

HACIA UNA FORMACIÓN
EN UNA ESPIRITUALIDAD LIBERADORA
PARA LOS LAICOS HOY

Arnulfo Delgado Sánchez

TRABAJO DE GRADO

Presentado como requisito para optar por el Título de Licenciado en Teología

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
LICENCIATURA EN TEOLOGÍA
BOGOTÁ, JULIO, 2012

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
LICENCIATURA EN TEOLOGÍA

RECTOR DE LA UNIVERSIDAD

P. Joaquín Emilio Sánchez García, S.J.

DECANO ACADÉMICO DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

P. Hermann Rodríguez Osorio S.J.

DIRECTOR DEL DEPARTAMENTO DE TEOLOGÍA

P. Luis Guillermo Sarasa, S.J.

DIRECTOR DE LA LICENCIATURA EN TEOLOGÍA

P. Alberto Munera Duque, S.J.

DIRECTOR DEL TRABAJO DE GRADO

P. Hermann Rodríguez Osorio, S.J.

HACIA UNA FORMACIÓN
EN UNA ESPIRITUALIDAD LIBERADORA
PARA LOS LAICOS HOY

ARNULFO DELGADO SÁNCHEZ

Trabajo de grado para optar por el título de Licenciado en Teología

Tutor

P. HERMANN RODRÍGUEZ OSORIO, S.J.

Sacerdote de la Compañía de Jesús, es Licenciado en Filosofía y Magíster en Psicología Comunitaria de la Pontificia Universidad Javeriana. Formación en Psicoterapia Individual y de Grupo en el Instituto de Integración y Dinámica Personal en Madrid. Doctor en Teología de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, España. Actualmente es Decano Académico de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana.

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE TEOLOGÍA

BOGOTÁ, D.C.

2012

Artículo 23 de la resolución No. 13 de julio de 1946:

“La universidad no se hace responsable por los conceptos emitidos por sus alumnos en sus trabajos de tesis, sólo velará porque no se publique nada contrario al dogma y a la moral católica, y porque las tesis no contengan ataques o polémicas puramente personales, antes bien se vea en ellas el anhelo de buscar la verdad y la justicia”.

AGRADECIMIENTOS

La vida es acción de gracias porque es don gratuito de Dios Padre. Por ello, no tengo más que vivir agradecido. Por tal motivo quiero recordar a todas aquellas personas que depositaron su fe y apoyo incondicional y así contribuyeron con la realización de mi persona. Pido perdón si omito algún nombre, de ser así, pido a Dios que los tenga en cuenta y los enriquezca con su gracia para que tengan vida en abundancia.

A agradezco a Dios Padre por estar siempre conmigo, por regalarme a su Hijo como muestra de su amor total y al Espíritu Santo como su poder transformador. Solo Él fue capaz de salvarme de una vida indiferente frente a toda religión e Iglesia. Solo Él me salvó posibilitando en mí, lo que llamo “la pregunta salvadora”: ¿Es posible crecer sin Dios? Gracias Padre por ser el sustento y la vida de mi vida.

Inmensas gracias a mis padres, María Luz Marina Sánchez, de feliz memoria, y José Eliseo Delgado; a mis hermanos (as): Herminia, Noé, Helí, Elías, de feliz memoria, Delia, Alicia, Rosita, Yaneth, Teofisto, Luis Alberto; a mis cuñadas: Maruja y Angelita; a mis sobrinos y sobrinas; a mis amigos (as) que con su apoyo han aportado un granito de arena a mi felicidad, de manera especial al amor de mi vida, Geraldine Domínguez.

Agradezco a todos mis profesores (as) de la Pontificia Universidad Javeriana, a la Comunidad de Misioneros Santos Apóstoles, por la formación humana y cristiana que me brindaron durante el tiempo que estuve con ellos; de manera especial al P. Edwar Joseph Prygocki, quien siempre me brindó su amistad y apoyo incondicional.

Agradezco infinitamente al P. Wilson Enrique Tobar Escobar, quien me acogió durante todo este tiempo con su paciencia, confianza, apoyo, amistad y cariño; prácticamente ha sido una respuesta de Dios a mi inquietud, no tengo palabras para

expresarle mis agradecimientos, solo sé que gracias a él pude terminar mis estudios de Licenciatura en Teología.

Agradezco al P. Luis Felipe Navarrete S.J., quien me brindó su apoyo en el momento crucial de mi vida, al P. Hermann Rodríguez S.J., tutor de esta investigación, por toda su disposición, su sabiduría, su paciencia y su tiempo dedicado, sus correcciones y valiosas indicaciones para que este proyecto llegara a su feliz término.

Finalmente, agradezco a la señora Andrea Gutiérrez, quien me acogió en su familia como una verdadera madre brindándome su afecto y cariño.

DEDICATORIA

A Dios Padre quien me regaló la vida y me permitió conocerle para seguirle como discípulo de su Hijo viviendo en su Espíritu.

A toda mi familia, de manera especial, a mí adorada madre, quien en la tierra dio toda su vida por sus hijos (as), pero que sigue estando presente en mi corazón porque su espiritualidad es estar donde están sus hijos (as).

A mis hermanos (as), mis amigos (as) desde la infancia, mis profesores (as) y demás personas que han pasado por mi vida.

Arnulfo Delgado Sánchez

CONTENIDO

Introducción	11
--------------	----

CAPÍTULO I

LA REALIDAD ESPIRITUAL DE LOS LAICOS EN LA IGLESIA LATINOAMERICANA

1.1. Primera aproximación a la realidad de los laicos	16
1.2. El término “laico”	18
1.3. La identidad cristiana de los laicos	23
1.4. La triple función de los laicos	28
1.4.1. La función sacerdotal	29
1.4.2. La función profética	29
1.4.3. La función real	30
1.5. Los desafíos del laico	32
1.5.1. En la familia	32
1.5.2. En la sociedad	34
1.5.3. En la Iglesia	37

CAPÍTULO II

NÚCLEO TEOLÓGICO: LA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA

EN LA OBRA DE BENJAMÍN GONZÁLEZ BUELTA, S.J.

2.1 El concepto de “Espiritualidad”	39
2.1.1. La dimensión antropológica de la espiritualidad	41
2.1.2. La espiritualidad: patrimonio de la humanidad	42
2.1.3. La espiritualidad cristiana	43
2.2. La espiritualidad cristiana en la obra de Benjamín González Buelta, S.J.	45
2.2.1. La ascética	47
2.2.2. La mística	50
2.2.3. El cosmos	55

2.2.4. El otro	55
2.2.5. La historia	56
2.2.6. La comunidad	57
2.3. La espiritualidad liberadora	59
2.3.1. Una espiritualidad integradora del hombre	59
2.3.2. Una espiritualidad de la disponibilidad y de la acogida	60
2.3.3. Una espiritualidad del seguimiento a Jesús y de servicio	60
2.3.4. Una espiritualidad del encuentro	61
2.3.5. Una espiritualidad histórica	62
2.3.6. Una espiritualidad creadora	63
2.3.7. Una espiritualidad solidaria	64

CAPÍTULO III

NÚCLEO PEGAGÓGICO:

CRITERIOS DE FORMACIÓN

EN UNA ESPIRITUALIDAD LIBERADORA

PARA LOS LAICOS HOY

3.1. El criterio teológico mayor	68
3.1.1. Jesucristo: el crucificado y liberador	68
3.1.2. El seguimiento del Crucificado	73
3.1.3. La cruz personal y de mis hermanos	75
3.2. El criterio antropológico menor	76
3.2.1. La propuesta antropológica: ¿Qué tipo de persona propone el criterio mayor?	76
3.2.2. El modelo de ser humano	77
3.2.3. El hombre de fe, de esperanza y de amor	78
3.3. El criterio praxeológico	79
3.3.1. Liberados para liberar	80
3.3.2. La conversión permanente	81
3.3.2.1. La conversión personal	82
3.3.2.2. La conversión en la comunidad	82

3.3.2.3. La conversión en lo institucional	83
3.4. El criterio pedagógico	83
3.4.1. La pedagogía como mediación de una espiritualidad liberadora	83
3.4.2. La pedagogía liberadora	84
Conclusiones	86
Bibliografía	91

Introducción

Dentro de una comprensión cristiana, *laico* es el convocado a ser santo, a ser apóstol, a ser *fermento*. En palabras de LG: "A los laicos corresponde, por propia vocación, tratar de obtener el Reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios (...) Viven en el mundo (...). Allí están llamados por Dios, para que, desempeñando su propia profesión, guiados por el espíritu evangélico, contribuyan a la santificación del mundo desde dentro, a modo de fermento" (LG 31).

A lo largo de los siglos, la definición de *laico* se ha apoyado en la relación de la eclesiología de poderes y las jerarquías de los clérigos, a diferencia de su reconocimiento, que ha sido ganado con la labor que el mismo laico ha desempeñado en la misión de la Iglesia. De esta manera, podemos hablar de la elaboración de una teología del laicado que supera el dualismo clásico entre clérigos y laicos. El Concilio Vaticano II se ha esforzado en dejar atrás el esquema verticalista y jerárquico desde una eclesiología de la comunión, y ha pasado a una teología de la Iglesia Pueblo de Dios. Y, posteriormente, la teología ha abordado los temas de la *identidad* y *misión* de los laicos, y sobre todo la *renovación* de la problemática de los ministerios laicales. Es así como la nueva teología del laicado ha empezado a configurarse desde una eclesiología renovada.

Ahora bien, aunque algunos temas como la *espiritualidad* y la vida en *santidad* de los laicos han sido tratados en el Concilio Vaticano II, nosotros nos enfocaremos en los espacios donde surge la espiritualidad, pues sabemos que de la realidad de los pobres, oprimidos por las estructuras sociales, políticas y religiosas, emana una espiritualidad que se enriquece con la presencia de Dios. Tal espiritualidad nace como resultado del esfuerzo por responder a la pobreza, a la marginación, a la opresión y a la injusticia, buscando la liberación del hombre a nivel integral.

En lo que concierne a la espiritualidad de los laicos, el problema ha sido el desarrollo de una teología desde un enfoque no laical. En la teología espiritual, la perspectiva esencial es la vida religiosa, donde las tradiciones de espiritualidad son las de las distintas congregaciones, órdenes y familias religiosas. Por tanto, las grandes corrientes de la espiritualidad han sido en su origen, en su enfoque y en sus consecuencias, pensadas mayoritariamente por y para los religiosos.

En este orden de ideas, se llega a la conclusión, que la espiritualidad cristiana ha sido en su inmensa mayoría pensada y hecha por religiosos, con los cánones de santidad propios de la vida religiosa, es decir eminentemente ascética, con una serie de prácticas devocionales propias de las distintas congregaciones religiosas. Así, la hegemonía en la teología espiritual ha sido la vida religiosa y el laicado ha sido el gran perjudicado. Sobre todo en una Iglesia que muchas veces se ha fundamentado en el dualismo clásico, donde los que aspiran a la perfección son los religiosos, y quienes obedecen los mandamientos son los seglares.

En los últimos años, se ha sentido la fuerza de la espiritualidad que está resurgiendo e intentando promover a los laicos hacia el desarrollo de una espiritualidad laica. Al tratarse de un contexto latinoamericano, se desea una espiritualidad específica del laico, que sea misionera, pero también liberadora del hombre en su integralidad. Una espiritualidad centrada en una eclesiología misionera y de comunión.

Benjamín González Bueta se inscribe en este contexto latinoamericano, quien con muchos años de experiencia, en medio de los pobres en República Dominicana y en otros países latinoamericanos, se ha convertido en un verdadero ejemplo de vida; en donde su teología, su fe en Dios vivo y liberador y su espiritualidad cristiana, transparentan al Dios Crucificado y Resucitado. Vive, acompaña, reflexiona, escribe y comparte su fe en Dios, en medio de un pueblo que camina hacia la búsqueda de soluciones y alternativas ante sus problemáticas. Su forma de transparentar a Dios es a través de sus abundantes escritos

poéticos en forma de salmos, fruto de su experiencia e inserción en medio de un pueblo pobre.

Caminar sobre las aguas es una de sus últimas obras publicadas, en la que desarrolla una espiritualidad cristiana integradora del ser humano en la realidad. Ante una sociedad que él llama “mundo líquido”, término que toma del sociólogo y filósofo polaco, Zigmunt Bauman, propone una mística que nos haga disponibles para Dios y una ascética que nos permita encontrarnos con Dios, a partir de una experiencia personal, sumergidos en la realidad que Él ama y recrea permanentemente. Se puede afirmar, entonces que, en cuanto esta espiritualidad integra al ser humano en toda su realidad, es liberadora, dado que permite que la persona se libere de aquella situación particular que lo aleja de su humanidad, dejándose transformar por la acción del Espíritu de Dios.

En este sentido, la investigación centrará su atención de manera particular en la obra mencionada, buscando responder a la siguiente pregunta: ¿Qué categorías teológicas trabajadas por Benjamín González Buelta en su comprensión de espiritualidad cristiana contenida en una de sus obras, permiten formular una espiritualidad liberadora para los laicos de hoy?

El problema de la espiritualidad de los laicos es un tema que la investigación teológica muy poco ha desarrollado. Sin embargo, los documentos conciliares y postconciliares hacen un primer intento de abordarla, pues se han preocupado por aclarar los aspectos de la vida apostólica del laico con el fin de caracterizar su espiritualidad específica. De esta manera, la especificidad de la espiritualidad de los laicos se encuentra en la inserción en las estructuras, como fermento evangélico, con responsabilidad propia y en comunión con la Iglesia.

Por su parte, las diferentes Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, realizadas desde Medellín hasta Aparecida, reclaman una sentida

necesidad de formación y de espiritualidad para los laicos; la promoción de una genuina espiritualidad laical a partir de su propia experiencia de compromiso en el mundo; una formación de la espiritualidad más apropiada a su condición de laico, es decir, una espiritualidad vivida también en relación con los sacramentos pero con un alto sentido social, donde el Reino de Dios se haga presente en sus claras características de paz, justicia y liberación; una sólida formación doctrinal, pastoral, espiritual y un adecuado acompañamiento para dar testimonio de Cristo y de los valores del Reino en el ámbito de la vida social, económica, política y cultural.

En este sentido, la realización efectiva de la misión laical requiere de una fuerza espiritual muy bien desarrollada para no claudicar en su labor apostólica. De ahí deriva una urgencia que reclama una *formación espiritual adecuada*, y tanto más, en un ambiente cultural que frecuentemente se orienta en sentido contrario a los valores del Reino de Dios.

Teniendo en cuenta lo anterior, la presente investigación busca enunciar una serie de criterios que ayuden a pensar la formación de los laicos en una espiritualidad liberadora, de tal manera que fortalezca su misión y participación en la vida de la Iglesia ministerial latinoamericana hoy. Para ello, se contextualizará la realidad espiritual de los laicos en América Latina desde el Concilio Vaticano II. Luego, se analizará la comprensión de la espiritualidad cristiana presente en una obra de Benjamín González Bueta. Y, finalmente, se propondrán unos criterios de formación para laicos en una espiritualidad liberadora.

Se trata de pensar la formación de los laicos y la teología espiritual laical desde la perspectiva seular, alimentada por la literatura teológica latinoamericana. Así, la investigación intenta responder a los anhelos de formación que la Iglesia tiene para los laicos, sobre todo, en su dimensión espiritual. Además, la propuesta servirá de ayuda pedagógica a quienes acompañan espiritualmente a diferentes grupos laicales, como comunidades de base, grupos parroquiales y grupos universitarios.

La investigación se caracteriza por ser de tipo documental, descriptiva y analítica. El camino metodológico se enmarca en la propuesta del Padre Alberto Parra, llamada la nueva hermenéutica latinoamericana explicitada en su libro “*Textos, contextos y pretextos*”¹. Estos tres aspectos serán trabajados de forma articulada formando un círculo espiral y hermenéutico.

En un primer momento la investigación se centrará en el contexto de los laicos en América Latina, sobre todo desde el Concilio Vaticano II. El contexto se convierte en punto de partida para nuestro análisis, puesto que desde allí se recogen los datos para ser analizados e interpretados. Por ello, de acuerdo al interés de la presente investigación esta primera parte estará guiada por el capítulo VIII del libro de Alberto Parra.

El segundo momento comprende el análisis de las categorías teológicas identificadas en la comprensión de la espiritualidad cristiana que presenta Benjamín González Buelta en una de sus obras seleccionadas. En este apartado entra en juego el aporte propiamente dicho del teólogo, el cual confronta la realidad de los laicos latinoamericanos con el texto que será la teología espiritual encontrada en la obra del autor elegido. Para ello, el capítulo V del libro de Parra permitirá realizar la investigación.

Finalmente, el pretexto de la investigación es la elaboración de unos criterios que ayuden a pensar la formación de los laicos. El círculo hermenéutico se completa con el retorno a la realidad de la cual se partió, pero con una particularidad que es la transformación de la misma a nivel personal y social. El capítulo IX del libro de Parra guiará e iluminará esta parte final del trabajo investigativo.

¹ La propuesta del presente método está basado en el libro de Parra, *Textos contextos y pretextos: teología fundamental*. Publicado por la Pontificia Universidad Javeriana, en el año 2005.

CAPÍTULO I

LA REALIDAD ESPIRITUAL DE LOS LAICOS EN LA IGLESIA LATINOAMERICANA

1.1. Primera aproximación a la realidad de los laicos

La Iglesia Católica en el Caribe, en Latinoamérica, en África y en Asia tiene mucho futuro y esperanza. Esa razón impulsa a la Iglesia a confiar la misión de Jesucristo a los laicos. Al respecto, el Papa Juan Pablo II, en su mensaje al Congreso Internacional del Laicado Católico realizado en Roma el 25 al 30 de noviembre de 2000, cuyo lema fue “Testigos de Cristo en el nuevo milenio”, anunció que “en el umbral del tercer milenio Dios llama a los creyentes, de modo especial a los laicos, a un nuevo impulso misionero”². Allí nos recordó que los laicos serán los evangelizadores del tercer milenio porque están llamados a construir el Reino de Dios en la tierra través de la vida dirigida a la santidad.

Siguiendo, entonces, al Papa Juan Pablo II, advertimos que el siglo XXI es el “tiempo de los laicos”. Este es un espíritu nuevo que intenta despertar, promover una vida espiritual, pero que encuentra su principal obstáculo en la falta de conciencia sobre la importancia de la participación laical en la vida de la Iglesia. Pues, si bien, a partir del Concilio Vaticano II se ha dado una renovación en la comprensión de la Iglesia y de la participación de los laicos, queda aún mucho por recorrer para llegar a vivir realmente una eclesiología de comunión y de fraternidad, como propone el Concilio.

² JUAN PABLO II, Jubileo del apostolado de los laicos. Mensaje del Santo Padre Juan Pablo II, al Congreso Internacional del Laicado Católico, n. 5.

Actualmente, algunos laicos tienen actitudes que muestran su falta de sentido de pertenencia al Pueblo de Dios y una indiferencia frente a la vida eclesial. Son laicos que asisten a los templos para celebrar los sacramentos, pero que olvidan la responsabilidad, el compromiso humano-cristiano y la participación en la actividad social y eclesial. Así, se convierten en simples observadores de las celebraciones o en fanáticos infantiles. De esta manera, los laicos olvidan muchas veces su dimensión comunitaria e impiden que la Iglesia se presente al mundo como una comunidad espiritual seguidora de Jesús. Estas dificultades en el proceso de construir la Iglesia de Cristo, que parecen un síntoma general en la comunidad cristiana, también puede verse claramente en Latinoamérica.

Esta falta de conciencia podemos calificarla como consecuencia de una teología tradicional que suscita en los creyentes una devoción que no logra trascender el simple psicologismo y el ámbito de intimidad personal, pues así evidencia una relación vertical con Dios, es decir, olvidarse de seguir a Cristo en comunidad. De esta manera, se oculta el verdadero Espíritu Liberador de Jesucristo que se extiende hasta el amor al prójimo.

Sin embargo, hay laicos que son conscientes de su responsabilidad dentro del marco eclesial y de su papel en la evangelización. Este proceso ha avanzado lentamente hacia una configuración del cuerpo de Cristo y hacia la integración de la Iglesia como Comunión y Pueblo de Dios.

Por otro lado, sabemos que muchos hombres y mujeres de nuestro tiempo eclesial viven en un ambiente en el que gran parte de sus decisiones son tomadas de forma espontánea y automática, sin plantearse los motivos profundos que los conducen a ellas y sin confrontarlas con el Evangelio, pues les parece que la "vida cristiana" les plantea un conjunto de creencias difíciles de aceptar, una serie de obligaciones pesadas y una serie de prácticas que no acaban de entenderse. Y claro, vivir una vida cristiana que depende de aquellas valoraciones, parece una carga y una simple repetición de costumbres que no dan sentido a ninguna existencia.

Vemos también que la sociedad actual promete "seguridad" y "felicidad", pero tarde o temprano termina siendo una ilusión, porque, por un lado, alienan a la persona y por otro, promueven la individualidad antes que un proyecto de comunidad humana y fraterna. La vida de los bautizados, que está enraizada en este tipo de sociedad de consumo, se vuelve superficial y obstaculiza la acción del verdadero Espíritu Liberador de Jesús de Nazaret presente en ellos. La falta de conciencia sobre la acción del Espíritu permite que el horizonte de la vida de los bautizados se pierda y que se descuide su misión en la Iglesia y en la sociedad.

Percibimos en la actualidad una comprensión inadecuada de la identidad cristiana o una pérdida casi total de la misma. La pérdida de la identidad cristiana está asociada a una espiritualidad que evade los problemas reales de la sociedad y su historia. Y una espiritualidad que no se compromete con los problemas del mundo es expresión de una vida sin Espíritu. En este sentido, la poca cooperación activa de los laicos en la misión evangelizadora es consecuencia de una vida que no se alimenta del Espíritu de Jesús.

Sin embargo, es un hecho que en nuestro Continente hay laicos que viven un continuo proceso de conversión y de profundización; laicos que llevan una vida con ímpetu evangélico, así como una misión sacerdotal, profética y real; laicos que vienen una espiritualidad capaz de transformar la realidad y una vida de seguimiento al Hijo de Dios. Estos laicos son verdaderos ejemplos de vida, puesto que, se sienten llamados por Dios a vivir, interpretando los signos de los tiempos, practicando la justicia, el amor y la solidaridad.

A continuación se analizarán algunos factores de esa espiritualidad que ignora la realidad social, y que sigue presente en Latinoamérica. Luego se expondrán algunos desafíos que, desde nuestra perspectiva, no ha asumido la espiritualidad laical en los sectores como la familia, la sociedad y la Iglesia latinoamericana.

1.2. El término “laico”

Etimológicamente, *laicos* son aquellos que pertenecen al Pueblo de Dios. Aunque, técnicamente, la palabra *laico* no existe en los libros del Nuevo Testamento (NT), este se toma como un adjetivo derivado del sustantivo griego [*laos*] que en el NT significa “pueblo” (en sentido general), y “el pueblo que pertenece a una estirpe determinada” (en sentido particular). En un primer momento, los *laicos* eran la comunidad constituida por la fe en Cristo, en contraposición a los gentiles y a los judíos. Posteriormente, [*laos*] significó “la comunidad congregada para el culto divino”, en contraposición a los dirigentes de la misma³.

Lo que sí encontramos específicamente en el NT es el término “*ecclesia*” que significa “asamblea del Pueblo”, y que podemos asociar con la palabra *laico*. Así podemos llegar a “miembro del Pueblo de Dios o de la Iglesia”. “En efecto, desde San Clemente Romano se designa con el nombre de laicos la condición en el Pueblo de Dios de aquellos fieles –en realidad, la multitud de fieles– que no son ministros sagrados”⁴. Esta acotación estructural contiene una ambigüedad conceptual, pues la definición se da por negación, es decir, por lo que no son.

Al definir al *laico* por negación, su lugar y su papel en la misión de la Iglesia pierde su sentido real, pues por ello se relegó el papel del laico por una comprensión reduccionista de su verdadera función. Al mismo tiempo, se generó un dualismo entre los clérigos y los laicos que subordinan la teología del laicado a la del ministerio sacerdotal y conduce con ello a que el laico pase a ser considerado como un sujeto de menor valía dentro del marco eclesial.

³ Cfr. Sastoque, *Teología y espiritualidad del laicado*, 368.

⁴ Villar, *Los laicados en la eclesiología del Concilio Vaticano II*, 101.

Esta comprensión negativa del laico ha pervivido hasta nuestros días. Sin embargo, la teología conciliar ha hecho grandes esfuerzos para superar esta visión dualista entre clérigos y laicos, proponiendo una mirada más positiva. La teología del Concilio Vaticano II, a partir de una eclesiología de la comunión, intenta rebasar el esquema verticalista y jerárquico sobre la visión del laico, para pasar a una teología de la Iglesia Pueblo de Dios, la cual se desarrolla la identidad y las funciones de los laicos en el capítulo cuarto de la Constitución sobre la Iglesia (*Lumen Gentium*), de la siguiente manera:

Con el nombre de laicos se designan aquí todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros del orden sagrado y los del estado religioso aprobado por la Iglesia. Es decir, los fieles que, en cuanto incorporados a Cristo por el bautismo, integrados al Pueblo de Dios y hechos partícipes, a su modo, de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, ejercen en la Iglesia y en el mundo la misión de todo el pueblo cristiano en la parte que a ellos corresponde. El carácter secular es propio y peculiar de los laicos. (...) A los laicos corresponde, por propia vocación, tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios. Viven en el siglo, es decir, en todas y cada uno de los deberes y ocupaciones del mundo, y en las consideraciones ordinarias de la vida familiar y social, con las que su existencia está como entrelazada. Allí están llamados por Dios, para que, desempeñando su propia profesión guiados por el espíritu evangélico, contribuyan a la santificación del mundo desde dentro, a modo de fermento. Y así hagan manifiesto a Cristo ante los demás, primordialmente mediante el testimonio de su vida, por la irradiación de la fe, la esperanza y la caridad⁵.

Para desarrollar esta visión, el Concilio optó por recoger los puntos en común de la teología elaborada entre 1946 y 1962 sobre este tema, sin ocuparse de una corriente teológica en particular. Así, según Sastoque, desde la teología preconiliar y conciliar sobre el laicado, tenemos que:

- El laico es corresponsable de la misión de la Iglesia, es decir, se le ha encomendado de modo especial el apostolado.

⁵ *Lumen Gentium*, 31.

- El laico puede participar del apostolado jerárquico; pero debe tener su propia forma de apostolado.
- El laico tiene su lugar originario y su misión originaria en el mundo, luego desde ellos ha de definirse su apostolado.
- La misión y la obligación de este apostolado dimanar sencillamente del ser mismo cristiano del laico. El Bautismo y la Confirmación le imponen un deber existencial que no le es lícito eludir⁶.

Más adelante, el autor agrega que la definición conciliar del *laico*, en el sentido eclesial, comprende tres elementos:

- a. El laico se define genéricamente por su pertenencia (activa) a la Iglesia como Pueblo de Dios; participa en la misión universal de toda la Iglesia. Los laicos son igualmente responsables (como el clero) de la Iglesia misma.
- b. El laico, en contraste con el clero, no desempeña una función oficial.
- c. El laico tampoco es un religioso; esto envuelve algo muy específico, que consiste en la referencia del laico con respecto a este mundo, en una relación cristiana⁷.

Esta doctrina del Concilio fue asumida en las diferentes Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano y en la Exhortación Apostólica de Juan Pablo II *Christifideles Laici* sobre la vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo⁸.

A pesar del avance de la concepción del laico que se ha dado desde la visión conciliar, esta todavía es insuficiente, en lo que respecta a la ubicación de su rol dentro de la Iglesia, lo que perpetúa esa comprensión inadecuada de su verdadero oficio y que propicia una espiritualidad que está al margen de los problemas reales del mundo. Esta imprecisión en la definición del laico puede llegar a confundir la responsabilidad y el compromiso que debe tener en la construcción del Reino.

⁶ Sastoque, *Teología y espiritualidad del laicado*, 370. Desarrolla un enfoque teológico del laicado desde una eclesiología ministerial, teniendo como referencia teológica a la teología sistemática y al magisterio de la Iglesia. Cita a teólogos como Yves M. Congar y H.U.V. Balthasar (además de Edward Schillebeeckx y Karl Rahner) y documentos del Concilio Vaticano II.

⁷ *Ibid*, 373.

⁸ Cfr. *Christifideles Laici*, 9.

En efecto, según José Villar, en la teología del Concilio Vaticano II ni el laico se encuentra claramente definido, ni se habría superado su concepción negativa, sino que se trataría de una simple “descripción tipológica de la figura del cristiano laico”⁹, en la que solamente se encuentran elementos teológicos que caracterizan el ser del laico, pero que dicen muy poco de lo que realmente es el laico.

Sastoque ha criticado la dicotomía entre lo sagrado y lo profano presente en la teología conciliar del laicado. El autor afirma que no puede comprenderse al laico desde un sector específico de actividad: la zona temporal, profana, mundana, social, familiar y cívica, pues los laicos no son los únicos que viven en las circunstancias ordinarias de la vida, ya que esto equivaldría a suponer que los clérigos, sacerdotes y monjes solo se ocupan de vez en cuando de las cosas del mundo.

Por otro lado, Sastoque considera que el problema de la “diferencia específica” entre seculares y clérigos no se soluciona con decir que los laicos creyentes pertenecen *totalmente* al Pueblo de Dios y *totalmente* al mundo, al mismo tiempo. Esta consideración del laico y los ministros como pertenecientes al Pueblo de Dios es un logro importante que no se puede ignorar en la reflexión, pero el problema del laico debe plantearse en términos de identidad y de misión dentro de la Iglesia: ¿qué es el laico en la Iglesia que se contrapone al mundo? ¿Cuáles tareas tiene el laico en una Iglesia que se entiende a sí misma como Iglesia para el mundo?

El mayor problema para el laico, y específicamente en lo que respecta al ámbito latinoamericano, estriba en que la visión conciliar del laico representa una renovación eclesiológica, pero no una renovación de la Iglesia, según Alberto Parra. Es decir, se repiensa clericalmente la vocación y misión del laicado en la Iglesia, pero no se propician las condiciones mínimas para que el laicado pueda asumir y realizar la vocación y misión

⁹ Villar, *Los laicados en la eclesiología del Concilio Vaticano II*, 103.

que se le señala¹⁰. Esto quiere decir que el laico, antes que actuar, estaría en una espiritualidad que no trasciende el ámbito privado y, por lo tanto, no da paso a lo público, con ello se reduce la participación del laico y su compromiso frente a la realidad.

1.3. La identidad cristiana de los laicos

La identidad teológica del laico debe forjarse en la eclesiología y, específicamente, en el estudio de la estructura fundamental de la Iglesia. Pedro Rodríguez, al analizar dicha estructura eclesial, afirma que el laico es, ante todo, un fiel cristiano y con ello queda afirmada de manera más positiva su dignidad cristiana, es decir, su condición de hijo de Dios, su participación en el sacerdocio de Cristo y su condición de miembro de pleno derecho del Pueblo de Dios¹¹.

Y más adelante agrega:

La profundización que la experiencia de la Iglesia ha realizado en la estructura del sacramento universal de salvación, ha hecho emerger la figura del laico como un elemento de su estructura fundamental, ya no negativamente contrapuesto al ministro sagrado, sino dotado de una originalidad eclesial, que el Concilio Vaticano II se ha esforzado por delimitar en términos teológicos. La palabra clave que usa la *Consti. Lumen Gentium* a estos efectos es “secularidad” (...) ese *propium* no le es adyacente al laico, no se superpone a su condición cristiana como fruto de una situación sociológica en el *saeculum*, en el mundo, sino que determina su auténtica posición teológica en la estructura fundamental de la Iglesia¹².

Es decir, el modo de ser de los laicos en el mundo se reviste de un carácter teológico, pues se fundamenta en una vocación divina especial que se articula entre “mundanidad y laicidad”. Por ello, “la secularidad de los laicos concretiza la de la misma

¹⁰ Cfr. Parra, *Condiciones mínimas para que el laicado sea Iglesia*, 197.

¹¹ Villar, *Los laicados en la eclesiología del Concilio Vaticano II*, 98.

¹² *Ibid*, 111.

comunidad eclesial; su integración en las realidades temporales remite a una Iglesia que está en función del mundo. En los laicos ella vive de forma prototípica y paradigmática su índole secular, su mundanidad (...) Es más, la mundanidad significa la pertenencia de la Iglesia (y de los laicos) al mundo; la laicidad es la forma de vivir la vocación cristiana y su misión”¹³. Así, la identidad de los laicos no solo se reviste de una índole teológica, sino también de una “condición eclesial” que se encuentra radicalmente definida por su “novedad cristiana” y se caracteriza por su “índole secular” como repite *Christifideles Laici*.

Cabe preguntarse, entonces, ¿cuál es el lugar específico del laico en la misión de la Iglesia, el lugar que le es propio? Ahora bien, para responder a la pregunta podemos seguir a Pedro Rodríguez, cuando afirma que la ubicación propia del laico, la “secularidad”, no se trata de un dato sociológico, sino que es una realidad teológica. Esta lectura teológica de la secularidad consiste en una realidad humana que por la vocación cristiana adquiere un carácter escatológico; por lo tanto, dicha vocación se entiende como donación de un carisma del Espíritu, que configura en consecuencia una posición estructural en la Iglesia¹⁴.

Por eso, (...) la “vocación propia”, que es cristiana –evidentemente –, (...) no [es] “la” vocación cristiana. El concilio está, pues, hablando aquí de un *christifidelis*, cuya vocación cristiana se hace laical por una modelización de la vocación cristiana, la que es propia de los laicos (...) la posición de los laicos en la dinámica inmanente al mundo en cuanto mundo constituye, pues, el *humus* de la vocación laical. Pero es necesario insistir: esa posición no determina, sin más, la condición de laico en la Iglesia. Pretenderlo sería una ilegítima invasión de la sociología en la eclesiología teológica. Sólo la determina porque -por vocación *propia*- guarda relación *salvífico-escatológica* con el Reino de Dios y, por tanto, con la misión trascendente de la Iglesia¹⁵.

¹³ Ibid.

¹⁴ Cfr. Villar, *Los laicados en la eclesiología del Concilio Vaticano II*, 117-118.

¹⁵ Ibid, 119.

En consecuencia, la posición sociológica y antropológica del laico en el mundo, no es superada ni abandonada, sino que constituye el supuesto humano de su concreta y propia posición eclesial (la condición del laico en cuanto laico). “La posición *propia* de los laicos “en la Iglesia” viene cualificada *teológicamente* por el lugar que ocupan “en el mundo”, en la “gestión” del mundo en la perspectiva de la Redención”¹⁶. Lo que quiere decir, si seguimos la perspectiva de Juan Antonio Estrada, que la posición estructural del laico, su vocación-misión,

tiene su soporte en un “carisma estructural”, que es el que brinda la identidad eclesiológica del cristiano laico en la estructura fundamental de la Iglesia. Ese carisma del Espíritu recae sobre la inmensa mayoría de los fieles, otorgándoles su posición propia en la misión de la Iglesia. Este carisma, que podemos llamar “secularidad” en sentido estricto, consiste en la donación salvífica-escatológica -es decir, con vistas al Reino de Dios,- que el Espíritu hace al sujeto cristiano de las mismas tareas del mundo en cuanto mundo en las que ya se encuentra inserto, donación que crea en el sujeto su peculiar vocación -misión en la Iglesia¹⁷.

De nuevo Estrada sostiene que la misión del laico tiene un fundamento teológico y eclesiológico:

El laico participa en la misión de la Iglesia, en el proyecto de construcción del reino de Dios. Esta es la dimensión teológica y eclesial de su mundanidad. No es simplemente una circunstancia que atañe a su estilo de vida y que le distingue de los seculares, sino que expresa su naturaleza y misión como representante de la Iglesia, como cristiano sin más (...) los laicos, “expertos en mundanidad”, se convierten así en los representantes cualificados de la Iglesia y plantean el problema de una desclericalización y de una restructuración de los pronunciamientos eclesiales sobre el mundo¹⁸.

¹⁶ Ibid, 121.

¹⁷ Ibid, 122.

¹⁸ Estrada, *La espiritualidad de los laicados en una eclesiología de comunión*, 156.

Juan Antonio Estrada, en su libro *La Espiritualidad de los Laicos*, siguiendo a Congar, piensa que hoy la dificultad no está en definir al laico sino al sacerdote¹⁹. Para él la identidad cristiana y la identidad laical coinciden. Ser cristiano equivale a ser fiel, miembro del Pueblo de Dios, ungido, etc. Cuando se está hablando de seglar, se dice que es la matriz de la eclesiología, que se edifica toda ella sobre el Pueblo de Dios como definición primordial del misterio de la Iglesia. Esto no ocurre con los conceptos importantes, como el de “sacerdote o ministro” o el de religioso. Por ello, al definir cualquiera de estos tres conceptos, hay que suponer el primero. Es decir que, hay que definir a los sacerdotes en relación con el primero y no al revés²⁰. De aquí que haya que precisar qué es lo que añade o cambia en el sacramento del orden o la profesión religiosa en la condición laical. El laico se define por su referencia a Cristo (el origen fontal de todas las bendiciones) y a su Espíritu en el contexto eclesial.

A su vez, por el sacramento del Espíritu, el bautizado se consagra para la Misión de Cristo, como el Espíritu lo ungió y lo consagró a Él mismo para su misión mesiánica. Por ello, este sacramento es fuente de la misión, de la ministerialidad, de la presencia y del compromiso comunitario y social. Por lo tanto, la identidad cristiana de todo bautizado se soporta en la raíz sacramental que son radicalmente el Bautismo y la Confirmación. “La consagración bautismal y la misión del Espíritu hacen que el laico sea auténtico, genuino y radicalmente sacerdote, con participación diferente, por cierto, a la de los ministros ordenados. Sin que se trate de sacerdocio menor, impropio, de segunda clase, o simple grado menor del sacerdocio de los ordenados”²¹.

El Sacramento del Orden se estructura sobre la base fundamental del Bautismo y de la Confirmación. Es decir, el Sacramento del Orden supone los sacramentos de iniciación.

¹⁹ Ibid, 42.

²⁰ Ibid, 43. “En el curso de la evolución histórica, eclesiológica y teológica se les han arrebatado a los laicados señales de identidad, ministerios y funciones que han sido atribuidos a los sacerdotes o a los miembros de las órdenes. Con ello se oscureció la identidad seglar y se construyó la teología del ministerio y de órdenes sobre unas bases que no le eran propias y que se podían aplicar a la condición laical”.

²¹ Parra, *La Iglesia*, 272.

Por eso, “es preciso caer siempre en la cuenta que el Papa antes que Papa y los obispos antes que tales, son simplemente y lisamente fieles seguidores de Jesús en la Iglesia en plena igualdad con todos y con cada uno de los cristianos. La raíz de esa común igualdad y dignidad es el gran sacramento del Bautismo”²². Desde entonces el Señor ha llamado a todos sus seguidores en la Iglesia a ser partícipes de sus propias funciones de gobierno o de régimen en la comunidad, de tal modo que no haya nadie que pueda excusarse de cumplir las obligaciones que esta dignidad reclama.

Parece claro que el laico no necesita permiso para enseñar y predicar, simplemente si no habla, si no predica o enseña, incumple gravemente sus reales responsabilidades cristianas. La autoridad legítima para tal tarea se funda en la común dignidad y también en la común responsabilidad en la Iglesia. No se olvide que el que “todos seamos predicadores, sacerdotes y gobernantes en la comunidad Iglesia es una gran verdad escriturística, teológica y dogmática. Que lo seamos, no en identidad sino en diversidad, es también una gran verdad escriturística, teológica y dogmática”²³.

La Conferencia Nacional de Obispos realizada en Brasil en el año 1999 comprende que la identidad teológica de los laicos se define por la novedad cristiana que es condición cristiana “común” a todos los cristianos (el laico es, ante todo, un cristiano típico), y los diferencia dialécticamente en el mundo. Lo que distingue a los laicos de los demás es su *modalidad*. Es decir, la forma peculiar de vivir a Dios en el mundo:

La diferencia está en el “modo” en que el laico está presente en el mundo (...) La condición de vida del laico se lee teológicamente como vocación. Su existencia - guiada por el Evangelio, en la vivencia de la fe, la esperanza y la caridad- es, por sí misma, antes que cualquier acción, poseedora de un valor evangélico. Viviendo su propia vida “según Dios” es como el laico busca el reino. Esta es su vocación primera y los compromisos que ésta comporta son voluntad de Dios²⁴.

²² Parra, *Condiciones mínimas para que el laicado sea Iglesia*, 188.

²³ *Ibid*, 190.

²⁴ Celam, *Misión y ministerios de los cristianos laicados*. Conferencia Nacional de Obispos de Brasil, 100.

Se infiere que se trata de una *diferencia esencial* y que la teología del Concilio Vaticano II entiende que “el sacerdocio y el profetismo de los fieles deriva de un sacramento, en tanto que el sacerdocio de los pastores deriva de otro gran sacramento; para que tanto fieles como pastores cumplan en la Iglesia las funciones propias que a cada uno les confía el Señor de la Iglesia”²⁵.

Sin embargo, en la práctica los laicos no viven con claridad las funciones que han recibido en el Bautismo. Prueba de ello, es que su identidad se desvirtúa y pierde su sentido por prácticas devocionales y por una inadecuada comprensión de la misma. Así por ejemplo, la reticencia a recibir la comunión de manos de los ministros extraordinarios de la comunión es el síntoma de una validación mayor del rol sacerdotal que del rol laical.

No menos sintomático es la falta de liderazgo en la pastoral o en la misión de las parroquias por parte de aquellos laicos que revaloran la figura del sacerdote en la dirección de los diferentes programas de evangelización. Esta actitud de infantilismo que no es propio de un laico adulto mayor en la fe, corroe la identidad del laico y de su puesto en la transformación de la sociedad y de la Iglesia. Interesa ahora entrar a exponer las notas características de la misión laical en relación con la construcción del Reino y en perspectiva escatológica y los límites que encuentra esta misión.

1.4. La triple función de los laicos

En un continente como el nuestro, asechado por la injusticia, los bautizados están llamados a encarnar en las estructuras sociales, políticas, económicas y religiosas su testimonio de vida. Concretamente, los bautizados deben iluminar esta realidad, mediante el ejercicio de su triple función en la misión evangelizadora y humanizadora de la Iglesia. Con un esquema muy ordenado que va de la esencia a la acción en relación a los laicos se nos

²⁵ Parra, *Condiciones mínimas para que el laicado sea Iglesia*, 190.

dice, a partir de LG 31, que ellos “son los cristianos que están incorporados a Cristo por el bautismo, que forman el pueblo de Dios y participan de las funciones de Cristo: sacerdote, profeta y rey. Ellos realizan, según su condición, la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo”²⁶.

1.4.1. La función sacerdotal

La dimensión sacerdotal de los laicos se presenta como algo específico y determinado por aquella *secularidad* que comporta su estilo de vivir propio. En palabras de Fernando Ocáriz la secularidad reclama el ejercicio del sacerdocio en las entrañas del mundo²⁷.

La participación en el sacerdocio de Cristo compromete al seguidor de Cristo a entregar toda su existencia como ofrenda real al Padre, tal y como lo hizo Él mismo, consagrando el mundo a Dios en una verdadera *pro-existencia*, al dar la vida por los demás. Se trata de ofrecer la vida como verdadero pan que alimenta el mundo para que tenga vida en abundancia; verdadero vino que hace caminar con alegría hacia el Creador –nuestra esperanza escatológica–, pero construyendo el futuro de un mundo justo, solidario y fraterno. A esto se le llama: *santificar el mundo desde dentro*.

1.4.2. La función profética

La santificación del mundo desde dentro reclama también una dimensión profética de la vocación teológica del laico.

Mediante esta función profética los fieles cristianos –cada uno en su sitio– hacen presente a Dios ante los hombres, no sólo con la palabra sino también con las obras. Y en esa mediación profética puede crecer indefinidamente en calidad, precisamente

²⁶ *Lumen Gentium*, 31.

²⁷ Cfr. Villar, *Los laicados en la ecclesiology del Concilio Vaticano II*, 54.

porque es participación –que siempre puede ser más intensa– de la plena y perfecta mediación profética del Señor Jesús²⁸.

La denuncia de aquello que destruye al hombre y al proyecto divino, el anuncio de la esperanza y la propuesta de transformación, son elementos que constituyen el significado de un verdadero profeta, es decir, un verdadero hombre de Dios, “palabra de Dios” en lenguaje humano.

1.4.3. La función real

La participación en la función real de Cristo, cuyo centro es la construcción del Reino de Dios, significa ser sacramento del mismo en los contextos particulares, haciendo reinar la verdad, la justicia, la igualdad, la fraternidad, la comunión y la paz, para confrontar y edificar la sociedad desde la perspectiva de Dios.

La participación de los laicos en este aspecto primordial de la función real de Cristo –la instauración del Reino– comporta la capacidad de cada uno, recibida de Cristo, para instaurar ese Reino dentro y fuera de sí mismo. En palabras de Juan Pablo II, “*Los fieles laicos participan de su misión real (de Cristo) tanto a través de la mortificación para vencer en sí mismos el reino del pecado, como trabajando por hacer prevalecer el reino de la verdad, de la justicia y de la paz, difundiendo en todas partes el Espíritu del Evangelio*”. La “especificidad” laical de esta función real es coherentemente señalada por el Concilio en su ser “en el mundo”, en someter al Reino de Cristo las estructuras temporales; es decir, en informarlas con la caridad de Cristo²⁹.

En síntesis, las tres dimensiones de la misión de los laicos implican la participación en su *mediación* entre Dios y los hombres, que se realiza no con la multiplicación de los mediadores –uno solo es el mediador, Cristo –, sino con la asunción de cada cristiano de una íntima comunión con Cristo-Mediador y *en Él*, con todos los demás miembros de la Iglesia: “es el mismo Cristo quien, mediante todos los cristianos –cada uno a su modo, en

²⁸ Ibid, 59.

²⁹ Ibid, 60.

comunidad orgánica –, realiza la unión entre Dios y los hombres, instaurando y consolidando ese Reino (que radical o fontalmente es Cristo mismo) del que la Iglesia es “portadora” y “forma presente”³⁰.

Sin embargo, en la realidad es evidente que las tres funciones se viven de manera diferente. Se percibe cierto divorcio entre ser y hacer, entre el comprender y el vivir. Esto es muestra de una comprensión inadecuada que se tiene como misión de Cristo. La forma en que uno se relaciona con el mundo, con Dios, con los demás y consigo mismo está sujeta a la comprensión que se tiene de cada uno de ellos. Lo mismo sucede con la comprensión de los sacramentos y la participación en la triple función de Cristo. Esto es claramente apreciable en el ámbito familiar. Para comenzar, no es poco frecuente encontrarse en los cursos de Bautismo con personas que tienen toda la recta intención de celebrar el sacramento del Bautismo, pero que al momento de preguntarles por el significado, la razón de ser del sacramento y de qué se trata, se hace patente la incompreensión que tienen del mismo y, por tanto, también su dificultad para vivir como bautizados.

Así por ejemplo, los padres de familia, que también son cristianos católicos bautizados, se olvidan de esta condición cuando reprenden a sus hijos, entonces "sermonean" y alzan la voz para señalar aquello que está mal, pero olvidan la palabra de esperanza y proponerles algo transformador para su realidad. La rabia termina por ensombrecer en ellos lo que realmente es ser un profeta. Así mismo, estos padres creen reinar porque elevan su voz para aterrorizar a los demás. Consideran que con dicha actuación, se convierten en poseedores de la verdad y en los únicos con autoridad. Se ignora así que la propuesta del reinado de Jesucristo y su autoridad se funda en el servicio a los demás, y esa es la máxima expresión del amor de Cristo.

³⁰ Ibid, 63.

Son estas mismas personas las que van el domingo celebrar la Eucaristía, en el que su participación se reduce al aplauso, al canto y las reverencias al Señor. Así, queda ignorada el verdadero significado del sacramento de la Eucaristía y sus dimensiones salvíficas; por ejemplo, la dimensión social, la cual invita a compartir la vida como verdadero pan y verdadero vino. En este sentido, se difumina la verdadera participación en el sacerdocio real de Cristo.

La superación de estas dificultades es urgente en todos los bautizados para vivir una espiritualidad sumergida en los diversos y complejos desafíos de orden familiar, social y eclesial. Dicho de otra manera, "para el cristiano no basta la denuncia de las injusticias, a él se le pide ser en verdad testigo y agente de la justicia"³¹.

1.5. Los desafíos del laico

A continuación presentaremos algunos desafíos presentes en la familia, en la sociedad y en la Iglesia latinoamericana, a los cuales, la espiritualidad laical debe responder con eficacia. La V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, recuerda que, la misión propia y específica de los laicos "se realiza en el mundo, de tal modo que, con su testimonio y su actividad, contribuyan a la transformación de las realidades y la creación de estructuras justas según los criterios del Evangelio. (...). Además, tienen el deber de hacer creíble la fe que profesan, mostrando autenticidad y coherencia en su conducta"³².

1.5.1. En la familia

No es fácil reflexionar sobre la "familia" en América Latina, pues las condiciones sociológicas diversas impiden un consenso preciso al respecto. Como la familia ha sido la

³¹ Juan Pablo II, *Alocución obreros de Guadalajara 2: AAS 71*, 223. Citado por la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, *Puebla*, 793.

³² Celam, *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Aparecida*, 210.

institución más afectada por las transformaciones sociales, la Iglesia Latinoamericana defiende y señala el papel de la familia como el espacio para formar personas, educar en la fe y promover el desarrollo integral.

Así mismo, la Iglesia latinoamericana ha defendido la importancia de la familia y ha señalado constantemente las amenazas que le cercan. Una de ellas es la pérdida de su esquema tradicional (padre, madre e hijos), originada en la influencia de factores sociológicos, como la injusticia social; culturales, como la calidad de vida; políticos, como la dominación y la manipulación; económicos, como los salarios, el desempleo, y el pluriempleo, y religiosos, como la influencia secularista, entre otros.

De igual modo, la familia es víctima de quienes convierten en ídolos al poder, la riqueza y el sexo; de manera especial, los medios de comunicación que promueven y contribuyen a propagar el divorcio, la infidelidad conyugal, el aborto, etc. Todas estas fuerzas tratan de destruir o deformar la familia que es fermento y signo del amor divino y de la misma Iglesia y apertura al plan de Dios.

Ahora bien, el desafío más grande consiste en trabajar por depurar la comprensión de la “familia” como la primera escuela de la fe, como promotora de la iniciación cristiana de los hijos, como “patrimonio de la humanidad”, como espacio y escuela de comunión, como fuente de valores humanos y cívicos, como hogar en que la vida humana nace y se acoge generosa y responsablemente. La familia debe ser el escenario que ofrezca un sentido cristiano de la existencia y que consolide un proyecto de vida. Es decir, que asuma la figura de discípulos misioneros de Jesús³³.

Es decir, este desafío consiste en trabajar en la convivencia familiar cotidiana, para que se convierta en espacio de espiritualidad cristiana, y confronte las vidas del núcleo

³³ Cfr. Celam, *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Aparecida*, 302-303.

familiar con la vida y enseñanzas de Jesús, de la misma manera que Él lo hizo con el Padre. “Ciertamente, la experiencia de la familia embebida de esta espiritualidad será diferente. La vivencia de relaciones igualitarias, promotoras de respeto a la dignidad y a las diferencias, posibilitará un diálogo real y la participación de todos los miembros creando de esta forma las condiciones para una inserción creativa y crítica en la sociedad”³⁴.

1.5.2. En la sociedad

Actualmente nuestra sociedad se perfila más “abierta” y “pluralista”, influenciada por los medios de comunicación que van programando progresivamente la vida del hombre y de la sociedad. Pero estas políticas implementadas en los últimos años han creado mayor injusticia y han hecho crecer la distancia entre ricos y pobres. Esto ha producido una degradación de la dignidad personal, que algunos intentan solucionar con la droga, el alcohol u otros sutiles espejismos de felicidad. En el campo cultural “se desvanece la concepción integral del ser humano, su relación con el mundo y con Dios; *aquí está precisamente el gran error de las tendencias dominantes en el último siglo (...) Quien excluye a Dios de su horizonte, falsifica el concepto de la realidad y sólo puede terminar en caminos equivocados y con recetas destructivas*”³⁵.

En la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano podemos sintetizar los problemas que afectan específicamente a este continente de la siguiente manera:

- *Sobrevaloración de la subjetividad individual* que debilita los vínculos comunitarios y propone una transformación radical del tiempo y del espacio, para darle un papel primordial a la imaginación.
- *Despreocupación por el bien común* que da paso a la realización inmediata de los deseos de los individuos, a la creación de nuevos y, muchas veces, arbitrarios

³⁴ Celam, *Misión y ministerios de los cristianos laicados. Conferencia Nacional de Obispos de Brasil*, 181.

³⁵ Celam, *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Aparecida*, 44.

derechos individuales, a los problemas de la sexualidad, la familia, las enfermedades y la muerte.

- *La situación precaria* que afecta la dignidad de los seres humanos, y que en el caso de la mujer, desde niñas o adolescentes, son sometidas a múltiples formas de violencia dentro y fuera de casa: tráfico, violación, servidumbre, acoso sexual, etc., desigualdades en la esfera del trabajo, de la política y de la economía; explotación publicitaria por parte de muchos medios de comunicación social, donde se les trata como objeto de lucro.
- *Nuevas generaciones afectadas por la cultura del consumo*. Pues para estas generaciones individualistas y narcisistas no es difícil vivir un mundo donde se está al margen de todo.
- *Nuevas formas de vida*, nuevos sujetos, nuevas maneras de pensar, sentir, percibir y relacionarse³⁶.

Estos problemas surgen de la dinámica de la globalización que hace que el poder, la información y las riquezas se concentren en manos de unos pocos. Y esta concentración de poder, lógicamente, excluye a quien no esté informado o haya tenido los medios para informarse. Por ello, la pobreza hoy es entendida como pobreza de conocimiento y del uso y acceso a nuevas tecnologías. Esto trae como consecuencia desempleo, mala remuneración del trabajo, exclusión social, falta de oportunidades, miseria, hambre, pobreza (muerte, despersonalización, deshumanización), explotación y opresión.

Esta concentración de poder puede evidenciarse en instituciones como las empresas, las industrias y la agroindustria, quienes trasgreden los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales. Esto conlleva a problemáticas como el daño a la biodiversidad, el agotamiento de las reservas de agua y de otros recursos naturales, la contaminación del aire y el cambio climático, etc.

³⁶ Cfr. Ibid, 45-59.

Existen argumentos que pueden distraer la atención sobre las problemáticas reales como los Tratados de Libre Comercio, que no siempre terminan beneficiando a países pobres con economías asimétricas, como en la mayoría de los países de Latinoamérica³⁷.

Estas problemáticas no solo crean un desequilibrio en las economías, sino que implican la creación de problemas simultáneos como el debilitamiento de la divergencia socio-política y el incremento de la violencia, robos, asaltos, secuestros, crimen organizado y el narcotráfico, grupos paramilitares, violencia común sobre todo en la periferia de las grandes ciudades, violencia de grupos juveniles y creciente violencia intrafamiliar. “Sus causas son múltiples: la idolatría del dinero, el avance de una ideología individualista y utilitarista, el irrespeto a la dignidad de cada persona, el deterioro del tejido social, la corrupción incluso en las fuerzas del orden, y la falta de políticas públicas de equidad social”³⁸.

Así que no pueden pensarse los problemas económicos, sociales y políticos separados de los culturales, éticos y religiosos. Ni se puede pensar la religión como un asunto de elección y búsqueda de la felicidad inmediata, cercana al hedonismo. Ante esta realidad el reto de los laicos es sentirse corresponsables en la edificación de la sociedad según los criterios del Evangelio, convertirse en presencia y acción santificadora del Espíritu Santo en la Iglesia y en la sociedad. Al respecto el Papa Benedicto XVI recordaba que:

Formar las conciencias, ser abogada de la justicia y de la verdad, educar en las virtudes individuales y políticas, es la vocación fundamental de la Iglesia en este sector. Y los laicos católicos deben ser conscientes de su responsabilidad en la vida pública; deben estar presentes en la formación de los consensos necesarios y en la oposición contra las injusticias. Los movimientos eclesiales tienen aquí un amplio

³⁷ Cfr. Ibid, 66-76.

³⁸ Ibid, 78.

campo para recordar a los laicos su responsabilidad y su misión de llevar la luz del Evangelio a la vida pública, cultural, económica y política³⁹.

1.5.3. En la Iglesia

La V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, al hablar de la situación de nuestra Iglesia en esta hora histórica de desafíos, advierte que “se percibe un cierto debilitamiento de la vida cristiana en el conjunto de la sociedad y de la propia pertenencia a la Iglesia Católica”⁴⁰. Este debilitamiento se expresa en algunos intentos de volver a un cierto tipo de eclesiología y espiritualidad tradicional, ritualista y con débiles vivencias de la opción preferencial por los pobres. Se expresa también en una evangelización con poca conmoción y poca creatividad en sus métodos; en una limitada comprensión del carácter secular que constituye la identidad propia y específica de los fieles laicos. Numerosas personas pierden el sentido trascendente de sus vidas y abandonan las prácticas religiosas, otras abandonan la Iglesia para transitar en otros grupos religiosos o para confesarse ateos.

Frente a esta realidad, el desafío está precisamente en pensarse, sentirse y actuar como Iglesia. De aquí que la misión propia y específica del laico necesite enriquecerse con la participación real en la catequesis, la evangelización, la educación humanista y el discipulado misionero. Una participación en la construcción del Reino de Dios desde su propia vocación carismática, ministerial y profesional sin necesidad de clericalisarse.

En conclusión, el laico se enfrenta al desafío de asumir un compromiso liberador y humanista, capaz de transformar la realidad latinoamericana. Es por ello que resulta necesario repensar nuevas categorías teológicas que permitan formular una espiritualidad liberadora y que capacite al bautizado para “cumplir su misión con responsabilidad

³⁹ Celam, *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Aparecida*, discurso inaugural de su santidad Benedicto XVI, Domingo 13 de mayo de 2007.

⁴⁰ *Ibid.*

personal y comunitaria, [...] (para) dar testimonio de Cristo y de los valores del Reino en el ámbito de la vida social, económica, política y cultural”⁴¹.

⁴¹ Celam, *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Aparecida*, 212.

CAPÍTULO II

NÚCLEO TEOLÓGICO: LA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA EN LA OBRA DE BENJAMÍN GONZÁLEZ BUELTA, S.J.

Nuestro primer capítulo presentó una aproximación a la realidad espiritual de los laicos en América Latina. Nuestro segundo capítulo brindará elementos que contribuirán a la superación de la separación entre espiritualidad y vida, entre oración y acción, entre vida cristiana y compromiso apostólico. Además, trataremos de ofrecer una perspectiva para pensar la espiritualidad de los laicos y plantear una espiritualidad liberadora y comprometida para el continente latinoamericano.

A partir de la obra *Caminar sobre las aguas*⁴² de Benjamín González Buelta, s.j., se intentará configurar una espiritualidad de carácter liberador que pueda ayudar en la comprensión de la identidad cristiana y clarificar el papel de los laicos, en la misión eclesial. Para ello, se analizará la comprensión de espiritualidad cristiana del autor, así como las categorías teológicas que permiten formular una espiritualidad liberadora, que ayude al laico a cumplir su misión con responsabilidad.

2.1. El concepto de "Espiritualidad"

"Espiritualidad" viene de "espíritu". Para muchas personas "espíritu" es lo que se contrapone a la materia, al cuerpo, a lo que es sensible. De esta manera, la "espiritualidad" se asoció a la negación de la corporalidad y todo lo relacionado con ella como los sentimientos, la sexualidad, etc. Así, la espiritualidad nació, en cierto sentido, ligada al desprecio de lo sensible y lo corporal.

⁴² González B, *Caminar sobre las aguas*. Obra publicada en España, en el año 2010.

En el fondo de esa concepción subyace la contraposición entre lo divino y lo humano. La espiritualidad pertenece a la esfera de lo divino y, por consiguiente, lo humano queda relegado y ha de someterse a lo divino. Ya dentro de nuestro siglo un manual de espiritualidad definía la espiritualidad como "la ciencia que enseña a progresar en la virtud y particularmente en el amor divino". El amor humano, el empeño por el progreso y la cultura, el goce de la vida, quedan al margen de la espiritualidad, si es que no están en contra de ellas. Lo más entrañablemente humano resulta ajeno a la espiritualidad. Y por esto adentrarse por los caminos de la espiritualidad significaría renunciar a algo esencial a sí mismo y, por tanto, irrenunciable⁴³.

Esta visión de espiritualidad como algo distinto a la materia ha pervivido durante siglos entre los especialistas en el tema. Fue un tipo de espiritualidad que se configuró a lo largo de siglos bajo la luz de cierta mentalidad neoplatónica, lo que exigía la superación del contacto con todo lo temporal y material del mundo. De ahí que pareciera que la espiritualidad entrara en conflicto con la felicidad humana, con el goce y el disfrute de la vida. Y mucha gente cree que quien se dedica a la espiritualidad tiene que renunciar a ser plenamente feliz porque, según la visión presentada, tendría que renegar de una parte esencial de sí mismo.

Según José María Castillo, el término "espiritualidad" no se encuentra en el NT, ni en la primitiva tradición cristiana, sino que se empezó a utilizar en el siglo IV y su contenido se fue elaborando a lo largo de la Edad Media⁴⁴. El término "espiritualidad" aparece por primera vez, y sin ninguna significación precisa, en una carta de Pseudo Jerónimo, cuyo autor parece que fue Pelagio o uno de sus discípulos. Y tal imprecisión se mantuvo hasta el siglo XI. Luego, durante el devenir de la historia tuvo diferentes connotaciones. En la actualidad, por ejemplo, la espiritualidad es reconocida como una dimensión constitutiva del ser humano.

⁴³ Castillo, *Los "peligros" de la espiritualidad*, 1.

⁴⁴ Cfr. Castillo, *El centro de la espiritualidad Cristiana*, 165.

El siguiente texto de Pedro Casaldaliga, explica de la mejor manera el concepto de "espiritualidad", desde su etimología:

Estos conceptos de espíritu y espiritualidad como realidades opuestas a lo material y a lo corporal provienen de la cultura griega. De ella pasaron al castellano, al portugués, al francés, al italiano, e incluso al inglés y al alemán... Es decir, casi todo lo que puede llamarse «cultura occidental» está como infectado de este concepto griego de lo espiritual. No pasa lo mismo, por ejemplo en la lengua quechua o guaraní o aymara. Tampoco el idioma ancestral de la Biblia, la lengua hebrea, el mundo cultural semítico, entienden así lo espiritual. Para la Biblia, espíritu no se opone a materia, ni a cuerpo, sino a maldad (destrucción); se opone a carne, a muerte (la fragilidad de lo que está destinado a la muerte); y se opone a la ley (la imposición, el miedo, el castigo). En este contexto semántico, espíritu significa vida, construcción, fuerza, acción, libertad. El espíritu no es algo que está fuera de la materia, fuera del cuerpo o fuera de la realidad real, sino algo que está dentro, que inhabita la materia, el cuerpo, la realidad, y les da vida, los hace ser lo que son; los llena de fuerza, los mueve, los impulsa; los lanza al crecimiento y a la creatividad en un ímpetu de libertad. En hebreo, la palabra espíritu, *ruah*, significa viento, aliento, hálito. El espíritu es, como el viento, ligero, potente, arrollador, impredecible. Es, como el aliento, el viento corporal que hace que la persona respire y se oxigene, que pueda seguir viva. Es como el hálito de la respiración: quien respira está vivo; quien no respira está muerto. El espíritu no es otra vida sino lo mejor de la vida, lo que la hace ser lo que es, dándole caridad y vigor, sosteniéndola e impulsándola⁴⁵.

2.1.1. La dimensión antropológica de la espiritualidad

Al hablar de espiritualidad, se hace referencia sin lugar a dudas a la persona en su totalidad: tanto en su dimensión terrena como en su dimensión trascendente. La espiritualidad hace referencia, no a un dualismo o reduccionismo como se ha venido considerando en tiempos anteriores, sino que se trata de una forma de vivir la vida, que incluye la totalidad del ser humano.

⁴⁵ Casaldaliga, *Espiritualidad de la liberación*, 12.

Según la definición antropológica de Jon Sobrino, la “espiritualidad es el talante del sujeto, su forma de ser, que le relaciona con la totalidad de la realidad, en lo que ésta tiene de trascendente e histórica”⁴⁶. Aquí, la palabra “espiritualidad” no significa un escapar de lo material para ir al encuentro directo con realidades inmateriales, se refiere a un talante de la persona, a su relación con Dios y con los demás, al espíritu con el que se programa y se realiza la exigencia, o como llama Jesús Espeja: “una forma de moldear la existencia. Espiritualidad significa realizar la existencia con espíritu. Una vida realizada con espíritu. La existencia humana es un todo que incluye la dimensión terrena y la dimensión trascendente. La existencia de la mujer o del hombre no son separables de la sociedad en que viven ni del mundo en que se cobijan”⁴⁷.

La espiritualidad, entonces, es el dinamismo interior de todo ser humano que lo mueve, que lo anima, y se identifica con sus motivaciones más profundas, sus ideales, su pasión, su mística por la que vive y lucha, sus proyectos y sus causas que dan sentido a su vida. Se puede entender por espíritu o espiritualidad ciertos sinónimos relativos “sentido, conciencia, inspiración, voluntad profunda, dominio de sí, valores que guían, utopía o causa por las que se lucha, talante vital”⁴⁸. El espíritu es el dinamismo interior del ser humano y la espiritualidad la expresión del talante vital, que abre a la transcendencia, es decir, a la relación con Dios, con el cosmos y con los demás.

2.1.2. La espiritualidad: patrimonio de la humanidad

La espiritualidad no es privilegio de algunos, es dimensión esencial del ser humano, puesto que, el espíritu es el talante del sujeto, su forma de ser, la relación con la totalidad de su ser. La persona humana es fundamentalmente espiritual y no un ser “exclusivamente material”.

⁴⁶ Sobrino, *Espiritualidad de Jesús y de la liberación*, 59.

⁴⁷ Espeja, *La espiritualidad Cristiana*, 15-16.

⁴⁸ Casaldaliga, *Espiritualidad de la liberación*, 13.

La afirmación clásica de que el ser humano es un ser espiritual significa que el hombre y la mujer son algo más que la vida biológica, que en ellos hay algo que les da una calidad de vida superior a la vida de un simple animal. Ese plus, ese algo más que los distingue, que los hace ser lo que son dándoles su especificidad humana, es esa realidad misteriosa, pero bien real, que tantas religiones y filosofías, a lo largo de la historia, han designado como «espíritu». Llamado así o con otra palabra, el espíritu es la dimensión de más profunda calidad que el ser humano tiene, sin la cual no sería persona humana. Esa profundidad personal –el hondón, en el lenguaje de los místicos clásicos –va siendo forjada por las motivaciones que hacen vibrar a la persona, por la utopía que la mueve y anima, por la comprensión de la vida que esa persona se ha ido haciendo laboriosamente a través de la experiencia personal, en la convivencia con sus semejantes y con los otros seres, la mística que esa persona pone como base de su definición individual y de su orientación histórica⁴⁹.

Humanidad y espiritualidad guardan una estrecha y profunda relación. En palabras de Casaldaliga, la espiritualidad será la talla de su propia humanidad. En lenguaje cristiano la espiritualidad, por ser la realidad más honda del ser humano, equivale a “ser a semejanza de Dios”, a “su imagen”. Por ello, la espiritualidad no es patrimonio exclusivo de algunas personas religiosas o creyentes, sino que es patrimonio de todos los seres humanos.

2.1.3. La espiritualidad cristiana

Se ha afirmado que la espiritualidad tiene que ver con la totalidad de la persona, con todas sus dimensiones: biológica, corporal, psicológica, etc. Es decir, se trata de algo vital que compromete todo nuestro ser: lo que vivimos y hacemos, nuestro trabajo, pensamientos, descanso, oración, nuestro modo de vivir, etc.

Ahora bien, cuando una persona entra a vivir con sentido guiado y animado por ese dinamismo interior, orientado desde el Espíritu de Jesucristo, se habla no solo de *espiritualidad*, sino de *espiritualidad cristiana*. Es decir, una espiritualidad que compromete la vida entera de la persona. La *espiritualidad cristiana* es vivir conforme al

⁴⁹ Ibid, 14.

Espíritu de Jesús. Según Múgica, la vida cristiana, “consiste en seguir a Jesús de manera que su experiencia de Dios y su Espíritu sean lo que configure nuestra vida. Para el desarrollo de la vida espiritual se van tomando en consideración las palabras y los hechos de Jesús, sus enseñanzas y sus obras de salvación y liberación”⁵⁰.

Esta “vida según el espíritu” quiere decir: el Espíritu de Jesús que lleva a configurarse con su persona. Es decir, lleva a asumir el destino y el riesgo que corrió el Hijo de Dios por servir al Reino de Dios. Se trata de una espiritualidad que se concretiza en las situaciones históricas y al mismo tiempo genera un tipo de espiritualidad propia de su época. Gustavo Gutiérrez afirma: "Una espiritualidad es una forma concreta, movida por el Espíritu, de vivir el Evangelio. Toda gran espiritualidad está ligada a los grandes movimientos históricos de su época"⁵¹.

Segundo Galilea describe la espiritualidad como "un estilo de vivir el Evangelio en una determinada situación. Esta fuerza animadora del espíritu, expresada en los diferentes contextos históricos y sociales del cristianismo, genera en los cristianos lo que llamamos una, espiritualidad"⁵².

Por otro lado, para Camilo Maccisse, la vivencia cristiana, que es el desarrollo de la vida comunicada por Cristo, “se acoge por la fe, se expresa en la caridad y se vive en la esperanza, se encarna en el hombre concreto y va tomando las modalidades de su cosmovisión, de la cultura de su época, de la situación concreta de la Iglesia en que le toca vivir y de la propia vocación”⁵³.

⁵⁰ Múgica, *Espiritualidad Cristiana*, 18.

⁵¹ Gutiérrez M, *Beber en su propio pozo*, 45.

⁵² Galilea, *El rostro latinoamericano de la espiritualidad*, 69.

⁵³ Maccisse, *Nueva espiritualidad de la vida religiosa en América Latina*, 14.

2.2. La espiritualidad cristiana en la obra de Benjamín González Buelta

Benjamín González Buelta es un sacerdote jesuita español quien ha tenido una intensa y cercana experiencia entre los pobres. Ha vivido treinta y siete años en la República Dominicana donde fue maestro de novicios y Provincial. Actualmente vive en Cuba. Ha publicado numerosos libros de espiritualidad, entre ellos: *Bajar al encuentro de Dios; La transparencia del barro; La utopía está en lo germinal; Ver o perecer; El rostro femenino del Reino; Tiempo de crear; el Dios oprimido; Orar en un mundo roto; Caminar sobre las aguas; En el aliento de Dios*⁵⁴.

Caminar sobre las aguas está dividido en cuatro grandes capítulos. El primer capítulo hace referencia al desafío del “mundo líquido”, allí presenta una breve descripción de la cultura que se respira en la actualidad; el segundo capítulo hace referencia a la integración personal, allí analiza aspectos del ser humano tales como: el cuerpo, el pensamiento, la afectividad y la decisión; el capítulo tercero se refiere a la integración en la realidad, en este define los elementos de la realidad: el cosmos, el otro, la historia y la comunidad; el cuarto y último capítulo lo dedica al dinamismo inseparable: integración personal e integración en la realidad. El autor en este momento de su obra, realiza una verdadera síntesis en la que logra mostrar la articulación entre la persona y su realidad, entre Dios Trinidad y la realidad.

A partir de la obra *Caminar sobre las aguas*, la espiritualidad cristiana, se comprende desde dos ejes fundamentales: *la ascética* y *la mística*. Desde el punto de vista de la *ascética*, la espiritualidad cristiana es estar disponibles para Dios; y desde la *mística*, es acoger la acción del Espíritu de Dios.

⁵⁴ La biografía fue tomada de la presentación del autor que se encuentra en la pasta final del libro “*Caminar sobre las aguas*”, publicada en España, en el año 2005.

El autor crítica algunos acentos de otros tiempos que deformaron la comprensión de la ascética y de la mística. En el pasado, por ejemplo, la ascética tuvo aspectos que la deformaron: voluntarismo; exaltación del dolor para merecer gracias de Dios; considerar el cuerpo como malo y acosador del alma; sospecha y recelo de los bienes de este mundo que Dios nos ha dado para nuestro disfrute; la imagen de un Dios con el ceño fruncido, juez implacable y minucioso en contabilidades ante nuestras limitaciones y pecados. González Buelta, no está de acuerdo con esta comprensión de mística, dado que su acento lleva a una experiencia de Dios sin referencia al mundo, se exagera la importancia de las manifestaciones corporales extraordinarias, como por ejemplo, buscar visiones y no tanto tener una visión nueva de la realidad. Se consideraba la mística como un don de algunas personas excepcionales y no como una dimensión de toda la persona⁵⁵.

Ante una comprensión errada de la espiritualidad, el autor propone una nueva visión de la mística y de la ascética, que llevan a vivir de manera abierta con Dios en la historia. Ahora es necesaria, una “ascética de los remeros”, dice González, que sepa orientarse en medio de la noche de la historia y lidiar con los vientos y las olas de la historia. Una mística que sepa discernir a Dios entre las sombras, que invite a subir a nuestra pequeña barca y llenar nuestra vida de sentido.

González Buelta desarrolla una comprensión de espiritualidad cristiana a partir de algunas categorías teológicas trabajadas en su obra. En ella, *ascética* y *mística* son categorías unificadoras de otras categorías que son claves para la integración en la realidad: el cosmos, el otro, la historia y la comunidad. Seguidamente se presenta la comprensión que el autor tiene de cada uno de las categorías mencionadas.

⁵⁵ Cfr. González, *Caminar sobre las aguas*, 16-17.

2.2.1. La ascética

La ascética es la disposición que tiene la persona para el encuentro con Dios. Así, la disponibilidad es una de las dimensiones necesarias para entrar en comunicación con Dios, para la integración como personas, para situarnos en nuestra cultura y en la realidad. La ascética hace que la persona esté en total apertura ante Dios. Es decir, disponible física, psicológica y espiritualmente. Esta es la nueva comprensión que González Buelta propone para resignificar la ascética. La ascética se define como el estar disponibles para Dios que, a través de algunas prácticas concretas, como la oración, el examen, el diálogo con un acompañante, etc., va creando en la persona entera una actitud de disponibilidad y de acogida⁵⁶.

La ascética entendida como la disposición física para experimentar a Dios, implica una nueva manera de entendernos y de relacionarnos con nosotros mismos. El cuerpo no es una añadidura en la persona, sino la dimensión que prueba la presencia y existencia del ser espacio-temporal. De aquí que la ascética resignifica el cuerpo reconociéndole como don de Dios que se debe amar y poner al servicio de los hermanos. La ascética del cuerpo significa reconocernos en cuerpo y alma como don de Dios y amar el cuerpo tal como es: belleza y fealdad, fuerza y debilidad, vitalidad y apagamiento, juventud y vejez, crecimiento y deterioro.

La ascética es la disposición de los pensamientos para que la voluntad de Dios se realice de manera eficaz, después de ser discernida individual y comunitariamente. La ascética es un canal para descubrir los pensamientos de Jesús, pero apropiarse de su racionalidad conlleva una dinámica de descubrimiento, en la que no se puede prescindir del constante encuentro con Cristo y del discernimiento de nuestros pensamientos confrontados con los de Jesús. *“El discernimiento espiritual, personal y comunitario adquiere hoy una*

⁵⁶ Cfr. Ibid, 16.

relevancia especial, si queremos vivir según el Espíritu”⁵⁷. Esto es lo que González Buelta llama “ascética del pensamiento”. Se trata de encontrarnos permanentemente con la persona de Jesús para descubrir su racionalidad y sus sentimientos, y hacerlos nuestros⁵⁸.

La ascética es liberar nuestra afectividad de ataduras malsanas para construir una afectividad de calidad, como la de Jesús. En este sentido, la ascética consiste en revisar constantemente la afectividad de la persona en el encuentro con Jesús: “La relación profunda con Dios y las relaciones humanas verdaderas, que nos dan alas y raíces al mismo tiempo, nos ayudan a liberar nuestro corazón de ataduras malsanas y nos ofrecen la posibilidad de construir una afectividad como la de Jesús. Tened los mismos sentimientos de Cristo Jesús (Flp 2, 5)”⁵⁹.

La ascética es buscar y asumir la propuesta de Dios, para ello es importante entrar “en nuestra hondura, allí donde el Espíritu dialoga con nosotros, nos transforma y nos propone”⁶⁰. Así, Dios trabaja y va transformando a sus hijos desde lo más profundo de su ser, es ahí donde propone su oferta de vida nueva. La ascética se concretiza en la toma de una decisión como respuesta de aceptación a la gratuidad de Dios:

En una buena decisión escuchamos toda nuestra persona, nuestra afectividad, donde sentimos la propuesta de Dios, nuestro pensamiento para ver la lucidez evangélica de lo que sentimos, y nuestro cuerpo, donde resuena el proceso interior con la novedad que surge dentro de nosotros. La paz y la alegría de una decisión, aun que sea la elección de algo doloroso y amenazador, suelen ser la respuesta de Dios a la aceptación de su propuesta⁶¹.

En síntesis, cuerpo, pensamiento, afectividad y decisión, son dimensiones de la persona implicadas en el encuentro con Dios, en quién “vivimos”, nos “movemos” y

⁵⁷ Ibid, 63.

⁵⁸ Ibid, 60 y 62.

⁵⁹ Ibid, 86.

⁶⁰ Ibid, 100.

⁶¹ Ibid.

“existimos” (Hch 17, 28). En este encuentro, la experiencia de Dios va recorriendo por entero y va transformando e integrando a niveles cada día más hondos en la persona y por tanto, el resultado final es una verdadera integración personal. La transfiguración de Jesús es una muestra de cómo vive Él estas cuatro dimensiones del proceso interior de su relación con el Padre.

Por otro lado, la ascética lleva a una relación sana con el cosmos, como expresión de una relación sana con Dios y con los demás. “En esa experiencia cósmica nosotros encontramos a Dios de una manera muy concreta, como una tierra que alimenta nuestra existencia”⁶². Por ello, esta nueva relación con el cosmos se ve reflejada en la tarea de *crear una ecología sana*. El cosmos con su belleza no solo lleva a contemplar a Dios, sino también la justicia y la necesidad de cuidar la creación liberándola de la depredación.

Cabe mencionar que otro de los aspectos de la ascética es el encuentro con el otro que implica respeto, tolerancia y acogida con toda su diferencia, al momento de entrar en su mundo, de tal manera que así se dispone para el encuentro con Dios y reconocer en el misterio del otro, el misterio de Dios. El otro no es alguien anónimo, pues tiene rostro y nombre propio: puede ser el pobre, el excluido, el marginado, el crucificado, incluso puede ser el enemigo. Pero es en el amor *al enemigo*, en el orar por los que nos agreden y nos ofenden (Mt 5, 43-48), donde el encuentro con el otro alcanza su punto culminante.

La ascética sitúa al sujeto en la historia, reconociendo en ella la acción del Espíritu como la dimensión más profunda de la realidad. Es dentro de un mundo de cambios profundos, donde surge el compromiso con el Espíritu para sembrar la vida verdadera y construir el reino de Dios. Los pobres son los más afectados en este mundo de cambios y de consumismo: “Los pobres reales son el símbolo de todas las pobrezas que experimenta el

⁶² González, *Caminar sobre las aguas*, 120.

ser humano, no solo por su situación en la organización de la sociedad, sino en todos los órdenes de la existencia, como la salud, la soledad, la insignificancia o el sinsentido”⁶³.

La ascética, además de permitir una nueva relación con el cosmos, con el otro, con la historia, también implica una relación nueva con la comunidad. La ascética de la comunidad, como la llama González Buelta, es la vida en comunión que hace posible el vivir desde el espíritu, de manera especial el espíritu del amor. El espíritu del amor es el alimento que sostiene las buenas relaciones de unión con los hermanos. Y la comunidad nace precisamente de la experiencia profunda de amor⁶⁴.

El cosmos, el otro, la historia y la comunidad son aspectos que también están implicados en la vida ascética, que integra al sujeto en sí mismo y en la realidad. En conclusión, la ascética es necesaria para integrarnos, tanto en lo personal, que implica una nueva forma de relacionarse con nuestro cuerpo, pensamientos, afectividad y decisión, como en la realidad, que significa tener una nueva mirada y manera de relacionarnos con el cosmos, el otro, la historia y la comunidad.

2.2.2. La mística

Según González Buelta, la mística es la “experiencia y conciencia de nuestro encuentro y unión con Dios tal como se nos revela en Jesús de Nazaret”⁶⁵. Es experiencia profunda de Dios, del Misterio que no es enigma, sino dimensión profunda que se inscribe en cada persona, en cada ser y en la totalidad de la realidad. Experiencia del misterio de Dios que se traduce en experiencia de Dios en la historia y que ha entrado totalmente en la realidad humana.

⁶³ Ibid, 167.

⁶⁴ Cfr. Ibid, 184.

⁶⁵ González, *Orar en un mundo roto*, 143.

La mística se va desarrollando progresivamente en el encuentro con Dios. Es así como “la mística, se experimenta no sólo en nuestra razón, sino también en nuestro mundo emocional, resuena en nuestro cuerpo, nos unifica en la decisión y se expresa en nuestra acción, en una vida llena de dinamismo y creatividad”⁶⁶ y nos transforma cuando Dios nos “abraza con su amor” (EE 15).

La mística que es el amor transformador de Dios llega a cada persona tocando todo su ser, para seguir el camino que Dios le proponga. “Todos experimentamos que al sentir el amor de Dios –y el verdadero amor es siempre de Dios –, toda nuestra persona cambia. Se ilumina nuestro pensamiento, se enciende nuestra afectividad, nuestro cuerpo no siente el cansancio y se llena de vida para el trabajo, la fiesta y el encuentro humano”⁶⁷.

La mística como transfiguración del cuerpo conlleva una relación con la resurrección y con el seguimiento de Jesús en la construcción del Reino:

Las experiencias de transfiguración nos recuerdan que nuestro cuerpo tiene vocación de resurrección. Los verdaderos místicos tienen cuerpos sensibles a los crucificados de este mundo, a los que merodean constantemente los linderos de la muerte. No pueden apartar sus ojos y su carne de esos crucificados. También saben ver en ellos la imagen de Dios, el cuerpo profano del Hijo y al Padre a su lado. (...) La transfiguración no sólo se vive en la quietud de la oración, sino también en medio de los trabajos del servicio al reino de Dios. Callejones marginados de miseria, salas de hospital, aulas y oficinas... pueden ser espacios que nos hablen de Dios con más fuerza que un claustro gótico⁶⁸.

El contemplar a Dios en toda la realidad y, sobre todo, en el hermano marginado es lo que González Buelta llama “mística de los ojos abiertos”. El no cerrar los ojos a la realidad que nos confronta con su marginación y con su miseria significa actuar para transformar tal situación. En este sentido el cuerpo es transformado para transformar la

⁶⁶ González, *Caminar sobre las aguas*, 24.

⁶⁷ *Ibid*, 44.

⁶⁸ *Ibid*, 45-46.

sociedad desde la evangelización y el servicio a los demás. Así se articula mística, misión y testimonio. En el servicio a los demás está en juego la fe que profesamos en Dios vivo: “La pascua, muerte y resurrección de nuestro cuerpo en el servicio amoroso a los demás, dirá la verdad sobre Dios en una cultura de adicciones y compulsiones”⁶⁹.

La mística nos introduce en la dinámica de la "locura de Dios" que nos ilumina (1 Cor 1, 25). Es decir, en su sabiduría revelada en un crucificado que acabó sus días en un aparente fracaso estrepitoso. La cruz como locura y sabiduría de Dios, no es compatible con las sensaciones placenteras que prometen llenar de sentido la vida, ni con el poder y la fama. La cruz cuando se encarna en nuestras vidas como novedad que salva, puede ofrecer amor a los demás en esta “sociedad de los sentidos”⁷⁰.

La locura de Dios encarnada en la vida es la expresión de una mística que es pasión por Dios y por su reino. Una pasión que se traduce en verdadero “abrazo de Dios en el amor” (EE 15) para transformar la existencia humana. Solo el amor de Dios puede cambiar el corazón humano y disponerlo para acoger su novedad, para vivir en comunidad unido por el mismo abrazo de amor de Dios. Amor que lleva a encontrarnos con el Dios de la historia y a comprometernos como Él desde el servicio humilde: “Al encontrarnos con el Dios de la historia, inevitablemente nos encontramos con que Él se mueve a nuestro lado, se compromete con nosotros, pero no desde el poder ni desde la sabiduría aséptica, sino *desde el servicio humilde, asumiendo la historia desde las situaciones más hundidas y desgarradas juntamente con nosotros*”⁷¹.

Finalmente, la mística es unirse a Dios y acoger su novedad en cada decisión para ser unificados e integrados enteramente a Él y, por tanto, también a uno mismo:

⁶⁹ Ibid, 46.

⁷⁰ Ibid, 65-66.

⁷¹ Ibid, 88.

Cuando decidimos bien, acogiendo la novedad que Dios nos propone, *nos sentimos unificados y entregados enteramente a Dios en un solo amor concreto*. Decidimos en el Amor sin medida de Dios y nos sentimos unidos a Él en el mismo querer que expresa toda nuestra persona. Pero no es una unión fusional donde me pierdo, donde me diluyo en Dios, sino una entrega en la que me encuentro más yo mismo precisamente cuando me regalo, sin contabilidad ninguna, a Él y a su proyecto, cuando no me busco un servicio en la complacencia de mi propio interés. De aquí nace un servicio que no es de esclavo ni de asalariado, sino de hijos con el Hijo⁷².

La mística permite la integración en lo personal y en la realidad. La integración en la realidad significa reconocer que el cosmos está habitado por el Creador y orientado hacia la plenitud y su destino de eternidad es caminar hacia el encuentro definitivo con Cristo, comunión cósmica. En la percepción de esta dimensión de la realidad se da, según González Buelta, una experiencia profunda de Dios porque se entra en comunión con Él. De esta manera, el cosmos transparenta a Dios.

La mística trasciende el reconocimiento de Dios en el cosmos y pasa a ser entendida desde el encuentro con Dios en el otro: “yo soy Jesús, a quien tú persigues” (Hch 9, 5); “lo que hicisteis con uno de mis hermanos más pequeños lo hicisteis conmigo” (Mt 25, 40). El místico ve a Dios en el otro que es alguien brillante, cercano, amable, que potencializa sus cualidades y llena su vida de dinamismo y de sentido; pero también es capaz de sentir a Dios en las carencias profundas que tiene el otro y en aquel que es percibido como amenaza para su estabilidad: el que viene a agredirlo y despojarlo. Es así que, Dios se hace carencia en el otro, se hace débil. El otro que sufre es un grito de Dios. El encuentro con Dios en el otro adquiere un carácter salvador porque así adquiere lo mejor. “Esa es la salvación: Dios débil está realmente necesitado en el otro y se expone en un silencio herido delante de mí”⁷³.

⁷² Ibid, 105.

⁷³ Ibid, 149.

Se puede decir también que, el místico reconoce a Dios en la historia, percibe cómo actúa en la realidad y está convencido de que ante la oscuridad y el mal, la última palabra la tiene Él, y ante un futuro que se cierra sigue sirviendo al proyecto de Dios. Es decir, la mística es percibir siempre en el vientre de la historia la vida que lleva dentro, y la historia se va orientando hacia el encuentro definitivo con el Dios de la historia.

La experiencia profunda de comunión con Dios no solo se da en el cosmos, en el otro, en la historia, sino también en la comunidad. Esta experiencia de comunión con Dios en la comunidad se fundamenta en la santísima trinidad: “*Dios es trinidad, comunidad (...)* El que se encuentra con Dios entra en ese dinamismo que transforma a cada persona y crea el tejido comunitario a imagen y semejanza de Dios”⁷⁴. Así, la mística de la comunidad significa entrar en el dinamismo del misterio de Dios Trino que crea comunidad y rehace con su presencia. Por tanto, el cosmos, el otro, la historia y la comunidad son lugares en los cuales el sujeto es integrado por la experiencia profunda de encuentro con Dios. Es decir, todo aquel que entra a vivir en el misterio de Dios que nos rebosa es integrado también tanto en lo personal como en la realidad que lo envuelve.

En síntesis, *ascética* y *mística* están íntimamente unidas en la tarea de integrar a la persona en sí misma y en la realidad. La ascética es la disposición que tiene el ser humano para entrar en el encuentro con Dios en el cosmos, en el otro, en la historia y en la comunidad; la mística es abrir los ojos para contemplar y reconocer a Dios en la realidad. “La verdadera experiencia de Dios es *integradora de la persona* (cuerpo, pensamiento, afectividad, decisión) y *nos integra en la realidad* (cosmos, otro, historia, comunidad), donde Dios trabaja construyendo el reino que nos anunció Jesús”⁷⁵.

⁷⁴ Ibid, 185-186.

⁷⁵ Ibid, 22.

2.2.3. El cosmos

El cosmos es el escenario donde se desarrolla la existencia humana y que con su belleza despierta la admiración a los científicos, poetas y pintores, pero también provoca la codicia en muchos. El cosmos también es el don que salió de Dios como expresión de sí mismo y a su vez, es el hábitat del hombre, en general.

De aquí se sigue que, nadie puede pretender acaparar todos los bienes de la tierra para sí mismo, como si a los demás el Padre no los hubiera asignado vivir dignamente como hijos suyos. La relación sana con los bienes de la tierra surge a partir de la conversión al Reino de Dios. “El reino que Jesús anuncia y su justicia es lo que hay que buscar y todo lo demás se nos dará por añadidura (Mt 6, 33). La relación codiciosa con el dinero hace que este se convierta en amo y nosotros en sus esclavos (Mt 6, 24)”⁷⁶. El Reino de Dios germina, crece y se desarrolla en la persona por medio del contacto directo con la tierra, en la vida cotidiana, en el trabajo, entre dolores, alegrías y amenazas.

2.2.4. El otro

El otro puede entenderse en dos sentidos. El *Otro*, escrito con mayúscula, se refiere a aquél que nos habita: Dios. Y *otro*, con minúscula, a aquellos con quienes convivimos en la tierra: los hermanos. “El otro puede ser un don que me complementa, alguien que tiene algún tipo de pobreza que libera del egoísmo, que amenaza mis proyectos y mis falsas seguridades, puede ser una diferencia que me desinstala, puede ser el emigrante de otro país, el creyente de otra religión, puede ser una amenaza real para mí”.⁷⁷

Jesús revela el verdadero otro con mayúscula y con minúscula, pues, en Él, “Dios tiene un rostro humano que establece verdaderamente relaciones en las que se da y se

⁷⁶ Ibid, 17.

⁷⁷ Cfr. Ibid, 136.

recibe, abraza y es abrazado. Dios se acerca a nosotros más accesible a los sentidos que en la brisa de Elías o en la zarza de Moisés”.⁷⁸ En Jesucristo Dios se ha hecho otro, próximo y misterioso, débil y fuerte, fascinante y marcado por los límites.

También se puede decir que, el *otro* es aquel en quien acontece el encuentro con el *Otro* y el anuncio del Reino. En el otro el anuncio del Reino se convierte en encuentro con una persona, mejor dicho, con la Palabra encarnada del Padre. “De esta experiencia nace la “reverencia amorosa” (Diario espiritual, p. 181), la “Humildad amorosa” (ibídem) con que me relaciono con Dios en la oración, y con todo otro por los caminos de la realidad”⁷⁹. Son los encuentros verdaderos, los que permiten hacernos personas para anunciar y construir el reino de Dios.

2.2.5. La historia

La historia es el lugar donde acaece Dios y su Reino. En el interior de ella crece el reino con sus características de liberación y reconciliación. Este Reino es el centro de la predicación de Jesús. Al respecto González Buelta describe de manera sintética y estructurada las enseñanzas de Jesús sobre el reino de Dios⁸⁰:

- El reino de Dios nos llama a *convertirnos* a la vida plena y nos ofrece el *perdón* sin condiciones que nos permite entrar en ella.
- El reino no excluye a ninguna persona, se ofrece a todos. No deja a nadie saqueado en la cuneta. Por eso mismo *pasa por los últimos*, los pequeños y sin poder, los desahuciados de la vida, los excluidos por cualquier razón (...) Los pobres se convierten, de mendigos de la historia, en creadores de la novedad de Dios en dicha historia (Mt 5, 13-14; Lc 10, 25-37).

⁷⁸ Ibid, 138.

⁷⁹ Ibid, 140.

⁸⁰ Ibid, 160-162.

- El reino llega como un *don del Padre*, como algo pequeño que se tendrá que cultivar, pero que ya lleva dentro la plenitud de la cosecha, de la misma manera que el grano de trigo ya lleva dentro el pan compartido en la mesa.
- El reino de Dios llega desde el Padre, que es nuestro servidor, como *don* nuevo, impredecible; por eso tenemos que estar despiertos para *acogerlo y discernirlo* de otras novedades falsas, porque también en medio de la noche de la historia llegan los ladrones para apoderarse de nuestra vida (Lc 12, 35-40).
- El reino *pasa por nuestra persona*, necesita de nuestra colaboración, es una propuesta de Dios, no una imposición.
- El reino introduce una novedad que *crea conflictos* con los instalados en su poder, en su riqueza o en su justicia religiosa (...) Hay que *asumir el conflicto*, el fracaso, la pasión, como algo inherente al seguimiento de Jesús.
- El reino de Dios llegará a su *plenitud*, como ya llegó en Jesús resucitado. La certeza de la cosecha nos lleva a *celebrar* siempre y a *testimoniar* con la alegría de la Pascua el triunfo definitivo del reino sobre cualquier fuerza de opresión que pretenda absolutizar la historia con su ideología o reducirla a sus proyectos y realizaciones concretas (Lc 14, 15-24).

2.2.6. La comunidad

La comunidad es sinónimo de solidaridad, de unidad, de fraternidad, es a su vez, creadora de una vida con sentido y de fe y también, es expresión del Espíritu que nos une. Jesús crece en medio de una comunidad familiar y en medio de ella habla de su experiencia con el Padre, más tarde crea una comunidad de discípulos, una comunidad servidora de todos, como Dios es servidor en Jesús. Una comunidad al servicio de la vida, del reino y de la vida en plenitud.

La comunidad no se puede comprender sin el Reino, que crea comunidad y se anuncia desde ella, para servir al reino. Así, lo explicita Jesús: “[Él] no se quedará como

Juan en el Jordán, recibiendo a los peregrinos, sino que *formará una comunidad original, nueva, itinerante*, para ir a buscar a las personas allí donde se encuentran: en los surcos mal pagados, en sus mesas de cobradores de impuestos o en sus camastros de enfermos”⁸¹. Jesús llamó, formó e envió a anunciar el reino por todos los rincones de la tierra.

La comunidad hace concreta la vida del Espíritu de Dios. La persona se construye y se integra desde el encuentro con Dios presente en la vida comunitaria, de esta manera la comunidad se convierte en el espacio para vivir su fe y su compromiso por el reino de Dios. “Desde la comunidad eclesial hay que salir a los caminos donde se encuentra la realidad, porque ahí trabaja el mismo Espíritu en cada uno de los fragmentados; ahí asoman por todas partes los signos de su acción, que nos ofrece los brotes de la vida nueva para todos”⁸².

Tenemos entonces que el cosmos, el otro, la historia y la comunidad, poseen un carácter teológico sacramental, pues no solo son escenarios donde acontece y se desarrolla la acción del Espíritu de Dios y del Hijo, sino que también revelan a Dios presente en toda la realidad, y permiten descubrirle para experimentar su gracia. Por otro lado, la ascética y la mística son necesarias para este reconocimiento y vivencia del Espíritu que hace posible la vida del reino, la justicia, la liberación, la fraternidad, la comunión, la igualdad, la unidad y el compromiso solidario con los pobres.

La integración personal y la integración en la realidad son posibles desde la disponibilidad a Dios y la experiencia profunda de seguimiento a Jesús, pues sólo el Espíritu del Padre y del Hijo que actúa en una cultura fragmentada y en el hombre muchas veces fracturado, puede integrar al hombre como Jesús que aparece integrado plenamente en la transfiguración (Mc 9, 2) y en su decisión de ir a Jerusalén a anunciar el Reino de los cielos. Sólo el Espíritu de Dios que nos habita puede integrar plenamente a la persona, es

⁸¹ Ibid, 179.

⁸² Cfr. Ibid, 181.

decir, desde su cuerpo, su pensamiento, su afectividad hasta su decisión, sanándola de sus desgarros y proponiéndole la novedad de Dios en la historia que Él busca realizar juntamente con nosotros.

2.3. La espiritualidad liberadora

La liberación es un hecho fundamental en la misión de Jesús. Por ello, una espiritualidad liberadora se caracteriza por continuar con el espíritu liberador de Jesucristo que se fundamenta en el amor y la libertad.

Ahora bien, en la obra de González Buelta, la espiritualidad cristiana es una experiencia *ascética* y *mística* que integra al ser humano en sí mismo y en la realidad. En su comprensión se evocan algunas palabras claves, tales como: integración personal, integración en la realidad, ascética, mística, seguimiento de Jesús, Reino de Dios, pobres, servicio, liberación, salvación, cruz, futuro, vida, reconciliación, solidaridad, entre otras, que permiten inferir una espiritualidad liberadora con sus características particulares que se describirán a continuación. La espiritualidad liberadora es:

2.3.1. Una espiritualidad integradora del hombre

Precisamente porque libera de la división o fragmentación personal y comunitaria que lleva al *sin sentido* de la existencia. Libera para volver a integrarlo en su propia persona y en la realidad. Para González Buelta *integración personal e integración en la realidad* es un solo dinamismo inseparable:

La experiencia de Dios es integradora de la persona porque no está limitada a una parte de nuestro ser, sino que lo abraza por entero, con toda su trayectoria vital, sus sueños y su pasado, lo consiente y lo inconsciente, unificándolo en el amor. *El cuerpo, el pensamiento, la afectividad y la decisión* son alcanzados por el mismo encuentro, superando rupturas, sanando viejas heridas, dinamizando nuestros sueños y nuestros deseos más hondos. A la larga, esta experiencia es consoladora y llena de

sentido nuestra vida, aunque, por distintas razones, en la oración podamos atravesar épocas o episodios de oscuridad y sinsentido que también pueden formar parte del itinerario hacia la unificación y la alegría⁸³.

La integración en la realidad es la expresión de la integración personal, pues el Espíritu liberador de Dios saca al sujeto de su ensimismamiento para realizar el proyecto de Dios en otro escenario. “En este encuentro íntimo recibimos una propuesta de Dios que nos devuelve a la realidad, al *cosmos*, a todo *otro*, para realizar la *historia* del reino desde la *comunidad*”⁸⁴.

2.3.2. Una espiritualidad de la disponibilidad y de la acogida.

La disponibilidad y la acogida son dos características de una espiritualidad liberadora. La espiritualidad como disponibilidad y acogida significa liberar al hombre de aquella vida que desarrolla en función del “tener más”, en la que prima el tiempo que se emplea en la búsqueda de intereses económicos, políticos, sociales y religiosos, por encima del proyecto transformador de Dios, su mensaje, su Palabra y su Espíritu. El hombre que tiene un espíritu disponible no encuentra obstáculos para acoger la propuesta de Dios para su vida. Puesto que, el Espíritu del Resucitado libera su corazón de una vida material sin Dios para que acoja la gratuidad divina. En la medida en que la vida en el Espíritu de Dios es más intensa surgirá un corazón capaz de dejar todo aquello que esclaviza y aliena para ser transformado por la acción de Dios.

2.3.3. Una espiritualidad del seguimiento a Jesús y de servicio al Reino

El seguimiento a Jesús dice de la relación estrecha que el discípulo mantiene con el Maestro. Seguir a Jesús es asumir y perseguir su mismo destino hasta las últimas consecuencias. “Jesús invita al hombre a salir de sí mismo, a olvidarse de sí mismo, para

⁸³ Ibid, 191.

⁸⁴ Ibid.

abrirse totalmente al destino que le marca el propio Jesús. El centro de atención no es la realización y la perfección del propio sujeto, sino el servicio al hombre, la solidaridad con los que sufren, la apertura a los demás”⁸⁵. La espiritualidad y el seguimiento a Jesús se entrelazan en el servicio amoroso por el bien del hombre. Así, el seguimiento a Jesús no es imitarle con el fin de ser más perfecto o más santo, sino que significa comunión de destino que apunta a trabajar por el bien del hombre mediante la solidaridad con los marginados y oprimidos de este mundo, llevando esta misión hasta el extremo de morir en la cruz⁸⁶.

Ahora bien, el seguimiento a Jesús tiene un objetivo claro: servir al Reino de Dios. Así, toda espiritualidad evangélica y auténtica es servicio al Reino de Dios y a Dios que nos sirve; así como Jesús que se hizo un hombre totalmente al servicio del Reino. Servir al Reino consiste precisamente en trabajar apasionadamente por la vida, la justicia, la reconciliación, la libertad, el amor y la solidaridad. Quién se aventura a seguir a Jesús para servir al Reino se descubrirá implicado en la misión de construir la historia y la sociedad desde la perspectiva divina.

2.3.4. Una espiritualidad del encuentro

Se trata de aquél encuentro que abre los ojos para contemplar a Dios en la realidad, en la historia y en el ser humano. Del encuentro con Dios nace la invitación de ir hacia la liberación de todo hermano que sufre la marginación o el rechazo. En el encuentro permanente con el Dios nos sentimos llamados a vivir libres para amar (Gal 5,13), y así se va formando en nosotros un espíritu liberador. “En el encuentro con Dios vamos siendo liberados para poder amar. “Si el Hijo os da la libertad, seréis realmente libres” (Jn 8,36). En el encuentro con Jesús buscamos la liberación de las estructuras que nos oprimen desde

⁸⁵ Castillo, *El seguimiento de Jesús*, 69.

⁸⁶ Cfr. *Ibid*, 70.

fuera, y de las fuerzas oscuras que nos oprimen desde dentro, con las que en realidad nos oprimimos a nosotros mismos⁸⁷.

El encontrarse con Dios consiste sobre todo en el encuentro amoroso con el pobre, pues en él, se puede ver, oír, tocar, abrazar... la vida de Dios en medio de nosotros. Como todo el cuerpo está abierto a esta realidad nueva de muerte y de vida, se va creando en la persona una sensibilidad nueva. “Así experimentamos el encuentro con el sacramento del pobre como verdadero signo del encuentro con Dios que nos libera para el amor. Esta experiencia de libertad, sólo se comprende a partir de la contemplación del cuerpo de Jesús pobre y crucificado que nos transforma. Es la gracia del sacramento del pobre”⁸⁸.

2.3.5. Una espiritualidad histórica

La espiritualidad liberadora consiste en vivir a Dios en un mundo interior, pero unido al compromiso histórico. De este modo la vida y la contemplación, la espiritualidad y el compromiso misionero, se articulan en el encuentro con Dios, que cita en la historia, que se deja encontrar en las situaciones históricas muchas veces difíciles de comprender racionalmente y en aquellos procesos de liberación en favor de la vida.

La espiritualidad liberadora es verdadera praxis histórica: practicar a Dios liberador. No se puede hablar de espiritualidad liberadora sin referencia a una espiritualidad opresora que se manifiesta en el poder político, económico y cultural que estructura la sociedad. El pecado fundamental consiste en el poder opresor del hombre, en impedir la gratuita liberación de Dios y en destruir la fraternidad. González Buelta, por el contrario, afirma que, “el poder de Jesús tiene el sentido contrario: es el del Reino, el del servicio, el del amor, una fuerza que libera frente a un poder que oprime”⁸⁹. Por eso, ante una realidad de

⁸⁷ González, *Bajar al encuentro de Dios*, 77.

⁸⁸ *Ibid*, 86.

⁸⁹ González *El Dios oprimido. Hacia una espiritualidad de la inserción*, 64.

opresión Jesús exige mucho discernimiento y una toma de postura. Los procesos de liberación, en el compromiso histórico, han de ser orientados hacia la promoción del hombre, la defensa de la vida y la justicia, la opción por los pobres: “La opción por los pobres es a la vez un acto de fe en Dios y una opción por la justicia utópica del Reino. La opción por el egoísmo es a la vez un rechazo de Dios y una injusticia (...) Dios y opción por los pobres no son separables, porque esta opción se fundamenta en el ser mismo de Dios y su justicia”⁹⁰.

Según González Buelta, la entrega al Reino es condición de la experiencia de Dios en la historia. Por lo tanto, significa que la opción por la justicia implica una conversión al Reino. Tenemos una experiencia de Dios en la medida en que existe un compromiso con la realización del Reino y no solo una relación personal con Dios⁹¹. Se trata de hacer del Reino un proyecto único de vida.

Parafraseando al autor, podemos afirmar que la espiritualidad como compromiso con la historia consiste en “buscar el mundo en el corazón de Dios y a Dios en el corazón del mundo”⁹². Buscar el mundo en el corazón de Dios es reconocer que él ha salido del corazón de Dios y hacia Él se dirige. En este sentido, el desafío para el creyente es precisamente abrir los ojos para reconocer a Dios en la belleza y en la alegría, en el dolor y en el sufrimiento que conlleva en sí la vida. Con el convencimiento de que el dolor no tiene la última palabra en la historia, sino Dios como amor.

2.3.6. Una espiritualidad creadora

La espiritualidad liberadora es creadora en el sentido que es continuadora de la dinámica del espíritu creativo de Dios. Él no solo creó el universo, sino que con su Reino une y crea

⁹⁰ Vigil, *La opción por los pobres es opción por la justicia y no es preferencial*, 154.

⁹¹ Cfr. González, *El Dios oprimido. Hacia una espiritualidad de la inserción*, 131.

⁹² González, *Caminar sobre las aguas*, 193.

comunidad en la familia, en la sociedad y en la Iglesia. La espiritualidad liberadora como creadora consiste en trabaja por mantener a la familia como escuela de la fe, promotora de la iniciación de los hijos, espacio y escuela de comunión, fuente de valores humanos y cívicos, nido de la vida humana, escenario en el que se ofrece un sentido cristiano de la existencia y escuela de verdaderos discípulos de Jesús.

Cuando la familia, la sociedad y la Iglesia son movidas por el espíritu del liberador de Jesús, se convierten en verdadera comunidad humana y discipular, en la que se ven signos de comunión, de esperanza, de fraternidad entre sus miembros, de justicia, de respeto, de solidaridad. Una comunidad de este talente, “será signo visible de que el Reinado de Dios se está haciendo realidad, pues en ella los hombres y las mujeres de este mundo encontrarán un espacio para soñar y recuperar sus mejores ilusiones, un espacio en donde el poder, la exclusión y el dominio de unos sobre los otros no se conoce, donde la violencia no tiene cabida, donde nadie pasa necesidad, y donde el perdón y la misericordia son siempre la última palabra”⁹³.

La espiritualidad liberadora no solo se caracteriza por ser creadora de la comunidad, sino también porque crea la historia según el parecer de Dios, con la fe de los seguidores del Señor que incide en campos como lo económico, lo social y lo político; con la fe que se traduce en verdaderas estrategias que permiten lograr el bien común, y en estructuras que se liberen de aquellas que subyugan y oprimen al que es imagen y semejanza de Dios.

2.3.7. Una espiritualidad solidaria

Una espiritualidad sin compromiso solidario con el prójimo es una pseudo-espiritualidad, pues esto implica un rechazo a la invitación que Jesús hace a sus discípulos de abrazar la

⁹³ Cadavid, *La Iglesia, un espacio de esperanza para el mundo de hoy*, 204.

pobreza evangélica y compartir su opción por lo pobres. Jesús es pobre por amor a los pobres, no por amor a la pobreza injustamente impuesta.

En la solidaridad con los pobres está en juego la fe del creyente en Dios porque “lo que hace posible el encuentro con Dios y la salvación, es el compromiso solidario con los pobres de este mundo”⁹⁴. La solidaridad con el pobre es rasgo esencial de una espiritualidad liberadora porque es un hecho real en la vida misma de Jesucristo. No en vano Julio Lois Fernández nos recuerda que, todo el que se confiesa creyente en Jesús, debe tener claro tres cosas: en primer lugar, el compromiso solidario de Jesús con los pobres porque Jesús estuvo de parte de los pobres, los que lloran, los que pasan hambre, los que no tienen éxito, los impotentes, los insignificantes (H. Küng); en segundo lugar, la opción por los pobres y su justa causa forma parte esencial e irrenunciable del seguimiento de Jesús; y, en tercer lugar, la credibilidad de la fe cristiana en una sociedad desigual, depende de que vivamos con autenticidad esta opción⁹⁵.

A partir de lo expuesto en este capítulo se puede concluir que la espiritualidad es una dimensión fundamental del ser humano que es necesario afianzar. La vida humana conducida por el espíritu evangélico es verdadera espiritualidad cristiana, puesto que consiste en el estilo de vida, según el Espíritu de Jesucristo. Por otro lado, la espiritualidad cristiana implica la consciencia y la apropiación de una experiencia ascética y mística para llevar una vida disponible y abierta a Dios, e integrada enteramente tanto en sí mismo como en la realidad.

Ascética y mística son dos grandes categorías teológicas predominantes en la comprensión de espiritualidad cristiana de Benjamín González Buelta, contenida en su gran obra: *Caminar sobre las aguas*. Además de esto, el *cosmos*, el *otro*, la *historia* y la *comunidad*, también se consideran como categorías teológicas, dado que son “lugares”

⁹⁴ Lois, *Cristo y la opción por el pobre*, 19.

⁹⁵ Cfr. *Ibid*, 20.

donde acaece la revelación de Dios. Desde la comprensión cristiana del autor se puede inferir una espiritualidad liberadora con las siguientes características: es una espiritualidad integradora del hombre; que consiste en una vida disponible para acoger la propuesta de Dios; que significa seguir a Jesús para servir al Reino de Dios y a Dios mismo, que nos sirve; que encuentra y contempla a Dios en la realidad y sobre todo en el rostro del que no es tenido en cuenta; que se concretiza en un compromiso histórico de liberación; que crea verdadera comunidad humana y eclesial; y, finalmente, que se expresa en la solidaridad con el prójimo.

CAPÍTULO III

NÚCLEO PEDAGÓGICO: CRITERIOS DE FORMACIÓN EN UNA ESPIRITUALIDAD LIBERADORA PARA LOS LAICOS HOY

El término *criterio* es una palabra de origen griego que significa “juzgar”. Según el Diccionario de la Real Academia (DRAE) *criterio* se define como "juicio, opinión, discernimiento, convencimiento, cordura, persuasión, norma para conocer la verdad". Teniendo en cuentas estas acepciones, el criterio es el juicio o discernimiento de una persona. El criterio es una especie de condición subjetiva que permite concretar una elección. Por lo tanto, el criterio es la capacidad o facultad que tiene el ser humano, sin excepción, que al ponerla en práctica, forma con el correr del tiempo y las experiencias una comprensión de las cosas, y a la vez forma una opinión acerca esas mismas cosas.

El objetivo del presente capítulo es postular algunos criterios para contribuir con la formación de los laicos hacia una espiritualidad liberadora. Estos criterios se clasificarán en cuatro categorías. En primer lugar está el criterio mayor, el *teológico*. Segundo, el criterio menor, el *antropológico*, que se depende del primero. Tercero, el criterio *praxeológico*, que se deriva de los dos anteriores. Y, finalmente, el criterio *pedagógico*.

El criterio *pedagógico* hace referencia a la necesidad que tiene la espiritualidad liberadora de una pedagogía como mediación en la formación de los laicos. Los criterios propuestos no pretenden ser la única solución a la problemática de la realidad espiritual de los laicos en Latinoamérica, pero sí quieren ser una alternativa posible de solución al problema. Los criterios presentados son necesarios dado que, en la Iglesia latinoamericana, como en la Iglesia en general, se necesita una buena formación para los laicos. Una

formación integral para que los laicos realicen con efectividad la misión encomendada por Jesucristo. A continuación se expondrán los criterios planteados.

3.1. El criterio teológico mayor

Se llama criterio teológico mayor porque es el punto de partida y del cual dependen los otros criterios. Se trata de un criterio eminentemente cristológico.

3.1.1. Jesucristo: el crucificado y liberador

Cristo crucificado y liberador es el primer criterio al que debemos referirnos cuando pensemos en la formación de los laicos y en su espiritualidad, su espiritualidad liberadora. De esta manera podemos asociar la identidad cristiana de los laicos como discípulos del Maestro. En la cruz de Cristo aconteció la liberación del hombre, y esa es la razón por la que Jesucristo crucificado y liberador es considerado como criterio mayor para la vida espiritual.

En la actualidad existen tantas religiones que están a la carta y al alcance de todos los gustos. De igual modo se promueve una espiritualidad del “estar bien” que deforma la vida espiritual, olvidándose el camino esencial: el de la cruz. El Crucificado, en cambio, es la invitación a vivir en su Espíritu hasta dar la vida por los demás. Se trata de una espiritualidad que implica peregrinar por la vida asumiendo la cruz del Maestro.

En la cultura actual el grito de Jesús en la cruz parece dirigirse no al Padre, sino a la tierra. Con su grito reclama que el pueblo de Dios no le abandone. Este grito de Jesucristo debe interpelar la formación espiritual que se ofrece a los laicos. Desde esta perspectiva, la formación espiritual de los laicos se ha de centrar en la cruz de Jesucristo si quiere ser una espiritualidad liberadora. En este sentido, la formación espiritual de los laicos centrada en

la pasión y muerte de Jesús en la cruz implica comprender de qué se trata este acontecimiento y qué significa la cruz para nuestro actual contexto de América latina.

Ahora bien, para la fe cristiana es ineludible comprender qué fue lo que sucedió en la cruz y qué significa la cruz en el continente latinoamericano hoy. Jesús en la cruz, recita el verso primero de un salmo (Sal 22, 1), en el que expresa su soledad y su angustia: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mc 15, 34; Mt 27, 46). “Jesús murió en la cruz como si hubiera sido abandonado por Dios. Dios no intervino, ni para castigar a los malvados, ni para liberar al justo. Por de pronto, esto es lo que sucedió en la cruz”⁹⁶.

Según Antonio González, en la cruz Jesús liberó al hombre del pecado fundamental⁹⁷. La liberación del pecado fundamental no habría sido posible por méritos humanos, sino solo por una iniciativa de Dios. Con este acto, no solo tuvo lugar la liberación, sino también la reconciliación de la humanidad entera. La liberación del pecado no es una teoría, sino un hecho, algo que sucedió fácticamente en el Calvario. Para la liberación del pecado fundamental era necesario que Dios mismo sufriera las consecuencias. Y para sufrir las consecuencias del pecado fundamental de la humanidad, Dios tiene que haberse hecho plenamente humano, sufrir el abandono de Dios en la muerte.

El sufrimiento de Jesús en la cruz es la consecuencia de su misma praxis concreta con los pobres, los débiles y los más desfavorecidos. Esta praxis provocó la reacción de las autoridades de su tiempo. Es decir, Jesús no padeció pasivamente por su mundo, sino que provocó la oposición del ambiente por su mensaje y actitud. Al respecto, Jürgen Moltmann afirma que, Jesús “al hacerse “amigo de los pecadores y publicanos”, se granjeó la enemistad de quienes despreciaban a estos. Al defender que Dios lo era también de los impíos, levantó a los piadosos contra sí, siendo lanzado a la impiedad del Gólgota”⁹⁸.

⁹⁶ González A, *Teología de la praxis evangélica*, 275.

⁹⁷ Cfr. *Ibid*, 279.

⁹⁸ Moltmann, *El Dios crucificado*, 76.

Y además de que, la teología de la cruz es central para la espiritualidad cristiana. Esto no significa que la teología de la resurrección pueda ser ignorada, porque la resurrección es otra de las afirmaciones ineludibles de la fe cristiana: Si Cristo no resucitó, la fe cristiana es incoherente y carece de sentido (1 Cor 15, 14). Sobre esta profunda unión entre la cruz y la resurrección de Jesucristo, Antonio González afirma que, la cruz sin resurrección y la resurrección sin cruz carecen de significado. “Frente a todo entusiasmo espiritualista, la fe cristiana tiene que recordar siempre la unidad entre la muerte y la resurrección de Cristo (1 Co 1, 23; 2, 2). Ellas constituyen un solo hecho, el hecho pascual. Sin esa unidad no hay liberación del esquema de la ley”⁹⁹.

Es decir, es un error hablar del Crucificado sin la relación estrecha con el Resucitado. De igual modo, la unidad entre crucifixión y resurrección lo afirma Jürgen Moltmann cuando dice que “la cruz es la forma de Reino futuro, liberador, y el Crucificado es la encarnación del resucitado. En el Crucificado está presente el “final de la historia” en medio de las situaciones de la historia”¹⁰⁰.

En efecto, la teología de la cruz como criterio para una formación de los laicos en una espiritualidad liberadora implica preguntarse por el significado de la cruz de Jesús para la realidad actual. ¿Cómo puede, entonces, interpretarse hoy la cruz de Jesucristo? Según Dietrich Bonhoeffer, la cruz no puede entenderse sin referencia al sufrimiento de Jesucristo.

La cruz no es el mal y el destino penoso, sino el sufrimiento que resulta para nosotros únicamente del hecho de estar vinculados a Jesús. La cruz no es sufrimiento fortuito, sino necesario. La cruz es un sufrimiento vinculado no a la existencia natural, sino al hecho de ser cristianos. La cruz no es sólo y esencialmente sufrimiento, sino sufrir y ser rechazado; y estrictamente se trata de

⁹⁹ González, *Teología de la praxis evangélica*, 295-296.

¹⁰⁰ Moltmann, *El Dios crucificado*, 215.

ser rechazado por amor a Jesucristo, y no a causa de cualquier otra conducta o cualquier otra confesión de fe¹⁰¹.

El autor deja claro que, la muerte en la cruz significa sufrir y morir rechazado y despreciado. Dicho de otro modo, “la cruz es con-sufrir con Cristo, es el sufrimiento de Cristo. Sólo la vinculación a Cristo, tal como se da en el seguimiento, se encuentra seriamente bajo la cruz”¹⁰². Pero para comprender claramente la cruz de Cristo y su sufrimiento es necesario participar en su misión y continuar con su tarea.

Para Sobrino, la espiritualidad centrada en la cruz no consiste en la resignación del sufrimiento, sino en una la actitud de situarse ante el pecado y de seguimiento. “La espiritualidad cristiana no es formalmente una espiritualidad del sufrimiento, sino una espiritualidad del seguimiento. No todo sufrimiento es específicamente cristiano, sino aquel que surge del seguimiento (...) La espiritualidad de la cruz es una espiritualidad del situarse, es una espiritualidad del seguimiento, y en este sentido una espiritualidad política”¹⁰³.

En cambio, Segundo Galilea, define la cruz como el signo del amor de Cristo a los hombres, y fuente de consuelo espiritual. “Jesús nos enseña a sufrir y a morir de una manera diferente, no a la manera del abatimiento, sino en la fidelidad a una causa llena de esperanza”¹⁰⁴.

Ahora bien, la cruz de Jesucristo en el continente latinoamericano adquiere un significado concreto. Ciertamente significa liberación de los pobres. Pero también liberación del que oprime. Según Moltmann, “la liberación de los pobres del laberinto de la

¹⁰¹ Bonhoeffer, *El precio de la gracia*, 55.

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ Sobrino, *Cristología desde América Latina: esbozo a partir del seguimiento del Jesús Histórico*, 168-169.

¹⁰⁴ Galilea, *Aspectos críticos en la espiritualidad actual*, 43.

pobreza es distinta a la liberación de los ricos del laberinto de la riqueza, aunque ambos laberintos estén relacionados”¹⁰⁵.

La cruz liberadora de Cristo implica tomar partido en los conflictos sociopolíticos concretos, en las situaciones concretas. Situaciones concretas que representan los sufrimientos del Crucificado. De esta manera, el criterio de la cruz de Jesús impide desarrollar una espiritualidad “triumfalista”. Al contrario permite tener una espiritualidad comprometida e histórica. Permite reconocer la identificación de Cristo con el que sufre, con el que es marginado y oprimido.

En este sentido, la formación de los laicos en una espiritualidad liberadora apunta a formar discípulos capaces de asumir la cruz liberadora de Jesucristo. Apunta a construir un mundo solidario. Apunta a reproducir las actitudes del Hijo de Dios. Y lo que define a un verdadero hijo de Dios es la obediencia y la fidelidad absoluta a la voluntad de Dios hasta la muerte en la cruz. Y la muerte en la cruz de Jesús se comprende gracias a que vivió totalmente enamorado de las cosas de su Padre. De hecho su alimento fue hacer la voluntad del Padre. Solo un hombre enamorado como Jesús es capaz de asumir el destino que él corrió confiando en el Padre.

Finalmente, una formación que se centre en la muerte de Jesús lleva a una opción radical por Cristo y en contra del pecado fundamental de la humanidad. Esta alternativa cristiana solo se comprende en el camino de seguimiento al Maestro. El camino del discipulado es requisito indispensable para descubrir, vivir y comprender la propia cruz.

¹⁰⁵ Moltmann, *El Dios crucificado*, 78.

3.1.2. El seguimiento del Crucificado

El Crucificado como criterio mayor aporta a la formación en el sentido que permite tomar conciencia de que la opción por Cristo consiste en el seguimiento de su persona. Por tanto, la formación de los laicos en una espiritualidad liberadora, debe apuntar a formar hombres y mujeres comprometidos con la causa de Jesús: el Reino de Dios.

Ahora bien, para profundizar sobre el seguimiento de Jesús es interesante el aporte de Dietrich Bonhoeffer. El autor permite entender el seguimiento de Jesús como gracia: “Es el mismo Jesús que nos llama por su gracia a seguirle, y cuyo perdón hizo feliz en sus últimos momentos al ladrón crucificado”¹⁰⁶. El autor, en su libro *El precio de la gracia* habla de dos tipos de gracia. A la primera la llama “la gracia barata” y, a la segunda, “la gracia cara”. Dirá que el seguimiento es una gracia, pero no es cualquier gracia.

La gracia barata la define como el enemigo mortal de la Iglesia porque se considera mercancía para liquidar. Es la gracia sin precio, es la gracia considerada como doctrina, como principio, como sistema; es la justificación del pecado, no del pecador. La gracia barata es la gracia sin seguimiento de Cristo, es gracia sin la cruz, sin Jesucristo vivo y encarnado¹⁰⁷.

La gracia cara es el reino de Dios, es la llamada al seguimiento de Jesucristo. “Es cara porque le cuesta al hombre la vida, es gracia porque le regala la vida; es cara porque condena el pecado, es gracia porque justifica al pecador. Sobre todo, la gracia es cara porque ha costado cara a Dios, porque le ha costado la vida de su Hijo”¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Bonhoeffer, *El precio de la gracia*, 12.

¹⁰⁷ Cfr. Ibid, 15-16.

¹⁰⁸ Ibid, 17.

El seguir a Jesús implica rotundamente que el discípulo realice dos actos como respuesta a la llamada. El primero es el acto de obediencia. El segundo, el acto de la fe. “Solo el creyente es obediente y sólo el obediente cree”¹⁰⁹. En un primer momento, la obediencia implica sencillamente dejar todo y seguir al Maestro.

En la experiencia de la obediencia se aprende a creer. “Jesús, por ser el Cristo, tiene poder pleno para llamar y exigir que se obedezca a su palabra”¹¹⁰. Aquí la obediencia es condición de posibilidad de la fe. “Sólo el que obedece cree”. En un segundo momento, la obediencia es consecuencia de la fe. “Sólo el creyente es obediente”. La experiencia de obediencia y de fe son dos movimientos de un mismo acto.

En efecto, el seguimiento no se entiende ni se puede vivir sin una vinculación directa con la cruz: “Igual que Cristo no es el Cristo más que sufriendo y siendo rechazado, del mismo modo el discípulo no es discípulo más que sufriendo, siendo rechazado y crucificado con él. El seguimiento, en cuanto vinculación a la persona de Cristo, sitúa al seguidor bajo la ley de Cristo, es decir, bajo la cruz”¹¹¹.

Para Moltmann la llamada al seguimiento se entiende en clave escatológica y nunca moralmente: “Se trata de la invitación a implicarse en el futuro de Dios que irrumpe ya con Jesús. Por ese futuro se pueden romper los vínculos con este mundo que pasa e incluso la preocupación por la propia vida. El llamado para seguir a Jesús es el mandamiento de la hora escatológica”¹¹².

Por otra parte, la cruz de Cristo lleva al discípulo a descubrir su propia cruz. El discípulo recibe la cruz cuando sigue a su Señor sufriente y cuando reconoce su cruz en la comunión con él. El discípulo que sigue al Crucificado cargando su propia cruz no está

¹⁰⁹ Ibid, 33.

¹¹⁰ Ibid, 27.

¹¹¹ Ibid, 55.

¹¹² Moltmann, *El Dios crucificado*, 80.

exento de sufrimiento. No se trata de cualquier sufrimiento, sino de aquel sufrimiento que causa el cargar con el sufrimiento del mundo¹¹³.

El seguimiento, entonces, es vinculación a Jesucristo. Por tanto, un cristianismo sin Jesucristo es un cristianismo sin seguimiento, y un cristianismo sin seguimiento es un cristianismo sin Jesucristo. “Un cristianismo en el que sólo se da Dios Padre, pero no Jesucristo, su Hijo vivo, suprime el seguimiento”¹¹⁴. Igualmente se puede decir que, la espiritualidad sin seguimiento a Jesucristo asumiendo la cruz, es una espiritualidad sin Jesucristo y sin seguimiento.

En este sentido la formación de los laicos en una espiritualidad liberadora no solo afirma el misterio pascual, sino que también considera el seguimiento de Cristo como criterio formativo. Porque no existe una espiritualidad liberadora sin vinculación a la cruz liberadora de Cristo y porque “la liberación del hombre para alcanzar la comunión con Jesús sólo es posible allí donde subsiste el precepto íntegro de Jesús y su llamada a seguirle sin reservas”¹¹⁵.

3.1.3. La cruz personal y de mis hermanos

No basta con saber que la liberación del pecado fundamental de la humanidad aconteció gracias a la vida, muerte y resurrección de Cristo, ni con saber cuál es la cruz personal. No se peregrina solo por la vida, sino con otros. Después de descubrir la cruz es importante seguir el camino asumiendo la propia cruz y también, muchas veces, cargando la de los hermanos.

¹¹³ Cfr. Ibid, 55.

¹¹⁴ Bonhöffer, *El precio de la gracia*, 29.

¹¹⁵ Ibid,11.

El cargar la cruz personal y, en ocasiones, la de los hermanos no es un capricho de alteridad y altruismo, sino que tiene un profundo sentido teológico. Llevar la cruz tiene sentido porque Cristo ha tomado nuestra cruz como propia. Y “el que le sigue es llamado igualmente a llevar. Ser cristiano consiste en llevar. Lo mismo que Cristo, al llevar la cruz, conservó su comunión con el Padre, para el que le sigue cargar la cruz significa la comunión con Cristo”¹¹⁶.

La formación de los laicos en una espiritualidad liberadora consiste precisamente en capacitar para que la persona asuma su propia vida con responsabilidad y sea solidario con los demás. La cruz es la misma existencia con todo lo que ella implica vivir. La cruz es solidarizarse con el hermano, es hacerse prójimo del hermano y vivir en comunión.

3.2. El criterio antropológico menor

El criterio teológico plantea una propuesta antropológica que se debe tener al momento de pensar la formación de los laicos. Se trata de captar el prototipo de persona que se pretende formar a la luz del Crucificado. La cruz de Cristo no solo es un criterio mayor por ser un criterio teológico, sino que él también propone un modelo de ser humano, una manera de ser persona.

3.2.1. La propuesta antropológica: ¿Qué tipo de persona propone el criterio mayor?

El criterio antropológico se considera como criterio menor no porque sea menos importante que el criterio teológico, sino más bien porque se desprende de él. El criterio se refiere a la construcción del ser humano desde la perspectiva del crucificado. En el campo de una

¹¹⁶ Moltmann, *El Dios crucificado*, 59.

espiritualidad liberadora, se refiere a la formación de los laicos capaces de vivir el Espíritu liberador de Cristo vivo.

3.2.2. El modelo de ser humano

El criterio antropológico implica tener presente la pregunta antropológica al tiempo que se piensa la formación de los laicos. Es la pregunta por el modelo de ser humano que se quiere regalar a la Iglesia y a la sociedad. El modelo de ser humano que propone el Crucificado no es más que un hombre libre en todo el sentido de la palabra. Se trata de un hombre libre a nivel integral. Libre de todo tipo de ataduras. Libre de todo aquello que impide la realización personal y comunitaria de la persona. Libre de todo aquello que atenta contra la dignidad de la persona y su felicidad. El hombre libre es un ser responsable. Un ser que asume las consecuencias de las decisiones que ha tomado libremente y en plena conciencia¹¹⁷.

La libertad se consigue con el precio de la muerte del hombre viejo para dejar renacer el hombre nuevo. “El primer sufrimiento de Cristo que todos debemos experimentar es la llamada que nos invita a liberarnos de las ataduras de este mundo. Es la muerte del hombre viejo en su encuentro con Jesucristo”¹¹⁸. Se trata de un modelo de ser humano despojado de toda pretensión de divinización. El conocimiento de Dios en la pasión y cruz de Cristo destruye todos los dioses que pretenden divinizarse. Lo libera de su monstruosa arrogancia abriéndolo a su verdadero ser humano.

El modelo de ser humano que surge del criterio teológico no es otra cosa que la propuesta que tiene Dios Padre para todos. Es una propuesta de vivir humanamente como Dios quiere. Y Dios quiere que el hombre se reconozca como hijo suyo. Para ello hace falta conocer a Dios que se reveló en Jesucristo. Y el conocimiento de Dios sólo es posible en la

¹¹⁷ Cfr. *Gaudium et Spes*, 16.

¹¹⁸ Bonhoeffer, *El precio de la gracia*, 56.

comuni3n con ó en Cristo gracias al Espíritu Santo. Quien vive en comuni3n con Dios Padre puede vivir en fraternidad con sus hermanos.

La vida en comuni3n y en fraternidad es expresi3n clara de que el hombre ha muerto con Cristo (Rm 6,4) y est crucificado para el mundo y el mundo para él (Gal 6, 14). “El término “mundo” no significa aquí la realidad experimentable, sino la muerte. Está “muerto” para este mundo, es decir, éste ya no tiene sobre él derechos ni exigencias. Pero vive en el espíritu vivificante de la nueva creaci3n; movido por él, camina en una vida nueva”¹¹⁹.

3.2.3. El hombre de fe, de esperanza y de amor

El criterio teol3gico no solo propone un modelo de ser humano libre, sino también un modelo de hombre con fe, esperanza y amor. En nuestro mundo que es cada vez más increyente, desesperado y carente de amor, se necesita hombres y mujeres de ese talante. La formaci3n de los laicos en una espiritualidad liberadora pretende formar discípulos capaces de fomentar la fe con su testimonio, id3neo para hacer renacer la esperanza en medio de la desesperaci3n y de regalar amor.

La permanente invitaci3n a la fe, al amor y la esperanza, es la mayor preocupaci3n del actual Papa de la Iglesia, Benedicto XVI, que con su reciente carta apost3lica “*Porta Fidei*” (Puerta de la fe)- carta con la que convoca al año de la fe- insiste de manera especial en el don teol3gico de la fe. La fe es una puerta porque abre a la salvaci3n, gracias a que nos permite conocer a Jesucristo y reconocerlo en el pr3jimo¹²⁰. La fe es el don de Dios en la vida cotidiana para crecer fortalecidos creyendo y abandonndonos en el amor de Dios.

¹¹⁹ Moltmann, *El Dios crucificado*, 82.

¹²⁰ Cfr. Benedicto XVI, *Porta Fidei*, 3 y 4.

3.3. El criterio praxeológico

Lo praxeológico como criterio es importante para una formación de laicos en una espiritualidad liberadora, puesto que permite comprender el proceso de la acción humana. No es el interés de este trabajo conocer y analizar el proceso del accionar humano, dada la complejidad del tema¹²¹. Sin embargo, es transcendental saber qué se entiende por *praxis* para comprender cómo una espiritualidad liberadora se convierte en praxis evangélica.

La praxeología ha tenido mucha influencia en la filosofía, en la religión del continente latinoamericano en la pedagogía, en la Teología de la Liberación y en otras ciencias, cuando estas se han mostrado ineficientes. La praxis se entendió como militancia política, sindical o pastoral, puesto que, ante la ineficiencia, la mejor manera de “decir” es “hacer”, la mejor forma de “realizarse” es realizarse en la acción, en la praxis de unas obras concretizadas y transformadoras¹²².

Desde la perspectiva de Antonio González, la praxis es el concepto general con que designamos los tres tipos de estructuraciones de los actos humanos: la acción, la actuación y la actividad. La “praxis” no es un término equívoco e indeterminado, contrapuesto a la teoría o éticamente cualificada. “Más allá de cualquier activismo, pragmatismo o moralismo, la praxis quiere designar el conjunto de nuestros actos concretamente estructurados, por supuesto, todos los actos contemplativos y todos los actos inmorales”¹²³.

Desde el punto de vista de la praxeología, la formación de los laicos en una espiritualidad liberadora consiste en dar a la Iglesia y a la sociedad hombres y mujeres con una verdadera experiencia espiritual cristiana, en la que teoría y praxis sean unicidad irreversible. Para Leonardo Boff “en la experiencia, la teoría y la práctica se unen y viven

¹²¹ Para mayor profundización y análisis detallado del tema remitirse a la siguiente obra: Antonio González, *Estructura de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, Madrid, 1997.

¹²² Casaldaliga P, Vigil J.M., *Espiritualidad de la liberación*, 87-88.

¹²³ González A., *Teología de la praxis evangélica*, 101.

juntas en una unidad fundamental. La teoría ya no es abstracción e idea vacía porque es explicitación de la práctica y comunicación de ella. La práctica no es movimiento irracional sino que busca la realización del sentido”¹²⁴. Para ello, la formación de los laicos en una espiritualidad liberadora centrará la atención en la praxis liberadora del Maestro.

En este sentido el criterio praxeológico consiste en una *praxis evangélica* (término acuñado por Antonio González). Es decir, en una praxis liberadora a ejemplo de la praxis redentora de Jesucristo¹²⁵. La praxis de Jesús libera del esquema de la ley, del aguijón de la muerte. En este sentido, la praxis evangélica implica un cambio para la acción humana. Se trata de justificar nuestra praxis humana desde la praxis de Jesucristo y no desde el esquema de la ley. Y la praxis de Jesús sólo se justifica por el esquema del amor. La praxis de Jesús es la praxis del amor a los enemigos y los pobres y al reino de Dios. Praxis del amor que reconcilia a los hombres con Dios, consigo mismos y con el mundo. Es una praxis histórica y solidaria.

3.3.1. Liberados para liberar

El criterio praxeológico permite considerar que la liberación del pecado fundamental en la cruz implica reproducir aquello que aconteció en la cruz. La cruz de Jesús es la invitación clara a asumir un compromiso liberador e histórico. El hecho de ser liberados implica que se es liberado para algo. En este caso, la liberación significa ser liberados para liberar.

Para poder liberar se hace necesario reconocer aquellos “laberintos diabólicos de la muerte”¹²⁶ presentes en sus diferentes dimensiones. En la dimensión económica, la pobreza; en la dimensión política, la violencia; en la dimensión cultural, la discriminación racial y cultural; en la dimensión ecológica, la destrucción de la naturaleza. Es decir, la

¹²⁴ Boff, *La experiencia de Dios*, 23.

¹²⁵ González, *Teología de la praxis evangélica*, 260.

¹²⁶ Moltmann, *El Dios crucificado*, 365.

espiritualidad se vive dentro de estas realidades concretas que deben vivirse con espiritualidad.

Una actuación liberadora tiene que localizar, no sólo los circuitos reguladores diabólicos, sino también reconocer su cooperación. Tiene que actuar simultáneamente en estas cinco dimensiones, para exonerar a la vida de opresión. En la parte económica, liberación significa colmar las necesidades materiales del hombre en lo que se refiere a salud, alimento, vestido y vivienda.

En lo político, liberación de la opresión, significa democracia. Es decir la defensa de la dignidad humana en la aceptación y control sobre el ejercicio del poder económico y político. En lo cultural, liberación de la alienación significa, identidad en el reconocimiento de otros y vida en comunión con los demás. En la dimensión ecológica, liberación de la destrucción de la naturaleza significa, paz con ésta. Y en la carencia de sentido, coraje para la existencia y la fe. Así, la liberación se convierte en verdadera praxis evangélica y, además, adquiere su verdadero sentido¹²⁷.

3.3.2. La conversión permanente

La conversión permanente es indispensable para estar siempre en sintonía con la praxis de Jesucristo. La renovación de la vida solo se logra a través de un camino procesual. Es decir, que la conversión permanente consiste en un “proceso histórico de lucha contra el mal que anida en el corazón del hombre –estructurante y estructurado- y en la sociedad igualmente estructurante y estructurada”¹²⁸.

La conversión ha de ser permanente porque el pecado no es solo lo malo que se comete, sino también lo mucho bueno que se deja de hacer; porque el pecado es no amar, o

¹²⁷ Cfr. Ibid, 371-374.

¹²⁸ Casaldaliga P, Vigil J.M., *Espiritualidad de la liberación*, 227.

no amar suficiente; porque Cristo invitó a llevar la aventura de la santidad hasta el final: “Sed perfectos como vuestro Padre del cielo es perfecto” (Mt 5, 48); porque la Iglesia está llamada a una permanente renovación¹²⁹.

Todo en la vida se aprende practicando. De igual modo, la conversión permanente es posible en la praxis. Y la conversión se traduce en praxis mediante un proceso de tres niveles bien precisos, tal como se explicará a continuación.

3.3.2.1. La conversión personal

La sociedad es muy difícil transformarla si la transformación no comienza por aquellos que la conforman. Por ello, la conversión inicia a nivel individual. La conversión personal consiste en un proceso permanente de renovación interior, en el cual, vamos tomando conciencia del accionar de Dios en nuestra vida, y de nuestro pecado, que obstaculiza la realización su proyecto salvador.

3.3.2.2. La conversión en la comunidad

Junto a la conversión personal, está la conversión comunitaria, como segundo paso del mismo proceso. Si la conversión individual acontece, entonces en seguida su efecto se va manifestando en las relaciones con el prójimo. El cambio de vida empieza a ser notada por la comunidad familiar, por los vecinos y demás hermanos. Es una conversión relacional o próxima porque al cambiar el individuo y sus relaciones con los demás, los seres con quien conviven también cambian. Es razonable que esto sea así porque todo lo que se hace o se deja de hacer tiene su efecto sobre uno mismo y sobre los demás.

¹²⁹ Cfr. Ibid.

3.3.2.3. La conversión en lo institucional

Y junto a la conversión personal y comunitaria, está la conversión institucional que consiste en la transformación del sistema a nivel estructural. El cambio de vida del individuo no sólo se refleja en el cambio de la comunidad sino también en la propuesta de unas estructuras justas. Esto es aplicable en todo tipo de institución sea religiosa, política, económica y social.

En definitiva, solo la conversión, es decir, el volverse hacia el Padre, hacia los hermanos diariamente con actitud de acogida y hacia a uno mismo¹³⁰, puede ser el camino para conquistar la libertad de Hijos de Dios que lleva a la práctica del amor. Un Iglesia renovada es signo de que sus miembros están renovados. La misión eclesial renovada es el reflejo de la transformación de los agentes de la evangelización. Por tanto, en la medida que la conversión sea una praxis permanente se tendrá una praxis evangélica renovada y actualiza, y por tanto, eficiente.

3.4. El criterio pedagógico

La pedagogía como criterio para una formación de los laicos en una espiritualidad liberadora es muy importante. La pedagogía cada vez está siendo valorada como mediación necesaria para la comunicación del conocimiento teológico, y en el campo de la espiritualidad, no es la excepción.

3.4.1. La pedagogía como mediación de una espiritualidad liberadora

Al pensar la formación de los laicos, urge preguntarse: ¿Qué tipo de pedagogía se requiere como mediación para una espiritualidad liberadora? En una formación de los laicos cuya

¹³⁰ Ibid, 228.

finalidad es capacitar líderes con un talento espiritual al estilo de Jesús liberador nada mejor que dialogar con una pedagogía que se centra en la liberación.

3.4.2. La pedagogía liberadora

El representante de la “Pedagogía de la liberación” es el pedagogo brasileño Paulo Freire (1921-1997), quien trata con profundidad el tema en su obra *Pedagogía del oprimido* (1969). Pero su preocupación por una educación liberadora se ve reflejada en sus diferentes obras: *La educación como práctica de la libertad* (1965), *Pedagogía de la esperanza: un reencuentro con la pedagogía del oprimido* (1999), *Las Iglesias, la educación y el proceso de liberación humana en la historia* (1974), *Concientización teórica y práctica de la liberación* (1974), *Conciencia crítica y liberación pedagógica del oprimido* (1971).

La pedagogía liberadora de Freire sienta las bases de una nueva pedagogía en oposición a la educación tradicional y bancaria. Su objetivo para la educación consiste en liberar a la persona de su ignorancia absoluta y transformarla a un estado de dignidad y humanismo, pero no uniformarla ni reproducirla, ni someterla, tal como ocurre en la educación bancaria. Así postula modelos de ruptura, de transformación total de la persona, y no modelos de adaptación, ni de transición de la sociedad.

Freire le llama al cambio, “concientización”. La conciencia es una estructura dinámica, no una estructura mental rígida. Freire entiende la educación liberadora como un proceso de concienciación de la situación y condición social del sujeto, que la adquiere mediante el análisis crítico y reflexivo de la realidad. La educación es imposible entenderla lejos de la praxis, de la reflexión y de la acción del hombre sobre el mundo para transformarlo.

Finalmente, postular la pedagogía de la liberación como mediación de una espiritualidad liberadora implica reconocer aquello que aporta a la formación de los laicos.

Freire profundiza sobre este carácter formativo en sus obras, de allí pueden extraerse muchos criterios pedagógicos para la formación de líderes laicos comprometidos con la causa del Reino de Dios.

CONCLUSIONES

Dios llama a cada uno a vivir el cristianismo en los contextos particulares que nos toca vivir. Así, el laico es convocado para vivenciar su fe en la existencia diaria. En este camino concreto se configura su espiritualidad como algo específico suyo y se sitúa en el centro de las esperanzas y de las tensiones de la vida de los hombres y de las estructuras de la sociedad. Se trata de un seguimiento en la realidad cotidiana del hombre en confrontación con ella. Por ello, la especificidad de la vivencia laical cristiana implica una integración de la palabra de Dios en la historia de los hombres con las expresiones eclesiales de fe y las esperanzas de la sociedad.

En el contexto de la Iglesia latinoamericana los laicos están llamados a encarnar la espiritualidad cristiana, viviendo sumergidos en los desafíos propios de la familia, la sociedad y la Iglesia. Para ello, se requiere un alto grado de compromiso y participación dentro de la misión de la Iglesia. Pero para que pueda pensarse y sentirse en la Iglesia, pueblo de Dios debe tener una comprensión clara de la identidad cristiana como bautizados.

La identidad cristiana de los laicos no es otra cosa que la identidad de todo bautizado. Esto a su vez, implica asumir la misión del Hijo de Dios con sus tres notas características: real, sacerdotal y profética. El reinado de Jesucristo no es otra cosa que el servicio a la vida, a Dios y a su reino, a los más desfavorecidos de este mundo. El sacerdocio de Cristo significa la vida ofrendada a los demás para que tenga vida en abundancia. El profeta se caracteriza por tres cosas: denuncia del pecado personal y social, anuncia la Palabra de Dios, y propone un proyecto transformador de la realidad.

Por otro lado, la misión de los laicos es dinamizada por el Espíritu Santo que se recibe en el Bautismo, sacramento que vincula con la misión del Hijo de Dios. El Espíritu no solo anima la misión de la Iglesia, sino que también dinamiza la existencia y la vida de los hombres. Esta existencia vivida en el Espíritu de Jesús se llama espiritualidad cristiana.

En este sentido, la vida en el Espíritu se traduce en seguimiento de Jesús. De la vida de seguimiento a la persona de Jesús en medio de la vida del mundo, emerge un modo de vivenciar el Espíritu de Dios. En este orden de ideas, en Latinoamérica, golpeada por la injusticia, la desigualdad y el poder, la espiritualidad que responda a los problemas reales del continente sería una espiritualidad de talante liberador.

Por ello, el segundo capítulo de esta investigación replantea la espiritualidad de los laicos a partir de nuevas categorías teológicas que permiten formular una espiritualidad liberadora, en la cual el laico cumpla su misión con responsabilidad y dé testimonio de Cristo y de los valores del Reino en el ámbito de la vida social, económica, política y cultural.

Para lograr formular una espiritualidad liberadora fue necesario recurrir a una de las obras de Benjamín González Buelta: *Caminar sobre la aguas*. En ella, el autor comprende la espiritualidad cristiana desde dos categorías teológicas: *ascética* y *mística*. Articuladas a estas dos, están otras categorías teológicas tales como: el cosmos, el otro, la historia y la comunidad. A partir de su comprensión cristiana, se afirma una espiritualidad liberadora con unas características propias: integra la persona en sí mismas y en sus realidades; hace disponible al hombre para que acoja la propuesta de Dios; compromete al seguimiento de la Persona de Jesús y pone al servicio del Reino de Dios; lleva al encuentro de Dios y a la contemplación del mismo en la realidad y en el rostro de quienes no tienen rostro ni voz; concretiza el Espíritu de Jesús en la historia de los hombres; convierte en continuadores del Espíritu creador de Dios; finalmente, exige la solidaridad con aquellos con quienes se solidarizó Jesús de Nazaret.

Solo una espiritualidad de este talante puede aportar para que los laicos no desarrollen una espiritualidad sin compromiso, alejada de los problemas reales de la sociedad latinoamericana, sino que sea una espiritualidad que los lleve a enfrentar los

problemas con el Evangelio. Solo una espiritualidad liberadora puede engendrar vida donde no hay vida, esperanza donde hay desesperanza y fe en un mundo increíble.

Una *espiritualidad liberadora* puede aportar a los laicos en la reconquista de su identidad cristiana, en la toma de mayor conciencia sobre su participación activa en la misión de la Iglesia, para que asuman los desafíos presentes hoy en el continente latinoamericano, respondan de manera eficaz a los problemas concretos de la realidad latinoamericana, que hoy requiere una preparación seria a nivel integral. Por tal razón, necesita repensarse la formación de los laicos y establecer algunos criterios teológicos y pedagógicos de formación en una espiritualidad liberadora.

La esperanza de la Iglesia latinoamericana que aporte al futuro de la sociedad depende de la renovación y formación que tengan sus miembros. Por tanto, es indispensable repensar la formación de los laicos en una espiritualidad liberadora. Por ello, en el tercer capítulo de esta investigación se formularon algunos criterios de formación en una espiritualidad liberadora para los laicos hoy. Estos criterios básicamente son cuatro: el *teológico*, el *antropológico*, el *praxeológico* y el *pedagógico*.

El criterio teológico se centra en la cruz de Cristo. La cruz de Jesucristo es la auténtica identidad cristiana porque ella es signo del amor extremo de Dios hacia la humanidad; porque en ella Cristo liberó al hombre del pecado fundamental de la humanidad. La cruz de Jesucristo no se entiende si no en relación estrecha con toda su vida. Jesucristo, crucificado y liberador, se convierte en criterio para la formación de los laicos porque permite que la formación tenga la finalidad de formar hombres y mujeres con una espiritualidad liberadora y comprometida con la causa de Reino, asumiendo el mismo destino que corrió Jesús de Nazaret. Formar laicos con una espiritualidad de seguimiento y centrada en el Crucificado, puesto que, el único camino de descubrir hoy y cargar la cruz personal y de la de los hermanos, es el seguimiento a la persona de Jesús.

A su vez, el criterio teológico propone un modelo de ser humano que es importante para la formación de los laicos en una espiritualidad liberadora. De esta manera, surge el segundo criterio de carácter antropológico. A partir de este criterio, la formación de los laicos apunta a la construcción del ser humano desde la perspectiva del Crucificado. Y esta apuesta, consiste en formar un hombre libre e integral, con fe, esperanza y amor, capaz de transformar la realidad personal y social.

Los criterios tanto teológico como antropológico quedan en la teoría si no se convierten en verdadera praxis. Así, resulta el criterio praxeológico como tercer criterio para la formación de los laicos en una espiritualidad liberadora. Desde la perspectiva praxeológica, la formación de los laicos implica educar para la praxis, al estilo de la praxis liberadora de Jesús de Nazaret. Y para poder liberar hay que reconocer los signos de muerte dentro de la sociedad. En América Latina, hace falta una actuación liberadora que localice los signos de muerte y actúe para exonerar la vida de la opresión que se presenta como pobreza, violencia, discriminación, destrucción de la naturaleza, en las diferentes dimensiones tales como: económica, social, política, cultural, ecológica, etc.

Cabe recordar que, la praxis de todo esto jamás se podrá lograr sin una verdadera conversión permanente, ya que ésta es indispensable para estar siempre en sintonía con la praxis solidaria de Jesucristo. La conversión permanente consiste en un proceso que implica una conversión personal, comunitaria e institucional. La conversión significa retomar el camino hacia el Padre, volver hacia los hermanos cada día con actitud de acogida, volver a uno mismo y volver al camino del amor.

En la actualidad, la pedagogía cada vez más se impone como un medio necesario para la enseñanza de la teología en la formación académica. En el campo de la formación espiritual de los laicos no puede ser la excepción. Por esta razón, se postula el criterio pedagógico como cuarto criterio para la formación de los laicos en una espiritualidad liberadora. Este criterio puede recurrir al paradigma de la pedagogía de la liberación,

desarrollada por Paulo Freire, dado que el aporte y la riqueza de su pedagogía, permiten el dialogo con una espiritualidad liberadora, pues ambas tienen el mismo interés: la liberación integral del ser humano, aunque lo hacen desde diferentes puntos de partida. Cabe afirmar que, desde el criterio pedagógico la formación de los laicos implica asumir una mediación pedagógica adecuada para lograr el resultado que se busca alcanzar como horizonte final.

Por último, el trabajo investigativo ha sido una verdadera motivación para seguir profundizando en la espiritualidad cristiana laical. En este orden de ideas, la puerta queda abierta para repensar la formación de los laicos de la Iglesia latinoamericana. De esta manera, se configura el horizonte hacia la práctica mediante la diagramación de un programa de formación para los laicos en una espiritualidad liberadora.

A modo personal, la investigación me deja una enseñanza y una amplia comprensión sobre la vivencia de mi fe como discípulo de Jesucristo, pues me permitió aclarar dudas en cuanto a la espiritualidad cristiana. De igual modo, el interés del presente trabajo fue descubrir la acción del Espíritu de Dios en mi propia existencia para así dejarme seducir por la invitación que Él me hace. En ese sentido, el involucrarme en la investigación ha sido parte del método teológico, pues tratar de configurar mi propia espiritualidad como bautizado fue solo el pretexto para dejarme interpelar por el texto dentro de mi propio contexto particular. Encontré, además, que la espiritualidad en la que fijo mis proyecciones como discípulo, es una espiritualidad liberadora. Dios me libre de ser un teólogo de escritorio.

Espero que el mismo Espíritu que animó a tener una verdadera experiencia de inserción entre los pobres, a Benjamín González Bueta, y a tantos otros teólogos que voy conociendo en el grupo de investigación de espiritualidad latinoamericana, me anime y me abra los ojos para ver el mundo con los ojos de Dios y a Dios desde los ojos del mundo.

BIBLIOGRAFÍA

BONHÖEFFER, Dietrich, *El precio de la gracia*. El seguimiento, 6ª ed., Ediciones Sígueme, Salamanca, 2004.

BOFF, Leonardo, *La experiencia de Dios*, 3.ª ed., Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR), 1983.

CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, 4.ª ed., Bogotá, Paulinas, 1987.

_____, *Gaudium et Spes*, 4.ª ed., Bogotá, Paulinas, 1987.

CELAM, Misión y ministerios de los cristianos laicos. Conferencia Nacional de Obispos de Brasil, CNBB, Colección documentos Celam no. 158, Santa fe de Bogotá, D.C., 2000.

_____, *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Aparecida*, Brasil, CELAM, 2007.

_____, *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, Puebla, 3.ª ed., México, CELAM, 1979. 795.

CASTILLO, José M., Los “peligros” de la espiritualidad, *Selecciones de Teología* Vol. 36, no. 143 (Jul.- Sep. 1997), p. 171-175.

_____, El centro de la espiritualidad cristiana, *Selecciones de Teología* Vol. 43 no. 171 (jul.-sep. 2004), p. 163-170.

_____, *El seguimiento de Jesús*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1989.

CASALDÁLIGA, Pedro, VIGIL, José M., *Espiritualidad de la Liberación*, Editorial, Sal Terrae, Santander, 1992.

CADAVID DUQUE, Álvaro, La Iglesia, un espacio de esperanza para el mundo de hoy, *Theologica Xaveriana* Vol. 55, no. 2 (154) (Abr.-jun. 2005), p. 185-208.

ESTRADA DÍAZ, Juan A., *La espiritualidad de los laicos en una eclesiología de comunión*, Edición, San Pablo, Madrid, 1997.

ESPEJA, Jesús, *La espiritualidad cristiana*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1992.

LOIS, Julio., Cristo y la opción por el pobre, *Encrucillada* 32 (2008) 30-47.

GALILEA, Segundo, El Rostro Latinoamericano de la Espiritualidad. Las Fuentes Histórico-Sociales de la Espiritualidad, *Christus*, 529-530, (1979).

GONZÁLEZ, Antonio, *Teología de la praxis evangélica*. Ensayo de una teología fundamental, editorial, Sal Terrae, Santander, 1999.

GONZÁLEZ BUELTA, Benjamín S.J. *El Dios oprimido: hacia una espiritualidad de la inserción*. Santander, España: Editorial Sal Terrae, 1989.

_____, *Orar en un mundo roto*. Santander, España: Editorial Sal Terrae, 2002.

_____, *Bajar al encuentro con Dios*. Santander, España: Editorial Sal Terrae, 1988.

_____, *La transparencia del barro*. Santander, España: Editorial Sal Terrae, 1989.

_____. *Caminar sobre las aguas*. Santander, España: Editorial Sal Terrae, 2010.

GALILEA, Segundo, Aspectos críticos en la espiritualidad actual. Colección Iglesia Nueva n. 22 (1975).

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber en su propio pozo*. Perú: CEP, 1990.

MACCISSE, Camilo, *Nueva espiritualidad de la vida religiosa en América Latina*, Editor, Confederación Latinoamericana de Religiosos, 1977.

MOLTMANN, Jürgen, *El Dios crucificado*, 3ª ed., Ediciones Sígueme, Salamanca, 2010.

PARRA, Alberto, Condiciones mínimas para que el laicado sea Iglesia. En: *Theologica Xaveriana* Vol. 37, no. 2 (Abr.-Jun., 1987).

_____. *La Iglesia*, Colección Apuntes de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2005.

_____. *Textos, contextos y pretextos teología fundamental*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2005.

VILLAR, José, *Los laicos en la eclesiología del Concilio Vaticano II*, Ediciones, RIAL, Madrid, 2006.

SASTOQUE, Luis F., Teología y espiritualidad del laicado, *Theologica Xaveriana* Vol. 27, no. 4 (Oct.-Dic., 1977).

SOBRINO, Jon, *Cristología desde América Latina: esbozo a partir del seguimiento del Jesús Histórico*. México: Centro de Reflexión Teológica, 1976.

VIGIL, José María, La opción por los pobres es opción por la justicia y no es preferencial, *Selecciones de Teología*, 174, Vol. 44 (2005).

Ciberbibliografía.

BENEDICTO XVI, *Porta Fidei*, Disponible en:

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20111011_porta-fidei_sp.html (Consultado: 30 de Julio de 2012, publicado en 2011).

JUAN PABLO II, *Christifideles Laici*, Disponible en:

http://www.mercaba.org/Pastoral/C/christifideles_laici.htm (consultado: 20 de Enero de 2012, publicado en 1987).

_____, JUAN PABLO II, Jubileo del apostolado de los laicos. Mensaje del Santo Padre Juan Pablo II, al congreso Internacional del Laicado Católico, Disponible en:

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/documents/hf_jp-ii_spe_20001125_jubilee-laity_sp.html (consultado el 13 de enero del 2012, Publicado el 21 de noviembre de 2000).

MÚGICA, Guillermo, *Espiritualidad Cristiana*, Disponible en:

[http://www.memoriayprofecia.com.pe/sites/default/files/Espiritualidad%20cristiana.%20M%C3%BAgica%20\(P%C3%A1g%20218\).pdf](http://www.memoriayprofecia.com.pe/sites/default/files/Espiritualidad%20cristiana.%20M%C3%BAgica%20(P%C3%A1g%20218).pdf), (consultado: 20 de Febrero, publicado en Junio 2010).