



## Dios vive en la ciudad: Hacia una nueva evangelización en la red urbana de América Latina hoy

Conferencia promovida por el Colegio Sacerdotal Argentino en Roma



Agradezco la invitación a compartir el encuentro de reflexión y diálogo en este distinguido ámbito eclesial y cultural, patrocinado por el Consejo pontificio para la promoción de la nueva evangelización, representada por Mons. Octavio Ruiz Arenas, y por la Pontificia Comisión para América Latina (CAL), representada por su secretario, el Dr. Guzmán Carriquiry, quien nos ha convocado.

Como Ustedes saben, esta conferencia inicia un Ciclo promovido por el Rector del Colegio Sacerdotal Argentino, Pbro. Dr. Antonio Grande, en su décimo aniversario. Está destinado a fomentar los vínculos eclesiales, culturales y teológicos entre nuestras iglesias, naciones e instituciones, llamadas a un “admirable intercambio” al servicio de la fe en Jesucristo, la Vida plena para nuestros pueblos. También llama a pensar en común la Nueva Evangelización, tema del Sínodo 2012, desde la mirada de la Iglesia latinoamericana y caribeña, expresado en el acontecimiento – documento de Aparecida.

La teología es la fe que piensa y el pensamiento de la fe. La teología piensa a Dios y a todas las cosas en su relación con Dios, incluyendo la libertad de la fe, la evangelización de la cultura y la fraternidad entre los pueblos. Con Francisco de Vitoria sostengo que “el oficio y la función del teólogo es tan vasto que ningún argumento, ninguna discusión, ninguna materia son ajenos a su profesión”. [1] La fe que piensa ilumina la misión evangelizadora de la Iglesia y, en ella, la pastoral de la cultura urbana.

Cinco escenarios que conciernen a directamente a América Latina asocian la nueva evangelización y la pastoral urbana, e invitan a que nuestra Iglesia tenga voz y peso en la asamblea sinodal.

- a) El eje político-cultural del siglo XXI parece moverse del Atlántico hacia el Pacífico, donde se encuentran América y Asia; basta pensar en la reciente propuesta de una Asociación Transpacífica. Desde el Tratado de Paz y Amistad de 1984, Argentina y Chile son bi-océánicos, ya no dis-océánicos.
- b) El 65% del catolicismo mundial vive en América y casi un 45% en América Latina y el Caribe.
- c) El castellano es la primera lengua hablada en el catolicismo, la segunda en Occidente, la cuarta en el mundo. El orden de las lenguas vivas es: chino, indio, inglés, castellano, ruso, árabe, bengalí, portugués. Los latinoamericanos nos entendemos en español, portugués o portuñol. El 90% de los hispanohablantes vivimos en América, y casi un 95% de los lusohablantes viven solo en el Brasil. [2]
- d) América Latina es la región con más alto índice de urbanización del planeta. Más de tres cuartas partes de sus habitantes viven en zonas urbanas. La mayoría vive en los barrios de los suburbios.
- e) La comunión pastoral en nuestra Iglesia regional y los avances en la integración latinoamericana.

Nuestro tema es Dios vive en la ciudad. Hacia una nueva evangelización en la red urbana de América Latina hoy. En 1986, en mi primer artículo, El desafío pastoral de la cultura urbana, expresé “la necesidad de una nueva pastoral urbana”. [3] En 2011 publiqué Dios vive en la ciudad, donde pienso la pastoral urbana a la luz de la Conferencia de Aparecida y centrada en la presencia del Dios con rostro humano y urbano. [4] El título, tomado de Aparecida (A 514), fija el presupuesto teológico y pastoral.

1. La fisonomía peculiar de la Iglesia en, de y para América Latina
2. El proyecto misionero de Aparecida en la nueva evangelización
3. Hacia una nueva pastoral en la red urbana latinoamericana
4. La presencia urbana de Dios: Dios vive en las ciudades, barrios y casas

1. La fisonomía peculiar de la Iglesia en, de y para América Latina

1. La Iglesia de América Latina y el Caribe ha condensado su experiencia y reflexión de la vida pastoral en el Documento Conclusivo de la V Conferencia General del Episcopado de América Latina y El Caribe en Aparecida, Brasil, 2007. [5] Desde allí, puede aportar mucho al próximo Sínodo.

La V Conferencia de Aparecida confirmó la autoconciencia de la Iglesia latinoamericana de formar parte de una comunidad de pueblos. En 1968, la II Conferencia, en Medellín, señaló que América Latina era una y múltiple. En 2007, Aparecida habla de ella como una comunidad una y plural.

“La dignidad de reconocernos como una familia de latinoamericanos y caribeños implica una experiencia singular de proximidad, fraternidad y solidaridad. No somos un mero continente, apenas un hecho geográfico con un mosaico ininteligible de contenidos. Tampoco somos una suma de pueblos y de etnias que se yuxtaponen. Una y plural, América Latina es la casa común, la gran patria de hermanos, ‘de unos pueblos a quienes la misma geografía, la fe cristiana, la lengua y la cultura han unido definitivamente en el camino de la historia’. Es, pues, una unidad que está muy lejos de reducirse a uniformidad, sino que se enriquece con muchas diversidades locales, nacionales y culturales” (A 525).

Nuestro sub-continente es una unidad plural. En el plano cultural, conjuga la unidad y la pluralidad, sin sacrificar la una a la otra, porque no cede ante una homogeneidad abstracta ni ante unas heterogeneidades irreconciliables. Con todas sus diferencias regionales, nacionales o locales, la región forma una originalidad histórica por compartir acontecimientos pasados y realidades presentes, y por tener en común variados factores lingüísticos, geopolíticos, culturales y religiosos. Basta evocar que en castellano, portugués o portuguol la mayoría de los latinoamericanos podemos entendernos.

La unidad de nuestras naciones todavía es frágil en los niveles institucionales, pero, en los aspectos culturales, parece más fuerte que la de otros continentes. Hay más afinidad entre dos puntos extremos de América Latina que entre dos países distantes de Europa, África o Asia, separados por enormes disparidades lingüísticas, raciales, históricas y religiosas. El sentido de la Patria Grande configura nuestra memoria histórica, a pesar de la fragmentación en tantas repúblicas. Por eso, la integración debe buscar una mayor unidad futura y ayudar a formar una comunidad regional de naciones.

2. El nombre América Latina tiene una historia que no se reduce a los factores políticos ligados a la expansión francesa en el siglo XIX, ni a los movimientos revolucionarios del siglo XX. La Iglesia católica está en el origen del nombre, porque fue la primera institución en el mundo que usó el apelativo “latinoamericano”. En 1858 fundó una residencia en Roma para formar al clero y en 1863 la llamó Colegio Pío Latino-Americano. En 1899, León XIII reunió a los obispos en el Primer Concilio Plenario Latinoamericano. En 1949, nació en México la revista Latinoamérica, editada en castellano y portugués, que reunió a pensadores católicos desde José Vasconcelos a Alberto Hurtado.

El nombre América Latina nos identifica, une y distingue a los americanos de origen latino, especialmente ibérico. Nos une con todos los americanos, pero nos distingue de la América anglosajona; nos integra en la tradición occidental, latina e ibérica, pero nos distingue de Europa. [6] Por ejemplo, México, ubicado geográficamente en el Norte, pertenece social, cultural y religiosamente al Sur.

3. Hablar de una identidad latinoamericana plural supone reconocer una familia de pueblos que comparte una camino histórico y un acervo cultural, con diferencias regionales o nacionales que matizan y enriquecen su unidad, planteada como el horizonte ineludible de una integración política. Nuestracomunidad de pueblos tiene un plexo de valores comunes, una tradición compartida, lenguas comunicantes y una forma de estar en el mundo. Hay realidades características de nuestra región que comparten un paradigma de génesis histórica y reexpresión cultural. Entre ellas, sólo nombro tres: el realismo mágico, que une opuestos en un género literario connatural a la idiosincrasia de una región donde la realidad supera a la ficción; la aclimatación de los ritmos musicales afroamericanos con su percusión, coro y danza, desde el jazz al candombe; el reconocimiento institucional de la dimensión religiosa y simbólica de la cultura católica popular, llamada “piedad popular” y “mística popular”. [7]

4. La fe cristiana y la comunidad católica pueden seguir prestando un gran aporte a la comunión entre los pueblos de la región iberoamericana. La comunicación del Evangelio en la vida personal y social es el gran servicio que la Iglesia presta al mundo. Sólo una Ecclesia forma servi puede ser una Ecclesia anima mundi. La

Iglesia debe compartir los sentimientos de Cristo, quien tenía la forma Dei (forma de Dios) y asumió la forma servi (forma de siervo: Flp 2,7) y, por eso, fue exaltado Señor. La Iglesia es la sirvienta de la humanidad, como dijo Pablo VI en 1965 en la ONU. Este servicio humilde y misericordioso a la verdad en el amor y al amor en la verdad no debe ser confundido con el empleo del poder temporal para promover cruzadas a favor de una nueva cristiandad.

La fe puede prestar un gran servicio a una nueva integración de nuestros pueblos. Juan Pablo II le recordó a Europa que había recibido el tesoro de la fe cristiana,[8] y le dijo a América que su don más grande era la fe.[9] El cristianismo ha sido un factor de unidad y promoción en los pueblos, que pertenece a la identidad histórica, narrativa, simbólica y dramática de Europa y América. La fe es el don más grande que, en la primera evangelización, nos llegó a través de la Iglesia ibérica. Como católico latinoamericano agradecido, les pido a los hermanos europeos de hoy y de mañana, sobre todo a los españoles, que sigan viviendo con alegría la fe que ayer nos dieron. La herencia de la fe no es una reliquia del pasado, sino la fuerza de Dios que nos salva para construir el futuro.

5. Nuestros pueblos, con una historia cultural inspirada en la fe católica, en una buena medida, están desafiados a reconstituirse desde sus raíces y ante los cambios. Hoy, ante la globalización, la fe puede seguir siendo un factor reconfigurar de las identidades culturales allá y acá. Pero ellas deberán ser forjadas por el diálogo entre todos los ciudadanos de distintas creencias e ideas, a partir de las bases comunes que vinculan a todos, es decir, a partir de la tradición histórica, la amistad social, la racionalidad política, la ética civil, la normatividad jurídica y la búsqueda consensuada. La fe cristiana se vincula a estos factores comunes para descubrir la verdad, el bien y la belleza. Ella pertenece a nuestra tradición cultural, fortalece la amistad en la fraternidad, amplía y purifica la razón política, brinda valores que enriquecen la ética social, es una fuente mediata de nuestra legislación.

Urge encontrar nuevas mediaciones y mediadores para que la fe inspire a la sociedad con su potencial de humanidad y fecunde los valores modernos con respeto a la laicidad política, como dijo el Papa Benedicto en Londres y Berlín. Esto nos ayudará a superar la tendencia que asocia confusamente la democracia con el secularismo o el laicismo. Esta corriente cultural niega las raíces cristianas, sobre todo en Europa (también en América) y, por esa razón, la puede aislar de otros continentes.[10]

6. En este marco, la gran ciudad es un signo de nuestros tiempos que irrumpió en la conciencia contemporánea a mitad del siglo XX. En 1950, sólo el 16% de la población mundial habitaba en ciudades, en 2000 ya era el 50%. En 1961 éramos unos mil millones, en 2003 casi tres mil millones. En 2007, por primera vez en la historia, la población urbana superó a la rural, que está urbanizada mentalmente en la medida en que los medios de comunicación “urbanizan” muchos aspectos de su vida.

En 1800, sólo Londres superaba el millón de habitantes, en 1900 ya lo hacían diez ciudades, hoy son más de cuatrocientas cincuenta. Hay más de treinta mega-ciudades con más de ocho millones de personas, que forman regiones metropolitanas o complejos de ciudades, como las llamó Pablo VI.

La mayoría está en el sur del mundo, donde crece más la población, ninguna está en Europa. Las previsiones demográficas para 2020 dicen que nueve ciudades tendrán más de veinte millones de habitantes; las cinco más numerosas serán México (35,5 millones), Shangai (35), Pekín (31), San Pablo (28) y Bombay (25). Tres en Asia, dos en América Latina, ninguna en América del Norte ni en la Unión Europea. Probablemente, el Distrito Federal de México será la mayor ciudad del mundo.

7. América Latina es la región con más alto índice de urbanización del globo. Más de tres cuartas partes de sus habitantes viven en zonas urbanas. Según las Naciones Unidas, en 1940, 29 millones de latinoamericanos vivían en ciudades (25%), en 1980 llegaron a 313 (71%), en 2000 eran 391 (75,4%) y en 2010 alcanzó a 470 (79%). Hoy, casi 8 de cada 10 latinoamericanos vivimos en ciudades.

La región tiene casi cincuenta ciudades con más de un millón de habitantes. En 2010, las megalópolis de México (23 millones), San Pablo (21), Buenos Aires (13), Río de Janeiro (12,5) y Bogotá (8,6), eran cinco de las diez ciudades más pobladas del continente americano. Las otras cinco regiones metropolitanas, o redes urbanas más grandes, están en América del Norte: Nueva York (22 millones), Los Ángeles (18), Chicago (10), Washington (8,3) y San Francisco (7,3).

8. Junto con el Uruguay, la Argentina es uno de los países más urbanizados. Según el Censo Nacional de Población de 2010, tiene un 92% de población urbana. El Aglomerado Gran Buenos Aires (AGBA) tenía, en 1970, 8 millones y medio de habitantes; en 2010 superó los trece y es el octavo conglomerado del mundo. El 38,9% vivimos en el AGBA, el área geográfica que abarca a la población que vive en la “mancha urbana” o llega al límite de las viviendas urbanas. El AGBA contiene la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, la superficie total de catorce partidos y la superficie parcial de otros dieciocho municipios de la Provincia de Buenos Aires. Trasciende la jurisdicción de treinta y dos partidos. En 1970, tenía ocho millones y medio de habitantes; en 2010 superó los trece millones.

Asumiendo mi condición de porteño, mi libro Dios vive en la ciudad piensa la evangelización de las ciudades, en especial a las que superan los cien mil habitantes. Considera las megalópolis, que son una creación del

siglo XX. Plantea la inculturación de la Iglesia en las grandes ciudades, que en su mayoría están en países del sur del mundo, no sólo en las sociedades occidentales hiper-modernas.[11]

9. América Latina atraviesa un mestizaje cultural (DP 409, 307, 446). Este concepto se distingue del mestizaje racial, dado en distinta medida cada país y manipulado ideológicamente en diversas direcciones. El mestizaje cultural se concreta en la cultura barroca latinoamericana, que recreó el barroco europeo de una forma original y se expresó en una multitud de figuras de la religión, el pensamiento y las artes. Para Alejo Carpentier, el espíritu barroco, capaz de integrar opuestos, es el eje permanente más creativo de la cultura latinoamericana. El Barroco de Indias nos pinta con un color original.

En países del Cono Sur, como el Uruguay y la Argentina, se dio otro mestizaje cultural, por la llegada de una numerosa inmigración europea entre 1860 y 1930. Varias ciudades americanas se convirtieron en galpones de inmigrantes europeos, que llegaban según normas inmigratorias precisas pero no eran bien recibidos por los americanos criollos. Nueva York y Chicago, Montevideo y Buenos Aires eran babeles en las que se oían casi todas las lenguas. La sociedad argentina se formó con el aporte cultural de muchas colectividades. Los europeos tuvieron una buena acogida pero, también, sufrieron rechazos y marginaciones como sufren hoy muchos inmigrantes en países europeos y americanos.

Hoy se da un nuevo cruce entre los imaginarios de las culturas tradicional, moderna, postmoderna, global y local en los suburbios de nuestros países, como se constata en Buenos Aires o en otras redes metropolitanas. Este segundo mestizaje integral se está dando, sobre todo, en muchos barrios de las grandes urbes (como el mío, Flores).[12] Son grandes laboratorios que combinan nuevas hibridaciones culturales.[13]

10. El humanismo católico popular marca el núcleo religioso simbólico de la cultura latinoamericana (A 258-265).[14] La persistencia de la piedad católica muestra que la forma de ser cristiano en el catolicismo popular es la más numerosa de América Latina y un componente de la cultura suburbana contemporánea. Dibuja, en gran medida, la fisonomía de nuestra mayor tradición cultural. En 2006, el catolicismo era la religión del 70% de la población de nuestros países. Cada año, casi el 80% de los católicos latinoamericanos peregrina a nuestros cientos de santuarios. Según Latinobarómetro, en 2010 la Iglesia católica ocupaba el segundo lugar en la credibilidad pública, después de los bomberos.

La religión popular mayoritaria en América Latina es una expresión original de la fe católica. El rostro aindiado de la Virgen de Guadalupe y los rostros pacientes del Cristo de Esquipulas en Guatemala, del Señor de los Milagros de Lima y de otros cristos simbolizan el mestizaje cultural y la evangelización inculturada. Para Benedicto XVI, “dos son las figuras que han hecho creer a los hombres en América Latina: por un lado, la Madre de Dios, y por el otro, el Dios que sufre, que sufre también en toda la violencia que ellos mismos han experimentado”. [15] En 2011, el Papa volvió a destacar este tesoro escondido de la fe católica, por el que la fe se ha hecho carne y sangre. Entre sus valores destacó el sentido de pertenencia a la Iglesia. En su discurso a la plenaria de esta Comisión, dijo que ella “hace que nosotros mismos (los eclesiásticos) nos integremos plenamente en el Pueblo de Dios”. [16]

La Iglesia latinoamericana aportó a la revalorización teórica y práctica de la piedad popular. El texto de ‘religiosidad popular’ de Puebla es ya un clásico de lo que puede aportar América Latina a la Iglesia universal. Por eso lo citaron, en 1992, tanto la Conferencia de Santo Domingo (SD 36) como el mismo Catecismo de la Iglesia Católica (CCE 1674-1676), y luego, el Directorio sobre Piedad Popular y Liturgia (2001). Sería interesante que el aporte de Aparecida sobre la espiritualidad o mística popular tuviera cierto eco en el próximo Sínodo, pues “la Iglesia tiene necesidad, dentro de la variedad de sus figuras, de no perder el rostro de Iglesia “doméstica, popular” (Lin 9).

11. En el mismo horizonte eclesial y cultural pienso la inculturación de la teología. El Concilio Vaticano II la promovió al pedir que en las iglesias locales se indague “por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia teniendo en cuenta la filosofía o la sabiduría de los pueblos” (AG 22, cf. FR 69 n. 92). En 1996, en una reunión realizada en Vallendar, Alemania, por la Congregación para la Doctrina de la fe y el Consejo Episcopal Latinoamericano, presidida por el Cardenal Joseph Ratzinger, las autoridades de ambas instituciones y los participantes elaboramos un documento en el que consensuamos esta proposición: “se debe proseguir en el camino de la inculturación de la reflexión teológica para que sea plenamente católica y latinoamericana”. [17] En esta línea destaco el valor de la lengua para pensar la fe de una forma inculturada, recordando que, hasta el Concilio, la teología se decía en latín. Una teología en castellano debe ser fruto de una colaboración entre ambos lados del Atlántico.

12. La opción preferencial por los pobres es otro rasgo de la Iglesia latinoamericana. Nuestra fe proclama que Jesucristo es el rostro humano de Dios y el rostro divino del hombre, y que los rostros de los hombres, sobre todo débiles, son rostros sufrientes de Cristo. Aparecida renovó la opción por los pobres desde la fe en Cristo (A 380-430). La Iglesia cree que, donde está el pobre, está Jesucristo.

Aquí venimos haciendo un aporte a la Iglesia universal en el Sínodo desde hace cuatro décadas, que quedó grabado cuando Juan Pablo II en 1984, dijo ante la Curia romana: “es mi opción”. Este aporte se puede intensificar en el próximo Sínodo. Los Lineamenta se referían a los pobres en del cuarto escenario, llamado económico (Lin 6), sin hacerse eco que la mayor parte del catolicismo está en el sur del mundo ni

asumiendo la fórmula pontificapción por los pobres. Desde 1960 el producto bruto global creció 9 veces y la renta per capita promedio se triplicó, pero las desigualdades crecieron en forma escandalosa. El 20% más pobre percibe el 2% de la renta como, igual que en 1960, el 20% más rico duplicó su cuota del 30 al 60% del total. Si no me equivoco, en el último lustro, América Latina creció a un promedio de 4%. Disminuyó la pobreza del 44% en 2002 al 38% en 2007 y el 33% en 2009. Pero hay casi 200 millones de personas bajo la línea de la pobreza: 1 de 3 latinoamericanos es pobre y 1 de 8 sufre la pobreza extrema. Nuestra región no es la más pobre pero, en 2011, seguía siendo la más desigual del planeta, por debajo de Medio Oriente y el África subsahariana. En varios países, la mayoría de los chicos son pobres y la mayoría de los pobres son chicos. Según la UNICEF y CEPAL, en 2011 había 81 millones de chicos bajo la línea de pobreza. Muchos menores están desnutridos y en riesgo en nuestras urbes. La orfandad deja el espacio a la droga y el delito.

13. Lo original de la Iglesia latinoamericana está en asumir que las cuestiones de la pobreza y la desigualdad no son sólo económicas sino éticas y teológicas, porque tocan la fe en Jesucristo. El capítulo octavo de Aparecida confirma la opción preferencial e incluyente por los pobres y excluidos (A 380-430), cuyas raíces se remontan a Medellín, si bien la frase es una marca registrada de Puebla. Lo hace a partir de la opción amorosa del Dios que se hizo pobre en Jesucristo (2 Cor 8,9; A 392). Este fundamento fue expresado por Jesús al decir: “cada vez que lo hicieron con el más pequeño de mis hermanos, lo hicieron conmigo” (Mt 25, 40). La presencia de Cristo entre los pobres permite profundizar en el misterio de Cristo débil y excluido. “A la luz del Evangelio reconocemos su inmensa dignidad y su valor sagrado a los ojos de Cristo, pobre como los pobres y excluido entre ellos” (A 398).

La cristología de Aparecida retoma las enseñanzas de Pablo VI, Juan Pablo II y Benedicto XVI, porque “los rostros sufrientes de los pobres son rostros sufrientes de Cristo” (SD 178). Aquella expresión sintética arraiga en la parábola del juicio final (Mt 25,31-46) que, para Juan Pablo II es “una página de cristología” que “ilumina el misterio de Cristo” (NMI 49). Benedicto XVI enseñó que “Jesús se identifica con los pobres... en el más humilde encontramos a Jesús mismo y en Jesús encontramos a Dios” (DCE 15). Aparecida incluye, entre los “rostros sufrientes de Cristo que nos duelen”, a quienes viven en la calle, migrantes, enfermos, droga-dependientes, y encarcelados (A 407-430).

14. La Iglesia católica, la única institución presente en todo el espacio y todo el tiempo de América Latina desde 1492, tiene una gran responsabilidad para alentar un futuro común. En 2011 se celebrarán los 500 años de las tres primeras diócesis americanas, entre ellas la arquidiócesis primada de Santo Domingo. En 2007. América Latina contaba con el 43% de los fieles de la Iglesia católica. La fisonomía de nuestra Iglesia surge de los rasgos culturales de su pueblo creyente, mestizo y pobre, y de su inserción en un continente uno y múltiple, tradicional y moderno, occidental y sureño.

El aporte de nuestras iglesias y la cooperación entre nuestros pueblos puede contribuir a un éthos de un humanismo relacional e incluyente para recrear una cultura del encuentro. Los latinoamericanos, somos corresponsables, junto con otros pueblos, de hacer un aporte para una mundialización policéntrica e inclusiva imbuida de un genuino universalismo integrador. La Iglesia es una casa y escuela de comunión que debe favorecer los intercambios entre los pueblos, sobre todo si entre ellos hay vínculos de origen, tradición, vecindad o cooperación. El Pueblo de Dios desea inspirarlos evangélicamente para que ellos hallen, desde su subjetividad secular y política, nuevas vías de encuentro y asociación. La Iglesia promueve una cultura de la comunión, la integración, el intercambio y la solidaridad.[18].

## 2. El proyecto misionero de Aparecida y la nueva evangelización [19]

1. La Quinta Conferencia General del Episcopado de América Latina y el Caribe se celebró en 2007 en el santuario de Nossa Senhora da Imaculada Conceição Aparecida en el Brasil. Su tema fue formulado con una expresión y un lema: “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)”. Tuve la gracia de ser uno de los peritos teológicos nombrados por el Papa para colaborar en la Quinta Conferencia.

El acontecimiento de Aparecida (A) es una bendición que Dios ha regalado a nuestras iglesias, que anima la renovación misionera de la Iglesia latinoamericana y caribeña desde una identidad centrada en Cristo y abierta a un diálogo evangelizador con la vida actual de nuestros pueblos. Su tono denota un lenguaje nuevo, lleno de alegría pascual, para “comunicar los valores evangélicos de manera positiva y propositiva” (A 497). Esta tramaacontecimiento – texto – espíritu – estilo se inserta en la recepción que se está dando en las conferencias episcopales e iglesias particulares.

El acontecimiento, reflejado en su documento, incluye una decisión pastoralque comenzó a implementarse en 2008: una misión continental que procura la “conversión pastoral” (A 368) para que toda la Iglesia entre en “un estado permanente de misión” (A 551). Esta misión se está animando -con distinta intensidad y organización- en varios de nuestros países, iglesias, diócesis y ciudades, como lo reconoció el Papa Benedicto XVI en el último libro-entrevista, Luz del mundo.[20]

2. Aparecida es un jalón del camino pastoral recorrido por las conferencias episcopales latinoamericanas en los últimos sesenta años. Se ubica en la tradición de las conferencias (A 9, 16) y refleja el acontecimiento

religioso, eclesial y evangelizador celebrado en el santuario mariano del Brasil (A 1-3, 547). Las reuniones de Río de Janeiro (1955), Medellín (1968), Puebla (1979) y Santo Domingo (1992) fijaron líneas comunes de un estilo eclesial y una praxis pastoral a escala sub-continental.

Nuestra figura eclesial es una auténtica novedad histórica. Surge del proceso de latinoamericanización realizado en la segunda mitad del siglo XX y animado por la Santa Sede y el CELAM. Este rasgo original surge porque nuestras iglesias y naciones están vinculadas por muchos factores comunes a nivel religioso, histórico, cultural, lingüístico, socioeconómico y geo-político. Puebla expresó esta fisonomía con una nueva autoconciencia histórica (DP 4-14, 232-237, 408-415). Casi 30 años después, Aparecida afianza el “rostro latinoamericano y caribeño de nuestra Iglesia” (A 100h) que, en 2007 contaba con el 43% de los fieles del catolicismo actual (A 100a).

3. La Iglesia católica promovió la unidad de América Latina con sus cinco Conferencias Generales. La Iglesia, experta en latinoamericanidad, cultivó esta pertenencia histórica y cultural en varias generaciones posconciliares con sus documentos, santuarios y símbolos. La V Conferencia de Aparecida ha promovido la integración de América Latina y el Caribe como una decisiva línea pastoral, profundizando lo señalado por las asambleas anteriores (A 1-18, 127-128, 520-528).

En el camino al Sínodo, en medio de procesos de continentalización y fragmentación, hay que destacar que la Iglesia latinoamericana se anticipó al fenómeno del regionalismo, un factor decisivo del nuevo mapa que se dibuja en el siglo XXI con la formación de grandes bloques regionales y la emergencia de estados continentales, como son los Estados Unidos, la Unión Europea, Rusia, China, la India y América Latina liderada por Brasil. Recién en la última década del siglo XX, las iglesias de otros continentes, atravesadas por mayores diferencias culturales y lingüísticas, pudieron llegar a instancias regionales. Durante el ciclo jubilar se celebraron asambleas sinodales continentales, entre los que estuvo el Sínodo para América de 1997. El único antecedente con esa dimensión fue el primer Sínodo para Europa, realizado en 1991, después de la caída del muro de Berlín.

4. El acontecimiento de Aparecida irá “aconteciendo” en nuestras iglesias, si las lleva a responder con una fuerte acción misionera a los nuevos desafíos. Con el realismo de la esperanza, la recepción efectiva y el influjo transformador dirán si la V Conferencia es el símbolo de un nuevo Pentecostés.

“Esta V Conferencia, recordando el mandato de ir y hacer discípulos (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, verdad y amor, de alegría y esperanza! No podemos quedarnos tranquilos en espera pasiva en nuestros templos, sino urge acudir en todas las direcciones para proclamar que el mal y la muerte no tienen la última palabra, que el amor es más fuerte, que hemos sido salvados por la victoria pascual del Señor de la historia, que Él nos convoca en Iglesia y que quiere multiplicar el número de sus discípulos y misioneros en la construcción de su Reino en nuestro Continente” (A 548).

Aparecida establece metas comunes con un altísimo consenso y a mediano plazo, para vivir la alegría de un nuevo Pentecostés que impulse una evangelización mucho más misionera (A 13) y promueva una misión continental (A 213, 551). Un nuevo Pentecostés es una fecunda irrupción del Espíritu que suscita una nueva vitalidad misionera para compartir el don del encuentro con Cristo.

“Asumimos el compromiso de una gran misión en todo el Continente, que nos exigirá profundizar y enriquecer todas las razones y motivaciones que permitan convertir a cada creyente en un discípulo misionero. Necesitamos desarrollar la dimensión misionera de la vida en Cristo. La Iglesia necesita una fuerte conmoción que le impida instalarse en la comodidad, el estancamiento y en la tibieza, al margen del sufrimiento de los pobres del Continente. Necesitamos que cada comunidad cristiana se convierta en un poderoso centro de irradiación de la vida en Cristo. Esperamos un nuevo Pentecostés que nos libre de la fatiga, la desilusión, la acomodación al ambiente; una venida del Espíritu que renueve nuestra alegría y nuestra esperanza” (A 362). La misión de la Iglesia colabora con la obra del Espíritu Santo, el agente principal de la nueva evangelización (A 150) para comunicar el don del encuentro con Jesucristo.

“Aquí está el reto fundamental que afrontamos: mostrar la capacidad de la Iglesia para promover y formar discípulos y misioneros que respondan a la vocación recibida y comuniquen por doquier, por desborde de gratitud y alegría, el don del encuentro con Jesucristo. No tenemos otro tesoro que éste” (A 14).

5. Como mostraré en la Universidad Gregoriana, la recepción del Concilio Vaticano II y de la nueva evangelización se dio en un proceso marcado por las cuatro conferencias posconciliares. En el libro *Cruzando el umbral de la esperanza*, Juan Pablo II dijo que la nueva evangelización comenzó en el Concilio y tiene su carta magna en *Evangelii nuntiandi*. En América Latina se dio un proceso de fidelidad creativa a través de la recepción situada de *Gaudium et spes* en Medellín, de *Evangelii nuntiandi* en Puebla, del magisterio de Juan Pablo II en Santo Domingo y de aquel conjunto, sumado al fruto del ciclo jubilar y a la nueva impronta de Benedicto XVI, en Aparecida. La recepción latinoamericana y caribeña de una nueva evangelización tiene dos hitos simbólicos en Santo Domingo y Aparecida, en la huella del Concilio y con la mirada en el tercer milenio.

6. Hay muchos sentidos de la nueva evangelización (NE). Algunos de ellos han sido explorados, recientemente, en la obra *La nuova evangelizzazione* de Mons. Rino Fisichella.[21] Desde mi punto de vista, tomando en cuenta sólo el magisterio de los pontífices, hay tres grandes sentidos histórico - sistemáticos de la expresión. a) 'En' Pablo VI: las novedades en los componentes del acto evangelizador, b) desde Pablo VI y 'en' Juan Pablo II: hacia una nueva etapa de la misión de la Iglesia; c) desde Juan Pablo II y 'en' Benedicto XVI: una nueva pastoral misionera. A mi modo de ver, Aparecida recoge todos los sentidos indicados, especialmente el último, desde, en y para América Latina.

6. Pablo VI. La Exhortación *Evangelii nuntiandi*, el testamento pastoral de Pablo VI, da una nueva síntesis de teología pastoral post-conciliar. Me parece el mejor documento pastoral de la historia de la Iglesia, con una intensa y extensa repercusión en América Latina, y una profunda recepción en la Iglesia argentina.[22] Pablo VI entrega una visión global acerca de la estructura y el proceso del acto evangelizador que incluye sus componentes esenciales y permanentes. Entiende esa "realidad rica, compleja y dinámica" (EN 17) de un modo envolvente. La nota doctrinal de la Congregación para la Doctrina de la Fe de 2007, al resumir el proceso evangelizador (EN 24), dice que la evangelización, "en sentido amplio, resume toda la misión de la Iglesia... consiste en realizar la traditio Evangelii".[23]

La evangelización es una acción comunicativa (naturaleza) por la que la Iglesia – Pueblo de Dios, con todos sus miembros (agente/s) trasmite la Buena Noticia del Reino de Dios (contenido) a toda la humanidad / personas – pueblos - culturas (destinatario/s) para renovarlos con la fe en el Evangelio de la salvación (finalidad) mediante actitudes subjetivas (espíritu) y formas objetivas (medios). Esta estructura básica y dinámica articula los sujetos interlocutores -agentes (capítulos I y VI) y destinatarios (V)- en una inter-acción (II) mediante los contenidos (III), actitudes (VII) y medios (IV). Ella subyace a todas y cada una de las acciones pastorales. La NE puede ser comprendida a partir de los componentes de la evangelización (EN 17, 24). Por cierto, evangelizar entraña siempre una novedad porque es comunicar a Cristo, el Hombre Nuevo (Ef 2,15), quien renueva todas las cosas (Ap 21,5), y trae el mundo nuevo del Reino de Dios (EN 18, 23, 75). La novedad de Jesús es, al menos, una triple novedad: la que trata de él; la que él trae, la que él es. Su novedad renueva completamente al ser humano: "el que está en Cristo es una nueva criatura... ¡He aquí lo nuevo!" (2 Cor 5,17).[24]

El "momento teológico" del próximo Sínodo debería aproximarse a una comprensión abarcadora y sistemática (como EN 17-24) acerca del concepto de nueva evangelización. A mi juicio, ella no sólo da cuenta de la novedad permanente de Jesucristo para todos los hombres de todo tiempo y lugar, sino también y, sobre todo, descubre las novedades que han de darse en un momento histórico en torno a todos los componentes del acto evangelizador: los sujetos interlocutores (agentes y destinatarios), el objeto del mensaje - Evangelio (contenido) y las mediaciones comunicativas (medios y actitudes). Esta lógica de la acción evangelizadora subyace a la propuesta de procurar una evangelización nueva en los métodos (o medios, según EN 40), en el ardor (o fervor, según EN 80), y en la expresión (del contenido, según EN 25 y 29). Si la misión de la Iglesia asume modalidades nuevas según las personas, comunidades, lugares, momentos y situaciones, una NE exige captar los nuevos desafíos y escenarios que interpelan a destinatarios y agentes, sabiendo que todo agente es destinatario (EN 15) y todo destinatario debe ser agente (EN 24). Por eso, el "discernimiento histórico" propuesto en el iter sinodal (Lin 7-8) debe ser una ejercitación del discernimiento evangélico y de la interpretación teológica de los signos de los tiempos, los que implican un llamado de Dios a la Iglesia y un desafío al cristiano a través de procesos históricos y culturales (ChL 3-10, PDV 10).

7. Juan Pablo II. La frase evangelización nueva señala la renovación pastoral urgida por el Concilio Vaticano II y por las conferencias episcopales latinoamericanas. Fue empleada en Medellín (MD Men 13) y más en Puebla (DP 366), incluso al plantear la pastoral de la gran ciudad (DP 433). Si Pablo VI procuró crear tiempos nuevos de evangelización. Juan Pablo II, asumiendo y difundiendo –ya en su primera visita a Polonia la expresión de Puebla, promovió desde 1983 la nueva evangelización. Para él, ella resume el camino sinodal de la Iglesia post-conciliar, cuyo "tema de fondo" de la evangelización, o mejor, "la nueva evangelización" (TMA 21), en especial para América (EIA 6).[25]

La nueva evangelización es un concepto histórico que indica la novedad que la Iglesia debe introducir en el presente para continuar la obra pasada y proyectar su acción futura. La dimensión histórica une lo temporal y lo espacial. Una noción temporal de la evangelización relaciona la nueva etapa con la historia antigua. Como lo temporal reclama lo geo-cultural, esa categoría incluye una dimensión espacial, local o regional. La NE nace para América Latina (SD 23-30, EIA 1-7, 66), se extiende luego a Europa y termina incluyendo al mundo entero. En la exhortación *Christifideles laici* de 1988, Juan Pablo II incluyó en esa propuesta a América Latina y Europa, a las iglesias más jóvenes y los países de antigua cristiandad (ChL 34). Ya en 1988 Juan Pablo II hizo un llamado a iniciar una nueva etapa histórica del dinamismo misionero de todo el Pueblo de Dios en el mundo (ChL 35). En este sentido, la NE reaviva la misión de la Iglesia y designa una nueva fase en su historia evangelizadora.

"La nueva evangelización es el nombre dado a esta nueva atención de la Iglesia a su misión fundamental... Con el programa de la nueva evangelización la Iglesia desea introducir en el mundo de hoy y en la actual discusión

su temática más original y específica: el anuncio del Reino de Dios, iniciado en Jesucristo... Entonces, nueva evangelización es sinónimo de misión...” (Lin10).

8. De Juan Pablo II a Benedicto XVI: una pastoral misionera. La encíclica *Redemptoris missio* ubica la NE en un espacio intermedio entre la pastoral ordinaria y la *missio ad gentes*. La única misión de la Iglesia se diversifica según la situación –sobre todo religiosa- de los interlocutores. “Mirando al mundo desde el punto de vista de la evangelización, se pueden distinguir tres situaciones” (RMI 33).

Las tres situaciones, referidas por Lineamenta 10, son: (1) La misión *ad gentes*, actividad misionera, primera evangelización, misión en sentido estricto o *ad extra* se da con personas, comunidades y pueblos no cristianos; (2) La actividad pastoral, atención o cuidado pastoral, pastoral ordinaria, misión *ad intra* o acción pastoral en sentido estricto se realiza entre personas, comunidades y pueblos cristianos; (3) Entre ambas realidades surge una situación intermedia, que es la misión pastoral entre las personas, comunidades y pueblos que conocen a Cristo y en los que la Iglesia está implantada, pero donde la fe está debilitada, amenazada, puesta a prueba o en una situación crítica.

La NE se da en países de antigua cristiandad y en iglesias jóvenes de Europa y América (RMI 33; ChL 34). Aquí Juan Pablo II me parece más amplio que Lineamenta, porque éste dice que la NE es para “aquellos que se han alejado de la Iglesia en los países de antigua cristiandad” (Prefacio).

La NE tiene algo de “cuidado pastoral”, porque se refiere a cristianos, en nuestro caso católicos, pero también algo de “misión estricta”, porque afronta una fe débil y amenazada (EN 54) que necesita una pastoral más misionera. Las tres situaciones interrelacionadas pueden darse simultáneamente. Lo típico de la NE parece estar es continuar la evangelización de un sujeto individual o colectivo que recibió el Evangelio y tiene fe, religión, vida y cultura de raíz cristiana, pero sufre una “crisis global en la fe” (ChL 34) que lo pone en “situación de urgencia pastoral” (DP 460).

Si la misión *ad gentes* se dirige a los que están lejos (EN 51), la nueva evangelización consiste en ir al encuentro de los que se han “alejado” o están “lejos” de la presencia sacramental de la Iglesia visible (EN 52, 54-56). Como recordó Benedicto XVI en su Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2011, hay muchos “fuera” que parecen estar “dentro” y muchos “dentro” que parecen estar “fuera”, porque en la fe y la pertenencia a la Iglesia católica, “el ‘dentro’ y el ‘fuera’ están misteriosamente entretnejidos” (n. 13). Con esta salvedad, si la misión en sentido estricto se dirige a “los que todavía no son cristianos” y la pastoral en sentido estricto a “los que ya son cristianos”, la nueva evangelización o pastoral misionera parece dirigirse a “los que todavía son cristianos pero, al alejarse, corren el peligro de dejar de serlo”, y no sólo, como dice una explicación simplificada, a “los que ya no son cristianos”. El texto pontificio original se refiere a lugares “donde grupos (coetus) enteros de bautizados han perdido el sentido vivo de la fe o incluso ya no se reconocen como miembros de la Iglesia, llevando una existencia alejada (remotam) de Cristo y de su Evangelio” (RMI 33).

9. En 2010, Benedicto XVI retomó con fuerza la propuesta de la NE “dentro de un plan unitario” (Lin 1) con varias iniciativas. Creó el Consejo pontificio para la promoción de la nueva evangelización,[26] y convocó una Asamblea general ordinaria del Sínodo para los Obispos, asignándole el tema de la *Novaevangelizatio ad christianam fidem tradendam*. [27]

Al crear el Consejo para la nueva evangelización, Benedicto XVI citó a sus predecesores al señalar “el fenómeno del alejamiento de la fe” y al identificar a los destinatarios de la NE como los que “se han alejado de la fe” (EN 52, 56; ChL 34: RMI 33). Esta realidad incluye situaciones muy distintas según los países, tradiciones, culturas y procesos religiosos.[28] En la homilía de la Misa conclusiva de la Asamblea sinodal para Oriente Medio, al anunciar el Sínodo sobre la nueva evangelización, retomó esas ideas sobre su finalidad y destinatario: “proponer el Evangelio a las personas que lo conocen poco o que incluso se han alejado de la Iglesia... sobre todo en los países de antigua cristianización”. [29] En 2001, en el discurso a la plenaria del nuevo Consejo, dijo que la NE es “una respuesta particular al momento de crisis de la vida cristiana que se está verificando en muchos países”. [30]

Parece realista, a partir de mirada teológica de la fe, referirse a estos hermanos –personas, familias, pueblos- como quienes se han alejado visiblemente de la institución eclesial visible -lo que puede abarcar situaciones muy diversas- y no decir, simpliciter, que se trata de personas que ya no son cristianas, como si todas pudieran ser englobadas en el fenómeno occidental del post-cristianismo. Sin negar la parte de verdad que tenga esa descripción, hay que analizar los procesos con una visión teológica – pastoral de la realidad que ayude a emitir juicios prudentes y prudenciales desde la fe.

El magisterio latinoamericano, en Santo Domingo, llamó a vivificar la fe de los bautizados alejados (SD 129-131). Aparecida ha insistido en ir hacia todos los alejados o, mejor, hacia los abandonados del cuidado pastoral ordinario de la institución eclesial (A 173, 225-226), como luego explicaré.

Una Iglesia en estado o movimiento de misión [31]

10. Mañana, en el Laterano, expondré sobre el proyecto misionero de Aparecida, que repensó la misión evangelizadora en el nuevo contexto histórico (A 11,13, 14). Ella se refiere a la nueva evangelización cuando propone prestar una atención a la iniciación cristiana y la catequesis kerigmática. Siguiendo esos caminos

“asumiremos el desafío de una nueva evangelización, a la que hemos sido reiteradamente convocados” (A 287). La Introducción (A 1-18) llama a renovar la evangelización.

“La Iglesia está llamada a repensar profundamente y relanzar con fidelidad y audacia su misión en las nuevas circunstancias latinoamericanas y mundiales... Se trata de confirmar, renovar y revitalizar la novedad del Evangelio arraigado en nuestra historia, desde un encuentro personal y comunitario con Jesucristo, que suscite discípulos y misioneros” (A 11).

Aparecida, como los Lineamenta (Lin 5, 9) emplea verbos encabezados por la preposición “re”: relanzar, renovar, revitalizar, recrear, reiniciar. En esa línea, hace una hermenéutica situada, integradora y creativa de dos orientaciones. Por un lado, asume la propuesta de Juan Pablo II para recomenzar el camino de la santidad misionera desde Cristo (NMI 28/9); por el otro, toma la afirmación de Benedicto XVI de que el comienzo de la vida cristiana es el encuentro con Cristo (DCE 1).

“A todos nos toca recomenzar desde Cristo (NMI 28-29), reconociendo que ‘no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva’ (DCE 1)” (A 12; cf. 41).

La misión en el Espíritu es una clave que atraviesa el documento y un elemento determinante del proyecto. [32] Tiene como fin comunicar la vida plena en Cristo. “La Iglesia tiene, como misión propia y específica, comunicar la vida de Jesucristo a todas las personas” (A 386).

11. En Aparecida, la nueva evangelización promueve un despertar misionero para poner a toda la Iglesia de América Latina y El Caribe en estado permanente de misión (A 213, 551). Esta misión ya ha comenzado hace quinientos años y ha tenido sucesivos y nuevos puntos de inflexión en los acontecimientos del Concilio (1965), Medellín (1968), Evangelii nuntiandi (1975), Puebla (1979), la convocatoria a la nueva evangelización (1983), Santo Domingo (1992), Ecclesia in America (1998), el Jubileo (2000), la carta El nuevo milenio que comienza (2001), la Conferencia de Aparecida (2007) y tendrá otro en el acontecimiento y la exhortación del Sínodo sobre La nueva evangelización (2012).

“Hoy, toda la Iglesia en América Latina y El Caribe quiere ponerse en estado de misión...” (A 213).

La misión permanente y continental es una iniciativa novedosa para que el conjunto del Pueblo de Dios entre en un movimiento espiritual y pastoral misionero. El llamado a ponerse en estado de misión implica dos cualidades expresadas en dos adjetivos: continental, lo que acentúa su dimensión local, geocultural y eclesial en la región, sin que requiera una acción subcontinental coordinada; permanente, lo que acentúa su dimensión temporal, sucesiva, constante, en el inicio del siglo XXI.

“Este despertar misionero, en forma de una Misión Continental, cuyas líneas fundamentales han sido examinadas por nuestra Conferencia y que esperamos sea portadora de su riqueza de enseñanzas, orientaciones y prioridades, será aún más concretamente considerada durante la próxima Asamblea Plenaria del CELAM en La Habana. Requerirá la decidida colaboración de las Conferencias Episcopales y de cada diócesis en particular. Buscará poner a la Iglesia en estado permanente de misión. Llevemos nuestras naves mar adentro, con el soplo potente del Espíritu Santo, sin miedo a las tormentas, seguros de que la Providencia de Dios nos deparará grandes sorpresas” (A 551).

12. El término misión tiene un marcado sentido móvil y movilizador, porque actualiza la propuesta misionera de Jesús que envía a ir hacia: “vayan... y evangelicen a toda la creación” (Mc 16,15). El lenguaje pastoral moderno, surgido en ambientes jesuitas y carmelitas de la primera evangelización de América, expresa en la palabra missio el traslado geográfico y temporal para ir a evangelizar. La peregrinación misionera caracteriza a una Iglesia en movimiento, centrada en Cristo y vertida al mundo, que sale a recorrer los caminos de los pueblos y acompaña a la humanidad en el siglo XXI.

El estado de misión (status missionis) se convierte en un permanente movimiento de misión (motus missionis) conforme con la naturaleza peregrina de la Iglesia, que siempre está en un proceso de renovación (LG 8: ecclesia semper reformanda), evangelización y conversión.

“...evangelizadora, la Iglesia comienza por evangelizar a sí misma... (ella) siempre (semper) tiene necesidad de ser evangelizada, si quiere conservar su frescor, impulso y fuerza para anunciar el evangelio. El Concilio Vaticano II ha recordado y el Sínodo de 1974 ha vuelto a tocar insistentemente este tema de la Iglesia que se evangeliza a través de una conversión y una renovación constantes, para evangelizar el mundo de manera creíble” (EN 15).

Un “estado de misión” exige una pastoral mucho más misionera, que esté siempre (semper) en movimiento (in motu), en un permanente movimiento temporal (procesos) y espacial (desplazamientos) para buscar activamente a todos. A mediados del siglo XX surgió la expresión pastoral misionera, que se ha caracterizado por su oposición a la llamada pastoral conservadora, limitada a mantener lo existente mediante un pasivo esperar al que viene. Hay que pasar de la espera a la búsqueda.

“La conversión pastoral de nuestras comunidades exige que se pase de una pastoral de mera conservación a una pastoral decididamente misionera. Así será posible que el único programa del Evangelio siga introduciéndose en la historia de cada comunidad eclesial con nuevo ardor misionero, haciendo que la Iglesia

se manifieste como una madre que sale al encuentro, una casa acogedora, una escuela permanente de comunión misionera” (A 370).

Sólo una Ecclesia in statu conversionis o in statu renovationis puede ser una Ecclesia in statu missionis. La conversión pastoral es la renovación en y para una nueva evangelización misionera,[33] que traduce operativamente la identidad de la Iglesia, que “existe para evangelizar” (EN 14). La NE misionera no surge sólo de una respuesta a los nuevos desafíos (Lin 5-6) sino de la fidelidad de la Iglesia a su vocación a compartir con alegría lo que ha “visto y oído” (A 14, 28). La misión comparte el don del encuentro con Cristo por un desborde de alegría y gratitud (A 14). La Iglesia está inserta en la historia trinitaria de la misión, como enseña el Concilio (AG 2) en un texto citado por Aparecida

“La Iglesia peregrinante es por naturaleza misionera’ (Ecclesia peregrinans natura sua missionaria est) porque toma su origen de la misión del Hijo y del Espíritu Santo, según el designio del Padre’ (AG 2). Por eso, el impulso misionero es fruto necesario de la vida que la Trinidad comunica a los discípulos” (A 347).

### 3. Hacia una nueva pastoral en la red urbana latinoamericana [34]

1. Aparecida impulsa el movimiento misionero de la Iglesia en el espacio y el tiempo para compartir la Vida en Cristo con todos los pueblos del continente. En este marco se ubica la promoción de una nueva pastoral urbana (A 509-519). El apartado 10.6 se titula: La Pastoral Urbana y comprende once párrafos. Los diez primeros son sobre la pastoral urbana (A 509-518); el restante sobre la pastoral rural (A 519). Toda la sección se orienta a comunicar la Vida plena de Cristo. En el inicio de las propuestas para formar agentes pastorales en ambientes urbanos, afirma:

“Para que los habitantes de los centros urbanos y sus periferias, creyentes o no creyentes, puedan encontrar en Cristo la plenitud de vida...” (A 518).

Así, ubica el tema particular en el horizonte general del proyecto de una Iglesia más misionera.

“Fomente la pastoral de la acogida a los que llegan a la ciudad y a los que ya viven en ella, pasando de un pasivo esperar a un activo buscar y llegar a los que están lejos con nuevas estrategias tales como visitas a las casas, el uso de los nuevos medios de comunicación social, y la constante cercanía a lo que constituye para cada persona su cotidianidad” (A 518i).

La última sección del apartado presenta una acción pastoral dirigida al conjunto de la ciudad (A 517-518). En esos números, la V Conferencia propone y recomienda una nueva pastoral urbana. El número 517 tiene once tópicos, que contienen muchas iniciativas para promover una pastoral urbana. El número 518 presenta quince orientaciones para formar agentes de pastoral e integrar los elementos de una pastoral orgánica en la ciudad. El primer criterio, la inculturación, pide a los discípulos misioneros que desarrollen “un estilo pastoral adecuado a la realidad urbana” (A 518a), adecuando los contenidos, métodos, lenguajes, iniciativas, prácticas, estructuras y horarios.

2. La pastoral urbana tiene una rica historia en los últimos 50 años de la Iglesia latinoamericana, sobre la que doy cuenta en cuatro capítulos de mi libro. El Concilio Vaticano II impulsó la renovación eclesial y el diálogo evangelizador para lograr una presencia misionera de la Iglesia en el mundo urbano. Esta historia pastoral urbana tiene un hito en 1965. En el mismo año se promulgó la Constitución Gaudium et spes y se realizó el primer Encuentro sobre la pastoral de las grandes ciudades en Barueri, San Pablo, convocado por el Instituto Pastoral Latinoamericano (IPLA), antecedente del Instituto Teológico - Pastoral del CELAM (ITEPAL).[35] La Constitución pastoral advirtió el creciente proceso de urbanización y el desarrollo de la civilización urbana – industrial (GS 6). Luego Pablo VI hizo un discernimiento de la nueva una civilización urbana (OA 8-21, 10) en Octogésima adveniens.

Pablo VI analizó la doble relación que hay entre la población y la ciudad: el éxodo rural produce las migraciones internas y externas, y las concentraciones de población generan las megalópolis. Así introdujo una nueva palabra que hará historia en el vocabulario magisterial y pastoral.

“Este éxodo rural permanente, el crecimiento industrial, el aumento demográfico continuo, el atractivo de los centros urbanos, provocan concentraciones de población cuya amplitud apenas se puede imaginar, puesto que ya se habla de megalópolis que agrupan varias decenas de millones de habitantes” (OA 8).

3. Las megalópolis actuales son distintas de las ciudades-estados griegas y romanas, y de las comunas religiosas y laicas de la cristiandad medieval. Deben ser pensadas a partir del fenómeno multidimensional de la modernidad. Lo urbano, que trasciende a la ciudad, es un campo experimental de los avatares de la civilización moderna. Como expresé en 1992, la modernización está asociada a varios procesos entrelazados. Entre ellos se destacan la urbanización (industrial, demográfica y cultural), la racionalización (científica, técnica y económica), la democratización (política y social) y la secularización (ética y religiosa).[36] La modernidad se encarna en la ciudad y la ciudad simboliza la cultura moderna. Por eso se habla de la ciudad moderna y la modernidad urbana. Puebla asoció la cultura moderna con la gran ciudad (DP 420-433) y anticipó “la correlación planteada entre ciudad y modernidad”.[37] La ciudad, es “el lugar en donde el hombre percibe su propia modernidad”.[38]

La ciudad actual abarca una enorme gama de formas, escalas y medidas. Ofrece al hombre muchas posibilidades de humanización para realizarse como ser personal, cultural y político, y desarrollar plenamente su vocación a la comunión en la convivencia social. Pero, también, en las ciudades aumentan muchas formas brutales y nuevas de inhumanidad y deshumanización.

4. Hay muchos vínculos entre la Iglesia y la ciudad. La historia de la civilización se condensa en las ciudades. “La Iglesia, en sus inicios, se formó en las grandes ciudades de su tiempo y se sirvió de ellas para extenderse” (A 513). El cristianismo tiene una doble ventaja entre las grandes religiones históricas: acumula una rica experiencia urbana desde sus orígenes en el Nuevo Testamento y comunica un mensaje asimilable por parte de toda ciudad. La primera evangelización se realizó a través del anuncio misionero desde Jerusalén a Roma. Se formaron comunidades en ciudades muy pobladas, como Antioquía, Tesalónica, Éfeso, Corinto y Atenas, que superaban los 100.000 habitantes. El cristianismo se desplazó de la cultura aldeana palestina a las cosmopolitas urbes mediterráneas con sus diversidades étnicas y religiosas. La red de iglesias cristianas se desarrolló asumiendo y transformando las formas asociativas de la asamblea (ekklesia) ciudadana en la plaza y la casa (oikos) familiar en el patio. La comunión en Cristo, que integró en una mesa varones y mujeres, judíos y paganos, libres y esclavos (Gal 3,28), presentó “un modelo alternativo de interacción social”. [39]

La peregrinación de san Pablo terminó en Roma, que tenía un millón de ciudadanos y estaba en “los confines de la tierra” (Hch 1,8; 28,14). Vivió dos años en una casa de esa ciudad (Hch 28,15-16), proclamó el Reino de Dios y enseñó “lo concerniente al Señor Jesucristo” (Hch 28,31). Fue un evangelizador que aprovechó las rutas interurbanas, el lenguaje koiné y la red de las sinagogas del judaísmo de la diáspora situadas en las zonas céntricas de las ciudades. Éstas tenían casas de madera y sufrían falta de agua e incendios frecuentes. La gente padecía pobreza, migraciones, divisiones y crímenes. Uno de cada cuatro habitantes había vivido en la esclavitud o la prisión. [40] En su vocación cristiana, el apóstol integró su religión judía, su cultura griega y su ciudadanía romana. En su predicación empleó el conocimiento que tenía de las culturas y lenguas. En sus cartas se comunicó con la Iglesia de Dios que estaba en una ciudad o una región. Así, saludó a “la Iglesia de Dios que está en Corinto” (1 Cor 1,2). A la luz de la experiencia de Israel, pensó a la Iglesia de Dios que vivía en Corinto y otras ciudades (1 Cor 15,9; Gal 1,3) como el Pueblo escatológico de la Nueva Alianza.

5. La evangelización de América fue un factor generador de cultura. La política urbanizadora de la colonización española asumió las ciudades indígenas y creó muchas urbes. El proyecto colonial reunió a indígenas, españoles, mestizos y criollos en distintos tipos de ciudades. La urbanización española facilitó, en buena medida, el mestizaje racial y cultural, mientras que el proceso de expansión norteamericano provocó el repliegue y la segregación de los pueblos aborígenes.

La Iglesia, al evangelizar, comunica la fe que dignifica, libera, promueve, integra, civiliza. La primera evangelización realizó una acción civilizadora: el Pueblo de Dios contribuyó a formar los pueblos civiles. Muchas ciudades coloniales nacieron de una experiencia creyente, simbolizada en una imagen de Cristo, la Virgen o un santo, y en un espacio de culto, fuere ermita, capilla o templo. En la Argentina, la imagen más común de Nuestra Señora de Luján tiene escrita la frase: La Virgen de Luján es la primera fundadora de esta villa. A partir de la fe se congregó el pueblo y se fundó la ciudad. Hay una red de villas formadas con nombres referidos a Cristo, María y los santos. Vivimos en un continente esencialmente mariano, como lo caracterizó mons. Eduardo Pironio en el Sínodo de 1974.

6. El ser humano es un ser doméstico, que vive en una casa; un ser político, que pertenece a una ciudad y una patria; un ser cosmopolita, que se abre al mundo. La morada humana comprende el triángulo formado por la casa como ámbito de familia y naturaleza; la ciudad / el país como enclave de historia y cultura; el mundo como horizonte de posibilidades. [41] Toda persona anhela tener una querencia. Un elemento fundamental de los barrios y de la cultura del barrio es la esforzada construcción de la vivienda para que sea una casa familiar digna, habitable, acogedora, con arraigo y protección.

“La primera concreción de esa vida digna es la (auto)construcción de la casa... lo que significa el ganarse el derecho a habitarla dignamente: quien tiene la casa es alguien... construir la casa es fundar familia. La casa es el símbolo de su perdurabilidad... Uno ha sido capaz de construir casa y fundar familia: es gente que merece respeto”. [42]

Las personas del barrio quieren ser respetadas en su dignidad, afirmada en la lucha cotidiana por vivir y convivir, que sostiene muchos actos heroicos de callada generosidad. Nuestra experiencia pastoral confirma que esa voluntad de vivir dignamente es la fuente interior de una estabilidad psicológica sorprendente en medio de dramas tremendos, como la muerte de los hijos pequeños.

La vocación del hombre a la vida social permite pensar la interrelación entre la casa, la ciudad, la nación y el mundo. La casa es el lugar del arraigo en el suelo nutricional, que circunscribe el espacio ilimitado, custodia la intimidad personal y la comunicación interpersonal, constituye el germen de la tradición familiar y social, delimita y vincula la esfera privada con el espacio público, y se torna la morada del espíritu humano. [43] La ciudad reúne las moradas de las familias que conviven en una comunidad situada en un espacio territorial y simbólico del mundo. Cada morada es espejo de la ciudad entera y la ciudad es el espejo de los moradores. Cada ciudad tiene una forma, un eidos, una imagen “visible” a la mirada y un sentido, un dictum, un rumor

“audible” a la interpretación. El Pueblo de Dios que vive en Buenos Aires arraiga en la cultura urbana porteña o bonaerense, con sus luces y sombras. Aquí está el desafío de descubrir el Rostro visible y el Rumor audible de Buenos Aires. Hay que contemplarla y escucharla. La ciudad tiene una forma, una figura, una imagen, un Rostro visible a la mirada fenomenológica y teológica, para ser contemplado y admirado; también un sentido, un mensaje, una voz, un Rumor audible a la interpretación hermenéutica y evangélica, que debe ser escuchado e interpretado. La Iglesia porteña tiene que percibir con hondura ese rostro y esta voz.

7. La fe cristiana nos lleva a mirar y amar al otro (alter), que comparte la ciudad y el barrio, como a un hermano (frater). La mega-categoría de alteridad, destacada por la reflexión filosófica y ética, contiene varias formulaciones del ser humano como “otro”. [44] El otro es como un sí mismo, según la regla de oro del amor evangélico: amarás a tu prójimo como a ti mismo (Mt 22,39). El sí mismo es como un otro, según las interpelaciones del rostro, la mirada, la voz, el llamado, la donación, la palabra y la promesa, puestas de relieve por la fenomenología francesa contemporánea. El otro es un prójimo, si se convierte la proximidad en aproximación, según el amor misericordioso practicado por el Buen Samaritano, que se compadeció y se acercó al hombre herido y caído (Lc 10,30-37).

Para la fe cristiana, el otro –cercano o lejano- es un hermano porque, gracias a Jesús, el Hijo Unigénito (Jn 1,18) devenido nuestro hermano (Hb 2,18) y Primogénito entre muchos hermanos (Rm 8,29), podemos invocar a Dios como “Padre nuestro” (Mt 6,9). Por tener el mismo Padre, todos somos hermanos (Mt 23,9). Las otredades, irreducibles entre sí, no deberían volverse mónadas individuales o multiculturales, sino que están llamadas a la apertura mutua para la comunión fraterna.

“Las ciudades son lugares de libertad y oportunidad. En ellas las personas tienen la posibilidad de conocer a más personas, interactuar y convivir con ellas. En las ciudades es posible experimentar vínculos de fraternidad, solidaridad y universalidad. En ellas el ser humano es llamado constantemente a caminar siempre más al encuentro del otro, convivir con el diferente, aceptarlo y ser aceptado por él” (A 514).

Las ciudades crean situaciones abiertas –propicias o dificultosas- para la fraternidad y la solidaridad. En y por ellas el ser humano es llamado a caminar siempre más al encuentro del otro, conocer al desconocido, convivir con el diferente, aceptar a los demás y ser aceptado por ellos. La fe promueve una cultura del encuentro, urbano y fraterno, para asumir e integrar las diferencias enriquecedoras.

La fraternidad es la unión más plena que se puede dar entre las personas y sus alteridades. La cultura del encuentro fraterno invita a construir una casa común y evitar que el mundo sea un campo de batalla. Sólo puede haber una auténtica fraternidad si reconocemos que el don de la paternidad de Dios.

“Al ser un don recibido por todos, la caridad en la verdad es una fuerza que funda la comunión (die Gemeinschaft stifte; la traducción pone comunidad donde dice comunión), unifica a los hombres de manera que no haya barreras o confines. La comunidad humana puede ser organizada por nosotros mismos, pero nunca podrá ser sólo con sus propias fuerzas una comunidad plenamente fraterna ni aspirar a superar las fronteras o convertirse en una comunidad universal. La unidad del género humano, la comunión fraterna (eine brüderliche Gemeinschaft) más allá de toda división, nace de la palabra de Dios-Amor que nos convoca... dar espacio al principio de gratuidad como expresión de fraternidad” (CiV 34).

8. La nueva evangelización debe proponer la relacionalidad (CiV 53), categoría de un humanismo comunal, inclusivo e incluyente, ante la crisis de los vínculos que deteriora las relaciones personales, los lazos estables y los tejidos sociales. El servicio de la Iglesia debe asumir la forma de la pastoral del vínculo, renovando el vínculo pastoral. [45] Debe promover una pastoral de los vínculos animada por el vínculo cordial. En la crisis de mi país en los inicios del siglo, el Episcopado promovió una línea pastoral centrada en ayudar a reconstituir la comunión de los vínculos sociales fundantes.

Los conceptos teológicos de comunión, fraternidad y nosotros, a los que hemos recurrido, pueden expresarse analógicamente mediante diversas nociones filosóficas, antropológicas y políticas, en la medida en que se clarifiquen sus variados significados. Algunas de estas categorías, que connotan aspectos distintos, son: unión, unidad, alteridad, otredad, diversidad, donación, amistad, encuentro, reconocimiento, integración, intercambio, vinculación, asociación, cooperación, colaboración, justicia, equidad, igualdad, inclusión, solidaridad, pacto, acuerdo, concordia, mestizaje, síntesis...

8. La comunión entre las iglesias particulares, hermanas y vecinas, es el ámbito privilegiado para plantear líneas pastorales comunes en, desde y para el pueblo de una gran región metropolitana. Estamos en los comienzos de trazar criterios para una pastoral de la ciudad. Una Provincia Eclesiástica debe ser capaz de dar una respuesta coherente ante el desafío de la megalópolis, aun a costa del sacrificio parcial de objetivos particulares de cada diócesis. Esto requiere la coordinación entre los obispos y la creación de centros de investigación y formación sobre pastoral urbana.

La población estable de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, registrada en 2010, es de 2.891.082 residentes. Salvo variaciones de algunas décadas, es la misma cifra que en 1947. A pesar de todas las modificaciones familiares, culturales, sociales, económicas, poblacionales y urbanísticas de las últimas décadas, la población se mantuvo en torno a los tres millones de habitantes, con gente más rica que se va al Conurbano y con gente más pobre que llega de ciudades argentinas y países vecinos.

El interlocutor de la acción pastoral son los residentes y todos los que “habitan” de algún modo en la ciudad y que, en su mayoría, residen en el conurbano del Gran Buenos Aires. La residencia se amplía con el trabajo, el transporte, el estudio, la salud y la comunicación. El Censo considera a los residentes que tenemos nuestra vivienda permanente, grupo que se duplica considerando a las personas que transitan diariamente para trabajar, estudiar, pasear, comerciar, hacer trámites y recibir servicios. Unos tres millones de transeúntes viven y están en la ciudad unas quince horas diarias, aunque tengan domicilio, duerman y voten en otras localidades vecinas. La recorren en motos, automóviles, subtes, buses, camiones y trenes. Están en las calles, edificios, escuelas, hospitales y sanatorios, mercados, talleres, comercios, plazas, farmacias, restaurantes y bares, librerías, teatros, centros culturales. La pastoral porteña y regional debe repensar solidariamente (in solidum) la misión considerando que, con tres millones los residentes, diariamente habitamos Buenos Aires seis millones de personas.

#### 4. Dios vive en las ciudades, barrios y casas [46]

1. Aparecida hace un discernimiento del fenómeno urbano a partir de la mirada que aporta la fe para contemplar al Dios de Jesucristo que vino a vivir entre nosotros. Afirma que Dios vive en la ciudad (A 514),[47] sentando un presupuesto para toda pastoral urbana. La afirmación se enriquece considerando las presencias de Cristo que denomina “lugares del encuentro con Cristo” (A 246-257).

Cristo nos sale al encuentro en sus distintas presencias en la Iglesia, el hombre y el mundo. Sigue las orientaciones del Concilio Vaticano II y el magisterio posconciliar, que dio relevancia al tema del Cristo presente,[48] en una cristología del encuentro y las presencias con intención pastoral.[49] Dios vive en Cristo y Cristo vive en y entre los hombres y los pueblos urbanos, de distintas maneras.

2. La afirmación Dios vive en la ciudad invita a pensar desde la fe. Se podría poner con un signo de interrogación: ¿Dios vive en la ciudad? Prefiero afirmar: Dios vive en la ciudad. La afirmación conlleva preguntas. Dios y la ciudad invitan a preguntar para saber. De Dios es más lo que no sabemos que lo que sabemos. De la nueva evangelización es más lo que no sabemos que lo que sabemos. De la pastoral urbana es más lo que no sabemos que lo que sabemos. Ella es una frontera y un horizonte.

En su forma enunciativa, la frase Dios vive en la ciudad “da que pensar”. La expresión debe entenderse de un modo incluyente, desde la variedad de las presencias de Dios en la Iglesia y el mundo. No hay que comprenderla de una forma dialéctica, como si Dios ya no estuviera en el campo y ahora se hospedara en la ciudad. En la teología, la espiritualidad y la pastoral hay que superar la oposición entre lo urbano y lo rural, porque lo primero incluye toda el área de influencia de la cultura ciudadana. Este planteo abarca, diferenciadamente, los centros urbanos, las periferias suburbanas, las redes de ciudades y el influjo en ámbitos rurales. Planteo el tema desde el núcleo teológico de una pastoral urbana a partir de la fe en la presencia de Dios en y desde las ciudades, los barrios y las casas.

3. Dios vive en la ciudad es una afirmación que brota de la fe, semejante a decir: Dios está presente en la historia. La fe teológica advierte las formas de la presencia del Creador en las criaturas, de Dios en el mundo, del Padre en sus hijos, de Cristo en sus hermanos, del Espíritu en los corazones. La fe en la Encarnación afirma: el Verbo se hizo carne y puso su carpa entre nosotros (Jn 1,14). Esa verdad no puede relegarse por la mera lectura empírica de la realidad. La mirada creyente “ve” a Dios en Cristo y su Espíritu. El Dios encarnado vive, de muchas formas, en el templo de su Iglesia y en los templos de las casas y ciudades. La fe lo descubre en los lugares de su presencia y en los signos de su ausencia. Ella ayuda a pensar frases que dicen verdades parciales: “Dios está en todas partes”, “Dios ya no está”. Dios está con nosotros, aunque nos preguntemos, “¿dónde está Dios?”

Ante el ocultamiento de la Providencia por la oscuridad del pecado, la maldad y la injusticia que habitan en las ciudades, uno se pregunta: ¿Vive Dios en la ciudad? Aquí no se trata de divulgar un nuevo slogan pastoral sino de pensar la cuestión con discernimiento espiritual. En la ciudad se requiere una sensibilidad religiosa especial para percibir la presencia de Dios también en los signos de su ausencia. El Dios escondido se presenta allí donde es marginado. Dios acompaña en su retiro; pronuncia su voz en su silencio; revela su omnipotencia en su impotencia; muestra su máxima bondad en su mínima expresión, desde el pesebre a la cruz. Compartiendo la pregunta, ¿Dónde está tu Dios? (Sal 42, 2), surge la confesión de fe: Dios ‘está’ allí, en la ciudad, de un modo casi imperceptible, como el sol ‘está’ en los días nublados, detrás de rascacielos y nubes. Aunque no lo veamos, siempre está. La pastoral urbana anuncia, celebra y testimonia que Dios siempre está, aunque no lo veamos. Dios brilla en su ausencia, en el doble sentido que puede tener el verbo “brillar”. El cristianismo es la religión del Dios con rostro humano y urbano, que nos busca en Cristo con su amor.

4. Dios habita en la vida de los hombres de la ciudad, “en medio de sus alegrías, anhelos y esperanzas, como también en sus dolores y sufrimientos” (A 514), “en toda realidad humana, cuyos límites a veces nos duelen y agobian” (A 256). Dios se identifica con los hombres, aun en sus experiencias más difíciles, como el amor y la muerte, la alegría y el dolor, la unión y la exclusión. Dios se hace presente aún las “sombras que marcan lo cotidiano de las ciudades, como, por ejemplo, violencia, pobreza, individualismo y exclusión” (A 514). Encontramos a Jesús en los otros, especialmente, en los afligidos y enfermos (Mt 25,37-40), que reclaman

nuestro amor. “El encuentro con Jesucristo en los pobres es una dimensión constitutiva de nuestra fe en Jesucristo” (A 257).

Por razón de su fe, el cristiano sabe que las realidades más duras que se sufren en cada ciudad, “no pueden impedirnos que busquemos y contemplemos al Dios de la vida también en los ambientes urbanos” (A 514). La fe está descubriendo al Dios presente (Deus praesens) en el Cristo presente (Christus praesens). Está en el Christus patiens (Cristo sufriente) en sus hermanos que padecen tantas miserias, asumidas por el Siervo sufriente y paciente hasta la cruz pascual. En la cultura ciudadana hay que descubrir al Christus medicus (Cristo médico) que ama, cuida y cura al herido con la misericordia del Buen samaritano. En la guardia nocturna de un modesto hospital suburbano, donde agobia el peso de tanto sufrimiento, enfermedad, adicción, violencia y angustia, hay que descubrir a Jesucristo, Dios-Hombre, en el dolor de un enfermo crucificado y en el amor de una enfermera samaritana. La fe descubre a Cristo en el anciano que viaja del pie y en joven que le da el asiento en metro. La fe ayuda a percibir al Dios que da vida a los muertos en el culto a los difuntos en cinerarios parroquiales.

El Hijo de Dios encarnado estableció con todo hombre una misteriosa solidaridad. A esta presencia en el dolor se agrega su presencia por el amor, porque Jesús adviene no sólo en la persona del necesitado que sufre una miseria, sino también en el amor de quien ejerce la misericordia. La mirada cristiana penetra en la dimensión divina de las experiencias humanas y ciudadanas más profundas. Pero esta mirada de la fe todavía no tiene la claridad de la visión, donde no habrá oscuridad. En el “mientras tanto” de la historia la luz apenas brilla entre las sombras y la presencia se entrega en la ausencia.

5. El ojo de la fe descubre que, en Cristo, el Grande se hizo Pequeño para que el pequeño se hiciera grande. “En Cristo el grande se hizo pequeño, el fuerte se hizo frágil, el rico se hizo pobre” (A 393). En Jesús se manifestó el amor gratuito de nuestro Dios (Tt 3,4) que prefiere volcar su amor y revelar su reino a los sencillos (Mt 11,25). El Dios empequeñecido se identifica con los pequeños: “cada vez que lo hicieron con el más pequeño de mis hermanos, lo hicieron conmigo” (Mt 25,40).

Cristo crucificado está presente en los gritos, silencios, ojos, miradas, lágrimas y gestos de las víctimas del mal, que se multiplican en las casas y los barrios, como en las víctimas de los abusos de poder o sexo. En Cristo, la dignidad de Dios eleva la humildad del hombre y la humildad de Dios asume la dignidad del pobre. El máximo amor de Dios se da en la mínima expresión de los más chiquitos” sean niños vulnerados, jóvenes “ni... ni” (ni estudian ni trabajan) o ancianos abandonados. En este orden, la meta pobreza cero es una prioridad ética, cultural y política; también pastoral.[50]

6. Dios vive en los barrios. En lo territorial, cada barrio es parte de una urbe; en lo institucional, es una de las comunidades en las que vive la persona, desde la familia a la nación, pasando por las asociaciones intermedias. El barrio es una comunidad que surge por la convivencia en un lugar determinado y la generación de una trama de vinculaciones. Reúne a vecinos en un mismo espacio geográfico y social. No es mero aglomerado territorial con edificios pegados unos a otros –aunque hoy día tiende a reducirse a eso- sino una reunión de personas y familias “vecinas”, en una cierta proximidad, aunque haya entre ellas muchas formas de distancia. Allí, llegar caminando a la casa facilita el saludo, el conocimiento y la conversación. En cambio, es más difícil vincularse cuando las personas ingresan en sus casas, edificios o barrios dentro de sus vehículos. Todavía, muchas personas responden a las preguntas ¿de dónde eres? o ¿dónde vives? dando el nombre de su barrio. La pastoral barrial debería asumir y renovar, desde la fraternidad universal de la fe, este sentido de pertenencia. Dios vive en el barrio, aunque la oscuridad de tanta muerte cotidiana opaque la percepción de la luz divina.

7. Hay que ayudar a descubrir al Dios que habita en los barrios de las ciudades a partir de las mediaciones humanas que prologan la humanidad de Cristo. Destaco las figuras simbólicas de las imágenes, los misterios profundos de la vida, el testimonio teológico de los cristianos. Se debe acompañar la necesidad de confianza espiritual con los santos y santas, que son nuestros amigos, intercesores y modelos (LG 48), no sólo ejemplos morales. La pastoral urbana exige mejorar la mediación humana en la experiencia religiosa. Nuevas devociones surgidas en Buenos Aires, como las del Jesús Misericordioso, María que Desata los Nudos, la Virgen de la Dulce Espera, San Ramón Nonato, San Expedito o Santa Rita (patrona de las mujeres maltratadas), abren el camino a Dios dando cauce a afecciones personales de origen espiritual, afectivo y psicológico. La comunión del Pueblo de Dios se expresa en la unión amorosa con Dios, Cristo, el Espíritu, María, los santos, los difuntos y los hermanos que peregrinan, sostenidos por la fe, la esperanza y el amor. La fe en Cristo muestra su potencial divinizador y humanizador en el testimonio y la palabra de evangelizadores que comunican lo más divino – la Palabra, el Espíritu y el Cuerpo de Cristo - de la forma más humana.

8. La nueva evangelización requiere una espiritualidad urbana que ayude a encontrar a Dios en medio de la gente y entre las realidades ciudadanas. Hace más de cien años, la creación de parques en Buenos Aires no obedeció sólo a un criterio paisajístico, sino a la voluntad de crear espacios públicos para el encuentro comunitario y el esparcimiento popular. Para algunos, los paseos serían las nuevas catedrales de la ciudad secularizada. Hoy, la acción pastoral puede resignificarlos para favorecer el encuentro con Dios, fomentando la oración en un parque arbolado o ante una imagen - ermita, o la contemplación de sus obras en las personas

y cosas. En la tradición judeo-cristiana, Dios es, sobre todo, el Dios que actúa en la historia, aunque también es el Dios de la naturaleza y la interioridad.

Hay que recrear la actitud contemplativa en lugares públicos, como las plazas, y promover una cultura del encuentro en ámbitos de conversación, como los bares. No creo que el paseo, el bar y el café vayan a desaparecer. En un bar porteño no sólo se aprende algo de la filosofía de la vida, como enseña el tango Cafetín de Buenos Aires de Enrique Santos Discépolo y Mariano Mores, escrito en 1948, un año después de que la ciudad pasó los tres millones de habitantes. Allí también se ejercita la amistad entre las personas y se puede alimentar el trato con Dios. En el banco de una plaza el corazón se puede elevar a Dios mirando a los chicos que juegan y los ancianos que charlan, además de ver los árboles y escuchar los pájaros. Se puede pensar en Dios con amor y en sus hijos desde la mesa de un café, leyendo el diario y observando los rostros. Se medita la Palabra de Dios y se reza viajando en buses, subtes y trenes, a pesar de la locura del tránsito. Se conversa con Dios andando, caminado o trotando por las calles, pero se vuelve más difícil cuando están atravesadas por pasos cruzados.

9. Una espiritualidad urbana asume, purifica y renueva la experiencia de la ciudad para que sea un ámbito de encuentro con Dios. Así como no se debe caer en la ilusión urbanista de una ciudad sin gente con conflictos, ni en la amenaza anárquica de la destrucción irreparable de todo vínculo primario, también hay que resistir la tentación de una nueva huida del mundo (fuga mundi) hacia la aldea, el campo, el bosque o la montaña, que reproduce el mito romántico del retorno bucólico a la naturaleza. No se puede simplificar la realidad diciendo que Dios hizo el primer jardín y Caín fundó la primera ciudad (Gn 4,17). Reconociendo la función simbólica y terapéutica de la vida sana al aire libre, que es un derecho de todos, hay que ayudar a los cristianos a compartir muchos oasis en medio de los desiertos poblados de la ciudad. Hay que hacerlo con realismo, porque la conflictiva convivencia en una vivienda puede ser una forma dolorosa de experimentar un infierno cotidiano. En la ciudad hay que pasar de una pastoral del refugio en el arca de Noé, que busca salvarse del diluvio que parece ahogar al mundo, a una pastoral audaz que pilotea la barca de Pedro y atraviesa las tempestades del mar de la historia, con la confianza puesta en el Salvador del mundo. Por eso, no conviene exagerar las metáforas haciendo un giro hacia posturas fundamentalistas. No hay que asimilar el oasis a una isla de un archipiélago con sentido individualista. Tampoco hay que reducir la barca a un arca protector con una postura defensiva, ni a una flota armada con una posición ofensiva. La protección cuidadosa y la irradiación contagiosa de la fe siempre deberían ir juntas.

10. Aquí surge el tema de la secularización, que Lineamenta llama el escenario cultural de fondo (Lin 6). Una de las grandes cuestiones modernas es la comprensión y la vivencia de la autonomía del ser humano, sobre todo en su articulación con el reconocimiento del Dios providente. La secularización designa el complejo proceso que conduce a una concepción autónoma del mundo y de las esferas de la sociedad, y a una praxis ética y política que prescinden de su fundamento trascendente para reducirse a su lógica immanente.[51] El Concilio Vaticano II situó a la Iglesia en una nueva relación con lo secular, respetando su relativa autonomía (GS 36, 76), sin emplear los vocablos "modernidad", "ilustración" o "secularización". Puso las bases para distinguir entre un proceso neutro de secularización y sus resultados seculares o secularistas. La distinción entre secularidad (laicidad) y secularismo (laicismo) proviene del grado de autonomía, relativa o absoluta, que se reconozca a lo secular. Pablo VI propuso esa distinción (EN 55) y Puebla hizo un discernimiento histórico (DP 434). Hay que mantener la distinción del Concilio y Pablo VI, e incluir la contracara del fenómeno secularista.

11. En la ciudad, el hombre percibe su propia modernidad y emerge su secularidad. Allí donde encuentra el espejo de su obra, hay que dar cauce a su deseo de Dios. Las nuevas vivencias religiosas urbanas muestran la encarnación de la fe en formas modernas de cultura y contradicen la tesis de la teología de la secularización, ligada a cierta sociología de la modernización. Aquella veía a la ciudad como el espacio de la autonomía absoluta del ser humano y del fin visible de la religión en la vida pública. Reproducía la pretensión babélica de construir un proyecto asociativo y operativo sin Dios. Tal desmesura contrasta con la fe en un Dios cercano a toda cultura y con el corazón religioso de los pueblos, manifiesto en los viajes de los papas y las jornadas mundiales de la juventud. Dios está a la misma distancia de todas las épocas y ciudades, aunque no todas estén a la misma distancia de Dios.

12. El escenario de fondo está marcado por el fuego cruzado entre el secularismo racionalista y relativista, y el fundamentalismo pietista e irracional, variantes del racionalismo y el fideísmo.

El secularismo concibe la sociedad cerrada en su propia inmanencia, como si Dios no existiera (etsi Deus non daretur), sin reconocer su actuar creador, providente y salvador. Niega la fe en la Providencia y considera al hombre como único agente histórico. La autonomía radical secularista se ahonda cuando ciertos valores son percibidos como relevantes al juicio de la razón y a la decisión de la libertad sin tener una referencia inmediata a una historia salvífica, un itinerario místico o un principio metafísico, que trascienden la experiencia secular. Por otra parte está el ambiguo fenómeno de la vuelta de lo sagrado. Junto con la búsqueda sincera del "Dios divino", que hizo al hombre a su imagen, entraña el ambiguo retorno de "los dioses", creados a

nuestra imagen y semejanza, con encantamientos a medida de un sujeto prometeico que pretende ocupar el lugar de Dios sin Dios.

Sin embargo, esta búsqueda señala, embrionariamente, el agotamiento de un proyecto cultural secularista o laicista. El hombre no puede vivir sin Dios y sin lo sagrado. Una sociedad totalmente secularizada es insoportable para las personas, a pesar de su relativa vigencia institucional e incluso legal. Esa resistencia lleva a revalorizar la religión a través de caminos acertados o equivocados, los cuales deben ser objeto de un discernimiento pastoral. El deseo de Dios se presenta con tal intensidad que, si no hay propuestas religiosas auténticas, se difunden formas de una religiosidad sin Dios, sectas pseudoreligiosas y vías espirituales. El renacimiento religioso se oscurece por el fundamentalismo que manipula la religión para justificar el odio, la guerra, la violencia y el terrorismo (DCE 1). El desencanto del desencanto de ideales y utopías transformó el anterior mercado ideológico en el actualsupermercado espiritual. La NE tiene que ser sensible a esta difusa búsqueda, que “también encierra una invitación” (RMi 38) para ofrecer las insondables riquezas de Cristo (Ef 3,8).

13. La teología debe revitalizar la razón iluminada por la fe y la fe en la razón ante los desafíos cruzados del fideísmo fundamentalista y el racionalismo secularista que llevan a una fe sin razón y una razón sin fe. La religiosidad irracional que cae en el fideísmo es la otra cara de la racionalidad irreligiosa que cae en el racionalismo. La separación entre fe y razón es el núcleo del divorcio entre Evangelio y cultura (N 20). En la modernidad posmoderna, la increencia y la irracionalidad perjudican a la fe y la razón. Fides et ratio trazó la génesis de la tragedia de la fe separada de la razón (seiuunctae a ratione fidei tragoedia) con su correlato, una filosofía separada de la fe (FR 45-48). En ella son corresponsables, diversimode, la tendencia a la separación de una parte de la cultura y la filosofía, y la incapacidad de comunicación de una parte de la Iglesia y la teología, que no siguió la forma mentis de Tomás de Aquino, que fundó teológicamente la relativa autonomía de la razón y el mundo.

Hay que pensar en armonía la razón y la fe, porque el vacío teológico y filosófico deja lugar a pietismos fundamentalistas y racionalismos laicistas. Hay que ejercitar la racionalidad de la fe y la teología –la ratio fidei- en la escucha y el diálogo con otras formas de ejercicio de la razón humana, en especial la racionalidad filosófica, histórica, jurídica, antropológica y política.[52]La búsqueda de un reencuentro requiere una racionalidad sabia, abierta a una modernidad equilibrada, que respete tanto la gratuidad de lo teológico como la secularidad de lo creatural y lo cultural, justifique la capacidad de la razón en diálogo con la fe cristiana y con las religiones no cristianas. Hay que propugnar la apertura mental y el discernimiento espiritual para pensar en armonía la razón y la fe, porque el vacío teológico deja lugar a místicas espiritualistas y racionalidades enciclopédicas. Si se pierde la confianza en la razón y en la fe, proliferarán s pietismos providencialistas y los racionalismos inmanentistas.

14. Los cristianos estamos llamados a descubrir la acción de la gracia de Dios en el interior de la libertad humana –buena, herida, redimida- que se desarrolla en la historia. En esta cultura se ha desarrollado enfáticamente el principio de individuación por el que cada sujeto acentúa su libertad de decisión y desea componer el sistema de creencias y valores a su manera. Se da “la emergencia de la subjetividad, el respeto a la dignidad y a la libertad de cada uno, sin duda una importante conquista de la humanidad” (A 479; 44). Hoy hay personas que quieren una religión a la carta. Este fenómeno, nuevo en la historia, pone en crisis la tradición y la comunión, dos principios decisivos de la Iglesia como comunidad institucional y pública de la fe. El núcleo de la movilidad urbana se encuentra en la libertad de elección ante varias posibilidades. El cristianismo futuro pasa, más que nunca, por la capacidad de reconocer la misteriosa providencia de Dios en los avatares de la libertad del hombre y por la libertad de respuesta de cada persona a la gracia, en el seno de cada pueblo. Allí se juega la conversión y la fe en el Evangelio de (que es) Jesucristo en la vida de personas, familias y ciudades.

15. Aparecida destacó la raíz mística que nutre la espiritualidad católica del pueblo más pobre (A 262). El catolicismo sigue siendo la figura religiosa y cultural más común, si bien crecieron el pluralismo religioso, el evangelismo pentecostal, la espiritualidad arreligiosa, los sincretismos simbólicos y la secularización institucional. La encrucijada cultural marca una situación de urgencia pastoral que requiere más ardor misionero y una amplia catequización. Con una nueva energía, la piedad católica debe ser asumida, purificada y potenciada como una forma activa con la cual el pueblo cristiano se evangeliza continuamente a sí mismo y cumple, con su propia modalidad, la vocación misionera de la Iglesia (A 264). Aquí noto una sugestiva expresión de Fisichella en el encuentro sobre nuevos evangelizadores, cuando se refiere a un cambio de orientación pastoral si se pasa de la “misión al pueblo” a un “pueblo en misión”.[53] Este enfoque coincide con un punto clave de la pastoral popular latinoamericana, que reconocemos el potencial misionero de todo el pueblo bautizado como protagonista y no sólo destinatario de