

AGOSTO



Conferencia Episcopal de Colombia

EDICIÓN N° 1

ACTUALIDAD TEOLÓGICA

El ministerio episcopal
y la virtud de la esperanza

Mística, espiritualidad
y sinodalidad

Una teología de la memoria
al servicio del jubileo de
la esperanza



**Jubileo de
la Esperanza
y vida
cristiana**

ACTUALIDAD TEOLÓGICA

Jubileo de la Esperanza y vida cristiana

Monseñor Francisco Javier Múnera Correa, IMC
Presidente de la CEC

Monseñor Gabriel Ángel Villa Vahos
Vicepresidente de la CEC

Monseñor Germán Medina Acosta
Secretario General de la CEC

Comisión Episcopal de Doctrina:

Monseñor José Mauricio Vélez García
Presidente

Miembros:

Monseñor Hency Martínez Vargas
Monseñor Germán Humberto Barbosa Mora
Pbro. Jeison Andrey Salguero Roa

Padre Carlos Guillermo Arias Jiménez
Director del Departamento de Doctrina

Conferencia Episcopal de Colombia
Bogotá, agosto de 2025

TABLA DE CONTENIDO

- | | |
|----|--|
| 4 | El Obispo como profeta, testigo y servidor de la esperanza |
| 15 | Mística, Espiritualidad y Sinodalidad |
| 36 | Una Teología de la memoria al servicio del Jubileo de la Esperanza |

EL OBISPO
COMO PROFETA,
TESTIGO Y
SERVIDOR DE
LA ESPERANZA



La reciente CXIX Asamblea Ordinaria del Episcopado Colombiano tuvo como tema central “**EL OBISPO COMO PROFETA, TESTIGO Y SERVIDOR DE LA ESPERANZA**”, en la que los obispos de Colombia reflexionaron en estas tres dimensiones del ministerio episcopal y sus exigencias en la realidad de nuestro país.

El padre Guillermo Leon Zuleta Salas, sacerdote de la Aquidiócesis de Medellín, doctor en Teología y profesor de la Universidad Pontificia Bolivariana, comparte con nosotros su reflexión en torno a este mismo tema, en el que identifica al obispo como profeta en el hombre de la Palabra, como testigo de Cristo ante el mundo y como testigo de la esperanza, en principio de unidad y comunión.

Concluye el padre Zuleta, que el obispo sirve a la esperanza haciendo presente a Cristo mismo. Al enseñar la verdad como profeta, al vivir la caridad como testigo, y al apacentar el rebaño en la unidad del amor, el obispo es instrumento por el cual “el Dios de la esperanza” (Rom 15,13) colma a los fieles de gozo y paz en la fe, de tal manera que se cumple la hermosa misión resumida por san Juan Pablo II, en el número 3 de la *Pastores Gregis* : “El Obispo es profeta, testigo y servidor de dicha esperanza sobre todo donde más fuerte es la presión de una cultura inmanentista, que margina toda apertura a la trascendencia” .

Introducción: EL MINISTERIO EPISCOPAL Y LA VIRTUD DE LA ESPERANZA

"A él corresponde, en particular, la tarea de ser profeta, testigo y servidor de la esperanza." Con estas palabras, el papa san Juan Pablo II describió la misión esencial de cada obispo en la Iglesia. El obispo, sucesor de los Apóstoles, está llamado a configurarse con Jesucristo, Buen Pastor, participando en su triple oficio de enseñar, santificar y guiar al Pueblo de Dios (cf. *Lumen Gentium* 21).

En este contexto, se destacan tres dimensiones fundamentales de su servicio pastoral: anunciar con valentía la Palabra de Dios como profeta, dar ejemplo con su propia vida como testigo fiel de Jesucristo, y animar al Pueblo de Dios como servidor de la esperanza en medio de las dificultades.

La esperanza teologal debe moldear por completo el ministerio episcopal¹. En una cultura muchas veces secularizada e incierta, el obispo tiene el deber de "infundir confianza y proclamar ante todos, las razones de la esperanza cristiana"². Allí donde la esperanza decae, la fe misma es puesta en cuestión y el amor se enfriá. Por eso, el obispo ha de ser centinela atento que mantiene viva la luz de Cristo, "profeta audaz, testigo creíble y fiel servidor de Cristo, 'esperanza de la gloria' (*Col 1, 27³*)".

A continuación, desarrollaremos estas tres facetas –profeta, testigo y servidor de la esperanza– a la luz de la Sagrada Escritura, la enseñanza de los Padres de la Iglesia, el Magisterio de la Iglesia Católica y reflexiones teológicas contemporáneas, siempre en fidelidad a la doctrina católica.

1. El Obispo como Profeta de la Palabra y la Justicia.

El Obispo, hombre de la Palabra: Una de las obligaciones principales del obispo es la predicación autorizada del Evangelio. El Concilio Vaticano II enseña que "entre los principales oficios de los obispos se destaca la predicación del Evangelio"⁴, encargo que deben ejercer "llamando [a los hombres] a la fe por la fortaleza del Espíri-

¹ Cfr. Juan Pablo II. *Exhortación Apostólica Postsinodal Pastores Gregis*. Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana, 2003. Nos. 1-3.
² Ibid. No. 3.
³ Ibidem.

⁴ Concilio Vaticano II. *Documentos. Christus Dominus*. Madrid: BAC, 1976.

tu o afianzándolos en la fe viva”⁵. En continuidad con los Apóstoles, a los obispos se les confía la misión pastoral de anunciar íntegramente la Palabra de Dios.

San Pablo exhortaba a Timoteo: “Proclama la Palabra, insiste a tiempo y a destiempo, reprende, corrige y exhorta con toda paciencia y doctrina” (2 Tim. 4,2). De igual modo, hoy “el principal deber del obispo es, después de la oración, la dedicación a la predicación, al anuncio de la Palabra de Dios”⁶.

Fundamento bíblico del carácter profético: Desde la Biblia, ser profeta significa hablar en nombre de Dios, anunciar su Palabra y denunciar el mal. Jesucristo mismo es el profeta definitivo (cf. Lc 4,18-21) y envió a sus Apóstoles a predicar el Evangelio: “recibiréis poder cuando el Espíritu Santo venga sobre vosotros, y me seréis testigos... hasta los confines de la tierra” (Hech. 1,8). El obispo, en cuanto sucesor apostólico, comparte este envío.

San Pedro exhorta a la Iglesia a estar “siempre preparados para responder a todo el que os pida razón de la esperanza que hay en vosotros” (1 Ped. 3,15), tarea especialmente apremiante para el obispo como heraldo de la fe.

Además, la figura bíblica del centinela ilustra el rol profético: Dios dijo al profeta Ezequiel “Te he hecho centinela...; cuando oigas mi palabra, les

advertirás de mi parte” (Ez 3,17; 33,7). Análogamente, el obispo vigila sobre su grey, alertando contra el pecado y el error, pues sabe que debe rendir cuentas a Dios por las almas encomendadas (cf. Heb 13,17).

Voz en defensa de la justicia: Como profeta, el obispo no solo anuncia verdades de fe, sino que también alza su voz ante las injusticias del mundo. Los antiguos profetas bíblicos defendieron al pobre y oprimido (cf. Is 1,17; Am 5,24), y esa misión profética continúa en la Iglesia. San Juan Bautista, por ejemplo, no temió denunciar la immoralidad del rey (cf. Mc 6,18), y muchos obispos santos han imitado esa valentía.

El Papa Juan Pablo II subraya que el obispo debe ser “profeta de justicia” en la sociedad actual: “Ante estas situaciones de injusticia... el Obispo es defensor de los derechos del hombre... defiende el derecho a la vida desde la concepción hasta su término natural; predica la doctrina social de la Iglesia... haciendo voz de quien no tiene voz”⁷. De este modo, el pastor denuncia las estructuras de pecado y anuncia la dignidad humana según el Evangelio.

No puede callar ante el clamor de los pobres: “No cabe duda de que la doctrina social de la Iglesia es capaz de suscitar esperanza incluso en las situaciones más difíciles, porque, si no hay esperanza para los pobres, no la habrá para nadie”⁸.

⁵ Ibidem.
⁶ El cardenal Re sintetiza la vocación del obispo. Mayo 23 de 2003.
<https://es.zenit.org/2003/05/23/el-cardenal-re-sintetiza-la-vocacion-del-obispo/>

⁷ Pastores Gregis, No. 67
⁸ Ibidem.

La historia eclesial brinda ejemplos luminosos de obispos que, como auténticos profetas, confrontaron la injusticia: pensemos en san Ambrosio de Milán, que reprochó al emperador Teodosio una matanza injusta y le instó a la penitencia; o en santos más recientes como Óscar Romero, que fue “voz de los sin voz” en defensa de su pueblo sufriente. El obispo, fortalecido por el Espíritu, ha de proclamar “la verdad, a tiempo y a destiempo” (cf. 2 Tim 4,2) sin temer las consecuencias, confiando en que “la verdad os hará libres” (Jn 8,32).

Sabiduría de los Padres de la Iglesia: Los Padres insistieron en la responsabilidad profética de los pastores. San Gregorio Magno, en su Regla Pastoral, aconseja al obispo un delicado equilibrio: “El pastor debe saber guardar silencio con discreción y hablar cuando es útil, de tal modo que nunca diga lo que se debe callar ni deje de decir aquello que hay que manifestar”⁹.

Es decir, debe discernir cuándo callar por caridad y cuándo alzar la voz con valentía para guiar al pueblo. Un silencio indebido ante el error sería tan dañino como una palabra imprudente. San Gregorio vivió lo que predicó, ejerciendo el papado con firme defensa de la fe y gran caridad pastoral.

También San Juan Crisóstomo recordaba que la franqueza en la predicación (parresía) es fruto

del Espíritu Santo (cf. Hch 4,31) y que el pastor dará cuenta a Dios si por temor humano deja de enseñar la verdad. De hecho, la palabra griega martyria (testimonio) tiene raíz común con martyr (mártir), indicando que proclamar la verdad de Dios a menudo conlleva la disposición a sufrir.

La identidad profética del obispo implica entonces ser “hombre de la Palabra”, totalmente fiel al Evangelio que proclama. El Cardenal G. B. Re lo expresaba así: “Como ‘hombre de la Palabra’, el principal deber del obispo es... la predicación, el anuncio de la Palabra de Dios... Pero no basta con anunciar: el obispo está llamado a enseñar... con el testimonio de su vida, para que todos se abran a la Palabra de Dios”¹⁰.

En resumen, el obispo-profeta anuncia a Cristo con autoridad, defiende la verdad y la justicia, y guía al rebaño por el camino de la salvación, iluminando tanto las conciencias como las realidades sociales con la luz del Evangelio.

2. El Obispo como Testigo: Santidad de vida y entrega hasta el martirio.

Testigo de Cristo ante el mundo: Jesús llamó a los Apóstoles no solo a predicar, sino a “ser mis testigos” (Hch 1,8) con toda su vida. Del mismo modo, el obispo debe poder decir a los fieles, como san Pablo: “Sed imitadores míos, como yo

lo soy de Cristo" (1 Co 11,1). Su vida personal ha de reflejar el Evangelio que proclama, convirtiéndose en "evangelio vivo" para su grey.

El apóstol Pedro exhortaba a los pastores de la Iglesia a apacentar el rebaño "siendo modelos de la grey" (1 Pe 5,3). La Carta a los Hebreos pide a los fieles: "Acordaos de vuestros dirigentes, que os comunicaron la Palabra de Dios; fijaos en el desenlace de su vida e imitad su fe" (Heb. 13, 7-9). Esto supone que los obispos vivan de tal manera que su "estilo de vida" sea un ejemplo inspirador de fe y virtud para el pueblo cristiano.

San Pablo enumeraba entre las cualidades de un obispo el ser "irreprochable... sobrio, amable, sensato" (1 Tim 3,2-4) y "modelo de buenas obras" (Tit 2,7). En definitiva, **la santidad de vida** no es opcional, sino un requisito intrínseco del ministerio episcopal.

"Testigo más que maestro": El Papa san Pablo VI acuñó una frase célebre: "El hombre contemporáneo escucha más a gusto a los testigos que a los maestros, y si escucha a los maestros es porque son testigos"¹¹. Un obispo efectivamente tiene la función de maestro en la fe, pero su enseñanza solo penetrará los corazones si viene avalada por el testimonio concreto de su vida.

Los fieles necesitan ver en su obispo un auténtico discípulo de Cristo, coherente y humilde. Si sus

obras contradijeran sus palabras, su autoridad moral se desvanecería¹². Por el contrario, cuando vive lo que predica –en caridad, humildad y sencillez–, el obispo "adquiere la autoridad moral necesaria" para pastorear, pues su santidad da credibilidad a su autoridad jurídica. Por eso el Derecho Canónico recuerda que "el Obispo diocesano, consciente de que está obligado a dar ejemplo de santidad con su caridad, humildad y sencillez de vida, debe procurar con todas sus fuerzas conformarse con Cristo"¹³. **La caridad pastoral** ha de ser el alma de toda su acción: una vida de oración, entrega y cercanía a su pueblo.

Santificación personal y "martirio" diario: Ser testigo implica para el obispo una configuración continua con Cristo Santo. Debe cultivar una profunda vida espiritual –alimentada por la Eucaristía, la Liturgia de las Horas y la oración constante–, de donde brote la fuerza para amar a todos, perdonar ofensas y servir con generosidad.

Los Padres de la Iglesia daban enorme importancia a la vita interior del obispo. San Agustín, al reflexionar sobre el peso de ser obispo, confesaba: "Si me asusta lo que soy para vosotros, me consuela lo que soy con vosotros. Para vosotros soy obispo, con vosotros soy cristiano. Aquel [nombre] expresa un deber, éste una gracia; aquél indica un peligro, éste la salvación"¹⁴. Con humildad, san Agustín reconoce que, por en-

cima de su dignidad jerárquica, comparte con los fieles la misma necesidad de la gracia de Dios. Esta actitud de humildad y servicio es en sí un testimonio poderoso: el obispo no se presenta como "príncipe" sino como "siervo de los siervos de Dios", consciente de que la autoridad es servicio.

La vida del obispo debe ser transparente en virtud: "luz del mundo" (Mt 5,14) y "sal de la tierra" (Mt 5,13). Como enseña el Vaticano II, al obispo le corresponde "dar testimonio de la doctrina de Cristo con su vida" (cf. Lumen Gentium 25). Esto abarca la fidelidad en las pequeñas y grandes cosas: la administración honesta de los bienes eclesiásticos, la sencillez en su estilo de vida, la cercanía con sus sacerdotes y fieles, la opción preferencial por los pobres. De hecho, la espiritualidad episcopal incluye la pobreza evangélica.

Juan Pablo II afirma que para ser "auténtico testigo y ministro del Evangelio de la esperanza, [el obispo] ha de ser vir pauper*" (hombre pobre). Lo exige el testimonio que debe dar de Cristo pobre; lo exige también... la solicitud de la Iglesia para con los pobres"¹⁵. Muchos obispos santos han brillado por su desprendimiento y caridad: san Francisco de Sales con su mansedumbre, san Carlos Borromeo que vendió sus bienes para socorrer a los afectados por la peste, o los recordados obispos latinoamericanos que vivieron con austerioridad entre los humildes.

Testimonio hasta el martirio: "Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos" (Jn 15,13). El obispo, imagen de Cristo Buen Pastor, debe estar dispuesto a dar la vida por sus ovejas (cf. Jn 10,11). A lo largo de la historia, innumerables obispos han sellado con su sangre la veracidad del Evangelio.

Ya en los primeros siglos, encontramos a obispos mártires como san Ignacio de Antioquía, san Policarpo de Esmirna, san Cipriano de Cartago, que con valentía prefirieron la muerte antes que negar a Cristo o abandonar a su grey. Estos mártires son "punto de referencia luminoso" para los obispos de todos los tiempos¹⁶.

Ignacio de Antioquía, camino al martirio, escribió para animar a otro obispo (Policarpo): "Que no te amedrenten los que se dan aires... Mantente firme, como un yunque golpeado... De gran atleta es ser desollado y, sin embargo, vencer. Pues ¡cuánto más hemos de soportarlo todo por Dios!"¹⁷. Estas palabras, escritas por un obispo que iba a dar su vida por Cristo, manifiestan el espíritu de fortaleza y entrega total que debe animar a los pastores.

Muchos siglos después, seguimos viendo esa entrega: pensemos en los obispos que afrontaron persecuciones modernas –por ejemplo, en regímenes totalitarios– permaneciendo fieles (algunos encarcelados por años, como el cardenal

Nguyen Van Thuan, o mártires como los beatos obispos de la Iglesia clandestina en países de persecución). Ellos encarnan el “martirio blanco” de la fidelidad cotidiana y, en ocasiones, el martirio rojo de la sangre.

El Magisterio actual recuerda que incluso sin persecución violenta, el obispo está llamado al sacrificio diario por su pueblo. Pastores santos en épocas difíciles han alentado a los suyos con esperanza y han permanecido junto a ellos en el peligro.

“Los testimonios gloriosos de los... mártires que han dado la vida por Cristo en tiempos de persecución, siguen siendo... estímulos en su servicio al Evangelio” para los pastores de hoy¹⁸. Y también en circunstancias ordinarias, “el testimonio de una vida espiritual y apostólica plenamente realizada sigue siendo hoy la gran prueba de la fuerza del Evangelio”¹⁹, dando al mundo motivos para creer y esperar.

En suma, el obispo como testigo está llamado a la santidad, a la coherencia evangélica y a la entrega sacrificial. Si vive en intimidad con Cristo, podrá exclamar con san Pablo: “Ya no soy yo, es Cristo quien vive en mí” (Gal 2,20), convirtiéndose así en un signo vivo de la presencia de Jesús, Buen Pastor, en medio de su Iglesia.

3. El Obispo como Servidor de la Esperanza: Comunión y caridad en tiempos difíciles

Principio de unidad y comunión: El obispo sirve a la esperanza de su pueblo principalmente fomentando la comunión eclesial. En cada Iglesia particular, el obispo es “principio visible y fundamento de unidad” de los fieles. Como enseña Lumen Gentium, mediante su comunión con el Colegio Episcopal y con el Papa, el obispo mantiene a su diócesis unida a la Iglesia universal (cf. LG 23).

De esta manera, asegura que los fieles caminen “unánimes en la misma fe y caridad”, alimentando en ellos la esperanza de saberse parte de la gran familia de Dios. Un pastor que “crea comunión” –entre sus sacerdotes, religiosos y laicos, entre grupos y carismas diversos– edifica una Iglesia local donde se experimenta la presencia del Resucitado. La unidad de la Iglesia es en sí fuente de esperanza, porque anticipa y testimonia la unidad final del género humano en Cristo.

En la comunidad diocesana, el obispo ha de ser “padre y amigo” para todos²⁰, sanando divisiones, perdonando ofensas y promoviendo la comunión fraterna. Su servicio a la unidad incluye acoger la diversidad de dones en la Iglesia y armonizarlos para la edificación del Cuerpo de

Cristo (Ef 4,11-13). Así, el pueblo cristiano, unido en torno a su pastor, brilla como "signo de esperanza" para un mundo fragmentado.

Servidor de la caridad de Cristo: La esperanza cristiana no es una idea abstracta, sino que se hace tangible por el amor activo. Por eso, el obispo como "servidor de la esperanza" debe ser ante todo servidor de la caridad. Cristo nos dio el mandamiento del amor fraterno (Jn 13,34) y en el atardecer de la vida seremos juzgados sobre el amor (cf. Mt 25,34-40).

El obispo, "ícono de Cristo Buen Pastor", está llamado a reflejar la caridad del Corazón de Jesús, que se compadece de las multitudes y sale en busca de la oveja perdida. San Gregorio Magno resumía las actitudes del buen pastor así: "caridad, conocimiento de la grey, solicitud por todos, misericordia para con los pobres, peregrinos e indigentes; ir en busca de las ovejas extraviadas y devolverlas al único redil". Esta descripción, citada por Juan Pablo II, muestra que la misericordia pastoral es parte esencial del ministerio episcopal.

En la práctica, el obispo ha de impulsar en su diócesis las obras de caridad y justicia: la atención a los enfermos, ancianos, pobres y marginados, la promoción de la justicia social y la reconciliación.

Muchos obispos santos se distinguieron como grandes caritativos. Por ejemplo, san Basilio

Magno fundó hospitales y hospicios; san Ambrosio rescató cautivos vendiendo vasos sagrados; san Eulogio de Córdoba alentó a los suyos en la caridad en medio de la persecución.

En tiempos modernos, no faltan pastores así: bastaría recordar la dedicación de san Juan Pablo II o la cercanía y opción por los pobres que el papa Francisco pidió incansablemente a los obispos.

El Concilio Vaticano II exhortó a los obispos a mostrar cómo las realidades temporales se ordenan al bien del Hombre y a la edificación del Cuerpo de Cristo. De este modo, enseñar la dignidad del trabajo, la solidaridad, el cuidado de la creación y demás aspectos sociales forma parte de servir a la esperanza cristiana en el mundo.

Esperanza en tiempos difíciles: La figura del obispo resplandece de manera especial cuando el pueblo atraviesa tribulaciones. Entonces está llamado a ser verdadero "padre y pastor" que anima, consuela y guía con firmeza, manteniendo encendida la llama de la esperanza teologal.

La historia ofrece testimonios emocionantes: obispos que durante guerras, persecuciones o calamidades naturales se quedaron con su pueblo, compartiendo peligros y sosteniendo la fe. San Atanasio sostuvo a sus fieles en medio de la crisis arriana; san Martín de Tours defendió a su diócesis de los estragos de la pobreza; más cer-

canamente, muchos obispos en Europa del Este alentaron a los creyentes tras la Cortina de Hierro, o en Oriente Medio apoyan a comunidades diezmadas por la violencia, dándoles esperanza.

Juan Pablo II, tras el Sínodo de 2001, recordaba que “muchos [obispos] han sido ejemplares en la virtud de la esperanza, cuando han alentado a su pueblo en tiempos difíciles, han reconstruido las iglesias tras épocas de persecución y calamidad... con la mirada fija en Cristo crucificado y resucitado, esperanza nuestra, han dado respuestas positivas y creativas a los desafíos del momento”²¹.

Esta descripción muestra al obispo como reconsctructor de la esperanza: tras guerras o desastres, él inspira al pueblo a volver a levantar escuelas, templos, hospitales; infunde confianza para recomenzar, basándose en la presencia del Señor que “estará con nosotros hasta el fin del mundo” (Mt 28,20). De hecho, “con los ojos en Cristo, esperanza de la gloria (Col 1,27)”, el obispo puede discernir incluso en las crisis signos de la providencia y oportunidades para el Evangelio.

El obispo sirve la esperanza cuando invita a la perseverancia en la fe. En la prueba, pueden surgir dudas o desaliento; el pastor entonces fortalece a sus hermanos (cf. Lc 22,32), recordándoles las promesas de Dios. San Cipriano de Cartago, en medio de una plaga mortal, escri-

bió el tratado “De mortalitate” exhortando a los cristianos a no temer la muerte sino a esperar confiados la vida eterna – una verdadera carta pastoral de esperanza.

Salvando las distancias, en situaciones como las actuales (después de haber vivido pandemias y de estar viviendo violencias e incertidumbres económicas), los fieles necesitan que sus obispos les proclamen que “nada podrá separarnos del amor de Dios en Cristo” (Rom 8,39) y que “las pruebas producen una paciencia probada, y la paciencia probada, esperanza – y la esperanza no defrauda” (cf. Rom 5,3-5). Esta es la “esperanza que es como ancla segura y firme” del alma (Heb 6,19), a la cual el obispo se aferra y ancla a sus fieles.

María, modelo de esperanza: En su servicio a la esperanza, el obispo encuentra guía y sostén en Santa María, a quien la Iglesia invoca como Mater Spei (Madre de la esperanza). La Santísima Virgen, que creyó en el cumplimiento de la Palabra del Señor (cf. Lc 1,45), enseñó con su fiat y su perseverancia al pie de la cruz qué significa confiar plenamente en Dios.

Juan Pablo II señala que el obispo debe imitar a María en esa fe esperanzada²². En efecto, María acompaña la misión del obispo con su intercesión; si él se encomienda a ella, aprenderá a esperar contra toda esperanza y a ver más allá de las tormentas presentes el amanecer de la Resurrección.

Por último, el obispo es “servidor de la esperanza” también porque mantiene viva en la comunidad la expectativa escatológica, es decir, la mirada hacia el Cielo. Él anima a no absolutizar las realidades temporales, sino a buscar los bienes de arriba (Col 3,1-2). Promueve la fidelidad a Cristo “hasta la muerte” (Ap 2,10) con la certeza de la recompensa eterna.

En cada Eucaristía que preside, el obispo proclama la esperanza del retorno glorioso de Jesús: “¡Ven, Señor Jesús!” (Ap 22,20). Esta dimensión escatológica de su ministerio sostiene a los fieles en la fidelidad en tiempos difíciles, pues les recuerda que nuestras pruebas son pasajeras comparadas con la gloria futura (cf. Rom 8,18).

En conclusión, el obispo sirve a la esperanza haciendo presente a Cristo mismo. Al enseñar la verdad como profeta, al vivir la caridad como testigo, y al apacentar el rebaño en la unidad del amor, el obispo es instrumento por el cual “el Dios de la esperanza” (Rom 15,13) colma a los fieles de gozo y paz en la fe.

Cuando el pueblo ve en su obispo a un profeta valiente, a un testigo santo y a un padre servidor lleno de esperanza, encuentra motivos para no desanimarse ante las pruebas y para perseverar unido en la espera del Señor.

Así se cumple la hermosa misión resumida por san Juan Pablo II: “El Obispo es profeta, testigo y servidor de la esperanza sobre todo donde más

fuerte es la presión de una cultura... que margina la trascendencia”²³.

En medio de un mundo tantas veces marcado por la incertidumbre, **el ministerio del obispo, vivo en estas tres dimensiones, se convierte en un signo de la presencia fiel de Dios y un faro de esperanza para toda la humanidad.**

Bibliografía sugerida:

- Sagrada Escritura (especialmente 1 Pe 3,15; 2 Tim 4,2; Hch 1,8; Heb 13,7; Jn 21,15-17, etc.).
- Padres de la Iglesia: Regla Pastoral de san Gregorio Magno; Cartas de san Ignacio de Antioquía; sermones de san Agustín, entre otros.
- Concilio Vaticano II: Const. dogmática Lumen Gentium (caps. III y IV); Decreto Christus Dominus.
- San Pablo VI, Evangelii Nuntiandi (1975)
- San Juan Pablo II, Pastores Gregis (Exhort. postsinodal, 2003).
- Papa Benedicto XVI, Spe salvi (Encíclica, 2007).
- Papa Francisco, Exhort. Evangelii Gaudium (2013) y catequesis sobre la esperanza cristiana (2017).

²³ Ibidem.

MÍSTICA,
ESPIRITUALIDAD
Y SINODALIDAD:
PEREGRINAR
HACIA LA VIDA
INTERIOR DESDE LA
ALTERIDAD Y
LA COTIDIANIDAD



La Fundación Universidad Católica del Norte, de la Diócesis de Santa Rosa de Osos, desde el Centro de Estudios Teológicos Benedicto XVI, nos comparte este artículo elaborado por el teólogo Luis Fernando González Gaviria, quien es profesor de la misma universidad y también profesor de la Universidad de San Buenaventura de Medellín.

El artículo titulado **MÍSTICA, ESPIRITUALIDAD Y SINODALIDAD: PEREGRINAR HACIA LA VIDA INTERIOR DESDE LA ALTERIDAD Y LA COTIDIANIDAD**, ofrece una reflexión en torno a la mística, la espiritualidad y la sinodalidad, como conceptos clave para vivir una vida interior desde la alteridad y la cotidianidad dentro de la Iglesia en la contemporaneidad. Se comienza por brindar un acercamiento al concepto de mística, y esta entendida como una práctica interior realizada en la cotidianidad de la existencia.

La segunda parte se enfoca en subrayar los aspectos más relevantes que el Documento final del Sínodo sobre la Sinodalidad ofrece para abordar la espiritualidad sinodal, haciendo énfasis en la importancia de la alteridad como camino hacia el interior.

En tercer lugar, se descubren algunos retos que tiene la espiritualidad mística en clave sinodal, vivida dentro de la Iglesia para responder fielmente al eco del Espíritu en la actualidad. Se concluye que la mística de lo cotidiano puede verse reflejado en la sinodalidad, logrando fundamentar una espiritualidad mística desde la sinodalidad que responda a la voz del Paráclito y las inspiraciones que hoy el Señor le ofrece a su comunidad.

MÍSTICA, ESPIRITUALIDAD Y SINODALIDAD: PEREGRINAR HACIA LA VIDA INTERIOR DESDE LA ALTERIDAD Y LA COTIDIANIDAD

La sinodalidad es ante todo una disposición espiritual que impregna la vida cotidiana de los bautizados y todos los aspectos de la misión de la Iglesia.

Una espiritualidad sinodal brota de la acción del Espíritu Santo y requiere escucha de la Palabra de Dios, la contemplación, el silencio y la conversión del corazón.

Documento final Sínodo de los Obispos - 2024, #43

El Sínodo sobre la Sinodalidad representa en el momento actual

de la Iglesia el testimonio más evidente de un estado de comunión, participación y misión entre todo el Pueblo de Dios. Cada creyente se compromete a renovar la gracia del bautismo para responder a las necesidades más apremiantes del mundo actual, lo cual exige compromiso y fidelidad con la verdad del Evangelio y con la Iglesia, en la cual se inserta esta dinámica de manera continua.

Por otro lado, se necesita recuperar el sentido de lo que implica pertenecer a una comunidad que constantemente va tomando conciencia de sus modos de pensar y actuar. Mientras esto se

va presentando, el creyente, en su afán por encontrarle sentido a la vida desde una mística desde Dios y solo con Él, puede verse tentado en su día a día a la práctica intimista de una espiritualidad aislante, viviendo la tensión entre la vida interior y la vida comunitaria. Por ende, es importante descubrir la dimensión espiritual de la sinodalidad, y ver cómo esta puede encontrarse en sintonía con las búsquedas personales que cada uno hace para unirse más a Dios por la oración en la cotidianidad, pero complementado con la capacidad relacional realizado en la Iglesia.

En este sentido, el presente artículo brinda una reflexión en torno a la mística, la espiritualidad y la sinodalidad, como conceptos clave para vivir una vida interior desde la alteridad y la cotidianidad dentro de la Iglesia en la contemporaneidad. Se comienza por ofrecer un acercamiento al concepto de mística, y esta entendida como una práctica interior realizada en la cotidianidad de la existencia. La segunda parte se enfoca en subrayar los aspectos más relevantes que el Documento final (2024) del Sínodo sobre la Sinodalidad ofrece para abordar la espiritualidad sinodal, concretamente en los numerales 43-46, haciendo énfasis en la importancia de la alteridad como camino hacia el interior. En tercer lugar, se descubren algunos retos que tiene la espiritualidad mística en clave sinodal, vivida dentro de la Iglesia para responder fielmente al eco del Espíritu en la actualidad. Al término de este artículo se concluye con ciertas ideas que proporcionan horizontes para seguir ahondando en la temática tratada.

La mística en el marco de la vida cotidiana

Antes de entrar en detalles sobre los aspectos de la espiritualidad sinodal, es necesario reco-

nocer los valores que encierra la mística para el hombre de hoy. Ciertamente, la espiritualidad basada en este aspecto no se concibe hoy como un privilegio de unos cuantos que se sienten a sí mismos como elegidos, ya que hace parte de la vocación universal de quienes se adhieren a Dios por el bautismo, de suerte que todos, sin distinción alguna, pueden hacerse partícipes de esa capacidad de percepción de lo sagrado en lo ordinario de la vida y en la actividad eclesial. Este aspecto es el que precisamente subraya el numeral 43 del Documento final, cuando expresa que "la sinodalidad es ante todo una disposición espiritual que impregna la vida cotidiana de los bautizados y todos los aspectos de la misión de la Iglesia" (2024, n. 43). De este modo, se afirma la importancia del cultivo de la mística para impulsar un trabajo mancomunado en la vida eclesial en el presente siglo.

Para llegar a este conocimiento articulado entre la mística y la sinodalidad, es necesario hacer ciertas observaciones con respecto al primer término. No ha habido en la historia del pensamiento de la espiritualidad una unívoca concepción de la mística. Sería pretensioso hacer alusión en la presente reflexión a un acerca-

miento detallado de cómo se ha concebido a lo largo de los siglos. Bástese aquí señalar algunas apreciaciones oportunas del pensamiento teológico contemporáneo, destacando en primer lugar al español Raimon Panikkar, quien, con base en sus trabajos sobre el pluralismo religioso, considera lo siguiente:

La experiencia de la Vida podría ser la definición más breve de la mística. Se trata de una experiencia y no de su interpretación, aunque nuestra conciencia de ella le sea concomitante. No las podemos separar, pero las podemos y debemos distinguir [...] Se trata de una experiencia completa y no fragmentaria. Lo que a menudo ocurre es que no vivimos en plenitud porque nuestra experiencia no es completa y vivimos distraídos o solamente en la superficie. De ahí que la mística no sea el privilegio de unos cuántos escogidos, sino la característica humana por excelencia. (2005. p. 19)

La experiencia en Panikkar es lo primordial de la mística, ya que no pasa por el intelecto, sino por la vivencia que hace el creyente y cómo eso logra traducirlo en una percepción de lo divino.

De ahí que Martín Velasco, sacerdote católico español, filósofo y fenomenólogo de las religiones, agregue que la mística aduzca a experiencias no reflexivas, sino acontecidas en el mundo de lo interior, de lo inmediato y lo fructífero, las cuales "tienen lugar en un nivel de conciencia que supera la que rige en la experiencia ordinaria y objetiva, de la unión [...] del fondo del sujeto con el todo, el universo, lo absoluto, lo divino, Dios o el Espíritu" (2007, p. 23). Desde ahí, se entiende que dicho nivel de conciencia es el que Melloni Ribas (2018) cree que posibilita asumir esta experiencia en un horizonte espiritual, ya que ella es portadora de un sentido relacional con Dios por medio de pensamientos, actitudes y sentimientos.

Lo anterior permite deducir que el ámbito religioso no estaría supeditado a lo dogmático y lo ritual, sino que abarcaría la dimensión relacional con el ser sagrado como tal, y esto asumiendo la conciencia de que se está llegando a ese grado de espiritualidad, la cual estaría reforzada por realidades que harán posible esta experiencia mística, que Melloni Ribas (2018) identifica como un cuerpo de verdades definidas, ciertas normatividades éticas y una comunidad

donde es posible celebrar y vivir lo sagrado. Pero es importante anotar que estas realidades no se convierten en vehículos de posibilidad de esta experiencia mística sino conservan dentro de sí algunas características que constituyen esta realidad como una experiencia auténticamente humana. Estas, según Velasco (1999), comprenden la experiencia de la gratuidad de la bondad de Dios, su carácter holístico y totalizador en un todo con sentido, la participación de la dimensión afectiva del creyente, y el reconocimiento de esta experiencia en su verdad y misterio, lo cual otorga sentido a la propia existencia y, al mismo tiempo, la envuelve en una novedad inexpresable e incomprendible para el razonamiento humano. Todas estas son capaces de resignificar las realidades religiosas para que se conviertan en caminos de cercanía con el Dios por medio de la experiencia humana, desde donde

sino la que en el corazón ardía), empezamos a comprender lo que nos une y conecta como personas. Comienza a dibujarse en el horizonte un esbozo de la verdad de la vida. (Marcos, 2009, p. 51)

Ahora bien, frente a estas nociones, es importante volver al aspecto universal de la mística, que va unida a toda la vida del cristiano, más concretamente a la universal vocación a la santidad. Esta ya había sido proclamada por el Concilio Vaticano II (LG 39). Dicha vocación ya apuntala al creyente en una dimensión donde no necesariamente el fenómeno místico se manifiesta en ciertos acontecimientos extraordinarios que los hagan valer como condición indispensable para hablar de ello como tal, ya que significa una experiencia oculta y latente en él, que no refleja por completo el misterio, pero que ya aduce a que se está sumergido en el conocimiento místico de Dios, como afirman algunos autores expertos en esta materia (Olivera, 2002; Ruiz Salvador, 1978).

Lo anterior respondería a la inquietud por la búsqueda del sentido de la mística cuando aquellos escenarios presentados anteriormente en

comienza y termina todo verdadero conocimiento de Dios. Y la experiencia remite siempre a lo profundo de la vida, a lo verdadero, al corazón, a lo mejor y más valioso que tenemos como seres humanos. Cuando nos dejamos llevar por el corazón (*sin otra luz y guía/*

Melloni Ribas (2018) pierden su capacidad facilitadora de lo relacional con Dios desde las características mencionadas por Velasco (1999). El peligro es inminente, puesto que, en caso de no salvaguardarse la experiencia en lo cotidiano, la mística quedaría a merced de fortuitos acontecimientos dentro del entorno religioso institucional que terminarían destruyéndola. Esto ha llevado a la teología espiritual contemporánea a valorar la experiencia mística como una apertura del hombre universal (y no solo de algunos cuantos) al acontecimiento de lo trascendente en la existencia misma, pues allí cada místico o mística está en la capacidad de entrar en el misterio para ser transformado por él (Olivera, 2002).

Además, cada contexto servirá como escenario donde lo simbólico se resignifica, y no solamente los templos, sino también el trabajo, la escuela, la calle y el hogar, porque allí será posible "encontrar a Dios en todas las cosas" (García, 2013, p. 62). Esto es importante comprenderlo, puesto que, algunos teóricos, consideran que la experiencia mística es un espacio apartado de la cotidianidad, por lo que se hace una dicotomía que no permite asumir lo "normal" como

lugar sagrado, sino que se propone la idea de buscar afanosamente un refugio para no poner en peligro la vida interior. Es la impresión que puede dar, por ejemplo, la introducción de Hellinger a su libro "Mística cotidiana":

Donde quiera que nos encontremos con experiencias místicas, todas nos muestran algo en común: La experiencia mística nos lleva a "ser uno" con una fuerza superior a nosotros. Un "ser uno" en una unión que sobrepasa y va mucho más allá de todo esfuerzo y práctica personal. En la experiencia mística vivenciamos que algo que parece venir de afuera, nos estira, nos atrae hacia sí. Esta experiencia está unida a un sentimiento de felicidad profunda, un sentimiento de haber llegado donde nos lleva nuestra interioridad más profunda. Después volvemos a la vida diaria, a lo cotidiano. (2008, p. 6)

Contrario a la impresión que sin querer de la autora pueda surgir, la mística no es para el creyente común un momento de *fuga mundi*. Siendo un sujeto de fe, no le debe ser difícil descubrir que cualquier lugar se le convierte en un espacio teológico en el que logra introducirse en lo que Velasco denomina como la "inmediatez

mediada del contacto amoroso" (2007, p. 62), sucumbiendo en lo que Rahner refiere como el "misticismo de la vida diaria", donde acontece la unidad intrínseca entre el amor a Dios y a los hermanos (2010.1996).

En este sentido, la fuerza de la mística no se funde en un amor privativo de los otros, pues allí se revela lo inmensamente Otro. Por eso, teólogas contemporáneas en espiritualidad cotidiana como Mazzini consideran que el aislamiento y el desprecio por los demás es una opción aparentemente revestida de amor,

ya que es demasiado fácil amar a la humanidad en abstracto, especialmente a grupos que están geográficamente distantes, mientras evitamos la intimidad del compromiso real. Puede haber sorpresas aquí cuando atendemos a lo sagrado en otros. Cristo puede encontrarse en lugares inesperados entre las personas menos pensadas, en sitios periféricos y poco religiosos. (2024, p. 8)

La alteridad, es decir, el encuentro con el otro, también cumplen la función de autentificar la experiencia mística en la cotidianidad. En todo el drama que caracteriza lo humano, especial-

mente donde confluye el sentimiento y el sufrimiento, el creyente es alcanzado por la presencia de Dios cuando el encuentro con el Otro se articula con la experiencia del radical desprendimiento de sí mismo en la apertura al prójimo, que "es a la vez "olvido de sí" (salida de nuestro mundo cerrado de apegos y confort) y «radical apertura al otro». De esta manera, la experiencia mística se hace realmente significativa, se convierte en una experiencia profética" (García, 2013, p. 68).

Hasta aquí, es posible reconocer que la mística en la vida cotidiana comprende vivir la experiencia de Dios en el propio ser, asumiendo los movimientos del interior para saber captar la revelación divina que no se ha detenido en presupuestos dogmáticos prefijados. No solamente los lugares sagrados son los indicados para llegar a este momento, sino cualquier escenario donde la existencia acontece. Más aún, se hace mística en la medida que el creyente se involucra entre la multitud a través del acto de compartir la vida entera con los hermanos, captando en comunidad la presencia actualizada de la bondad del *Emmanuel*, del Dios que está con y en todos, de tal manera que esta experiencia "nos

permite afirmar también que nuestro misterio está recogido en Dios, y que por tanto nosotros, cada uno/a con penas y alegrías, pecados, enfermedades y dones, estamos en Él" (Mazzini, 2015, p. 34).

La sinodalidad como camino de alteridad hacia el interior

Dentro de los aspectos mencionados que caracterizan la mística en la cotidianidad se encuentra el sentido de la alteridad como escenario de revelación de la bondad de Dios en el hombre. Ahí se descubre que el encuentro con el otro posibilita acceder a la trascendencia, porque se adquiere un conocimiento superior que mueve a acoger a todos los seres humanos como hermanos que son de un mismo Padre. De por sí esto ya genera una consecuencia en la vida de la Iglesia, la cual estará llamada a volcar su atención en las personas para hacer efectiva su oración universal y su búsqueda constante por afianzarse en Dios como la fuente de donde mana toda su actividad en el mundo. Por eso es importante descubrir la dimensión contemplativa de la sinodalidad desde el horizonte relacional, a fin de reconocer la mística que se encierra en el acto del caminar juntos.

El camino que la Iglesia asumió en la sinodalidad no comenzó fuera del ámbito de la oración, sino que nació desde ahí para auscultar el llamado del Señor para la comunidad, a fin de poner en sus manos las decisiones que estuvieran de acuerdo a su voluntad. No es casualidad que el apartado del Documento final que se refiere a la *Espiritualidad sinodal* comenzara indicando que esta "brota de la acción del Espíritu Santo y requiere escucha de la Palabra de Dios, la contemplación, el silencio y la conversión del corazón", además de la exigencia de "ascesis, humildad, paciencia y disponibilidad para perdonar y ser perdonado", llevado a cabo "sin ambiciones ni envidias, ni deseos de dominio o control, cultivando los mismos sentimientos de Cristo Jesús", y reconociendo "el fruto cuando la vida cotidiana de la Iglesia está marcada por la unidad y la armonía en la pluriformidad" (2024, n. 43).

El Documento final pone en consideración un aspecto que distingue la espiritualidad sinodal de otras espiritualidades. Se destaca, entre otros puntos, que la sinodalidad es un acontecimiento místico porque, siendo un camino interior, comienza y continúa con la confrontación

de la propia vida, no solamente frente a la Palabra de Dios y lo íntimo de cada persona, sino también en la alteridad. La comunicación con los demás se hace indispensable para entender este modo de ser Iglesia, no supeditada a cambios externos sin que exista una conversión que nace del reconocimiento del hermano como facilitador del descubrimiento de la voluntad de Dios en la vida de la comunidad, aunque esto suponga retos y desafíos humanos. Tal y como sostiene Robaina, este modo sinodal de la Iglesia comporta tres actitudes que se articulan en este proceso: orar, escuchar y hablar, permitiendo que el mismo, "enraizado en la Palabra de Dios, entretejido de momentos de encuentro en la alegría y, a veces, también en la fatiga, [conduzca] a una más profunda convicción de que somos todas/os hermanas y hermanos en Cristo" (2024, p. 11). A estos tres criterios Martínez-Gayol le agrega la importancia de la resistencia paciente y el cuidado a partir de la ternura, la custodia y la reparación, con lo que quiere expresar que la espiritualidad sinodal se revela

cargo de la realidad cuidándola y resiste en este empeño, sin dejar de caminar con otros, con los distintos, avanzando pacientemente, esforzadamente, paso a paso, en sostenida resistencia co-construyendo una comunión que no deja de ser vulnerable, pero que resiste porque es abrazada por todos, por todas. (2022, p. 23)

Por otro lado, el Sínodo sobre la Sinodalidad ha sido una invitación del papa Francisco, no solamente a repensar la dimensión estructural y pastoral de la Iglesia en el contexto actual, sino también a redescubrir los horizontes que puedan fomentar la actitud del caminar juntos, aspecto que está enraizado desde lo etimológico (*syn-hodos*). Desde aquí, se entiende que el camino sinodal no está supeditado únicamente a estructuras o reuniones donde se trivializan cuestiones sin promesas seguras, sino que lleva buscar el reconocimiento del otro como camino de una auténtica peregrinación hacia el interior, debido a que se va proponiendo un proceso de escucha atenta del hermano, por quien habla el Espíritu para buscar la renovación de la comunidad eclesial desde adentro.

como una espiritualidad que, desde la escucha, el diálogo y el discernimiento se hace

Esta renovación, en palabras del Documento final, logrará ser efectiva

reconociendo la primacía de la gracia. Si falta la profundidad espiritual personal y comunitaria, la sinodalidad se reduce a un expediente organizativo. Estamos llamados no sólo a traducir los frutos de la experiencia espiritual personal en procesos comunitarios, sino a tener la experiencia de, cómo la práctica del mandamiento nuevo del amor recíproco es lugar y forma del encuentro con Dios. En este sentido, la perspectiva sinodal, a la vez que se inspira en el rico patrimonio espiritual de la Tradición, contribuye a renovar las formas: una oración abierta a la participación, un discernimiento vivido juntos, una energía misionera que nace del compartir y se irradia como servicio. (2024, n. 44)

Este aspecto de la sinodalidad invita a ver la propuesta de Francisco como una oportunidad para orientar la experiencia mística hacia un descubrimiento de la voz del otro como un don de Dios que amerita ser escuchada en medio del discernimiento que debe continuarse todos los días en la misión de la Iglesia. Autores como

Boff (1992) lo han sugerido, considerando que el caminar juntos presupone necesariamente una espiritualidad que se funda más en la humildad que en la propia capacidad de organización, ya que, sin el aporte de cada miembro de la Iglesia, se pierde un criterio por el que es posible discernir la voluntad de Dios en cada época de la historia.

Un tercer punto que el Documento aporta a esta espiritualidad, y que va todavía más empapado de la dimensión relacional de la vida cristiana, es el arte de la conversación. Francisco ha insistido en lo que se ha venido planteando en esta reflexión sobre la importancia de la comunicación. Esta, cimentada en los criterios del Evangelio, se abre a la acción del Paráclito, donde el diálogo permite comprender lo que el Señor sigue revelando a su Iglesia. Por eso, en el Documento final propone poner en el centro del encuentro con los hermanos lo que ha denominado como la *conversación en el Espíritu*, que significa principalmente "vivir la experiencia de compartir a la luz de la fe y en la búsqueda del querer de Dios, en un clima evangélico en el que el Espíritu Santo puede hacer oír Su voz inconfundible" (2024, n. 45).

La conversación en el *Espíritu*, más que representar un aspecto casi que piadoso de las actividades sinodales de la Iglesia, marca las fases del proceso y la misma actitud de los fieles de la Iglesia, sin importar el grado que ocupen en la jerarquía. Más aún, ayuda a descubrir que el diálogo se constituye como un *lugar teológico*, porque allí se revela Dios como acontecimiento que inquieta e interpela al creyente. Esto lo ha comprobado Robaina, al destacar que, durante el proceso sinodal iniciado en el 2021, la Iglesia se fue abriendo a la experiencia de esta *conversación en el Espíritu* al interior de la primera fase mediante la búsqueda del discernimiento desde el diálogo y la escucha del Pueblo de Dios, con sus inquietudes y experiencias, descentralizando la atención en las figuras de autoridad “para acoger con disponibilidad y dar espacio a la otra persona”, lo cual obligaba de cada persona “a reconocer las propias limitaciones y la parcialidad del propio punto de vista” para generar “un dinamismo de reciprocidad en el que se ofrece una aportación al camino del otro y se recibe otra para el propio camino” (2024, p. 11).

Como ejemplo de esta dinámica, se puede citar su aplicación a modo de metodología duran-

te los trabajos de reflexión llevados a cabo en el Vaticano por medio de las mesas redondas, las cuales fueron distribuidas

a lo largo y ancho del Aula Pablo VI, en lugar de la clásica aula sinodal que, como ocurre en un teatro, concentra toda la atención en la tarima principal que la preside. En total fueron 35 mesas idiomáticas –en inglés, italiano, español, francés y portugués– compuestas por 12 personas cada una. La inusitada imagen de las mesas redondas bien podría expresar el anhelo de una Iglesia cada vez más circular y menos piramidal, más fraterna y menos jerárquica. (Elizalde Prada, 2024, p. 23).

Aquí, más que resaltar un modo de gestionar las actividades del sínodo, significa introducir al creyente en una actitud mística de empatía y de afectividad, que ayude a ver al otro como alguien que tiene lugar en el propio corazón y es hermano de camino y de fe. Por eso Martínez-Gayol (2022) considera que el diálogo en el contexto de la sinodalidad no puede ser un espacio vital dentro de la sinodalidad sino se inserta en la dinámica de la escena de Emaús, pues allí la conversación logra tornarse en un diálogo

espiritual y, por ende, en un lugar teológico, que reclama un movimiento de salida, de apertura y de inclusión al “extraño”, reconociéndolo como “otro”, como persona, con la cual se debe tener un encuentro que recree las propias vivencias, emociones y vulnerabilidades, donde se posibilite una relación profunda y auténtica de corazón a corazón y, además, la reparación de la identidad perdida y la “novedad” de una nueva perspectiva de vida.

Este último aspecto mencionado por Martínez-Gayol es el que preciosamente constituye el último eslabón de la espiritualidad sinodal dentro del Documento final, en el que se afirma la “necesidad de sanación, reconciliación y reconstrucción de la confianza dentro de la Iglesia, en particular tras demasiados escándalos de abusos, y dentro de la sociedad”, lo que conlleva al reconocimiento de los errores y la necesaria reconstrucción de la confianza como un “acto de justicia, un compromiso misionero del Pueblo de Dios en nuestro mundo y un don que debemos invocar desde lo alto” (2024, n. 46). Desde ahí, la autora anteriormente mencionada considera vital, si se quiere lograr que el proceso sinodal sea un espacio de dignificación para todo ser humano, deberá vivirse

desde el cuidado, y de un modo particular del cuidado de lo que, de hecho, ya está vulnerado (personas, situaciones, relaciones). De ahí que el cuidado se torne ante el herido, el roto, el fragmentado... en una llamada a curar, a reparar. De una manera particular la espiritualidad del cuidado nos invita a ejercer una atención especialmente amorosa con los oprimidos, con los dañados, los heridos, los desesperanzados; a edificar y reconstruir los puentes relationales que han sido rotos y, además, hacerlo con eficacia. (2022, p. 19)

De esta manera, la espiritualidad sinodal se concibe como un espacio en que la Iglesia se abre al aprendizaje del dolor causado e ignorado. Es una *mística de la reconciliación*, en donde el reconocimiento de la presencia de Dios en la comunidad por medio del diálogo y la escucha conllevan a aceptar aquellas actitudes y acciones que no han permitido reflejar la vida de fe en opciones concretas de fraternidad.

Espiritualidad mística en clave sinodal: el eco del Espíritu hoy

En el primer apartado de este artículo que pudo comprobar que la mística es un don que

cada persona vive dentro de la cotidianidad. El descubrimiento de la acción de Dios en la vida personal lleva al creyente a tener esta experiencia en medio de los demás. Este horizonte es el que permite asumir la sinodalidad en la Iglesia como un proceso donde se ausculta la presencia del Otro en el otro mediante el encuentro desde la diferencia. El diálogo, la escucha y la reconciliación son solo algunos de los aspectos que configuran esta dinámica como posibilitadora de la revelación de Dios en la alteridad. Desde aquí, el Espíritu puede suscitar en la actualidad su acción, mientras se le deje ser en la comunidad eclesial, no supeditándolo al ámbito jurídico o ritual, y entendiendo que puede realizar su inspiración en cualquier lugar donde se sienta la necesidad de Dios.

El Sínodo sobre la Sinodalidad es una oportunidad para que, dentro de la teología y la pastoral, se pueda comenzar a hablar de espiritualidad mística, algo que, dentro de los puntos ya tratados, permite concebirla en la actualidad como una vivencia cotidiana de fe, donde la voz del Espíritu que habita en cada creyente impregna el corazón eclesial como un llamado a traducir la vida cristiana en gestos de cercanía con los más alejados.

Hay, pues, una necesidad imperiosa de hacer sentir el eco del Espíritu por medio de la experiencia de la misericordia, integrando el mensaje cristiano del amor compasivo de Dios con la recepción del perdón en la vida propia y la práctica cotidiana del dinamismo misericordioso con los más vulnerables, de tal manera que, en el encuentro personal y comunitario de la acción misericordiosa de Dios, los hombres descubran

tanto las dimensiones dramáticas de la miseria humana como la misericordia divina, siendo un gesto que no sólo se evoca la misericordia, sino que permite recibirla y vivirla. Por su misma naturaleza, la misericordia concreta la caridad mediante un dinamismo inclusivo que reclama un amor compasivo, entrañable y cordial que anima nuestro servicio pastoral y fomenta un espíritu de comunión, diálogo y solidaridad en la Iglesia y el mundo. (Bacher Martínez, 2022, pp. 288-289)

Ahora bien, la mística solamente puede llegar a ser una verdadera espiritualidad dentro de la sinodalidad si ella comporta la conversión personal y comunitaria, hoy tan exigida en un con-

texto en que la Iglesia se ve confrontada con sus propios pecados, a veces no lo suficientemente reconocidos y abordados. Cualquier camino que la comunidad recorra requiere de una conversión en el orden espiritual, que lleve a un necesario y urgente

cambio eclesiológico que afecte no solo a la propia identidad y misión de la institución, sino también al modo de comprender las identidades, las relaciones y las estructuras, lo cual atañe, simultáneamente, tanto a la Iglesia *ad extra* –en su relación con las alteridades (mundo)–, como *ad intra* –en su mentalidad y estructuras. (Luciani, 2021, p. 548)

En este orden de ideas, la mística dentro de la sinodalidad no excluye la responsabilidad personal y comunitaria frente a los problemas que han rodeado a la Iglesia. Ella se debe dejar interpelar, como un signo evidente del deseo de convertirse mediante la acción del Espíritu, el cual hace resonar su eco en las problemáticas más dicientes en el contexto actual.

Es una espiritualidad mística que se hace camino sinodal de conversión, es decir, de cambio

de mentalidad sobre lo que ha sido y no puede seguir siendo en la Iglesia, lo que implica dejar las estructuras y las vías pastorales que en otro tiempo brindaban seguridad en la tarea de la evangelización, pero que hoy en día se convierten en métodos infructuosos y en no pocas ocasiones, en obstáculos para que el Espíritu haga sentir su voz, siendo esto condición “si pretendemos avanzar en sinodalidad, juntos en una búsqueda de formas más participativas e inclusivas, que nos permitan caminar “con todos”, y “con todos” hacernos cargo de la realidad” (Martínez-Gayol, 2022, p. 20).

Hoy también se siente la necesidad de que los fieles se vayan configurando desde el corazón para que la comunidad eclesial viva de manera transparente, humilde y obediente al Espíritu. Una verdadera espiritualidad mística en clave sinodal comporta lo que podría denominarse como la *desposesión interior*, que se traslada al ámbito comunitario, donde la Iglesia se siente liberada de tantos apegos institucionales, de modo que, de cara a Dios, se comprometa a ser fiel a los criterios del Evangelio. Eso implica la necesaria renovación del paradigma teológico-co-institucional, la cual no puede estar cimen-

tada hoy en día desde la perspectiva piramidal, porque

no basta renovar lo que hay sin cambiar las bases que sustentan la arquitectura eclesial. El horizonte del envío recibido y la misión, exigen la permanente conversión de estilos pastorales y estructuras, de mediaciones y estrategias, a fin de que el Evangelio sea anunciado a toda la humanidad, sin excepción. (Bracamontes y Fretes, 2024, p. 9)

Esta conversión del corazón en la Iglesia es la renovación que los fieles hacen de su compromiso como bautizados, de ser instrumentos del Espíritu para que, a través del testimonio cristiano, se siga renovando la acción misionera en el mundo. Ya estaba planteado en el *Instrumentum laboris* para la segunda sesión de octubre de 2024, cuando el Sínodo de los Obispos recordó que la práctica de la sinodalidad es la manera en que la Iglesia renueva hoy su compromiso por llevar a cabo la tarea encomendada por su Maestro, dejando que la naturaleza propia de la Iglesia se exprese sin condicionamientos. Por eso, deja claro que

crecer como discípulos misioneros significa, ante todo, responder a la llamada de Jesús a seguirle, correspondiendo al don que recibimos cuando fuimos bautizados en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Significa también aprender a acompañarnos mutuamente, como Pueblo de peregrinos en camino a través de la historia hacia un destino común, la Ciudad celestial [...] Comprendemos así que nuestra identidad de Pueblo salvado y santificado posee una dimensión comunitaria ineludible que abarca a todas las generaciones de creyentes que nos han precedido y nos seguirán: la salvación que hay que recibir y testimoniar es relacional, ya que nadie se salva solo. (sec. II)

Mediante este compromiso, la mística en la Iglesia logra reflejarse en gestos donde el Espíritu sigue haciendo presente en la historia. Los fieles, pues, son conducidos a ejercer con libertad el ministerio profético, redescubriendo ese carácter que es propio de la fe cristiana. De ahí se entiende el por qué el Documento final pasa del ámbito espiritual al profético social, pues es consecuencia connatural de la escucha del eco del Espíritu sentir la exigencia hacia la valentía,

la confianza y la apertura en el anuncio gozoso del Evangelio.

La espiritualidad mística debe ser una opción que le permita a la Iglesia vivir con radicalidad su entrega al Señor, sobre todo en el contexto actual, marcado por las desigualdades, las desilusiones frente a los modelos tradicionales de gobierno y la democracia, así como el dominio del modelo capitalista y la conflictividad, lo cual apremia todavía con mayor pertinencia unas verdaderas prácticas de sinodalidad para que los cristianos desarrollen una cultura que les lleve, según el Documento final, a "profetizar críticamente frente al pensamiento dominante y ofrecer así una contribución distintiva a la búsqueda de respuestas a muchos de los retos a los que se enfrentan las sociedades contemporáneas y a la construcción del bien común" (2024, n. 47).

En conexión con este propósito de la espiritualidad mística desde la sinodalidad, aparece el reconocimiento de la acción del Espíritu hoy dentro de la comunidad. No se puede tener un espíritu profético social que parta de una oración desentendida de lo que ocurre con los her-

manos. Son ellos los que dan sentido a los signos de los tiempos, los cuales no se disciernen al interior de una devoción individual, sino que se descubren dentro de la vivencia comunitaria de fe. En medio de la acogida mutua, el reconocimiento del otro, el cuidado recíproco, la escucha atenta y la capacidad de crear vínculos, se logra acoger la novedad que trae el Espíritu para caminar en la contemporaneidad de manera conjunta hacia una Iglesia que se renueva cada día. Por eso sigue el Documento final:

El modo sinodal de vivir las relaciones es una forma de testimonio con relación a la sociedad. Además, responde a la necesidad humana de ser acogido y sentirse reconocido dentro de una comunidad concreta [...] La disponibilidad de escuchar a todos, especialmente a los pobres, contrasta con un mundo en el que la concentración de poder deja fuera a los pobres, a los marginados, a las minorías y a la tierra, nuestra casa común. Tanto la sinodalidad como la ecología integral asumen la perspectiva de las relaciones e insisten en la necesidad de cuidar los vínculos: por eso se corresponden y se integran en el modo de vivir la misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo. (2024, n. 48)

Desde estas líneas, se deja ver la necesidad de vivir de acuerdo al Espíritu que, en la actualidad, sigue inspirando nuevas formas de practicar la espiritualidad mística desde la dimensión humana y social. Se trata de superar el retramiento individualista para vivir en la profunda comunión con Dios desde el compromiso con la comunidad de los hermanos. Es una opción la-

tente, por estar inspirada en la espiritualidad eclesial, la cual, sin dejar de ser histórica, está abierta al futuro y, por ende, se hace capaz de dar respuestas a las mociones del Espíritu, dejando resonar en cada creyente, a nivel individual y comunitario, lo que es mejor para la Iglesia.

Conclusiones

El camino abierto por el Espíritu a la Iglesia en el Sínodo sobre la Sinodalidad deja muchas opciones por descubrir. Aquí se ha hecho el intento por presentar cómo la mística de lo cotidiano puede verse reflejado en la sinodalidad, logrando fundamentar una espiritualidad mística desde la sinodalidad que responda a la voz del Paráclito. No se parte de ciertos dictámenes emanados de manera arbitraria, sino de las inspiraciones que hoy el Señor le ofrece a su comunidad.

El reto siempre va a estar en saber discernir cuál es la voluntad de Dios en el día a día. La propuesta sinodal es un paso importante que se dio dentro del pontificado de Francisco, y que debe ser continuado para que los frutos de las sesiones no queden en la indiferencia. Es cierto que quedaron muchos temas dentro del tintero que no fueron abordados, pero los signos de los tiempos seguirán hablando, y se espera que los encargados de la toma de decisiones tengan la agudeza de saber escuchar “lo que el Espíritu dice a las Iglesias” (Ap 2,7).

Reflexionar en las incidencias cotidianas de la espiritualidad mística también se constituye en una oportunidad para que los fieles centren su atención en lo esencial. Es por ello que la sinodalidad puede ayudar a fijar la mirada en Dios desde la opción por el bienestar del otro, a fin de reforzar en la conciencia de los creyentes la necesidad de salir al encuentro de aquellos que son reflejo de Aquel que hoy envía su Espíritu a la Iglesia.

Referencias

- Bacher Martínez, C. (2022). Apuntes para una caridad pastoral en clave sinodal. *Seminarios sobre los ministerios en la Iglesia*, 67(231), 285-296. <https://doi.org/10.52039/seminarios.v67i231.1608>
- Boff, L. (1992). *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante* (trad. por Jesús García-Abril), 6ta ed. Sal Terrae.
- Bracamontes, M. y Fretes, N. (2024). Provocación 1: misión y conversión pastoral. En *Itinerario de reflexión en clave sinodal* (pp. 8-10). Revista CLAR.
- Elizalde Prada, O. (2024). El Sínodo sobre la sinodalidad: un itinerario para volver a lo esencial. *Sinite*, 65(195), 11–25. <https://doi.org/10.37382/sinite.v65i195.1168>
- Francisco y XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos (2024). *Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión Documento final*. Librería Editrice Vaticana.
- García, C. (2013). La mística que cambia la mirada y el corazón. Dimensión “performativa”. *Teresaianum*, 64(1), 59-80.
- Hellinger, B. (2008). *Mística cotidiana. Caminos de experiencias espirituales* (trad. por Pedro Echi, Silvia y Berni Behrens-Dacak). Editorial Alma Lepik.
- Luciani, R. (2021). Hacia una eclesialidad sinodal ¿Una nueva comprensión de la Iglesia Pueblo de Dios? *Revista Horizontes*, 19(59), 547-581.
- Marcos, J. A. (2009). Juan de la Cruz, una mística para aprender a vivir. *Revista de espiritualidad*, 68, 51-75.
- Martínez-Gayol, M. (2022). *Espiritualidad de la Sinodalidad*. Unión Internacional de Superioras Generales (UISG).
- Mazzini, M. M. (2015). Mística en la trama de la vida cotidiana. *Revista Teología*, 52(116), 29-48.
- Mazzini, M. M. (2024). Atender a lo sagrado. Profundizando en la mística de lo cotidiano. *Revista Teología*, 61(145), 1-15.
- Melloni Ribas, J. (2018). *El Uno en lo Múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*, 2da ed. Sal Terrae.

- Olivera, B. (2002). *Sol en la Noche. Misterio y mística cristiana desde una experiencia cisterciense.* Monte Carmelo.
- Panikkar, R. (2005). *De la mística. Experiencia plena de la vida.* Herder.
- Rahner, K. (1996). Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo. En *Escritos de Teología*, vol. VI. Taurus.
- Rahner, K. (2010). *The Mystical way in the everyday life* (trad. y ed. por Annemarie Kidder). Orbis.
- Robaina, C. (2024). Sinodalizarnos es resignificar y reconfigurar nuestra vida religiosa. *Revista CLAR* (2), 6-15.
- Ruiz Salvador, M. (1978). *Caminos del Espíritu, Compendio de Teología Espiritual*, 2daed. Editorial de Espiritualidad.
- Vaticano II (1964). *Constitución Dogmática sobre la Iglesia Lumen Gentium.* Librería Editrice Vaticana.
- Velasco, M. (1999). *El fenómeno místico. Un estudio comparado.* Trotta.
- Velasco, M. (2007). *Mística y Humanismo.* PPC.
- XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos (2024). *Cómo ser una Iglesia sinodal misionera. Instrumentum laboris para la segunda sesión.* Librería Editrice Vaticana.

01

UNA
TEOLOGÍA DE
LA MEMORIA
AL SERVICIO
DEL JUBILEO DE
LA ESPERANZA



En este año en el que celebramos el Jubileo de la Esperanza, Fray Jorge Ferdinando Rodríguez Ruiz, O.P, sacerdote dominico, doctor en teología y en educación, quien fue profesor de la universidad Javeriana y del Rosario, y actualmente de la universidad Santo Tomás, nos comparte el artículo titulado, **UNA TEOLOGÍA DE LA MEMORIA AL SERVICIO DEL JUBILEO DE LA ESPERANZA**, en el que a partir de unas preguntas, que pueden estar presentes en la vida de todo cristiano, tales como: ¿Qué podemos decir a las personas que nos preguntan sobre dónde está Dios en lo caótico de la realidad? ¿Por qué Dios permite situaciones de aparente sin sentido en la realidad humana? ¿Cómo puedo mantener la fe después de situaciones límite vividas? ¿Cómo puedo creer en un Dios que parece indiferente a mi sufrimiento? ¿Qué significa la fe para mí ahora? ¿Cuál es el propósito de mi sufrimiento? ¿Cómo puedo encontrar significado en mi vida después de esto? ¿Qué lecciones puedo aprender de esta experiencia? Nos va llevando a reflexionar sobre el valor de la esperanza como virtud cristiana.

El autor hace énfasis en el tema de la memoria, la cual se coloca al servicio de la esperanza, para hacer suyas aquellas palabras con las que inicia la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, *Gaudium et Spes*, del Concilio Vaticano II: "Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo, de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo".

Una teología de la memoria al servicio del Jubileo de la Esperanza

Esperar contra toda esperanza, para que las esperanzas divergentes puedan converger en un propósito común, trascendiendo divisiones y miedos.

Fray Timothy Radcliffe O.P

Con el epígrafe del cardenal dominico Timothy Radcliffe nos situamos ante las preguntas que muchas personas nos dirigen como mujeres y hombres de Iglesia sobre las realidades del sufrimiento, el sentido de la historia de las comunidades, las violencias, las enfermedades y las realidades del dolor en el mundo, la justicia y la reparación, también sobre la búsqueda de sentido ante experiencias humanas dolorosas. Ante tantas y diversas realidades, ¿qué podemos decir a las personas que nos preguntan sobre dónde está Dios en lo caótico de la realidad? ¿Por qué Dios permite situaciones de aparente sin sentido en la realidad humana? ¿Cómo puedo mantener la fe después de situaciones límite vividas? ¿Cómo puedo creer en un Dios que parece indiferente a mi sufrimiento? ¿Qué significa la fe para mí ahora? ¿Cuál es el propósito de mi sufrimiento? ¿Cómo puedo encontrar significado en mi vida después de esto? ¿Qué lecciones puedo aprender de esta experiencia? Pues en tal sentido estamos llamados a profundizar "la

fe que me permite esperar contra toda esperanza".

Ahora bien, para iniciar este texto es importante señalar que las experiencias de memoria no tienen que ver con el pasado, tienen que ver de manera preminente con el futuro. En tal sentido, se nos señala en diversos textos eclesiales que en el "tesoro de la memoria" se encuentra la fe recibida y la fe ofrecida; ese sabor pregustado de la vida eterna que ya ha comenzado. Por lo tanto, las generaciones que, al tomarse de la mano, en un gesto de afecto compartido, se ofrecen mutuamente tanto conocimiento como sueños, se constituyen en un signo de que la esperanza no puede desaparecer puesto que proviene del mismo don de Dios. Por lo tanto, desde la experiencia de la fe se comprende que con la memoria, la esperanza es posible, razón por la cual la memoria se presenta como un recurso valioso, no solo para comprender el pasado, sino también para inspirar la esperanza y la acción en el

presente y para darle un horizonte de futuro. Es por ello que se destaca que la memoria, especialmente la memoria de la fe, es esencial para mantener viva la esperanza de las personas y las comunidades.

Actualmente para la teología, las narrativas de memoria ayudan a las personas y comunidades a entender quiénes son, de dónde vienen y cómo han llegado a ser lo que son. Esto fortalece el sentido de pertenencia y cohesión social. En contextos de violencia, como el conflicto extendido en Colombia, las narrativas de memoria permiten visibilizar las voces de las víctimas, reconocer el daño sufrido y promover procesos de justicia transicional, reparación, reconciliación y promesas de no repetición. La memoria actúa como una herramienta ética y política para la construcción de sociedades más justas. Es por estos que desde la teología las narrativas de memoria son recursos pedagógicos poderosos y transformadores. Estos ayudan a formar ciudadanos críticos, conscientes de su historia y comprometidos con los valores democráticos y los derechos humanos. En sociedades diversas, las narrativas de memoria permiten que distintos grupos (étnicos, culturales, sociales, políticos, religiosos) compartan sus experiencias, enriqueciendo el relato nacional y promoviendo el respeto por la diferencia.

Con estos aspectos de preámbulo, les propongo apreciados lectores, este texto que contiene un breve panorama sobre tres campos, los cuales

nos permiten introducirnos en una comprensión general sobre los ámbitos de la "memoria" en perspectiva, de manera especial, de incorporar algunos elementos en el servicio pastoral, particularmente en las parroquias, los centros educativos y sus contextos evangelizadores actuales. En primer lugar, mostraré algunos elementos que se discuten en las **ciencias sociales** y lo que desde dicho pensamiento debemos incorporar como reflexiones de sentido en nuestra realidad eclesial; en segundo lugar, ilustrar la manera progresiva en que el pensamiento sobre la memoria ha ido emergiendo, de manera especialmente disruptiva, en el **pensamiento que los sumos pontífices** han ido señalando, particularmente el Papa Francisco, en torno a la necesidad e importancia de formar a las personas al interior de la Iglesia; en tercer lugar, sugerir algunas "pistas" para implementar las experiencias de memoria en el contexto de los proyectos eclesiales, de manera específica en nuestras parroquias y centros educativos, imbuidos del desarrollo que nos presentan las **nuevas fronteras de la sinodalidad**.

Como sentinelas de la mañana: la esperanza en tiempos inciertos.

En el desarrollo del pensamiento de las ciencias sociales se comprende progresivamente que la memoria es una experiencia central para el sentido y la perspectiva de futuro de los pueblos o de las comunidades. Por lo tanto, la memoria no tiene que ver con el pasado, sino que tiene que

ver con el futuro, como ya lo hemos afirmado al inicio del texto. Para un pensador como Ricoeur los primeros estudios de la memoria se encuentran en Platón y Aristóteles. En Platón, la memoria hace referencia a la presencia de "una cosa ausente", lo cual nos remite a la pregunta por la verdad de la memoria. Aristóteles dirá que la memoria es del pasado, introduciendo la distinción de lo temporal. Se recuerda lo que ya ha sido en el tiempo y se contrasta con lo que no ha sido, que se nos indica en el futuro, es decir, lo que ha de venir como posibilidad (Ricoeur, 2003).

De otra parte, en las sociedades contemporáneas los medios de transmisión de la información están cambiando nuestras formas de recordar, razón por la cual aparecen nuevas formas de conceptualización de la memoria, llegando a una saturación de los estudios sobre la memoria, precisamente porque nuestra capacidad de recordar está en crisis en la era posmoderna, es decir, la información es tanta y variada que la memoria no logra retener todo el cúmulo de datos que absorbemos de los entornos. Es por esta razón, entre otros aspectos, que surge la idea de la "memoria colectiva", categoría que surge por Emile Durkheim en "Las formas elementales de la vida religiosa" en donde se identifica la manera en que los rituales conmemorativos de estructura religiosa tienen un efecto en la cohesión de los colectivos, en el reforzamiento de sus tradiciones, sus valores y su identidad, especialmente cuando contienen símbolos y experiencias celebrativas (Durkheim, 1912/1982).

También en la época posmoderna de fragmentación hay una búsqueda de memorias (para muchos pensadores es necesario hablar de "memorias" en plural), puesto que se comprende que nada es del todo unívoco, que la pluralidad no logra ser sistematizada por una narrativa institucional (estado-iglesia-justicia) puesto que las instituciones no pudieron responder al problema de múltiples identidades en contextos complejos. Así pues, los relatos de memoria son más parciales y más locales (no universales) pero siguen respondiendo a búsquedas identitarias y a formas de comprensión de las subjetividades individuales y colectivas en el marco de la historia específica de las personas o comunidades (Vásquez, 2001)

En otro sentido, la elaboración de las "memorias" como la construcción moderna de todo conocimiento, se elabora en relación con otros saberes o disciplinas, interpretando la memoria como una narrativa susceptible de ser objetivada por otros lenguajes sociales. El interés de los historiadores por los modos en que el pasado es narrado, representado, transmitido, confrontado y cristalizado, obliga a responder las siguientes preguntas: ¿quiénes son las personas que recuerdan? (actores sociales), ¿Por qué recuerdan, lo que recuerdan? (Móviles e intereses), ¿De qué modo recuerdan? (historias, relatos, monumentos, conmemoraciones), ¿En qué circunstancias recuerdan, lo que recuerdan? (luchas y confrontaciones por la memoria), ¿Por qué olvidan, lo que olvidan?, analizando contenidos, actores y

vectores en un horizonte de verdad. En síntesis, la historia como disciplina, no puede rehuir la tarea de abordar la memoria como producción social, cultural y política de un grupo determinado en un tiempo concreto, sobre situaciones y hechos específicos en geografías específicas (Jelin, 2002)

A su vez, para Moltmann la labor de la teología no es primeramente la de obtener una comprensión de la fe (*fides quaerens intellectum*), sino de la esperanza (*spes quarens intellectum*): "La fe espera conocer aquello que cree. Por esto, todo su conocimiento, en cuanto que fragmentación, anticipación y preludio del fruto que ha sido prometido, se basa en la esperanza. Y viceversa, la esperanza que nace de la fe en la promesa de Dios, se convierte en estímulo del pensamiento, su lucha, su tormento y fuente de su inquietud" (Moltmann, 2006)

También la memoria, es un concepto fundamental en la teología de Metz, puesto que pretende lograr una comprensión dinámica, no estática de la fe dogmática y permite que el creyente pueda responsabilizarse de aquello que lo interpela "hacia atrás" (el pasado), especialmente en los relatos de la historia, de tal manera que el pasado no sea percibido y aceptado de manera pasiva, sino que se comprenda que en la misma no sólo se manifiesta lo alcanzado, sino también lo destruido, no sólo lo realizado sino también lo perdido (Metz, 2007)

Desde esta perspectiva entonces se comprende que es un deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los *signos de la época* e interpretarlos a la luz del Evangelio, de tal forma que acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambos (Concilio Vaticano II, 1962)

Desde la teoría de la memoria expuesta por Reyes Mate se concibe la *indiferencia* como una forma de violencia. Por lo tanto, las preguntas por las condiciones que generan la indiferencia demandan comprender la relación entre el hombre y las condiciones materiales que lo determinan, así como la orientación de la formación ciudadana. Sin embargo, aunque la memoria es fundamental, el pensador no la ve como un fin en sí misma, sino como un medio para la reconciliación. Reconciliarse entonces implica reconocer el sufrimiento de las víctimas, pero también mirar hacia el futuro y construir una sociedad más justa y pacífica tanto para ellas como para las personas y sociedades que vendrán de futuro. (Mate, 2008).

Finalmente destacamos una pensadora norteamericana, Martha Nussbaum quien ha introducido la categoría de "capacidades", especialmente propone tres para los contextos actuales de nuestras sociedades e instituciones: las "capacidades básicas" que son el equipamiento innato de las personas, las cuales nos sirven lue-

go para los desarrollos adicionales. También las "capacidades internas" que están relacionadas con la atención y la crianza que hemos recibido. Y finalmente, la más significativa en el ámbito de este texto, "las capacidades combinadas" que permiten que las personas logren incorporarse en la red de su grupo humano y son las capacidades internas que llevan añadidas las condiciones externas que posibilitan la libertad de elegir, especialmente de elegir el bien o lo bueno para los demás. Es la capacidad de sentir apego por las personas externas a nosotros mismos; poder amar a quienes nos aman y se preocupan por nosotros, sentir duelo por su ausencia; poder amar, apenarse, sentir añoranza, gratitud e indignación justificada. (Nussbaum, 2020).

Las reflexiones de las ciencias sociales nos permiten comprender que las sociedades actuales tienen una "sensibilidad especial" por las personas que son víctimas, y que esperan que instituciones como la Iglesia puedan realizar transformaciones para "sanar las heridas" tanto al interior de las mismas instituciones como apoyar en la transformación de las situaciones de las personas y comunidades re-elaborando un sentido de los acontecimientos desde las vivencias de la fe. ¿Qué nos aportan los lenguajes sociales para construir nuevos relatos sobre la memoria a la Iglesia? ¿Cómo apoyar a las víctimas desde las herramientas que nos aportan otras ciencias? ¿Cómo articular la teología y las experiencias de memoria de otros grupos humanos o religiosos?

Memoria viva, esperanza activa. La Iglesia entre el ayer y el mañana.

La reflexión sobre la memoria o las memorias en la Iglesia, ha tenido un desarrollo progresivo, evolucionando de manera paralela a la conciencia que las sociedades van madurando sobre este ámbito, y en razón a ello se observa cómo progresivamente esta categoría teológica ha ido tomando un mayor espacio y extensión en los documentos pontificios, entre otros documentos.

Aunque el desarrollo de la categoría memoria tiene una línea de tiempo más antiguo, por imposibilidad de espacio deseó plantear su evolución desde San Juan Pablo II quien nos invitaba a redescubrir la virtud teologal de la esperanza vinculada a la memoria, puesto que por una parte impulsa al cristiano a no perder de vista la meta final que da sentido y valor a toda su existencia; y por el otro, le ofrece motivaciones sólidas y profundas para su compromiso cotidiano en la transformación de la realidad para hacerlo conforme al plan de Dios. Recordar es un acto de justicia: recordar el mal sufrido, pero también el bien recibido, es fundamental para los pueblos y para la misma Iglesia. A su vez, la memoria de los mártires, las víctimas y todos los testigos de la fe, son experiencias centrales para comprender que la gracia de Dios se manifiesta incluso en los graves contextos de sufrimiento de las personas en la humanidad. Sin embargo, la Iglesia no puede cruzar el umbral de un

nuevo milenio sin invitar a sus hijos a purificarse, mediante el arrepentimiento de los múltiples errores, incoherencias y retrasos...es necesario “purificar la memoria” que es reconocimiento, arrepentimiento y reconciliación con el pasado. (Pablo II, 1994)

Posteriormente el Papa Benedicto XVI, en distintos momentos y escenarios, nos indicaba que el Evangelio no es solamente una comunicación de cosas que se pueden saber, sino una comunicación que comporta hechos y cambia la vida. Por ello quien tiene esperanza, vive de otra manera, se le ha dado una vida nueva. La Sagrada Escritura es fuente de consuelo para las personas que sufren y esperanza para las víctimas de las diversas injusticias sufridas. La Palabra de Dios no olvida a los que han sido silenciados por la historia o por los relatos dominantes de los victimarios. La teología entonces afirma la centralidad de la memoria litúrgica como lugar de encuentro con Cristo; reconoce el sufrimiento de las víctimas como parte central del misterio de la cruz y se reafirma en que la Iglesia es memoria vida de Cristo, razón por la cual no puede olvidar a los que sufren (Benedicto, 2007)

Posteriormente el Papa Francisco en documentos como la Lumen Fidei nos señala que la memoria de la fe, está ligada al amor y por lo tanto se convierte en memoria viva, que ilumina la vida y la historia en la reflexión colectiva de las personas (Francisco, Lumen Fidei (encíclica),

2013) De otra parte, nos recuerda que “la memoria de las víctimas nos obliga a actuar con responsabilidad y compromiso para que no se repitan los horrores del pasado” (Francisco, Fratelli Tutti (Encíclica), 2020) A su vez, nos exhorta a comprender que “la memoria de la humanidad debe incluir el Cuidado de la Casa Común como parte esencial de su identidad” (Francisco, Laudato Si (Encíclica), 2015)

En un contexto más específico para nuestra realidad en su visita a Colombia nos exhortó en varios momentos, pero especialmente en su encuentro con las comunidades de fe en Villavicencio-Colombia en donde nos indicaba: “no podemos quedarnos prisioneros de la memoria. Necesitamos una memoria purificada, que no sea instrumento de rencor sino de apertura al futuro” (Francisco, www.vatican.va, 2018)

La reflexión sobre la memoria, especialmente la memoria del bien o de lo bueno, es fuente de esperanza y de renovación para las sociedades. No puede haber una auténtica reconciliación sin auténticas experiencias de memoria. La memoria histórica no es un obstáculo sino un paso para sanar heridas. Es por ello que Francisco solicita que la memoria no sea solo un acto del pasado, sino especialmente una fuerza espiritual y ética que impulsa a la reconciliación, la justicia y la paz en el presente. Su enfoque integra la verdad histórica, la sanación espiritual, la justicia restaurativa y un compromiso con el futuro.

Con estos aspectos también se invita a incorporar el estudio de la historia de la Iglesia como una parte esencial de la formación, de tal manera que sea soporte para los seminaristas y sacerdotes, con el propósito de que puedan interpretar mejor la realidad social (Francisco, Carta sobre la renovación del estudio de la historia de la Iglesia, 2024, 21 de Noviembre).

El pensamiento sobre la memoria es un signo esperanzador, tanto para creyentes como no creyentes. La responsabilidad para nosotros como personas en la fe es comprender las aplicaciones pastorales y contextuales a nuestras específicas realidades. ¿cómo llevo a la práctica pastoral el magisterio eclesial? ¿comprendo la importancia de incorporar en las prácticas litúrgicas la memoria, especialmente de las víctimas? ¿Desarrollo proyectos de una memoria agradecida en las prácticas eclesiales y de evangelización?

Los signos de los tiempos en la Iglesia de hoy y la esperanza profética.

La categoría *signos de los tiempos*, tan querida e importante para el desarrollo teológico nos sitúa como una experiencia que busca liberar la conciencia de resentimientos, errores y deformaciones del pasado. Por lo tanto, no se trata de juzgar las situaciones del pasado con criterios actuales, sino de asumir con responsabilidad los hechos históricos, iluminados siempre por la fe. El reconocimiento de las culpas no busca debilitar a la Iglesia, sino por el contrario, fortalecer

su credibilidad y testimonio evangélico. Diversos textos nos señalan que la reconciliación con la historia siempre será un paso importante hacia una Iglesia más fiel a Cristo y más abierta al diálogo con el mundo. Es un proceso profundamente espiritual, pastoral y teológico que busca renovar la autenticidad del testimonio cristiano en el mundo contemporáneo. Al asumir con humildad nuestros errores como Iglesia nos mostramos más coherentes con el mensaje de Cristo, quien nos llama a la conversión, al perdón y a la verdad y desde el autorreconocimiento nos fortalece ante el mundo.

Desde la experiencia de fe, el reconocimiento de las culpas históricas permite una renovación de la comunión entre los miembros de la Iglesia, especialmente en contextos donde ha habido exclusión, violencia o discriminación. Es por tanto un paso hacia una Iglesia más inclusiva y reconciliada. Todas las experiencias de perdón abren caminos para el diálogo interreligioso e intercultural, mostrando que la Iglesia continuamente está dispuesta a asumir su responsabilidad histórica y a construir puentes de entendimiento y colaboración. La Iglesia está llamada a revisar constantemente su vida y misión a la luz del Evangelio, aprendiendo del pasado para no repetir sus errores y asumir de manera renovada su futuro. De manera reciente algunos documentos nos hablan de la ***purificación de la memoria***. Esta categoría es muy importante puesto que se define como un proceso espiritual y teológico que busca liberar la conciencia de resentimientos

heredados, mediante una evaluación histórica y teológica de los errores cometidos. Esta purificación no implica un juicio anacrónico, sino un acto de humildad y responsabilidad solidaria con los pecados del pasado. "La purificación de la memoria no es una simple revisión histórica, sino un acto de conversión que implica verdad, justicia y caridad" (Internacional, Memoria y reconciliación: la Iglesia y las culpas del pasado, 2000)

Al reconocer como comunidades de fe nuestras culpas, no se tiene como intención el reabrir heridas, sino por el contrario sanarlas. El reconocimiento de las culpas del pasado permite a la Iglesia avanzar hacia una reconciliación auténtica, tanto al interior como co-extensiva al mundo, buscando renovar nuestra comprensión con la verdad y la justicia: "La memoria purificada permite una apertura más sincera al diálogo con los hermanos separados y con los creyentes de otras religiones" (Internacional, Memoria y reconciliacion: la Iglesia y las culpas del pasado., 2000)

Memoria eclesial y esperanza en construcción.

Una propuesta de recomendaciones pastorales desde las reflexiones sobre la memoria para la Iglesia Católica puede ser profundamente enriquecedora, especialmente si se fundamenta en la tradición, la historia vivida de las comunidades y el testimonio de fe de muchas genera-

ciones anteriores. A continuación se presentan algunas líneas pastorales que podrían inspirar, tanto la reflexión como la acción:

1. Recuperar la memoria histórica como una fuente de identidad. En tal perspectiva, se puede documentar y valorar la historia específica de nuestras parroquias, comunidades religiosas y movimientos laicales. Promover el cuidado de los archivos, hacer memoria de los sacerdotes que han sido responsables de la parroquia y celebrar los "aniversarios" significativos de la historia colectiva, son elementos significativos.

2. Escuchar la memoria, la cual puede ser transmitida por las personas mayores. Es importante que los lugares de Iglesia generen "encuentros intergeneracionales" en donde los adultos mayores compartan su experiencia de fe con los niños y jóvenes, de manera especial.

3. Sanar las memorias heridas. Nuestros templos pueden facilitar el reconocer y pedir perdón por los errores del pasado, especialmente en los contextos en los cuales sabemos ha existido violencia o abuso. Es importante fomentar la reconciliación comunitaria con celebraciones litúrgicas que hagan énfasis en el perdón, pero también en la reconciliación. Es importante proyectar celebraciones con víctimas y sobrevivientes desde una pastoral del consuelo y la justicia.

4. La Memoria profética. Propiciar celebraciones en torno a la figura de los mártires como testigos de la fe, especialmente aquellos que dieron su vida por el Evangelio en contextos difíciles, incorporando sus historias en la formación pas-

total e inspirando un compromiso social y profético de denuncia en las realidades de la parroquia que son contrarias a la fe.

5. Memoria litúrgica. La importancia de recuperar las tradiciones populares específicas de las parroquias, como una expresión de la fe propias de cada uno de los contextos culturales. También la necesidad de fomentar la "memoria espiritual" a través de encuentros espirituales y de acompañamiento. Utilizar la liturgia como un espacio para celebrar la memoria viva que conecta pasado, presente y futuro.

6. Memoria en clave sinodal. Valorar la diversidad de experiencias en la construcción de una Iglesia participativa, promoviendo procesos de memoria compartida que fortalezcan la comunión y la misión; rescatando la historia de cada comunidad y cada diócesis.

Unos espacios eclesiales desde una pastoral sinodal nos comprometen a vivir una Iglesia más inclusiva, compasiva, corresponsable y comprensiva de las periferias humanas en cada situación contextual en donde la Iglesia se hace presente.

La esperanza como renovación, escucha y discernimiento.

En la perspectiva de la sinodalidad se nos exhorta a identificar las situaciones de dolor y de violación de los derechos humanos que nos permitan elaborar una ética del reconocimiento del otros, descubrir la existencia de una cultura del

silencio que debe ser transformada por una hermenéutica de la palabra, obligándonos a tener una voz y una vivencia de la alteridad, especialmente con las personas que sufren. Estamos llamados por nuestro bautismo a constituirnos en profetas de esperanza en una sociedad de la desesperanza. Estamos llamados a estar en las nuevas periferias sociales y existenciales en donde habita la desesperanza, para ser signos y anunciadores de la esperanza.

El papa León XIV nos empieza a señalar algunos horizontes sobre la relevancia de la memoria en perspectiva de lo que esta significa para nosotros como creyentes. Recientemente ha señalado en un encuentro con los miembros que trabajan en la Curia Romana: "La Curia es una institución que custodia y transmite la memoria histórica de una Iglesia, del ministerio de sus obispos (...) la memoria es un elemento esencial en un organismo vivo. No sólo se dirige al pasado, sino que nutre el presente y orienta el futuro. Sin memoria, el camino se pierde y se pierde el sentido de la orientación". (XIV, 2025, Mayo 25) (Gutiérrez, 1990)

La sinodalidad nos sitúa también en la prelación de otorgar la voz a las mujeres para la construcción de nuevos paradigmas de la memoria. Sin embargo, es necesario comprender que el quehacer teológico de las mujeres no se define por los temas de las mujeres (...) tampoco es forzosamente teología feminista. Es teología realizada por mujeres, y esta teología hecha por mujeres

se diferencia de la teología hecha por los hombres, dado que la teología no es a-sexual, como tampoco es a-histórica; pues la teología que parte de la realidad y vuelve a ella para transformarla es contextual e implica la perspectiva de género. Es quizás, una forma diferente y alternativa de hacer teología, pero no se ocupa únicamente de los intereses e interrogantes de las mujeres, ni pretende competir o suplantar la teología hecha por los hombres (Posada, 2009)

Ante la reciente partida del hermano dominico peruano Gustavo Gutiérrez es relevante para nosotros como latinoamericanos comprender que nuestra memoria es una categoría profundamente ética y espiritual. No se trata simplemente de recordar hechos pasados, sino de asumir una responsabilidad activa con la historia de los pobres, reconociendo su sufrimiento y luchas como parte esencial del camino cristiano. Gutiérrez plantea que la memoria cristiana debe ser una memoria subversiva, que no olvida a las víctimas de la historia, sino que las hace presentes en el hoy de la acción pastoral y teológica. Esta memoria es fidelidad a los pobres, a sus clamores, a sus mártires y a su esperanza. En palabras del propio Gutiérrez: "La memoria de los pobres es una memoria peligrosa, porque cuestiona el orden establecido y nos llama a la conversión" (Gutiérrez, 1990) Esta fidelidad histórica implica también una lectura crítica de la historia, desde la perspectiva de los excluidos y una praxis comprometida con su liberación. Es una memoria que se hace carne en la vida de

las comunidades, que resiste al olvido impuesto por los poderes dominantes, y que se convierte en fuente de esperanza y transformación.

La bella conclusión del Concilio Vaticano II continúa siendo relevante para nosotros como personas y comunidades en la fe: "Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo". (Concilio Vaticano II, 1965).

Fray Jorge Ferdinando Rodriguez Ruiz, O.P
frayjorgeferdinando@usta.edu.co

057-3208201769

Referencias.

- Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta.
- Durkheim, E. (1912/1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Vásquez, F. (2001). *La memoria como acción social: relaciones, significados e imaginario*. Barcelona: Paidós.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Moltmann, J. (2006). *Teología de la esperanza*. Salamanca: Sigueme.
- Metz, J. (2007). *Memoria Passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander: Sal Terrae.
- Benedicto. (30 de Noviembre de 2007). Encíclica. *Spe Salvi*. Roma, Vaticano, Italia: Editrae.
- Concilio Vaticano II. (1962). *Constitución pastoral Gadium et Spes*. España: Verbo Divino.
- Posada, I. C. (2009). Mujeres teólogas, ¿Cuál es nuestra identidad y nuestro aporte al quehacer teológico? *Franciscanum* 151, 66-67.
- Mate, R. (2008). *Justicia de las víctimas. Terrorismo, memoria, reconciliación*. Barcelona: Anthropos.
- Nussbaum, M. C. (2020). *La tradición cosmopolita*. Barcelona: Paidós.
- Pablo II, J. (1994). *Tertio Millenio Adveniente*. Roma: Editricae.
- Francisco. (2013). *Lumen Fidei* (encíclica). Vaticano: Vaticano.
- Francisco. (2020). *Fratelli Tutti* (Encíclica). Vaticano: Vaticano.
- Francisco. (2015). *Laudato Si* (Encíclica). Vaticano: Vaticano.
- Francisco. (2024, 21 de Noviembre). *Carta sobre la renovación del estudio de la historia de la Iglesia*. Vaticano: Vaticano.
- Francisco. (08 de septiembre de 2018). www.vatican.va. Obtenido de Encuentro de oración por la reconciliación nacional: https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2017/september/documents/papa-francesco_20170908_viaggioapostolico-colombia-incontro-riconciliazione.html
- Internacional, C. T. (2000). *Memoria y reconciliación: la Iglesia y las culpas del pasado*. Vaticano: Vaticano.
- Internacional, C. T. (2000). *Memoria y reconciliación: La Iglesia y las culpas del pasado*. Vaticano: Vaticano.
- Internacional, C. T. (2000). *Memoria y reconciliacion: la Iglesia y las culpas del pasado*. Vaticano : Vaticano.

- Internacional, C. T. (2000). *Memoria y reconciliacion: la Iglesia y las culpas del pasado*. Vaticano : Vaticano.
- Gutiérrez, G. (1990). *La fuerza histórica de los pobres*. Salamanca: Sigueme.
- Concilio Vaticano II. (1965). *Constitución Fundamental, Gaudium et Spes*. Vaticano: Vaticano.
- XIV, L. (2025, Mayo 25). *Sean custodios de la memoria y constructores de la unidad*. Roma : Vaticano.