la investigación sobre los fundamentos eclesiológicos y espirituales de la comunión misionera en el *Documento de Aparecida* se plantea una primera necesidad: establecer, por lo menos, dos pilares que configuran el resto de la investigación. El primero es adentrarse en el uso que la *V Conferencia* hace del término comunión misionera, de esta manera delinear su significación y fundar en ella el eje eclesiológico del *Documento*. El segundo pilar, más teológico, es continuar la huella que los obispos siguieron, es decir, mirar el misterio trinitario para comprender el misterio y ministerio eclesial (n° 155).

1. EL CONCEPTO DE COMUNIÓN MISIONERA EN EL DOCUMENTO DE APARECIDA

1.1 USO DEL TÉRMINO “COMUNIÓN” EN EL DOCUMENTO DE APARECIDA

El *Documento de Aparecida* utiliza explícitamente la formulación “comunión misionera” cuatro veces (nn° 202, 203, 324 y 370) con un carácter práctico o pastoral:

a)- La “comunión misionera” es un *desafío* para las comunidades en el Continente y una de las formas para asegurarla es tener un único proyecto evangelizador donde se integren los diversos ministerios y servicios para responder a los cambiantes desafíos que plantea la realidad (n° 202).

b)- La “comunión misionera” se presenta como una *espiritualidad* que debe animar la vida de los consejos tanto pastorales como económicos (n° 203).

c)- La “comunión misionera” es un *rasgo* en el que deben ser formados los candidatos al sacerdocio. Es la característica que deben tener las relaciones entre los ministerios (obispos, presbíteros, diáconos, religiosos y laicos) «sirviendo a la unidad en la diversidad» (n° 324)

d)- La “comunión misionera” es un *valor* que la Iglesia, como escuela permanente, debe manifestar en este nuevo ardor misionero que desafía la conversión pastoral (n° 370).

Por otra parte, se emplea el término “comunión” ciento veintidós veces, sin contar las veces que aparece la formulación “comunión misionera” ni las que es sinónimo de eucaristía (nn° 411. 436) y las referentes a la comunión de los santos (nn° 3. 120). El término se utiliza para hablar de diferentes realidades: en cuatro oportunidades se hace para hablar de la “comunión en la Trinidad”

(nn° 109. 153. 240. 524), catorce veces para hablar de la “comunión con Dios” (con Dios: nn° 129. 155. 470; con Jesucristo: nn° 154. 245. 248. 249. 268. 547. 549; con el Padre: nn° 155. 336, y con el Espíritu Santo: nn° 155. 336). Otro grupo de citas son las que los obispos usan para referirse a la “comunión con la Iglesia”, especialmente con los obispos, el papa y el magisterio, son nueve las oportunidades (nn° 99. 100. 156. 165. 179. 206. 217. 218. 223. 273) y seis las que hablan de *comunión eclesial* (nn° 170. 179. 186. 309. 368. 544).

Otra acepción importante y reiterativa del término “comunión” es la “comunión en la Iglesia”, que podríamos llamar dimensión horizontal, que se emplea en treintaid s numerales; se distribuye del modo siguiente: comunión en las Iglesias locales (nn° 1. 166. 182. 183), comunión episcopal (n° 181), comunión entre los presbíteros (n° 195), entre los fieles y discípulos misioneros en general (nn° 110. 155. 156. 172. 195. 199. 249. 302. 317. 326. 470. 516. 517); trabajo en comunión (n° 206) y en comunión y participación (nn° 213. 215) y por último la comunión de bienes (n° 100). Dos numerales vinculan la comunión con un sacramento: comunión eucarística (n° 158) y la comunión bautismal (n° 228). En siete oportunidades se habla de espiritualidad de comunión (nn° 181. 189. 203. 307. 316. 368. 486).

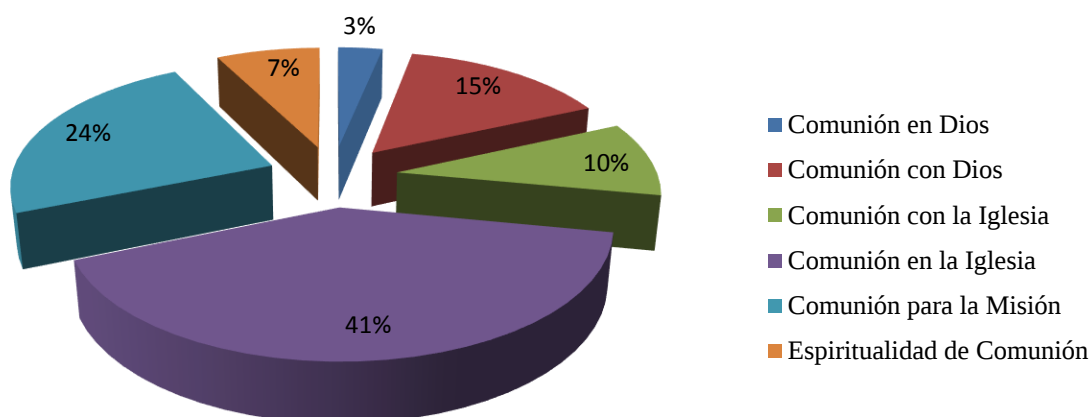
Es interesante destacar como el concepto “comunión” vinculado expresamente al de “misión” aparece en veintidós numerales. Acogiendo *Christifideles Laici* n° 32, los obispos unen la comunión a la misión: «En el pueblo de Dios, “la comunión y la misión están profundamente unidas entre sí... La comunión es misionera y la misión es para la comunión”. Siguiendo este mismo esquema encontramos dos tipos de referencias: una en las que señala que la comunión es misionera, y las otras en que se expresa que la misión es para la comunión. a)- *La comunión es misionera*: La Iglesia es entendida como sacramento de comunión para sus pueblos (n° 523), ella refleja la comunión con Dios (n° 159) y está llamada a transmitir la comunión trinitaria (n° 157). La misión es en comunión (n° 233) y la comunión es para la misión (n° 13). Es esencial a la Iglesia ser comunión en el amor, está llamada a ser reconocida como servidora de la humanidad (n° 161). La comunión de los ministerios, servicios y carismas son para la vida del mundo (n° 162). La comunión eucarística es impulso para la misión (n° 158). Por otra parte, también los obispos señalan que la comunión lleva al diálogo ecuménico (n° 227). b)- *La misión es para la comunión*: su vocación es ser signo e instrumento de reconciliación y paz para nuestros pueblos (n° 162), cooperando en la comunión en la vida de nuestros pueblos (n° 524) y en la comunión de la persona con la totalidad del orden real (n° 330) y con toda la creación (n° 470). «La Iglesia peregrina vive anticipadamente la belleza del

amor, que se realizará al final de los tiempos en la perfecta comunión con Dios y los hombres» (n° 160).

La comunión y la misión se nutren mutuamente: la comunión le da vitalidad misionera a la Iglesia (n° 162), y por otra parte su renovación misionera es la condición para que sea casa y escuela de comunión, misión y solidaridad (n° 167). En las iglesias particulares, «todos los miembros del pueblo de Dios, según sus vocaciones específicas, estamos convocados a la santidad en la comunión y la misión» (n° 163).

En síntesis, se pueden clasificar en seis las formas de uso del término comunión: comunión *en* Dios, comunión *con* Dios, comunión *con* la Iglesia, comunión *en* la Iglesia, comunión *para* la misión y *espiritualidad de* comunión. Entre estas formas, se aprecia mayor uso de las acepciones “comunión *en* la Iglesia” (41%) y “comunión *para* la misión” (24 %). Por esta razón, se podría decir que el uso mayoritario que los obispos dan al termino comunión tiene que ver particularmente con las implicancias fraternas del término, pero nunca cerrado en sí mismo, sino, vinculado estrechamente a la misión. Por lo que se podría afirmar que la comunión misionera aparece en el 65% de las oportunidades en que los obispos usan el término comunión.

Uso del término "comunión"



1.1.1 La misión que reconfigura la comunión

Desde el CONCILIO VATICANO II, la conciencia y el interés misionero en la comunidad eclesial ha venido en aumento y la *V Conferencia*¹ «constituye la expresión más genuina de esta preocupación en el contexto latinoamericano» (VALADEZ, S., 2008, 467). Siguiendo la tradición conciliar el *Documento de Aparecida* quiere volver la mirada al misterio trinitario, para descubrir en él la naturaleza misionera de la Iglesia (ALBADO, O., 2008, 373; SUESS, P., 2007, 540). El espíritu misionero marca todo el texto de la asamblea: la Iglesia en el Continente se pone al servicio del Reino de la vida (SOBRINO, J., 2009, 66). La concepción de “misión” que cruza todo el Documento no es de actos misioneros, sino de una actitud misionera. Es pasar de una «pastoral de mera conservación a una pastoral decididamente misionera» (n° 370). Es entrar en un «estado permanente de misión» (n° 551). COMBLIN, J., (2007) comentó: «El proyecto de la Conferencia de Aparecida es ambicioso. Se trata nada menos que de una inversión radical del sistema eclesiástico. Hace siglos que la pastoral de la Iglesia está concentrada en la conservación de la herencia del pasado. [] De acuerdo con el proyecto de Aparecida, todo va a ser orientado hacia la misión». Ahora bien cabe señalar que el sujeto de esta misión es la totalidad de la comunidad eclesial. BRIGHENTI, A., (2008) afirma: «La “misión” no es tarea sólo de algunos, del clero, de alguna congregación religiosa, ni tampoco es algo esporádico, una campaña o una actividad ocasional. La Iglesia entera es misionera, tanto en cada uno de sus integrantes como en sus acciones y estructuras. [] La misión no es una tarea opcional, sino integrante de la identidad cristiana (DA 144). [] Por tanto, misión no es campaña, sino un estado de ser cristiano» (p. 68). El mismo Documento se encarga de pasar revista a los diversos ministerios y carismas², describiendo como cada uno se integran en la comunión de un mismo proyecto misionero (n° 169)

¹ El término “misión” aparece más de 120 oportunidades en el Documento.

² *Los obispos*, (nn° 186-190), «ante todo, discípulos y miembros del Pueblo de Dios» (n° 186), como animadores de la comunión, tienen «la misión de acoger, discernir y animar carismas, ministerios y servicios en la Iglesia». Como padres y centro de unidad, se esfuerzan «por presentar al mundo un rostro de la Iglesia en la cual todos se sientan acogidos como en su propia casa» (n° 188). Por último se invita a que trabajen en comunión con el colegio episcopal (n° 189); *Los presbíteros*, (nn° 191-204), en su sacerdocio ministerial están al servicio del sacerdocio común (n° 193). Son llamados a conocer la cultura actual para sembrar en ella la semilla del evangelio (n° 194). El ministerio es vivido de una forma radicalmente comunitaria (n° 195), «consciente de sus limitaciones, valora la pastoral orgánica y se inserta con gusto en su presbiterio» (n° 198). La caridad pastoral «los lleve a cuidar del rebaño a ellos confiados y a buscar a los más alejados predicando la Palabra de Dios, siempre en profunda comunión con su Obispo, los presbíteros, diáconos, religiosos, religiosas y laicos» (n° 199). *Los diáconos permanentes*, (nn° 205-208), están llamados a «cultivar esmeradamente su inserción en el cuerpo diaconal, en fiel comunión con su obispo y en estrecha unidad con los presbíteros y demás miembros del pueblo de Dios» (n° 206). Dentro de su servicio están ordenados a «para acompañar la formación de nuevas comunidades eclesiales, especialmente en las fronteras geográficas y culturales, donde

A lo largo de todo el *Documento* se cruzan la dimensión misionera con los diferentes temas presentes en él. No quedan al margen los diferentes agentes, lugares, organismos y herramientas (planes pastorales) de comunión. Todas las estructuras son desafiadas a estar traspasadas por la misión. Todas ellas no tienen otro sentido que no sea la misión. Los obispos hacen un fuerte pronunciamiento: «Esta firme decisión misionera debe impregnar todas las estructuras eclesiales y todos los planes pastorales de diócesis, parroquias, comunidades religiosas, movimientos y de cualquier institución de la Iglesia. Ninguna comunidad debe excusarse de entrar decididamente, con todas sus fuerzas, en los procesos constantes de renovación misionera» (n° 365).

El mismo *Documento* pasa revista a los diferentes lugares, organismos y herramientas donde se vive la comunión eclesial, desafiándolos a ponerse en un estado de misión permanente:

La diócesis, lugar privilegiado de la comunión (nn° 164-169), llamada a ser comunidad misionera (n° 168), es la realización concreta del misterio de la Iglesia en un determinado lugar y tiempo (n° 166); sólo si ésta se «renueva constantemente en su vida y ardor misionero» podrá ser «casa y escuela de comunión, de participación y solidaridad» (n° 167); «necesita robustecer su conciencia misionera, saliendo al encuentro de quienes aún no creen en Cristo en el ámbito de su propio territorio y responder adecuadamente a los grandes problemas de la sociedad en la cual está inserta» (n° 168); «debe impulsar y conducir una acción pastoral orgánica renovada y vigorosa, de manera que la variedad de carismas, ministerios, servicios y organizaciones se orienten en un mismo proyecto misionero para comunicar vida en el propio territorio» (n° 169)

La parroquia, comunidad de comunidades (nn° 170-177), es decir «red de comunidades y grupos capaces de articularse logrando que sus miembros se sientan y sean realmente discípulos y misioneros de Jesucristo en comunión» (n° 172). Todos sus miembros son «responsables de la

ordinariamente no llega la acción evangelizadora de la Iglesia» (n° 205). Se espera «un testimonio evangélico y un impulso misionero para que sean apóstoles en sus familias, en sus trabajos, en sus comunidades y en las nuevas fronteras de la misión» (n° 208). *Los fieles laicos y laicas*, (nn° 209-215), «su misión propia y específica se realiza en el mundo, de tal modo que, con su testimonio y su actividad, contribuyan a la transformación de las realidades y la creación de estructuras justas según los criterios del Evangelio» (n° 210), por otra parte participan en la acción pastoral de la Iglesia «primero con el testimonio de su vida y, en segundo lugar, con acciones en el campo de la evangelización, la vida litúrgica y otras formas de apostolado, según las necesidades locales bajo la guía de sus pastores» (n° 211). Ellos «han de ser parte activa y creativa en la elaboración y ejecución de proyectos pastorales a favor de la comunidad» siendo muy tenidos «en cuenta con un espíritu de comunión y participación» (n° 213). *Los consagrados y consagradas*, (nn° 216-224), constituyen «un elemento decisivo para la misión» (n° 216). «En comunión con los Pastores, los consagrados y consagradas son llamados a hacer de sus lugares de presencia, de su vida fraterna en comunión y de sus obras, espacios de anuncio explícito del Evangelio, principalmente a los más pobres» (n° 217). «Desde su ser, la vida consagrada está llamada a ser experta en comunión, tanto al interior de la Iglesia como de la sociedad» (n° 218).

evangelización de los hombres y mujeres de cada ambiente» (n° 171). La *V Conferencia* «es una oportunidad para que todas nuestras parroquias se vuelvan misioneras. [] Misión dentro de las urbes como del mundo rural» (n° 173). Ellas deben convocar y formar a laicos misioneros (n° 174). La misión es la ocasión de responder a las grandes necesidades de nuestros pueblos y, como samaritana, debe concretar su compromiso social en los diversos medios. «Toda auténtica misión unifica la preocupación por la dimensión trascendente del ser humano y por todas sus necesidades concretas, para que todos alcancen la plenitud que Jesucristo ofrece» (n° 176).

Las comunidades Eclesiales de Base y Pequeñas comunidades (nn° 178-180) en el seguimiento misionero de Jesús, «despliegan su compromiso evangelizador y misionero entre los más sencillos y alejados, y son expresión visible de la opción preferencial por los pobres. Son fuente y semilla de variados servicios y ministerios a favor de la vida en la sociedad y en la Iglesia» (n° 178).

Las conferencias Episcopales (nn° 181-183). Los obispos encuentran en ella «su espacio de discernimiento solidario de los grandes problemas de la sociedad y de la Iglesia, y el estímulo para brindar las orientaciones pastorales que animen a los miembros del Pueblo de Dios a asumir con fidelidad y decisión su vocación de ser discípulos misioneros» (n° 181).

Los consejos pastorales (nn° 203. 215) de gran valor y eficacia, tanto parroquiales, diocesanos y nacionales (n° 215), junto a «todos los organismos, han de estar animados por una espiritualidad de comunión misionera»; ellos deben estar preocupados «por llegar a todos». El Consejo de asuntos económicos «trabaja para obtener los recursos necesarios, de manera que la misión avance y se haga realidad en todos los ambientes» (n° 203).

Dentro de las herramientas de comunión misionera hay que resaltar los *proyectos pastorales*³. Para asegurar la comunión misionera es necesaria la integración de todos en la unidad de un único proyecto evangelizador (n° 202), aunque «la misión no se limita a un programa o proyecto» (n° 145). Los proyectos pastorales, reconocidos instrumentos de comunión, se deben orientar hacia la misión. Ellos no son sólo una herramienta que genera participación, sino una «respuesta consciente y eficaz para atender las exigencias del mundo de hoy, con “indicaciones

³ El *Documento de Aparecida* usa los términos “proyecto”, “programa” o “plan” de manera indistinta para referirse a una misma realidad. Por otra parte el término lo usa en el ámbito educacional al referirse a los proyectos educativos de los colegios católicos, esta acepción no fue considerada, a pesar de tener puntos de encuentro, en sentido estricto corresponde a otra temática.

programáticas concretas, objetivos y métodos de trabajo, de formación y valorización de los agentes y la búsqueda de los medios necesarios, que permiten que el anuncio de Cristo llegue a las personas, modele las comunidades e incida profundamente mediante el testimonio de los valores evangélicos en la sociedad y en la cultura”» (n° 371).

La Iglesia local, unidad matriz para organizar la pastoral, «debe impulsar y conducir una acción pastoral orgánica renovada y vigorosa, de manera que la variedad de carismas, ministerios, servicios y organizaciones se orienten en un mismo proyecto misionero para comunicar vida en el propio territorio» (n° 169). De este numeral se advierte el doble énfasis de la comunión misionera: por una parte, la organicidad de la comunión, donde se integran en un mismo proyecto las diversidades presentes en el cuerpo diocesano y, por otra parte, presenta el sentido: comunicar la vida en el propio territorio. «Este proyecto, que surge de un camino de variada participación, hace posible la pastoral orgánica, capaz de dar respuesta a los nuevos desafíos. Porque un proyecto sólo es eficiente si cada comunidad cristiana, cada parroquia, cada comunidad educativa, cada comunidad de vida consagrada, cada asociación o movimiento y cada pequeña comunidad se insertan activamente en la pastoral orgánica de cada diócesis. Cada uno está llamado a evangelizar de un modo armónico e integrado en el proyecto pastoral de la Diócesis» (n° 169).

Una de las características de la elaboración de estos proyectos es la participación activa de laicos y laicas; la razón es que ellos «deben participar del discernimiento, la toma de decisiones, la planificación y la ejecución» (n° 371); es, por tanto, necesario «que el laico sea tenido muy en cuenta con un espíritu de comunión y participación» (n° 213). Ahora bien, la participación de los laicos en la elaboración de proyectos permite «mantenerse atentos a los reclamos de la realidad siempre cambiante» (n° 371) ya que ellos son «hombres de la Iglesia en el corazón del mundo, y hombres del mundo en el corazón de la Iglesia» (n° 209).

Una última característica de la programación pastoral es que ella debe «inspirarse en el mandamiento nuevo del amor» (n° 368), es decir, la planificación pastoral debe estar marcada por la dimensión social de la evangelización. Los obispos expresan: «El servicio de caridad de la Iglesia entre los pobres “es un ámbito que caracteriza de manera decisiva la vida cristiana, el estilo eclesial y la programación pastoral”» (n° 394). Al ser una prioridad pastoral para la *V Conferencia*, la «opción del amor preferencial por los pobres [] implica que debe atravesar todas nuestras estructuras y prioridades pastorales» (n° 396). Por ello los planes pastorales deben ser «a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia, el Evangelio de la vida y la solidaridad» (n° 400).

1.2 LA ECLESIOLOGÍA DEL DOCUMENTO DE APARECIDA

La eclesiología que inspira a la *V Conferencia* es la “eclesiología de comunión” (LEGORRETA, J., 2007, 374), pero integrando la clave misionera en su comprensión. RUIZ, O., (2008) expresa: «Aparecida [] marcará el comienzo de un nuevo modo de ser Iglesia, más fiel y creíble, profundamente misionera, [] que ha de llevar a la renovación de las parroquias y de toda las comunidades e instituciones eclesiales» (p. 44). En este sentido, no es arriesgado afirmar que la eclesiología propia de la *V Conferencia* es la comunión misionera. Desde ella se comprende el ser y se configura el quehacer eclesial. La gran novedad de la *V Conferencia*, en comparación a las otras Conferencias, es el dibujar el rostro de una Iglesia misionera (RUIZ, O., 2008, 56-59). «La Iglesia, como “comunidad de amor”, está llamada a reflejar la gloria del amor de Dios que, es comunión, y así atraer a las personas y a los pueblos hacia Cristo. En el ejercicio de la unidad querida por Jesús, los hombres y mujeres de nuestro tiempo se sienten convocados y recorren la hermosa aventura de la fe. “Que también ellos vivan unidos a nosotros para que el mundo crea” (Jn 17,21)» (n° 159). Los obispos en continuidad con la tradición eclesiológica del Continente valoran la comunión entre los bautizados. Sin embargo, reconfiguran la comunión a partir de la misión. Los diversos ministerios, servicios y carismas se articulan en vista a la misión (n° 169). Si antes del VATICANO II se desarrollaba el binomio “Laicos/clérigos”, con éste surge un nuevo binomio, “ministerios y carismas/comunidad”. Todos los bautizados tienen una igual dignidad y, por lo mismo, participan en los diversos ministerios y carismas a favor de la comunión eclesial. Los ministerios y los carismas estén puestos en función de la comunidad. Desde la *III Conferencia*, la de Puebla, se comienza a hablar en Latinoamérica de comunión y participación y a partir de la *V Conferencia*, la de *Aparecida*, ya se puede expresar un tercer binomio: “comunidad/misión”. La comunidad, con sus diversos servicios, ministerios y carismas están en función de la misión (n° 169).

La reflexión eclesiológica desde el VATICANO II se va a desarrollar comprendiendo a la Iglesia como misterio, comunión y misión. Sin embargo, en la práctica pastoral se han comprendido y vivido de manera separada y cronológica diferenciada, es decir, el discernimiento pastoral se ha preocupado de la “comunión” para en un momento posterior ocuparse de la “misión” como si se tratasen de dos realidades eclesiales distintas, o bien, acentuando una sobre la otra. La comunión y la misión son dos dimensiones que corresponden a una misma realidad eclesial. A imagen de la Trinidad la comunión se abre y se verifica en la misión. Y por otra parte la vocación de la misión es comunión (RAMOS, J., 2006, 100).

La *V Conferencia* vincula estrechamente la comunión a la misión como una misma realidad (nº 163). Ahora bien, esta vinculación no puede comprenderse de manera pragmática, como si la comunión eclesial fuese para hacer más eficiente la misión; o de manera proselitista, que se requiriera de la misión para aumentar la comunión eclesial. La “comunión” y la “misión”, tal como el discipulado, son las caras de una misma medalla (nº 146). Los obispos desarrollan una concepción de la “comunión” dinámica y abierta, es decir, una comunión eclesial al servicio del Reino de la vida y no de sí misma. La comunión es entendida en la misión y nunca sin ella. PLANELLAS, J., (2004) expresa: «Decir que la Iglesia es *communio*, constituye un mensaje y un anuncio misionero para el mundo. La comunión trinitaria que era el origen de la comunión eclesial, es el origen y el fin de la misión de la Iglesia, puesto que existe una connatural unidad entre comunión y misión» (p. 288). Dios, por la persona de Jesús en el Espíritu, viene a hacer partícipe a la persona humana de la comunión trinitaria. De esta manera ofrece a la humanidad un nuevo estilo de vida, la vida en comunión. La Iglesia es como un sacramento e instrumento de esta comunión entre Dios y las personas y de ellas entre sí. Ésta es la propuesta que el VATICANO II plantea para la Iglesia. Ella «debe ser una comunión abierta hacia afuera: lo exige su sacramentalidad, es decir, ser “señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG 1). Es así como la Iglesia será signo de la “comunión escatológica” preparando el Reino definitivo, donde Dios será “todo en todos”» (*Idem*).

La comunión misionera es dinámica y dialogante, una Iglesia que vive en comunión misionera es una comunidad que se pone al servicio del Reino de la vida. Cuando el *Documento de Aparecida* habla de la conversión pastoral comienza diciendo que esta conversión «despierta la capacidad de someterlo todo al servicio de la instauración del Reino de vida» (nº 366). SUESS, P., (2007) dice: «La Iglesia, instrumento de salvación, está al servicio del Reino, Reino de una vida integral, de justicia y de paz que ofrece los parámetros para las transformaciones diarias del mundo. [] Los discípulos misioneros son sujetos de esa transformación que se realiza, según *DA*, en los círculos concéntricos de una pastoral misionera local y universal» (p. 541). Este servicio al Reino exige que la Iglesia en el Continente sea morada de los excluidos, casa de los pobres, ella «“convoca y congrega todos en su misterio de comunión, sin discriminación ni exclusión por motivos de sexo, raza, condición social y pertenencia nacional” (524, cf. 8). Su condición es la libertad y la dignidad que le confirió su creador; su ley es el mandamiento nuevo de Jesús; su meta es el Reino de Dios (cf. LG 9)» (*Ibid*, p. 547).

El CELAM (2011), asumiendo la comunión misionera como servicio al Reino, reafirma la necesidad de la conversión de los pastores al discernimiento de los “signos de los tiempos” «para favorecer la construcción del Reino mediante una eclesiología y espiritualidad de comunión y de la acción misionera, “que se basa en la docilidad al impulso del Espíritu, a su potencia de vida que moviliza y transfigura todas las dimensiones de la existencia”. Hoy más que nunca, “el testimonio de comunión eclesial y la santidad son una urgencia pastoral. La programación pastoral ha de inspirarse en el mandamiento nuevo del amor (cfr. Jn 13,35)” (DA 368)» (n° 38).

Ahora bien, no sólo la comunión es para la misión, sino también la misión de la Iglesia es la comunión. La comunión misionera tiene su fundamento y forma en la Trinidad, pero es también su meta, por lo que la misión eclesial en el *Documento de Aparecida* es la comunión. La Iglesia es «signo e instrumento de reconciliación y paz para nuestros pueblos» (n° 162). La misión de la Iglesia es continuar la obra redentora de la Trinidad, es decir, pone sus esfuerzos por comunicar la comunión que Dios realiza con la humanidad, en medio de la humanidad y con toda la creación. SUESS, P., (2007) expresa:

En el Espíritu Santo, la Iglesia, Pueblo de Dios, es enviada para articular universalmente los pueblos en una gran “red” (cf. Jn 21,11) de solidaridad. Del envío nacen comunidades pascales que testifican la resurrección y contextualizan la utopía del primer día de la creación. De las comunidades nace el envío. La misión, con sus dos movimientos, la diástole del envío para la periferia del mundo y la sístole que convoca a partir de la periferia, para la liberación del centro, es el corazón de la Iglesia. Bajo la consigna del Reino de Dios propone un mundo sin periferia y sin centro (p. 547).

La misión de la Iglesia que camina hacia la comunión, tiene un carácter escatológico. La Iglesia peregrina realiza su misión en la esperanza de la perfecta comunión de Dios con la humanidad y de las personas entre sí. Ella, signo e instrumento de esta comunión, vive anticipadamente la belleza del amor de la comunión (DA 160).

La comunión misionera en el *Documento de Aparecida* es también una espiritualidad que anima el camino de santidad, según las vocaciones específicas, de los discípulos misioneros (n° 163), como también, la vida de las comunidades eclesiales y sus estructuras pastorales (n° 203). CODINA, V., (2009) expresa: «Sin el Espíritu, la Iglesia se reduciría a una organización y la misión en propaganda, pero en el Espíritu, la Iglesia es comunión trinitaria y la misión un Pentecostés. [] El dinamismo misionero de Aparecida puede llegar a ser un momento privilegiado, un *kairos*, de esta presencia viva del Espíritu del Señor en la historia de América Latina y El Caribe. No Extingamos el

Espíritu (1Tes 5,9)» (p. 206). «La pastoral para la comunión misionera no es, ni puede ser, “una acción pastoral más”, sino la acción que dimana directamente de nuestra vocación, que la realiza y que la verifica en la historia, pues el Sacerdocio de Cristo que hemos recibido en el Bautismo es mediación para la comunión con el Padre y con todos los hombres, en el Espíritu» (FERNÁNDEZ, J., 2009, 55-56).

2. LA COMUNIÓN MISIONERA Y EL MISTERIO TRINITARIO

Para comprender la eclesiología de la comunión misionera es necesario fundamentarla en el misterio trinitario. El *Documento de Aparecida*, sobre todo en el capítulo quinto, pone la comunión trinitaria como la fuente, modelo y meta de la Iglesia (nº 155). La comunión como la misión y la vinculación entre ellas encuentran en la Trinidad su origen, su forma y finalidad. El año anterior a la realización de la *V Conferencia* CORDOVILLA, J., (2006) expresa:

El misterio de la Iglesia tiene su fuente original en la Trinidad, está estructurada a su imagen y camina hacia el cumplimiento trinitario en la historia (LG 1). La imagen de Dios comunión es la norma única de la Iglesia, llamada a reproducir en su vida la realidad divina. [...] La comunión eclesial es sacramento de la comunión trinitaria. Por eso podemos decir claramente que la comunión es la fuente de la misión de la Iglesia, el contenido de la misión y el término de la misma misión (p. 61).

La comunidad trinitaria entra en comunión con la humanidad y esta comunión alcanzará un día todo y todos. De esta comunión la Iglesia vive, para esta comunión la Iglesia establece su misión y en ella encuentra su figura. Ella es su signo en la historia y busca la trinitarización de la humanidad y en la creación (BUENO DE LA FUENTE, E., 2007, 80). Luego de afirmar que la eclesiología del *Documento de Aparecida* es la comunión misionera y está fundamentada en la comunión trinitaria es fundamental profundizar en la comunión entre las personas divinas para comprender en profundidad todos los alcances de esta imagen propuesta por los obispos en la *V Conferencia*. En la comunión de las personas divinas que se abren a la misión se encuentra la imagen de la comunión eclesial para la misión, y en la comunión que Dios quiere realizar con la humanidad se halla la figura de la misión.

2.1 LA COMUNIÓN PARA LA MISIÓN O LA COMUNIÓN PERIJORÉTICA EN DIOS

La eclesiología de la comunión misionera se funda y se sustenta en la comunión trinitaria. Desde *Lumen Gentium* existe una recuperación de la profundidad trinitaria de la Iglesia: ella viene

de la Trinidad, está estructurada a su *imagen* y camina hacia el *cumplimiento* (FORTE, B., 1992, 13). Es por ello que se requiere realizar un acercamiento a la comunión trinitaria para comprender la comunión misionera en la Iglesia.

La comprensión de las relaciones trinitarias no ha sido tarea fácil, sobretodo porque se debe armonizar que sean al mismo tiempo y con la misma importancia tres personas distintas y un único Dios. Cuando se hace énfasis en la unidad en Dios para avanzar posteriormente –y de forma secundaria– hacia la Trinidad de las personas es muy probable derivar en desviaciones heréticas como el *monarquianismo*⁴, *modalismo*⁵ o *subordinacionismo*⁶. Por otra parte, cuando se acentúa la Trinidad o diversidad en Dios por sobre la unidad se puede derivar en un *tri-teísmo*⁷ (BOFF, L., 1987, 12. 15. 63-67). El concepto de unidad en Dios en la historia de la fe y la teología se ha

⁴ Es condenado por *Sínodo de Braga*: «Si alguno no confiesa al Padre y al Hijo y al Espíritu como tres personas de una sola substancia y virtud y potestad, como lo enseña la Iglesia católica y apostólica, sino que dice no haber más que una sola y solitaria persona, de modo que el Padre sea el mismo que el Hijo, y Él mismo sea también el espíritu Paráclito, como dijeron Sabelio y Prisciliano, sea anatema» (DH 451). DH 71 expresa: «No adoramos y confesamos a un solo Dios como solitario; ni que el mismo que sea para sí mismo Padre, ese mismo sea también Hijo».

⁵ Es una forma de monarquianismo, denominado de esta forma por Harnack en el s. XIX, se busca conjugar la existencia de un solo Dios y la divinidad de Jesucristo. Los teólogos como Noeto de Esmirna, Epígono, Cleómenes, Praxeas y Sabelio expresaban que Dios es efectivamente uno y único. Este error «fundamenta una monarquía cósmica, ya que sólo él es el señor de todas las cosas; por él reinan los reyes y mandan los gobernadores. Sin embargo, en su comunicación con la historia este Dios único se ha mostrado bajo tres modos de revelación (de ahí modalismo). La misma y única divinidad aparece bajo tres rostros (*prósopa*) y mora entre nosotros de tres maneras diferentes (*idiaperigraphé*), como Padre, Hijo y Espíritu Santo» (BOFF, L., 1987, 63). Es como una sola persona, la unicidad divina, con tres pseudónimos. «A veces se presenta esta doctrina como el extremo opuesto del subordinacionismo, pero en realidad es sólo su reverso. También aquí se impone la idea básica del Dios uno y de la monarquía universal que sólo puede ser ejercida por este único sujeto. Pero la vía para salvar la unidad de Dios es diferente: Cristo no está subordinado al Dios uno, sino que se disuelve en el Dios uno. [] El Dios no adopta tres figuras en la historia de su revelación y de la salvación» (MOLTMANN, J., 1983, 150.151). Esta comprensión termina por acabar la trinidad y en ello la comunión. Fue combatida por Tertuliano, Eusebio de Cesarea, San Hipólito y San Hilario de Poitiers. Algunas condenas se encuentran en DH 41, 112, 150, 151, 154, 284, 451, 519, 1332.

⁶ El subordinacionismo se presenta en la comprensión de la divinidad de Jesucristo. Él es Dios, pero no al nivel del Padre, es semejante (*homoioúsios*) a Dios, pero no es igual (*homooúsios*). Se quiere hacer compatible la unicidad de Dios con la divinidad de Jesucristo. Arrio, inspirándose en la filosofía platónica, afirmaba la trascendencia absoluta de Dios, que para entrar en contacto con la humanidad necesita un mediador, el logos (Jn 1,1), Jesucristo. Este es un hombre perfecto, que merece un nombre divino, es adoptado por el Padre (MOLTMANN, J., 1983, 148.149). «Pero frente al misterio abismal del Padre, el Hijo sigue estando siempre subordinado a él (*subordinacionismo*, ya que ha sido creado o engendrado por el Padre, o *subordinacionismo adopcionista*, ya que mereció ser adoptado por el Padre). Se caracteriza como la criatura más semejante al Padre que es posible concebir, pero sin llegar a la igualdad de naturaleza con el Padre» (BOFF, L., 1987, 65). NICEA (325) define que Jesucristo es «de la misma substancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado de la misma substancia que el Padre (*homooúsios*, como dicen los griegos), por quien todo fue hecho, lo que hay en el cielo y en la tierra» (DH 125). Es definición exigirá por tanto establecer como se establece las relaciones entre las tres personas de igual dignidad.

⁷ El Triteísmo afirma las tres personas divinas pero con substancias independientes y autónomas. Lo que equivaldría a tres dioses. No establece la relación entre ellos. El CONCILIO DE FLORENCIA (1438-1445) afirma que «Estas tres personas son un solo Dios y no tres dioses, porque las tres tienen una sola sustancia, una sola esencia, una sola naturaleza, una sola divinidad, una sola inmensidad, una eternidad» (DH 1330). Las condenas aparecen en DH 112-115.

valorado por encima de la concepción de lo diferenciado, pero este último ha ido tomando espacio, por una parte, reconociendo «que las diferencias personales en Dios se encuentran en un mismo plano y que tienen la misma importancia que su unidad, y más aún: que las diferencias son idénticas con la esencia de Dios (*relationes subsistentes sunt ipsa essentia divina*)» (GRESHAKE, G., 2001, 215) y, por otra parte, «de que las personas en Dios son magnitudes tanto autónomas *cuanto, al mismo tiempo*, diálogos relacionales, que no pueden concebirse de manera independiente de las otras con las que están en permanente relación» (*Idem*).

Para comprender el ser de Dios como una unidad interpersonal será necesario entender la concepción de “persona”. Esta concepción, según GRESHAKE (2001), está marcada por una constante tensión entre lo autónomo y lo relacional. La persona por una parte es una «existencia substancial autónoma», tiene dignidad, libertad y es irremplazable y, por otra, es una «magnitud relacional caracterizada por construir, de manera tri-polar recíproca, con y a través de otras personas, un nosotros. La persona se manifiesta así, no como existencia céntrica sin más, sino como existencia céntrica en y a través de la excentricidad». Son dos polos complementarios, los que no pueden existir el uno sin el otro. Lo inter-personal no se da sin la existencia autónoma, porque la relación no sería real, el “yo” no se encontraría con un “tu” distinto y real, sino sólo variado o proyectado, por lo que el “nosotros” no tendría nada de novedad. Ahora la existencia sustancial no es un «“núcleo” interior estático, oculto y siempre igual a sí mismo». La persona es un dinamismo que acontece entre identidad y alteridad, sin excluir ninguno de estos. Este dinamismo e inseparabilidad constituye la unidad del ser. «La individualidad diferenciada y red relacional se compenetran y se identifican mutuamente» (pp. 218-219).

La idea de comunión permite conjugar y expresar la tensión, por una parte, entre lo uno y diverso y, por otra, entre lo autónomo y relacional en la persona. Más allá del individualismo y colectivismo, la comunión es el «proceso de vida de una mediación recíproca de una pluralidad de personas independientes a una unidad relacional, o bien, visto desde el otro polo, el proceso de vida de una unidad que se realiza en una pluralidad relacional de personas distintas e independientes. En pocas palabras: *communio* es aquella magnitud en la cual el “todo” y sus “partes” están dados de manera idénticamente originaria, en cuanto el todo (unidad) subsiste en las partes estrictamente relacionadas entre sí, y las partes (diferencias) se conjugan en un todo» (GRESHAKE, G., 2001, 220). En el origen latino de la palabra comunión (*com-munio*), que remite a la raíz *mun*, se encuentran dos connotaciones o imágenes, *mœnia* y *munus*:

- *mænia*, que se traduce por “muralla, fortificación”. Los que están en comunión «están juntos tras una fortificación en comunión, están unidos por una espacio vital común que les está demarcado y que los une en una vida en común de la que cada uno depende del otro» (GRESHAKE, G., 2001, 220).
- *munus*, que se traduce por “tarea, servicio”, o también “gracia, don, regalo”. «El que está en *communio* está obligado a un servicio mutuo, pero de tal manera que este servicio es precedido por el don dado de antemano, que se recibe para pasarlo unos a otros. De esta manera, en el concepto *communio* está implicado el de donación. Sólo en la recepción y la donación, es decir, en el desde-el-otro y hacia-el-otro, cada uno realiza su esencia, *deviene* cada individuo y el todo de la *communio*» (*Idem*).

Lo común de ambas connotaciones es que lo que está en comunión participa de una misma realidad. La primera en una “fortaleza” y la segunda en el “servicio mutuo”. En la comunión siempre hay una mediación entre identidad y diferencia. Lo diferente es unido por la participación en algo en común, sin que se diluyan las diferencias. «En todo esto, la identidad (unidad de muchos) no es algo ulterior, que resulte sólo a través de la unificación; ella es idénticamente originaria con la diferencia» (GRESHAKE, G., 2001, 221). BOFF, L. (1987) expresa la simultaneidad entre la unidad y diversidad, y describe como ésta se da en la Trinidad:

En la experiencia del misterio se da ciertamente la diversidad (el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo) y, al mismo tiempo, la unión de esta diversidad, mediante la comunión de los diversos por la que ellos están los unos en los otros, con los otros, por los otros y para los otros. La Trinidad no se ha excogitado para responder a la problemática humana. Es revelación de Dios tal como es: Padre, Hijo y Espíritu Santo en eterna correlación, interpenetración, amor y comunión, por lo que son un solo Dios. El que Dios sea trino significa la unión de la diversidad (p. 9).

En la Trinidad, tanto la unidad como la diferenciación y las mediaciones recíprocas entre las personas, son igualmente originarias. Toda forma de prioridad lineal es errónea. No puede expresarse que la unidad es anterior o posterior a la diferenciación de las personas. GRESHAKE, G., (2001) afirma que por esta razón no debiera decirse:

A pesar de que en Dios hay tres personas, él es una unidad, sino: justamente porque él es en tres personas, es una unidad; y no deberá decirse: a pesar de que Dios es una unidad, hay en él tres personas, sino: porque Dios es la unidad suprema (no la unidad substancial “de cosas” sino unidad de amor), él se realiza en tres personas. La esencia una de Dios consiste, pues, justamente en que no tiene en sí misma ningún rasgo (cualidades, momentos del ser, características) que no se realice, eo ipso, en el cambiante juego de las personas, cada una de ellas única en su modo de ser; y no hay esencia divina alguna que no distinga la *communio* que se realiza en las diferentes personas. No obstante, tiene sentido que se distinga en Dios entre esencia y persona, en cuanto la esencia de Dios designa justamente la *communio*, el entramado de

relaciones, mientras que la persona en cada caso un miembro, un “ritmo” en ese entramado, no debiendo comprenderse tal condición de miembro-en-el-entramado mediante la imagen de “parte y todo” (pp. 244-245).

La idea de comunión resuelve la tensión entre unidad y diferencia, señalando como el “todo” y sus “partes” están dados de manera idénticamente originaria. Ahora bien, ¿cómo se da la relación entre las personas divinas? No son sólo tres personas unidas (triteísmo). Ciertamente en la Trinidad nadie es anterior o posterior, mayor o menor, superior o inferior (cf. *DH* 75, 569, 618, etc.), sino que las tres personas son divinas y co-eternas (*DH* 616-618, 790, 800, 853) e igualmente inmensas y omnipotentes (*DH* 325, 529, 680, 790). Sin embargo, no basta con afirmar que sean tres distintos y de igual dignidad, es fundamental establecer la forma cómo se relacionan para que las personas divinas sean un solo Dios.

Desde la perspectiva sociológica y antropológica la comunión no es una cosa, sino una relación entre las cosas. Sólo se da en el ejercicio, es decir, más que hablar de comunión habrá que decir “comulgar”. Este comulgar tiene cuatro características: *a)- Presencia del uno al otro*: presencia que implica un presentarse al otro en la espera y la esperanza de ser escuchado y recibido por él y, simultáneamente, de escuchar y recibir su mensaje. El mensaje es la propia presencia de uno que quiere entrar en diálogo y comunión con el otro. *b)- Reciprocidad*: supone un camino de ida y vuelta hacia el otro. No hay comunión sólo de un lado. Por lo mismo, tiene como presupuesto cierta con-naturalidad. Entre recíprocos y connaturales se da cierta atracción; cuanto mayor es esa atracción, más perfecta se presenta la comunión; nunca habrá fusión, ya que cada parte conserva su identidad; pero el deseo y el impulso de fusión, de hacerse uno con el otro, caracterizan el nivel de profundidad de la comunión. *c)- Inmediatez*: uno quiere estar con el otro, por sí mismo, mediante la propia presencia, sin intermedios; quiere estar para el otro hasta ser en el otro. *d)- Comunidad*: el resultado de las relaciones de comunión es la comunidad; implica convivencia, valoración de cada uno en su individualidad, acogida de la diferencia, significa riqueza comunicada, establecimiento de relaciones nominales y ausencia de formalidades (BOFF, L., 1987, 160-162).

Desde la perspectiva filosófica, la comunión requiere tres elementos fundamentales respecto al ser: *a)- Ser-en-apertura*, pues sólo puede comulgar el que está abierto a otro; estar abierto es estar referido hacia afuera de sí mismo. No es una totalidad cerrada sobre sí misma. Es ser en libertad, capaz de amar. *b)- Ser-en-trascendencia* es salir efectivamente de sí mismo, es entrar en comunión con el otro, hacer historia, establecer lazos de interdependencia. *c)- Ser-nosotros* en cuanto comunidad concreta y resultado de la comunión, que es más que una familia, que un grupo;

es, más bien, un modo de ser en el cual se es uno con otro. El yo nunca existe solo, es habitado y penetrado por muchos. No es solo vivir, sino con-vivir. El ser en comunión vive en excentricidad, ya que su centro es llamado por otro centro fuera de él para formar una comunidad con él (BOFF, L., 1987, 160-162).

Asumiendo lo que se ha expresado se puede afirmar con mayor claridad lo que significa que Dios sea comunión. Es una Trinidad de personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo que están en *presencia* suprema uno del otro, en una *apertura* absoluta; en *reciprocidad* total dando y recibiendo, sin fusión desde su *con-naturalidad*, en *inmediatez* de relaciones amorosas, siendo el uno para el otro, por el otro, en el otro y con el otro (BOFF, L., 1987, 165). GRESHAKE, G., (2001) lo expresa con otras palabras: «La esencia divina una *es comunio*; esta esencia existe solamente *en el intercambio* del Padre, Hijo y Espíritu. Cada una de las personas divinas se orientan extáticamente hacia la otra, y esto de forma *correlativa*, en cuanto cada una de ellas da, al tiempo que recibe: *el Padre* realiza su propio ser en cuanto se regala totalmente al otro, al Hijo, poseyendo así su divinidad sólo “como la da”, pero recibiendo también justamente de ese modo de parte del Hijo su ser-padre; el Hijo, en cuanto recibe a sí mismo totalmente desde el Padre y le da “gloria”; el Espíritu, en cuanto se recibe a sí mismo como “el tercero” a partir de la relación entre el Padre y el Hijo, glorificando a la vez a ambos» (pp. 230-231). «La esencia una *es mediación*: un eterno y constitutivo *una-con-la-otra* de las tres personas en un *una -a-partir-de-la-otra* y un *una-hacia-la-otra*, en una inseparable conjunción de auto-unificación a través de la auto-diferenciación respecto de los otros, como también de unión y relación con ellos» (*Ibid.* 228).

El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no tienen una existencia autónoma como en oposición de una frente a la otra. Sino, solamente existen en relación, una desde la otra, junto a la otra y hacia la otra. «Cada una de las personas refleja así, a su modo, la totalidad del acontecer trinitario» (*Ibid.* 232). BOFF, L., (1987) expresa esta relación de interdependencia de la siguiente forma:

El Padre es Padre porque tiene un Hijo. El Hijo es sólo Hijo en relación con el Padre. El Espíritu es Espíritu debido al amor con que el Padre engendra al Hijo y el Hijo lo devuelve al Padre. Al pronunciar su Palabra (Hijo), el Padre emite el Soplo que es el Espíritu Santo. Fruto del amor, el Espíritu ama al Padre y al Hijo tal como es amado en un juego de mutua entrega y comunión, que viene de la eternidad y va hacia la eternidad. Las personas existen como personas en virtud de las relaciones eternas de unas con otras. La unidad trinitaria está constituida por estas relaciones; es una unidad propia de la santísima Trinidad, una tri-unidad. [] Dios es esencialmente amor que se comunica y establece comunión. El amor del Padre hace surgir como fuego de sus

entrañas al Hijo a quien entrega todo su ser. El Hijo, a su vez, devuelve al Padre todo el amor que ha recibido. Es un encuentro absoluto y eterno. Pero no es un amor de amantes encerrados entre sí, sino que se derrama. El Padre y el Hijo hacen una entrega común de sí mismos: es el Espíritu Santo. Así, el Dios cristiano es un proceso de efusión, de encuentro, de comunión entre distintos enlazados por la vida y por el amor (p. 165-167).

El que sean tres es importante para entender la comunión entre ellos, ya que si es sólo “uno” habría soledad, se concentraría la unidad convirtiéndose en uniformidad, encierro en sí mismo, y si hubiera comunión sería siempre desigual. Si fueran dos, una diada, sería uno distinto del otro, habría separación o división, uno (es distinto del otro) y exclusión (uno no es otro) o principio de narcisismo (tu eres para mí). Pero Dios es tres, una Trinidad. El tres (el Espíritu Santo) evita la soledad, supera la separación y sobrepasa la exclusión (GRESHAKE, G., 2001, 227-228). «La Trinidad permite la identidad (el Padre), la diferencia de la identidad (el Hijo) y la diferencia de la diferencia (el Espíritu Santo). La Trinidad impide un frente a frente del Padre y del Hijo en una contemplación “narcisista”. La tercera figura es el diferente, el abierto, la comunión» (BOFF, L., 1987, 9). Por esta razón la Trinidad es inclusiva, ya que la alteridad del dual (Padre-Hijo) es unidad por el tercero. «Lo uno y lo múltiple, la unidad y la diversidad, se encuentran en la Trinidad como circunscritos y re-unidos [] se verifican diferencias que no se excluyen sino que se incluyen, que no se oponen sino que se ponen en comunión» (*Ibid.*, 10). El mismo autor, fundamentado en Jn 10,30, hace la diferencia entre el “*eis*” y el “*en*”: Jesús no ocupa el “*eis*” que tiene una connotación numérica («Yo y el Padre somos numéricamente uno»), sino que expresa “somos uno”, estamos “*en*”, estamos “juntos”. La idea aparece también en Jn 10,38: «El Padre está en mí y yo en el Padre»⁸. «La unión del Padre y del Hijo no suprime la diferencia y la individualidad de cada uno. Antes bien, la unión supone la diferencia. Por el amor y por la comunión recíproca ellos son una sola cosa, el único Dios-amor. El Espíritu Santo está también siempre junto a ellos porque es el Espíritu del Hijo (Gal 4,6; Rom 8,9), porque nos revela al Padre en la oración (cf Rom 8,16), porque viene de junto al Padre (Jn 15,26) a petición del Hijo (Jn 14,16)» (p. 12).

⁸ El uso de “*en*” aparece en Mateo haciendo referencia a la unión matrimonial. “Ya no son dos sino *uno*”. Ver Mt 10, 5-6.

La formulación para entender esta comunión trinitaria y sus relaciones ha sido, a partir del siglo VI, la *perijóresis*⁹ (*circuminsessio*¹⁰ o *circumincessio*¹¹ en latín) según la cual «cada persona contiene a las otras dos, cada una penetra a las demás y se deja penetrar por ellas, cada una mora en la otra y viceversa» (BOFF, L., 1987, 11-12). La *perijóresis* es entendida como comunión, como un proceso de reciprocidad total, dando y recibiendo, pero incorpora los conceptos de inhabitación (*circuminsessio*) e impenetración (*circumincessio*). Profundizamos ahora en el término *perijóresis* porque será clave para entender la comunión misionera. La *perijóresis* en Dios se realiza en la *perijóresis* con la humanidad. Siendo este el paradigma para entender la comunión eclesial sacramento de la *perijóresis* trinitaria.

Jesús ha expresado la estrecha unidad con el Padre: «Yo y el Padre somos uno» (Jn 10,30); «el Padre está en mí y yo en el Padre» (Jn 10,38; 14,11); «todo lo mío es tuyo y todo lo tuyo es mío» (Jn 17,10). Pero no es simplemente uno frente al otro, sino que cada persona está plena y totalmente en la otra. Es la íntima y perfecta inhabitación de una persona en la otra. Son uno en las tres personas consustanciales, habiendo una misma dignidad, eternidad y poder entre ellas. El *Concilio de Florencia* (1442) lo expresa así: «El Padre está todo en el Hijo y todo en el Espíritu Santo; el Hijo está todo en el Padre y todo en el Espíritu Santo; el Espíritu Santo está todo en el Padre y todo en el Hijo; ninguno precede al otro en eternidad o lo supera en grandeza o le excede en poder» (DH 1331, 112). Siguiendo el *Concilio de Toledo* (675), las tres personas no son separables ni en la existencia ni en la actuación. No son ni actúan una antes o después de las otras.

Al leer las Sagradas Escrituras, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santos se descubren como tres sujetos distintos que al mismo tiempo se vinculan de una manera especial llegando a ser uno (Jn 10,30), habitando uno en el otro (Jn 14,11;17,21). Los tres sujetos no actúan de manera independiente, incluso en las acciones más propias, sino en unión con los otros. Así por ejemplo, en

⁹ El origen del uso trinitario del término no está claro. Tal vez el primero en usarlo es el Pseudo-Cirilo (s. VI). Quien lo asumió y lo transformó en instrumento teórico fue san JUAN DAMASCENO (+ 750), *De fide orthodoxa* 1,8: PG 94,829A; 1,14: PG 94,860B; 3,5: PG 94,1000B; 4,18: PG 94,1181B; *De recta sententia* 1: PG 94,1424A; *Contra jacobitas* 78: PG 94,1476B; *De natura composita contra Acephalos* 4: PG 95,1180.14. «No lo utilizaron grandes teólogos como Pedro Lombardo, santo Tomás, Cayetano o los Salmanticenses. La escuela franciscana, con san Buenaventura, Duns Escoto, Ockham y los teólogos posteriores conocieron y explicaron el término en cuestión» » (BOFF, L., 1987, 9).

¹⁰ Viene de *sedere*, *sessio*, estar sentado, tener su sede. Contener uno al otro, inhabitar, morar uno en el otro, estar en el otro. Es una situación estática. Con respecto a la Trinidad una persona está dentro de la otra, envuelve a la otra por todas partes. Ocupa el mismo espacio que la otra llenándola con su presencia.

¹¹ Viene de *incedera*, impregnar, compenetrar, interpenetrar. Interpenetración o entrelazado de una persona en la otra y con la otra. Es una situación activa. En la trinidad expresa el proceso de relacionamiento vivo y eterno que las personas tienen intrínsecamente, haciendo que cada una penetre siempre a la otra.

la creación el Padre crea por el Hijo en el Espíritu Santo (Prov 8,22-31). En la encarnación, el Hijo se encarna al ser enviado por el Padre por obra del Espíritu Santo (BOFF, L., 1987, 12). «Las tres personas en Dios no tienen la existencia autónoma en una *oposición* de una a la otra, sino solamente una desde la otra, junto a la otra y hacia la otra. Cada una de las personas refleja así, a su modo, la totalidad del acontecer trinitario» (GRESHAKE, G., 2001, 231-232). Las tres Personas dialogan, se aman y se vinculan íntimamente. «El amor eterno que las impregna y constituye, las une en una corriente vital tan infinita y completa que surge la unidad entre ellas» (BOFF, L., 1987, 172). La unidad de Personas, no es anterior ni posterior a ellas, es simultánea a las Personas. Ellas son co-eternas en el ser y son interdependientes de manera permanentes y desde siempre en el actuar (DH 616). Con la *perijóresis* las personas no son concreciones de uno, sino tres personas que están siempre unidas e interpenetrados entre sí. «La Trinidad [] no está en contra de la unidad, no la relativiza, sino que es, como lo enseña la fe, justamente la forma suprema de unidad» (GRESHAKE, G., 2001, 243, cf 247).

La relación de las personas divinas en la comunión *perijorética* tiene las siguientes características:

a)- Las Personas divinas son *diferentes* (no es un monarquianismo), sin embargo, hay comunión en la interpenetración de todas ellas entre sí, por ello no se multiplica la divinidad (no es triteísmo).

b)- Son *irreductible*, cada Persona es única, tiene su identidad, tiene sus acciones propias. Son interdependientes, pero no son permutables (no es un modalismo) (GRESHAKE, G., 2001, 247).

c)- *Tiene una igual dignidad* (no hay subordinacionismo). Son co-eternas (DH 616-618, 790, 800s, 853); mismo poder (DH 325, 529, 680, 790, 800); son simultáneas (DH 75, 144, 162, 173, 284, 531, 618, 1331); ninguna es mayor o anterior (DH 75, 569, 618).

d)- *Siempre están en una permanente comunión*. «La diferencia no significa oposición (uno no es el otro), ni la irreductibilidad quiere decir pura y simple separación. Es la diversidad lo que permite la comunión, la reciprocidad y la mutua revelación» (BOFF, L., 1987, 174).

En la *perijóresis* de las tres divinas personas diferentes e irreductibles, «originalmente simultáneas y co-eternas, en infinita comunión recíproca, de manera que se unifican (es decir, “se hacen una cosa”), sin confusión, y son un solo Dios» (BOFF, L., 1987, 179). En esta comunión los tres que están siempre el uno en el otro, por el otro, con el otro, a través del otro y para el otro,

interpenetrándose, inhabitándose, siendo un solo Dios. GRESHAKE, G., (2001) afirma que la unidad en Dios «no está antes, ni después, ni por sobre o por debajo de las relaciones entre las personas, sino que se realiza juntamente en ellas. Vista de esta manera, la Trinidad es la forma plena de contenido y más consecuente de monoteísmo. Es decir que la esencia de Dios reside justamente en el hecho de que Dios es *communio* de amor de tres personas» (p. 247).

La unidad entendida de manera *perijorética* no es material o matemática, ya que no son dos que se suman, quedando excluidos, sino que es orgánica, donde se incluyen en la diferencia. Es decir, «no es solamente una fuerza que una la pluralidad, sino también una magnitud que se realiza en la pluralidad» (GRESHAKE, G., 2001, 243)¹². Hay inclusión en la pluralidad. Ella en lo plural, «está estructurada de tal manera que todo momento que en ella sea pasible de diferenciación sólo es él mismo *en los otros momentos y junto a ellos*. Una unidad real es tanto más elevada cuanto más alta es la complejidad y diferenciación que integra. Pluralidad no va en detrimento de la unidad, sino que es *su forma de realización*» (*Idem*).

2.2 LA MISIÓN DE LA COMUNIÓN O LA COMUNIÓN PERIJORÉTICA CON LA HUMANIDAD

Jesús revela la vida íntima de Dios a la humanidad, le comunica la “comunidad trinitaria” (DA 109), pero este no se puede tipificar como el simple acto de quien informa a otro sobre una verdad, sino que Dios Padre en la persona de su Hijo, «sale de sí, por así decirlo, para llamarnos a participar de su vida y de su gloria» (DA 129). En la economía trinitaria se descubre la intimidad de Dios. FORTE, B., (2001), citando a RAHNER dirá:

No se nos ha dado otro lugar a partir del cual sea posible hablar con menor infidelidad del misterio divino que la historia de la revelación, los acontecimientos y las palabras íntimamente unidos, por los que Dios ha narrado en nuestra historia su propia historia (su “economía”, como la llamaban los padres, la “dispensación” del don de arriba que nos salva). La Trinidad tal como es en sí (“inmanente”) se da a conocer en la Trinidad tal como es para nosotros (“económica”): uno y el mismo es el Dios en sí y el Dios que se revela, el Padre por el Hijo en el Espíritu Santo (p. 20).

¹² GRESHAKE, G., (2001), citando a OBENAUER, K., dice que la «unidad en Dios es aquella ‘magnitud’ “ante la cual la diferencia ya no tiene por qué oponerse, pues ella la integra en sí misma como un momento de su propia realización. Precisamente de esta manera, la unidad de Dios conserva su carácter ilimitado: ni siquiera la diferencia constituye su límite, la diferencia no es el otro de la unidad, sino un momento integral de realización de la unidad misma”» (p. 235).

Siguiendo el lenguaje de la comunión misionera se pueden reescribir las palabras de RAHNER: Sólo desde la *misión* de las personas divina (economía) podemos acceder a la *comunión* trinitaria (inmanencia). Hay una estrecha vinculación entre inmanencia y economía, la inmanencia se desarrolla en la economía salvífica, es una misma realidad puesta en dinamismo. Lo mismo se podría afirmar de la comunión misionera: es la comunión desarrollada en la misión o, de otra forma, la misión desarrollada en comunión. La comunión trinitaria (tres personas divinas diferentes e irreductibles, con igual dignidad que viven en una eterna y permanente comunión de amor, interpenetrándose e in-habitándose mutua y totalmente, siendo un solo Dios) no queda encerrada en sí misma: se desarrolla y expresa en la comunión que establece con la humanidad. La Trinidad se abre a la misión: a la comunión con la humanidad, haciéndola participe de su vida y gloria; a la comunión en la humanidad, y a la comunión de la humanidad con toda la creación, hasta que esta comunión alcance todo, todas y todos. «Por su propia dinámica interna, las tres divinas personas se derraman hacia fuera, creando otros diferentes (creación cósmica y humana), para que puedan ser el receptáculo de la trasfusión del amor comunicativo y del océano sin límites de la vida trinitaria» (BOFF, L., 1987, 182). La comunión en Dios es inseparable de la misión que Él realiza con la humanidad. La comunión trinitaria se da en la comunión que establece *en, con y para* la humanidad.

Ahora bien, ¿cómo la comunidad trinitaria entra en comunión con la humanidad? El Dios trino en su bondad ha venido a habitar (*circuminsessio*) penetrando su naturaleza (*circumincessio*), haciéndose uno con ella. El *Documento de Aparecida* lo expresa con las siguientes palabras: «Jesús nos revela la vida íntima de Dios en su misterio más elevado, la comunión trinitaria. Es tal el amor de Dios que hace de la ser humano, peregrino en este mundo, su morada: “Vendremos a él y viviremos en él” (Jn 14,23)» (nº 109). No sólo entra en comunión con las personas, sino además espera que toda la humanidad sea uno en Él (Jn 17,21-22). Por esta razón se podrá expresar que la comunión *perijorética* en Dios se abre en la comunión *perijorética* con las personas, para que a su vez la humanidad viva en comunión (BOFF, L., 1987, 12). Las personas «están llamados a vivir en comunión con el Padre (1Jn 1,3) y con su Hijo muerto y resucitado, en “la comunión en el Espíritu Santo” (2Cor 13,13)» (DA 155). Es la buena noticia que comparte la Iglesia: «Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre, la Palabra y la Vida, vino al mundo a hacernos “partícipes de la naturaleza divina” (2Pe 1,4), a participarnos su propia vida. Es la vida trinitaria del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, la vida eterna. Su misión es manifestar el inmenso amor del Padre, que quiere que seamos hijos suyos» (DA 348).

La comunión que Dios realiza con la humanidad, no es sólo participación de su vida divina, sino también una participación en las relaciones trinitarias. El ser humano pasa a ser hijo e hija del Padre en el Hijo por el Espíritu Santo. Así lo expresa el *Documento de Aparecida*:

Es Dios Padre quien nos atrae por medio de la entrega eucarística de su Hijo (cf. Jn 6,44), don de amor con el que salió al encuentro de sus hijos, para que, renovados por la fuerza del Espíritu, lo podamos llamar Padre: “Cuando llegó la plenitud de los tiempos, Dios envió a su propio Hijo, nacido de una mujer, nacido bajo el dominio de la ley, para liberarnos del dominio de la ley y hacer que recibiéramos la condición de hijos adoptivos de Dios. Y porque ya somos sus hijos, Dios mandó el Espíritu de su Hijo a nuestros corazones, y el Espíritu clama: ¡Abbá! ¡Padre!” (Gal 4,4-5). Se trata de una nueva creación, donde el amor del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, renueva la vida de las criaturas (n° 241).

La comunión *perijorética* entre Dios y la humanidad se inaugura con la encarnación de Jesucristo¹³ y alcanza su plenitud en el misterio pascual. Para que pueda haber comunión deben existir dos diferentes (Dios y la humanidad), pero para que ésta se alcance debe existir reciprocidad, es decir, debe haber con-naturalidad entre ambos. Por esta razón es necesario que Dios asuma la naturaleza del ser humano, y él asuma la naturaleza divina. Este encuentro se hace realidad, fuente y modelo en la encarnación del Hijo.

El concepto de *perijóresis* es aplicado también en teología al misterio de la encarnación. Jesucristo es verdadero hombre y verdadero Dios:

En Jesucristo se da la coexistencia de dos naturalezas, la divina y la humana, unidas por la única persona del Hijo. Esta unión es tan profunda que las propiedades de una naturaleza pueden intercambiarse con las propiedades de la otra. Así, se puede decir sin error: «Dios se apareció en la tierra, sufrió y murió»; o también: «Este hombre es increado y eterno». Las dos naturalezas se interpenetran sin fusión ni confusión a partir de la naturaleza divina, que asumió la naturaleza humana. Cada una ocupa la totalidad de la misma hipóstasis divina y establece la posibilidad de una verdadera perijóresis (BOFF, L., 1987, 169-170)

En el misterio de la encarnación el ser humano puede alcanzar a Dios porque Dios lo alcanzó. Puede entrar en comunión con él, porque desde la encarnación, en Jesucristo, hay entre

¹³ La comunión que Dios establece con el hombre en la persona de Jesucristo, está prefigurada en el Antigua Alianza. Dios constituye una alianza con la humanidad, queriendo asociar a Él (Gn 9,1-17; 12,1-9). La alianza que establece con Israel (Ex 19,24) es símbolo de la alianza que quiere realizar con todos los pueblos. Esta alianza se realiza en el corazón del hombre (Jer 31,33; Ez 37,26) se manifestara en la comunión de toda la creación (Is 11).

Dios y la humanidad con–naturalidad que permite una reciprocidad. En la persona de Jesucristo conviven en comunión *perijorética* ambas naturalezas: Él es verdadero Dios y verdadero hombre, es consustancial a Dios y consustancial al hombre. Aplicando el mismo criterio de la comunión, ambas naturalezas distintas e irreducibles se interpenetran e inhabitan de tal modo que llegan a ser uno, en la persona del Hijo (DH 302). Ninguna de las naturalezas queda absorbida o anulada por la otra. Esta unión, o mejor dicho, esta interpenetración entre lo divino y humano en Jesucristo (DH 301), capacitan al ser humano para ser verdadero sujeto o interlocutor de Dios. Esta unión de naturalezas es también una unión de libertades. Dios, por así decirlo, opta libremente tomar la condición humana y no lo hace hasta esperar la respuesta de la humanidad (DH 3274), representada en el sí de María (Lc 1,38).

Ahora bien, como ya se expresó, en la comunión trinitaria no hay sólo dos, puesto que existiría división, exclusión o narcisismo. Es necesario el tercero para realizar la inclusión. La inclusión de los dos (Padre – Hijo) la hace el tercero (el Espíritu). El Verbo se encarna en la humanidad por obra del Espíritu (DH 10). La persona, desde el Espíritu, puede llamar a Dios “*Abba*” (Rom 8,15), Padre. Jesucristo, gracias al Espíritu, nos hace entrar en la con–naturalidad, para no ser uno más frente a Dios, sino uno en Dios. De esta manera la comunión *perijorética* en Dios, ahora de naturalezas, se realiza en la comunión *perijorética* con la humanidad. Las naturalezas se unen haciéndose con–naturales, la persona humana entra en comunión con la comunidad trinitaria.

Los mismos principios que se aplican a la comunión *perijorética* en Dios, se pueden aplicar, de manera analógica, a la comunión *perijorética* de Dios con la humanidad en Jesucristo:

a)- *Son diferentes*. Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre (DH 301). Como se ha expresado, la comunión sólo se puede realizar entre dos diferentes. Si no fueran dos naturalezas diferentes en la persona de Jesucristo no podría existir una comunión *perijorética*; sólo sería una comunión aparente. Si Jesucristo fuera sólo verdadero Dios (sólo naturaleza divina), se estaría frente a un Dios con apariencia de ser humano, un antropo–morfismo de Dios o –por otra parte– si fuera sólo verdadero hombre (sólo naturaleza humana), se estaría frente a un ser humano con apariencia de Dios, una especie de teo–morfismo del hombre. En la comunión *perijorética* Dios con la humanidad en la persona de Jesucristo se valora ambas naturalezas, tanto lo divino como lo humano.

b)- *Son irreductible*. En la persona de Jesucristo, el *Concilio de Calcedonia* (451) afirma que ambas naturalezas son «sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación» (DH 302). Una

naturaleza no anula, no opaca, no oprime a la otra. Esta dimensión de la unión *perijorética* de las naturalezas en Jesucristo pone de manifiesto como interactúa Dios con la humanidad. Dios asume la naturaleza humana entrando en diálogo con ella. Dios respeta y valora la conciencia, la libertad y la autonomía del ser humano.

c)- *Igual dignidad*. Para establecer la comunión entre lo humano y divino se realiza un proceso *kenótico* (Fil 2,6-11); este abajamiento es hasta lo más ínfimo y profundo de la naturaleza humana. Es un movimiento de inclusión y de igualación de toda in-humanización e indignificación. Dios se compromete con el ser humano hasta el extremo de la cruz, para que toda la humanidad alcance su dignificación. En Jesucristo, «la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual» (GS 22).

d)- Siempre están en una *permanente comunión*. Desde la encarnación, las naturalezas en Jesucristo se in-habitan e inter-penetrán de manera que son una sola persona (DH 302). Jesucristo es el *Emanuel*, el “Dios con nosotros” (Mt 1,23), pero no es simplemente otro. «Se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de los nuestros, semejantes en todo a nosotros, excepto en el pecado» (GS 22). Por Jesucristo, el ser humano pasa a ser hijo adoptivo de Dios. Dios está en la persona de Jesucristo para siempre en el ser humano (Mt 28,20). Y la humanidad está en la persona de Jesús sentada a la diestra de Dios (Mc 16,19). Esta comunión *perijorética* de Dios con el género humano, comenzada en la encarnación, llega a su momento culminante en la pascua y se consumará – incluyendo a toda la creación – cuando «Dios será todo en todos» (1Cor 15,28).

CAPÍTULO 2

ECLESIOLOGÍA Y ESPIRITUALIDAD DE LA COMUNIÓN MISIONERA

La finalidad de este capítulo no es desarrollar un tratado completo y acabado de eclesiología, sino investigar los fundamentos eclesiológicos de la comunión misionera. Como recién se señaló, la Iglesia encuentra en la Trinidad su *fuentes, modelo y meta*. Dios es el arquetipo de la Iglesia, pero es, al mismo tiempo, su ambiente vital; Él está en ella (Mt 28,19) y ella hacia Él camina. La Trinidad es *fuentes* porque la Iglesia tiene en ella su origen, es «un pueblo reunido por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (LG 4). La Iglesia encuentra en la Trinidad su *modelo*, es decir, en la comunión–*perijorética* entre las personas divinas, que se abren a la comunión con, en y para la humanidad. Y la Iglesia encuentra en la Trinidad su *meta*, porque su misión es alcanzar, en la comunión trinitaria, la comunión de toda la creación en Dios. Ella visibiliza y realiza en la historia, la comunión misionera de la Trinidad (GARCÍA E., C., 2005, 204; BLÁZQUEZ, R., 2008, 208; GRESHAKE, G., 2001, 452). Este mismo esquema (*fuentes, modelo y meta*), usado también por los nn° 155 y 524 del *Documento de Aparecida*, es el que se desarrollará para la comprensión de la eclesiología de la comunión misionera.

1. LA COMUNIÓN TRINITARIA, FUENTE DEL MISTERIO ECLESIAL

1.1 LA COMUNIÓN TRINITARIA, ORIGEN DE LA COMUNIÓN MISIONERA

El origen de la comunidad eclesial no está en la iniciativa humana. «El concilio ha querido presentar a la Iglesia en su profundidad trinitaria, en el origen que la convierte en una realidad inaferrable respecto a toda captación puramente mundana, don que hay que acoger con asombro y con acción de gracias y que hay que vivir en la disponibilidad concreta al servicio de los seres humanos» (FORTE, B., 2001, 193). La Iglesia no nace “de abajo”, su principio congregacional no es la unidad substancial de la humanidad, ni el querer moral de parte de muchos miembros. Ella brota “de arriba”, de la iniciativa admirable del amor trinitario, y su fuente está en el «Dios trino, que otorga participación en su propia realización en unidad y pluralidad» (GRESHAKE, G., 2001, 451).

Al ser la Trinidad la fuente de la Iglesia, ella encuentra su origen en cada una de las personas divinas. *Lumen gentium* y el decreto *Ad gentes* afirman que la Iglesia tiene su origen en el proyecto de salvación universal del Padre (n° 2), en la misión del Hijo (n° 3) y en la misión santificadora del Espíritu (n° 4).

Se puede expresar que la Iglesia es:

–*la Iglesia del Padre* que, con un «liberalísimo y arcano designio de su sabiduría y de su bondad», estableció, sin interés alguno, que la persona participara de su vida y su gloria mediante su Hijo. En él *convocó* a la Iglesia, prefigurada desde el origen, preparada en el pueblo de Israel, constituida en tiempos definitivos, manifestada por el Espíritu, Iglesia que se consumará al final de los tiempos. Desde el justo Abel, todos serán congregados en una Iglesia universal en la casa del Padre (LG 2; AG 2);

–*la Iglesia del Hijo*, redentor de la humanidad, enviado por el Padre, como mediador entre Dios y las personas, que con la encarnación y la pascua, inaugura el Reino de los cielos. El Hijo *instituye* a la Iglesia como cuerpo suyo, haciendo a los miembros hijos adoptivos y partícipes de la vida y gloria divina (2Pe 1,4), y ésta continúa, como su cuerpo, la obra redentora hasta los confines de la tierra (Hch 1,8) llamando a todas las personas a esta unión con Cristo «de quien procedemos, por quien vivimos y hacia quien caminamos» (LG 3; AG 3);

–*la Iglesia del Espíritu* enviado por el Hijo de parte del Padre, para realizar interiormente su obra salvífica e impulsar a la Iglesia a su propia dilatación. El Espíritu *asocia* a la Iglesia en la obra de la salvación de la Trinidad en todas partes y para siempre. El Espíritu la *santifica* para que los fieles tengan acceso al Padre por medio de Cristo en un mismo Espíritu (Ef 2,18). *Mora* en ella y en el corazón de los creyentes como en un templo, la *vivifica* siempre de nuevo, la *guía* hacia toda la verdad entera, la *unifica* en la comunión y en el servicio y provee de diversos dones jerárquicos y carismáticos (LG 4; AG 4).

Las acciones de las personas divinas que realizan en la Iglesia no son acciones aisladas, sino que su obrar es un obrar en comunión. La Iglesia, pueblo querido y congregado por el Padre (LG 2), encuentra en Jesucristo su figura y la pluriformidad de su vida en el Espíritu Santo (GRESHAKE, G., 2001, 448-449).

El vínculo entre el Padre y el Hijo es el Espíritu Santo, realizándose la comunión *perijorética* entre las personas divinas. De la misma forma el Espíritu en la Iglesia «es el vínculo por el que la vida de Cristo y el amor del Padre alcanza a todos los hombres» (GARCÍA E., C., 2005, 205). Dios entra en comunión con la humanidad por la persona de Jesús (verdadero Dios y verdadero hombre) en el Espíritu Santo. La Iglesia encuentra en la obra redentora su única fuente. Ella como cuerpo de Cristo, «es el lugar de encuentro entre el cielo y la tierra, en donde la historia trinitaria por la libre

iniciativa de amor pasa a la historia de los hombres y ésta queda asumida y transformada en el movimiento de la vida divina» (FORTE, B., 2001, 193).

Lo mismo que la Iglesia, la comunión misionera no tiene otro origen que la Trinidad. La comunión eclesial «es obra del Dios trino y posee así su fundamento inicial fuera de sí misma» (GRESHAKE, G., 2001, 466). La comunión misionera es fruto de la iniciativa divina, obra del Espíritu Santo. FORTE, B., (1992) dirá que la comunión es:

“Misterio”; es decir, no puede reducirse a categorías sociológicas o a valoraciones exclusivamente histórico-políticas, ya que escapa de su encuadramiento en un horizonte únicamente terreno y se ofrece como la presencia en la historia de algo que es más que la historia, de lo divino, que, entrando en la carne del mundo, la mata y la resucita, la juzga en su caducidad y la redime en su eternidad. La comunión, que es la Iglesia, al mismo tiempo santa y pecadora, lleva en sí misma los signos de este encuentro inaudito entre el mundo del Espíritu y el mundo de los hombres y, por eso, totalmente inmersa en la historia y en las contradicciones de la vida de los hombres, está llamada a llevarles el anuncio y el don del mundo nuevo de Dios, revelado en Jesucristo (p. 62).

La fuente de la comunión misionera en la comunidad eclesial no está en la voluntad de sus miembros por tener relaciones más fraternas, ni en el querer que la Iglesia vaya creciendo o extendiéndose. La fuente es la vida y gloria divina que brota de la comunión *perijorética* en Dios, que sale de sí mismo al encuentro de la humanidad para hacerla partícipe de ellas.

1.2 LA COMUNIÓN TRINITARIA Y LA PARTICIPACIÓN EN ELLA

La Iglesia encuentra su fuente en la Trinidad, pero ¿cómo participa de esta fuente? Participa de modo *perijorético* de la comunión trinitaria mediante la fe, la palabra y los sacramentos. Por la fe, ya que «si uno reconoce que Jesús es el Hijo de Dios, Dios permanece en él, y él en Dios» (1Jn 4,15). Por la Palabra y los sacramentos, pues la Iglesia «de esa manera recibe siempre nueva vida divina y es incorporada en la vida trinitaria. [] La Iglesia “realiza” en el acontecimiento de la Palabra y del sacramento su propia esencia, en cuanto se recibe a sí misma como regalada por Dios y “devuelve” el regalo como alabanza a Dios respondiendo en la confesión y la oración, así como también en la agradecida celebración litúrgica» (GRESHAKE, G., 2001, 467). Ahora bien, por la fe, la Palabra y los sacramentos no sólo la Iglesia se incorpora a la vida trinitaria, sino que se funda, en esta misma incorporación, la comunión misionera entre sus miembros. «En el escuchar y responder comunitariamente a la palabra de Dios y en la celebración de los sacramentos, con su vitalidad

corporal, la multiforme *communio* encuentra en la Iglesia su centro más profundo y su contexto último» (*Idem*).

El *Documento de Aparecida* centra en el encuentro personal y comunitario con Jesucristo la incorporación a la vida y gloria de la comunidad trinitaria. Encuentro que «se realiza en la fe recibida y vivida en la Iglesia» (nº 246). Los obispos señalan los diversos lugares de encuentro con la persona de Jesús: La Sagrada Escritura (nnº 247-249), la liturgia (nnº 250-254), la oración (nº 255), la comunidad (nº 256), los pobres (nº 257), la piedad popular (nnº 258-265). De estos lugares de encuentro cabe resaltar dos: la Palabra y los sacramentos, por los cuales la Iglesia se incorpora en la comunión que Dios le ofrece y simultáneamente diseñan la comunión misionera entre los miembros de la comunidad eclesial. La participación en la comunión con Dios por la Palabra y los sacramentos es la fuente de la comunión misionera en la Iglesia. La Palabra proclamada en la Iglesia incorpora a los miembros de la comunidad al misterio de Dios. Dios por su Palabra entra en comunión *perijorética* con el humanidad (1Jn 3,24), pero al mismo tiempo forja la vida de la comunidad que se reúne en torno a la Palabra y la impulsa a anunciarla como la buena noticia de la comunión que Dios quiere realizar con todo el género humano. Por otra parte por el bautismo la persona se incorpora a Cristo por el Espíritu (Rom 6,3-49) pasando a ser hijo e hija del Padre, entrando en la comunión con Dios, y, a la vez, entra en comunión con la comunidad de los discípulos, «porque todos nosotros, judíos o no judíos, esclavos o libres, hemos recibido un mismo Espíritu en el bautismo, a fin de formar un solo cuerpo; y también participamos del mismo Espíritu» (1Cor 12,13). Lo mismo con la eucaristía: por el Espíritu, el bautizado se incorpora al sacrificio de Jesucristo al Padre entrando en la comunión *perijorética* con Dios en Jesucristo: «El que come mi carne y bebe mi sangre vive en mí y yo en él» (Jn 6,56), y, al mismo tiempo, confecciona la comunidad, ya que «el cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es acaso participación de la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es acaso participación del cuerpo de Cristo? Pues si el pan es uno solo y todos compartimos ese único pan, todos formamos un solo cuerpo» (1Cor 10,16-17) (GARCÍA E., C., 2005, 209-211).

1.3 LA COMUNIÓN TRINITARIA, FUENTE DE LA MISIÓN ECLESIAL

La Iglesia al tener su fuente en la Trinidad participa de la misión del Hijo y del Espíritu, según el designio del Padre. Por esta razón la Iglesia es por naturaleza misionera (AG 2). La *V Conferencia*, fundamentada en el decreto conciliar, expresa que por el hecho de que la misión

eclesial tiene su origen en la misión trinitaria, «el impulso misionero es fruto necesario de la vida que la Trinidad comunica a los discípulos» (nº 347). «La Iglesia prolonga en el tiempo la misión de las divinas personas en orden a realizar el plan de salvación. De ahí que la Iglesia, comunidad de vida trinitaria, es al mismo tiempo comunidad misionera» (GARCÍA E., C., 2005, 299). «La comunión entre las personas trinitarias es la fuente de la *koinonía* eclesial, de la vida trinitaria, brota la misión de la Iglesia. Por ello, esta tarea no puede tener sino una dimensión universal» (GUTIÉRREZ, G., 2006, 22). Al ser por naturaleza misionera, la misión no es un agregado a su tarea, sino que es parte de su esencia, por lo que hasta que no esté cumplido el Reino de la vida, estará en constante tensión misionera, en un estado permanente de misión. BLÁZQUEZ, R., (2008) lo expresa así:

La Iglesia, que procede de la misión del Hijo y del Espíritu Santo, existe “en estado de misión”; porque Dios uno y trino es amor, la Iglesia debe ser concorde en el amor de las personas respetando sus diferencias legítimas. Porque procede de la unidad divina, es una y única (cf. Ef 4,1-6); porque nace del diálogo que Dios instauro con el hombre como amigo, la Iglesia “se hace diálogo” y comunicación en su interior y con la humanidad. La ley del origen es ley de vida y de actuación (p. 222).

Jesucristo, al culminar su misión, envía a la comunidad apostólica en el Espíritu a todo el mundo, tal como él había sido enviado por el Padre (Mt 28,19; Mc 16,15; Jn 17,18; 20,21). La comunidad eclesial imita y continúa la obra del Hijo, pues animada por el Espíritu es sacramento de salvación en medio de la historia. La Iglesia es portadora de la reconciliación de la humanidad con Dios y de las personas entre sí, obrada por Jesucristo (FORTE, B., 1992, 25). En otras palabras, de la comunión trinitaria que sale al encuentro salvador de la humanidad, que tiene su culmen en la pascua de Jesucristo, la Iglesia ha sido constituida para ser signo e instrumento por lo que «debe reflejar en su vida y misión los rasgos de la Trinidad santa, de quien es icono» (BLÁZQUEZ, R., 2008, 228).

Porque la naturaleza misionera de la Iglesia brota de la Trinidad, el contenido de ésta también brotará de la misión trinitaria. La misión de la Iglesia, por tanto, no será otra que continuar la obra de comunión que Dios está realizando con la humanidad. Ella es enviada por Cristo para manifestar y comunicar la caridad de Dios a todas las personas y pueblos (AG 10). La Iglesia es sacramento universal de la salvación que el Padre quiere realizar con la humanidad, por medio de Jesucristo en el Espíritu. Ahora bien, la comunión con Dios exige, por su misma naturaleza de comunión con “el Padre”, la comunión de las personas entre sí. Por esta razón, la naturaleza misionera de la Iglesia también comprende el hecho de «establecer la paz o la comunión del hombre

con Él y armonizar la sociedad fraterna entre los hombres» (AG 3) o la «fraternidad universal» (GS 38; AG 11).

Se ha establecido la naturaleza trinitaria de la Iglesia. Sin embargo, no se puede dejar de señalar un elemento fundamental en la Iglesia: ella está constituida por hombres y mujeres, por lo que es necesario expresar que ella también tiene naturaleza humana. Si sólo tuviera naturaleza divina, sería una Iglesia celeste. En la comunidad eclesial, al igual que en el misterio de la encarnación, la naturaleza humana y la divina se encuentran en una unidad *perijorética*. *Lumen Gentium* rescata de la encíclica *Satis cognitum* (LEÓN XIII, l. c. p. 713) la comparación de la Iglesia con el Verbo encarnado: «Pues así como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como de instrumento vivo de salvación unido indisolublemente a Él, de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo, que la vivifica, para el acrecentamiento de su cuerpo (cf. *Ef* 4,16)» (LG 8). La naturaleza divina asume la humana para realizar su plan de salvación en la historia. «Los dos primeros capítulos [de la LG] forman una unidad con dos vertientes, a saber, la Iglesia en su origen transcendente y la Iglesia es su realización histórica, la Iglesia como familia de Dios, porque es una misteriosa extensión de la Trinidad en el tiempo» (BLÁZQUEZ, R., 2008, 207). FORTE, B., (1992) expresa:

Así pues, la tarea de la Iglesia es hacer presente en todo tiempo y frente a todas las situaciones el encuentro del Espíritu y la carne, de Dios y de los hombres, tal como se realizó en el Verbo encarnado. Lo mismo que la comunión eclesial recibe del Padre a través de Cristo el Espíritu, también está llamada a darlo; su misión se resume en el mandato de llevar el mundo entero hacia el Padre por medio de Cristo en el único Espíritu. La Iglesia-comunión es el signo y el instrumento, es decir, el sacramento a través del cual el Espíritu realiza la comunión de los hombres con Dios y entre ellos mismos (p. 63).

2. LA COMUNIÓN TRINITARIA, MODELO DEL MISTERIO ECLESIAL

Como ya se ha expresado, la Iglesia tiene su fuente en la comunión trinitaria y desde ella arranca su naturaleza misionera. Ahora bien, la comunidad eclesial junto con participar y continuar la misión trinitaria, lo hace según el “modelo” o la “forma” como la Trinidad realiza su misión, es decir, en comunión¹⁴. El modelo eclesial (la manera que tiene para vivir y de relacionarse en la

¹⁴ La figura de Iglesia como comunión está «fundada en la Sagrada Escritura, son tenidas en gran honor en la Iglesia antigua y en las Iglesias orientales hasta nuestros días» (*Sínodo extraordinario de los obispos*, 1985, II, C.1). Una eclesiología fundada en la trinidad proviene de la tradición oriental, ya que la tradición occidental no la había

realización de su misión) no sólo es una simple estrategia organizacional (*Sínodo extraordinario de los obispos*, 1985, II, C.1), sino que la forma es una nota esencial de su naturaleza, que ya tiene su modelo en la Trinidad de la cual es sacramento (BUENO DE LA FUENTE, E., 2007, 80-85). La V Conferencia, recogiendo la eclesiología del CONCILIO VATICANO II, dirá que la comunión es intrínseca a la Iglesia, es su dimensión esencial, y su misión es reflejar el misterio del cual ella es parte (nº 304). FORTE, B., (1992) expresa lo que se ha descrito con la siguiente formulación: «La Iglesia es icono de la Santa Trinidad¹⁵, es decir, está estructurada en su comunión a imagen y semejanza de la comunión trinitaria» (p. 29). El *Documento de Aparecida* reafirma esta premisa: «La comunión de los fieles y de las Iglesias Particulares en el Pueblo de Dios se sustenta en la comunión con la Trinidad» (nº 155).

La Iglesia encuentra en la comunión trinitaria el modelo de su ser y quehacer. Ahora bien, la comunión en Dios no se puede entender de manera cerrada o estática, la comunión se abre y se realiza en la misión. GRESHAKE, G., (2001) afirma que cuando Dios se decide por la creación del mundo, «la *communio* intra-divina se abre en *missio*, del tal modo que “desde entonces”, Dios mismo se define como “Dios de los hombres”, como “Dios de un mundo” en cuyos abismos más hondos se introduce, abrazándolo con compasión» (p. 475). La comunión y la misión en Dios se encuentran profundamente entrelazadas desde la creación; sin embargo, se podría expresar que Dios se abre a la misión en el misterio de la encarnación alcanzando su plenitud en la pascua. Por la obra redentora, la comunión en Dios se abre a la creación, «para hacerla más y más semejante a la

desarrollado suficientemente hasta el concilio, más aun la eclesiología o más bien la jerarcología latina si fundaba en un cristo-monismo. PARRA M., A., (2005) expresa: «La eclesiología jurídica y jerarcológica, propia de la tradición latina, se ha inspirado y ha girado mucho más sobre un pivote *cristo-monista*, antes que sobre la relacionalidad trinitaria, tan característica de la gran tradición bíblica y oriental. Y es que una cristología no trinitaria y, por consiguiente, no neumática, sino precisamente cristo-monista, era suficiente para fundamentar en la Iglesia aquello que casi en exclusiva necesitó ser fundamentado: a)- El envío de Cristo por el Padre, el envío de los Apóstoles por Cristo, el envío de los Obispos y sus sucesores por los Apóstoles con plena autoridad y poder. b)- La plenaria autoridad y potestad de Cristo que se canaliza, no exclusiva pero casi omnímodamente, en el primado de Pedro y en el primado de los “herederos” o sucesores de Pedro. c)- Las tres clásicas potestades del clero que se derivan de Cristo como rey (potestad de régimen o gobierno), de Cristo como profeta (potestad de enseñanza) y de Cristo como sacerdote (potestad sacerdotal o de santificación a través de la administración de los sacramentos)» (p. 185). Por otra parte CONGAR Y., ha manifestado que por lo menos a partir del segundo milenio «la eclesiología occidental-romana se tornó “cristomonística”, reduciéndose así no solamente en forma jurídico-clerical, sino también en forma centralista, manifestando con ello un considerable déficit pneumatológico y cuestionando de ese modo su fundamento trinitario» (GRESHAKE, G., 2001, 458). Con respecto *cristomonismo* se puede ver en PABÓN, D., (2005), Fundamentos teológicos de la espiritualidad de comunión, *Medellín* (124), 448-452.

¹⁵ La palabra *Icono* popularizada por FORTE, B. (1992) y usada por los padres de la Iglesia expresa de feliz manera la concepción trinitaria de la Iglesia. Ya que la concepción sólo puede ser en un lenguaje performativo, es decir, que pone en relación plástica los elementos de dos realidades en perspectiva analógica. Este lenguaje es evocador y relacionador. Como que una de las realidades se explicitara y explicara por la otra. (PARRA, M., A., 2005, 186-187)

communio divina y para albergarla en ella para siempre. La *missio* de Dios acontece, pues, a partir de la *communio* intra-trinitaria en dirección hacia una *communio* de mayor alcance. Por eso la *missio* es tan radical que alcanza y toca la esencia de Dios “hasta el interior de su corazón”. [] La *missio* trinitaria no es, pues, algo de segundo rango, “accidental”, que acontece “también”, sino la misma figura libremente elegida de la *communio* divina» (*Ibid.* 472-473). De esta manera el “modelo” trinitario no es simplemente la comunión cerrada entre las personas divinas, sino que es una comunión abierta, que se expande en la misión para establecer una comunión con la humanidad. Ahora bien, esta misión se realiza de manera agónica, *kenótica*, culminando en la muerte del Hijo en la cruz (*Idem*).

Los miembros y las diversas comunidades en la Iglesia, en esta comunión trinitaria, encuentran el “modelo” de vivir y de relacionarse. El “modelo” de la Iglesia siendo reflejo de la comunión en Dios es la comunión, como comunión en la misión. PIRONIO, E., (2007) expresa: «La Iglesia es comunión, pero comunión misionera (cf. *ChL* 32). Comunión que no se encierra en sí misma ni es estática, sino que se abre a la misión, como la comunión Trinitaria, a cuya imagen ha sido hecha (cf. LG I,4) y cuya imagen expresa y realiza» (p. 66). La vida del discípulo misionero y de la Iglesia no puede quedar plenamente satisfecha en la comunión con Dios (intimismo), ni en la fraternidad entre sus miembros (comunismo), la plenitud de su ser debe traducirse «en el dinamismo hacia afuera contribuyendo a que de todos los hombres se forme la comunión con Cristo, la fraternidad universal. De la humanidad entera Jesús ha hecho su cuerpo, un solo cuerpo, en el que como Cabeza del mismo ejerce su acción de unidad y vida» (GARCÍA E., C., 2005, 208). Por lo tanto, la Iglesia no existe para sí misma, sino como sacramento de salvación y, por la exigencia de su misma catolicidad (AG 1), está llamada a realizarse en la misión hacia el mundo. Por ser sacramento, la comunidad eclesial no se repliega «sobre sí misma, sino permanentemente abierta a la dinámica misionera y ecuménica, pues ha sido enviada al mundo para anunciar y testimoniar, actualizar y extender el misterio de comunión que la constituye: a reunir a todos y a todo en Cristo; a ser para todos “sacramento inseparable de unidad”» (CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, 1992, n° 4). Por ello, la comunión en la Iglesia no tiene otra manera de entenderse que siendo comunión misionera. Ella sólo vive la comunión cómo y en la Trinidad, es decir, como misión en, con y para el mundo.

Una vez que Dios se ha decidido libremente por una creación, no hay en su vida trinitaria *communio* y *missio*, sino *communio* como *missio*. Es decir, que su *communio* inmanente asume en el orden salvífico elegido por él la forma de la *missio*

en el signo de la kénosis y de la cruz. Por ello, la divisa para la Iglesia tampoco puede rezar como *communio* y *missio*, como signo e instrumento de salvación, sino *communio* como *missio*, comunidad en la misión comunitaria e instrumento hacia el mundo, signo de salvación como instrumento del Señor crucificado y con él. Así, y ciertamente sólo así se quiebra todo falso eclesiocentrismo (GRESHAKE, G., 2001, 482).

Lejos de esta comprensión de la comunión está el entender pastoralmente la comunión y la misión como dos elementos que se yuxtaponen. Ya que se podrían interpretar como dos momentos dentro del proceso evangelizador, es decir, teniendo «la impresión de que es la Iglesia en cuanto tal la que está en primer plano: se trata de contemplar la Iglesia como lugar de salvación, a partir del cual después, como en un segundo paso, esa salvación se transmite al mundo» (GRESHAKE, G., 2001, 481).

La comunión en la Iglesia no se puede entender ni menos vivir de manera separada de la misión, la comunión en la Iglesia es en la misión. Por esta razón la *V Conferencia* afirma que «todos los organismos han de estar animados por una espiritualidad de comunión misionera» (nº 203). Sólo si las Iglesias particulares se renuevan constantemente en su vida y ardor misionero, podrán ser para todos los bautizados casa y escuela de comunión, de participación y solidaridad (nº 167). En este sentido, la Iglesia no puede pensarse como un pequeño rebaño que debe «experimentar en primer lugar en sí mismo el brillo de la vida comunional redimida para transmitirlo después, o bien para esperar, de alguna manera, ese brillo se expanda a su alrededor» (GRESHAKE, G., 2001, 474).

La misión en medio de la historia pertenece a la identidad de la comunión trinitaria, por esta misma razón, la obra de la redención actuada en y por medio de la comunión eclesial, no puede sino ser también al modo de que Dios hizo su obra salvadora en Jesucristo, es decir, por un descenso *kenótico*. La Iglesia está llamada a diseñar su “modelo” anonadándose a sí misma, por entrega al mundo hasta lo último, como realización participativa de la cruz de Cristo. Es por ello que la *kénosis*¹⁶ es la figura necesaria de la comunión eclesial (GRESHAKE, G., 2001, 475-476). *Lumen Gentium* expresamente lo dice:

Pero como Cristo realizó la obra de la redención en pobreza y persecución, de igual modo la Iglesia está destinada a recorrer el mismo camino a fin de comunicar los

¹⁶ Cabe señalar que el uso del término es de manera analógica, ya que técnicamente es impropia su utilización. Según O'DONNELL, C., (2001) resulta difícil la aplicación ya que la Iglesia requería ser preexistente para luego vaciarse. Ciertamente el uso sólo puede ser analógico, es decir, ella debe adoptar la forma sierva (Mt 20,24-28; Jn 13,15-17) y hacerse pobre, al estilo de Jesús que se hace siervo (Flp 2,7) para la salvación del hombre. (p. 616)

frutos de la salvación a los hombres. Cristo Jesús, «existiendo en la forma de Dios..., se anonadó a sí mismo, tomando la forma de siervo» (Flp 2,6-7), y por nosotros «se hizo pobre, siendo rico» (2Cor 8,9); así también la Iglesia, aunque necesite de medios humanos para cumplir su misión, no fue instituida para buscar la gloria terrena, sino para proclamar la humildad y la abnegación, también con su propio ejemplo (n° 8).

La opción por los pobres y excluidos, con sus diversos rostros, es un rasgo característico de la Iglesia y la pastoral en Latinoamérica y El Caribe (DA 391). «Está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza (DI 3). Esta opción nace de nuestra fe en Jesucristo, el Dios hecho hombre, que se ha hecho nuestro hermano (cf. Hb 2,11-12)» (DA 392). La Iglesia, en la misión de procurar la comunión de las personas entre sí y siguiendo la radicalidad de su maestro, sólo desde esta opción puede realizar el camino de inclusión del género humano. Por ello no es sólo el fruto o punto de llegada de la misión eclesial. Sino sobre todo el punto de arranque que «caracteriza de manera decisiva la vida cristiana, el estilo eclesial y la programación pastoral» (NMI 49).

Luego de fundamentar que la comunión eclesial sólo puede entenderse desde la Trinidad, como comunión misionera, se podrá continuar comprendiendo el “modelo” comunional de la Iglesia en la relación entre sus miembros. GRESHAKE, G., (2001) afirma que en la Iglesia «se ha de cumplir “el designio de Dios, que en el principio creó una única naturaleza humana y decidió reunir a sus hijos dispersos” (LG 13). En ella comienza a realizarse aquello que contenía, en lo más profundo, el anuncio y la promesa del reino hecho por Jesús: *communio* universal. De esta manera, la Iglesia es, en el marco de la creación, el más claro “icono de la Trinidad”» (p. 447). La Iglesia, en las relaciones de sus miembros y estructuras, debe reflejar la comunión trinitaria. Los mismos principios que se establecieron para desarrollar la comunión entre las personas divinas, servirán de esquema para entender las relaciones entre los miembros, comunidades y organismos en la Iglesia. Es decir, son diversas personas, irreductibles, con una igual dignidad y en una permanente comunión.

2.1 COMUNIDADES, MINISTERIOS, CARISMAS Y SU DIVERSIDAD

Son diversos los miembros en una comunidad eclesial (DA 179); son diversas las comunidades eclesiales y movimientos eclesiales en una comunidad parroquial (DA 170); son

diversas las comunidades parroquiales, educativas, de movimientos¹⁷ y religiosas¹⁸ en una diócesis (DA 169); son diversas las iglesias locales en la iglesia universal (DA 165-166)¹⁹. En cada uno de los niveles existen diversas realidades que se reconocen como verdaderos sujetos, es decir, diversos interlocutores, que entran en diálogo comunional en un mismo proyecto misionero. GRESHAKE, G., (2001) afirma que los miembros y las comunidades en la Iglesia «se tornan sujetos que, en común, se ponen en camino hacia la salvación prometida y, en ese caminar juntos, se abren, se confían y se exigen recíprocamente posibilidades de vida, de fe y de seguimiento» (p. 468).

El Espíritu Santo en los bautizados va suscitando una variedad de carismas, ministerios y servicios²⁰, los cuales, por el mismo Espíritu, se ordenan para la comunión misionera. El *Documento de Aparecida* expresa:

¹⁷ El *Documento de Aparecida*, valora a los movimientos eclesiales en la pastoral de la Iglesia, ellos son verdaderos sujetos en la marcha pastoral de la Iglesia diocesana. Los obispos desean «respetar sus carismas y su originalidad, procurando que se integren más plenamente a la estructura originaria que se da en la diócesis [además acoger] la riqueza espiritual y apostólica de los movimientos. Es verdad que los movimientos deben mantener su especificidad, pero dentro de una profunda unidad con la Iglesia particular, no sólo de fe sino de acción» (nº 313). Los movimientos expresan la dimensión carismática de la Iglesia, «son una oportunidad para que muchas personas alejadas puedan tener una experiencia de encuentro vital con Jesucristo y, así, recuperen su identidad bautismal y su activa participación en la vida de la Iglesia. En ellos, “podemos ver la multiforme presencia y acción santificadora del Espíritu”» (nº 312).

¹⁸ La vida consagrada, en la V Conferencia son reconocidas como sujetos en la pastoral diocesana. «Su vida y su misión deben estar insertas en la Iglesia particular y en comunión con el Obispo. Para ello, es necesario crear cauces comunes e iniciativas de colaboración, que lleven a un conocimiento y valoración mutuos y a un compartir la misión con todos los llamados a seguir a Jesús» (nº 218).

¹⁹ Larga ha sido la discusión por la relación entre iglesias locales e iglesia universal. Una de las obras más significativas es la de TILLARD, J.-M.R., (1999) *La Iglesia local: eclesiología de comunión y catolicidad*. Salamanca: Sígueme. También se puede ver BUENO DE LA FUENTE, E., (2007), pp 93-105. El *Documento de Aparecida* establece que «reunida y alimentada por la Palabra y la Eucaristía, la Iglesia católica existe y se manifiesta en cada Iglesia particular, en comunión con el Obispo de Roma. Ésta es, como lo afirma el Concilio, “una porción del pueblo de Dios confiada a un obispo para que la apaciente con su presbiterio”. La Iglesia particular es totalmente Iglesia, pero no es toda la Iglesia. Es la realización concreta del misterio de la Iglesia Universal, en un determinado lugar y tiempo. Para eso, ella debe estar en comunión con las otras Iglesias particulares y bajo el pastoreo supremo del Papa, Obispo de Roma, que preside todas las Iglesias» (nnº 165-166). Una buena articulación entre ambas hace GRESHAKE, G., (2001): «Sin lo católico, lo particular se atrofia en su propio aislamiento y anemia: le faltan los impulsos de fuera, el juego de los vasos comunicantes queda sin realizarse, todo se agota, a la larga, en un eterno retorno de lo mismo. A la inversa, sin lo particular, la vida católica se vacía: la red de relaciones se torna una mera estructura de autoridad y de poder, en ley que trae la muerte, en uniformidad que todo lo nivela. Sólo en la unión indivisible, en el reconocimiento e intercambio de lo particular por parte de lo universal y de lo universal por parte de lo particular puede haber dinámica, vida, comunidad viviente» (p. 463).

²⁰ La fórmula que usa el *Documento de Aparecida* es *carismas, ministerios y servicios* (nnº 162, 169, 170). Sólo en dos oportunidades usa la palabra *oficio* (150 y 181) como sinónimo a *ministerio*. Los “carismas” son una gracia del Espíritu, un regalo, «una capacidad libremente otorgada y una disposición para cierto tipo de servicios que contribuyen a la renovación y edificación de la Iglesia» (O'DONNELL, 2001, 132). Edifican la Iglesia para la evangelización al servicio del Reino de la vida (nº 150). Son dado tanto a las personas (nnº 184.280b.), a las congregaciones religiosas (nnº 217.220.327) o a los movimientos y nuevas comunidades (nnº 311.313). Los “ministerios” son los «diversos servicios, tareas y fundación que el Espíritu de Dios suscita y promueve en la Iglesia para la común utilidad de la comunidad cristiana, son esencialmente constitutivos de la misma Iglesia» (CASTILLO, JM., 2002, 929). Están los ministerios

A partir de Pentecostés, la Iglesia experimenta de inmediato fecundas irrupciones del Espíritu, vitalidad divina que se expresa en diversos dones y carismas (cf. 1Cor 12,1-11) y variados oficios que edifican la Iglesia y sirven a la evangelización (cf. 1Cor 12,28-29) (n° 150).

La diversidad de carismas, ministerios y servicios abre el horizonte para el ejercicio cotidiano de la comunión, a través de la cual los dones del Espíritu son puestos a disposición de los demás para que circule la caridad (cf. 1Cor 12,4-12). Cada bautizado, en efecto, es portador de dones que debe desarrollar en unidad y complementariedad con los de los otros, a fin de formar el único Cuerpo de Cristo, entregado para la vida del mundo (n° 162).

La diversidad de carismas, ministerios y servicios deben ser reconocidos, valorados y estimulados en la Iglesia. «El reconocimiento práctico de la unidad orgánica y la diversidad de funciones asegurará mayor vitalidad misionera y será signo e instrumento de reconciliación y paz para nuestros pueblos. Cada comunidad está llamada a descubrir e integrar los talentos escondidos y silenciosos que el Espíritu regala a los fieles» (DA 162). En la historia se ha desarrollado el binomio “laicos/clérigos”, centrado en el sacramento del orden y dividiendo lo que el bautismo ha unido. En una eclesiología de comunión se ha pasado a un nuevo binomio: “(ministerios y carismas)/comunidad/”, en donde se valora la unidad, la comunidad y, en razón de ella se disponen los ministerios y carismas. FORTE, B., (1992) afirma que este binomio enriquece a la Iglesia con innumerables carismas y la convierte a toda ella en ministerial. El ministerio ordenado, es uno de los ministerios-carismas, es el ministerio de unidad, en representación de Cristo-Cabeza, indispensable para la vida y el crecimiento de la comunidad (p. 36). Con respecto al “laicado”, se desarrolla una nueva comprensión. La laicidad no sólo se entiende como una vocación de un grupo de bautizados (los que no son clérigos), sino como una dimensión de toda la Iglesia. FORTE, B., (1992) desarrolla la asunción de esta dimensión tanto al interior como al exterior de la Iglesia:

ordenados y los ministerios conferidos a laicos. Los ministerios, oficios y funciones de los laicos (que los pastores están llamados a reconocer y promover) tienen su fundamento sacramental en el bautismo, confirmación y, en muchos casos, en el matrimonio (ChL 23). Estos son diversos a)- ministerios laicales ocasionales (catequista, animador de ceb...) b)- ministerios estables no sacramentales o instituidos (lector y acólito) y c)- ministerios sacramentales y públicos (que tienen como base el sacramento del orden) (BERZOSA R., 2001, 711). En sentido estricto la instrucción de la Curia Romana *Sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes* (1997) pide reservar en principio la palabra “ministerio” para el ministro ordenado; a los laicales llamarlos “funciones” o “ministerios extraordinario”. El *Documento de Aparecida* usa indistintamente los términos “ministerios” y “servicios” para los fieles (nn° 99c.178.179.184.188.202.207.211.457.458b.513), el término “servicio” lo usa además para tareas o servicios pastorales o eclesiales (99c.119.128.281.296.372.463f.504.518). En cambio se usa la fórmula singular del término “ministerio” es para ministerios ordenados (nn° 94.282.), obispo (n° 282), presbíteros (nn° 100e.175f.191.192.193.194.195.198.200.316.318.322.325).

En las relaciones intraeclesiales, la asunción de la laicidad implica el reconocimiento de la dignidad propia de la persona en la Iglesia y, por tanto, la afirmación de la libertad del cristiano, de la autonomía y de la corresponsabilidad de cada uno en la comunidad (laicidad en la Iglesia). Respecto al orden temporal, la laicidad de la Iglesia indica la ordenación al servicio y a la misión connatural en la antropología de la gracia y, por consiguiente, la responsabilidad propia de todo bautizado en el proceso de mediación entre la salvación y la historia. Finalmente, la asunción de la laicidad en eclesiología lleva consigo la atención a la laicidad del mundo. De esta manera queda superado el eclesiocentrismo en el sentido de una eclesiología misionera y política, dialógica y ministerial (pp. 36-37).

Ahora bien, en una Iglesia inspirada en la comunión misionera se podría proponer un tercer binomio: “comunidad/misión”. Una comunidad (ministerios y carismas) en función de la misión. La misión es la que logra articular los diversos carismas y ministerios (DA 167). La comunión, cuando es sólo de “dos”, puede derivar en división o en narcisismo. En el tres, número trinitario, el uno y el dos entran en inclusión. Lo mismo con los diferentes ministerios y carismas que entrarán en comunión al surgir el tercer sujeto: la humanidad (GÓMEZ, M., 2008, 228).

Junto con reconocer los distintos miembros, comunidades, carismas, ministerios y servicios en la Iglesia hay que considerar también dos polos en la comunión eclesial: lo institucional y lo carismático. No se puede afirmar sólo una Iglesia institucional o una Iglesia sólo carismática, ambos polos deben reconocerse y complementarse mutuamente como momentos de la única realidad comunional de la Iglesia. «El factor institucional debe examinar los carismas que brotan a partir de la dinámica interior del Espíritu para comprobar que verdaderamente “son de Dios” (1Jn 4,1), debe llamarlos al orden cuando amenazan transgredir las “instituciones de Cristo” (palabra y sacramento) y conducirlos a una complementación recíproca. Por otra parte, lo carismático que prorrumpe desde lo interior debe dar nueva vida a lo institucional» (GRESHAKE, G., 2001, 462-463). La V *Conferencia*, siempre enfatizando la misión, en el contexto de los movimientos eclesiales, especifica que los obispos diocesanos deben discernir los carismas en la Iglesia local: «Mientras más se multiplique la riqueza de los carismas, más están llamados los obispos a ejercer el discernimiento pastoral para favorecer la necesaria integración de los movimientos en la vida diocesana, apreciando la riqueza de su experiencia comunitaria, formativa y misionera» (nº 313).

Se debe recordar que los cuatro principios de relación en las personas divinas son interdependientes, por lo que no puede faltar ninguno. En este caso, sino se reconocen los diferentes miembros, comunidades, carismas y ministerios se podría correr el riesgo de caer analógicamente en un “monarquismo eclesial”. PARRA M., A., (2005) expresa que por esta concepción eclesial, no sólo

se impidió la colegialidad episcopal, sino también el surgimiento de comunidades auténticas y reales que, como la Trinidad, interactúan en comunión con otras constituyendo la comunidad de la Iglesia. «No ya por vínculos de externa agregación o por elementos de participación derivada a partir del único principio, sino por la constitución de un “yo” por la relacionalidad interpersonal de un “tú” y la conformación entonces de un “nosotros” comunitario y participativo, de oposición diferenciante y de relacionalidad vinculante» (p. 188).

2.2 COMUNIDADES, MINISTERIOS, CARISMAS Y SU IRREDUCTIBILIDAD

El segundo principio en las relaciones trinitarias es que cada una de ellas son irreductibles. En la Iglesia, como la comunidad trinitaria, sus miembros y comunidades son irreductibles, si no fuera de esa manera estaríamos frente a un “modalismo eclesial”. La diferenciación entre ellos debe ser real y no sólo nominal. Ya que cada miembro y cada comunidad en los diferentes niveles son verdaderos sujetos. Todo lo contrario a «manías del acaparamiento, la definición del todo por las partes, la preponderancia de unos con la práctica exclusión de casi todos, fue el medio ambiente en que la riqueza de idoneidad y diversidad, de carismas y de ministerios no fueron sino modos, es decir, cuestión de nombres y no de realidades existentes» (PARRA M., A., 2005, 189).

Las relaciones eclesiales inspiradas en este principio están lejos de una uniformidad que aplaste, recorte o mortifique la originalidad y la riqueza de los dones del Espíritu Santo (FORTE, B., 2001, 193). CONGAR, Y., señala que una Iglesia fundada en la comunión trinitaria, no solo entendida cristológicamente sino también pneumatológicamente «evitará el juridicismo, la uniformidad, una lógica puramente piramidal y, por tanto, clerical y paternalista. [] Una Iglesia de referencia trinitaria y pneumatológica reconoce, tanto a las personas cuanto a las comunidades particulares, su calidad de sujeto» (GRESHAKE, G., 2001, 460). Las relaciones entre las personas o comunidades son relaciones libres y adultas de distintos sujetos con responsabilidad diversa no simplemente subordinadas, sino realmente originales. La Iglesia «debe mantener la participación de todos sus miembros, con las específicas responsabilidades, sin excluir unas o silenciarlas o simplemente reducirlas al dictamen de otras. Las personas divinas se constituyen en la reciprocidad y se unen en el amor» (BLÁZQUEZ, R., 2008, 222-223).

Una comprensión de la Iglesia fundada en una reducción cristológica, es decir, sin la perspectiva trinitaria, es natural que se entienda dentro de una línea jerárquica vertical y

descendiente: Dios Padre – Cristo – ministerios (Pedro/apóstoles, y luego: papa/obispos y después Obispo/presbíteros) – laicos.

El poder del Padre y la misión de Cristo se continúa a través de la potestad entregada por Cristo a Pedro y a los demás apóstoles en la Iglesia, especialmente a través del papa, que se comprende a sí mismo como el sucesor de Pedro, como representante de Cristo y hasta del mismo Dios, más aún: como “Deus visibilis in terra” [] de tal manera que la Iglesia [...] constituye una formación estrictamente centralizada y jerárquica, caracterizada por la autoridad y la obediencia. [] Al Espíritu, se veía en paralelo y se integra el obrar del Espíritu en la línea de misión jerárquico–cristológica vertical, se lo identifica allí como “garante” de su logro y, de ese modo, se lo nivelaba (GRESHAKE, G., 2001, 495- 496).

Desde esta perspectiva trinitaria, de personas irreductibles, la Iglesia está llamada a: a)- realizar procesos de descentralización, reconociendo y estimulando las diferentes originalidades que el Espíritu va despertando en cada comunidad o cada bautizado. b)- estimular el diálogo colegiado y representativo en las diversos niveles eclesiales (CEB, parroquial, diocesano, universal). c)- Comprender la autoridad y la obediencia de manera comunal en vista a un mismo proyecto evangelizador. Muy distante está una comprensión empresarial de la Iglesia, es decir, como una casa matriz con diferentes sucursales. Ahora bien, No se trata de que la Iglesia universal sea la mera suma de las particulares, ni las parroquias la de Cebis, «sino que la [Iglesia] Universal se actualiza en la particular y existe desde ellas, y las particulares existen en una comunión y en cuanto comunidades concretas forman parte de la universal. [] Ni la Iglesia universal es una mera suma de las locales o particulares, ni éstas son una mera parte de la Universal» (ESTRADA, J., 2006, 46).

2.3 COMUNIDADES, MINISTERIOS, CARISMAS Y SU IGUAL DIGNIDAD

Las Personas divinas son diferentes e irreductibles y al mismo tiempo tienen una igual dignidad, ninguna es anterior o posterior, mayor o menor, superior o inferior (DH 75, 569, 618, etc.), sino que las tres personas son co–eternas (DH 616-618, 790, 800, 853) e igualmente inmensas y omnipotentes (DH 325, 529, 680, 790). La visión contraria, condenada por la Iglesia, es el “subordinacionismo”. Igualmente, aunque de manera performativa, podría hablarse de un “subordinacionismo eclesial” si es que no se reconoce la igual dignidad de cada bautizado. Antes del CONCILIO VATICANO II, la igualdad fundamental de todos los bautizados no era un paradigma eclesial, por el contrario el VATICANO I partía de la desigualdad, entendiendo a la Iglesia como sociedad desigual, *societas inaequalium* (GARCÍA, E., C., 2005, 96). PARRA M., A., (2005) expresa:

«La Iglesia fue entendida como comunidad de desiguales y se ha establecido en ella un craso subordinacionismo de los segundos a los primeros; de los sin-vocación a los escogidos; de los laicos a los clérigos; de los pasivos a los activos; de los que aprenden a los que enseñan; de los que son conducidos a los que conducen; de las bases a la cúspide. Con todos los altos índices de discriminación y también de paternalismo adopcionista» (pp. 190-191).

Lumen Gentium, al poner el capítulo del pueblo de Dios (II) antes que el ministerio jerárquico (III) y de las diversas condiciones de vida²¹ (laicado IV, vida religiosa V) y al sacerdocio común antes del sacerdocio ministerial (nº 10), manifiesta claramente una revolución mental o copernicana. La intención es enfatizar la unidad fundamental por sobre las diferencias funcionales (PIÉ-NINOT, S., 2009, 290). «Lo primero es lo ontológico-existencial, el Espíritu, la gracia, la salvación que constituyen el ser cristiano, luego vienen las diferencias carismáticas y ministeriales (*diakonías*)» (GARCÍA E., C., 2005, 96). La comprensión de la Iglesia por parte de la *constitución* como Pueblo de Dios señala la igual dignidad de los bautizados:

Por tanto, el Pueblo de Dios, por El elegido, es uno: «un Señor, una fe, un bautismo» (Ef 4,5). Es común la dignidad de los miembros, que deriva de su regeneración en Cristo; común la gracia de la filiación; común la llamada a la perfección: una sola salvación, única la esperanza e indivisa la caridad. No hay, de consiguiente, en Cristo y en la Iglesia ninguna desigualdad por razón de la raza o de la nacionalidad, de la condición social o del sexo, porque «no hay judío ni griego, no hay siervo o libre, no hay varón ni mujer. Pues todos vosotros sois "uno" en Cristo Jesús» (Ga 3,28 gr.; cf. Col 3,11) (LG 32).

Esta concepción es recogida por el *Código de Derecho Canónico* (1983) señalando que «son fieles cristianos quienes, incorporados a Cristo por el bautismo, se integran en el pueblo de Dios y, hechos partícipes a su modo por esta razón de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, cada uno según su propia condición, son llamados a desempeñar la misión que Dios encomendó cumplir a la Iglesia en el mundo» (CIC 204). «Por su regeneración en Cristo, se da entre todos los fieles una verdadera igualdad en cuanto a la dignidad y acción, en virtud de la cual todos, según su propia condición y oficio, cooperan a la edificación del Cuerpo de Cristo» (CIC 208). La igual dignidad de

²¹ Se prefiere hablar de “condición” o “formas” de vida, en vez de “estados” de vida. La “condición” de vida que engloba al laicado, al ministerio y la específica de la vida consagrada se puede leer siete veces (LG 11.13.30.39.40.43.50) es más dinámica y preferible que la de “estados” o “ordenes”, que por su carácter estático privilegian sobre todo el concepto de Iglesia como sociedad. La “condición” expresa mejor la interrelación entre ellas (PIÉ-NINOT, S., 2009, 289-290).

los miembros de la comunidad eclesial se fundamenta en la incorporación y regeneración en Jesucristo por el bautismo y éstos se unen en la común vocación a la santidad y en la corresponsabilidad de la edificación del Cuerpo de Cristo y la misión en medio del mundo. El *Documento de Aparecida* expresa: «La condición del discípulo brota de Jesucristo como de su fuente, por la fe y el bautismo, y crece en la Iglesia, comunidad donde todos sus miembros adquieren igual dignidad y participan de diversos ministerios y carismas. De este modo, se realiza en la Iglesia la forma propia y específica de vivir la santidad bautismal al servicio del Reino de Dios» (n° 184).

La igual dignidad bautismal, que es «común a todos y que caracteriza a la comunidad, no contradice el que existan ministerios con funciones específicas al servicio de la misma» (GARCÍA E., C., 2005, 205). Los diferentes ministerios y carismas en la Iglesia no establecen diferentes niveles de importancia entre ellos, sino que diferencian las distintas funciones a favor de la comunidad que se pone al servicio del Reino de la Vida.

De manera analógica, lo que se predica de cada bautizado se podría decir de cada comunidad en la Iglesia. Es decir, las comunidades en la Iglesia, en los diferentes niveles, tienen una igual dignidad: las CEB en la parroquia, las parroquias en una diócesis, y las Iglesias locales entre sí. Ninguna es mayor o menor, superior o inferior, todas tienen una igual dignidad y responsabilidad, dejando de lado cualquier subordinacionismo o adopcionismo eclesial entre ellas.

2.4 COMUNIDADES, MINISTERIOS, CARISMAS Y SU COMUNIÓN PERIJORÉTICA

Si sólo se considera que las Personas divinas son distintas, irreductibles y de igual dignidad se podría caer en un “triteísmo”. Cada persona se constituye como tal, no por sí misma, sino en relación con la otra. Entre ellas existe una comunión *perijorética*, donde cada una está en la otra, con la otra y para la otra, lo cual constituye ontológicamente, eternamente y consustancialmente un solo Dios. Ahora bien, de manera analógica se podría predicar lo mismo de la comunidad eclesial: los ministerios y carismas en una comunidad; las comunidades y movimientos en una parroquia; las comunidades parroquiales, educativas, de movimientos y religiosas en una diócesis; las iglesias locales en la iglesia universal, están llamadas a entrar en una comunión *perijorética* estando una en la otra, con la otra y para la otra (GRESHAKE, G., 2001, 504).

El mismo autor señala que la Iglesia «consiste en el juego conjunto (perikhóresis) de las personas. Entre ellas, “por variados que sean sus dones y desiguales sus méritos, no reina un orden de grados del ser, sino, a imagen de la Trinidad misma –y, por mediación de Cristo en quien todas se hallan incluidas, en el interior de la Trinidad misma– una unidad de circumincesión» (*Ibid.* 454).

PARRA M., A., (2005) afirma:

Ni en la Trinidad ni en la Iglesia la comunidad es compatible con forma alguna de individualidad cerrada, de personalismos incomunicados, de pluralidades plenamente equivocadas entre ellas, de divisionismos separatistas que pudieran hacer entender falsamente que la Iglesia o que la Trinidad es un agregado de individualidades autónomas y no la circularidad perikorética de los unos en los otros como Cristo en el Padre por el Espíritu para ser consumados en la unidad, en la solidaridad, en la caridad (p. 194).

Si la comunión de comunidades quiere ser a imagen de la comunión trinitaria no puede ser de manera aritmética, donde aunque se sumen los factores permanecería la división entre ellos al hacer la adición, derivando en un “triteísmo eclesial”. La comprensión *perijorética* de la Iglesia implica entenderla como una interacción de manera orgánica, más que como una sumatoria de miembros, ministerios, carismas o comunidades. GRESHAKE, G., (2001) fundamenta la clave orgánica, a diferencia de la aritmética, diciendo:

La unidad "orgánica" (del ámbito de los seres vivientes, sobre todo del personal) es algo distinto. No es solamente una fuerza que une la pluralidad, sino también una magnitud que se realiza en la pluralidad, no excluyendo, entonces, sino incluyendo la pluralidad. Es una realidad que sólo es ella misma en lo plural o, más exactamente, que está estructurada de tal manera que todo momento que en ella sea pasible de diferenciación sólo es él mismo en los otros momentos y junto a ellos. Una unidad tal es tanto más elevada cuanto más alta es la complejidad y diferenciación que integra. Pluralidad no va aquí en detrimento de la unidad, sino que es su forma de realización (p. 243).

El *Documento de Aparecida* desarrolla una comprensión orgánica de la Iglesia señalando: «La diversidad de carismas, ministerios y servicios, abre el horizonte para el ejercicio cotidiano de la comunión, a través de la cual los dones del Espíritu son puestos a disposición de los demás para que circule la caridad» (nº162). El mismo Espíritu que regala a la Iglesia los diferentes carismas, ministerios y servicios es el que realiza la comunión entre ellos, abriéndolos a la compenetración de unos en, con y para los otros. Por esta razón los sujetos de los dones deben desarrollarlos no para sí, sino «en unidad y complementariedad con los de los otros, a fin de formar el único Cuerpo de

Cristo, entregado para la vida del mundo. El reconocimiento práctico de la unidad orgánica y la diversidad de funciones asegurará mayor vitalidad misionera y será signo e instrumento de reconciliación y paz para nuestros pueblos» (*Idem.*).

La *V Conferencia* abre y entiende la comunión *perijorética* entre los bautizados o las comunidades en la misión. Tal como las personas divinas se vinculan y se compenetrán en la misión salvadora de la humanidad, la organicidad de la comunidad eclesial también se articula en vista de la misión. Son para la «vida del mundo», aseguran «mayor vitalidad misionera» y de esta manera serán «signo e instrumento de reconciliación y paz para nuestros pueblos». Esta dimensión eclesiológica, el *Documento de Aparecida* la lleva al plano pastoral, afirmando:

La Diócesis, presidida por el Obispo, es el primer ámbito de la comunión y la misión. Ella debe impulsar y conducir una acción pastoral orgánica renovada y vigorosa, de manera que la variedad de carismas, ministerios, servicios y organizaciones se orienten en un mismo proyecto misionero para comunicar vida en el propio territorio. Este proyecto, que surge de un camino de variada participación, hace posible la pastoral orgánica, capaz de dar respuesta a los nuevos desafíos. Porque un proyecto sólo es eficiente si cada comunidad cristiana, cada parroquia, cada comunidad educativa, cada comunidad de vida consagrada, cada asociación o movimiento y cada pequeña comunidad se insertan activamente en la pastoral orgánica de cada diócesis. Cada uno está llamado a evangelizar de un modo armónico e integrado en el proyecto pastoral de la Diócesis (n° 169).

La comunión es parte de la vocación del discípulo misionero, el *Documento de Aparecida* afirma que no hay discipulado sin comunión (n° 154). «La experiencia de la fe va inscrita, pues, en el interior de una dinámica que nadie puede realizar a solas, son en el ámbito de convivencia y acción común propios de la comunidad creyente». Dios llama a los hombres no aisladamente, sino formando un pueblo, el pueblo de la alianza: la Iglesia» (GARCÍA E., C., 2005, 207). Lo mismo se podría decir de las comunidades, ellas están llamadas a la compenetración de unas con otras. Lejos de esto están algunas desviaciones como el “capillismo” eclesial o presbíteros “francotiradores” que no se comprenden así mismo como miembros de un cuerpo (diócesis, parroquia, presbiterio...), no poniendo sus carismas, dones y talentos al servicio cuerpo. Se reconoce que no puede existir una uniformidad eclesial, pero tampoco una «contraposición punzante que no resuelva en la comunión con el Crucificado la tensión entre los diversos carismas y ministerios dentro de una mutua y fecunda recepción de las personas y de las comunidades en la unidad de la fe, de la esperanza y del amor» (FORTE, B., 2001, 194).

2.5 COMUNIDADES Y SU ESPIRITUALIDAD DE COMUNIÓN MISIONERA

Las relaciones entre los miembros de la Iglesia, la vida de cada discípulo misionero y la vida de la comunidad eclesial debe ser animada por la “espiritualidad de la comunión misionera”²². Sin ésta, «de poco servirían los instrumentos externos de la comunión. Se convertirían en medios sin alma, máscaras de comunión más que sus modos de expresión y crecimiento» (NMI 43). Por otra parte VALADEZ, S., (2008) expresa: «Sin una sólida espiritualidad misionera, la acción de la comunidad eclesial y de cada agente corre el riesgo de convertirse en un activismo infecundo, en una ideología alienante y/o en un proselitismo antievangélico, que nada tiene que ver con el proyecto de Jesús» (p. 473). El modelo evangelizador, como los criterios para la planificación pastoral, se fundamentan en la eclesiología de la comunión misionera, al mismo tiempo son animados por su espiritualidad.

La espiritualidad de la comunión misionera en el *Documento de Aparecida* surge desde el encuentro de los discípulos misioneros con Jesús, este «es indispensable para alimentar la vida comunitaria y la actividad misionera» (n° 154). Ahora bien, este encuentro se establece en el sólido fundamento trinitario, esto permite «superar el egoísmo para encontrarnos plenamente en el servicio al otro» (n° 240). Los discípulos misioneros por la celebración del bautismo entran en la comunión

²² En el *Documento de Aparecida* el término “espiritualidad” aparece treinta veces, de las cuales, en diecisiete oportunidades hace referencia explícita o implícita a la comunión misionera, es decir, el 57%. El resto de la veces son usadas para describir la búsqueda de espiritualidad por parte de las personas (n° 99); para describir espiritualidades específicas: en las comunidades de base (n° 179), sacerdotal (nn° 198. 200. 319), religiosos (n° 220), religiosidad popular (nn° 259. 261. 263. 263. 263); y para manifestar la espiritualidad de las Iglesias en el Continente marcada por los apóstoles y los santos (n° 273). Cabe señalar, que aunque no aparece directamente el uso de término “espiritualidad” con la Palabra comunión, varias de las espiritualidades señaladas son, en otros párrafos, planteadas como espiritualidad animadas por la comunión misionera.

Con respecto a la formulación: “espiritualidad de comunión misionera”, aparece sólo una vez, como la que debe animar los organismos de discernimiento pastoral (n° 203). La fórmula “espiritualidad de comunión” se repite cinco veces: como la espiritualidad que los obispos deben cultivar (nn° 181.189), vivir y promover para una conversión pastoral (n° 368); la espiritualidad que ha ido creciendo en las comunidades de base (n° 307); y la espiritualidad en que se deben formar en los seminarios y casa de formación (n° 316). Otras cuatro veces aparece como “espiritualidad de la acción misionera” (n° 284) en la que se deben formar los discípulos, como una docilidad al Espíritu que moviliza y transfigura todas las dimensiones de la existencia (n° 284), en la que todas las espiritualidades (presbíteros, religiosos y religiosas, padres de familia, de empresarios, de catequistas...) deben estar marcadas por ella (n° 285) y cada una de las vocaciones tiene un modo concreto y distintivo de vivirla (n° 285).

Las últimos siete veces que se usa el término “espiritualidad”, no aparece con la formulación exacta “espiritualidad de comunión”, pero si, haciendo referencia a la comunión misionera: es la espiritualidad que debe consolidar la de las comunidades de base (n° 309); como espiritualidad trinitaria (n° 240), es la que debe fundamentar el Encuentro con Jesucristo, se inicia en el bautismo, y permite superar egoísmo para encontrarnos plenamente en el servicio del otro (n° 240); es la que debe desarrollar la pastoral urbana (n° 309); y animar a la Iglesia para atender a la movilidad humana (n° 412). Por ultimo cabe señalar que aparece planteada de manera negativa, “espiritualidad individualista” (n° 100c) cómo una realidad que preocupa y se lamenta como contraria a la renovación del CONCILIO VATICANO II (n° 100b).

trinitaria (n°153), son invitados a vivirla (n° 155) y transmitirla (n° 157). Ésta encuentra su cumbre en la Eucaristía, «principio y proyecto de misión del cristiano» (n° 153). Por esta razón la *V Conferencia*, ante las tentaciones de espiritualidades individualistas, insiste que la vocación del discípulo misionero es una «con-vocación a la comunión en su Iglesia. No hay discipulado sin comunión» (n° 156) ni sin misión (n° 146). El camino de sanidad se realiza en comunión y misión (n° 163). La comunión misionera hace cristianos en comunión que en la «alegría del llamado, se hacen defensores y promotores de la “vida en abundancia” que Jesús vino a traer con la inauguración del reino de Dios» (BRIGHENTI, A., 2008, 65).

Esta espiritualidad no sólo anima y configura la vida de las personas, sino también las estructuras eclesiales y pastorales. El *Documento de Aparecida*, invita a la Iglesia a entrar en un proceso permanente de conversión pastoral, de manera que con un nuevo ardor misionero, «se manifieste como una madre que sale al encuentro, una casa acogedora, una escuela permanente de comunión misionera» (n° 370). Todos los organismos eclesiales deben estar animados por una espiritualidad de comunión misionera (n° 203).

El texto antes citado hace referencia al número 43 de la *Novo Millennio Ineunte*²³. En él se pueden leer cuatro caminos que manifiestan la espiritualidad de comunión, sin embargo, para que también puedan ser caminos que muestren la espiritualidad de comunión misionera, no sólo deben ser entendidos en la vida intraeclesial, sino que comprenderse en la vida de la Iglesia con la humanidad y de las personas en la humanidad. Ahora bien, se intentará conjugar los cuatro elementos de la comunión *perijorética* desarrollados con los cuatro caminos que plantea JUAN PABLO II. Los cuatro elementos que describen lo que significa la espiritualidad de comunión: es la capacidad de acoger y valorar al otro como un don para mí; es dar espacio al hermano; es reconocer la trinidad en el hermano; es sentir al hermano como uno que me pertenece.

2.5.1 Acoger y valorar al otro como un don para mí

Se ha expresado que la persona es un dinamismo que acontece entre identidad y alteridad. Es un ser relacional que en virtud del “otro”, desarrolla su propia identidad. Ahora bien, para que puedan entrar en comunión se requiere que las personas sean “distintas”. «Lo que es distinto en el otro, Dios lo quiso como un don y no como una amenaza a mi identidad y función específicas dentro

²³ Cabe de señalar que el *Documento de Aparecida* hace referencia cinco veces a esta cita (nn° 158. 188. 203. 272. 368. [en los nn° de cita 70. 96. 104. 163. 207]).

del Cuerpo de Cristo» (ERRÁZURIZ, F., 2002, n° 30). El otro, el distinto, es un don, no una amenaza. Por ello la “espiritualidad de comunión” es la «capacidad de ver ante todo lo que hay de positivo en el otro, para acogerlo y valorarlo como regalo de Dios: Un “don para mí”, además de ser un don para el hermano que lo ha recibido directamente» (NMI 43). La espiritualidad lleva a reconocer la diversidad como una riqueza, a las distintas personas e instituciones con sus variadas diferencias como un llamado a la laudable necesidad en la unidad orgánica, ya sea en la comunidad eclesial, en la comunidad humana o en la historia de la creación. Los discípulos, comunidades y organismos que viven en comunión misionera contemplan en el “otro”, siempre distinto a mí, un regalo positivo para desarrollar la propia identidad y, sobre todo, para alcanzar la genuina unidad integradora e inclusiva. «Por ello el distinto es un don positivo y necesario, un regalo de Dios, que hay que acoger y valorar. Se trata de una complementariedad mutua de los dones que establece una solidaridad de destinos: “Y no puede el ojo decir a la mano: ¡no te necesito!” (1Cor 12,21). Cada miembro, cada hermano, necesita a cada uno de los demás» (ERRÁZURIZ, F., 2002, n° 30).

Ahora bien, si los discípulos misioneros contemplaran sólo este don en sus hermanos de comunidad se reduciría y estancaría la espiritualidad de comunión. Una verdadera espiritualidad de la comunión misionera lleva a la comunidad eclesial a reconocer este don fuera de sus “fronteras”. El mundo, la sociedad, las distintas instituciones, por más diversas que sean a la comunidad eclesial, son un don en la sinfonía de la creación. Animados por este espíritu, la comunidad eclesial vive en una actitud de valoración y empatía con lo distinto a ella.

2.5.2 *Dar espacio al hermano*

Las distintas personas que entran en comunión son al mismo tiempo “irreductibles”, es decir, ninguna absorbe a la otra, ni se diluye en la otra. Por ello la espiritualidad de la comunión misionera es también «saber “dar espacio” al hermano [] rechazando las tentaciones egoístas que continuamente nos asechan y engendran competitividad, ganas de hacer carrera, desconfianza y envidias» (NMI 43). Lejos de esto está el acomplejarse por la diferencia y grandeza del otro, derivando en disolución de la identidad, del pensamiento y, aún más grave, de la propia conciencia en la identidad del otro. O por otra parte, la falta de irreductibilidad en las relaciones se puede traducir en el empeño que puede tener un miembro del cuerpo en serlo o hacerlo todo, ya que absorbe al otro, no “dándole el espacio” que le corresponde. El apóstol expresa: «Pues si todo se redujera a un miembro. ¿Dónde quedaría el cuerpo?» (1Cor 12,19). La espiritualidad de comunión misionera anima a los miembros de la comunidad y a la misma comunidad eclesial (ya sea en las

relaciones en su interior como con la humanidad) a respetar sagradamente la identidad, el pensamiento y la conciencia del otro con sus diversos espacios, procesos y ritmos. El “dar espacio” o la “irreductibilidad”, deja de lado la actitud paternalista, de absorción, competitividad, desconfianza y envidia. Es una real solidaridad, un amor gratuito y desinteresado que conduce a «llevar mutuamente la carga de los otros». Es aquí donde se aplica el principio de subsidiariedad²⁴, pues conforme a este principio las instancias superiores se ponen en una actitud de ayuda – subsidium– es decir, de apoyo, promoción y desarrollo con respecto a las menores. Así las instancias intermedias pueden desarrollarse adecuadamente en lo que les compete, sin ceder injustamente a otras instancias superiores. Así se evita ser absorbidos y sustituidos, viendo reconocida su dignidad propia y su espacio vital. En consecuencia la espiritualidad de la comunión misionera fundada en la “irreductibilidad” lleva a darle al otro el espacio que le es propio, y se ve concretada en el respeto y ayuda a cada persona, familia, comunidad o toda instancia intermedia, para que pueda aportar desde su identidad y originalidad, no siendo anulado el espíritu de libertad e iniciativa. Por ello la espiritualidad de comunión misionera contrasta con cualquier forma de paternalismo, centralización o asistencialismo (CDSI 186-191).

2.5.3 Reconocer la Trinidad en el hermano

Las personas que entran en comunión son distintas, irreductibles, y al mismo tiempo ninguna está sobre o por debajo de la otra, tienen una igual dignidad. Desde la perspectiva cristiana cada persona es reflejo y habitación de la Trinidad, por eso la espiritualidad de comunión «significa ante todo una mirada del corazón sobre todo hacia el misterio de la Trinidad que habita en nosotros, y cuya luz ha de ser reconocida también en el rostro de los hermanos que están a nuestro lado» (NMI 43). Tal como la espiritualidad de la comunión misionera mueve a descubrir en el rostro de cada persona a la Trinidad, ella misma moviliza a la comunidad eclesial a fijar su mirada en el corazón del mundo (DA 148) donde debe ser reconocido el palpar de la bondad de su Creador y las semillas del Reino de la vida en él esparcidas (EN 80). Porque la creación entera es obra de Dios posee una sagrada dignidad y, más aún desde la encarnación del Verbo, la humanidad adquiere, para los

²⁴ Principio que ha estado siempre presente en la doctrina social de la Iglesia. Pío XI (1931) los describe en *Quadragesimo Anno* diciendo «No se puede quitar a los individuos y dar a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e industria, así tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y perturbación del recto orden, quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellas pueden hacer y proporcionar y dárselo a una sociedad mayor y más elevada, ya que toda acción de la sociedad, por su propia fuerza y naturaleza, debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social, pero no destruirlos y absorberlos» (nº79). Es desarrollado en el *Compendio de la doctrina Social de la Iglesia* (2005) desde los números 186 al 191.

cristianos, un valor teológico. «En realidad, tan sólo en el misterio del Verbo encarnado se aclara verdaderamente el misterio del hombre. Cristo, en la revelación misma del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre su altísima vocación» (GS 22). Es por ello que los discípulos misioneros y la comunidad eclesial son animados por la espiritualidad de la comunión misionera a ver, descubrir y valorar la dignidad en ellos mismo, sus hermanos, las comunidades, el mundo y la historia, ya que todos son “morada” de Dios (DA 109). Todas y todos en la Iglesia y en el mundo valen, tienen su dignidad, como expresa el apóstol «El ojo no puede decir a la mano: “No te necesito”; ni la cabeza puede decir a los pies: “no los necesito”. Al contrario los miembros del cuerpo que consideramos más débiles son los más necesarios» (1Cor 12,21-22). Nadie sobra, estorba ni puede ser despreciado. «Cada uno de los que tenemos por más débiles es un don de Dios y una tarea, a fin de que reflejemos el rostro misericordioso de Jesús. [] Esta valoración contradice radicalmente una cultura de lo desechable y sustenta las opciones preferenciales de la Iglesia por los niños, los pobres y todos los marginados» (ERRÁZURIZ, F., 2002, n° 32).

2.5.4 Sentir al hermano como uno que me pertenece

Las personas que entran en comunión no sólo son personas distintas, irreductibles y de igual dignidad, sino que una está en la otra, con la otra y para la otra. Una persona habita en la otra. Por ello, la espiritualidad de la comunión misionera significa tener la «capacidad de sentir al hermano [] como “uno que me pertenece”, para saber compartir sus alegrías y sus sufrimientos, para intuir sus deseos y atender a sus necesidades, para ofrecerle una verdadera y profunda amistad» (NMI 43). La espiritualidad de comunión misionera anima al discípulo de Cristo y a la comunidad eclesial a experimentar al otro, a la comunidad, al mundo e incluso a la misma creación como «alguien que me pertenece». El discípulo que es animado por esta espiritualidad tiene la «capacidad de sentir al hermano de fe en la unidad profunda del Cuerpo místico» (*Idem*). Como expresa Pablo: «Si un miembro sufre, todos los miembros sufrimos con él. Si un miembro recibe honores, todos los miembros comparten su alegría» (1Cor 12,26). De la misma manera la espiritualidad de la comunión misionera lleva a la comunidad eclesial a hacer suyo todo lo humano (ES 36). *Gaudium et Spes* lo expresa: «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» (n° 1). Experimentar al otro como «alguien que me pertenece» hace posible el compromiso, la

compasión, el servicio. La vida se convierte en una ofrenda de amor corresponsable. El discípulo vive su propia existencia y expresa «su propia libertad en la donación de sí y en el servicio a los demás para la transformación de la sociedad» (DA 336). Lejos de esta espiritualidad se encuentra el individualismo pragmático y narcisista presente en la cultura posmoderna que debilitan los vínculos comunitarios (DA 44.51) que incluso pueden darse en la experiencia religiosa (DA 148).

3. LA COMUNIÓN TRINITARIA, META DEL MISTERIO ECLESIAL

La comunión en la Iglesia encuentra en la Trinidad su “meta” hacia la cual encaminan su misión. «La comunión eclesial debe volver al Padre en el Espíritu por el Hijo, hasta el día en que todo quede sometido al Hijo y éste se lo entregue todo al Padre, para que “Dios sea todo en todos” (1Cor 15,28)» (FORTE, B., 1996, 194). La salvación es la comunión: «Si hubiera que resumir en una sola palabra el contenido concreto de la salvación, tanto individual como colectiva, anunciada en el evangelio de Dios, utilizaríamos [] la palabra comunión. Para el pensamiento bíblico, tal como lo comprenden los primeros siglos, la salvación se llama *comunión*» (TILLARD, J.-M.R., 1999, 28). La comunión de la humanidad y toda la creación en la participación de la comunión con Dios, es el Reino de la Vida, fin o meta de la misión de la comunidad de discípulos misioneros. Si por “modelo” eclesial se comprendía la *comunión en la misión*, ahora como “meta” de la comunidad eclesial se entenderá que la *misión de la Iglesia es la comunión* (ChL 32).

3.1 LA COMUNIÓN META ESCATOLÓGICA

La palabra “meta” tiene un carácter escatológico. El capítulo VII de *Lumen Gentium* (nn° 48-51) recupera esta dimensión de la Iglesia. La comunidad eclesial no se consumará sino hasta «cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas (cf. *Hch* 3,21) y cuando, junto con el género humano, también la creación entera, que está íntimamente unida con el hombre y por él alcanza su fin, será perfectamente renovada en Cristo (cf. *Ef* 1,10; *Col* 1,20; *2P* 3,10-13)» (n° 48). La “meta” y la esperanza hacia donde la Iglesia se mueve es la comunión restauradora en Cristo de todas las cosas, es decir, integrando en ella a todo el “género humano” y la “creación entera”. La Iglesia, teniendo clara su meta, va configurando su misión en el peregrinar a la patria definitiva. «Así que la restauración prometida que esperamos, ya comenzó en Cristo, es impulsada con la misión del Espíritu Santo y por Él continúa en la Iglesia, en la cual por la fe somos instruidos también acerca del sentido de nuestra vida temporal, mientras que con la esperanza de los bienes

futuros llevamos a cabo la obra que el Padre nos encomendó en el mundo y labramos nuestra salvación (cf. Flp 2, 12)». (*Idem*). FORTE, B., (1992) afirma: «La Trinidad es el origen y la patria hacia la que se encamina el pueblo de los peregrinos; es el “ya” y el “todavía no” de la Iglesia, el pasado fontal y el futuro prometido, el comienzo y el fin. Este destino final hacia la gloria, en la que la comunión de los hombres quedará inserta para siempre en la plenitud de la vida divina, fundamenta la índole escatológica de la Iglesia peregrina» (p. 30).

La Iglesia, al tener su meta en la Trinidad, no se tiene a ella como fin. Es decir, su fin es tender hacia al Padre por el Hijo en el Espíritu. Por ello el recuerdo del destino definitivo, le «enseña a la Iglesia a relativizarse; la Iglesia descubre que no es un absoluto, sino un instrumento; no un fin, sino un medio; no “domina”, sino “ancilla”, pobre y servidora. Siente que está en camino, pueblo de Dios en éxodo hacia la tierra prometida» (FORTE, B., 1992, 86). De esta manera, la Iglesia, «observando fielmente sus preceptos de caridad, humildad y abnegación, recibe la misión de anunciar el Reino de Cristo y de Dios e instaurarlo en todos los pueblos, y constituye en la tierra el germen y el principio de ese Reino. Y, mientras ella paulatinamente va creciendo, anhela simultáneamente el Reino consumado y, con todas sus fuerzas, espera y ansía unirse con su Rey en la gloria» (LG 5). JUAN PABLO II (1990), en la *Redemptoris missio*, desarrolla la misión de la Iglesia al servicio del Reino, expresando:

La Iglesia, es sacramento de salvación para toda la humanidad y su acción no se limita a los que aceptan su mensaje. Es fuerza dinámica en el camino de la humanidad hacia el Reino escatológico; es signo y a la vez promotora de los valores evangélicos entre los hombres. La Iglesia contribuye a este itinerario de conversión al proyecto de Dios, con su testimonio y su actividad, como son el diálogo, la promoción humana, el compromiso por la justicia y la paz, la educación, el cuidado de los enfermos, la asistencia a los pobres y a los pequeños, salvaguardando siempre la prioridad de las realidades trascendentes y espirituales, que son premisas de la salvación escatológica (nº 20).

3.2 LA COMUNIÓN CON EL MUNDO Y LA MISIÓN ECLESIAL

Ahora bien, la Iglesia no sólo realiza su misión en la comunión de sus miembros, sino sólo puede alcanzar su meta en la comunión *en*, *con* y *para* el mundo. «La Iglesia no podrá comprender y expresar concretamente su naturaleza y catolicidad más que en la medida en que establezca contacto y comunión con toda la familia humana» (ROSSANO, P., 1984, 517). Ella, como ícono de la Trinidad, sacramento universal de salvación, acoge la misma ruta trinitaria en la continuación de la obra redentora de Dios en la creación. El Dios trino no redime a la humanidad desde fuera, sino que

entra, por la encarnación, en la historia de la humanidad para hacerlo participar de su vida. Dios asume para redimir, establece una comunión *perijorética* hasta las últimas consecuencias con el ser humano. Las Personas en la *perijóresis*, están una *en* la otra, *con* la otra y *para* la otra. Dios viene a habitar *en* la humanidad (Jn 14,23), *con* ella realiza su obra, *para* que esta participe de la salvación. La Iglesia realiza su misión *en* el mundo siendo presencia evangélica significativa (DA 16, 148, 159, 215, 221, 227, 275, 286, 306, 362), *con* el mundo en un diálogo de mutua cooperación (ES 27- 40; DA 283, 284, 363, 377, 413, 465, 466, 495, 532) y *para* el mundo en el servicio de la comunión universal, entre las personas entre sí y de estas con Dios (DA 99f, 162, 210, 256, 265, 290, 330, 371, 384, 443, 521-546).

La Iglesia muy lejos de tomar distancia del mundo realizando una *fuga mundi*²⁵, por su misma naturaleza está llamada a involucrarse *en*, *con* y *para* el mundo y la historia. Por una parte, los discípulos misioneros por la exigencia de su vocación están destinados a ser fermento en la masa (Mt 13,33; DA 278 286, 505, 516), sal de la tierra y luz del mundo (Mt 5,13-13). La razón de ser de la Iglesia «es actuar como fermento y como alma de la sociedad» (GS 40). Y por otra parte, en consecuencia con esta presencia comunional de la Iglesia en el mundo, también se podría expresar que el mundo está *en* la Iglesia. Ella «se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia».

Antes de establecer la relación de comunión “Iglesia – mundo”, se ve necesario definir qué se entiende por mundo. Son diversas las concepciones que se tienen del mundo²⁶. En los años

²⁵ Por influencia de las ideas platónicas era necesario trascender del mundo en el ascenso hacia Dios. En la Edad media por la mísera suerte de la humanidad era necesario huir del mundo; en la ilustración la Iglesia tendió a replegarse ante la hostilidad y se generó cierta incomodidad ante la ciencia; el liberalismo del siglo XIX se vio como un nuevo ataque y nuevamente la Iglesia opta por apartarse y retirarse del mundo, se volcó a misiones en países lejanos, se fomentó la piedad y se desarrollaron todo tipo de actividades intraeclesiales. Esta mentalidad se particularmente fuerte en la modernidad. Pio XII realizó esfuerzos por mostrar un mensaje para el mundo, sin embargo, este era unidireccional, no valorando al mundo (O'DENNEL, C., 2001, 760-761).

²⁶ Las complejas y diversas concepciones bíblicas del “*kosmos*” se pueden encontrar en BONORA, A., 1990, 351-372. En el lenguaje neotestamentario se destaca Pablo y Juan. El primero destaca el aspecto culpable del *kósmos* ante Dios (Rom 3,19), está bajo su juicio (1Cor 6,2; Rom 3,6) y condena (1Cor 11,32). Los «santos» por ello se encuentran excluidos del *kósmos* (1Cor 6,2; 11,32). Pero éste a su vez ha encontrado en Cristo la reconciliación (2Cor 5,19; Rom 11,15). Por otra parte Juan destaca aún más los tonos negativos (1,10; 7,1; 15,18; 17,25), pues en el drama de la redención aparece como el gran oponente del redentor (12,31; 14,27; 16,11; 1Jn 4,4). Por ello no se debe amar al mundo (1Jn 2,15), y los cristianos se encuentran fuera del mundo (Jn 15,19; 17,6.14.16). No obstante (o precisamente por ello) el Padre amó tanto al mundo que le envió a su Hijo para su salvación (3,16). Estos textos se deduce una aplicación negativa (pecado, muerte, lucha contra el bien) del *kósmos*. BUENO DE LA FUENTE, E., (2007), afirma «resultaría unilateral traducir el *kósmos* bíblico por mundo en su significado actual. La terminología bíblica no recogería más que el aspecto negativo de lo que actualmente denominamos *mundo*. La consideración teológica y eclesiológica del mundo debería tener en cuenta igualmente otras perspectivas (la bondad de la creación, la lógica de la alianza y de la encarnación...)» (p. 274).

anteriores al CONCILIO VATICANO II habían dos: una «de tipo jurídico, que reducía todo el problema a las relaciones entre la Iglesia y el Estado, y otra moralizante, que se encargaba de subrayar los peligros del “mundo”, que, con el demonio y la carne, acechan contra la salvación del alma» (USEROS C., M., 1968, 585-586). *Gaudium et Spes* entiende por mundo la:

Entera familia humana con el conjunto universal de las realidades entre las que ésta vive; el mundo, teatro de la historia humana, con sus afanes, fracasos y victorias; el mundo, que los cristianos creen fundado y conservado por el amor del Creador, esclavizado bajo la servidumbre del pecado, pero liberado por Cristo, crucificado y resucitado, roto el poder del demonio, para que el mundo se transforme según el propósito divino y llegue a su consumación (nº 2).

Con el CONCILIO experimenta un fuerte cambio la concepción y actitud que había del mundo. PABLO VI (1965) afirmaba en su *discurso de clausura* que había que tener una «conciencia optimista»: volcar «una corriente de afecto y de admiración [] hacia el mundo moderno». Detenerse «más en el aspecto dichoso del hombre que en el desdichado». Reprobar «los errores [] porque lo exige no menos la caridad que la verdad; pero, para las personas, sólo invitación, respeto y amor». Enviar «al mundo contemporáneo, en lugar de deprimentes diagnósticos, remedios alentadores; en vez de funestos presagios, mensajes de esperanza». Los valores del mundo moderno no sólo respetarlos, sino honrarlos, sostener sus incesantes esfuerzos; sus aspiraciones, purificarlas y bendecirlas (nº 9). El CONCILIO VATICANO II iba respondiendo de esta forma al anhelo que expresaba JUAN XXIII (1961) en la constitución *Humanae Salutis* para convocar el CONCILIO: No tener una mirada negativa de la realidad. No ser «profetas de calamidades». Tener la confianza que Dios no ha abandonado a los humanidad por Él redimida (nº 3). ESTRADA, J., (2006) citando a RATZINGER, J., (1975) afirma que los textos conciliares permitían hablar de un «contra-Syllabus». Según este último, el CONCILIO supuso una corrección de la actitud católica respecto al liberalismo, la ciencia y el estamento político (p. 100).

El CONCILIO invita a valorar la teología de la creación cuando presenta al mundo creado por la sabiduría y bondad de Dios. Es en este mundo y no fuera de él, donde se realiza la obra de la redención. Por tanto, todas las cosas en Cristo tienen su subsistencia: «En Él fueron creadas todas las cosas, las del cielo y las de la tierra, las visibles y las invisibles [] todo lo ha creado Dios por él y para él. Cristo existe antes que todas las cosas y todas tienen en él su consistencia» (Col 1,16). ESTRADA, J., (2006) afirma con respecto a la *Gaudium et Spes* y visión del mundo:

No se trata de una mera objetivación y descripción de la situación del mundo, sino que se acentúa la perspectiva de la creación y se vincula la antropología a la cristología, afirmando la dignidad de la persona (GS 12-22: capítulo primero) y las exigencias de la comunidad y del bien común (GS 23-32: capítulo segundo), para, finalmente analizar la actividad humana a la luz de la revolución científico técnica, el progreso y la autonomía de las realidades terrestres (GS 33-39: capítulo tercero; 41). Se combina el principio encarnatorio de la cristología (GS 22) con la inmanencia de la gracia y el discernimiento, para superar el dualismo entre la fe y la vida, y abrirse a la perspectiva de la iglesia en estado de misión, en contra de la concepción tradicional de la iglesia de cristiandad (p. 95-96).

La relación “Iglesia – mundo”, desde los años conciliares, va superando cualquier dualismo, valorándose el misterio de la encarnación en el mundo. Porque el Hijo de Dios se ha encarnado cada ser humano, el mundo y la historia adquieren una dimensión teologal. Nada en el mundo puede resultar ajeno al plan de la salvación. Ahora bien, ¿cómo se podrá entender la relación “Iglesia – mundo”? Para ello se seguirá, de manera analógica, las mismas categorías de la comunión *perijorética*: el mundo y la Iglesia son distintos, irreductibles, de igual dignidad y se encuentran en permanente inhabitación.

3.2.1 El mundo y la Iglesia, distintos y autónomos

El mundo y la Iglesia son realidades distintas y por ello autónomas. El CONCILIO reconoce la sana autonomía entre el mundo (persona, sociedad o ciencia) y la Iglesia (GS 36). Esta autonomía responde a la voluntad del Creador. «Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte» (*Idem*). La persona es libre, «la verdadera libertad es el signo eminente de la imagen divina en el hombre» (*Ibid* 17). Éste la ejerce en conformidad con su conciencia, «núcleo más secreto y el sagrario del hombre» (*Ibid* 16). La persona humana «tiene obligación de seguir fielmente, en toda su actividad, para llegar a Dios, que es su fin. Por tanto, no se le puede forzar a obrar contra su conciencia. Ni tampoco se le puede impedir que obre según su conciencia» (*Dignitatis Humanae* 3). Por otra parte, la sociedad va tomando mayor conciencia de su autonomía y responsabilidad, asumen que son autores y promotores de la sociedad y su cultura. Ésta «tiene siempre necesidad de una justa libertad para desarrollarse y de una legítima autonomía en el obrar según sus propios principios. [] La Iglesia afirma la autonomía legítima de la cultura humana, y especialmente la de las ciencias» (GS 59). El CONCILIO reconoce en ello la «enorme importancia para la madurez espiritual y moral del género humano» (*Ibid* 55). Esta autonomía ha quedado patente en la separación de la Iglesia con

respecto a los estados: «La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno» (*Ibid* 76).

3.2.2 *El mundo y la Iglesia, irreductibles*

La sana autonomía lleva a afirmar que ambos son irreductibles. Tal como se podía correr el peligro de derivar en un adopcionismo trinitario o eclesial, ahora se podría correr el riesgo de un “adopcionismo pastoral” o “adopcionismo temporal”, al no reconocer la irreductibilidad de ambos. En la historia de la Iglesia se han planteado dos peligros o respuestas equivocadas que ejemplifican la reducción del mundo a la Iglesia o de la Iglesia al mundo: eclesiastización del mundo y la secularización de la Iglesia.

a)- *En el eclesiastización del Mundo*, la Iglesia pretender absorber la sociedad civil. «En lugar de la comunidad política de hombres autónoma y diferenciada de la Iglesia, surge un tipo de sociedad sacral, denominada “cristiandad” o “república cristiana”. El malentendido radica en que en esta perspectiva se viene a anular la legítima autonomía y valor cristiano de lo “mundano”, de lo “secular” en cuanto tal» (USEROS C., M., 1968, 587). La Biblia se toma como fuente de la ciencia o la historia, no existen distinción entre la autoridad eclesial y civil, el ámbito y la dinámica de la sociedad y de la Iglesia se hacen homogéneos. En definitiva es un desprecio del mundo. Algunos autores expresan que esta corriente ha derivado en la actualidad en la neo-cristiandad: «La Iglesia reconoce la legítima autonomía de la sociedad, pero se reivindica el estatuto de “Sociedad Perfecta”, también legítima, y con el derecho de intervenir en el mundo para conformarlo con los valores evangélicos. En este modelo de Iglesia, se trata de recristianizar la sociedad, ahora de abajo para arriba, por la acción capilar de los laicos» (BRIGHENTI, A., 2003, 36). En sintonía con esta corriente se puede ubicar el integrismo, manifestado de dos maneras: como una teocracia que quiere absorber los poderes mundanos, y «como clericalismo en cuanto regulación de la vida entera de los bautizados, también en su existencia mundana, ya que los clérigos reciben de su ministerio sagrado las respuestas para todas las preguntas de la realidad» (BUENO DE LA FUENTE, E., 2007, 282). Esta corriente también se manifiesta en los que consideran «las reivindicaciones de los poderes mundanos como pretensión de sustraer algo a la Iglesia (sin mayores matizaciones), que sospechan de todas las fuerzas que escapan al control eclesial, que recelan de todo pluralismo o identifican Iglesia y Reino de Dios, que sitúan la fuerza de la Iglesia en el recurso a mecanismos mundanos de poder» (*Idem*).

b)- La secularización de la Iglesia es como un cristianismo sin religión, sin trascendencia, es entenderlo «más que en la línea vertical de la comunión con Dios, en la línea horizontal de la comunión con los hombres; en esta perspectiva, la Iglesia aparece como un factor más que ha de integrarse, junto a otros resortes seculares, en el proceso de promoción humana». Se relativiza la proclamación de la Palabra de Dios y la celebración sacramental. La Iglesia se realiza en la medida que contribuye al progreso de la humanidad y a la humanización del mundo. «A imagen de Cristo—hombre, la Iglesia en el mundo debe ocultar la faz de lo divino de que ella es portadora y actualizarse, más que con el anuncio y comunicación de una gracia y salvación eterna, con el anuncio de un evangelio social y la promoción de los valores humanos y del progreso de la sociedad» (USEROS C., M., 1968, 588-589).

El mismo VATICANO II se encarga de afirmar con respecto a la irreductibilidad: «La Iglesia, que por razón de su misión y de su competencia no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está ligada a sistema político alguno, es a la vez signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana» (GS 76). Ambas realidades están al servicio de la vocación personal y social de la humanidad. «La Iglesia: contribuye a difundir cada vez más el reino de la justicia y de la caridad en el seno de cada nación y entre las naciones. Predicando la verdad evangélica e iluminando todos los sectores de la acción humana con su doctrina y con el testimonio de los cristianos, respeta y promueve también la libertad y la responsabilidad políticas del ciudadano» (*Idem*).

3.2.3 El mundo y la Iglesia, de igual dignidad

Al igual que en la comunión de las personas trinitarias ninguna es mayor o menor, superior o inferior, en la relación comunal entre la Iglesia y el mundo ninguno es mayor o superior al otro. De modo contrario se estaría frente a un “subordinacionismo pastoral”. Iglesia y mundo, aunque de diferente manera, han sido creados por la voluntad y bondad del mismo Creador, y ambos participan de la redención del Hijo y subsisten por medio del mismo Espíritu. El mundo y la Iglesia son diferentes, irreductibles y con una igual dignidad, no existe una relación jerárquica entre ambos, ninguno está por sobre el otro. El CONCILIO da a la actividad humana su dignidad, reconociendo que ésta responde a la voluntad de Dios. «Creado el hombre a imagen de Dios, recibió el mandato de gobernar el mundo en justicia y santidad, sometiendo a sí la tierra y cuanto en ella se contiene» (GS 34). Las personas por medio de su actividad van transformando la sociedad, se perfeccionan a sí mismas y trascienden (GS 35). Esta reflexión está lejos de reivindicar la concepción de la Iglesia

como “sociedad perfecta”. La comprensión que se quiere realizar de la Iglesia no es jurídica. Ambas realidades (Iglesia y mundo) son de diversa naturaleza, no son magnitudes correlativas. Lo que se está afirmando es simplemente que una magnitud no está por sobre la otra, ambas realidades son sujetos. Por ello el mundo no es un destinatario pasivo de la Iglesia, el mundo es un verdadero interlocutor, un sujeto del cual la Iglesia recibe y entrega (GS 41-45). Sobre todo en una sociedad pluralista, la Iglesia «no puede mirar al mundo de fuera o desde arriba, porque se suscitaría en el mundo una sensación de amenaza o de búsqueda de dominio, por lo que intentará sustraerse a tales pretensiones (sospechadas o reales)» (BUENO DE LA FUENTE, E., 2007, 274).

3.2.4 El mundo y la Iglesia, en permanente inhabitación

Si sólo se reconociera que la Iglesia y el mundo son realidades diferentes, irreductibles y de igual dignidad, se podría derivar al menos en un “dualismo pastoral”. «No se puede caer sin matices en la tentación de contraponer ambas magnitudes en relaciones extrínsecas» (BUENO DE LA FUENTE, E., 2007, 274). «La Iglesia deja atrás su actitud *frente* o contrapuesta al mundo; está en el mundo y no fuera del mundo» (GARCÍA E., C., 2005, 191). Existe una inhabitación de la Iglesia en el mundo y de él en ella. Por su carácter sacramental, la Iglesia está en el mundo y el mundo está en la Iglesia. USEROS C., M., (1968), afirmaba que la Iglesia «puede cualificarse también como “sacramento del mundo” en la medida que el Vaticano II declara que la Iglesia es en Cristo “como sacramento de la unidad del todo el género humano”» (p. 584). Entre el mundo y la Iglesia existe, de manera analógica, una comunión *perijorética*. «Iglesia y mundo no son magnitudes excluyentes. La Iglesia es mundo sin perder su eclesialidad, y el mundo sin perder su mundanidad es también Iglesia» (GARCÍA E., C., 2005, 187). «Esta paradoja puede advertir contra un peligro que históricamente ha podido producirse en ocasiones: que el mundo se sienta como no-Iglesia o que considere la Iglesia fuera de su ámbito y por ello quiera configurarse como mundo precisamente frente a la Iglesia» (BUENO DE LA FUENTE, E., 2007, 274). «Desde dentro del mundo, la Iglesia deberá reafirmarse y presentarse continuamente como don de Dios a favor del mundo. Podrá ser incomprendida o rechazada, pero nunca podrá dejar de ser don o regalo para el mundo y bajo forma mundana» (*Ibid.* 275).

3.3 LA COMUNIÓN, META DE LA MISIÓN ECLESIAL

La Iglesia es como un sacramento, siendo *instrumento* para la comunión de la humanidad con Dios y de las personas entre sí (LG 1). La Misión de la Iglesia, de la cual ella es instrumento, es

la comunión. La Iglesia organiza su vida, se vincula con el mundo, le presta su colaboración, recibe de él múltiples ayudas para pretender sólo una cosa: el advenimiento del Reino de Dios y la salvación de toda la humanidad. Ella manifiesta y al mismo tiempo realiza el misterio del amor de Dios a la humanidad (GS 45).

El *Documento de Aparecida* describe sencillamente la vocación de todo hombre y mujer: «En el designio maravilloso de Dios, el hombre y la mujer están llamados a vivir en comunión con Él, en comunión entre ellos y con toda la creación» (n° 470). Cada persona tiene vocación de comunión, por tener «todos un mismo origen y Padre, y por llevar en sí la imagen y semejanza del mismo Dios en su comunión trinitaria» (n° 523). La Iglesia, que se pone al servicio de la humanidad (n° 160), es instrumento que busca llevar a plenitud las profundas aspiraciones de la humanidad, es decir, se pone al servicio para que el hombre y la mujer vivan plenamente la comunión con Dios, con los otros y con la creación.

A la evolución de la sociedad hacia la unidad, a la sana socialización civil y económica, la Iglesia se suma en virtud de su misma vocación. «La promoción de la unidad concuerda con la misión íntima de la Iglesia» (GS 42). Su vocación es «salvar y renovar a toda criatura para que todo se instaure en Cristo y todos los hombres constituyan en Él una única familia y un solo Pueblo de Dios» (AG 1). Dios es el fin de la humanidad, el «ha querido que los hombres constituyan una sola familia y se traten entre sí con espíritu de hermanos. Todos han sido creados a imagen y semejanza de Dios, quien hizo de uno todo el linaje humano y para poblar toda la haz de la tierra (Hch 17,26), y todos son llamados a un solo e idéntico fin, esto es, Dios mismo» (GS 24). Dios no crea al ser humano para que viva solo, sino en sociedad, ni tampoco lo salva aisladamente, sino en un único Pueblo (GS 32). La persona creada a imagen de su creador, está llamada a vivir trinitariamente en comunión con sus hermanos y hermanas por lo que «no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás» (GS 24).

Jesucristo, por quien todo fue realizado, en su pascua salva a todos y recapitula todas las cosas. Reconciliando a las personas con Dios y entre sí. Él «es el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones» (GS 45). Él manifiesta que Dios es amor (1Jn 4,8) y revela con sus palabras y acciones que la perfección humana está en el mandamiento nuevo del amor. «Así, pues, a los que creen en la caridad divina les da la certeza de que abrir a todos los hombres los caminos del amor y esforzarse por instaurar la fraternidad

universal no son cosas inútiles» (GS 38). Por ello la Iglesia aporta y, humildemente, enseña al mundo «que la genuina unión social exterior procede de la unión de los espíritus y de los corazones, esto es, de la fe y de la caridad que constituyen el fundamento indisoluble de su unidad en el Espíritu Santo. Las energías que la Iglesia puede comunicar a la actual sociedad humana radican en esa fe y en esa caridad aplicadas a la vida práctica» (GS 42). De esta manera, el evangelio es el «fermento de la libertad y del progreso en la historia humana, incluso temporal, y se presenta constantemente como germen de fraternidad, de unidad y de paz» (AG 8). Una evangelización «que pone la Redención en el centro, nacida de un amor crucificado, es capaz de purificar las estructuras de la sociedad violenta y generar nuevas. [] Evangelizar sobre el amor de plena donación, como solución al conflicto, debe ser el eje cultural “radical” de una nueva sociedad. Sólo así el Continente de la esperanza puede llegar a tornarse verdaderamente el Continente del amor» (DA 543).

El *Documento de Aparecida*, junto con señalar la vocación que tiene la Iglesia en el Continente en ser morada de los pueblos, casa de los pobres, sujeto de reconciliación y comunión en la vida de los pueblos (n° 524), está llamada a animar:

A cada pueblo para construir en su patria una casa de hermanos donde todos tengan una morada para vivir y convivir con dignidad. Esa vocación requiere la alegría de querer ser y hacer una nación, un proyecto histórico sugerente de vida en común. La Iglesia ha de educar y conducir cada vez más a la reconciliación con Dios y los hermanos. Hay que sumar y no dividir. Importa cicatrizar heridas, evitar maniqueísmos, peligrosas exasperaciones y polarizaciones. Los dinamismos de integración digna, justa y equitativa en el seno de cada uno de los países favorece la integración regional y, a la vez, es incentivada por ella (n° 534).

Es necesario educar y favorecer en nuestros pueblos todos los gestos, obras y caminos de reconciliación y amistad social, de cooperación e integración. La comunión alcanzada en la sangre reconciliadora de Cristo nos da la fuerza para ser constructores de puentes, anunciadores de verdad, bálsamo para las heridas. La reconciliación está en el corazón de la vida cristiana. Es iniciativa propia de Dios en busca de nuestra amistad, que comporta consigo la necesaria reconciliación con el hermano. Se trata de una reconciliación que necesitamos en los diversos ámbitos y en todos y entre todos nuestros países (n° 535).

3.3.1 La Comunión trinitaria y la matriz de la comunión

La Iglesia, para ser instrumento de la comunión de las personas entre sí, encuentra en la misma comunión trinitaria la matriz para llevar a cabo su tarea. La perijóresis trinitaria realizada en Jesucristo con la humanidad tiene connotaciones sociales; Pablo manifiesta que: «Ya no hay distinción entre judío o no judío, entre esclavo o libre, entre varón o mujer, porque todos son uno en

Cristo Jesús» (Gal 3,28), es decir, en Jesucristo no hay distinción de ningún orden entre las personas, ni religiosa, ni social o de género. La comunión perijorética entre las personas es el anhelo del proyecto de Dios «que sean uno, como tú y yo somos uno» (Jn 17,11), y un anuncio escatológico «que Dios sea todo en todas las cosas» (1Cor 15,28). El Documento de Aparecida pone en las relaciones trinitaria un modelo para la convivencia humana, la comunión trinitaria invita a «vivir una comunidad de iguales en la diferencia» (nº 451). «Esta eterna perijóresis de amor y de vida entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo constituye la matriz fontal de todo amor, vida y comunión en la creación, hecha a imagen de la Trinidad» (BOFF, L., 1987, 107). «A pesar de toda ruptura, la Trinidad quiere verse figurada en la historia, en la medida en que las personas lo ponen todo en común, establecen relaciones igualitarias y justas entre todos, comparten lo que son y lo que tienen» (*Ibid.*, 166). PURCARO, A., (2011) dice:

Todo comienza con la comprensión de Dios como comunión, amor compartido, Trinidad, que crea el varón y la mujer a su imagen. En el principio no está la soledad son la comunión de personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Esta comunión constituye la esencia de Dios y, a la vez, la dinámica concreta de cada ser humano (GS 12 y 24-26). El ser humano está hecho para vivir en comunión. La esencialidad constitutiva de la persona humana reside en “ser para los demás”, es decir, estar en comunión. El anhelo de comunión con la divinidad, la sed de lo infinito, es innato al ser humano (p. 401).

Cuando no se entiende la Trinidad en clave de comunión *perijorética*, puede derivar en desviaciones en la comprensión tanto de la sociedad como de la misma Iglesia. La historia es testigo de que en una comprensión monoteísta a-trinitaria de Dios se han fundamentado totalitarismos y, al revés, también autoritarismos se han fundado en monoteísmos rígidos. MOLTSMANN, J., (1983) expresa que «el monoteísmo religioso-político se ha utilizado siempre para legitimar la dominación, desde los cultos al emperador en la antigüedad, pasando por el bizantinismo, hasta las ideologías del absolutismo en el siglo XVII y de la dictadura en el siglo XX» (p. 208)²⁷. La comunión *perijorética* donde las personas trinitarias están una en la otra, por la otra, para la otra y con la otra, «destruye la figura del monarca universal único y solitario, sustrato para la ideologización del poder totalitario y

²⁷ Se puede profundizar en el tema con el mismo autor donde hace una crítica a los monoteísmos tanto políticos como clericales 207-220. También en CONGAR, Y., (1981), El monoteísmo político de la antigüedad y el Dios trino, *Concilium*, (163), 353-362.

excluyente. Solamente la comunidad humana de hermanos y hermanas, formada de relaciones de comunión y de participación, puede ser el símbolo vivo de la Trinidad eterna» (BOFF, L., 1987, 33).

Siempre en relación con la sociedad, cuando el énfasis es en una persona de la Trinidad sin ponerla en relación con las otras, el resultado a nivel social podría ser perturbador. BOFF, L. (1987) así lo dice:

Una sociedad no puede organizarse a partir de la opresión de la norma (sólo la imagen del Padre), ni a partir del dominio de los líderes (sólo la figura del Hijo), ni a partir de la anarquía y de la insensatez de los espíritus creativos (sólo la figura del Espíritu Santo). Nadie (ni la persona ni la sociedad) subsiste sin una referencia hacia arriba y sin la memoria de su origen (el Padre); de la misma forma nadie (personal o socialmente) vive sin alimentar relaciones hacia los lados y sin cultivar la fraternidad (el Hijo); finalmente, no hay persona ni sociedad que puedan estructurarse sin respetar la dimensión personal y sin animar la interioridad humana (el Espíritu Santo), en donde se elabora la creatividad y se proyectan las utopías transformadoras de la historia (pp. 24-25).

3.3.2 La comunión trinitaria y la imagen del ser humano

La comunión *perijorética* entre las personas se fundamenta en que el ser humano es imagen de Dios y, en él, de la comunión trinitaria. Cuando Dios dice: «Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza» (Gn 1,26), se expresa una de las categorías más profundas de la persona humana, la constitución *perijorética* de cada hombre y cada mujer. La *V Conferencia* reconoce «una profunda vocación a la unidad en el “corazón” de cada hombre, por tener todos el mismo origen y Padre, y por llevar en sí la imagen y semejanza del mismo Dios en su comunión trinitaria» (nº 523). «Y pues la vida divina se revela en la plenitud de los tiempos como “perijóresis”, inhabitación recíproca de las tres Personas divinas en el dinamismo del amor eterno, se puede decir que la imagen humana se realiza sobre todo en la historicidad y en la socialidad, es decir, en el ofrecerse al otro y en el acoger al otro en sí a través de la relación unificante y liberalizadora del amor» (FORTE, B., 2002, 127).

Desde esta configuración *perijorética* de toda persona, ésta ya no puede entenderse en la cerrazón de un espíritu satisfecho consigo mismo (ser para sí), como el subjetivismo moderno lo presenta, ni en la soledad estática de una sustancia incommunicable (ser en sí), como lo plantea el objetivismo antiguo (FORTE, B., 2001, 175). ZIZIOULAS, I., (2003), fundamentándose en el pensamiento patrístico, expresa que: «No hay ser verdadero sin comunión. Nada existe como un “individuo”, concebible por sí mismo» (p. 32). La persona humana se debe entender abierta a la

comunicación en el amor «en el ser con el otros para edificar con ellos el futuro y construir en el tiempo relaciones que sean reflejo de la historia del amor eterno» (FORTE, B., 2002, 127).

3.3.3 *La comunión trinitaria y la vocación de la sociedad*

La sociedad, como interacción de personas, esta llamada también a ser reflejo de la comunión trinitaria y de cada persona en particular. A imagen del *Padre*, el ser humano es fuente de amor, por lo que la sociedad está llamada a valorar la dignidad de cada uno (amante), su autónoma creatividad en la iniciativa del amor, su ser original e irrepetible y, al mismo tiempo, hacerlas converger en una comunión, para convertirse en una fontalidad común y más alta. A imagen del *Hijo*, el ser humano es acogida (amado), por lo que la comunidad está llamada a ser espacio donde cada uno acoge al otro y todos acogen a cada uno, es decir, comunión de diferentes receptividades en el amor, más profunda que la simple suma de la receptividad de cada uno. Esta acogida no es en virtud de méritos, sino por el simple existir, dentro del respeto a lo que cada uno es, en la aceptación de su diversidad y hasta de su “nada”. Por lo mismo, acoge a los últimos y rechaza con decisión cualquier discriminación de poder, de riqueza, de raza, de cultura. Por otra parte no sólo es apertura al otro, sino también a lo otro, es decir a lo venidero y a lo nuevo. A imagen del *Espíritu*, que es el vínculo de unidad y la apertura en el amor, la comunidad lo refleja siendo comunión en la reciprocidad y en la permanente tensión de la libertad, logrando superar la soledad y el aislamiento en la comunión de las reciprocidades. Esto es sólo fruto de un amor contagiado y contagioso. Esta comunión tiene que expresarse en un camino permanente de liberación, con proyectos sociales que recojan las diversas exigencias a la luz de la Trinidad (FORTE, B., 2001, 180-184).

Siguiendo el mismo esquema, como síntesis o conclusión de lo expresado, se puede decir que la comunión *perijorética* en la sociedad es una llamada a:

a)- Valorar las *diferentes personas y las diferencias* entre ellas. «La persona no puede existir sin comunión; pero toda forma de comunión que niegue o suprima la persona es inadmisible» (ZIZIOULAS, I., 2003, 32). Cada persona es un don a la sociedad, no por sus méritos, sino simplemente porque es persona. En este sentido la pluralidad de personas que la integran, con la diversidad de pensamiento, religión, cultura, género... es un valor social, al ser cada persona don del Creador. Por otra parte la sociedad es una llamada a acoger y reconocer las diferentes asociaciones formales e informales que por más ínfima y diferente que sean, son verdaderos sujetos sociales, culturales e históricos.

b)- Esmerarse por la *irreductibilidad* de la identidad de cada persona. Una persona no puede ser absorbida por las ideas, juicios, opciones y acciones de otra por más justas y nobles que sean. Para que exista un verdadero diálogo social deben respetarse la identidad de cada persona. Es un valor supremo de la sociedad el respeto por la autonomía de las conciencias personales (GS 19). En este sentido también se puede aplicar este concepto a los pueblos y culturas que luchan por no ser absorbidos por una globalización cultural. Los utilitarismos y pragmatismos contemporáneos pueden hacer “reducir” a la persona a un objeto de consumo, ideológico o social, atentando a su *irreductibilidad*.

c)- Esforzarse por la *igualdad* de las personas. Todos tienen una igual dignidad por el simple hecho de ser persona. La sociedad a imagen de la Trinidad está llamada a ser una sociedad de la inclusión, donde nadie ni por historia, género, condición socio-económica, religión y opinión quede al margen de la convivencia social en sus diferentes procesos de crecimiento. Por lo mismo, la sociedad está llamada a generar posibilidades y educar en capacidades para todos y todas por igual. En la sociedad, al tener una igual dignidad, las personas son co-responsable del progreso de la comunidad humana, por lo que son indispensables los espacios de real participación de las personas y grupos humanos.

d)- Trabajar *en comunión por la comunión*. Las personas no son sólo diferentes, irreductibles y de igual dignidad, sino que también están llamadas a ser en las otras, por las otras, con las otras y para las otras. Si la comprensión de la Trinidad tenía el problema del triteísmo, al no considerar la comunión entre las personas divinas, la comunidad humana corre el peligro del individualismo si no vive en y para la comunión entre las personas. El *Documento de Aparecida* expresa que de lo que carece la sociedad es «la posibilidad de que esta diversidad pueda converger en una síntesis que, envolviendo la variedad de sentidos, sea capaz de proyectarla en un destino histórico común» (n° 43).

Ciertamente la comunión trinitaria es la matriz que, de manera analógica, sirve para configurar las relaciones humanas, pero es más que eso: es «un horizonte que nos trasciende y una historia de amor en la que hay que insertarse, amén de expresarse mediante opciones por la justicia y la libertad, llevadas a cabo en el día a día de la historia humana» (FORTE, B., 2002, 127).

CAPÍTULO 3

EVANGELIZACIÓN Y PLANIFICACIÓN DE LA COMUNIÓN MISIONERA

En el capítulo anterior se desarrollaron los fundamentos eclesiológicos de la comunión misionera. Desde estos fundamentos, en el presente capítulo, se intentará diseñar un modelo evangelizador y, de esta manera, obtener criterios para la configuración de una planificación pastoral decididamente misionera²⁸. El *Documento de Aparecida*, de manera imperativa, exhorta a reformular los planes pastorales de las diócesis, parroquias, comunidades religiosas, movimientos y de cualquier institución de la Iglesia, para que estén impregnados por la firme decisión misionera que ha impulsado del *Documento* (n° 365). Es por ello que, acogiendo este imperativo y fundamentados en la comunión misionera y su modelo evangelizador, se esperan obtener los criterios para cumplir con el cometido que plantea la *V Conferencia*.

Un modelo evangelizador surge desde la comprensión que se tiene de Dios, de la Iglesia, la humanidad y el mundo. (RAMOS, J., 2006, 126). Existe una íntima relación entre el modelo eclesial y un modelo evangelizador, como lo afirma FLORISTÁN C., (2009): «A diversos modelos de Iglesia corresponden diversas concepciones de la teología práctica y de la acción pastoral» (p. 195). Mientras que el modelo eclesial apunta al ser de la Iglesia, el modelo de acción evangelizadora busca simbolizar su quehacer²⁹.

²⁸ Se utiliza el término “planificación pastoral”, sin embargo, cabe señalar, que en Chile se usa el concepto “gestión pastoral” que proviene del Centro de Investigaciones Socioculturales (CISOC Bellarmino). VALDIVIESO, G.; SILVA, C. (2011) señalan: «Hablamos de gestión pastoral, con la idea de acentuar que se trata de un proceso global, en que la planificación es sólo una parte de ese proceso» (p. 5). Por otra parte, según el criterio de algunos pastoralistas, la pastoral, junto a la misión y la catequesis, son momentos de la evangelización. La evangelización es el «proceso global de la vida en el interior de la Iglesia. De este modo se habla de etapas de la evangelización en el camino del creyente y se contemplan las distintas acciones que la evangelización abarca» (RAMOS, J., 2006, 214). Por lo que, en vez de “planificación pastoral”, sería conveniente comenzar hablar de una planificación de la evangelización, ya que no se restringiría a planificar sólo un momento de la acción evangelizadora de la Iglesia.

²⁹ Son diversos los modelos evangelizadores. GUTIÉRREZ, G., (1973) en los años posteriores del CONCILIO VATICANO II enumera cuatro: la pastoral de cristiandad, de nueva cristiandad, de madurez en la fe y de acción profética (pp. 37-82). RAMOS, J., (2006) enumera los modelos: tradicional, comunitario, evangelizador y liberador. Cada uno lo sitúa en su contexto social y eclesial, mostrando su fundamentación eclesiológica, su planteamiento y acción pastoral (pp. 127-144). Por otra parte BRIGHENTI, A., (2003) va a desarrollar cuatro “modelos pastorales” y sus diferentes inspiraciones: pastoral voluntarista (régimen de cristiandad); pastoral colectivista (neo cristiandad); pastoral orgánica y de conjunto (Pueblo de Dios) y la pastoral de comunión y participación, (recepción creativa del Vaticano II en Latinoamérica; pp. 33-40).

Se han descrito los fundamentos eclesiológicos de la comunión misionera, presente en el *Documento de Aparecida*. Se podría graficar este modelo eclesiológico³⁰. El modelo eclesial de “sociedad perfecta” se ha graficado como una pirámide, porque en él se da énfasis casi absoluto al sacramento del orden. Éste está fundamentado en un cristo-monismo y es expresado como una sociedad de des-iguales. El modelo “eclesial de comunión”, inspirado en *Lumen Gentium*, desarrollado en la pastoral de la Iglesia Latinoamericana, sobre todo después de la *III Conferencia*, como la Iglesia en “comunión y participación”, puede ser graficado como un “círculo”. En este modelo, fundamentado en la Trinidad, se enfatiza el sacramento del bautismo, donde todos los miembros del cuerpo tienen una igual dignidad y son corresponsables en la misión de la Iglesia. El modelo de la comunión misionera inspirado en *Lumen Gentium*, al mismo tiempo que *Gaudium et Spes*, se podría comparar con un “espiral”. Tienen los mismos fundamentos trinitarios que el modelo anterior, pero no queda “en-cerrado”, sino, como la misma Trinidad, la misión rompe el círculo, y se abre a la misión con la humanidad, entrando en comunión con ella, para que ésta viva en comunión. Si en el modelo piramidal se daba el binomio “laicos/clérigos”, en el modelo circular se asume el binomio “ministerios y carismas/comunidad” (ministerios y carismas en función de la comunión y como expresión de la comunión). En el actual modelo se genera un nuevo binomio: “comunidad/misión” (la comunidad [con sus diversos ministerios y carismas en comunión] al servicio de la misión). Ahora bien, éste no es un “espiral” que desde el centro se va abriendo hacia afuera, sino al revés: es un espiral que desde lo más excluidos comienza el proceso de comunión de las personas con Dios y entre sí. Graficada de esta manera, la comunión se hace inclusiva. Si no parte desde los más excluidos, puede que nunca pueda llegar a ellos, por lo que podría ser una

³⁰ Uno de los cuestionamientos que se hacen a los “modelos de Iglesia” es, si la Iglesia es una, ¿cómo pueden existir diferentes “modelos de Iglesia”? FLORISTÁN C., (2009) nos dice que los «eclesiólogos afirman rotundamente que la Iglesia es una y que su esencia no cambia, aunque no es fácil de distinguir en ella lo esencial de lo accesorio» (p. 198). Siendo una la Iglesia su autocompresión va evolucionando dependiendo de los diferentes paradigmas socioculturales a través de los tiempos. El mismo CONCILIO VATICANO II dice: «La Iglesia peregrinante, en sus sacramentos e instituciones que pertenecen a este tiempo, lleva consigo la imagen de este mundo que pasa» (LG 48). FLORISTÁN C., (2009) dirá que las imágenes y “modelos de la Iglesia” surgen «a partir de la comprensión que de la misma tienen sus propios fieles (autoconciencia) y de su configuración objetiva o realidad concreta (identidad) en las circunstancias históricas y sociales (encarnación)» (p. 199). Posterior al VATICANO II los autores latinoamericanos han desarrollado diferentes “modelos de Iglesia”. MARINS J., (1976) ofrece seis: institución, sacramento, palabra, servicio, comunidad y liberación, Iglesia pueblo del pueblo, comunidad liberadora y pascual. (pp. 35-91). BOFF L., (1982) *civita Dei* (totalidad “ad intra”), *mater et magistra* (antigua pacto colonial), *sacramentum salutis* (modernización de la Iglesia) e Iglesia a partir de los pobres (nuevo modelo de la praxis de liberación; pp. 15-28). CODINA V., (1983) enumera tres a partir de los paradigmas que emergen desde Vaticano I y el magisterio latinoamericano: el preconiliar (Vaticano I) centrado en la potestas; el conciliar (Vaticano II) basado en la comunión; el postconciliar (Medellín y Puebla), basado en la liberación, propio de la Iglesia de los pobres y oprimidos. (pp. 55-82)

comunidad exclusiva y en ese caso excluyente. En cambio, si parte desde los últimos, todo en la sociedad (también la comunidad eclesial) se incluye en un mismo proyecto comunional y de dignificación. ROMERO, O., (1980) expresó: sólo desde los pobres «podrá la Iglesia ser para todos» (*Discurso al recibir el doctorado honoris causa por la Universidad de Lovaina*, pronunciado el 2 de febrero 1980). La misma Trinidad es el paradigma de este modelo. La comunión trinitaria se “abre” en la misión, a la comunión con la humanidad, y lo hace de manera *kenótica*, es decir, desde los últimos. Desde ellos, Dios comienza a hacer nuevas todas las cosas. En el modelo circular, el mundo es destinatario de la evangelización; en el presente modelo, el mundo se convierte en sujeto de la misma evangelización. La Iglesia realiza su evangelización “para” el mundo, para que éste viva en comunión; “en” el mundo, nunca fuera de él, sino encarnada en la historia; y en comunión “con” el mundo. En este modelo, la comunidad eclesial se relativiza, la finalidad no es la comunión de sus miembros, sino la comunión de las personas con Dios y de ellas entre sí. Esta comunión, como se ha expresado en el capítulo anterior, es el contenido del Reino de la vida, de la cual la Iglesia es misterio y en él encuentra sentido su ministerio.

Iglesia sociedad perfecta		Desigual, modelo de cristiandad. Binomio: Clero / Fieles
Iglesia comunión y participación		Corresponsabilidad, igual dignidad de los bautizados. Binomio: Comunidad / Ministerios y carismas
Iglesia comunión misionera		Orgánica en vista a la misión. Comunión abierta, dinámica e inclusiva desde los más excluidos. Binomio: Misión / Comunidad (Ministerios y carismas)

Desde este modelo eclesiológico se puede diseñar el correspondiente modelo evangelizador. Los numerales 365 - 372 del *Documento de Aparecida* son los que desarrollan la conversión personal, pastoral e institucional. En ellos se descubre el anhelo evangelizador que los obispos

desean para las comunidades en el Continente: *a*)- Someter todo al servicio de la instauración del Reino de vida (n° 366); *b*)- Escuchar con atención y discernir lo que el Espíritu está diciendo a las Iglesias (Ap 2,29) a través de los signos de los tiempos por los que Dios se manifiesta (n° 366); *c*)- Estar atentos a los contextos históricos (n° 367); *d*)- Vivir y promover una espiritualidad de comunión y participación (nn° 368-369); *e*)- Pasar de una pastoral de mera conservación a una pastoral decididamente misionera (n° 370).

Desde estos anhelos y de la reflexión realizada se pueden sacar extraer tres rasgos de un modelo evangelizador inspirado en la comunión misionera:

a)- En el modelo de la comunión misionera, la misión de la Iglesia es la comunión de las personas con Dios y de ellas entre sí, es decir, su misión es el Reino de Dios cuyo principal contenido es la comunión que Jesús inaugura con su misterio pascual. La Iglesia debe «someterlo todo al servicio de la instauración del Reino de vida» (n° 366). Por ello su vocación más profunda, que le da sentido a todo su quehacer y ordena toda su praxis, es ser “para” el mundo, misterio y ministerio de este Reino (n° 384).

b)- El Reino de la vida está presente y actuando en el mundo (n° 382), crece entre el trigo y la cizaña (Mt 13,30), sus signos saltan ante los ojos de la Iglesia (n° 383). La Iglesia no es la única protagonista de este Reino (Mc 4,26-29), porque éste, con sus propias fuerzas, se va desarrollando en la historia. La comunidad eclesial está llamada a escrutar los signos de su presencia (n° 366), para adherirse con todas sus fuerzas. Por lo mismo, «la pastoral de la Iglesia no puede prescindir del contexto histórico» (n° 367). De aquí se desprende que la Iglesia, como misterio y ministerio del Reino, debe *estar* presente “en” el mundo contemplando como el Reino de la vida se manifiesta. Ella no puede contemplar desde lejos, como espectadora, requiere involucrarse en el devenir de la historia, para que su discernimiento sea desde dentro. Ahora bien, esta presencia no debe entenderse sólo de manera instrumental; sino que ella, exigida por su sacramentalidad, está y es “en” el mundo ministerio y misterio del Reino.

c)- La Iglesia debe vivir y promover una espiritualidad de comunión y participación (n° 368-369) y «pasar de una pastoral de mera conservación a una pastoral decididamente misionera» (n° 370). La comunidad eclesial, luego de descubrir lo que Dios le va pidiendo mediante los signos del Reino, despliega sus dimensiones evangelizadoras. Lo hace en comunión y participación. Para que esta comunión sea de verdad misionera, no sólo deber ser entre sus miembros. Su vocación le exige que esta comunión se desarrolle “con” el mundo. La Iglesia, en su comunión con el mundo, va

desarrollando un diálogo cooperador, donde se deja interpelar e interpela desde el evangelio. El Espíritu va haciendo germinar el Reino desde el corazón de la humanidad. Por esto, los sujetos de este Reino no son sólo las comunidades eclesiales, sino la humanidad en su conjunto. Es por ello que «ser discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos, en Él, tengan vida, nos lleva a asumir evangélicamente y desde la perspectiva del Reino las tareas prioritarias que contribuyen a la dignificación de toda persona, y a trabajar junto con los demás ciudadanos e instituciones en bien de la humanidad» (n° 384).

Desde estos rasgos generales del modelo evangelizador se pueden desprender criterios para un método de planificación pastoral. De hecho, el mismo *Documento de Aparecida*, luego de señalar los caminos para la conversión pastoral, afirma: «El proyecto pastoral de la Diócesis, camino de pastoral orgánica, debe ser una respuesta consciente y eficaz para atender las exigencias del mundo de hoy» (n° 371).

Ya existen muchas metodologías de planificación pastoral³¹; entre ellas se dan varios lugares comunes, pero lo que marcará la diferencia serán tres elementos: el marco referencial, el punto de partida y los sujetos de la planificación. De la finalidad de la misión, es decir, de la Iglesia misterio y ministerio del Reino “para” el mundo, se obtendrán los criterios del marco referencial. De la misión de la Iglesia “en” el mundo como presencia y contemplación, se desprenderán los criterios del punto de partida. Por último de la misión de la Iglesia en comunión “con” el mundo se obtendrán los criterios con respecto a los sujetos de la planificación. Este esquema es el que se utilizará para desarrollar el capítulo.

1. UNA IGLESIA “PARA” EL MUNDO

La Iglesia es “para” el servicio del mundo, y ¿en qué consiste este servicio? El *Documento de Aparecida*, al comienzo de la tercera parte (capítulo 7), presenta la misión de la Iglesia como servicio a la vida plena, servicio al Reino de la vida. Por lo que su misión “para” la humanidad consiste en ser misterio y ministerio del Reino de la vida. El primer paso de este modelo

³¹ BRIGHENTI, A. (2003) enumera cuatro metodologías de planificación: La planeación normativa, a partir de la autoridad; La planeación estratégica, a partir de la institución; La planificación prospectiva, a partir del ideal; La planeación participativa: a partir de la acción. (pp. 49-73). Casi la misma clasificación realiza VELA, J., (1999) no considerando la normativa e incluyendo el método de formación experiencial, que en sentido estricto, como su nombre lo expresa, no es un método de planificación, sino formativo (pp 1-44).

evangelizador de la comunión misionera es «la capacidad de someterlo todo al servicio de la instauración del Reino de vida» (n° 366). La Iglesia se entiende en el servicio de este Reino y, en medio del mundo, su vocación es ser sacramento de su presencia (misterio) y, al mismo tiempo, su tarea es convertirse en servidora de él (ministerio). Junto con describir en qué consiste una evangelización misterio y ministerio del Reino de la vida, será tarea de este capítulo, a partir de esta misión eclesial, establecer el marco referencial para una planificación pastoral en comunión misionera.

1.1 UNA EVANGELIZACIÓN MISTERIO Y MINISTERIO DEL REINO DE LA VIDA

La misión de la Iglesia o su servicio al mundo y a la humanidad es la comunión de las personas con Dios y de ellas entre sí. Y como ya se expresó, esta comunión se identifica con el Reino de la vida. El *Documento de Aparecida* describe con sencillez la vocación de todo hombre y mujer: «En el designio maravilloso de Dios, el hombre y la mujer están llamados a vivir en comunión con Él, en comunión entre ellos y con toda la creación» (n° 470). Cada persona tiene vocación de comunión, por tener «todos un mismo origen y Padre, y por llevar en sí la imagen y semejanza del mismo Dios en su comunión trinitaria» (n° 523). La Iglesia que se pone al servicio de la humanidad (n° 160), es instrumento que busca llevar a plenitud las profundas aspiraciones de la humanidad, es decir, se pone al servicio para que el hombre y la mujer vivan plenamente la comunión con Dios, con los demás y con la creación. Desde aquí se desprende el primer rasgo del modelo evangelizador: como la Iglesia es misterio y ministerio de la comunión que Dios quiere realizar con la humanidad y todo lo creado, habrá que plantear necesariamente una evangelización al servicio de la comunión de las personas con Dios, entre sí y con la creación.

1.1.1 Evangelizar, un misterio y ministerio de la comunión de la humanidad con Dios

La comunión de las personas con Dios³² es la finalidad última de la misión de la Iglesia: ella es instrumento para que la humanidad y toda la creación, por la reconciliación obrada en la pascua de Jesucristo y llevada a la consumación por el Espíritu, alcance algún día la comunión plena con Dios.

³² En el *Documento de Aparecida* usa el término “comunión” en relación con la trinidad catorce veces: comunión con Dios nn° 129. 155. 470, con Jesucristo nn° 154. 245. 248. 249. 268. 547. 549, con el Padre nn° 155. 336 y con el Espíritu Santo nn° 155. 336.

Al comenzar el capítulo séptimo, el *Documento de Aparecida* afirma que «la gran novedad que la Iglesia anuncia al mundo es que Jesucristo [] vino al mundo a hacernos “partícipes de la naturaleza divina” (2Pe 1,4), a participarnos de su propia vida» (n° 348). Según el designio maravilloso de Dios, el hombre y la mujer están llamados a vivir en comunión con Él (n° 470). Hoy la Iglesia sigue compartiendo el tesoro que custodia: el amor de Dios, «que hace del hombre, peregrino en este mundo, su morada» (n° 109). La comunión con Dios, junto con ser la finalidad escatológica de toda la creación, es anticipada en la tierra por la Iglesia. Ella ofrece a los hombres y mujeres el poder participar de ella desde el encuentro personal con Jesucristo (nn° 95. 226). Por esta razón, la *V Conferencia* afirma: «No tenemos otra dicha ni otra prioridad que ser instrumentos del Espíritu de Dios, en Iglesia, para que Jesucristo sea encontrado, seguido, amado, adorado, anunciado y comunicado a todos, no obstante todas las dificultades y resistencias. Este es el mejor servicio –¡su servicio!– que la Iglesia tiene que ofrecer a las personas y naciones» (n° 14).

El capítulo séptimo afirma que la vida nueva (la comunión con Dios) «toca al ser humano entero y desarrolla en plenitud la existencia humana “en su dimensión personal, familiar, social y cultural” (*DI* 4)» (n° 356). Por ello que la vida nueva que ofrece la comunión con Dios, está íntimamente ligada a la *comunión de la persona humana consigo misma*. En sentido estricto la comunión es para ser vivida con otro, distinto e irreductible, sin embargo, se podría afirmar de manera analógica, que la persona entra en comunión con ella misma en la integración de los diferentes elementos de su vida. El *Documento de Aparecida* señala que «la vida en Cristo sana, fortalece y humaniza. Porque Él es el Viviente, que camina a nuestro lado, descubriéndonos el sentido de los acontecimientos, del dolor y de la muerte, de la alegría y de la fiesta» (*Idem*). Para que existan transformaciones sociales verdaderas, éstas se deben ir forjando en el corazón de las personas. «No hay nuevas estructuras si no hay hombres nuevos y mujeres nuevas que movilicen y hagan converger en los pueblos ideales y poderosas energías morales y religiosas» (n° 538). La comunión de las personas entre sí, está en armonía con la comunión cada persona consigo misma. Varios de los conflictos entre las personas tienen su raíz en vidas que no están en comunión. Parte de la evangelización será, entonces, el servicio a las personas para que puedan ir asumiendo su propia historia y sanarla (n° 280). La Iglesia tiene el gran tesoro para ayudar a la comunión de la persona consigo misma, sanando sus fragmentaciones: Jesucristo, camino verdad y vida (Jn 14,6). Gracias al encuentro con Él se pueden iniciar caminos de aceptación, sanación, integración, reconciliación y proyección. Es en Él donde la persona encuentra sentido a su vida. Y desde él se puede ofrecer a los demás.

1.1.2 Evangelizar, un misterio y ministerio de la comunión en la humanidad

Otra dimensión de la misión de la Iglesia es la comunión de las personas entre sí. Ella está llamada a ser «vínculo de unión entre los hombres» (AG 11); y compromete sus esfuerzos en proponer que la espiritualidad de comunión sea un «principio educativo en todos los lugares donde se forma el hombre y el cristiano» (DA 368). GARCÍA E., C., (2005) afirma: «La Iglesia es sacramento del Reino, lo significa y lo contiene de modo “misterioso”. De ella se sirve el Señor para hacerse presente en todos los pueblos. “Es fuerza dinámica en el camino de la humanidad hacia el Reino escatológico; es signo y a la vez promotora de los valores evangélicos entre los hombres (cf. GS 39; RM 20)» (p. 306).

En el capítulo anterior, cuando se describió la meta de la misión eclesial, se desarrolló la comunión de las personas entre sí en la sociedad. Desde este análisis y animados por la espiritualidad de comunión, se pueden obtener criterios para la evangelización que orientan un modelo evangelizador o una comunidad eclesial que desea ser instrumento de comunión entre las personas.

1.1.2.1 Una evangelización al servicio de la pluralidad

La diversidad de las personas en la Trinidad y la espiritualidad de la comunión exigen plantear una evangelización plural al servicio de la pluralidad, que descubra y ayude a «ver ante todo lo que hay de positivo en el otro». Las personas en la sociedad son *diversas*. Cada persona es un don a la sociedad, no por sus méritos, sino simplemente porque son persona. La pluralidad de personas, cosmovisiones, religiones, sexos, culturas... es la gran riqueza de la humanidad y un valor social. Desde la perspectiva cristiana esta diversidad es un regalo de Dios para cada uno de los miembros de la sociedad. La *evangelización* que se pone *al servicio de la pluralidad* está llamada promover la valoración de la diversidad, lo que implica un sano aprecio de lo personal sin caer en un individualismo.

1.1.2.2 Una evangelización al servicio de la inclusión

La irreductibilidad de las personas en la Trinidad exige plantear una evangelización al servicio de la inclusión, una evangelización que ayude a «dar espacio al hermano». El *Documento de Aparecida* afirma que «las condiciones de vida de muchos abandonados, excluidos e ignorados en su miseria y su dolor, contradicen este proyecto del Padre e interpelan a los creyentes a un mayor compromiso a favor de la cultura de la vida. El Reino de vida que Cristo vino a traer es incompatible con esas situaciones inhumanas» (nº 358). La globalización «nos coloca en contacto diario con la

diversidad de nuestro mundo y crea posibilidades para una unión y solidaridad más estrechas a niveles regionales y a nivel mundial. Por otra parte, se generan nuevas formas de empobrecimiento, exclusión e injusticia. El Continente de la esperanza debe lograr su integración sobre los cimientos de la vida, el amor y la paz» (nº 522). La evangelización que brota del principio de la irreductibilidad, como una *evangelización al servicio de la inclusión*, pone sus esfuerzos para que en la sociedad se reconozcan los unos a los otros, dándose y respetándose espacios, busca superar todo tipo de exclusión e injusticia y, como ya se expresó, procura que ninguna persona puede ser absorbida por las ideas, juicios, opciones y acciones de otra por más justas y nobles que sean. En una evangelización de la inclusión busca que cada persona en el concierto social tome conciencia y asuma su rol de sujeto en los caminos de humanización de la sociedad y para que exista un verdadero dialogo social donde se respeten la identidad de cada persona.

1.1.2.3 Una evangelización al servicio de la dignidad de las personas

La igual dignidad que existe entre las personas en la Trinidad, es un principio de convivencia entre la personas que brota de la voluntad del Creador. Esto exige una evangelización al servicio de la dignificación todos y todas en la sociedad. «La igualdad fundamental entre todos los hombres exige un reconocimiento cada vez mayor. Porque todos ellos, dotados de alma racional y creados a imagen de Dios, tienen la misma naturaleza y el mismo origen» (GS 29). Las actuales situaciones socioeconómicas «exige que se llegue a una situación social más humana y más justa. Resulta escandaloso el hecho de las excesivas desigualdades económicas y sociales que se dan entre los miembros y los pueblos de una misma familia humana. Son contrarias a la justicia social, a la equidad, a la dignidad de la persona humana y a la paz social e internacional» (*Idem*). El *Documento de Aparecida* afirma: «El rico magisterio social de la Iglesia nos indica que no podemos concebir una oferta de vida en Cristo sin un dinamismo de liberación integral, de humanización, de reconciliación y de inserción social» (nº 359). Una *evangelización de la dignificación* también busca la corresponsabilidad en el progreso de la comunidad humana por lo que son indispensables los espacios de real participación de las personas y grupos humanos. «Ser discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos, en Él, tengan vida, nos lleva a asumir evangélicamente y desde la perspectiva del Reino las tareas prioritarias que contribuyen a la dignificación de todo ser humano, y a trabajar junto con los demás ciudadanos e instituciones en bien del ser humano» (nº 384).

1.1.2.4 Una evangelización al servicio de la comunión

La permanente comunión entre las personas divinas exige plantear una evangelización al servicio de la comunión. Las personas no son sólo diferentes, irreductibles y de igual dignidad, sino también, están llamadas a ser en la otras, con las otras y para las otras. Es decir, una persona u

organización debe ser capaz de sentir al otro «como uno que me pertenece». La comunidad humana corre el peligro del individualismo si no vive en y para la comunión entre las personas. El *Documento de Aparecida* expresa que la sociedad carece de una síntesis donde puedan converger las diversidades, «envolviendo la variedad de sentidos [y] sea capaz de proyectarla en un destino histórico común» (n° 43). Una *evangelización comunal* se fundamenta en la Iglesia que nace en pentecostés del dinamismo que recrea la carne del mundo. «El Espíritu del Señor tiene el poder de arrancar esa carne de toda red de injusticias, de rivalidad, de ambición que hiere mortalmente a la humanidad, puesto que sabe romper la cerrazón de los individuos y de los grupos sobre ellos mismos para sumergirlos en la comunión. Pues bien, la humanidad no es de verdad ella misma más que en la comunión» (TILLARD, J.-M.R., 1999, 23).

1.1.3 Evangelizar, un misterio y ministerio de la comunión con la creación

Estrechamente unida al servicio que la Iglesia debe prestar para que la vida plena sea para todos, está la comunión de la humanidad con la naturaleza. «El hombre y la mujer están llamados a vivir en comunión con toda la creación» (DA 470). Es un claro signo de los tiempos, la preocupación de la humanidad por la naturaleza. Cada vez surgen más movimientos ecológicos, y se va «tomando conciencia de la naturaleza como una herencia gratuita que recibimos para proteger, como espacio precioso de la convivencia humana y como responsabilidad cuidadosa del señorío del hombre para bien de todos» (DA 471).

La Iglesia, protagonista de muchas iniciativas y favoreciendo otras, coopera en el cuidado de la naturaleza, invitando a los hombres y mujeres a entrar en comunión con la creación. La CECH (2012), acogiendo las directrices del *Documento de Aparecida*, da orientaciones para los desafíos que plantea la creación en este tiempo. A nivel personal y comunitario es necesario evangelizar con el anuncio la comprensión de la naturaleza como creación de Dios; vivir en actitud agradecida por el don de la creación; comprometerse con la problemática medioambiental como un urgente desafío ético; valorar el trabajo humano como expresión de la vocación del ser humano a colaborar en la obra de Dios, y comprometerse con el medio ambiente a través de nuevos estilos de vida. Por otra parte, a nivel de la evangelización, se requiere: asumir la preocupación por el medio ambiente como parte de la misión de la Iglesia; fomentar espacios e itinerarios formativos al cuidado del medio ambiente desde una perspectiva cristiana de la vida y de la creación; fortalecer la evangelización en los sectores más vulnerables y amenazados por los atropellos y explotaciones del desarrollo actual; promover e incentivar la reflexión sobre modelos de desarrollo alternativo, integral y solidario,

basados en una ética que incluya la responsabilidad de todos por una auténtica ecología natural y humana; incentivar el diálogo y la participación ciudadana para la promulgación de políticas públicas que favorezcan el medio ambiente; promover la justicia ambiental en perspectiva de derechos y deberes (pp. 50-55).

La Iglesia “para” el mundo es misterio y ministerio de la comunión de la persona con Dios, consigo misma, con las demás y con toda la creación. Los obispos en el *Documento de Aparecida* afirman:

Nos urge la misión de entregar a nuestros pueblos la vida plena y feliz que Jesús nos trae, para que cada persona humana viva de acuerdo con la dignidad que Dios le ha dado. Lo hacemos con la conciencia de que esa dignidad alcanzará su plenitud cuando Dios sea todo en todos. Él es el Señor de la vida y de la historia, vencedor del misterio del mal y acontecimiento salvífico que nos hace capaces de emitir un juicio verdadero sobre la realidad, que salvaguarde la dignidad de las personas y de los pueblos (nº 389).

1.2 EL REINO DE LA VIDA, MARCO DE LA PLANIFICACIÓN PASTORAL

1.2.1 Marco referencial de la planificación

Un elemento fundamental en la planificación pastoral es la definición del marco referencial³³, éste es el inspirador de la planificación pastoral, el «polo dinamizador de todo nuestro trabajo pastoral» (PAYA, M., 1996). Por lo mismo es anterior a cualquier análisis de la realidad. «A la realidad no vamos como una tabla rasa, la leemos desde nuestra perspectiva ideológica o científica. Por eso los hechos sociales no se presentan como flores que hay que recoger. Se necesita saber cómo me voy a orientar para recoger los datos y hechos y fenómenos que se dan en la realidad social» (ANDER-EGG, E., 1983, 65).

El marco referencial inspira tanto los contenidos como la metodológica. En el caso de la planificación pastoral, cuando se habla de los contenidos inspiradores, la referencia es lo que la

³³ En algunas metodología de planificación, sobretodo la planificación participativa, el marco referencial corresponde al «integrado por el marco de realidad, el marco doctrinal y el diagnóstico pastoral, es la base sobre la cual se fundamenta un marco operacional coherente con la realidad histórica» (BRIGHENTI, A., 2003, 119). En este caso, el marco referencial es el fruto de un proceso, que inspira el marco operacional. En el modelo que se está planteando, el marco referencial, es el que inspira todo el proceso de planificación. Lo que para VELA, J., (2006) corresponde a la “intencionalidad previa o primera intencionalidad” (pp. 11-12). No se entrará en discusión cual es la denominación más exacta, simplemente es para definir el vocabulario.

Iglesia entiende por la finalidad de su misión evangelizadora. Como un modelo evangelizar depende del modelo de Iglesia, la planificación pastoral dependerá de la visión subyacente que se tenga de la Iglesia y su misión (RAMOS J., 2006, 151-154). En una Iglesia local, conviven varios modelos eclesiales y evangelizadores (a veces sin tocarse), que van “tirando” la evangelización hacia diferentes puertos. La genialidad, de una eficiente planificación, va estar en la medida que estas visiones se integren en un mismo proyecto evangelizador (DA 169.202). La pregunta es: ¿cómo generar entonces un marco referencial donde todos se sientan incluidos?

La Iglesia en el Continente, haciendo una recepción creativa del CONCILIO VATICANO II desde *Medellín* hasta *Aparecida*³⁴, ha ido realizando un esfuerzo de comunión, ofreciendo orientaciones pastorales desde y para las diferentes Iglesias locales. Desde estas orientaciones, cada diócesis (en ocasiones reunidas en conferencias episcopales nacionales) desde su originalidad las van haciendo suyas, diseñando creativamente su marco referencial. Según CEPLANE (1985) el marco referencial pone en sintonía cada comunidad con las Orientaciones de la Iglesia. La elaboración de este plan debe ser de manera sinodal y siempre se debe estar enriqueciendo y actualizando, haciendo que todos se sientan identificados en un ideal común. De esta manera se inspirará todo el proceso planificador (pp. 62-71).

1.2.2 Marco referencial de la evangelización

El marco referencial de la evangelización que está planteando el *Documento de Aparecida* es una Iglesia en estado permanente de misión:

Esta firme decisión misionera debe impregnar todas las estructuras eclesiales y todos los planes pastorales de diócesis, parroquias, comunidades religiosas, movimientos y de cualquier institución de la Iglesia. Ninguna comunidad debe excusarse de entrar decididamente, con todas sus fuerzas, en los procesos constantes de renovación misionera, y de abandonar las estructuras caducas que ya no favorezcan la transmisión de la fe (n° 365).

Una Iglesia decididamente misionera es el marco referencial para la evangelización que la V *Conferencia* está invitando en el Continente. Esto, ¿qué implicancias tiene? De las tres etapas que

³⁴ La “recepción” en un concepto desarrollado por CONGAR, Y., (1972), La recepción como realidad eclesiológica. *Concilium*. (77) 57-85. Él expresa: «La recepción no consiste pura y simplemente en realizar la relación *secundum sub et supra*; implica un aporte propio de consentimiento, de juicio en ocasiones, expresando así la vida de un cuerpo que pone en juego recursos espirituales originales». Se puede consultar su traducción en <http://www.servicioskoinonia.org/relat/322.htm>

componen la acciones evangelizadora de la Iglesia –misión, catequesis, pastoral– la misión no debe ser una parte más, o una acción que es sólo parte de un proceso (ALTABA, V., 2007, 76-78). En cada Iglesia local, la misión debe articular, configurar y dinamizar en un proyecto pastoral toda su acción evangelizadora (CALVO, R., 2004, 150-161). Es decir, la vida litúrgica, la iniciación cristiana, la vida comunitaria, la pastoral social... encuentran sentido en la medida que son comprendidas desde la misión.

1.2.3 Marco referencial de la misión

Si la misión es el marco de referencia de la evangelización, el Reino de la vida será el marco de referencia para la misión (DA 366). La misión no es una actividad proselitista, ni busca la fraternidad y corresponsabilidad de sus miembros (modelo comunional). La misión eclesial, exigida por su sacramentalidad y catolicidad, no puede estar centrada en ella misma. «Su ser o su identidad no consisten en organizarse para ella mirando a la subsistencia de su propia realidad interna o en adquirir o reforzar su prestigio y poder de afirmando su calidad jurídica de sociedad perfecta» (PLACER, F., 1993, 88). Al ser la misión de la Iglesia misterio y ministerio del Reino de la vida (comunión de las personas con Dios y de ellas entre sí) el marco referencial de una planificación pastoral es el Reino y no la Iglesia (RAMOS, J., 2006., 104-106). La Iglesia sólo es y se entiende en el servicio de este Reino. Como continuadora de la misión del Hijo, sólo existe por esta misión. Como lo expresa CALVO, R., (2004) No porque existe la Iglesia, existe la misión. Si no, porque existe la misión existe la comunidad eclesial (p.144-145). El Reino de la vida es el contenido fundamental de la misión de la Iglesia, la oferta de la vida plena para todos. «Por eso, la doctrina, las normas, las orientaciones éticas, y toda la actividad misionera de la Iglesia, debe dejar transparentar esta atractiva oferta de una vida más digna, en Cristo, para cada hombre y para cada mujer de América Latina y de El Caribe» (DA 361).

En el estudio de algunas propuestas metodológica de planificación pastoral, esto no se presenta de manera evidente. Por ejemplo, el *método prospectivo*, dentro de su inspiración, se puede leer explícitamente que «la Iglesia no es fin de sí misma, sino que existe para el mundo» (CAPELLARO, J., 2001, c1, 39). Sin embargo, el método apunta a la renovación de la Iglesia. Renovando la Iglesia, se renueva el mundo (*Ibid*, 23). El modelo ideal (punto de partida del método), no es un modelo de sociedad inspirada en el Reino, sino un modelo ideal de Iglesia local (CAPELLARO, J., 1999, c3, 25-56). La planificación realizada en prospectiva no es por el modelo de una nueva sociedad, sino una nueva Iglesia. Por otra parte, el *método planificación participativa* (de

la corriente de JESÚS VELA)³⁵, plantea el Reino de Dios como la utopía de la planificación, el enfoque de la acción pastoral. Sin embargo, el Reino queda muy distante, la planificación pastoral queda centrada en mejoramiento de la acción pastoral (VELA, J., 2006, 12-46). Por último, la *planificación estratégica*, modelo de corte gerencial o empresarial (BRIGHENTI, A., 2003, 53); tiene un marcado énfasis en la institución: busca afirmar la organización, descubrir lo mejor de ella, aclarar sus ideas futuras y transformar esta visión en acción (CEDPA, 2000, 8-10), por lo mismo se centra en los resultados para el bien de la organización (PNUD, 2009, 17). Este método aplicado a la pastoral se centrará en el mejoramiento de la Iglesia (institución). Por lo anterior, los métodos más usados, no se centran en el Reino, sino en la Iglesia o en la acción pastoral.

En conclusión, el criterio para elaborar un método de planificación pastoral es centrarlo en continuidad con el proyecto de Jesús, es decir, en el Reino de la vida. Por ello, una planificación pastoral debe ponerse al servicio del Reino. Éste, como se expresó, va dibujando la vocación de la persona y de la sociedad. Lo cual se convierte en el marco referencial de cualquier planificación que quiere ser fiel a la misión y proyecto de Jesucristo.

La pregunta para ir diseñando el marco referencial será entonces: ¿Cuál es la imagen de la persona y sociedad que proyecta el Reino de la vida aquí y ahora? Y luego de esta fundamental pregunta viene la segunda: ¿Qué comunidad requiere este Reino, según las exigencias socio-culturales de la época, para cumplir su misión en coherencia con su vocación de misterio y ministerio de este Reino?

2. UNA IGLESIA “EN” EL MUNDO

El segundo rasgo del modelo evangelizador de la comunión misionera que señala la *V Conferencia* es «escuchar con atención y discernir “lo que el Espíritu está diciendo a las Iglesias” (Ap 2,29) a través de los signos de los tiempos en los que Dios se manifiesta» (n° 366). Por ello la evangelización no puede «prescindir del contexto histórico donde viven sus miembros. Su vida acontece en contextos socioculturales bien concretos. Estas transformaciones sociales y culturales representan naturalmente nuevos desafíos para la Iglesia en su misión de construir el Reino de Dios»

³⁵ Hay que hacer la distinción entre dos métodos de planificación participativa. Con el mismo nombre se refiere al de la casa de la juventud (Bogotá – Colombia), acompañados por JESÚS VELA. Otro es el del DEPARTAMENTO DE PASTORAL SOCIAL del CELAM, guiado por JORGE JIMÉNEZ, EDUARDO PEÑA entre otros. A este último se asemeja la propuesta de planificación de AGENOR BRIGHENTI.

(n° 367). La Iglesia “en” el mundo está llamada a “discernir” el actuar de Dios en la historia, para ello requiere estar “presente” en el devenir de la sociedad. Ahora bien, cabe señalar que la Iglesia, junto con estar presente en el mundo para contemplar los signos de Dios, también es ella sacramento de esta presencia, es decir, es “en” el mundo y en el tiempo signo de la comunión que Dios quiere realizar con la humanidad. Por lo que los signos que brotan de la sacramentalidad eclesial y desde el mundo deben estar en estrecha coherencia. Este rasgo de la evangelización será criterio para establecer el punto de partida de la planificación pastoral.

2.1 UNA EVANGELIZACIÓN SIGNIFICATIVA

2.1.1 Una evangelización contemplativa y escatológica

El Reino no se identifica con la Iglesia. Ella es presencia de este Reino en la historia, sin embargo, éste no se agota en las fronteras de la comunidad eclesial, sino que la trasciende. «El Espíritu de Dios ha suscitado los valores del Reino en medio de la humanidad y del mundo sin que nosotros [la Iglesia] tengamos la exclusividad sobre ellos» (RAMOS, J., 2006, 111). La evangelización y una planificación pastoral al servicio del Reino de la vida, debe contemplar permanentemente como el Reino va germinando en la historia. La comunidad eclesial esta llamada a discernir y comprometerse constantemente con los signos del Reino o de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio (GS 44)³⁶.

El uso que se le da a los signos de los tiempos, según GONZÁLEZ C., L. (2002), ha sido impreciso, incluso no se sabe qué se considera por “tiempo”: ¿los tiempos actuales o los últimos tiempos? Existe dos significados de “signos de los tiempos”, uno moderno y otro bíblico. El primero es más cuantitativo: «Fenómenos que, a causa de su generalización y gran frecuencia, caracterizan a una época, y a través de los cuales se expresan las necesidades y las aspiraciones de la humanidad presente» (p. 1397). A estos habrá que hacer una lectura creyente, interpretándolos a la luz del evangelio, discerniendo lo que Dios quiere manifestar. El segundo, de carácter bíblico, es más restrictivo, «no todos los rasgos característicos de una época son “signos de los tiempos”, sino

³⁶ La expresión “signos de los tiempos” se empieza a utilizar por parte de la Iglesia con JUAN XXIII, en la constitución apostólica *Humanae salutis*, al convocar en 1961 al CONCILIO VATICANO II: «Siguiendo la recomendación de Jesús cuando nos exhorta a distinguir claramente los signos... de los tiempos (Mt 16,3), Nos creemos vislumbrar, en medio de tanta tinieblas, no pocos indicios que nos hacen concebir esperanzas de mejores tiempos para la Iglesia y la humanidad» (n° 4). Los documentos del CONCILIO VATICANO II lo usan, al menos el concepto, seis veces: GS 4. 11. 44; PO 9; UR 4; AA 14.

solamente los de carácter salvífico; los que hacen presente el reino de Dios» (*Idem*). De la misma forma como los cambios atmosférico muestran un cambio en el clima. Los signos realizados por Jesús son señales de que los tiempos mesiánicos, indican que el Reino ha llegado (Mt 11,2-5; 12,18).

Ahora bien, la Iglesia no sólo escruta los signos de los tiempos para descubrir en ellos el Reino de Dios actuante en la historia. Su misión no acaba ahí. Cuando los descubre, busca adherirse totalmente a ellos como exigencia a su propia esencia. Ella también es, signo del Reino en el tiempo, por lo que su ser y quehacer debe estar en coherencia con lo que Dios está haciendo en la historia (RAMOS, J., 2006, 111-112). «Como discípulos de Jesucristo, nos sentimos interpelados a discernir los “signos de los tiempos”, a la luz del Espíritu Santo, para ponernos al servicio del Reino, anunciado por Jesús que vino para que todos tengan vida y “para que la tengan en plenitud” (Jn 10,10)» (DA 33).

La historia humana no se identifica con la historia de la salvación. Por esta razón no todo movimiento, por muy popular que sea, es obra del Espíritu de Dios. Es por ello que la historia se debe interpretar a la luz del Evangelio (GS 4). Se podría expresar que “el mundo le dicta su programa a la Iglesia³⁷”, sin embargo, es el Evangelio quien le traza el horizonte, ella «no puede ignorar la situación del mundo, pero, en sí misma no basta, porque la Iglesia ha de poner su don propio que es el evangelio, al servicio de la interpretación de la realidad humana» (O’DONNELL, C., 2001, 989).

2.1.2 Una evangelización kenótica

La comunidad eclesial que realiza un discernimiento de los signos de los tiempos es exigida a ser ella misma reflejo de estos signos en la historia. Esto demanda una *evangelización en permanente proceso kenótico*, haciendo suyo todo lo humano, mostrando con su vida que el Reino de la vida está actuando. La Iglesia cree en el Dios con nosotros, (Mt 1,22) y cómo éste está actuando en la historia trayendo el Reino (Mt 11,5.15). La Iglesia como signo de Dios en el tiempo es requerida desde su naturaleza a vivir en el tiempo y testimoniar que el Reino ha llegado. Una evangelización *kenótica* o de lo cotidiano no sólo analiza las situaciones culturales, sociales, económicas, políticas, ecológicas... como un agente externo al mundo. Sino, ella está llamada a

³⁷ Frase que circulaba en el Consejo Mundial de las Iglesia en la década de los 1960. (O’DONNELL, C., 2001, 989)

involucrarse, dejándose interpelar, haciendo suyo «los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias [] especialmente de los más pobres» del mundo. Hoy en día, la dimensión personal de esta presencia en el mundo, cobra una especial importancia, lo masivo e impersonal cada día en menos significativo. «El énfasis en la experiencia personal y lo vivencial nos lleva a considerar el testimonio como un componente clave en la vivencia de la fe. Los hechos son valorados en cuanto que son significativos para la persona» (DA 55). Junto con valorar la presencia personal de la Iglesia en medio de las personas y las tradicionales estructuras o sectores sociales, se debe considerar su presencia y compañía tanto en los nuevos procesos de humanización, como en los nuevos sujetos urbanos, especialmente los movimientos sociales. VIETMEIER, A., (2007) afirma: «El futuro de la misión eclesial en las urbes está en una transición seria y significativa de lo tradicional territorial (parroquia y capillas) hacia una presencia evangelizadora en un amplio conjunto de sujetos urbanos» (p. 158). Dentro de los grupos que especialmente la Iglesia debe estar presente, por exigencia de su vocación cristológica (DA 392), es en medio de los pobres. «Como Cristo realizó la obra de la redención en pobreza y persecución, de igual modo la Iglesia está destinada a recorrer el mismo camino a fin de comunicar los frutos de la salvación a los hombres» (LG 8). Ella está llamada a hacerse «compañera de camino de nuestros hermanos más pobres, incluso hasta el martirio» (DA 396), a entrar en «la dinámica del Buen Samaritano (cf. Lc 10,29-37), que nos da el imperativo de hacernos prójimos, especialmente con el que sufre, y generar una sociedad sin excluidos, siguiendo la práctica de Jesús que come con publicanos y pecadores (cf. Lc 5,29-32), que acoge a los pequeños y a los niños (cf. Mc 10,13-16), que sana a los leprosos (cf. Mc 1,40-45), que perdona y libera a la mujer pecadora (cf. Lc 7,36-49; Jn 8,1-11), que habla con la Samaritana (cf. Jn 4,1-26)» (DA 135). La presencia en el mundo, especialmente con los más pobres, implica evitar toda actitud paternalista (DA 397). «Sólo la cercanía que nos hace amigos nos permite apreciar profundamente los valores de los pobres de hoy, sus legítimos anhelos y su modo propio de vivir la fe. La opción por los pobres debe conducirnos a la amistad con los pobres» (DA 398). En medio de los sufrimientos de los hombres y mujeres del Continente debe cumplir con su vocación de ser también «sacramento de amor, solidaridad y justicia entre nuestros pueblos» (DA 396). Si el Reino es la comunión de todos y todo en Dios, los signos mesiánicos se irán haciendo notar, cuando los más excluidos vayan alcanzando la vida plena (DA 358-359). La Iglesia va contemplando estos signos, pero al mismo tiempo y exigido por ellos, debe ser signo de inclusión, es decir, mesiánico de que el Reino ha llegado.

Una evangelización en *proceso kenótico*, asume la autonomía frente al mundo, sobretodo de los poderes y privilegios del mundo (LG 8). «Aunque se declara que las realidades temporales y las realidades sobrenaturales están estrechamente unidas entre sí, y la misma Iglesia se sirve de medios temporales, sin embargo, se compromete a renunciar a privilegios otorgados por el poder civil en cuanto que pueden empañar la pureza de su testimonio» (GARCÍA E., C., 2005, 192-193). Según FLORISTAN, C., (2009) una de las maneras de estar presente en el mundo, es como los cristianos de *presencia*, éstos, lejos de esta línea *kenótica*, se niegan a que la Iglesia pierda su influencia en los poderes de la sociedad. Ellos buscan reaccionar intentando construir un bloque ideológico católico para defender el código cosmovisional y ético de la Iglesia, considerándolo el único verdadero. Para ellos existe una cultura y una política cristiana que se va perdiendo en una Iglesia que se ha “secularizado” (pp 643-645). Las comunidades que están en el mundo, están llamadas a vivir la pobreza como forma para realizar su misión. BEINERT, W., (1984) expresa:

En cuanto pobre, la Iglesia realiza la forma de la salvación de Cristo: Cristo llevó a cabo la salvación identificándose en la kénosis con la realidad cotidiana y abdicando así del poder; o más exactamente: pronunció su palabra poderosa al revelar, en una obediencia absoluta y en el olvido de sí, su respuesta libre a la voluntad del Padre. La pobreza de Cristo que la Iglesia tiene que ejercitar es, por tanto, amor; lo cual equivale a la renuncia a los deseos de tenencia y posesión —que hacen poderoso al hombre—, alcanzando así el poder infinito anejo a la carencia de todo poder: la libertad de la entrega total en el amor perfecto. De esta forma, la Iglesia, al ser y hacerse pobre, puede revelar ante los ojos del mundo el poder del amor y vigorizarlo liberándose de la impotencia propia del poder mundano, que consiste en la esclavización al mal. El principio de la apostolicidad exige nuevamente que todo esto se realice en concreto por medio del desprendimiento y de la pobreza voluntaria de los miembros de la Iglesia (p. 313).

Ecclesia in America afirma que la conversión permanente de la Iglesia exige, especialmente de parte de los obispos, un mayor identificación con la persona de Jesús, que «lleva a la sencillez, a la pobreza, a la cercanía, a la carencia de ventajas, para que, como Él, sin colocar nuestra confianza en los medios humanos, saquemos, de la fuerza del Espíritu, y de la Palabra, toda la eficacia del Evangelio, permaneciendo primariamente abiertos a aquellos que están sumamente lejanos y excluidos» (nº 28). Una evangelización *kenótica* no es una evangelización que ve a los más excluidos como los destinatarios o el objeto de la misión eclesial, sino todo lo contrario, una evangelización *kenótica*, es la que parte y se plantea desde la exclusión. Partir desde la exclusión es la opción más incluyente, porque desde ellos caben todos. Ellos son para la Iglesia y la sociedad principio de inclusión y por ello de comunión. El principio de comunión desde y con los más

excluidos es universal e incluyente y, por tanto, la base de todo proyecto pastoral auténtico (PLACER, F., 1993, 87-89).

2.2 PUNTO DE PARTIDA DIFERENTE EN LA PLANIFICACIÓN PASTORAL

2.2.1 Cambio eclesiológico: de la Iglesia al mundo como lugar de partida

El *Documento de Aparecida* espera que los proyectos pastorales de las diócesis sean proyectos misioneros, para comunicar vida en sus territorios (n° 169). Deben ser una «respuesta consciente y eficaz para atender las exigencias del mundo de hoy» (n° 371), y ser capaces de «dar repuestas a los nuevos desafíos» (n° 169). Para ser respuesta a las exigencias y nuevos desafíos, deben tener como punto de partida la realidad del mundo. Por ello, no pueden prescindir de los contextos socioculturales de sus territorios (n° 367). «Se impone una adecuada comprensión de los diferentes factores sociales y culturales que condicionan las disposiciones religiosas de los hombres, de tal manera que el apostolado responda siempre a sus necesidades y a su tenor de vida» (AS 163). El *Directorio Apostolorum successores* (2004), afirma que los planes pastorales diocesanos requieren un análisis de las «condiciones sociológicas en las cuales se desarrolla la vida de los fieles, de tal manera que la acción pastoral sea siempre más eficaz y afronte las dificultades reales» (n° 164).

Asumiendo este criterio, varias metodologías de planificación pastoral comienzan desde la realidad sociocultural³⁸. La misma *V Conferencia*, como también la *II* y *III Conferencia*, inspirada en el “ver, juzgar y actuar”³⁹ (n° 19; STANOVNIK, A., 2008, 104-105) comienzan desde la realidad, dedicando toda la primera parte a analizar «la vida de nuestros pueblos». Ahora bien, cabe señalar, que no siempre las metodologías de planificación pastoral comienzan desde la realidad como punto de partida. Así por ejemplo, la metodología prospectiva, la planificación participativa y la estratégica entienden la realidad sociocultural como el contexto donde se realiza la acción pastoral y no como el punto de partida. *La metodología prospectiva*, tiene su punto de partida en el ideal de Iglesia (CAPELLARO, J., 1992, 19-28), y la realidad sociocultural es sólo una descripción del

³⁸ ALTABA, V., (2007), 62-65. PAYA, M., (1996), 69. BRIGHENTI, A., (1992), 43-47. DEPAS, 104-138. PLACER, F., (1993), 126-128.

³⁹ El *Documento de Síntesis*, elaborado con este mismo esquema, recoge las muchas voces del Continente, que ofrecieron aportes y sugerencias, afirmando que este «método ha colaborado a vivir más intensamente nuestra vocación y misión en la Iglesia, ha enriquecido el trabajo teológico y pastoral, y en general ha motivado a asumir nuestra responsabilidad entre las situaciones concretas de nuestro continente» (n° 34).

“contorno” de la comunidad eclesial (CAPELLARO, J., 2001, c2, 87-97). Esta última es la que interesa proyectar de manera deseable en el futuro (CAPELLARO, J., 1999, c3, 11-17). Por otra parte, la metodología de *planificación participativa*, el punto de partida y lo que se quiere transformar es la acción pastoral. En la etapa “perceptiva” la acción pastoral se analiza desde el *texto* (desde los agentes y los destinatarios); desde el *con-texto* social directo, tanto inmediato (la red de relación de los agentes y las fuerzas sociales que actúan sobre la respuesta de acción núcleo) como mediato (la cultura de los destinatarios, su historia y las dinámicas políticas que tienen influencia sobre la acción pastoral); desde el *pre-texto*, es decir, desde las representaciones teóricas que los agentes tienen de la acción pastoral (VELA, J., 2006, 14-46). Es por ello que no se puede decir que la realidad sociocultural sea el punto de partida de la planificación pastoral, sino que el análisis de la realidad es desde «la acción del grupo sobre esa realidad. La realidad es conocida cuando actuamos sobre ella» (*Ibid.* 13). Por último la *planificación estratégica*, que tiene como punto de partida la institución, analiza la realidad sociocultural como oportunidades y como amenazas para la organización. El análisis FODA, busca las fortalezas (F) y debilidades (D) internas de la institución, como las oportunidades (O) y amenazas (A) externas a la organización. Por lo que el acercamiento a la realidad es relativo al bien de la institución (OBSERVATORIO DEL TERCER SECTOR DE BIZKAIA, 2010, 61-64).

2.2.2 Cambio de coordenadas: de los tiempos y lugares unificadores a los naturales

Una metodología de planificación pastoral que parte de la realidad, debe considerar y determinar claramente los tiempos y los lugares. La clave será descubrir la naturalidad e identidad de tiempos y espacios. Con respecto a los tiempos, ciertamente una planificación pastoral es pensar la labor pastoral como un proceso sistemático que se va realizando en un tiempo definido (PAYÁ, M., 1996, 99), sin embargo, se ve expuesta a varios desafíos: en la actualidad «la historia se ha acelerado y los cambios mismos se vuelven vertiginosos» (DA 34) lo que hace complejo plantear planes pastorales cerrados o lineales en el tiempo. Por lo cambiante de la realidad, cada vez se ve más necesario planes pastorales suficientemente flexibles que «permita mantenerse atentos a los reclamos de la realidad siempre cambiante» (DA 371). El tiempo de los planes pastorales es relativo a las metodologías, un criterio puede ser que no sea demasiado corto, porque se pasaría todo el tiempo planificando y no tendría un impacto significativo; ni demasiado largo, porque perdería actualidad y por ello motivación (ALTABA, V., 2007. 82-82). Un plan pastoral que plantea objetivos realizables a mediano plazo y espera ser honesto con la realidad debe estar contantemente

evaluándose, dialogando de manera permanente con las nuevas circunstancias que se presentan día a día, conociendo mejor a los interlocutores y las diversas realidades socioculturales (PAYA, M., 1996, 116).

En las diócesis, junto con los constantes y vertiginosos cambios, conviven diferentes tipos de tiempos y ritmos. Uno de los desafíos en la planificación pastoral es considerar e integrar los distintos tiempos. Los agentes pastorales se complican cuando los tiempos extraordinarios consumen los tiempos ordinarios. Hay tiempos naturales u ordinarios en la vida de la Iglesia (litúrgico, catequesis, meses de...) y de la sociedad (estaciones del año, tiempos académico, tiempos de cosechas, de vacaciones, electorales...) y en ocasiones estos tiempos entran en conflictos con los tiempos pastorales “extraordinarios”. La planificación pastoral no busca “inventar” nuevos tiempos, sino hacer nuevos los tiempos naturales y ordinarios. De la misma forma como *Eclesiastés* 3 distingue diferentes tipos de tiempos y Pablo plantea el tiempo presente en constante desarrollo hacia su plenitud en virtud de Jesucristo, el Señor, quien inauguró el tiempo escatológico (Ef 1,9-10; 3,17-19; Col 2,9-10), un buen análisis de la realidad descubre e integra los distintos tiempos que ya están presentes en la vida de la personas en perspectiva de plenitud, ya sea para un mejor diálogo con la realidad, como también para la implementación de los planes pastorales. Por otra parte existen diferentes ritmos y procesos que habrá que valorar y respetar (DA 281). Por ejemplo, no son los mismos ritmos de un grupo juvenil, los de un club de adulto mayor, tampoco los de un sector rural y los de un centro urbano. Por diversas razones las comunidades civiles o eclesiales tienen diferentes tiempos y ritmos, lo que lleva a realizar un acercamiento a la realidad de manera descentralizada. En el centro se van acogiendo las diferentes realidades, y estableciendo las grandes etapas, sin embargo, los ritmos y los tiempos lo van poniendo las comunidades. Incluso se podría proponer en la planificación pastoral, más que un tiempo lineal y unificador, un tiempo en espiral y descentralizado. Es decir, desde afuera, desde los ritmos más “lentos” ir asumiendo e integrando todos los tiempos.

Con respecto a los lugares, un «plan debe tomar en consideración los diferentes aspectos geográficos, la distribución demográfica, la composición de la población, teniendo presentes las transformaciones acaecidas o que puedan suceder en un futuro próximo» (AS 164). Para que la labor misionera tenga un impacto significativo debe descentralizarse, no sólo en la ejecución de los programas pastorales, sino también en la aproximación que se haga desde las diversas realidades. Para responder a las diferentes culturas es fundamental realizar en las diócesis procesos de

sectorización, reconociendo en ellas la diversidad de grupos humanos y distinguiendo claramente los límites de los sectores naturales que existen dentro del territorio diocesano (CD 23.1). Sin una clara y natural sectorización es muy complejo un análisis de las diversas realidades presentes en el jurisdicción diocesana. MOTTE, J., (1960) expresaba en relación con la pastoral de conjunto que, para tener una pastoral de real incidencia, es necesario limitar claramente los “territorios” (pp. 157-159). Sin embargo, aunque el criterio de sectorización es el mismo, hoy en un mismo territorio conviven varias culturas, por lo que lo “territorial” no puede ser el única clave de sectorización. Tampoco puede ser por criterios geométricos o cuantitativos, como quien parte una torta en porciones iguales. La división debe ser cualitativa, como quien troza un pollo, aunque las partes pueden ser de distinto tamaño, pero cualitativamente están bien definidas (MOTTE J., 1960, 158). Una sectorización natural y cualitativa es a partir de la homogeneidad sociocultural y natural de los grupos humanos, desde los dinamismos o movimientos sociales y los variados sujetos sociales (DA 380). Junto con la tradicional sectorización en zonas, decanatos (arciprestazgos) y parroquias, el *Documento de Aparecida* aconseja sectorizar más aun las parroquias para que exista una mayor proximidad a las personas y grupo que viven en el territorio (nnº 372, 513, 518c), pero por otra parte, considera sectorizar a partir de ambientes, movimientos sociales y sujetos urbanos que traspasan los límites de los territorios geográficos (nnº 171, 203, 514, 548). Una natural sectorización es también exigencia de la catolicidad eclesial, ya que ésta, lejos de plantear una planificación centralizadora y unificadora, promueve una planificación descentralizada, es decir, con la capacidad de adaptación a los diferentes sectores y situaciones socioculturales presentes en la Iglesia local (PLACER, F., 1993, 90; PRATI PONS, R., 2005, 81-82).

Ahora bien, una planificación inspirada en la comunión misionera, no sólo está llamada a reconocer los diferentes sectores sociales ya que se podría derivar en una especie de “triteísmo” o “parcelismo” en la planificación. La mirada, aunque siempre descentralizada, debe lograr la interacción de los diferentes sectores sociales. Pero ¿cuál será el punto de inclusión? Si se parte del principio que «planificar la acción de la Iglesia significa esforzarse por asegurar más plena y adecuada cooperación humana a la realización del plan divino, respetando y siendo fiel totalmente al designio del Padre, a la acción del Hijo y al don del Espíritu Santo» (MARINS, J., 1972, 32); la integración de las diferentes realidades será desde el mismo Reino, es decir, desde lo que Dios mismo va realizando, desde los más excluidos y desde el “corazón” de las personas.

2.2.3 Cambio teológico: de lo que hacemos a lo que Dios realiza

La acción pastoral es animada por el mismo Espíritu que lleva los destinos de la humanidad. Desde este principio se puede fundamentar que la planificación pastoral, que espera continuar el proyecto de Dios, debe comenzar por discernir en la historia lo que Dios está realizando, es decir, requiere comenzar por discernir los signos de Reino, que manifiestan lo que Dios está haciendo en el tiempo. El Reino no se agota en la comunidad eclesial. «Se va abriendo camino en donde los hombres o las mujeres tomando en serio su vocación se esfuerzan en buscar la verdad, en abrirse al amor universal, en promover la justicia, en garantizar la paz, en tratar al pobre, al despreciado, al marginado, al emigrante, según su dignidad humana» (TILLARD, J., 1999, 73). La planificación comienza discerniendo los signos de los tiempos (GS 4; DA 33, 366, 374). Animada por la “espiritualidad de comunión misionera”, está llamada a tener la «capacidad de ver ante todo lo que hay de positivo en el otro», reconociendo la presencia de Dios que «habita en el otro». Más que buscar las carencias en la humanidad o sus núcleos problemáticos para plantear diversas soluciones, el criterio es pasar a tener una mirada positiva, para descubrir lo que Dios está haciendo por la humanización y dignificación de las personas. ERRÁZURIZ, F., (2008), comentando la *V Conferencia*, afirma «El primado de la acción del Espíritu, si bien no nos aparta de una visión realista de la acción de quienes siembran cizaña y de sus efectos de desgracias y de muerte, llevó a los obispos a valorar como el punto de arranque de nuestra acción evangelizadora, la siembra de Dios en nuestra Iglesia y en la sociedad» (p. 112). Desde otra perspectiva FOSSION, A., (2011) lo describe como el tránsito de una pastoral de *encuadramiento* a una pastoral de *engendramiento*. La denominada pastoral de *encuadramiento* tiene un énfasis voluntarista, un fuerte protagonismo en el agente que realiza la acción. Busca poner por obra un plan, elaborado por unos responsables y se ejecuta sobre un terreno. Responde al imaginario empresarial. Busca «reorganizar la Iglesia y el mundo de acuerdo con lo que uno quiere que sean; a partir de los propios proyectos y de las propias fuerzas». En cambio la pastoral de *engendramiento* es más contemplativa, se apoya en el otro, en los recursos que se van despertando y manifestando. Es capaz de ponerse a la «escucha de las aspiraciones de los pueblos, de discernir los signos de los tiempos, de apoyarse en recursos vivientes». Es ponerse en discernimiento humilde al servicio de lo que está naciendo (pp. 80-82).

2.2.4 Cambio de protagonistas: de los incluidos a los excluidos

Un lugar privilegiado donde se manifiestan los signos de los tiempos es en medio de los más excluidos. «Es en ellos y a partir de ellos donde se perciben esos signos que son, por tanto, un

decisivo criterio y un importante desafío a las formas actuales de organización pastoral» (PLACER, F., 1993, 91). Como se ha expresado, existe una profunda relación entre el Reino, comunión de felicidad y de paz, con la humanización de la sociedad. «El Reino crece en donde los pobres se ven arrancados de la esclavitud de su miseria. Y ésta no se reduce al registro de los bienes materiales» (TILLARD, J., 1999, 78). Dios hace suya la causa de los excluidos (Sal 116,5-6), entrando en comunión con ellos (Ex 3,7-8). «En la trama de la revelación es esencial esta connivencia misteriosa entre las confidencias de Dios sobre sí mismo y su comunión con la miseria» (TILLARD, J., 1999, 79). La inclusión de los excluidos son las promesas de Dios (Sal 72) signos de la presencia del Reino (Is 11,1-5; 35,5-7) realizado en Jesucristo (Mt 11,4-6). El asumir la causa de los excluidos está lejos de ser una opción excluyente, sino que siguiendo la misma ruta de Dios es la opción más incluyente. Esta opción es el punto de partida (tal vez el único) que permite la comunión universal. «Bienaventurados los “pobres”: ellos han dado al mundo —en Jesús, uno de ellos— el Reino en el que se sacia la esperanza humana. Por medio de ellos es cómo, en Jesús, Dios realiza el *misterio* en beneficio de todos los corazones rectos. Ellos están en el corazón de la comunión» (TILLARD, J., 1999, 81). Una planificación pastoral que quiere continuar el proyecto del Padre, que descubre los signos de su presencia en el mundo, no puede comenzar de otra forma que discerniendo los procesos de inclusión que Dios va realizando en la historia desde los más excluidos (LG 8). «En el reconocimiento de esta presencia y cercanía, y en la defensa de los derechos de los excluidos se juega la fidelidad de la Iglesia a Jesucristo» (DA 257). TILLARD, J., (1999) afirma: «La Iglesia de Dios tiene la misión de ser en la humanidad, gracias a su preocupación por comulgar de la inmensa fraternidad de los pobres y de darles su verdadero lugar en su comunión, un “sacramento” del Reino que viene, de la novedad que engendra en el desgaste del mundo incluso fuera de sus fronteras, de los cantos de gozo y de felicidad que los oídos de la fe perciben ya bajo el concierto de los grito de dolor y llanto» (p. 84). Esto exige un giro en el punto de partida. Los más excluidos no pueden ser el fruto de la planificación pastoral, ellos son el punto de partida. Una planificación inspirada en la comunión misionera, no parte desde los intereses de los incluidos para llegar en algún momento a los excluidos. Sino, que toda planificación debe hacerse desde los más excluidos, para poder incluir a todos. El centro de la comunión eclesial y universal, está en la periferia, en lugares muy concretos y determinados. Son estos lugares los que van permitiendo la comunión de toda la realidad. El reconocimiento de la diversidad en la sociedad puede correr el peligro de un falso pluralismo exclusivo y excluyente, donde se pueden armar proyectos parciales y situaciones aisladas que no se tocan ni afectan. El principio de comunión, o integración de la diversidad de proyectos, está en el

comenzar desde la periferia, este principio es más universal y la base de todo proyecto pastoral auténtico (PLACER, F., 1993, 86-89). RAMAZZINI, A., (2008), afirma categóricamente: «Si la Iglesia no opta por los pobres, necesitados, excluidos, “sobrantes”, “desechables”, traiciona su identidad» (p. 97).

2.2.5 Cambio sociológico: de las estructuras al corazón de las personas

En la actualidad existe una tendencia a entender la misión salvadora no tanto apuntando a una transformación de la realidad social, sino apuntando hacia la realización personal. Hay una primacía de lo personal, lo individual y lo subjetivo por sobre todo lo demás (BRIGHENTI, A., 2003, 41). El *Documento de Aparecida* diferencia entre el individualismo (nn° 44. 47. 51. 78. 357. 397. 474. 514), incluso espiritual o pastoral (nn° 100. 148. 156), y la valoración de lo personal, el respeto de la dignidad y la libertad como una gran conquista de la humanidad (n° 479). La valoración de lo personal hoy en la sociedad puede tropezar con dos extremos, individualismo y masificación: «Hay sociedades fundadas sobre el “yo” sin referencia a un nosotros, como también las hay centralizadas en un “nosotros”, pero sin tomar en cuenta el “yo”. [] Una liberación social que no redunde en liberación personal es tan alienante como la experiencia religiosa que transfiere para la otra vida lo que debe comenzar a realizarse aquí y ahora. [] Una religión que no plenifica la vida de las personas o que no las hace más felices, no es digna del ser humano» (BRIGHENTI, A., 2003, 41). Por esta razón el discernimiento de los signos de los tiempos, como punto de partida de la planificación pastoral, debe ser contemplado hoy en día desde el “corazón” de las personas. El Reino «toma sus raíces gracias a un cambio del corazón humano, a una *metanoia*, que procede solamente del Espíritu» (TILLARD, J.-M.R., 1999, 77). Es en el interior de la persona donde radican las fuerzas de crecimiento y de humanización. La fe cristiana lleva a valorar y a trabajar por la dignidad de cada persona humana, por ello mismo cree en ella y desde ella comienza a contemplar como el Espíritu va actuando en la actualidad (DA 32). Por esta razón, el punto de partida debe ser la persona y no las estructuras. Éstas, solo tienen sentido, en la medida que están al servicio de la persona humana. El criterio es dejar las metodologías impersonales, que generan frialdad o distanciamiento; las que promueven la dependencia, que suscitan actitudes infantiles y cuando se toma conciencia llevan a la confrontación y al rechazo; las acríicas que llevan al estancamiento. Sólo una planificación pastoral desde las personas y con ellas, en una reflexión compartida, acogedora y crítica, podrá partir de la realidad y podrá brotar un compromiso transformador desde la realidad y con la realidad (PRAT I PONS, R., 2005, 180).

La planificación pastoral tiene como punto de partida la realidad. Esta es mirada analíticamente desde la fe, para contemplar en ella lo que Dios hace, reconociendo los signos escatológicos del Reino (mirada desde el prisma eclesial, que debe entrar en diálogo con otras miradas). Por esta misma razón es una mirada que opta por observar desde los más excluidos y sobre todo desde personas concretas. Ahora bien, cabe señalar que este acercamiento es una mirada que parte de lo real y no desde la teoría, es una mirada que se sustenta en lo que es y no en lo que debe ser, una mirada que sabe articular las demandas con las necesidades (PLACER, F., 1993, 117-118).

3. UNA IGLESIA “CON” EL MUNDO

El propósito del modelo evangelizador, fundado en la comunión misionera, es la comunión de las personas con Dios y de ellas entre sí (Reino de la vida), y su punto de partida es el discernimiento de los procesos de comunión o de inclusión que Dios va realizando en la historia desde los más excluidos o marginados. La comunidad eclesial (signo, también, de Dios en el tiempo) luego de escrutar los signos escatológicos del Reino en la historia, se adhiere a ellos involucrando todas sus estructuras, siendo misterio y ministerio de él. Ahora bien, este Reino de la comunión es también la vocación inscrita en el corazón de la humanidad. A través de diversos sujetos sociales, el Espíritu de Dios va llevando esta historia salvadora dentro de la historia de la humanidad; la Iglesia sólo en comunión con ellos puede realizar su ministerio. Por esta razón, la Iglesia está llamada a vivir su vocación, en diálogo y mutua colaboración con la humanidad. Cabe señalar que la comunidad eclesial, siendo desafiada de manera permanente por este diálogo con el mundo, requiere estar en su interior en un permanente diálogo y discernimiento. En otras palabras, la comunidad eclesial, fiel a su vocación, está llamada a vivir su misterio y ministerio en un permanente diálogo con el mundo y, desde éste, vivir en su interior en un estado sinodal.

La conversión pastoral requerida por el *Documento de Aparecida* plantea un tercer momento en el modelo evangelizador: «Vivir y promover una espiritualidad de comunión y participación, proponiéndola como principio educativo en todos los lugares donde se forma el hombre y el cristiano» (n° 368), y vivirla en el marco de una «pastoral decididamente misionera» (n° 370). Una manera de concretar esta espiritualidad de comunión misionera es a través del diálogo corresponsable. La comunidad eclesial, fiel a su vocación, está llamada a dialogar con el mundo; y desde éste y para éste, también en el interior de sus estructuras. La espiritualidad de comunión y

participación, en un diálogo corresponsable, no es sólo para ser vivida en el interior de las comunidades, sino también con las semillas del Verbo que están esparcidas por el mundo (SILVA, S., 2012, 58). Desde este fundamento se espera desarrollar el último criterio de planificación pastoral: los sujetos que dialogan en la planificación pastoral.

3.1 UNA EVANGELIZACIÓN DE ESTILO DIALOGAL Y SINODAL

3.1.1 Una evangelización que se hace palabra, mensaje y coloquio

La Iglesia está llamada a establecer una relación dialogal y de mutua cooperación con el mundo⁴⁰. PABLO VI (1964) invitaba a la Iglesia «a ir hacia el diálogo con el mundo en que le toca vivir. La Iglesia se hace palabra; la Iglesia se hace mensaje; la Iglesia se hace coloquio» (ES 27). Por otra parte, *Gaudium et spes*, un año más tarde, expresa que la Iglesia «reconoce sinceramente que todos los hombres, creyentes y no creyentes, deben colaborar en la edificación de este mundo, en el que viven en común. Esto no puede hacerse sin un prudente y sincero diálogo» (nº 21). En la actualidad, el *Documento de Aparecida* reitera la vocación al diálogo de los discípulos misioneros, quienes con un corazón universal, abierto a todas las culturas y a todas las verdades, cultivan la capacidad de contacto humano y de diálogo (nº 377). Y en vista a Sínodo de la Nueva Evangelización SILVA R., S., (2012) expresaba: «Un elemento constitutivo de la Nueva Evangelización es la sabia articulación, mediante el diálogo, entre el anuncio de Jesucristo y las “semillas del Verbo” presentes en el hombre y en el mundo de hoy» (p. 58).

El diálogo de la Iglesia con el mundo encuentra su identidad, su modelo, su temática y sus concretas características en el establecido por Dios con la humanidad (VD 6) que alcanzó su plenitud cuando la Palabra se hizo carne. La Iglesia al ser misterio de la comunión de Dios con la humanidad es también misterio de este diálogo y su ministerio es continuarlo (RAMOS, J., 2006, 189-190).

⁴⁰ Un primer antecedente lo podemos encontrar en el primer tercio del siglo XIX en la escuela de Tubinga, la que huyendo de todo tratado apologético de la eclesiología, quiso fundamentar el ser de la Iglesia en lo que realmente la constituía. Luego con J. A. MÖLER que habló de la Iglesia como continuación del misterio de la encarnación, donde se incluía claramente el diálogo con el mundo. GRAF, A., trasladó estas intuiciones al campo de la evangelización. Posteriormente ARNOLD, F. X., en los años pre y postconciliares, era el mejor representante de esta escuela de Tubinga, a esta altura con muchos seguidores, hicieron que formara parte de los esquemas y desarrollos conciliares (RAMOS, J., 2006, 191-192). En los últimos siglos de la historia de la Iglesia, la encíclica *Ecclesiam Suam* de PABLO VI y la constitución evangelización *Gaudium et spes*, marcaron un hito, haciendo del diálogo una «realidad evangelización de primer orden, un estilo comunión y la gran manera de acercamiento de la Iglesia a la sociedad» (BERZOSA M., R., 2000, p. 293). Desde *Ecclesiam Suam* hasta el documento *El diálogo y la misión* (1984) «el espíritu del diálogo fue uno de los aspectos más impresionantes del nuevo estilo de la Iglesia» (FLORISTÁN, C., 366).

Ecclesiam Suam aporta el paradigma de este diálogo que sirve de inspiración para este modelo evangelizador: «El diálogo de la salvación fue abierto espontáneamente por iniciativa divina; [] nació de la caridad, de la bondad divina; [] no se ajustó a los méritos de aquellos a quienes fue dirigido, como tampoco por los resultados que conseguiría o que echaría de menos; [] no obligó a nadie a acogerlo; [] se hizo posible a todos; [] a todos se destina sin discriminación alguna; ha procedido normalmente por grados de desarrollo sucesivo» (nº 29).

Ciertamente el diálogo es considerado como una forma o método para realizar la acción evangelizadora, pero es mucho más que ello: al estar fundado en el diálogo de Dios con la humanidad, es una dimensión esencial en la acción evangelizadora de la Iglesia. Aunque el diálogo no agota las formas de la evangelización, todo proceso evangelizador tiene esta dimensión dialogal (BERZOSA M., R., 2000, 293-294). De esta afirmación se puede dibujar otro trazo del modelo evangelizador para una Iglesia en comunión misionera. Una Iglesia en comunión misionera es una Iglesia dialogal. A pesar de que algunos piensan que por diversas razones la vida evangelizadora en la Iglesia ha ido dejando el diálogo para volver a los monólogos⁴¹, a las certezas jerárquicas y a las afirmaciones contundentes (FLORISTÁN, C., 2009, 365); se ve cada vez más fundamental, tal vez como un imperativo misionero, sobretudo en una sociedad pluralista, una *evangelización* que se hace *palabra, mensaje y coloquio* (ES 27).

No es equivalente igualar al diálogo a diferentes interlocutores que expresan su opinión, éste puede ser unos de los peligros del pluralismo. Un diálogo entre sordos no es estrictamente un diálogo. El diálogo que se quiere impulsar es la concreción de una espiritualidad de la comunión misionera. Como lo expresó PABLO VI, sólo si el diálogo une «la verdad con la caridad y la inteligencia con el amor» (ES 31) podrá encontrar eco en el corazón de la humanidad y en corazón de la Iglesia. Al ser el diálogo una experiencia de comunión, también debe estar fundado en las relaciones trinitarias, por esta razón, y siguiendo el mismo esquema de las relaciones trinitarias, y animados por la espiritualidad de comunión misionera se desarrollará este diálogo entre la Iglesia y el mundo:

a)- *Diferentes sujetos que se encuentran.* La espiritualidad de comunión genera una mirada positiva hacia el otro, el otro es un «don». El CONCILIO VATICANO II hace una valoración del mundo

⁴¹ RAMOS, J.A., (2006) señala como concepciones antropológicas, eclesiológico-pastorales, escatológicas, el mismo diálogo hacen difícil el diálogo entre la Iglesia y el mundo (pp 193-198).

y de su sana autonomía. El diálogo y la mutua cooperación que la Iglesia está llamada a realizar con el mundo, deben estar animados por esta espiritualidad, es decir, debe comenzar, no desde la desconfianza, sino de la valoración del otro como un “don” como un verdadero y genuino aporte. El *Documento de Aparecida*, citando a JUAN XXIII, hace ver que en este diálogo la Iglesia no busca anatematizar, sino que mira de manera positiva a la persona y el mundo creado y redimido por Dios, diciendo que «los cristianos somos portadores de buenas noticias para la humanidad y no profetas de desventuras» (DA 30). La Iglesia y el mundo son dones diferentes, RAMOS, J., (2006) expresa: «Para que el diálogo no sea monólogo [] es preciso que cada una de las partes aporte al diálogo aquello que lo identifica y que constituye la verdad de su ser. No es mejor diálogo aquel que prescinde de las diferencias, sino el que, desde ellas, sabe crear un ambiente en el que las propias peculiaridades pueden enriquecer al interlocutor» (p. 201).

b)- *Diálogo que da espacio al otro*. La Iglesia se relaciona con el mundo de diversas formas: estas podría ser mínima, liberándose de la sociedad y enajenándose de la realidad que la rodea; o proponerse sacar de ella todos los males, anatematizándolos y promoviendo cruzadas en contra de ellos; o acercarse tanto que intentase tener un influjo preponderante; y así de otras muchas maneras. La manera de relacionarse es a través del diálogo de diferentes formas, dependiendo de los diferentes interlocutores y circunstancias (ES 30). La espiritualidad de la comunión anima a que el diálogo sepa «dar espacio», ayude a respetar y valorar al interlocutor. No querer absorberlo, ni diluirse en él. FLORISTÁN, C., (2009) afirma que las dificultades de un verdadero diálogo aumentan cuando: «las personas o grupos que dialogan intentan poseer una intención universal, con la pretensión de acaparar la verdad o las claves para alcanzar la verdad. Detrás de estas intenciones o pretensiones se esconden inevitablemente cosmovisiones o ideologías diversas e incluso antagónicas. Las tentaciones del anatema o de la condenación rompen con frecuencia el diálogo» (p. 368).

c)- *Diálogo entre interlocutores de igual dignidad*. La espiritualidad de comunión misionera anima a la comunión eclesial a reconocer la presencia de la Trinidad en la sociedad. El CONCILIO VATICANO II anuncia esta verdad con la expresión *semina Verbi*, (LG 16.17; GS 3.58; NA 2; AG 9.11.15.). «El mundo y la historia están llenos de "semillas del Verbo"» (EN 80). La Iglesia impulsada por esta perspectiva, fundamentada en el misterio de la encarnación y en el Espíritu que sopla donde quiere (Jn 3,8) ve en la humanidad y su cultura un verdadero interlocutor de este diálogo y no un mero destinatario. En la actualidad las *Lineamenta para el Sínodo de la Nueva*

Evangelización (2012) reconoce en la persona y la cultura «interlocutores en el contexto de un diálogo que nos descubre a todos unidos por la misma humanidad y en la búsqueda de la verdad de nuestra existencia» (n°5). SILVA R., S., (2012) expresa que se: «Necesita un cambio de mentalidad para dejar de tratar a los otros, a quien dirijo la evangelización, como “destinatarios”, para entenderlos como “interlocutores”, dignos de ser escuchados, pues sus conceptos y visiones del mundo tienen valor, aunque no sean los del Evangelio» (p. 59). Es interesante como *Ecclesiam Suam* a la hora de definir los interlocutores del diálogo comienza con todo lo que es humano (nn° 36-39), luego con los que creen en Dios (n° 40), después con los que creen en Jesucristo, hermanos separados (nn° 41-42), y por último al interior de la Iglesia (nn° 43-46). De esta manera el diálogo es inclusivo y eminentemente misionero. En el contexto de la “Misión continental” se ha expresado que la misión se «hace en diálogo con el mundo en que vivimos, buscando interlocutores más que destinatarios» (CELAM, 2009, 17). «La palabra “destinatario” sugiere pasividad. Ser interlocutor, en cambio, es tener algo y mucho que decir y compartir. No somos misioneros que “llevamos” la Verdad sino que la compartimos, siempre dispuestos a dar razón de nuestra esperanza mientras aprendemos de la verdad que hay en los demás» (CECH, 2009, 14). Hoy en día hace falta aprender a escuchar «el corazón del hombre, comprenderlo y respetarlo en la medida de lo posible y, donde lo merezca, secundarlo. Hace falta hacerse hermanos de los hombres en el mismo hecho con el que queremos ser sus pastores, padres y maestros» (ES 33). Al sentir al mundo de parte de la Iglesia como «alguien que me pertenece» hace que el clima del diálogo sea la amistad, más todavía, el servicio (*Idem*).

d)- *Punto en común del diálogo: la persona y la sociedad.* Para que exista un diálogo debe existir un punto de interés común entre los que entablan el coloquio. El punto de interés común entre la Iglesia y el mundo es la persona, la sociedad y hoy en día, la naturaleza (RAMOS, J., 2006, 203). La espiritualidad de la comunión misionera anima a la Iglesia a considera a la persona y a toda la creación como alguien o algo que le pertenece. La mueve a compartir las alegrías y sufrimientos de las personas (GS 1). *Ecclesiam Suam* afirma:

Todo lo que es humano tiene que ver con nosotros. Tenemos en común con toda la humanidad la naturaleza, es decir, la vida con todos sus dones, con todos sus problemas: estamos dispuestos a compartir con los demás esta primera universalidad; a aceptar las profundas exigencias de sus necesidades fundamentales, a aplaudir todas las afirmaciones nuevas y a veces sublimes de su genio. Y tenemos verdades morales, vitales, que debemos poner en evidencia y corroborar en la conciencia humana, pues tan benéficas son para todos. Dondequiera que hay un hombre que busca comprenderse a sí mismo y al mundo, podemos estar en comunicación con él;

dondequiera que se reúnen los pueblos para establecer los derechos y deberes del hombre, nos sentimos honrados cuando nos permiten sentarnos junto a ellos. Si existe en el hombre un alma naturaliter christiana, queremos honrarla con nuestra estima y con nuestro diálogo (nº36).

La común preocupación por la persona y su dignidad, como sus relaciones en la comunidad humana y el cuidado por la casa común establecen el punto de convergencia, el fundamento de la relación y las bases del diálogo entre la Iglesia y el mundo (GS 40). El primer y fundamental camino en la misión de la Iglesia es el ser humano en la plena verdad de su existencia, de su ser personal y a la vez de su ser comunitario y social (RH 14).

Al terminar el desarrollo de la relación dialogal entre la Iglesia y mundo hay que señalar una nueva problemática con la cual se ve enfrentado el diálogo que la Iglesia quiere tener con el mundo: la *indiferencia*. RAMOS, J., (2006) expresa: «Podemos llevar un magnífico contenido, una hermosa palabra que nos ha seducido y por la que hemos optado y, sin embargo, traer entre manos algo que a nadie interesa» (p. 202). No basta que el aporte de la Iglesia sea verdadero, éste debe ser interesante. Un punto importante es que el aporte que realiza la Iglesia al diálogo con el mundo, tanto en su lenguaje como en su contenido debe ser significativo para el interlocutor. Se podría argumentar que el interlocutor tiene la libertad de acoger o no el mensaje. A pesar de ser cierto, quedarse con ese argumento empobrecería casi al límite la misión de la Iglesia. Se está convencido que el mensaje que lleva la Iglesia en vasos de barro aún está y estará siempre vigente, que tiene sentido para la humanidad en la actualidad. Entonces cabe la pregunta: ¿Qué está diciendo o haciendo la Iglesia para que el mensaje le sea tan indiferente para muchas personas?

A diferencia de los tiempos del CONCILIO VATICANO II, ha ido creciendo una indiferencia con todo lo que dice la Iglesia. En esos tiempos se podía discrepar, pero no se era indiferente. Ante las discrepancias, tenían cabida el peso de los argumentos. Sin embargo, ante la indiferencia, los argumentos no tienen validez. Por otra parte, para nadie es desconocido que en la cultura actual, los afectos se valoran y se escuchan más que las ideas. Y si se escucha o si se adhiere a una idea es por el afecto que se tiene a la persona que la expresa. Hoy más que nunca se deben unir «la verdad con la caridad y la inteligencia con el amor» (ES 31). Para la Iglesia, como se expresó, el diálogo debe estar inspirado en la “espiritualidad de la comunión misionera” «debe ser afable, no es orgulloso, no es hiriente, no es ofensivo, es paciente y generoso; deber ser en confianza en la palabra que se comunica como en la actitud del interlocutor, promueve la amistad y la familiaridad» (ES 31). Hoy no se escuchan a las instituciones, sino al compañero de camino, al que compartiendo la misma

suerte y hace suyos los gozos y las esperanzas, las alegrías y las tristeza de su compañero de ruta. «Hace falta hacerse hermanos de los hombres en el mismo hecho con el que queremos ser sus pastores, padres y maestros. El clima del diálogo es la amistad. Más todavía, el servicio. Hemos de recordar todo esto y esforzarnos por practicarlo según el ejemplo y el precepto que Cristo nos dejó (cf. Jn 13,14-17)» (ES 33).

3.1.2 Una evangelización sinodal

El diálogo que la Iglesia realiza con el mundo, la va desafiando e interpelando constantemente en su reflexión y su vida evangelizadora. Desde este diálogo, la comunidad eclesial, en sus diversos ministerios y carismas, se ve demandada constantemente para ir actualizando su mensaje y las líneas de acción apostólicas para poder responder de mejor forma a lo que Dios le va exigiendo en medio del mundo. Ahora bien, si el diálogo debiera marcar su relación con el mundo, más aún debiera marcar su vida interna. Por ello el modelo evangelizador desde la comunión misionera le exige a la Iglesia una evangelización en estado *sinodal*⁴². Juan Crisóstomo señala que «la Iglesia tiene el nombre de sínodo (*Ekklêsía synódou estîn ónôma*)» (*Exp. In Psalm*, 149,1). PIÉ-NINOT, S., (2009) afirma que: «La existencia y el desarrollo de la sinodalidad es el fruto normal de una Iglesia–comunión que es una fraternidad desde sus inicios» (p. 565).

CALVO, R., (2001) define la sinodalidad como:

Aquella dimensión teológico-eclesial que enraíza pneumatológicamente con la koinonía de la Iglesia. Por tanto, su origen y meta, se hallan en la comunión trinitaria que nos precede, acompaña y a la que nos orienta. Su carácter existencial se basa en la igualdad radical de un pueblo de bautizados y confirmados que sellan la koinonía con la donación de carismas, ministerios y servicios al Cuerpo de Cristo, para la extensión del Reino desde el cumplimiento de la misión y desde la edificación de la Iglesia misma en unas circunstancias históricas propias, concretas y siempre cambiantes (p. 988).

⁴² La “sinodalidad” significa para los primeros cristianos “caminar en común”, (*syn*: “con” o “conjuntamente”; *hodos*: “camino”). En su uso habitual servía para designar a la asamblea litúrgica y sobre todo a la Iglesia en su conjunto. «Durante toda la primera expansión cristiana por el imperio romano, “*sínodos*” fue aquella reunión, en nombre del señor, de las comunidades bajo alguna autoridad, para deliberar sobre algún tema que afectaba a su ser interno» (ALACALÁ, M., 2002, 1413). «A partir de Eusebio de Cesarea la palabra *sínodos* se transforma en un término técnico que alude a las asambleas eclesiales (cf. *Historia eclesiástica*, VII, 27.2); Juan Crisóstomo lo usa como sinónimo de la Iglesia, y poco a poco se generaliza para denominar a las asambleas de obispos –*synodos tôn episcopôn*– (cf. Dionisio de Alejandría, las constituciones apostólicas, Eusebio y León Magno). [] En el mundo latino se traduce por *synodus* y también por la raíz latina *concilium*, siendo ambos términos sinónimos » (PIÉ-NINOT, S., 2009, 565). Otro nombre cercano fue el *collegium*, reunión de personas de un mismo gremio.

La sinodalidad como dimensión de la Iglesia pertenece a su naturaleza, no puede existir como tal si no es de esta forma. PIÉ-NINOT, S., (2009), citando a BOBRINSKOY, B., (2003) dice: «La conciliaridad (*sobornost*) se manifiesta como coextensiva al misterio, al ser él mismo el que hace de la Iglesia una Iglesia en concilio permanente, a imagen del Consejo eterno de la Trinidad santa» (p. 566). Al ser la sinodalidad una dimensión de toda la Iglesia, no sólo abarca la colegialidad de los obispos, sino a toda la Iglesia, a las Iglesias concretas con todos sus miembros y estructuras a nivel parroquial, comunitario, diocesano (PIÉ-NINOT, S., 2001, 991). Una Iglesia sinodal no significa simplemente una Iglesia que convoca a sínodos participativos y representativo, sino que tiene una dimensión y espiritualidad sinodal que brota de los elementos que constituyen la comunión misionera; tiene *estructuras* sinodales, organismos e instrumentos que canalizan la representatividad, participación y corresponsabilidad de los diferentes miembros de la comunidad eclesial, y tiene una *praxis* sinodal, es decir, la forma de diálogo y discernimiento compartido, cotidiano y efectivo marca la manera de realizar la marcha evangelizadora de la comunidad eclesial.

Aunque en el *Documento de Aparecida* sólo una vez se usa el término sinodal (n° 369), su propuesta pastoral habla de una Iglesia sinodal, es así como la conversión pastoral invitada por los obispos, exige vivir sinodalmente, es decir, en una «actitud de apertura, de diálogo y disponibilidad para promover la corresponsabilidad y participación efectiva de todos los fieles en la vida de las comunidades cristianas» (n° 368). La sinodalidad se expresa en «el ejercicio de corresponsabilidad y de participación auténticas, la integración de todos en una vida compartida, el respeto a los diversos carismas, la autoridad entendida como servicio, la complementariedad de las diferencias, la transparencia de las instituciones, el diálogo y la escucha en la toma de decisiones a través de un discernimiento asumido con seriedad por todos, la capacidad de integrar tensiones» (CALVO, R., 2001, 988)⁴³. Ahora bien, en el modelo evangelizador de la comunión misionera, la sinodalidad eclesial está marcada por la dimensión misionera de la Iglesia. Ambas dimensiones (sinodal y misionera) responden a la naturaleza trinitaria. Por esta razón, el diálogo que la Iglesia hace con el mundo, por una parte, es animado por una comunidad que discierne en corresponsabilidad; y por

⁴³ La Iglesia debe ser comprendida sinodalmente, ya que no cabe en ella comprensión una “democrática” ya que no puede quedar al «arbitrio de mayorías o minorías, puesto que toda ella se sitúa ante su Señor: es Pueblo de Dios establecido en ministerialidad, con diversidad de funciones». Y por otra parte no puede ser comprendida por una monarquía, ya que sus miembros tienen una igual dignidad por el bautismo y el sacramento del orden debe mirar siempre al servicio y a la comunión. «La vía de salida se centra en la sinodalidad como modo peculiar que la Iglesia aporta al mundo desde su vivencia a escala interna, convirtiéndose en forma concreta de funcionamiento de las comunidades eclesiales» (CALVO, R., 2001, 987-988).

otra parte, este mismo diálogo con el mundo, constantemente debe animar e interpelar la sinodalidad eclesial. El diálogo que la Iglesia realiza con el mundo y el que se da en las mismas comunidades, deben estar en una permanente dialéctica.

La sinodalidad es también uno de los testimonios que la Iglesia debe ofrecer al mundo, la «singular unidad de espíritu y común acuerdo entre pastores y fieles» (PIÉ-NINOT, S., 2009, 14). Una evangelización que dé testimonio de sinodalidad es una prueba de credibilidad (Jn 13,35; 17,21). GRESHAKE, G., (2001) afirma: «En un mundo caracterizado todavía por la división, la enemistad y la auto-referencia egoísta, la Iglesia es la “sociedad-contraste” que presenta ya de manera inicial la meta de la historia y le muestra al mundo su propia determinación: “trinitarización”» (p. 455). El testimonio en una “cultura de la imagen” cobra especial relieve tanto personal como corporativo (SILVA R., S., 2012, 76-84). La “imagen” de amor y corresponsabilidad que puede proyectar una comunidad puede decir mucho más que un discurso elaborado sobre la comunión (EN 41). La sinodalidad eclesial es la Palabra que se hace carne o imagen en medio de la sociedad, suscitando interrogantes irresistibles: «¿Por qué son así? ¿Por qué viven de esa manera? ¿Qué es o quién es el que los inspira? ¿Por qué están con nosotros? Pues bien, este testimonio constituye ya de por sí una proclamación silenciosa, pero también muy clara y eficaz, de la Buena Nueva» (EN 21). «El énfasis en la experiencia personal y lo vivencial nos lleva a considerar el testimonio como un componente clave en la vivencia de la fe. Los hechos son valorados en cuanto que son significativos para la persona. En el lenguaje testimonial podemos encontrar un punto de contacto con las personas que componen la sociedad y de ellas entre sí» (DA 55). Ahora bien, en la medida que la comunión en la comunidad se hace auténtica, reflejo verdadero de la vida entre sus miembros, desde ya se vuelve misionera. «La misión no se limita a un programa o proyecto, sino que es compartir la experiencia del acontecimiento del encuentro con Cristo, testimoniarlo y anunciarlo de persona a persona, de comunidad a comunidad, y de la Iglesia a todos los confines del mundo (cf. Hch 1,8)» (DA 145). Sin esta vida en el amor «poco servirían los instrumentos externos de la comunión. Se convertirían en medios sin alma, máscaras de comunión más que sus modos de expresión y crecimiento» (NMI 43). Los obispos en la *V Conferencia* dicen: «Hoy, más que nunca, el testimonio de comunión eclesial y la santidad son una urgencia evangelización. La programación pastoral ha de inspirarse en el mandamiento nuevo del amor (cf. Jn 13,35)» (DA 368).

3.1.3 Una evangelización en dimensión ecuménica

Un Iglesia que dialoga con el mundo y es misterio de comunión no puede si no tener una dimensión *ecuménica*. Un signo escandaloso es la división entre las diversas iglesias cristianas que siguen a Jesucristo. El *Documento de Aparecida* explícitamente manifiesta este criterio, como rasgo de la evangelización: «La comprensión y la práctica de la eclesiología de comunión nos conduce al diálogo ecuménico. La relación con los hermanos y hermanas bautizados de otras iglesias y comunidades eclesiales es un camino irrenunciable para el discípulo y misionero, pues la falta de unidad representa un escándalo, un pecado y un atraso del cumplimiento del deseo de Cristo (Jn 17,21)» (n° 227). «La eclesiología trinitaria, que tiende a expresar en el presente y en el futuro la imagen de la Trinidad, no puede menos que ser “ecuménica”, es decir, comprometida en superar las divisiones, para construir la unidad en la variedad que el Señor desea» (FORTE, B., 1992, 92). El esfuerzo ecuménico, arranca del mismo principio trinitario que se ha venido desarrollando. Todos los cristianos han sido regenerados por el mismo bautismo que los incorpora en la comunión trinitaria. «Una vía fecunda para avanzar hacia la comunión es recuperar en nuestras comunidades el sentido del compromiso del Bautismo» (DA 231). Como también «realizar acciones conjuntas en los diversos campos de la vida eclesial, pastoral y social. En efecto, el contacto ecuménico favorece la estima recíproca, convoca a la escucha común de la palabra de Dios y llama a la conversión a los que se declaran discípulos y misioneros de Jesucristo» (DA 232). La comunión ecuménica, como toda verdadera comunión, se abre a la misión. Es por ello que la *V Conferencia* expresa: «En esta nueva etapa evangelizadora, queremos que el diálogo y la cooperación ecuménica se encaminen a suscitar nuevas formas de discipulado y misión en comunión. Cabe observar que, donde se establece el diálogo, disminuye el proselitismo, crece el conocimiento recíproco, el respeto y se abren posibilidades de testimonio común» (n° 233).

3.1.4 Una evangelización en comunidades eclesiales de base

Una forma ordinaria de concreción de este modelo evangelizador, que resalta el *Documento de Aparecida*, es realizar la evangelización en *comunidades eclesiales de base*. Todos los niveles ordinarios de la estructura eclesial (diócesis, parroquias, Cebis) comparten esta común vocación a la comunión misionera. Sin embargo, dadas las exigencias del mundo actual, es «aconsejable la sectorización en unidades territoriales más pequeñas, con equipos propios de animación y coordinación que permitan una mayor proximidad a las personas y grupos que viven en el territorio. Es recomendable que los agentes misioneros promuevan la creación de comunidades de familias que

fomenten la puesta en común de su fe cristiana y las respuestas a los problemas» (n° 372). Las comunidades eclesiales de base, pequeñas comunidades eclesiales o comunidades cristianas de base, como se denominan en Chile, como «célula inicial de estructuración eclesial y foco de fe y evangelización» (DM 15), pueden llegar a ser la concreción más palpable de la Iglesia como misterio y ministerio del Reino en medio de los diversos barrios y ambientes de la sociedad. Ellas unen la comunión y la misión, siendo signo de fraternidad, amor y solidaridad, cada vez más necesario en medio de la sociedad de hoy (DA 308). A través de ellas «también se podría llegar a los alejados, a los indiferentes y a los que alimentan descontento o resentimientos frente a la Iglesia» (DA 310). La *V Conferencia* las valora como un medio privilegiado para que sus integrantes vivan una espiritualidad de comunión, más aún, ellas han dado abundantes frutos de comunión (n° 307). Uno de los valores importantes es que ellas permiten ser Iglesia en medio de «los más sencillos y alejados, y son expresión visible de la opción preferencial por los pobres» (n° 179). Por otra parte, desarrollan y descentralizan la ministerialidad de la Iglesia tanto en la sociedad como en la misma Iglesia (*Idem*), dan vitalidad a cada Iglesia local, permitiendo que cada parroquia pueda llegar a ser «una red de comunidades y grupos, capaces de articularse logrando que sus miembros se sientan y sean realmente discípulos y misioneros de Jesucristo en comunión» (n° 172).

3.2 LOS SUJETOS EN LA PLANIFICACIÓN EVANGELIZACIÓN

Tal como el marco referencial y el punto de partida marcaban la diferencia entre las diversas metodologías de planificación pastoral, también lo será los sujetos que realizan la planificación. Las diversas metodologías de planificación presentan una amplia y representativa participación en los procesos de discernimiento. Cada vez van quedando atrás modelos directivos o piramidales, en los que algunos piensan y otros ejecutan. Se va tomando conciencia en los procesos de renovación pastoral, de que es necesario que «todos los miembros implicados en la organización pueden expresarse, participar en la toma de decisiones y participar activamente en la planificación del cambio» (CEPLANE, 1985, 58). El *Documento de Aparecida* invita a que los laicos participen en el discernimiento, en la toma de decisiones, en la planificación y la ejecución de la acción pastoral de la Iglesia (n° 371).

La delimitación de los sujetos que intervienen en la planificación pastoral, es decir, la determinación de quienes forman parte en los procesos de decisión, es un tema complejo, ya que compartir la responsabilidad en la toma de decisión, pasa por compartir el ejercicio del poder.

Básicamente, según BRIGHENTI, A., (1992), existen tres formas para ejercitar el poder, las cuales dan lugar a tres metodologías distintas de planificación, con tres comprensiones en la definición de los sujetos en la planificación:

a)- *Poder–dominación*: «Quiere aumentar la dependencia de los demás para aumentar el propio poder». *Se planifica para el pueblo*, hay una relación dominante–dominado, sujeto–objeto. Las “bases” son sólo objeto de la planificación. Es una planificación vertical y directiva. Los sujetos de la planificación es un grupo reducido, para que otros, que no tienen influencia en la decisión, ejecuten.

b)- *Poder–al–servicio*: sigue habiendo una dependencia pero disfrazada de participación, para poder mantener el poder. *Se planifica con el pueblo*. Existe participación pero controlada, «el pueblo es escuchado, pero no decide». Es una participación de corte representativa y no realmente participativa, algunos deciden en nombre de los demás. Las bases aun no son verdaderos sujetos. «Se negocian algunas cosas, se hacen consultas al pueblo, co–gestión en aspectos secundarios y se practica una libertad manipulada». Es una planificación paternalista.

c)- *Poder–servicio*: «Procura eliminar la dependencia, promoviendo autonomía de los dependientes para que éstos puedan tener cada vez más poder». *La planificación es hecha por el pueblo*. Es una relación sujeto–sujeto, nadie es objeto. Van quedando atrás los “destinatarios” en la planificación para pasar a ser todos interlocutores. La participación en la planificación es efectiva, es decir, no sólo es representativa. «El plan es elaborado en la co–creatividad, las decisiones se toman en co–participación y los compromisos de acción se asumen en la co–responsabilidad». Es por ello, que quien no participa en la elaboración, no tiene la obligación de participar en la ejecución de un plan pastoral (BRIGHENTI, A., 1992, 29-32). Por su parte, PRAT I PONS, R., (2005), enumera seis grados de participación: a)- compartir la información real de la situación; b)- consultar; c)- elaborar de manera colegiada; d)- tomar decisiones (desde este grado comienza genuinamente la participación); e)- la delegación; f)- la autogestión (pp. 183-184).

3.2.1 En busca de una nueva categoría de sujeto

Las diversas metodologías, sobre todo las inspiradas en la comunión–participación, entienden como sujeto de la planificación a toda la comunidad eclesial. Es así como CAPELLARO, J., (2001) plantea que se debe optar «por la comunidad cristiana como sujeto de evangelización. Es decir, por todos los bautizados –sean pastores o fieles, cristianos débiles o fuertes, niños o maduros, pecadores o santos– el sujeto colectivo, comunitario, de la evangelización, de su continuo peregrinar

hacia la madurez de Cristo» (p. 57). El sujeto de la evangelización y, por lo mismo, de la planificación es la Iglesia, el conjunto de todos los bautizados (*LG* 17-20; 28-29; 30,33; *AA* 1-3), de manera diferenciada, según sus propios ministerios y carismas (*LG* 5, 10, 11, 13, 18, 22, 28, 30-32, 37) en la unidad orgánica del conjunto del pueblo de Dios (CAPELLARO, J., cuaderno 1, 2001, 116-117). En estas metodologías (prospectiva, estratégico, participativa) los sujetos son los miembros de la comunidad y los que no pertenecen a ella son destinatarios (CAPELLARO, J., cuaderno 1, 2001, 115), y más aún, el hecho pastoral, se entiende como una acción que se efectúa por un grupo de agentes sobre unos destinatarios (VELA, J., 2006, 15). Se reconocen las necesidades de los destinatarios, se descubren sus gritos, que exigen una respuesta efectiva, pero es la comunidad eclesial la que interpreta y diseña las líneas de acción sobre ellos (*Ibid.*, 20-21). Los destinatarios, más que sujetos de la evangelización, son su objeto.

Uno de los aportes de este modelo de evangelización de la comunión misionera a la planificación pastoral, está en la extensión de quienes son los sujetos en la planificación. En este modelo, los sujetos no se reducen a la comunidad eclesial, sino que los reconoce en los diversos agentes sociales que, siendo animados por el Espíritu, van extendiendo el Reino de la vida. CAPELLARO, J., (2001) lo afirma, expresando: «Dios ha querido llamar a toda persona humana y a la misma humanidad en su conjunto a colaborar en su obra creativa» (p. 73) y su obra redentora (*GS* 34-36. 67). Si la finalidad de la evangelización es el Reino de la vida, en un sentido amplio se podría afirmar, que la humanidad es sujeto de la evangelización. Y con ella la Iglesia realiza su planificación pastoral y es con quien dialoga de manera permanente.

Una metodología inspirada en la comunión misionera –realizada en comunión con los diversos sujetos sociales– debe establecer un cambio en la comprensión y extensión de los sujetos de la planificación pastoral. Dios va extendiendo su Reino por medio de la Iglesia y la humanidad. La comunidad humana, en los diversos agentes sociales, más que destinataria de la misión eclesial, es comprendida como su interlocutora. Es decir, la humanidad se puede establecer como un genuino sujeto de la planificación pastoral. Desde acá se desprende que el proceso de planificación pastoral debe entenderse como un permanente diálogo de la Iglesia con el mundo.

El *Documento de Aparecida* en continuidad con las *Conferencias Generales* usa y valora el método ver, juzgar y actuar (nº 19). Ciertamente si tenemos al mundo o la sociedad como un interlocutor y no como un destinatario, es necesario profundizar en el método. En este sentido, sería insuficiente una Iglesia que “ve” la realidad e inspirada en el evangelio discierne qué habrá que

hacer en la realidad. Un ejercicio coherente del método con el espíritu de la comunión misionera, implicará un nuevo estilo de relacionarse con el mundo y la realidad. Ya no es un sujeto que ve, interpreta y actúa sobre un objeto. Sino dos sujetos que se contemplan, escuchan, se interpelan y juntos, desde sus diferentes competencias, aportan en un mismo proyecto de comunión. Este permanente diálogo con el mundo, lleva a interpelar constantemente a la comunidad eclesial. Ella, por lo mismo, desde este diálogo, está exigida a vivir en un estado sinodal, para buscar los desafíos que el Reino, presente en la sociedad, le va interpelando.

En este modelo evangelizador se extienden los sujetos en la planificación pastoral. El diálogo con el mundo se va volviendo un estilo permanente y la vivencia de la sinodalidad una práctica cotidiana. Ahora bien, la pregunta que surge es: ¿desde dónde comenzar este diálogo? Cómo ya se expresó, el diálogo comienza desde los más excluidos. Es por ello que los primeros interlocutores en la planificación pastoral son los más excluidos.

3.2.2 En busca de los excluidos, primeros interlocutores

La planificación pastoral será realmente fiel al proyecto de Jesús cuando los excluidos no sólo sean los destinatarios prioritarios de la misión de la Iglesia, sino cuando ellos mismos se conviertan en los primeros sujetos de la evangelización (PLACER, F., 1993, 91). Es decir, desde ellos se realiza la obra de la comunión que Dios quiere realizar en medio de las personas. En otras palabras se podrá expresar que la planificación pastoral no es para los excluidos, sino de ellos. Y desde ellos, todos se incluyen en un mismo proyecto misionero. Desde la exclusión, como punto de partida, todos se pueden incluir. Por ello, los más excluidos son el sujeto de referencia básico en la planificación pastoral. Siguiendo las huellas de Jesús, que siendo rico se hizo pobre (Fil 2,7), la pedagogía de la encarnación, se convierte en el paradigma para la deliberación de cuáles son los primeros sujetos en la planificación. «Por tanto, la Iglesia no podrá cumplir su misión ni planificarla adecuadamente si no es desde la opción por los pobres. Esto significa dos cosas. En primer lugar ser pobres y, en segundo lugar, estar con los pobres concretos e históricos de cada pueblo» (PLACER, F., 1993, 94). Los obispos en la *V Conferencia* usan el término “destinatarios” de la evangelización para referirse a los pobres y excluidos; sin embargo, expresa de manera explícita que «día a día, los pobres se hacen sujetos de la evangelización y de la promoción humana integral [] dan vida al peregrinar de la Iglesia. A la luz del Evangelio reconocemos su inmensa dignidad y su valor sagrado a los ojos de Cristo, pobre como ellos y excluido entre ellos. Desde esta experiencia creyente, compartiremos con ellos la defensa de sus derechos» (n° 368)

3.2.3 *En busca de la articulación de los diferentes sujetos eclesiales*

Las conferencias episcopales, las diócesis, las comisiones (secretariados, departamentos, delegaciones) diocesanas de diversas pastorales, los decanatos (arciprestazgos), las parroquias, las CEBs, los colegios, los movimientos, las congregaciones religiosas, en los diferentes niveles, tienen diferentes planes pastorales. Todos ellos se podrían definir como verdaderos sujetos eclesiales en la planificación pastoral. El problema se presenta a la hora de intentar una articulación e integración de todos ellos en un mismo proyecto orgánico de evangelización (DA 169). En el esfuerzo de articulación se pueden encontrar dos errores extremos: el aislamiento pastoral o *capillismo* y la absorción pastoral o *sucursalismo*.

En el *capillismo*, cada unidad pastoral planifica sin tener mayor articulación con los diversos niveles eclesiales y las otras unidades pastorales. La comunión, en este escenario, es tan general, que en vez de articular una pastoral de conjunto (u orgánica) se genera un conjunto de pastorales. Las parroquias, los colegios, los movimientos... organizan su vida sin tener una mayor referencia diocesana. No se ven afectados con la existencia o no un plan pastoral. Lo positivo es que las comunidades se consideran diferentes, irreductibles, tienen una igual dignidad. Sin embargo, tiene el grave problema, de no estar comunión. No existe una interdependencia, en vista un mismo plan orgánico misionero. Es un total descentralismo, que lleva a una insana autonomía y sobre todo a romper la comunión.

Por otra parte, el *sucursalismo*, se ubica en el otro extremo. Se produce un centralismo en la planificación, uniformando en ella a las comunidades. Las comunidades inferiores se convierten en “sucursales” de las comunidades superiores. Es decir, se convierten sólo en instancias de ejecución, más que instancias de discernimiento pastoral. Es una máscara de comunión, ya que las comunidades que están sumergidas en un mismo plan de pastoral no alcanzan a ser genuinos sujetos capaces de discernir desde su propia realidad. Hay un reduccionismo de las comunidades al “centro”, no reconociendo su identidad. Se empobrece la eficaz presencia de cada comunidad en la diversidad cultural y social presente en la diócesis y el aporte de cada una de ella a la orgánica diocesana.

PRAT I PONS, R., (2005), desarrolla dos criterios operativos para poder articular los distintos sujetos pastorales en la planificación pastoral. El primero tiene relación con el espíritu de comunión, catolicidad o de pastoral orgánica que debe tener cualquier instancia pastoral. Cada comunidad no existe para sí, está llamada a vivir con, en y para las otras. El segundo criterio es la fidelidad a la

vida de la base eclesial y en ella a las necesidades urgentes del mundo (p. 135). Estos criterios permiten realizar la articulación de los niveles eclesiales en la planificación pastoral, desde la comunión misionera. Es decir, impulsan a las comunidades a integrarse en comunión, de manera orgánica (primer criterio), desde y en vista al servicio del Evangelio y de la vida humana en medio del mundo (segundo criterio). En otras palabras, todo sujeto o nivel de planificación debe estar siempre animado por un espíritu de comunión, corresponsabilidad, catolicidad; su mirada, sus reflexiones, sus opciones no pueden ser aisladas. Una característica de la planificación en comunión misionera es poder tener miradas, reflexiones, opciones comunes. Tal vez con acciones parciales, pero miradas comunes. Pero estas miradas, reflexiones y opciones siempre deben partir desde la base eclesial. Una estructura significativa de la base eclesial sin duda son las CEBs, ellas son como “dendritas” en la planificación pastoral. Desde su presencia en medio del mundo (por lo general de los más excluidos) van siendo canal del diálogo de la Iglesia con el mundo permitiendo escrutar los signos de los tiempos. Las CEBs traen al seno de la Iglesia los "impulsos" que el Espíritu va provocando en medio de la historia. De estos criterios se pueden sacar algunas normas concretas:

- Cada instancia pastoral, por su naturaleza, está exigida a trabajar colegiadamente, en comunión en vista a la misión;
- Las instancias centrales deben ser fieles a las bases, están para incluirlas y servirles;
- Las miradas, las orientaciones, las opciones son comunes, pero las acciones son parciales. Nadie planifica para otro, el centro no planifica la vida de la base;
- Las instancias centrales son siempre subsidiarias con respecto a las de base, y las instancias de base deben asumir un rol responsable y creativo con respecto al centro;

3.2.3.1 Las diócesis

De todas las instancias eclesiales, la diócesis, es el nivel de encuadre y articulador de todos los sujetos o niveles eclesiales de planificación. Ella es «el primer ámbito de la comunión y la misión. Ella debe impulsar y conducir una acción pastoral orgánica renovada y vigorosa, de manera que la variedad de carismas, ministerios, servicios y organizaciones se orienten en un mismo proyecto misionero para comunicar vida en el propio territorio» (DA 169). La Iglesia local, es totalmente Iglesia (DA 166). «Esta realidad teológica debe hacerse realidad pastoral, de modo que la diócesis ha de ser referencia obligada de toda pastoral» (ALTABA, V., 2007 108). Los organismos diocesanos *a)*- en un diálogo permanente con la diversa realidad diocesana, con los diversos sujetos sociales, especialmente desde los más excluidos; *b)*- en un estado sinodal, incluyendo a cada

instancia viva presente en la diócesis, «porque un proyecto sólo es eficiente si cada comunidad cristiana, cada parroquia, cada comunidad educativa, cada comunidad de vida consagrada, cada asociación o movimiento y cada pequeña comunidad se insertan activamente en la pastoral orgánica de cada diócesis» (DA 169); c)- acogiendo, de manera activa, las orientaciones (de la cual la misma diócesis forma parte) nacionales y/o latinoamericanas; d)- definirá las orientaciones pastorales que deben marcar la vida de todas las comunidades (parroquias, colegios, movimiento, congregaciones religiosas) y ofrecerá los subsidios necesarios para que las comunidades puedan realizar sus planificaciones y tengan lo necesario para cumplir con sus objetivos. Los organismos centrales no planifican la vida de las instancias de base. No se planifica para otro, sino para uno. PAYA, M., (1996) junto con afirmar la prioridad de los objetivos diocesano por sobre lo parroquial distingue tres aspectos en la priorización: a)- *Orden de la valoración* los objetivos diocesanos son más importantes que los de las unidades pastorales. b)- *Orden temporal* los objetivos diocesanos se plantean antes que los de las unidades pastorales. c)- *Orden de la aplicación* la unidades pastorales buscan aplicar, según sus realidades particulares, los objetivos diocesanos. Por esta razón, los objetivos diocesanos son más genéricos y por ello, más que construir planes pastorales, los organismos diocesanos generan orientaciones pastorales (pp 94-95).

3.2.3.2 Las parroquias, CEBs, colegios, movimientos

Las comunidades parroquiales, educacionales, de movimientos⁴⁴, de congregaciones religiosas⁴⁵, son distintas instancias pastorales, de diversa naturaleza, pero de un mismo nivel pastoral, están llamadas a integrarse orgánicamente en un mismo proyecto misionero, sobre todo las

⁴⁴ Los movimientos son diversos, en sus estructuras, miembros, campos de acción... no se les puede calificar de una misma manera. En la diócesis de Valparaíso se ha realizado una triple clasificación: están los *movimientos parroquiales*, a pesar que tienen su fundación, organización y estructura fuera del ámbito parroquial, su vida se realiza en este ámbito. Sus miembros pertenecen al territorio parroquial, forman comunidades en ella. Dependen de la parroquia con todos los derechos y obligaciones, entre los que se pueden enumerar están EPE, EME, Renovación carismático, Camino Neocatecumenal...; Los *supra-parroquiales*, sus miembros son de diversas parroquias, se juntan al alero de una de ella pero no forman parte de ella. No tienen ni los derechos ni las obligaciones, de un grupo parroquial. Ellos se integran como movimiento, dependiendo de su carisma, en la pastoral decanal. Aportan con personas, no como movimientos, a las parroquias, entre los que se pueden enumerar están, Encuentro Matrimonial, Familia de Nazaret...; Por último están los llamados *ambientales*, no tienen mayor relación con las parroquias, están presentes en algunos ambientes sociales. Por lo general tienen sus propias dependencias como religiosas y presbíteros que forman parte del mismo movimiento. Estos juntos con depender de sus propias estructuras se deben a la pastoral diocesana y aportan principalmente con su carisma a la vida pastoral en la diócesis. En ocasiones cooperan en algunas comunidades o en alguna pastoral especializada.

⁴⁵ En la práctica las congregaciones religiosas aportan con sus miembros en los territorios donde están presentes. Ellas están llamadas a aportar su carisma a nivel diocesano. Desde su carisma aportan a los planes diocesanos y estos planes deben marcar la presencia de las congregaciones en cada Iglesia local.

que comparten la realidad de un mismo territorio u ambiente. Cada una de ella debe armar su plan pastoral, desde sus propias bases, en el marco de las orientaciones pastorales diocesanas. De estas instancias eclesiales la parroquia sigue siendo uno de los principales sujetos pastorales. «Es una casa abierta a todo el pueblo, que acoge al conjunto humano que habita en un territorio, sin distinción de edades, culturas, ideologías» (PRAT I PONS, R., 2005, 136) y puede ayudar al resto (colegios y movimientos) a integrarse en un mismo servicio misionero, rompiendo las fronteras eclesiales (DA 100e. 170). Ellas, entendidas como una red de comunidades y grupos, capaces de articularse (DA 172), son el centro de unidad y convergencia de las comunidades, sectores y grupos. Ellas van realizando su plan pastoral desde la CEBs o sectores pastorales. Estas comparten la vida cotidiana de las personas y diferentes sujetos sociales, especialmente de los excluidos. De las estructuras eclesiales, las CEBs pueden ser las que mejor pueden facilitar el diálogo con el mundo y son un valioso instrumento para escrutar los signos de los tiempos.

3.2.3.3 Los decanatos

En los decanatos o arciprestazgos convergen las parroquias, movimientos y colegios. Los planes pastorales de los decanatos están al servicio de los planes de las parroquias, colegios y movimientos. Los decanatos siendo instancias intermedias, no lo son de manera directa, como el puente entre lo diocesano y parroquial. Son unidades funcionales, no substantiva (PRAT I PONS, R., 2005, 182). «No se trata de una estructura “descendente” de la diócesis, como la vicaría territorial, sino es una estructura de base, que interrelaciona y hace posible la acción conjunta de varias parroquias» (PAYA, M., 1996, 97). No son la división de las parroquias de la diócesis, sino la reunión de parroquias vecinas (CIC 374 &2). «La preocupación no es dividir un territorio demasiado grande, sino unir las parroquias vecinas. [] Las parroquias vecinas, cuyos fieles están unidos por vínculos sociológicos, geográficos, etc., constituyen un lugar privilegiado de colaboración, no solamente por razones de oportunidad, sino como expresión y manifestación del misterio de la misma Iglesia (DIÓCESIS DE VALDIVIA, 2006, 11-12). Según PAYA, M., (1996), la parroquia tiene prioridad sobre el decanato y los planes decanales son operacionalmente posteriores a los planes parroquiales. El mismo autor establece el siguiente orden: *a*)- Las parroquias (también se podría incluir los colegios, movimientos supraparroquiales, organismos eclesiales presentes en el decanato) hacen sus planes pastorales en función de sus necesidades y posibilidades; *b*)- Las parroquias o unidades pastorales ponen en comunión su mirada de la realidad y sus objetivos pastorales; *c*)- Las unidades pastorales determinan una serie de objetivos comunes para alcanzarlo con la colaboración

de todos. De este modo, los decanatos no sustituyen ni desplazan la acción de las unidades pastorales, sino que la enriquecen y potencian, abriéndola a la riqueza de otras parroquias. Los planes pastorales de los decanatos no son globales, sino funcionales a los planes pastorales de las unidades pastorales (p. 97).

Siguiendo la línea de PAYA, M., (1996), los decanatos responden a las necesidades de las unidades pastorales, teniendo un rol eminentemente subsidiario. Ahora bien, el decanato puede alcanzar una finalidad más profunda. Puede llegar a ser un gran signo e instrumento de comunión misionera. Este puede ser un genuino sujeto de una planificación pastoral inspirada en la comunión misionera. Esta instancia pastoral no sólo permite a las unidades pastorales sumar sus riquezas al servicio de cada una, sino poder servir a realidades ambientes o circunstancias que desbordan los límites geográficos de las parroquias, que por sí sola una unidad pastoral no puede servir. Un decanato tiene más riquezas que una unidad pastoral y es más operativo que una zona pastoral o una diócesis. En un decanato converge la vida de la base eclesial, y todo su dinamismo apostólico personal, grupal e institucional, carismas y ministerios, lo que se puede integrar en vista a un proyecto misionero en el territorio decanal (PRATI PONS, R., 2005, 145). En esta instancia pastoral se puede realizar una reflexión más participativa sobre el marco de referencia de la evangelización; permite un análisis más profundo de la realidad y dialogar con las organizaciones y sujetos sociales; puede distribuir de mejor forma los diferentes ministerios y carismas en vista a la misión; permite integrar las movimientos y congregaciones religiosas; en definitiva, puede planificar, ejecutar y evaluar un proyecto orgánico de pastoral (*Ibid.*, 149).

Aunque la mayoría de las parroquias están asociadas a un decanato, por ser estos de carácter funcional, perfectamente alguna parroquia puede que no esté asociada a un decanato. Lo cual no significa que deje de trabajar en comunión con las orientaciones pastorales diocesanas. La naturaleza de comunión misionera le exige a cada unidad pastoral (parroquia, colegios, movimiento) estar vinculada a la Iglesia diocesana. En el plano operativo siempre existirá otra unidad pastoral (colegio, congregación, movimiento apostólico) con la cual trabajar de manera orgánica. Por otra parte, no todos los decanatos son necesariamente de base territorial, pueden haber de base funcional «a partir de situaciones pastorales especiales y de compromisos colectivos eclesiales que piden una especial dedicación» (*Idem*).

CONCLUSIÓN

La firme decisión misionera impulsada por la *V Conferencia* debe «impregnar todas las estructuras eclesiales y todos los planes pastorales de diócesis, parroquias, comunidades religiosas, movimientos y de cualquier institución de la Iglesia. Ninguna comunidad debe excusarse de entrar decididamente, con todas sus fuerzas, en los procesos constantes de renovación misionera» (n° 365). Ciertamente, luego de realizar esta investigación, se puede afirmar que el *Documento de Aparecida*, recogiendo el espíritu del CONCILIO VATICANO II, está marcado por la eclesiología y espiritualidad de *comunidad misionera*.

Por un parte, en la *V Conferencia*, la misión marca esencialmente la comunión, es decir, la naturaleza misionera de la Iglesia configura la vida de las comunidades (ministerios y carismas), la acción evangelizadora, los instrumentos de comunión y las metodologías de planificación pastoral (n° 203). La comunión, por tanto, no se entiende ni se vive sin la misión. Y por otra parte, la comunión inspira, configura y da sentido a la misión. La misión de la Iglesia es la comunión inscrita en el maravilloso designio de Dios: «El hombre y la mujer están llamados a vivir en comunión con Él, en comunión entre ellos y con toda la creación» (DA 470). La misión de la comunidad eclesial es continuar con la obra trinitaria, es decir, los bautizados están «llamados a vivir y transmitir la comunión con la Trinidad, pues “la evangelización es un llamado a la participación de la comunión trinitaria” (DP 218)» (n° 157). Parte esencial de la misión de la comunidad eclesial es trabajar en comunión con los hombres y mujeres por la comunión de toda la humanidad y, de ella con la creación, teniendo la esperanza que «se realizará al final de los tiempos en la perfecta comunión con Dios y los hombres» (n° 160).

La eclesiología y espiritualidad de la *comunidad misionera* responden a la naturaleza trinitaria de la Iglesia: «El misterio de la Trinidad es la fuente, el modelo y la meta del misterio de la Iglesia» (DA 155). De la Trinidad, la Iglesia es como un sacramento, y en razón de esta sacramentalidad se puede deducir una triple invitación: a cambiar las perspectivas, las miradas y las vinculaciones.

Una nueva perspectiva. Una Iglesia que en su tarea evangelizadora desea ser fiel a su vocación no vive para sí misma, sino que se pone al servicio del Reino de la Vida. El horizonte de su misión no es la comunión entre sus fieles, ni siquiera la corresponsabilidad que brota del bautismo. El horizonte de su misión es ponerse al servicio de la comunión de Dios con la humanidad, de la comunión de la humanidad y de ésta con toda la creación. Por ello, junto con superar el binomio “laicos/clérigos”,

habrá que superar el binomio “ministerios y carismas/comunidad” por el de “comunidad/misión”. El primer binomio se caracterizaba por la falta de integración entre “laicos/clérigos”. En cambio, el segundo, aunque se caracterice por la integración de los diferentes ministerios y carismas en función de la comunidad, debe superarse por el tercer binomio, donde toda la comunidad (ministerios y carismas) se integra en y al servicio del Reino de la vida. La comunidad eclesial que está al servicio de la misión y, por ella, al servicio de la comunión, pone su esfuerzo para que la verdadera comunión entre las personas lleve a la valoración e inclusión de lo diverso, a la dignificación y a la integración de cada ser humano en un mismo proyecto de humanización. En este sentido se podría desarrollar una *eclesiología ex-céntrica* es decir que no pone su centro en ella misma, sino fuera de ella. Su centro está en el Reino y desde el configura su misión.

Una nueva mirada. La mirada que surge de una *eclesiología* y espiritualidad de la *comunión misionera* es contemplativa y esperanzadora. Es una mirada al misterio de la trinidad, «cuya luz ha de ser reconocida también en el rostro de los hermanos que están a nuestro lado» (NMI 43). Es contemplar lo que Dios viene realizando en medio de la humanidad, en los esfuerzos de comunión que los hombres y mujeres están realizando en la sociedad. Dios no abandona su obra redentora (Mt 28,19), más aún sigue actuando en medio de la historia. La nueva mirada, más que originar profetas de desventura (DA 30), origina profetas del Reino, es decir, de lo que Dios está realizando en medio de la creación. Por esto la mirada es llena de esperanza, pero al mismo tiempo exigente, ya que lleva a replantear continuamente la misión de la Iglesia de cara al mundo. Los signos del Reino que la Iglesia discierne en la sociedad, la sociedad debe descubrirlos en las comunidades eclesiales. Como un potente signo del Reino es el anuncio del Evangelio a lo excluidos, la mirada de la comunidad tiene que hacer necesariamente suya esta causa de Jesús (Mt 11,2-11; Lc 4,18-19). Por esta razón, el punto de partida del modelo evangelizador y de la planificación pastoral es desde la mirada de lo que Dios realiza en medio de los excluidos.

Una nueva vinculación. La perspectiva y mirada nueva exigen nuevos caminos de vinculación. La Trinidad actúa para la humanidad y lo hace en medio de la humanidad y con ella. Porque la salvación siguió el camino de la encarnación, es decir, asumiendo la naturaleza humana, Dios no realiza su obra sin la humanidad. La Iglesia, siguiendo el modelo de la Trinidad y de Jesús encarnado realizar su tarea no sólo para la humanidad sino con la humanidad y desde ella. Esta es una razón por la que el modelo eclesial fundado en la *comunión misionera* no se puede graficar de una forma circular. Si algo lo puede representar es “una espiral”, en donde desde la periferia se van incluyendo

todos. Ciertamente, la comunidad de los bautizados son los principales sujetos de la evangelización. Sin embargo, en un sentido amplio los sujetos traspasan las fronteras de la Iglesia (Mc 9,38-48). Por ello hoy se tiende a dejar de lado el término “destinatarios”, para emplear el de “interlocutores”, porque estos están llamados a entrar en dialogo con la Iglesia y no sólo a ser objetos pasivos de su misión. De aquí brotan las nuevas vinculaciones de las que hablamos. Porque no sólo los hermanos de camino de la Iglesia son sus miembros sino también los diferentes sujetos sociales, partiendo por los más excluidos que, desde las diversas cosmovisiones, van aportando en un mismo proyecto inclusivo de humanización.

Se espera que este trabajo de investigación sea un aporte a la reflexión teológico– pastoral después de la celebración de la *V Conferencia*, sin embargo, también abre nuevos caminos de investigación en lo teológico, pastoral, metodológico y antropológico–espiritual.

Un camino teológico. En la presente investigación se desarrollaron los fundamentos eclesiológicos de la *comunidad misionera* en la que se puede descubrir la “inclusión” como una genuina hebra de investigación en sintonía con las corrientes de reflexión contemporánea. Varios de los elementos que surgen del misterio trinitario en su economía salvífica, como los provenientes de la reflexión filosófica, antropológica, sociológica y psicológica contemporánea, pueden dar pie al estudio y formulación de una “teología de la inclusión” como valor actual del Reino que modele una sociedad nueva. Por otra parte, desde la clave teológica de la inclusión, se podrían revisar las diferentes áreas de la teología sistemática, precisamente buscando una unidad interna que destaque no sólo la coherencia que brota de lo que debe estar y mostrarse unido, sino también su belleza.

HERMENEUTICA DE LOS SIGNOS

Un camino pastoral. En la presente investigación se descubrieron diferentes rasgos que permiten diseñar un modelo evangelizador desde la *comunidad misionera*. Como la palabra lo indica, fueron sólo “rasgos”, no un modelo acabado. Queda, pues, el desafío de continuar la reflexión pastoral para pensar cada pastoral desde estos rasgos expuestos, para reorganizar las diferentes dimensiones de la evangelización, los diversos servicios pastorales, el perfil y función de los agentes y ministerios, y para reflexionar la función de los variados carismas en un todo orgánico.

Un camino metodológico. El tercer camino, parecido al anterior, es completar la reflexión con respecto a los criterios apropiados para elaborar una metodología de planificación pastoral. Hay muchos elementos comunes con otras diferentes metodologías de planificación pastoral. Sólo se profundizó en el marco referencial, los puntos de partidas y los sujetos de la planificación, que es lo

que marca la diferencia con aquellas otras metodologías de planificación pastoral. Sin embargo, considerando todos los elementos comunes y diferentes, se podría armar una completa metodología que responda a la eclesiología de *comunidad misionera*. Junto a ello, hay que pensar las diferentes técnicas y estrategias para poder llevar a cabo cada paso metodológico.

Un camino antropológico–espiritual. El último camino, el antropológico–espiritual, es uno de los que más desafíos presenta en razón de la fragmentación del sentido de la vida que sufre la sociedad postmoderna (DA 37-42). Frente a esta realidad, los obispos en *Aparecida* expresan el anhelo evangélico de integración de todos en la unidad de un único proyecto evangelizador como desafío «esencial para asegurar una comunidad misionera» (n° 202). Y este desafío lo tiene que asumir la pastoral ordinaria en todos sus niveles y día a día. Se debe ser justos y reconocer los diversos procesos de integración que se dan en las iglesias locales. Sin embargo, varios son los elementos de desintegración, tanto dentro como fuera de la comunidad eclesial, que hacen difícil un mismo proyecto evangelizador que se haga cargo de la fragmentación del sentido de la vida: el individualismo, el pragmatismo, los prejuicios y las precomprensiones, por nombrar algunos. Estos elementos hacen que lo individual esté por sobre lo común. Será necesario aprender a sanar el corazón y la mirada para tener una aproximación positiva al otro, viéndolo como un don para mí, experimentándolo como alguien que me pertenece y aprendiendo a dar espacio y a hacer propia sus cargas. La meta está definida. Sin embargo, será necesario conocer más a las personas para descubrir los caminos que permitan purificar el corazón y sanar la mirada.

Al terminar, una cita de la *V Conferencia* en la que los obispos nos recuerdan el gran horizonte que anima a la Iglesia que peregrina en este Continente: despertar en América Latina y El Caribe «un gran impulso misionero. No podemos desaprovechar esta hora de gracia. ¡Necesitamos un nuevo Pentecostés! ¡Necesitamos salir al encuentro de las personas, las familias, las comunidades y los pueblos para comunicarles y compartir el don del encuentro con Cristo, que ha llenado nuestras vidas de “sentido”, de verdad y amor, de alegría y de esperanza!» (n° 548). Hoy más que nunca se requiere que la Iglesia «se manifieste como una madre que sale al encuentro, una casa acogedora, una escuela permanente de comunidad misionera» (n° 370).

ANEXO UNO
CUADRO RESUMEN
Fundamentos trinitarios, eclesiológicos y espirituales de la comunión misionera

	Comunión para la misión	Misión en comunión EN y CON la humanidad	Misión PARA la comunión en la humanidad
	Comunidad Trinitaria		
<i>Documento de Aparecida</i>	IMMANENCIA TRINITARIA	ECONOMÍA TRINITARIA Jesús revela la vida íntima de Dios a la humanidad, le comunica la “comunión trinitaria” (DA 109). Dios Padre en la persona de su Hijo, «sale de sí, por así decirlo, para llamarnos a participar de su vida y de su gloria» (DA 129). La comunión trinitaria se desarrolla y expresa en la comunión que establece con la humanidad.	IMAGEN TRINITARIA DE LA SOCIEDAD «En el designio maravilloso de Dios, el hombre y la mujer están llamados a vivir en comunión con Él, en comunión entre ellos y con toda la creación» (n° 470). Cada persona tiene vocación de comunión, por tener «todos un mismo origen y Padre, y por llevar en sí la imagen y semejanza del mismo Dios en su comunión trinitaria» (n° 523). (Ver 451, 524,534 y 543)
Diferentes	Son tres personas DIFERENTES . Her.: <i>monarquianismo</i> (DH 451. 71)	Dos NATURALEZAS DIFERENTES , la humana y la divina. Verdadero Dios y verdadero hombre (DH 301).	Sociedad PLURAL y DIVERSA .
Irreducibles	Son tres personas IRREDUCTIBLES , distintas unas de otras, sin confusión, ni absorción, ni dilución. Her.: <i>modalismo</i> (DH 41, 112. 150,151, 154, 284, 519, 1332)	Las naturalezas son IRREDUCTIBLES , «sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación» (DH 302). Una naturaleza no anula, no opaca, no oprime a la otra.	Sociedad que respeta las IDENTIDADES y la autonomía de las CONCIENCIAS (GS 19).
Igual dignidad	Son CO-ETERNAS (DH 616-618, 790, 800s, 853); mismo PODER (DH 325, 529, 680, 790, 800); son SIMULTÁNEAS (DH 75, 144, 162, 173, 284, 531, 618, 1331); ninguna es mayor o anterior (DH 75, 569, 618). Her.: <i>subordinacionismo</i>	Igualación entre las naturalezas es a partir de un proceso KENÓTICO (Fil 2,6-11); Movimiento de inclusión y de igualación de toda in-humanización e in-dignificación. Lo hace hasta el extremo de la cruz. «La naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual» (GS 22).	Sociedad donde todos tienen una IGUAL DIGNIDAD es decir una sociedad INCLUSIVA y PARTICIPATIVA .
En comunión perijorética	Están en una INFINITA COMUNIÓN RECÍPROCA , de manera que se unifican estando siempre el uno en el otro, POR el otro, CON el otro, a TRAVÉS del otro y PARA el otro, INTERPENETRÁNDOSE, INHABITÁNDOSE , siendo un solo Dios. (DH 1331, 112) Her.: <i>tri-teísmo</i> (DH 1330. 112-115)	Las naturalezas en Jesucristo se in-habitan e inter-penetrán de manera que son UNA SOLA PERSONA (DH 302). Esta comunión <i>perijorética</i> de Dios con el género humano, comenzada en la encarnación, llega a su momento culminante en la pascua y se consumará – incluyendo a toda la creación – cuando «Dios será todo en todos» (1Cor 15,28).	Las personas y sujetos sociales están llamados a ser EN las otras, POR las otras, CON las otras y PARA las OTRAS.

Comunidad Eclesial

«El misterio de la Trinidad es la fuente, el modelo y la meta del misterio de la Iglesia» (DA 155).

	Comunidad Eclesial		
	«El misterio de la Trinidad es la fuente, el modelo y la meta del misterio de la Iglesia» (DA 155).		
Documento de Aparecida	RELACIONES ECLESIALES EN VISTA A LA MISIÓN «El impulso misionero es fruto necesario de la vida que la Trinidad comunica a los discípulos» (n° 347); «La comunión de los fieles... se sustenta en la comunión con la Trinidad» (n° 155). «La variedad de carismas, ministerios, servicios y organizaciones se orienten en un mismo proyecto misionero para comunicar vida» (n° 169). «El reconocimiento práctico de la unidad orgánica y la diversidad de funciones asegurará mayor vitalidad misionera» (n° 162).	RELACIÓN DE LA COMUNIDAD ECLESIAL CON EL MUNDO «Ser discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos, en Él, tengan vida, nos lleva a asumir evangélicamente y desde la perspectiva del Reino las tareas prioritarias que contribuyen a la dignificación de todo ser humano, y a trabajar junto con los demás ciudadanos e instituciones en bien del ser humano» (n° 384).	LA EVANGELIZACIÓN AL SERVICIO DE LA COMUNIÓN EN EL MUNDO La Iglesia está al servicio de la humanidad (n° 160), a la comunión en la humanidad, y a la comunión de la humanidad con toda la creación, hasta que esta comunión alcance todo, todas y todos. «La promoción de la unidad concuerda con la misión íntima de la Iglesia» (GS 42). Su vocación es «salvar y renovar a toda criatura para que todo se instaure en Cristo y todos los hombres constituyan en Él una única familia y un solo Pueblo de Dios» (AG 1).
Diferentes	Son DIVERSOS los miembros (DA 179), las comunidades y movimientos eclesiales (DA 170), las comunidades parroquiales, educativas, de movimientos y religiosas (DA 169); las iglesias locales (DA 165-166). <i>Opuesto a un "monarquianismo" eclesial</i>	El mundo y la Iglesia, DISTINTOS y AUTÓNOMOS . <i>Opuesto a un "monarquianismo" evangelizador</i>	Una evangelización al servicio de la PLURALIDAD .
Irreductibles	SUBSIDIARIA Los miembros y comunidades son IRREDUCTIBLES , su diferenciación es real y no sólo nominal. <i>Opuesto a un "modalismo" eclesial</i>	El mundo y la Iglesia, IRREDUCTIBLES . <i>Opuesto a un "modalismo" evangelizador</i>	Una evangelización al servicio de la INCLUSIÓN
Igual dignidad	SINODAL En la Iglesia «todos sus miembros adquieren IGUAL DIGNIDAD y participan de diversos ministerios y carismas» al servicio del Reino de la vida (n° 184). <i>Opuesto a un "subordinacionismo" eclesial</i>	El mundo y la Iglesia, de IGUAL DIGNIDAD . <i>Opuesto a un "subordinacionismo" evangelizador.</i>	Una evangelización al servicio de la DIGNIDAD de las personas
En comunión perijorética	ORGÁNICA Los ministerios y carismas, las comunidades, las iglesias locales... se INTEGRAN de manera orgánica en vista a la misión (DA 162.169). <i>Opuesto a un "tri-teísmo" eclesial</i>	El mundo y la Iglesia, en PERMANENTE INHABITACIÓN . <i>Opuesto a un "dualismo" evangelizador</i>	Una evangelización al servicio de la COMUNIÓN

Modelos Eclesiológicos



Iglesia sociedad perfecta

Desigual, modelo de cristiandad.
Binomio: Clero / Fieles

Iglesia comunión y participación

Corresponsabilidad, igual dignidad de los bautizados.
Binomio: Comunidad / Ministerios y carismas

Iglesia comunión misionera

Orgánica en vista a la misión. Comunión abierta, dinámica e inclusiva desde los más excluidos.
Binomio: Misión / Comunidad (Ministerios y carismas)

Modelo evangelizador y criterios de planificación pastoral de una Iglesia en comunión misionera

	PARA la humanidad <i>Finalidad</i>	EN la humanidad <i>Lugar</i>	CON la humanidad <i>Personas</i>
Conversión	<i>Someterlo todo al servicio del Reino de la vida (n° 366)</i>	<i>Escrutar los signos de los tiempos (n° 366)</i>	<i>Vivir y promover una espiritualidad de comunión y participación (nn° 368-9) en una pastoral decididamente misionera (n° 370)</i>
Modelo evangelizador	Una evangelización misterio y ministerio del Reino de la vida	Una evangelización significativa	Una evangelización de estilo dialogal y sinodal
	• De la comunión de la humanidad con DIOS • De la comunión en la HUMANIDAD • De la comunión con la CREACIÓN	• Una evangelización CONTEMPLATIVA y ESCATOLÓGICA • Una evangelización KENÓTICA	• Una evangelización palabra, mensaje y COLOQUIO • Una evangelización SINODAL • Una evangelización en dimensión ECUMÉNICA • Una evangelización en COMUNIDADES eclesiales de base
Criterios de Planificación	Marco de referencia	Punto de partida de la planificación	Sujetos de la planificación
	«El proyecto pastoral de la Diócesis, camino de pastoral orgánica, debe ser una respuesta consciente y eficaz para atender las exigencias del mundo de hoy» (DA 371).		
	• Marco de referencia de la evangelización es la MISIÓN • Marco de referencia de la misión es el REINO de la vida	• Cambio eclesiológico: de la Iglesia al MUNDO como lugar de partida • Cambio teológico: de lo que hacemos a lo que DIOS realiza • Cambio de protagonistas: de los incluidos a los EXCLUIDOS • Cambio sociológico: de las estructuras al CORAZÓN de las personas	• En busca de una nueva categoría de SUJETO • En busca de los EXCLUIDOS, primeros interlocutores • En busca de la articulación de los diferentes SUJETOS ECLESIALES

ANEXO DOS UN DISEÑO METODOLÓGICO

Metodología de Planificación⁴⁶

a la luz de la comunión misionera y de Mt 14,22-34

1º Momento: Acogida

“Jesús obligó a los discípulos que subieran a la barca”...



Los discípulos se subieron a la barca, es el momento para que en comunión ACOJAMOS el rumbo de la comunidad (diócesis, parroquia, movimiento, congregación...) y se cree el ambiente necesario para realizar el ejercicio de discernimiento.

2º Momento: Contemplación

“Tranquilícense, soy Yo; no teman”...

Las olas comenzaron a azotar la barca, los discípulos se asustaron. Son varias las olas que desde la sociedad sacuden a la comunidad eclesial. Varias veces “gritamos” de miedo, nos asustamos, creemos que nos hundimos. Pero es en medio de las olas y caminado sobre el mar Jesús aparece, invitando a cambiar la mirada. A tener una mirada esperanzadora, para reconocer su presencia en medias de la realidad. El segundo momento es para CONTEMPLAR para IDENTIFICAR la presencia de Dios en la sociedad. Lo que la Iglesia llama los signos de los tiempos. Dios está actuando en la sociedad y se espera en este momento contemplar lo que Dios está realizando.



3º Momento: Inspiración

“Señor, si eres tú, mándame ir a tu encuentro”...



Luego que se identificó la presencia de Dios en la sociedad (signos de los tiempos), viene el siguiente momento, ESCUCHAR con atención lo que Él nos quiere decir por medio de ellos, el mensaje que nos revela. Nos unimos a Pedro que le dice: “Señor si eres tu mándame ir a tu encuentro”. Lo que se buscará son los PRINCIPIOS INSPIRADORES, aquellas verdades fundamentales que Dios nos revela desde los signos de los tiempos y que inspirarán la vida eclesial para los

⁴⁶ En junio del 2013, las diócesis chilenas se congregaron en la II Asamblea Eclesial Nacional para elaborar las orientaciones pastorales nacionales, esta asamblea se realizó con la siguiente metodología inspirada en los criterios de planificación pastoral desarrollados en la tesis. Ciertamente esta es sólo una propuesta que quiere graficar los criterios inspiradores, podrán buscarse muchos otros caminos para concretarlos.

próximos años. Por ejemplo: La dignidad humana es una condición de toda persona, que brota de su carácter de hijo o hija de Dios, creada a su imagen y semejanza, y que se expresa en el respeto a un conjunto de derechos humanos inalienables.

4° Momento: Proyección evangelizadora

“Pedro, bajando de la barca, comenzó a caminar sobre el agua en dirección a Él”...

Cuando se descubre a Jesús en medio de la sociedad y se escucha su mensaje, la comunidad eclesial se deja interpelar por Él y como Pedro quiere ir a su encuentro. Es el momento para discernir los criterios y líneas evangelizadoras para la ir donde el Señor. Es decir, lo que queremos SER en los próximos años desde los principios inspiradores. Estos criterios orientaran las acciones pastorales (Criterios evangelizadores) Por ejemplo: *Ser una Iglesia samaritana que se pone claramente al servicio del respeto y defensa dignidad de toda persona humana.*

Y las líneas evangelizadoras, es decir, lo que queremos HACER para los próximos años en la Iglesia en Chile inspirados en los principios y orientados por los criterios. Por ejemplo: *Iniciar un proceso sistemático de discernimiento y renovación del compromiso eclesial con la promoción y defensa de la dignidad humana, de manera que la dimensión social, constitutiva e irrenunciable de la misión evangelizadora, sea asumida plenamente por toda la Iglesia.*



Criterios y líneas evangelizadores

5° Momento: Conversión

“Al ver la violencia del viento, tuvo miedo, y como empezaba a hundirse, gritó: «Señor, sálvame»”...

Es el momento para mirarnos como personas, comunidad o como pastoral. Descubrir que debemos cambiar para llevar a cabo la misión que Jesús nos pide. Varias veces perdemos el rumbo, como Pedro perdemos la mirada y requerimos volver a gritar, “Señor sálvanos”. Es el momento para buscar los caminos de conversión personal, pastoral y estructural para llevar a cabo la misión.



Caminos de conversión

6° Momento: Gratitud y profesión de fe

“Verdaderamente eres el hijo de Dios”

Luego de que los discípulos contemplaron a Jesús, adhirieron a Él. En este último momento es para reconocer que Jesús es quien ha llevado la marcha de la barca de la comunidad y se busca adherir al proyecto que quiere hacer con la comunidad en medio de las olas de la sociedad.



BIBLIOGRAFÍA

Magisterio

- BENEDICTO XVI. (2009). *Carta encíclica Caritas in veritate. Sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad.*
- BENEDICTO XVI. (2010). *Exhortación apostólica postsinodal Verbum domini. Sobre la Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia.*
- Catecismo de la Iglesia Católica.* (1997).
- CELAM. (1968). *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Medellín. Documentos Finales.*
- CELAM. (1979). *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documento de Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina.*
- CELAM. (1992). *IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documento de Santo Domingo. Nueva Evangelización. Promoción humana. Cultura cristiana. "Jesucristo ayer, hoy y siempre" (Hebreos 13,8)*
- CELAM. (2007). *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. "Yo soy el Camino la Verdad y la vida" (Jn 14,6). Aparecida. Documento Conclusivo.*
- Código de derecho canónico.* (1983).
- CONCILIO VATICANO II. (1964). *Constitución dogmática Lumen gentium. Sobre la Iglesia.*
- CONCILIO VATICANO II. (1964). *Decreto Unitatis redintegratio. Sobre el ecumenismo.*
- CONCILIO VATICANO II. (1965). *Constitución dogmática Dei verbum. Sobre la divina revelación*
- CONCILIO VATICANO II. (1965). *Constitución pastoral Gaudium et spes. Sobre la Iglesia en el mundo actual.*
- CONCILIO VATICANO II. (1965). *Declaración Dignitatis humanae. Sobre la libertad religiosa.*
- CONCILIO VATICANO II. (1965). *Declaración Nostra aetate. Sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas.*
- CONCILIO VATICANO II. (1965). *Decreto Ad Gentes. Sobre la actividad misionera de la Iglesia.*
- CONCILIO VATICANO II. (1965). *Decreto Apostolicam actuositatem. Sobre el apostolado de los laicos.*
- CONCILIO VATICANO II. (1965). *Decreto Christus Dominus. Sobre el ministerio pastoral de los Obispos.*
- CONCILIO VATICANO II. (1965). *Decreto Presbyterorum ordinis. Sobre el ministerio y la vida de los presbíteros.*
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. (1992). *Carta a los Obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión.*
- CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS. (2004). *Directorio para el ministerio pastoral de los obispos. Apostolorum Successores.*
- DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P. (2000). *Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum – et declarationum de – rebus – fidei te – morum.* Barcelona: Herder.
- JUAN PABLO II. (1972). *Carta encíclica Redemptor hominis.*
- JUAN PABLO II. (1988). *Exhortación apostólica postsinodal Christifideles Laici. Sobre vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo.*
- JUAN PABLO II. (1990). *Carta encíclica Redemptoris missio. Sobre la permanente validez del mandato misionero.*

- JUAN PABLO II. (1999). *Exhortación apostólica postsinodal Ecclesia in America. Sobre el encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad en América.*
- JUAN PABLO II. (2001). *Carta apostólica Novo Millennio Ineunte. Al concluir el gran jubileo del año 2000.*
- JUAN XXIII. (1961). *Constitución Apostólica. Humanae Salutis. Por la que se convoca el Concilio Vaticano II.*
- PABLO VI. (1964). *Carta encíclica Ecclesiam Suam. El “mandato” de la Iglesia en el mundo contemporáneo.*
- PABLO VI. (1965). *Discurso de Clausura del Concilio.*
- PABLO VI. (1975). *Exhortación apostólica Evangelii Nuntiandi. Sobre la evangelización en el mundo contemporáneo.*
- PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ. (2004). *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia.*
- SÍNODO DE OBISPOS. (2011). *XIII Asamblea general ordinaria. La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana. Lineamenta.*

Fuentes primarias

- ALBADO, O., (2008), Aspectos de la exigencia misionera en el documento de Aparecida, *Revista Teología: Revista de la facultad de teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, 45 (96), 367-381.
- ALTABA, V. (2007). *La planificación pastoral al servicio de la misión. Por qué y cómo planificar la acción pastoral.* Madrid: CCS.
- AMERINDIA. (2009). *La misión en cuestión. Aportes a la luz de Aparecida.* Bogotá: San Pablo.
- ANDER-EGG, E. (1983). *Introducción a la planificación.* (8ª ed.). Buenos Aires: Humanitas.
- BEINERT, W., (1984), El sentido de la Iglesia. En FEINER, J. & LÖHRER, M. *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación. IV/1. La Iglesia.* (págs. 298-319). Madrid: Cristiandad.
- BERZOSA R., (2001), Ministerios laicales. En V. Mª PEDROSA & J. SASTRE & R. BERZOSA, *Diccionario de Pastoral y Evangelización.* (págs. 710-714). Burgos: Monte Carmelo.
- BEVANS, S.; SCHROEDER, R. (2009). *Teología para la misión hoy. Constantes en contexto.* Navarra: Verbo Divino.
- BLÁZQUEZ, R., (2008), La Iglesia, “Icono” de la comunión trinitaria, En SECRETARIADO TRINITARIO. *Trinidad y comunión. A los cuarenta años de la Lumen Gentium* (págs. 207-208). Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario.
- BOFF, L. (1987). *La Trinidad, la sociedad y la liberación.* Madrid: Paulinas.
- BONORA, A., (1990), Cosmos. En R. ROSSANO & G. RAVASI & A. GIRLANDA, *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica.* (págs. 351-372). Madrid: Paulinas.
- BRIGHENTI, A. (1994). *Metodología para un proceso de planeación participativa.* Bogotá: San Pablo.
- BRIGHENTI, A. (2003). *Reconstruyendo la Esperanza. Cómo planear la acción de la Iglesia en tiempos de cambio.* (2ª ed.). México: Palabra.
- BRIGHENTI, A. (2008). *Para entender el Documento de Aparecida.* Bogotá: San Pablo.
- BUENO DE LA FUENTE, E. (1999). *La Iglesia en la Encrucijada de la Misión.* Navarra: Verbo Divino.
- BUENO DE LA FUENTE, E. (2003), La misión de Iglesias en estado de misión, *Misiones extranjeras: Revista de Misionología*, (192), 19-30.
- BUENO DE LA FUENTE, E. (2007). *Eclesiología.* (2ª ed.). Madrid: BAC.
- BUENO, E.; CALVO, R. (2003). *Diccionario de Misionología y Animación Misionera.* Burgos: Monte Carmelo.

- CADAVID, L. (2010). *El camino pastoral de la Iglesia en América Latina y El Caribe. Del Primer Concilio Plenario a Aparecida*. Bogotá: San Pablo.
- CALVO, R., (2001), Sinodalidad. En V. M^a PEDROSA & J. SASTRE & R. BERZOSA, *Diccionario de Pastoral y Evangelización*. (págs. 985-993). Burgos: Monte Carmelo.
- CALVO, R., (2004). *Hacia una pastoral nueva en misión*. Burgos: Monte Carmelo.
- CAMAÑO, J., (2005), El misterio de la Iglesia, pueblo de Dios en comunión, *Revista Teología: Revista de la facultad de teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, 42 (88), 601-622.
- CAPPELLARO, J. (1991). *Planificación Pastoral. Método Prospectivo*. Roma: Movimiento por un mundo mejor.
- CAPPELLARO, J. (1999). *Edificándonos como Pueblo de Dios. Cuaderno 3. Segunda parte: El modelo ideal*. Bogotá: CELAM.
- CAPPELLARO, J. (2001). *Edificándonos como Pueblo de Dios. Cuaderno 1. Presentación General. Parte introductoria: Presupuestos*. (2^a ed.). Bogotá: CELAM.
- CAPPELLARO, J. (2001). *Edificándonos como Pueblo de Dios. Cuaderno 2. Primera parte: Situación*. (2^a ed.). Bogotá: CELAM.
- CAPPELLARO, J. (2001). *Edificándonos como Pueblo de Dios. Cuaderno 4. Tercera parte: El modelo de diagnóstico. Cuarta parte: El modelo operativo I. Primera sección: El plan global*. (2^a ed.). Bogotá: CELAM.
- CAPPELLARO, J. (2001). *Edificándonos como Pueblo de Dios. Cuaderno 5: Cuarta parte: El modelo operativo II. Segunda Sección: La planificación pastoral (según las experiencias)*. (2^a ed.). Bogotá: CELAM.
- CAPPELLARO, J. (2001). *Edificándonos como Pueblo de Dios. Cuaderno 6. Cuarta parte: El modelo operativo III. Tercera Sección: El método para la planeación, la planificación, la programación, la evaluación*. (2^a ed.). Bogotá: CELAM.
- CASTILLO, JM., (2002), Ministerios. En C. FLORISTÁN, *Nuevo diccionario de Pastoral*. (págs. 907-929). Madrid: San Pablo.
- CASTRO, L., (2008), La misión de la Iglesia en el Documento Conclusivo de Aparecida. En CELAM. *Testigos de Aparecida. Volumen I*. (págs. 237-300). Bogotá: Celam.
- CECH, (2009), *La Misión Continental en Chile*. Santiago de Chile: Cech.
- CECH. (2012). *"Florecerá el Desierto"* (cf. Isaías 41,19). *El don de la Creación y sus desafíos en nuestro tiempo, tarea para la Iglesia*. Santiago: Chile.
- CEDPA. (2000). *Planificación Estratégica. Un enfoque de indagación*. Washington: The centre for development and population activities (CEDPA), <http://www.cedpa.org>.
- CELAM (2007). *Síntesis de los aportes recibidos para la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Bogotá: Celam.
- CELAM, (2009), *Itinerario de la Misión Continental*. Bogotá: Celam.
- CELAM, DEPAS. DPTO DE PASTORAL SOCIAL; DEPARTAMENTO DE LAICOS – DELAI. (1994). *Planeación Pastoral Participativa*. (2^a ed.). Bogotá: CELAM.
- CELAM. (2008). *Testigos de Aparecida. Volumen I*. Bogotá: Celam.
- CELAM. (2008). *Testigos de Aparecida. Volumen II*. Bogotá: Celam.
- CELAM. (2011). *Plan Global 2011-2015. Para que nuestros pueblos, en Él, tengan Vida*. Bogotá: CELAM.
- CELAM; DEPAS (1993). *Interpretación de la realidad. Análisis socio pastoral*. Bogotá: Celam.
- CENTRO DE PLANIFICACIÓN ECLESIAL. (1985). *Manual de planificación pastoral*. (2^a ed.). Santiago de Chile: Paulinas.
- CEPLANE (1985). *Manual de planificación pastoral*. (2^a ed.). Santiago: Paulinas.

- CIV, (1973), Metodología de la Acción Pastoral, *Cursos de Iglesia y Vocación*, Año 8 (52), 1911-1953.
- CODINA, V., (1983), Tres modelos de eclesiología. *Estudios eclesiásticos*, (58), 55-82.
- CODINA, V., (2009), La misión como renovación eclesial. En AMERINDIA. (2009). *La misión en cuestión. Aportes a la luz de Aparecida*, (págs. 197-206). Bogotá: San Pablo.
- COMBLIN, J., (2007). *El Proyecto de Aparecida*. Recuperado en octubre 30, 2011 disponible en <http://www.exodo.org/EL-PROYECTO-DE-APARECIDA.html>
- CONGAR, Y., (1972), La recepción como realidad eclesiológica. *Concilium*. (77) 57-85.
- CONGAR, Y., (1981), El monoteísmo político de la antigüedad y el Dios trino, *Concilium*, (163), 353-362.
- CORDOVILLA, J., (2006), Espiritualidad de comunión y misión, *Misiones extranjeras: Revista de Misionología*, (210), 58-68.
- CORPORACIÓN SIMÓN DE CIRENE. (2007). *Manual para administrar empresas sociales*. (2ª ed.). Santiago: Corporación Simón de Cirene.
- DANEEIS, G. (1985). “*La Iglesia, bajo la Palabra de Dios, celebra los misterios de Cristo para la salvación del mundo*”. *Relación final del Sínodo extraordinario de los Obispos de 1985*.
- ERRÁZURIZ O., F. (2002). *Permaneced en mi Amor. Carta Pastoral sobre la Espiritualidad de la Comunión*. Santiago de Chile: Tiberiades.
- ERRÁZURIZ, F., (2008), La gran opción pastoral de Aparecida. En PONTIFICIA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA. *Aparecida 2007. Luces para América Latina*. (págs. 97-120). Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana.
- ESQUERDA B., J. (1995). *Teología de la Evangelización: Curso de Misionología*. Madrid: BAC.
- ESQUERDA B., J. (2007). *Compendio de misionología. La vida es misión*. Valencia: Edicep.
- ESQUERDA B., J. (2008). *Misionología. Evangelizar en un mundo global*. Madrid: BAC.
- ESTRADA, J., (2006). *El cristianismo en una sociedad laica. Cuarenta años después del Vaticano II*. Bilbao: Desclee de Brouwer
- FERNÁNDEZ, V., (2008), La misión como Comunicación de Vida: un Estado Permanente de Misión para la Plenitud de Nuestros Pueblos. En CELAM. *Testigos de Aparecida. Volumen I*. (págs. 301-368). Bogotá: Celam.
- FLORISTÁN C. (2009). *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*. (5ª ed.). Salamanca: Sígueme.
- FLORISTÁN, C. & TAMAYO, J. (1983). *Conceptos fundamentales de Pastoral*. Madrid: Cristiandad.
- FLORISTÁN, C. (1993). *Para comprender la evangelización*. Navarra: Verbo Divino.
- FLORISTAN, C. (2002). *Nuevo diccionario de pastoral*. Madrid: San Pablo.
- FLORISTAN, C., (1984), Modelos de Iglesia Subyacentes a la Acción Pastoral, *Concilium* 20 (196), 417-426.
- FORTE, B. (1992). *La Iglesia ícono de la Trinidad. Breve eclesiología*. Salamanca: Sígueme.
- FORTE, B. (1995). *La Iglesia de la Trinidad: ensayo sobre el misterio de la Iglesia, comunión y misión*. Milano: San Paolo.
- FORTE, B. (2001). *Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios cristiano*. (3ª ed.). Salamanca: Sígueme.
- FORTE, B. (2002). *La Esencia del Cristianismo*. Salamanca: Sígueme.
- FOSSION, A, (2011), Hacia una pastoral misionera. Un dispositivo de tres tiempos. En G. MEDINA; M. JIMÉNEZ, J. MANCERA, R. PULIDO, *¿Cómo llegar a la fe? El primer anuncio y el kerigma en la evangelización misionera*. (págs. 79-101). Bogotá: UPB.
- GALLI, C., (2002), La Iglesia y la Comunión entre los Pueblos, *Criterio*, 75 (2274), 378-387.
- GALLI, C., (2007), Una Misión para comunicar la vida digna y plena de Cristo, *Pastores: Cuadernos para la formación sacerdotal permanente*, (40), 40-52.

- GARCÍA, C. (2005). *Eclesiología. Comunión de vida y misión del mundo*. (2ª ed.). Salamanca: San Esteban.
- GARCÍA, C., (2002), La espiritualidad de comunión, *Communio. Revista Católica Internacional*, 24, 283-309.
- GIRARDI, V., (2001), Modelos de Iglesia en la historia de la misión: diversas aproximaciones teológicas, *Yachay. Revista de Cultura, Filosofía y Teología*, 53-65.
- GÓMEZ, M., (2008), Responsabilidad y protagonismo de los laicos en el hoy de América Latina. En PONTIFICIA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA. *Aparecida 2007. Luces para América Latina*. (págs. 211-234). Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana.
- GONZÁLEZ C., L. (2002), Signos de los tiempos. En C. FLORISTÁN, *Nuevo diccionario de Pastoral*. (págs. 1394-1402). Madrid: San Pablo.
- GRESHAKE, G. (2001). *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*. Barcelona: Herder.
- GUTIÉRREZ, G. (1973). *Cristianismo y tercer mundo*. Bilbao: Zero.
- GUTIÉRREZ, G., (2006), La Koinonía eclesial, *Páginas*, 31 (200), 18-35.
- HAMER, J., (1983), Iglesia y Comunión. Introducción al Tema Eclesiológico, *Medellín: Teología y Pastoral para América Latina*, 9 (35), 307-323.
- IRIARTE, G. & ORSINI P., M. (2007). *Documento Aparecida: Síntesis-Reflexión-Aplicación*. Cochabamba: Amerindia.
- JIMENEZ, J., (1983), Pastoral Planificada: Posibilidades y Exigencias en las Grandes Ciudades, *Medellín: Teología y Pastoral para América Latina*, 9 (33), 75-88.
- JIMENEZ, J., (2008), En el Pueblo de Dios, Todos Discípulos Misioneros: Nueve Enseñanzas Sobre el Discípulo Misionero en Aparecida, *Vida Religiosa* 104 (1), 15-21.
- KASPER, W., (1991), La Iglesia como Comunión: Un Hilo Conductor en la Eclesiología del Vaticano II, *Communio. Revista Católica Internacional*, 13 (1), 50-64.
- LÁZARO, S., (2004), Prolegómenos teóricos y metodológicos para una pastoral planificada (1a Parte), *Cursos de Iglesia y Vocación*, 39 (239), 23-44.
- LÁZARO, S., (2004), Prolegómenos teóricos y metodológicos para una pastoral planificada (2a Parte), *Cursos de Iglesia y Vocación*, 39 (240), 1-40.
- LEGORRETA, J., (2007), La Iglesia en el documento de Aparecida, *Christus: Revista de Teología y Ciencias Humanas*, 72 (763), 46-49.
- LUIS F., A.; SALVATI, M.; ROVIRA B., J.; VIDAL T., J.; SPITERIS, Y.; BLAZQUEZ, R.; TEJERINA A., G.; RODRIGUEZ D., L.; HERNANDEZ, J.; SILANES, N. (2008). *Trinidad y comunión. A los cuarenta años de la lumen Gentium*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- MADRIGAL, S. (2002). *Vaticano II: Remembranza y Actualización. Esquemas para una Eclesiología*. Santander: Sal Terrae.
- MADRIGAL, S., (2007), Esquemas de una eclesiología, *Communio. Revista Católica Internacional*, (7), 122-138.
- MARÍN, J. & GLAVAN L. (1973). *Tecnificación administrativa de la acción pastoral*. Bogotá: Celam.
- MARINS, J. (1972). *La Planificación pastoral*. Bogotá: Indoamerican Press.
- MOLTMANN, J. (1983). *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*. Salamanca: Sígueme.
- NIÑO S., F. (2006). *Eclesiología*. Bogotá: Universidad.
- O'DONNELL, (2001), Carisma. En C. O'DONNELL & S. PIÉ-NINOT, *Diccionario de Eclesiología*. (págs. 132- 137). Madrid: San Pablo.
- O'DONNELL, C., (2001), Signos de los tiempos. En C. O'DONNELL & S. PIÉ-NINOT, *Diccionario de Eclesiología*. (págs. 988-989). Madrid: San Pablo.
- O'DONNELL, C.; PIÉ-NINOT, S. (2001). *Diccionario de Eclesiología*. Madrid. San Pablo.
- OSORNO, J. (2002). *La Comunión, Misión de la Iglesia*. Bogotá: CELAM.

- PABÓN, D., (2005), Fundamentos Teológicos de la Espiritualidad de Comunión, *Medellín: Teología y Pastoral para América Latina*, 31 (124), 445-472.
- PARICIO R., A.; RODRIGUEZ R., M.; BUENO DE LA FUENTE, E.; CARDOVILLA, A.; FLECHA A., JR.; GELABERT, M. (2009). *Trinidad y Reino de Dios*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- PARRA, A. (2005). *La Iglesia*. Bogotá: Colección Apuntes de Teología, Pontificia Universidad Javeriana.
- PAYA, M. (1996). *La Planificación Pastoral al Servicio de la Evangelización*. Madrid: PPC.
- PEDROSA, V.; SASTRE, J.; BERZOSA, R. (2001). *Diccionario de pastoral y evangelización*. Burgos: Monte Carmelo.
- PÉREZ, C., (2007), Consideraciones para la lectura del documento de conclusivo de Aparecida, *Christus: Revista de Teología y Ciencias Humanas*, 72 (763), 29-36.
- PIÉ-NINOT, S. (2009). *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*. (2ª ed.). Salamanca: Sígueme.
- PIKAZA, X. (1990). *Trinidad y Comunidad Cristiana. El Principio Social del Cristianismo*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- PIRONIO, E., (2007). *Iglesia, ministerio de comunión misionera*. Buenos Aires: San Pablo.
- PLACER U., F. (1993). *Una Pastoral Eficaz. Planificación Pastoral desde los Signos de los Tiempos de los Pobres*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- PLANELLAS, J. (2004). *La recepción del Vaticano II en los manuales de eclesiología*. Roma: Gregorian University Press.
- PLATA, L. (2009). *Ejes centrales de renovación de la iglesia*. Bogotá: Paulinas.
- PNUD. (2009). *Manual de planificación, seguimiento y evaluación de los resultados de desarrollo*. <http://www.undp.org/eo/handbook>
- PONTIFICIA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA. (2008) *Aparecida 2007. Luces para América Latina*. Ciudad del Vaticano: Librería editrice vaticana.
- PORTELLA, J., (2008), Metodología pastoral a luz de Aparecida, *Revista de Catequese*, 31 (122), 40-48.
- PRAT I PONS, R. (2005). *Tratado de teología pastoral. Compartir la alegría de la fe*. (2ª ed.). Salamanca: Secretariado Trinitario.
- PURCARO, A., (2011), Criterios pastorales para revitalizar la Iglesia desde el concepto clave de la comunión, *Medellín: Teología y Pastoral para América Latina*, 37 (147), 399-420.
- RAMAZZINI, A., (2008), Los Rostros Sufrientes de los Pobres son Rostros Sufrientes de Cristo. En CELAM. *Testigos de Aparecida. Volumen II*. (págs. 75-101). Bogotá: Celam.
- RAMOS, J. (2006). *Teología pastoral*. Madrid: BAC.
- RODRIGUEZ, F., (1994), Modelos de Iglesia. Perspectiva Histórica y Problemática Actual, *Salmanticensis*, 41 (03), 365-395.
- RODRÍGUEZ, O., (2008), Una conversión Pastoral: El Desafío. En CELAM. *Testigos de Aparecida. Volumen I*. (págs. 411-425). Bogotá: Celam.
- RODRÍGUEZ, P. (2007). *La Iglesia: misterio y misión. Diez lecciones sobre la eclesiología del Concilio Vaticano II*. Madrid: Cristiandad.
- ROSSANO, P., (1984), Teología de la Misión. En FEINER, J. & LÖHRER, M. *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación. IV/1. La Iglesia*. (págs. 517-543). Madrid: Cristiandad.
- RUBIO, L.; CHAMOSO, R.S.; BOROBIO, D. (1985) *Los ministerios en la Iglesia*. Salamanca: Sígueme.
- RUIZ, O., (2008), Alcance eclesiológico de Aparecida. En PONTIFICIA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA. *Aparecida 2007. Luces para América Latina*. (págs. 40-59). Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana.

- RYLKO, S., (2008), El despertar de los movimientos eclesiales en América Latina. En PONTIFICIA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA. *Aparecida 2007. Luces para América Latina*. (págs. 257-271). Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana.
- SÁNCHEZ, J., (2007), Aparecida, reafirmaciones de la identidad eclesial latinoamericana y caribeña, *Christus: Revista de Teología y Ciencias Humanas*, 72 (763), 24-28.
- SÁNCHEZ, M., (2008), La preocupación de Aparecida por el cuidado de la creación. En PONTIFICIA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA. *Aparecida 2007. Luces para América Latina*. (págs. 387-405). Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana.
- SANCHEZ, R., (1997), El Pueblo de Dios sujeto eclesial. Fundamento teológico en la eclesiología del Vaticano II, *ITER*, Año 8 (1), 7-48.
- SÁNCHEZ, R., (2002), Espiritualidad de comunión, *ITER*, 13 (29), 78-113.
- SÁNCHEZ, V., (2008), El gran reto de la misión Continental en América Latina. En PONTIFICIA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA. *Aparecida 2007. Luces para América Latina*. (págs. 275-294). Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana.
- SANTORO, F., (2008), A Espiritualidade de Aparecida. En CELAM. *Testigos de Aparecida. Volumen I*. (págs. 367-409). Bogotá: Celam.
- SCANNONE, J., (2007), Del individualismo competitivo a la comunión. ¿Hacia un nuevo paradigma sociocultural?, *Stromata*, 63 (1-2), 37-51.
- SEMERARO, M. (2004). *Misterio, comunión y misión: manual de eclesiología*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- SILVA R., S. (2012). *Misión continental y nueva evangelización: Aportes y propuestas*. Bogotá: Celam.
- SOBRINO, J., (2009), El estilo de Jesús como paradigma de la misión. En AMERINDIA. (2009). *La misión en cuestión. Aportes a la luz de Aparecida*, (págs. 59-71). Bogotá: San Pablo.
- STANOVNIK, A., (2008), El Método Ver-Juzgar-Actuar. En CELAM. *Testigos de Aparecida. Volumen II*. (págs. 103-135). Bogotá: Celam.
- STROMANN, N.; PEREZ G., J. (2008). *La iglesia después de Aparecida. Cifras y proyecciones*. Chosica: Instituto.
- SUESS, P. (2008). *Diccionario de Aparecida. 40 palabras clave para una lectura pastoral del documento de Aparecida*. Bogotá: San Pablo.
- SUESS, P., (2007), Lugar de la Misión y perspectivas misioneras en el documento de Aparecida. *Misiones extranjeras: Revista de Misionología*, (220), 539-556.
- SUESS, P., (2009), La misión de la Iglesia: Hacer presente el Reino de la Vida. En AMERINDIA. (2009). *La misión en cuestión. Aportes a la luz de Aparecida*, (págs. 73-80). Bogotá: San Pablo.
- SZENTÁRTINO, M. (2000). *Introducción a la Teología Pastoral*. (2ª ed.). Navarra: Verbo Divino.
- TEPE, V., (1969), Espiritualidade do planejamento pastoral, *Revista eclesiástica brasileira*, 29 (1), 3-12.
- TILLARD, J. (1999). *Iglesia de Iglesias. Eclesiología de Comunión*. (2ª ed.). Salamanca: Sígueme.
- TILLARD, J. (1999). *La Iglesia Local. Eclesiología de Comunión y Catolicidad*. Salamanca: Sígueme.
- USEROS C., M. (1968). La Iglesia, servidora de la humanidad. En C. FLORISTÁN & M. USEROS. *Teología de la acción pastoral*. (Págs. 584-676). Madrid: BAC.
- VALADEZ, S. (2008). *La espiritualidad de la acción misionera*. Bogotá: CELAM.
- VALADEZ, S., (2008), Espiritualidad de la acción misionera a la luz de Aparecida, *Medellín: Teología y Pastoral para América Latina*, 34 (135), 465-488.
- VALADEZ, S., (2008), La conversión en la praxis pastoral, personal y comunitaria, *Medellín: Teología y Pastoral para América Latina*, 35 (134), 331-348.

- VALDIVIESO, G.; SILVA, C. (2011). *Manual de apoyo a la gestión pastoral*. Santiago de Chile: CISOC.
- VALENTINI, L., (2008), Teología pastoral de Aparecida, *Revista de Catequese*, 31 (122), 18-28.
- VAN, M., (2003), Espiritualidad misionera, *Misiones extranjeras: Revista de Misionología*, (195), 323-335.
- VELA, J. (2006). *Planificación pastoral. Fundamentación teórica y procesos de la planificación participativa*. Bogotá: CIV.
- VELA, J., (1986), Racionalidad Interna de toda Planificación Pastoral, *Theológica Xaveriana* Año 37, 433-474.
- VELA, J., (1988), El Proceso de Planificación y Planificación Participativa, *Cursos de Iglesia y Vocación*, Año 23 (141-142), 5-47.
- VELA, J., (1997), Fundamentación teórica y proceso de la planificación pastoral (1a Parte), *Cursos de Iglesia y Vocación*, 32 (197), 1-43.
- VELA, J., (1997), Fundamentación teórica y proceso de la planificación pastoral (2a Parte), *Cursos de Iglesia y Vocación*, 32 (198), 1-51.
- VELA, J., (1999), Análisis comparativo de diversas metodologías de planificación (1a Parte), *Cursos de Iglesia y Vocación*, 34 (208), 1-44.
- VELA, J., (1999), Análisis comparativo de diversas metodologías de planificación (2a Parte), *Cursos de Iglesia y Vocación*, 34 (209), 49-56.
- VERA, G., (1969), Para un Programa de Acción Pastoral, *Surge*, Año 29, 27 (281), 327-339.
- VIETMEIER, A., (2007), Sujetos urbanos y evangelización. En LEGORRETA, J. *10 palabras clave sobre pastoral urbana en América Latina*. (Págs. 144-169) Navarra: Verbo divino.
- WOSTYN, L. (1992). *Iglesia y Misión Hoy. Ensayo de Ecclesiología*. Navarra: Verbo Divino.
- ZALBA, F., (1984), Espiritualidad Misionera, *Revista Teológica Limense*, 18 (02), 371-382.
- ZIZIOULAS, I. (2003). *El Ser Ecclesial. Teología, Persona, Comunión, Iglesia*. Salamanca: Sígueme.
- ZIZIOULAS, I., (2009). *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*. Salamanca: Sígueme.

Fuentes secundarias

- ALBADO, O., (2008), Aspectos de la exigencia misionera en el documento de Aparecida, *Teología*, 45 (96), 367-381.
- ALCALA G., A. (1963). *La Iglesia, Misterio y Misión*. Madrid: EDICA.
- ÁLVAREZ, L., (2002), Casa y escuela de comunión a propósito de la instrucción caminar desde Cristo, *Isidorianum*, 11 (21-22), 173-180.
- AMERINDIA. (2008). *V Conferencia de Aparecida. Renacer de una esperanza*. Santiago: Edebé.
- ANTONCICH, R. (2000). *Las Proyecciones de la Comunión*. Bogotá: CELAM.
- ARELLANO, H. (1988). *La Evangelización Nueva. El Proceso Metodológico de la Planeación Pastoral*. Colección Trabajos de Investigación Itepal Publicación: Medellín, SE.
- ARMIJO, M. (2011). *Planificación estratégica e indicadores de desempeño en el sector Público*. Santiago: Cepal.
- ARZOBISPADO DE SANTIAGO. (1995). *Guía para la Planificación de Actividades*. Santiago de Chile: Arzobispado.
- ASCENJO, L., (2008), La conversión pastoral: un llamado a vivir en libertad y comunión, *Medellín: Teología y Pastoral para América Latina*, 35 (134), 247-275.
- BENLLOCH G., C. (SF) *Planificación Parroquial*. Valencia: Comercial Editora.
- BOMBONATTO, V. (2009). *La misión al servicio de la vida plena*. Bogotá: CELAM.
- BONAVIA, P., (2007), Aparecida: Memoria y Nuevo Paradigma, *Teo Comunicacao*, 37 (157), 305-318.

- BORÁN, J., (1988). *Ver, juzgar y actuar. El sentido crítico y el método*. Santiago: Paulinas.
- BORGES, G., (2007), O referencial teológico do documento de Aparecida, *Teo Comunicacao*, 37 (157), 319-336.
- BOSCH, D. (2010). *Misión en Transformación. Cambios de Paradigma en la Teología de la Misión*. SA
- BOTIA A., J. (2006). *Hacer discípulos y misioneros para Jesús: La pastoral misionera en la evangelización*. Bogotá: CELAM, Paulinas.
- BRIGHENTI, A. (1997). *Por una evangelización inculturada. Principios pedagógicos y pasos metodológicos*. Bogotá: Paulinas.
- BRIGHENTI, A. (2003). *La iglesia del futuro y el futuro de la iglesia. Perspectivas para la evangelización en la aurora del tercer milenio*. México: Palabra.
- BRIGHENTI, A. (2007). *Anunciar la buena noticia de la salvación. La inteligencia de la práctica transformadora de la fe. Manual básico de teología pastoral*. México: Dabar.
- BRIGHENTI, A., (2007), La acción católica y el nuevo lugar de la Iglesia en la sociedad, *Concilium*, (322), 543-554.
- CALERO, A. (2001). *La Iglesia Misterio, Comunión y Misión*. Madrid: CCS.
- CALIMAN, C., (2008), A Eclesiologia de Aparecida. Implicacoes para a Pastoral e Catequese, *Revista de Catequese*, 31 (122), 29-39.
- CAPPELLARO, J. (1996). *Servir al pueblo de Dios desde la diócesis. Notas para la organización de las estructuras diocesanas y parroquiales*. (2ª ed.). Bogotá: Ino - America Press service - Editores.
- CASIELLO, B., (2005), Eso de planificar, también lo pastoral, *Didascalia*, 59 (581), 12-15.
- CASTILLO, E. (2009). *Planificación estratégica y control de la gestión cultural*. Santiago.
- CASTRO Q., L. (2009). *La pastoral misionera*. Bogotá: Paulinas.
- CASTRO Q., L., (2001), Modelos de la Iglesia en la historia de la misión. Su impacto para nosotros hoy, *Yachay. Revista de Cultura, Filosofía y Teología*, 21-52.
- CASTRO Q., L., (2007), Un Movimiento Continental. La Misión de la Iglesia en el Documento de Aparecida, *Medellín: Teología y Pastoral para América Latina*, 33 (131), 447-496.
- CATAO, F., (2007), Teologia subjacente ao Documento Conclusivo de Aparecida. Uma novidade com relação às conferências anteriores?, *Revista de Catequese*, 30 (120), 30-40.
- CELAM, DEMIS. DPTO DE MISIONES. (1995). *Situación Actual de la Realidad Misionera en la Iglesia de América Latina*. Bogotá: CELAM.
- CENTRO BELLARMINO; DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS; VIVES, C. (1972). *Elementos Sociológicos para una Planificación Pastoral*. Santiago de Chile: Centro Bellarmino.
- CÉSPEDES, G., (2006), Hacia una espiritualidad de la inserción, *Misiones extranjeras: Revista de Misionología*, (210), 97-109.
- CISOC - BELLARMINO, (2002), La Iglesia y la misión, *Boletín Pastoral*, (81), 01-08.
- CISOC - BELLARMINO, (2002), La Misión como diálogo, *Boletín Pastoral*, (82), 01-08.
- CISOC - BELLARMINO, (2002), La Misión como evangelización, *Boletín Pastoral*, (83), 01-08.
- CISOC - BELLARMINO, (2002), La Misión como inculturación, *Boletín Pastoral*, (84), 01-08.
- CISOC - BELLARMINO, (2002), La Misión como lucha por la liberación, *Boletín Pastoral*, (85), 01-08.
- CISOC - BELLARMINO, (2002), La Misión como poder del espíritu, *Boletín Pastoral*, (87), 01-08.
- CISOC - BELLARMINO, (2002), La Misión como reconciliación, *Boletín Pastoral*, (86), 01-08.
- CLAR; BRIGHENTI, A.; KONINHS, J.; CODINA, V.; GUERRERO, J. (1997). *Comunión Eclesial, Seminario, Cochabamba, octubre 3-6: 1996*. Bogotá: CLAR.
- COMISIÓN EPISCOPAL DE PASTORAL DE CONJUNTO, (1970), Plan Nacional de Pastoral de Conjunto, *Christus, Revista de Teología y Ciencias Humanas*, Año 35 (417), 194-201.

- COMUNIDAD PARROQUIAL DE SAN JOSÉ OBRERO, (2007), Otra forma de ser y vivir en Iglesia, *Iglesia Viva*, (229), 74-78.
- CONTRERAS, E. (1984). *Planificación comunitaria. Un semi-manual de introducción a la planificación comunitaria*. Quito: Ciespal, SF.
- DIAZ MOZAZ, J. (1978), La Encuesta como Instrumento de Planificación y Acción Pastoral. *Sal Terrae*, 66-10 (785) 718-724.
- DIÓCESIS DE VALDIVIA, (2006). *Instrumentos de comunión y participación parroquiales*. Valdivia: Departamento de Comunicaciones. Obispado de Valdivia.
- ESPEJA, J., (2008), La conversión pastoral como cambio de paradigmas, métodos y lenguajes, *Medellín: Teología y Pastoral para América Latina*, 35 (134), 277-308.
- ESQUERDA B., J., (2003), Significado y contenido de la espiritualidad misionera, *Misiones extranjeras: Revista de Misionología*, (195), 261-269.
- FERNÁNDEZ, J. (2009). *Pastoral para la Comunión Misionera*. Bogotá: CELAM.
- FERNÁNDEZ, V. (2010). *Conversión pastoral y nuevas estructuras: ¿Lo tomamos en serio?* Buenos Aires: Agape libros.
- FLORISTAN, C., (1984), Modelos de Acción Pastoral en la Iglesia Española, *Iglesia Viva* 112, 293-302.
- FLORISTÁN, C., (2005), Devenir de la Iglesia desde el Vaticano II, *Christus: Revista de Teología y Ciencias Humanas*, 70 (750), 8-13.
- GARCIA E., C. (1994). *Una Nueva Época Misionera*. Madrid: San Pablo.
- GIRALDO, A., (1998), La eclesiología desde Medellín, *Cuestiones Teológicas*, 24 (63), 73-88.
- GIRALDO, N., (1978), Comunidad Eclesial: Comunión y Misión, *Theológica Xaveriana Año* 28, 11-41.
- GIRALDO, N., (1978), La Comunidad Eclesial. Reflexiones Bíblicas sobre Comunión y Misión, Carismas y Ministerios, *Cuestiones Teológicas Año* 5 (11), 3-37.
- GIRARDI S., V., (2010), Evolución de la teología de la misión (La misionología hoy), *Senderos: Revista de Ciencias Religiosas y Pastorales*, 32 (95), 13-33.
- GÓMEZ, J. (2010). *Hacia una cristología de la vida*. Bogotá: USTA.
- GORSKI, J. (2010). *Pastoral misionera*. SA
- HAMER, J. (1965). *La Iglesia es una Comunión*. Barcelona: Estela.
- HEINZ, H., (1996), Democracia en la Iglesia. Corresponsabilidad y Participación de todos los Bautizados, *Selecciones de Teología*, 35 (139), 163-172.
- HERNANDO, M., (2006), Desafíos de la inculturación a la espiritualidad misionera, *Misiones extranjeras: Revista de Misionología*, (210), 69-78.
- HIDALGO, P., (2002), La Eclesiología del Concilio Vaticano II, *Revista Teológica Limense*, 36 (3), 277-300.
- HIDALGO, P., (2002), Un Aspecto de la Eclesiología de Comunión: La Sinodalidad. Reflexiones a la Luz del Magisterio de Juan Pablo II, *Revista Teológica Limense*, 36 (02), 171-200.
- HIRALDO, A., (2002), La parroquia, ámbito y signo de la comunión misionera, *Communio. Revista Católica Internacional* 35 (1), 153-172.
- HORALDO, A., (2007), Vivir e irradiar la Comunión Eclesial, *Communio. Revista Católica Internacional*, 40 (1), 101-134.
- ISPA; RATZINGER, J; HUIZING, P; RAHNER, K; ALFRINK, B. (1965). *Cambios de Estructuras Eclesiales?*. Barcelona: Estela.
- IZUZQUIZA, D. (2008). *Enraizados en Jesucristo. Ensayo de eclesiología radical*. Santander: Sal Terrae.
- JURIO, P., (1985), Notas para una Pastoral Orgánica, *Surge*, Año 45, 43 (451), 171-180.
- KUNG, H. (1965). *Iglesia en Concilio*. Salamanca: Sígueme.

- KUNG, H. (1969). *La Iglesia*. Barcelona: Herder.
- LAJE, E., (1979), La Misión de la Iglesia. La Encíclica Redemptor Hominis, *Stromata*, Año 35, 249-2.
- LÁZARO, S. (2004). *Prolegómenos teóricos y metodológicos para una pastoral planificada. Una reflexión sobre la experiencia del seminario de planificación pastoral*. Trabajo presentado para optar por el título de licenciado en teología. BOGOTÁ: Pontificia Universidad Javeriana.
- LE GUILLON, M.J. (1963). *Misión y Unidad. Las Exigencias de la Comunión*. Barcelona: Estela.
- LIBANIO, J., (1979), Comunhao e Participacao, *Convergencia*, Año 12 (121), 161-171.
- LIBANIO, J., (1983), Espiritualidad Misionera Liberadora, *Misiones extranjeras: Revista de Misionología*, (75), 277-290.
- LUBAC, H. (1964). *Meditación Sobre la Iglesia*. Bilbao: Descleé de Brouwer.
- MACCARONE, J.; CALVEZ, J.; DUQUE J., F.; GONZALEZ, M.; BRIANCESCO, E. (1998). *La iglesia de cara al siglo XXI*. Buenos Aires: San Pablo.
- MARINS J. (1976). *Modelos de Iglesias. CEB en América Latina, Hacia un Modelo Liberador*. Bogotá: Paulinas.
- MARINS, J., (2002), Futuro de las CEBs o futuro del Vaticano II?, *Misiones extranjeras: Revista de Misionología*, (188), 140-151.
- MCGRATH, M., (1997), La Comunión de la Iglesia desde la Perspectiva de América Latina. La Comunión Eclesial al Servicio de la Comunión de Nuestros Pueblos, *Medellín: Teología y Pastoral para América Latina*, 23 (90), 265-301.
- MELGUIZO, G., (2008), La conversión pastoral en el Magisterio de la Iglesia, *Medellín: Teología y Pastoral para América Latina*, 35 (134), 229-246.
- MIRANDA, Á., (2006), Programación pastoral?, programación de la pastoral?, programación en la Pastoral?, *Misión Joven: Revista de Pastoral Juvenil*, 46 (353), 21-31.
- MIRANDA, M., (1999), A Igreja na america: comunhao e missao, *Convergencia*, 34 (326), 479-486.
- MIRANDA, M., (2007), A eclesiología do documento de Aparecida, *REB*, (268), 843-864.
- MORA, J., (2004), Aproximación bíblica a la espiritualidad de comunión, *Bulletin de Saint-Sulpice: Revue Internationale de la Compagnie des Prêtres de Saint-Sulpice*, (30), 19-50.
- MORGAN, R., (1981), Comunión de Iglesias en el Nuevo Testamento, *Concilium*, 17 (164), 47-60.
- MORIN, M., (1979), El Ministerio, Servicio de Comunión, *Theológica Xaveriana*, Año 29, 201-212.
- MOTTE, J.; BOULARD, F. (1961). *Hacia una pastoral de conjunto*. Santiago de Chile: Paulinas.
- MUGICA, G., (1978), Hacia Una Nueva Espiritualidad Misionera, *Misiones extranjeras: Revista de Misionología*, (46), 269-291.
- MURTAGH, R., (1985), Sociología y Pastoral: Necesidad de una Planificación, *CIAS*, Año 34 (341),
- OBSERVATORIO DEL TERCER SECTOR DE BIZKAIA. (2010). *Manual de planificación estratégica. ¿Quiénes somos?, ¿de dónde venimos? ¿a dónde vamos?*
<http://www.iniciativasdecooperacionydesarrollo.com>
- ORCHARD, F.; HERNANDEZ, R. (2007). *La parroquia y las Ceb: Comunidad misionera*. Santiago de Chile: Tiberiades.
- ORIOI, J., (1987), Jesucristo y Pablo: Origen de una Espiritualidad Misionera, *Sal Terrae*, 75-12, 943-952.
- OSSANDÓN, P., (2004), La Pastoral orgánica y la animación bíblica de la Pastoral. Un diálogo creciente, *Catecheticum*, 7, 67-72.
- PARRA, A., (1979), La Eclesiología de Comunión en Puebla, *Theológica Xaveriana*, Año 29, 117-136.
- PELLITERO, R. (2006). *Teología pastoral. Panorámica y perspectivas. Una eclesiología práctica al alcance de todos*. Bilbao: Grafite.

- PHILIPS, G. (1968). *La Iglesia y su Misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, Texto y Comentario de la Constitución Lumen Gentium*. Barcelona: Herder.
- PINHO, J., (1994), Igreja: projeto de coomunhao solidária, *Humanística e Teologia*, 15 (1-2), 117-136.
- PORRAS C., B. (1997). *La Eclesiología de Comunión y la Planeación Pastoral, Curso de Planeación Pastoral, abril 11-24, 1997, Santiago de Chile*. Santiago de Chile.
- PRECHT, C., (2001), La Pastoral de Comunión en la Novo Millennio Ineunte, *Medellín: Teología y Pastoral para América Latina*, 27 (108), 577-608.
- PRECHT, C., (2000), La comunión misterio de amor y misión, *La Revista Católica*, 100 (1126), 171-182.
- PRECHT, C., (2001), La pastoral de comunión en la Novo Millennio Ineunte, *La Revista Católica*, 101 (1131), 201-214.
- QUINTANA, E., (1978), Comunión un Nuevo Estilo de Pastoral y Espiritualidad, *Misiones extranjeras: Revista de Misionología*, (46), 328-360.
- RODRIGUES, S. (1987). *Como Fazer um Plano Diocesano de Pastoral Participativo e Utilizando como Aplicação na Diocese de Diamantino*. Colección Trabajos de Investigación Itepal publicación: Medellín, SE.
- ROMÁN, L.; A.; SEGURA, S., (1998), El proceso de evaluación en la planificación pastoral, *Cursos de Iglesia y Vocación*, 33 (199), 1-48.
- RUIZ, J.; LOPEZ, A. (1993). *Hacia una Planeación Pastoral Participativa*. Colección Trabajos de Investigación Itepal publicación: Bogotá, SE.
- SANTOS H., A. (1991). *Teología Sistemática de la Misión. Progresiva Evolución del Concepto de Misión*. Navarra: Verbo Divino.
- SCHAEGLER, J. (1994). *Planejamento Pastoral Participativo. Uma Alternativa para a Reprogramação da Paroquia*. Colección Trabajos de Investigación ITEPAL PUBLICACIÓN: Bogotá, SE.
- SCHRAUF, R., (1986), La Iglesia Local en el Proceso de Descentralización y Diversificación Cultural: Una Eclesiología Sinodal, *Theológica Xaveriana*, Año 36, 15523
- SPIAZZI, R. (1962). *Los Fundamentos Teológicos del Ministerio Pastoral*. Madrid: Stvdivm.
- SPIAZZI, R. (1969). *Teología Pastoral Didáctica*. Madrid: Stvdivm.
- VALADEZ, S. (2003). *Espiritualidad Pastoral. Cómo Superar una Pastoral sin Alma?*. México: ASE.
- VELA, J., (2001), El camino de la planeación pastoral, *Cursos de Iglesia y Vocación*, 36 (222), 1-44.
- VELA, J., (2001), Planificación pastoral en Lonergan y Puebla (1a Parte), *Cursos de Iglesia y Vocación*, 36 (217), 1-47.
- VELA, J., (2002), El Camino de la Planeación Pastoral, *Theologica Xaveriana*, 52 (142), 177-204.
- VELA, J., (2004), El Seminario de Planificación en Tiempos de la Modernidad Postmoderna, en la Perspectiva de la Acción Comunitaria de Habermas, *Cursos de Iglesia y Vocación*, 39 (235), 1-40.
- WEILER, L., (2000), Comunión, signo de fraternidad solidaridad, signo de comunión, *Revista CLAR*, 38 (3), 33-41.
- ZAPATA, D.; PERDOMO, H.; SOCASI, R.; REYES, C. (1991). *La Nueva Evangelización y la Programación Participativa, APES, en la Comunidad Parroquial*. Colección Trabajos de Investigación ITEPAL PUBLICACIÓN: Bogotá, SE.
- ZEAL, V., (1980), Iglesia, Sacramento de Comunión y Participación, *Revista Javeriana*, 93 (464), 353-363.