

Zan, J., *Para leer la filosofía del derecho de Hegel*, Tópicos, n.18, Santa Fe, jul./dic. 2009.

Žižek, S., “¿Qué sujeto es el sujeto de la lógica?”, en: Espinoza Lolas, R., *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado ¿Cómo se es revolucionario hoy?*, Madrid, Ediciones Akal, 2016.

Žižek, S., *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Madrid, Akal, 2015.

Fecha de recepción: 16 de marzo de 2019

Fecha de aprobación: 20 mayo de 2019

## Conversión pastoral a los signos de los tiempos

*Pastoral conversion to the signs of the times*

Jorge Costadoat\*

### Resumen

Esta investigación tiene por objeto establecer criterios derivados de una conversión de la Iglesia a la acción de Dios en los acontecimientos históricos actuales con el propósito de orientar las pastorales. El artículo comienza con un preámbulo que lo ubica entre otras publicaciones latinoamericanas sobre el tema. Enseguida, se adentra en la fundamentación teológica de la misión de la Iglesia de atender al habla actual de Dios a través de los signos de los tiempos. Y, por último, saca las consecuencias pastorales.

**Palabras clave:** conversión pastoral, signos de los tiempos, teología pastoral, *aggiornamento*, nueva evangelización, revelación

### Abstract

The purpose of this investigation is to establish derived criteria of a Church conversation of the action of God in the current historical events aiming to guide the pastorals. The article begins with a preface, placing it among other Latin-American publications on the subject. Promptly delving into the theological basis of the Church mission to look after the current word of God through signs of the times. And lastly, concluding with pastoral consequences.

**Keywords:** pastoral conversion, signs of the times, pastoral theology, *aggiornamento*, new evangelization, revelation

\* Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma. Investigador del Centro Teológico Manuel Larrain. Correo electrónico: jcostado@gmail.com.

La presente investigación tiene por objeto establecer criterios que puedan orientar las pastorales derivados de una conversión de la Iglesia a la acción de Dios en los acontecimientos históricos actuales. Se verá que, si se concede que Dios es el creador y salvador de la universalidad de los seres humanos, la pastoral debiera, al menos intencionalmente, dirigirse a todos ellos comenzando por los más pobres. Si no lo intenta, la evangelización de los cercanos o de los “mismos” corre el riesgo de dejar de ser cristiana.

El artículo comienza con un preámbulo que ubica el tema de la conversión pastoral en el contexto histórico, señalando las publicaciones que se refieren directamente a él. Enseguida, se adentra en la fundamentación teológica de la misión de la Iglesia de atender al habla actual de Dios a través de los signos de los tiempos. Y, por último, saca las consecuencias pastorales.

## Preámbulo. Origen de la expresión “conversión pastoral”

El concepto de “conversión pastoral” debe ser ubicado en el post-concilio latinoamericano<sup>1</sup>. La expresión surgió por primera vez en América Latina en la Conferencia de Santo Domingo, pero solo en Aparecida adquirió una importancia mayor. En Santo Domingo estuvo tan vinculada al de “nueva evangelización”, que era la idea predominante, que el impulso de una “conversión pastoral” fue solo un enunciado. Aparecida, entre otros tópicos, relacionó el concepto con una debida atención a los signos de los tiempos<sup>2</sup>: “La conversión personal despierta la capacidad de someterlo todo al servicio de la instauración del Reino de vida. Obispos, presbíteros, diáconos permanentes, consagrados y consagradas, laicos y laicas, estamos llamados a asumir una actitud de permanente conversión pastoral, que implica 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”<sup>3</sup>.

Aparecida, al localizar la pastoral en el más amplio de los horizontes, el de la captación de la voz del Espíritu a través del discernimiento de los signos de los tiempos, exigirá cambios importantes en la concepción de la misma. Este es el asunto de lo que sigue.

<sup>1</sup> CELAM, Documento final Medellín (1968). Pastoral popular, 1.

<sup>2</sup> Extraña que los autores que han estudiado el concepto de “renovación pastoral” no hayan desarrollado esta relación a los signos de los tiempos (cf. L.A. Ascenjo, “La conversión pastoral: un llamado a vivir en libertad y comunión”, *Medellín 134* (2008) [247-275]; J. Espeja, “La conversión pastoral como cambio de paradigmas, métodos y lenguajes”, *Medellín 134* (2008) [277-308]; J.B. Libanio, “Conversão pastoral es estruturas eclesiais”, *Medellín 134* (2008) 309-329; G. Melguizo, “La conversión pastoral en el magisterio”, *Medellín 134* (2008) [229-246]; C. Vélez, “Aparecida y la «conversión» pastoral: una reflexión a propósito de la V conferencia”, *Nuevo mundo*, 11 (2009): [83-100].)

<sup>3</sup> CELAM, Documento de Aparecida, n.º 366.

## 1. Conversión a los signos de los tiempos

La pastoral requiere ser ubicada en la más amplia de las perspectivas. De lo contrario, puede no ser cristiana aunque lo parezca. Esta perspectiva es la de la relación de la creación con su creador y consumidor.

### 1.1 Historicidad de la salvación/revelación

#### 1.1.1 La acción de Dios en su creación

El mundo es creación de Dios trino. Dios ha creado el mundo a través de su Hijo y lo ha salvado gracias a la encarnación y resurrección de Jesucristo. En palabras de San Pablo, “para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos; y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y por el cual somos nosotros” (1 Cor 8, 6). La configuración trinitaria de la creación es esencial en el cristianismo. La aceptación de la encarnación introduce una diferencia sustancial en el escenario del conjunto de modos de entender el mundo en relación a la divinidad. Sostiene Juan Noemi: “La creación no obedece a una acción neutra de la divinidad, sino que tiene una impronta crística”<sup>4</sup>.

Es más, en Jesucristo, especialmente en virtud de su resurrección, la humanidad y la creación entera son asumidas en su finitud y su pecado. En Cristo resucitado adquiere sentido lo que parece no tenerlo: el dolor y la muerte. La resurrección es un principio de esperanza (Rom 8, 19-23). San Pablo no confunde los ámbitos de la creación y de la resurrección sino que establece entre ellos un vínculo indisoluble. Toda la creación está cristificada. La salvación y la revelación de Cristo pueden ser actualizadas por todos los seres humanos considerados singularmente o a través de sus tradiciones culturales y religiosas.

Una mirada unitaria de la acción de Dios en el mundo vincula estrechamente creación y redención. En palabras de Karl Rahner ha de afirmarse, a la vez, que “el mundo de la redención está incluido en el de la creación” y que “el mundo de la creación está incluido en el de la redención”<sup>5</sup>. Con esto quiere decir que la redención opera a través de todo lo creado y que, bajo otro respecto, la creación es inherente a la redención como una realidad, sin embargo, irreductible. Esto ha sido posible desde que, en virtud de la encarnación, la creación ha alcanzado su máxima expresión<sup>6</sup>. Este es el principio que hace posible que los seres humanos en su totalidad puedan acceder a la plenitud de Cristo.

En América Latina Ignacio Ellacuría ha sido conocido por afirmar, contra los dualismos, que lo acontecido en Cristo permite entender que Dios, aun siendo trascendente a la historia es, sin embargo, inmanente en ella. Sostiene Ellacuría:

<sup>4</sup> J. Noemi, *El mundo, creación y promesa de Dios*, (Ed. San Pablo, Santiago, 1996), 76.

<sup>5</sup> K. Rahner, *Misión y gracia. El siglo XX, ¿siglo de gracia?* (Ed. Dinor, San Sebastián, 1966), 105.

<sup>6</sup> K. Rahner, *Misión...*, 100.

“lo que se da es una sola realidad histórica en la cual interviene Dios y en la cual interviene el hombre, de modo que no se da la intervención de Dios sin que en ella se haga presente de una u otra forma el hombre y no se da la intervención del hombre sin que en ella se haga presente de algún modo Dios”<sup>7</sup>.

Dios, para los cristianos, salva y se revela en la universalidad de los seres humanos. Este el alcance universal de lo acontecido en Jesucristo impide seguir pensando que la fe israelita es histórica y que las demás no lo son. Si por salvación histórica se entiende una liberación política, puede ser que pocos pueblos computen como obra de Dios un triunfo sobre sus enemigos. Este es el caso de Israel. Pero si también la relación del ser humano con la creación es histórica, los demás pueblos pueden experimentar al Dios de los cristianos, en otras categorías, como su creador y realizador. Bien podemos suponer que desde el *homo sapiens* hasta hoy, existe un ser vivo reflexivo, en principio libre y contemplativo, capaz de relacionarse religiosamente con su entorno y sus semejantes.

El judeo-cristianismo no agota la salvación ni la revelación de Dios. En esta misma fe judeo-cristiana se da, de acuerdo a Juan Luis Segundo, una “fe antropológica” anterior a la “fe religiosa” transmisora de una “depósito” o “verdades”. Sostiene el teólogo uruguayo: “Esta ‘fe’ consiste en creer a ‘testigos’ y, en definitiva, a una ‘comunidad’, a una ‘tradición’ que orienta la praxis de cualquier ser humano, pero que nunca suprime la ‘apuesta’ que este hace cuando busca un sentido para su existencia; sentido que tiene una importancia absoluta y es totalmente original para cada uno”<sup>8</sup>.

Cristo y el cristianismo no se identifican sin más. Bastaría con recordar la Conquista de América para imaginar que, mientras el cristianismo predominaba en el nuevo continente, Cristo era crucificado en los nativos. Esta es la paradoja de la fe en Jesucristo. Dios, que acontece en un solo sujeto histórico, Jesús, se identifica con todos los seres humanos, con todas las religiones y con ninguna en particular, pues las trasciende<sup>9</sup>.

### 1.1.2 El ser humano capta la actuación de Dios en su historia

La acción de Dios en toda su creación se expresa particularmente en una praxis histórica. Dios trino se da a conocer en la misma fe con que alguien responde libremente a su apelación. La revelación y la fe, distintas en cuanto a sus sujetos, coinciden en un solo acto. La praxis, en cuanto hace presente históricamente a Dios, es teándrica en el caso de todos los seres humanos. Ella actualiza al Creador a modo de creatividad. Esta no es un don exclusivo del cristianismo, pues es un don radical: constituye la característica más propia de un ser que se relaciona con el cosmos y consigo mismo con inventiva. El

ser humano descubre a Dios –lo divino o como quiera llamárselo– en el acto de hacerse a sí misma en un mundo que, por un parte le es dado y, por otra, él recrea. Y, dado que la acción humana es afectada por el pecado, la misma praxis debe actualizar a Dios no solo como el creador sino también como su liberador.

La teología tiene por objeto la praxis creativa y liberadora del ser humano. En ella debe reconocer la actualidad de Dios. Pues no toda praxis humana es divina. La divina, por cierto, es obra del Espíritu. La teología tiene por objeto preciso al Dios que se hace actual en el acto humano de vivir las personas en sintonía con el Creador. Este es el objeto primero y fundamental de la reflexión teológica. No lo son, en cambio, los textos sagrados, la liturgia o la simbología cristiana. En palabras de Antonio González, “Dios no se ha manifestado primariamente ni como la verdad del mundo ni como el fundamento de toda verdad y de todo conocimiento”. “Dios se ha manifestado como un Dios salvador, como fundamento de la salud y de la libertad del hombre”<sup>10</sup>. Si la teología tradicionalmente ha tenido por objeto la *fides quae*, la teología latinoamericana de la liberación ha determinado, acertadamente, que el suyo es la *fides qua*. Dios mismo, en cuanto se da espiritualmente en el presente, funda la prioridad de la praxis sobre las teorías que pudieran orientarla. Ciertamente no hay praxis ciega. Pero no es lo mismo hacer teología de teología que hacer teología de la realidad histórica en la cual Dios mismo se da como su realizador.

La praxis cristiana, en particular, verifica la acción de Dios en la historia como “seguimiento de Cristo”<sup>11</sup>. La fe, a modo de seguimiento de Jesús, quien es la máxima manifestación histórica de Dios, es a la vez la respuesta por excelencia a esta manifestación. La praxis mesiánica de Jesús inspira la praxis cristiana<sup>12</sup>. Esta la toma de modelo y, en virtud del Espíritu, la prosigue. Por esto es prioritaria respecto del modo de denominársela<sup>13</sup>. La teología tiene una importancia de segundo orden. De un modo algo provocador Gustavo Gutiérrez ha dicho que “el discurso sobre Dios es nuestra espiritualidad”<sup>14</sup>. Otros seres humanos no cristianos también pueden mediar la acción del Espíritu de Cristo a través de otros sistemas de valores. Pero también en este caso lo fundamental será el don mismo de Dios y no el modo, necesariamente limitado, de representárselo.

El seguimiento de Cristo, en cuanto respuesta de fe, sin embargo, no es transparente. En tanto la actividad humana será siempre un seguimiento oscurecido por el pecado que contagia lo humano. La fe tiene momentos especiales de luminosidad que en cierto sentido anticipan la eternidad, pero también es afectada por la debilidad humana. Sostiene Pedro Trigo: “Por su parte la fe, que normalmente lleva consigo confianza de fondo, disponibilidad y paz, también conoce noches oscuras y ella misma se convierte entonces en un problema, más que en el principio de su solución. Es decir que aquello

<sup>7</sup> I. Ellacuría, “Historicidad de la salvación cristiana”, en I. Ellacuría y J. Sobrino, *Mysterium Liberationis*, Tomo I, (Trotta, Madrid, 1990), [323-372], 327.

<sup>8</sup> J. L. Segundo, “Revelación, fe, signos de los tiempos”, en I. Ellacuría, J. Sobrino, *Mysterium Liberationis*, Tomo I, (Trotta, Madrid, 1990) [443-466], 457.

<sup>9</sup> C. Geffré, “La prétention chrétienne à l’universel”, en *De Babel à Pentecôte*, (Cerf, Paris, 2006) [279-297], 290. Traducción propia.

<sup>10</sup> A. González, *Trinidad y liberación*, (UCA, San Salvador, 1994), 59.

<sup>11</sup> González, *Trinidad...*, 61.

<sup>12</sup> González, *Trinidad...*, 69.

<sup>13</sup> P. Trigo, “El método teológico”, en AAVV, *XXX años de itinerancia*. (ITER, Caracas, 2010) [135-230], 176.

<sup>14</sup> G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas* (Ed. corregida y aumentada), (Sígueme, Salamanca 1990), 36.

que promete y causa la relación con Dios, ni lo causa con la plenitud que lo promete, ni a veces lo causa en absoluto”<sup>15</sup>.

El crucificado, a este respecto, constituye un criterio fundamental para reconocer la presencia de Dios en la historia. La praxis cristiana incorpora la pasión. Según Fernando Castillo, “praxis histórica —y más precisamente, praxis de liberación— no es solamente acción, sino que tiene una dimensión ‘pathica’”<sup>16</sup>. Dios actúa a través de una praxis que se articula desde el reverso de la historia<sup>17</sup>.

### 1.1.3 El habla de Dios en los signos de los tiempos

El Vaticano II, especialmente en *Gaudium et spes*, supuso que Dios se manifiesta históricamente en signos que deben ser discernidos porque en ellos se oye su voz. Estos son acontecimientos en los que el bien y el mal coexisten. El habla de Dios debe ser reconocida entre otras voces.

En sentido amplio, todos los seres humanos pueden reconocer los signos de los tiempos a través de los criterios de sus propias tradiciones culturales y religiosas. Estos pueden ser acontecimientos en los que cristianos y no cristianos coincidan como actores. El cristianismo, al respecto, puede tener un privilegio teórico para descubrir en ellos una palabra de Dios porque dispone de la tradición que mejor expresa lo acontecido en Jesucristo, pero no tiene un privilegio moral porque, como se ha dicho, los no cristianos, en la práctica, pueden atinar mejor con Cristo que los mismos cristianos. La historia desmiente la pretensión de una superioridad ética del cristianismo respecto de los otros credos y culturas. La última palabra la tiene la caridad<sup>18</sup>.

En un sentido restringido, sin embargo, se llama “signos de los tiempos” solo a los acontecimientos históricos que son discernidos por la Iglesia en virtud de sus fuentes y sus posibilidades de argumentación, a saber, las que, por ejemplo, excogitó Melchor Cano: los *loci theologici proprii* (los “lugares teológicos propios”): la autoridad de la Sagrada Escritura, de las tradiciones de Cristo y los apóstoles, la Iglesia Católica, la autoridad de los concilios, de la Iglesia romana, de los santos antiguos, de los teólogos escolásticos; y los *loci alieni* (“lugares ajenos”): la razón natural, la autoridad de los filósofos y de la historia humana<sup>19</sup>. Estos “lugares teológicos” hacen posible a la Iglesia reconocer su fe (*fides quae*). Ellos indican a los cristianos su camino, qué espera Dios de ellos y cómo

conseguirlo<sup>20</sup>. Un signo de los tiempos, por su parte, es una señal histórica, es obra de libertades, pertenece al orden de la praxis<sup>21</sup>. Otros seres humanos han podido poner en práctica la acción soteriológica de Dios. Los cristianos pueden colaborar con ellos y deben hacerlo. Para estos la praxis de la Iglesia, su propia praxis cristiana, concreta su fe. En este caso su actuación histórica se verifica como un testimonio. En la Iglesia se realiza el discernimiento que les hace posible reconocer que un signo “declarado” puede constituir verdaderamente una acción eficaz de Dios.

Pero es necesario añadir algo más. Esta Iglesia arraiga en lugares determinados. No es universal (“católica”) sin ser local. Ella es universal a partir de los lugares en los cuales radica. Localizada en el espacio y el tiempo, en una cultura y potencialmente en todas, la Iglesia es real. Antes de esto, para bien o para mal, no lo es. Pues ella, aun debiendo llegar a todos, puede frustrar su misión si solo llega a los “mismos”. En todo caso, lo fundamental es que su praxis histórica sea liberadora más que su idea de liberación. Lo decisivo es su praxis. Su teología está al servicio de esta praxis.

La necesaria conversión de la Iglesia a los signos de los tiempos fue un motivo central del Concilio, se expresó en todos sus documentos y, particularmente en *Gaudium et spes* (n.º 4 y 11). La reforma de la Iglesia *ad intra* fue estimulada por una necesaria atención *ad extra* de las transformaciones del mundo en aquella época. En América Latina este proceso fue continuado en Medellín y, no sin dificultades, en las demás conferencias episcopales de Puebla, Santo Domingo y Aparecida toda vez que el método de ver, juzgar y actuar ha sido en cada ocasión un motivo de discordia entre los obispos participantes en estas conferencias. Tanto en el magisterio como en la Teología de la liberación que vio la luz en la década de los años sesenta, han tenido en cuenta el contexto histórico para abordar el desafío de la evangelización. De aquí que, desde el momento en que la Iglesia ha querido participar en los procesos de transformación del continente, la praxis ha podido considerarse prioritaria respecto a la necesidad de transmitir la verdad sobre Jesucristo. Más importante que asimilar una doctrina sobre la fe ha debido serlo una fe personal y colectiva capaz de incidir en cambios sociales y culturales a todo nivel.

Este giro teológico, que ha debido reconfigurar la pastoral, giro que privilegia la manifestación actual de Dios a través de la praxis por sobre la transmisión deductiva de lo revelado en el pasado, sin embargo, ha sido compleja. Cuando los teólogos latinoamericanos han recurrido a la expresión “lugar teológico” para referirse a la realidad histórica en la cual Dios se manifiesta, han operado una “mutación semántica”<sup>22</sup>. Al usar la expresión “lugar teológico” para designar el “lugar social” de la teología sin hacer referencia a los *loci* de Cano y, especialmente, sin advertir que el dominico consideró la historia como un *locus alieno*, a saber, como ciencia de la historia (textos, archivos y otros instrumentos

<sup>15</sup> P. Trigo, “El método...”, 176-177.

<sup>16</sup> F. Castillo, “Liberación y praxis”, en J. Noemi y F. Castillo, *Teología latinoamericana*, (Centro Ecueménico Diego de Medellín, Santiago 1998) [33-69]116.

<sup>17</sup> F. Castillo, *Teología...*, 116.

<sup>18</sup> Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, n.º 14.

<sup>19</sup> Cf. P. Hünermann, *Fe, tradición y teología como acontecer de habla y verdad*, (Herder, Barcelona, 2006), 212

<sup>20</sup> Cf. C. Schickendantz, “Signos de los tiempos. Articulación entre principios teológicos y acontecimientos históricos”, en V. Azcuy, D. García y C. Schickendantz, *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos* (Universidad Alberto Hurtado, Santiago, 2017) [33-69], 48-49.

<sup>21</sup> P. Hünermann, “El trabajo teológico al comienzo del tercer milenio. Los signos de los tiempos como elementos esenciales de una teología histórica”, en P. Hünermann, *El Vaticano II como software de la Iglesia actual* (Universidad Alberto Hurtado, Santiago, 2014), 248-249.

<sup>22</sup> F. de Aquino Junior, *Teología em saída para as periferias* (Paulinas, Pernambuco, 2019), 62-65.

de esta índole) y no como acontecimientos, ha podido generar confusiones e incomprendiones<sup>23</sup>. Para los teólogos latinoamericanos la historia como “lugar teológico” es un “lugar social” en el que se vuelve a escuchar el Evangelio y no un mero *locus alieno* (“lugar ajeno”) para estudiar la historia. En palabras de Francisco de Aquino, con la expresión “lugar teológico” los teólogos en América Latina se han referido “al lugar social en el cual el Dios bíblico se reveló y continúa revelándose y, consecuentemente, al “lugar social” más adecuado de la fe (praxis teologal) y de su intelección (teoría teológica)”<sup>24</sup>.

En esta misma cita se advierte que lo que ha terminado por decantarse en la teología latinoamericana no es solo que el Evangelio ha de comprenderse a partir de un determinado contexto y que este, a su vez, se entiende realmente cuando se lo escudriña con los ojos de la fe, sino que en el contexto mismo se da una revelación actual de Dios que merece atención porque, si Dios habla en la historia, su palabra debe ser oída y puesta en práctica. Los teólogos de la liberación han ido más lejos de asumir simplemente la recepción en la teología del giro hermenéutico de la filosofía<sup>25</sup>. Su preocupación por orientar la evangelización en atención a los siglos de los tiempos les ha llevado a replantearse el tema de las fuentes de la revelación. Si esta es histórica por naturaleza, nada impide que el Dios que se reveló en acontecimientos del pasado –revelación transcrita en textos– continúe revelándose en los acontecimientos del presente. Si la palabra de Dios que es Cristo fue registrada en los evangelios y los demás textos del Nuevo Testamento, ella, en virtud del Espíritu del resucitado, ha podido continuar diciendo algo nuevo a los contemporáneos en los acontecimientos actuales, y no solo a través de la tradición de la Iglesia. No son pocos los teólogos que señalan esta novedad en el modo de comprender la revelación<sup>26</sup>.

Así las cosas, se comprenderá que el conocimiento de la acción de Dios en acontecimientos históricos colectivos, y en todos los casos personales, debe recurrir a otras vías e instrumentos además de la exégesis bíblica y la historia de la tradición de la Iglesia. El recurso a las ciencias sociales es fundamental para conocer la espiritualidad, la sabiduría popular y la religión del pueblo. En estas se da una acción y revelación de Dios que merece ser auscultada. Su importancia epistemológica es enorme. Las ciencias sociales también son indispensables si se trata de transformar la realidad cultural, social, económica y política. Siempre es posible una captación “artesanal” de estos fenómenos.

<sup>23</sup> J. Costadoat, “El ‘lugar teológico’ en Jon Sobrino”, *Theologica Xaveriana* CLXXXI (2016), 23-49.

<sup>24</sup> F. de Aquino Junior, *Teología...*, 63. Traducción propia.

<sup>25</sup> Cf. C. Geffre, *Un nouvel âge de la théologie*. Préface de M.-D. Chenu, Éditions, (Du Cerf, Paris, 1972).

<sup>26</sup> Cf. J. Herrera A, “La historia, lugar teológico dentro de la experiencia eclesial”, en *Liberación y cautiverio: debates en torno al método de la teología en América Latina*; E. Dussel... [et al.]; presentación e introducciones E. Ruiz Maldonado (El Encuentro, México D.F., 1975), [341-352]; J.L. Segundo, “Revelación, fe, signos de los tiempos”, en I. Ellacuría, J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis* (Trotta, Madrid, 1990): Tomo I, [443-466]; J. Sobrino, “Lo fundamental de la teología de la liberación”, *Proyección*, n.º 32 (1985): 177; A. Parra, *Textos, contextos y pretextos. Teología fundamental* (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2003); C. Mesters, “Oír lo que el Espíritu dice a las iglesias. Interpretación popular de la Biblia en el Brasil”, *Concilium* XXVII, n.º 233 (1991), [43-56]; P. Richard, “Teología en la Teología de la liberación”, en I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis*, (Trotta, Madrid, 1990), [201-222], 204; S. Croatto, “La contribución de la hermenéutica bíblica a la Teología de la liberación”, *Cuadernos de teología*, Vol VI, n.º 4 (1985), 59-60.

No es necesario ser científico para afirmar que la miseria es injusta. Pero los cambios sociales requieren de un conocimiento más exacto de la realidad.

## 2. La pastoral al servicio de la misión escatológica de la Iglesia

Se ha dicho que una pastoral que quiera alcanzar a la universalidad de los seres humanos tendría que plantearse en el más amplio de los horizontes. Pues bien, para este efecto debe hablarse de ella en sentido amplio y restringido<sup>27</sup>. En sentido restringido dice relación con la “cura de las almas”. Los ministerios del Papa, los obispos, los sacerdotes, las religiosas y religiosos, y los laicos y laicas que desempeñan una labor de evangelización están a este servicio.

Este sentido restringido debiera suponer el sentido amplio de “pastoral”, lo cual no siempre ocurre<sup>28</sup>. En un sentido amplio, debe asumirse el planteamiento de Rahner: “Entendemos por pastoral el servicio salvífico de la Iglesia, el cual se fundamenta en la universal voluntad salvífica de Dios. Dios mismo encarga a la Iglesia y realiza en ella ese servicio como prosecución de la obra pascual-escatológica de Cristo por medio del Espíritu de Pentecostés; y lo realiza en consonancia con cada situación y de cara a la parusía y al reino de Dios”<sup>29</sup>. En línea con Rahner, Werner Schöllgen en *Sacramentum mundi* sintetiza: “la autorrealización de la Iglesia como actuación salvífica de Dios sobre el mundo, tal como sucede y tiene que suceder dada la esencia de la Iglesia y dada la situación en que en cada caso se encuentra el mundo y la Iglesia”<sup>30</sup>. En pocas palabras, la misma Iglesia como sacramento (LG 1) en el mundo resume qué es la pastoral y agota el concepto<sup>31</sup>. La prueba de que realmente llegue a serlo, será que ella quiera llegar a los lejanos (por cultura o exclusión). Si no pretende anunciar el evangelio a todos, no podrá anunciarlo a algunos sino ruidosamente.

Por esto, en ambos sentidos es posible aún distinguir la que puede ser una concepción deficitaria de la pastoral y una concepción católica de la misma.

### 2.1 Concepción deficitaria de la pastoral

En base a este concepto amplio de pastoral, el déficit admite tres versiones.

<sup>27</sup> R. Pellitero, “Pastoral”, en C. Izquierdo (Dir.), *Diccionario de teología* (Eunsa, Navarra, 2007), [771-779], 771.

<sup>28</sup> Cf. C. Floristán, *Nuevo diccionario de pastoral*, (San Pablo, Madrid, 2002); V. Ma. Pedrosa et al., “Pastoral”, en *Diccionario de pastoral y evangelización*, (Monte Carmelo, Burgos, 2000).

<sup>29</sup> K. Rahner (Dir.), “Pastoral”, en *Sacramentum Mundi, Enciclopedia teológica*, Tomo 5 (Herder, Barcelona, 1977), 264ss.

<sup>30</sup> K. Rahner y H. Vorgrimler, “Pastoral (teología)”, en *Diccionario teológico*, (Herder, Barcelona, 1966), 527-528.

<sup>31</sup> K. Rahner y H. Vorgrimler, “Pastoral (teología)”, 266.

### 2.1.1 Pastoral de conservación

La pastoral de conservación desechada por Medellín, pastoral para los tiempos de una cristiandad ya desmoronada, aún ha podido constituir un planteamiento sin futuro. Ella, en la actualidad, suele incoar una idea cerrada, defensiva o intolerante del cristianismo que menoscaba la voluntad de salvación universal de Dios. La obsolescencia de la pastoral de conservación hizo necesario pasar a una pastoral de evangelización. Después de cincuenta años los cambios que hicieron necesario este paso se han agudizado y las resistencias intra-eclesiales a la nueva orientación de Medellín persisten. La recepción del gran concilio pastoral está muy lejos de cumplirse.

Estas exigencias de renovación pastoral han de ser vistas como esfuerzos por concretar el dato teológico de la universalidad de la salvación. Una pastoral inculturada ha podido superar la versión europea de Iglesia, ajustándose a la realidad cultural e histórica latinoamericana. La perspectiva intercultural, por otra parte, es propuesta para superar los vestigios de la pastoral tradicional. Inculturación e interculturalidad son, sin embargo, tareas pendientes<sup>32</sup>.

Nuevas pastorales de conservación, por su parte, estimuladas por el miedo a los cambios o por intereses no confesados de dominio sobre los demás, frustran la misión de la Iglesia. Una Iglesia que no cambia con los cambios de su época, ella misma se condena a la inutilidad. Tenderá a convertirse en secta. En el *ghetto*, unos se creen depositarios de la verdad de Dios y desprecian a los demás por infieles<sup>33</sup>. Por cierto, ninguna versión *aggiornata* de la Iglesia puede sortear por completo un anacronismo que tiene que ver no solo con una voluntad de repliegue, sino también con los límites de la configuración histórica de cualquier institución. Pero una Iglesia que no quiera llegar con el Evangelio a todos, tarde o temprano no llegará a ninguno. Y, en el camino, hará daño al menos a los fieles católicos.

### 2.1.2 Pastoral ideológica

Otro límite de la pastoral puede ser su índole ideológica. La pastoral conservadora puede ser ideológica por tradicionalista. Pero la ideología también anida en el progresismo. La pastoral es ideológica cuando domina en ella una idea cerrada, defensiva, iconoclasta o intolerante del cristianismo, que da la espalda a la voluntad de salvación universal de Dios.

Es muy propio de la ideología un concepto que, haciéndose pasar por verdadero, por ortodoxo, esconde un interés ilegítimo sobre los demás. En el caso de la pastoral de *ghetto*, su conservadurismo puede ser un instrumento de defensa y de ataque. Los otros son vistos como enemigos, los tiempos como decadentes y los cambios históricos

<sup>32</sup> Cf. R. Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*, (Ediciones Abya-Yala, Quito, 2017).

<sup>33</sup> Cf. Rahner, *Misión...*, 73-76.

como amenazantes. En América Latina han sido cuestionadas formas de cristianismo tolerantes o propiciadoras de injusticias sociales. La verdad que los católicos tradicionalistas enarbolan es un concepto despojado de raigambre histórica. Su verdad ha podido olvidar la fe de los testigos de la cual ella proviene, fe que conlleva una ignorancia imposible de extirpar. Sin quererlo, toda pastoral que haga primar la teoría sobre la praxis, que considere superior el catecismo sobre el amor al prójimo, aunque por cientos de años haya podido ser esta la pastoral de la Iglesia, ella no conserva la tradición sin, al mismo tiempo, traicionarla.

Una pastoral ideológica también puede ser progresista. Cuando una idea de cambio pastoral es regida por un concepto sectario de la verificación actual de Evangelio, se deja fuera o se excluyen las demás versiones de Iglesia pasadas o contemporáneas. También en este caso se menoscaba la universalidad de la salvación, universalidad que se configura en el espacio y en el tiempo y que, por esto, no puede exigírsela forzosamente antes de la parusía. Este es el déficit de las pastorales de "izquierda". No tienen en cuenta a los seres humanos concretos quienes, no obstante, sus límites, son los únicos sujetos en los que la gracia, si es acogida en libertad y a lo largo del tiempo, puede dar sus frutos.

### 2.1.3 Pastoral aparentemente misionera

La pastoral no puede sino ser misionera. El mandato evangélico es claro (Mc 16, 15-16). Pero la misión, no sin razón, es hoy resistida por doquier<sup>34</sup>.

A su propósito debemos distinguir la misión con espíritu de cruzada de la misión simplemente ignara de la necesidad de ser evangelizados por los otros. Por cierto, han de agradecerse los impulsos misioneros de Aparecida ("discípulos misioneros") y de *Evangelii gaudium* ("Iglesia en salida"). Sin embargo, el entusiasmo misionero que caracteriza a estos textos no va acompañado suficientemente de una autoconciencia eclesial de la acción del Espíritu en los que han de ser evangelizados, y de sus modos culturales y religiosos de relacionarse con Dios.

Las pastorales voluntaristas y entusiastas, a menudo inconscientes del peligro de la ideología, pasan por encima del evangelizado como si fuera este, a su vez, incapaz de evangelizar. También en este caso acusamos un menoscabo de la universalidad ya alcanzada en Cristo por todos los seres humanos. Lo sepan o no, estos ya ahora pueden ser, diría Rahner, "evangelizadores anónimos". Si en todos los seres humanos se cumple el misterio pascual, todos tienen algo que comunicar de Cristo a los demás, incluidos a los misioneros oficiales de la Iglesia.

La pastoral misionera puede ser muy respetuosa de los demás, de su diferencia. Puede concederles incluso el derecho a resistir la evangelización. Pero mientras no acepte ser relativizada y obligada a integrar al Cristo de los evangelizados, no se librará de ser colonizadora. Esta, por cierto, es ideológica, aunque no se dé cuenta de serlo. Esconde un interés por salvar a los demás, pero rechazando o prescindiendo de una contribución

<sup>34</sup> Cf. J. J. Tamayo, *Teologías del sur. El giro descolonizador*, (Trotta, Madrid, 2017).

que, en todo caso, debiera poner en crisis al evangelizador. Pues un encuentro entre el evangelizador y el evangelizado solo puede ser auténtico de un modo pascual. A saber, cuando este encuentro verifica una muerte a quien se ha sido y una resurrección a uno mejorado por los otros.

### 2.2.1 La pastoral abierta a los signos de los tiempos

Una conversión pastoral solo es tal si se deja medir por una atención permanente al discernimiento de los signos de los tiempos. En palabras de Medellín: "Esta evangelización debe estar en relación con los 'signos de los tiempos'. No puede ser atemporal ni ahistórica. En efecto, los "signos de los tiempos" que en nuestro continente se expresan sobre todo en el orden social, constituyen un 'lugar teológico' e interpelaciones de Dios"<sup>35</sup>.

La pastoral solo puede ser fiel al Evangelio si se ajusta a la llamada que Dios dirige a los seres humanos en el presente. Ella no puede sino ser extrovertida. En términos de Aparecida, la pastoral debiera ser misionera. Y en palabras del papa Francisco, tendría que poner a la Iglesia "en salida". El cumplimiento del reino escatológico es el norte de la Iglesia. Esta, como actualización de la salvación eterna y de la liberación intrahistórica, debiera ser movilizadora y reformada en relación al paradigma bíblico que apunta a una revelación del sentido de la historia que se espera.

Pero, ¿puede una pastoral anunciar que la historia tiene sentido para toda la humanidad y que este sentido es accesible en la actualidad? A este efecto, la pastoral, para llegar a los últimos, tendría que practicar una doble mediación. En primer lugar, debiera ajustar sus requerimientos a la posibilidad de que los más lejanos puedan comprender el Evangelio: los últimos que, por razón de cultura o de distancias territoriales, no han podido oírlo. Y, segundo, debiera también poder llegar a los últimos socialmente considerados. Estos son, los marginados por acción u omisión, por decisiones de personas o por sistemas sociales, económicos, políticos y culturales.

### 2.2.2 Apertura a la palabra que Dios dirige a todos/as a lo largo de la historia

El mandato evangélico (Mc 16, 15-16) señala que los cristianos debieran querer llegar a todos (espacio) a lo largo de la historia (tiempo).

La pastoral debiera orientarse orgánicamente por la convicción de que todos los seres humanos tienen a Cristo por hermano y que el Espíritu realiza esta fraternidad en los hijos e hijas sin exclusión. De aquí que la pastoral debiera considerar que no hay evangelización posible sino como una co-evangelización. Si Dios habla hoy a la huma-

nidad toda vez que la libera de sus límites y sus pecados, la evangelización es incompleta mientras no alcance a los lejanos; estos, por su parte, apuran la siempre indispensable conversión de los mismos cristianos.

La apertura espacial de la pastoral, debiera poder cumplirse también a lo largo del tiempo. Si la pastoral tradicionalista pretende imponer los contenidos de la fe, como si estos carecieran de historicidad, a personas que tampoco son consideradas en sus procesos de conversión al Evangelio, la tradición, todo lo contrario, debiera poder actualizarse en clave pneumatológica, esto es, teniendo en cuenta que si el Espíritu reveló en el pasado que Jesús es el Hijo continúa revelando en los acontecimientos actuales cómo se realiza esta filiación. La pastoral, así, se encuentra desafiada incesantemente por un deber hermenéutico. La exigencia de escrutar los signos de los tiempos en el presente pide interpretarlos a la luz de la fe y, viceversa, interpretar esta gracias a ellos. El habla de un Dios que se revela en la historia es posible en virtud de una tradición sin la cual no se podría reconocer su voz en la actualidad y, por otra parte, ella misma sería letra muerta si no hubiera cristianos que vivieran espiritualmente sus vidas.

Así las cosas, los modelos pastorales deben ser provisionales. Tienen que cambiar de acuerdo a cambios de la época. Pero los *aggiornamenti* no deben consistir en una acomodación a los tiempos. Deben, sobre todo, ser expresión de la captación de lo que Dios tiene que decir en la actualidad. De aquí que los cambios pastorales tendrían que, sobre todo, capacitar a las personas en el discernimiento de la palabra de Dios en sus vidas y en la historia. Medellín lo pidió a laicos<sup>36</sup> y a la formación de los seminaristas<sup>37</sup>.

### 2.2.3 La conversión a los pobres como condición fundamental de la pastoral

La apertura de la pastoral a la universalidad de los seres humanos exige como segunda mediación fundamental una opción por algunos, a saber, los pobres<sup>38</sup>. El Mensaje final de Aparecida afirma:

"Las agudas diferencias entre ricos y pobres nos invitan a trabajar con mayor empeño en ser discípulos que saben compartir la mesa de la vida, mesa de todos los hijos e hijas del Padre, mesa abierta, incluyente, en la que no falte nadie. Por eso reafirmamos nuestra opción preferencial y evangélica por los pobres"<sup>39</sup>.

La apuesta pastoral por la oferta universal de salvación, si no integra la liberación de los pobres, es abstracta y vana. Solo llega a ser real, histórica, cuando hace suyos los requerimientos de los pobres. Mientras esta determinación no se cumpla, la pastoral, se lo sepa o no, vehicula una opción por los ricos. Es un hecho que la actividad pastoral

<sup>35</sup> CELAM, Medellín. Pastoral de elites, n.º 13.

<sup>36</sup> CELAM, Medellín. Movimientos de laicos, n.º 13.

<sup>37</sup> CELAM, Medellín. Formación, n.º 26.

<sup>38</sup> F. de Aquino Junior, *Teología em saída...*, 147.

<sup>39</sup> CELAM, Aparecida, n.º 29.

se autovalida en la medida que satisface a las personas mejor dotadas y capacitadas para ubicarse socialmente. Las pastorales se nutren de los frutos más rápidos de conseguir. Puesto que les es más fácil cumplir con el imperativo de transmitir las *fides quae* que con el de iniciar en la *fides qua*, las pastorales se satisfacen con aquellas personas y terminan por olvidar a las que demandan acciones solidarias o son analfabetas. Esta gente, en las iglesias, pasa a ubicar los últimos lugares o simplemente se van. A modo de ejemplo, los primeros lugares suelen ocuparlos los cultos, quienes hablan o leen bien, los que disponen de internet y un computador, las personas, en suma, que pueden asimilar más sin mucho esfuerzo un cristianismo ilustrado.

Por esta vía, las pastorales neutras o abiertas aparentemente a todos, obliteran los conflictos sociales. Las pastorales debieran, en cambio, hacerse cargo de los intereses en pugna que motivan estos conflictos. No existe una Iglesia “desinteresada”. Las pastorales de la Iglesia normalmente se configuran de acuerdo a quienes tienen más poder en la sociedad. Una pastoral que se rija por una opción por los pobres, por el contrario, tendría que servir a su liberación. Por cierto, una “Iglesia pobre para los pobres”<sup>40</sup> es un deseo muy difícil de aceptar por todos.

La opción por los pobres debe ser vista como motivo teológico interesado y parcial<sup>41</sup>. Esto, que a algunos parecerá arbitrario, no lo es para quienes creen en el Dios de los pobres. El dato bíblico es que Dios opta por ellos<sup>42</sup>. Los que, como Dios, optan por ellos encaminan a la humanidad a la fraternidad universal que, entretanto, es meramente una idea hermosa. La prueba teológica de esta opción es la encarnación. El Hijo encarnado es la revelación histórica de una salvación que no es tal mientras ella no se ofrezca, de un modo prioritario, a los que Jesús la ofrecería.

La Iglesia ha hecho suya la opción por los pobres al más alto nivel. Benedicto XVI, en Aparecida, la consideró esencial para la fe cristiana: “La fe nos libera del aislamiento del yo, porque nos lleva a la comunión: el encuentro con Dios es, en sí mismo y como tal, encuentro con los hermanos, un acto de convocación, de unificación, de responsabilidad hacia el otro y hacia los demás. En este sentido, la opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza (cf. 2 Co 8, 9)”<sup>43</sup>.

Aparecida hizo suyo el pensamiento del papa y lo relacionó con la idea de Puebla de ver a Cristo en los rostros de los pobres: “Si esta opción está implícita en la fe cristológica, los cristianos, como discípulos y misioneros, estamos llamados a contemplar, en los rostros sufrientes de nuestros hermanos, el

rostro de Cristo que nos llama a servirlo en ellos: ‘Los rostros sufrientes de los pobres son rostros sufrientes de Cristo’ (Santo Domingo, 220). Ellos interpelan el núcleo del obrar de la Iglesia, de la pastoral y de nuestras actitudes cristianas. Todo lo que tenga que ver con Cristo, tiene que ver con los pobres y todo lo relacionado con los pobres reclama a Jesucristo: ‘Cuanto lo hicieron con uno de estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicieron’ (Mt 25, 40). Juan Pablo II destacó que este texto bíblico ‘ilumina el misterio de Cristo’ (*Novo millennio ineunte*, 221). Porque en Cristo el grande se hizo pequeño, el fuerte se hizo frágil, el rico se hizo pobre”<sup>44</sup>.

Años después, Francisco en *Evangelii gaudium* ha ratificado estas palabras de Benedicto<sup>45</sup>. La conferencia de Santo Domingo, por su parte, había confirmado la “opción por los pobres”<sup>46</sup> declarada en Puebla<sup>47</sup> y que, a su vez, hacía propio el mandato de Medellín<sup>48</sup>. En los últimos cincuenta años, la Iglesia latinoamericana ha querido, aunque no siempre ha podido, optar por quienes Dios opta, estos son, los pobres que representan a Cristo y sin los cuales Cristo no sería una realidad visible y escatológica. El mismo Pablo VI, con motivo de la inauguración de la II Conferencia, se refirió a la índole sacramental de los pobres (23, agosto, 1968)<sup>49</sup>.

Esta opción por los pobres, en cuanto opción teológica, proviene de escrutar los signos de los tiempos que la Iglesia latinoamericana hizo en Medellín y, a futuro, aún debe fungir como criterio de discernimiento de nuevos signos de los tiempos. Así las cosas, la Iglesia en América Latina ha podido descubrir otros pobres, en gran medida distintos a los de los años sesenta y setenta. Por cierto, el concepto de “pobre” es analógico. Incluso debe variar con el paso de los años. Aparecida, últimamente, ha llamado a descubrir el rostro de Cristo en nuevos pobres<sup>50</sup>.

Este ejercicio de discernimiento, puesto que la opción por ellos ha implicado tomar partido en su favor, ha sido polémico. La aplicación del método del ver, juzgar y actuar, método inductivo para escrutar lo que Dios puede estar diciendo en cada época, ha sido motivo de fuertes conflictos eclesiales<sup>51</sup>.

La conversión pastoral a los signos de los tiempos encuentra precisamente en la búsqueda de los nuevos pobres una tarea fundamental. Si ella no significa una conversión a los pobres de la época correspondiente, si esta opción no es criterio cristológico de reconocimiento de la presencia, de la voluntad y del habla de Dios en la historia, será imposible que la pastoral alcance a todos los seres humanos.

<sup>40</sup> *Evangelii gaudium*, n.º 198.

<sup>41</sup> F. Aquino Junior, *Teología...*, 16; J. Sobrino, “Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como “intellectus amoris””, en Jon Sobrino, *El principio misericordia*, (Sal Terrae, Santander, 1992), 60.

<sup>42</sup> Cf., V. Araya, *El Dios de los pobres*, (Departamento Ecueménico de Investigaciones, San José, 1983); J. B. Libanio, *Teología da revelação a partir da modernidade*, (edições Loyola, São Paulo, 1992), 457; J. J. Tamayo, “Recepción en Europa de la Teología de la liberación”, en I. Ellacuría y J. Sobrino, *Mysterium liberationis, Tomo I*, (Trotta, Madrid, 1991), 52; P. Richard, “Teología en la Teología de la liberación”, ibidem, 208; J. Lois, “Cristología en la Teología de la liberación”, ibidem, 241; R. Aguirre y F. J. Vitoria, “Justicia”, ibidem, Tomo II, 553.

<sup>43</sup> CELAM, Aparecida, n.º 13.

<sup>44</sup> CELAM, Aparecida, n.º 393.

<sup>45</sup> Cf. *Evangelii gaudium*, n.º 48, 186, 198.

<sup>46</sup> CELAM, Santo Domingo, n.º 296.

<sup>47</sup> Cf. CELAM, Puebla, n.º 733-738.

<sup>48</sup> Cf. CELAM, Medellín. Pobreza de la Iglesia.

<sup>49</sup> [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/homilies/1968/documents/hf\\_p-vi\\_hom\\_19680823.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/homilies/1968/documents/hf_p-vi_hom_19680823.html), 5 de octubre de 2019,

<sup>50</sup> CELAM, Aparecida, n.º 393; cf. 407-430; cf. CELAM, Puebla, 31-39.

<sup>51</sup> F. de Aquino Junior, *Teología em saída...*, 35.

## 2.2.4 La Iglesia, sacramento de reconciliación

Lo fundamental de la pastoral debiera ser iniciar a los cristianos en una praxis de proseguimiento de un Jesús que anunció la bondad inaudita de Dios a todos comenzando por los pobres, misión que le costó la vida. Su padre, al resucitarlo, le hizo justicia. De aquí que la pastoral no puede ser mera ilustración acerca de Cristo y de la fe de la Iglesia. Los iniciados tendrían también ellos entrar en los conflictos de sus contextos y ubicarse del lado de los privilegiados del reino para alcanzar un día la paz social. La conversión pastoral, en lo inmediato, debe habérselas con una conflictividad que, en última instancia, debe ser superada.

¿Cómo puede una pastoral hacerse cargo de la conflictividad de acontecimientos en los que debe arraigar? ¿Cómo puede inducir una praxis de compromiso con los pequeños, oprimidos, marginados y excluidos? ¿No se aparta una pastoral que hace suyas tensiones e injusticias de la unidad de la Iglesia que ha de ser siempre salvaguardada, pues esta es de sus notas más propias? Si se quiere ser fiel a lo uno y lo otro, a asumir la conflictividad y a aspirar a la unidad de una Iglesia que ha de estar al servicio del anuncio del evangelio a todos los seres humanos y no solo de algunos, el nombre de esta unidad ha de ser reconciliación. Este fin, a su vez, solo puede alcanzarse si se tiene en cuenta la historicidad de las personas. La pastoral debiera acoger a las personas con la realidad que traen, sean opresores u oprimidos, de izquierda o de derecha, jóvenes o ancianos, hombres o mujeres. Y, sin violentarlas, orientarlas en un camino de paz y de unidad que se actualiza progresivamente. La pastoral debe proyectarse escatológicamente. No puede no forzar en algún grado los corazones a entrar al reino que Jesús predicó a los pobres. Pero ella debe tener en cuenta la biografía de los iniciados y contar con su libertad para optar por este reino.

## Referencias bibliográficas

- AZCUY, Virginia, GARCÍA, Diego y SCHICKENDANTZ, Carlos, *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago, 2017.
- CELAM, Documento de Medellín. Segunda conferencia general del episcopado Latinoamericano, 1968.
- CELAM, Documento de Aparecida. Quinta conferencia del consejo episcopal Latinoamericano y del Caribe, 2007.
- CONCILIO VATICANO II, *Documentos, Lumen Gentium*, BAC, Madrid, 1993.
- COSTADOAT, Jorge, "El 'lugar teológico' en Jon Sobrino", *Theologica Xaveriana* CLXXXI, 2016, 23-49.
- CROATTO, José Severino, "La contribución de la hermenéutica bíblica a la Teología de la liberación", *Cuadernos de teología*, Vol VI, nº4, 1985.
- DE AQUINO, Francisco, *Teología em saída para as periferias*, Paulinas, Pernambuco, 2019.

- DUSSEL Enrique et al., presentación e introducciones E. Ruiz Maldonado, *Liberación y cautiverio: debates en torno al método de la teología en América Latina*, El Encuentro, México D.F., 1975.
- ELLACURÍA, Ignacio, SOBRINO, Jon, *Mysterium Liberationis, Tomo I*, Editorial Trotta, Madrid, 1990.
- FLORISTÁN, Casiano, *Nuevo diccionario de pastoral*, San Pablo, Madrid, 2002.
- FRANCISCO, Santo Padre, *Evangelii Gaudium. Exhortación apostólica*, 24 Noviembre 2013.
- FORNET – BETANCOURT, Raúl, *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2017.
- GEFFRÉ, Claude. *De Babel à Pentecôte*, Editorial Cerf, Paris, 2006.
- GONZALEZ, Antonio, *Trinidad y liberación*, UCA, San Salvador, 1994.
- GUTIERREZ, Gustavo, *Teología de la liberación. Perspectivas*. Ed. corregida y aumentada, Sígueme, Salamanca 1990.
- HÜNERMANN, Peter, *Fe, tradición y teología como acontecer de habla y verdad*, Herder, Barcelona, 2006.
- HÜNERMANN, Peter, *El Vaticano II como software de la Iglesia actual*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago, 2014.
- MESTERS, Carlos, "Oír lo que el Espíritu dice a las iglesias. Interpretación popular de la Biblia en el Brasil", *Concilium* XXVII, nº 233, 1991, 43-56.
- NOEMI Juan y CASTILLO Fernando, *Teología latinoamericana*, Centro Ecueménico Diego de Medellín, Santiago 1998.
- NOEMI, Juan, *El mundo, creación y promesa de Dios*, Editorial San Pablo, Santiago, 1996.
- PARRA, Alberto, *Textos, contextos y pretextos. Teología fundamental* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2003.
- PEDROSA, Vicente María et al., *Diccionario de pastoral y evangelización*, Monte Carmelo, Burgos, 2000.
- PELLITERO, Ramiro, en C. Izquierdo (Dir.), *Diccionario de teología*, Eunsa, Navarra, 2007.
- RAHNER, Karl, *Misión y gracia. El siglo XX, ¿siglo de gracia?* Editorial Dinor, San Sebastián, 1966.
- RAHNER, Karl y VORGRIMLER, Herbert (Dir.), *Sacramentum Mundi, Enciclopedia teológica, Tomo 5*, Herder, Barcelona, 1977.
- SOBRINO, Jon, "Lo fundamental de la teología de la liberación", *Proyección*, nº 32, 1985.
- TAMAYO Juan José, Tamayo, *Teologías del sur. El giro descolonizador*, Trotta, Madrid, 2017.
- TRIGO, Pedro, "El método teológico", en AAVV, *XXX años de itinerancia*, ITER, Caracas, 2010, 135-230.

Fecha de recepción: 19 de mayo 2019

Fecha de aceptación: 2 de julio 2019