

Iglesia pobre para los pobres

Manuel José Jiménez Rodríguez, Pbro.

Presbítero de la Arquidiócesis de Bogotá. Doctor en Teología Pastoral con énfasis en pastoral juvenil y catequesis de la Pontificia Universidad Salesiana de Roma. Doctor en Ciencias Sociales de la Universidad de Manizales –CINDE-, Universidad de Sao Paulo y CLACSO.

Resumen

La conversión pastoral de la Iglesia no es una expresión de moda; es una exigencia que remite a la persona de Jesucristo, a la manera como vivió y presentó el mensaje del Reino. Jesús no “balconea” la vida de su pueblo. Él es ante todo el pobre entre los pobres y para los pobres. Sobre esta base, el autor del provocador artículo propone una revisión de vida que mire al corazón de la Iglesia y sus opciones pastorales, que la mueva a la conversión y que la lleve a releer con cuidado el pacto de las catacumbas para interrogar desde allí su naturaleza pobre, con los pobres y para los pobres.

Palabras clave: Reino de Dios, opción preferencial por los pobres, nueva evangelización, misericordia, conversión pastoral.

Abstract

The pastoral conversion of the Church is not a matter of fashion. It is a demand that refers to Jesus Christ, how he lived and presented the message of the Kingdom. Jesus does not look at his people from the outside. He is, above all, poor among the poor and for the poor. Based on this, the author of this provocative article suggests revising life by looking the heart of the Church and its pastoral choices. This revision should move the Church towards conversion and, why not, to carefully reread the pact of the catacombs, to question from this same view its nature, with the poor and for the poor.

Key words: Kingdom of God, preferential option for the poor, new evangelization, mercy, pastoral conversion.



Foto: adluce.com

La propuesta de una “Iglesia pobre para los pobres” se renueva hoy gracias al llamado que el papa Francisco hace en la encíclica *Evangelii Gaudium*: “Quiero una Iglesia pobre para los pobres” (Francisco, 2013, 198). Y lo hace en el marco del capítulo cuarto del documento, sobre la dimensión social de la evangelización, apartado dedicado a la inclusión social de los pobres.

El llamado del papa Francisco remite, en la memoria de la Iglesia, a Juan XXIII y al Concilio Vaticano II. Fue Juan XXIII quien, en un radio mensaje que precedía la apertura del Concilio, invitó a una presencia de la “Iglesia de todos, pero particularmente de los pobres”.

La expresión “Iglesia de los pobres” expresa dos rasgos de la Iglesia renovada a la luz de la eclesiológica del Vaticano II. Por un lado, hace referencia a la opción de la Iglesia por los pobres. Y por otro, la opción por la pobreza en la misma Iglesia (Planellas & Barnosell, 2014).

Aunque son dos aspectos inseparables y colaterales, este texto ahonda de manera específica en el segundo rasgo: la pobreza que debe caracterizar a

la Iglesia, toda ella, y no solo como una opción individual de cada creyente o de un grupo determinado dentro de ella –ya sea de una comunidad religiosa o de las comunidades que hacen presencia en contextos de pobreza- o de una determinada forma de hacer teología. En este último caso, como si fuera algo exclusivo de la teología de la liberación.

En esta perspectiva, el texto aborda dos cuestiones expresadas en el documento de Aparecida. Primero, los pobres y la opción por los pobres “interpelan el núcleo del obrar de la Iglesia, de la pastoral y de nuestras actitudes cristianas” (CELAM, 2007, 393). Segundo, “el servicio de caridad de la Iglesia entre los pobres ‘es un ámbito que caracteriza de manera decisiva la vida cristiana, el estilo eclesial y la programación pastoral’” (CELAM, 2007, 394).

Como se ve en Aparecida, la opción por los pobres no es una opción que se suma a otras más o un criterio de evangelización adicional. Es una opción que interpela el núcleo del obrar mismo de la Iglesia, toda su pastoral, las actitudes de la evangelización y el estilo de vida cristiana hoy. La opción por los pobres y la pobreza en la Iglesia, se convierte así en un principio hermenéutico de todo lo



que somos y hacemos. Cubre mucho más que la pastoral social o lo que se conoce hoy día como “dimensión social de la evangelización”. No es una opción que se hace solo manifiesta en determinadas acciones eclesiales y supera el asistencialismo y el paternalismo. La opción por lo pobres es principio hermenéutico de renovación misionera de toda la Iglesia.

El texto profundiza en las conversiones pastorales que han de caracterizar a una Iglesia pobre, que vive la pobreza, que opta toda ella por la pobre-

La pobreza debe caracterizar a la Iglesia, toda ella, y no solo ser una opción individual de cada creyente.

za. Es una reflexión que, desde esta perspectiva, aborda algo ya pedido por Jon Sobrino, en un texto sobre el principio compasión misericordia: “Una Iglesia verdadera es, ante todo, una Iglesia que ‘se parece a Jesús’ (...). Parecerse a Jesús es reproducir la estructura de su vida (...) El principio que nos parece más estructurante de la vida de Jesús es la misericordia; por ello, debe serlo también de la Iglesia” (Sobrino, s.f.). La misericordia es principio que informa y configura el ser de la Iglesia. No es tanto la Iglesia que predica o invita a poner en práctica las obras de misericordia. Es la Iglesia que configura su estilo de vida por la misericordia. Es una Iglesia que se rige en su interior, en su vida, en todo lo que ella es, por el principio misericordia. Es una Iglesia, toda ella, configurada por el principio compasión misericordia.

Como lo atraviesa todo, en palabras de Sobrino,

su fe, ante todo, será una fe en el Dios de los heridos en el camino, Dios de las víctimas. Su liturgia celebrará la vida de los sin-vida, la resurrección de un crucificado. Su teología será intellectus misericordiae (iustitiae, liberationis), y no otra cosa es la teología de la libe-

ración. Su doctrina y su práctica social será un desvivirse, teórica y prácticamente, por ofrecer y transitar caminos eficaces de justicia. Su ecumenismo surgirá y prosperará -y la historia demuestra que así ocurre- alrededor de los heridos en el camino, de los pueblos crucificados, los cuales, como el Crucificado, lo atraen todo hacia sí (Sobrino, s.f.).

Iglesia pobre y de los pobres: un asunto de modelo de Iglesia

De acuerdo con lo expresado hasta ahora, una Iglesia pobre y de los pobres es ante todo un modelo eclesiológico. Si bien guarda relación con la pregunta sobre si la Iglesia debe o no poseer bienes para el ejercicio de su labor evangelizadora y el modo de hacer uso de ellos -asunto que preocupa a creyentes y no creyentes hasta el punto de poner en juego la credibilidad de la Iglesia-, es una cuestión que va a la raíz del ser de la Iglesia, en el sentido original de ser un llamado a retornar a la raíz de las cosas. Y en este caso, es un asunto eminentemente cristológico, pues toca el ser profundo de la Iglesia de configurarse a modo de Dios Padre y de su Hijo Jesús, a partir de la misericordia, y así asume el modelo del Buen Samaritano como modelo eclesiológico de fondo y estructural (Kasper, 2015).

Para Congar (1964), es esto de lo que verdaderamente se trata. En un escrito suyo, contemporáneo al Concilio Vaticano II -si bien está centrado en la jerarquía como servicio y sin el conocimiento y desarrollo que se tiene hoy sobre modelos eclesiológicos (Dulles, 1975) y modelos pastorales (Ramos, 1995)-, afirma que en el llamado “a la Iglesia a estar imbuida por el ideal evangélico de la pobreza”, se ha de reconocer la llamada “a encontrar un nuevo estilo de presencia en el mundo” (p.125). De acuerdo a su parecer, “una presencia de prestigio, el ejercicio de una autoridad que dirige ejerciendo una superioridad conocida en el mismo plano del derecho, pudo estar de acuerdo con lo que permitía, incluso con lo que exigía una época de unanimidad religiosa” (p.126). Pero, dado que el mundo ha perdido la unanimidad espiritual de la cristiandad, dicha situación pide un tipo de presencia más acorde con el Evangelio. Por eso, la Iglesia “está llamada a romper resueltamente con ciertos modos de presencia heredados de los tiempos en que sostenía las manos que llevaban los cetros y a encontrar un nuevo estilo de presencia entre los hombres” (p.126).

Siguiendo a Congar (1964), este nuevo estilo de presencia es un llamado a la jerarquía de la Iglesia, pero no solo es un asunto que atañe a toda la

Se trata de superar ese modelo autorreferencial de Iglesia y de pastoral.

Iglesia: “En un mundo que se ha convertido o se ha vuelto a convertir sencillamente en mundo, si la Iglesia quiere ser todavía algo, se encuentra en cierta manera obligada a ser solo Iglesia, testigo del Evangelio y del Reino de Dios, desde Jesucristo y con vistas a Él” (p.127).

Esta nueva luz hace necesario “criticar sin debilidad” todas esas formas que traicionan el espíritu evangélico. Por ejemplo, “formas de prestigio, algunos títulos e insignias, ciertas formas de vivir y de vestirse, un determinado vocabulario abstracto y pomposo” (Congar, 1964, 128). Del mismo modo, “ciertas formas de respetabilidad”, que no solo alejan a los hombres de la Iglesia, sino a la Iglesia de ellos. Por lo que es “una Iglesia que no encuentra a los hombres donde ellos son ellos mismos, donde se expresan con más libertad, donde viven sus penas y sus alegrías, donde encuentran sus auténticos problemas” (p.129). Además, todas estas formas hacen pensar “que la Iglesia está formada por el clero y que los fieles son solo sus beneficiarios o su clientela” (p.129). Por ello, una Iglesia pobre para los pobres, pide “hacer muchos esfuerzos para desclericalizar nuestro concepto de Iglesia” (p.129).

Caminar hacia este modelo de Iglesia pide, según Congar, “un verdadero diálogo de la Iglesia con el mundo, con los otros cristianos, al interior de la Iglesia, periferia y centro, teólogos y pastores”. Pues una “Iglesia en diálogo será al propio tiempo pobre y en servicio, una Iglesia contando con una palabra evangélica para los hombres: menos del mundo y más para el mundo” (Congar, 1964, 128).

Sin usar estas expresiones en este escrito, Congar sí cuestiona, profundamente y de raíz, tanto el modelo institucional de Iglesia como el modelo tradicional de acción pastoral e invita a modelos de ser y de hacer más arraigados en el Evangelio. Es lo que hoy día se conoce como modelos de comunión, de servicio y de diálogo. Modelos todos ellos contenidos en la enseñanza del Concilio Vaticano II y asumidos por la Iglesia latinoamericana en sus distintas conferencias generales.

Se trata de superar ese modelo autorreferencial de Iglesia y de pastoral, de una Iglesia ocupada y preocupada más por sí misma, de una Iglesia sin irradia-



ción misionera, de una Iglesia mundana, pero no al servicio y en diálogo con el mundo. A ello se refiere el teólogo latinoamericano, Pablo Richard, cuando afirma que, para que surja y se estructure la Iglesia pobre para los pobres, es necesario superar la cristiandad, pues lo que está en juego son dos modelos de Iglesia (Richard, 2001).

La propuesta del Evangelio no es solo la de una relación personal con Dios. Tanto el anuncio como la experiencia cristiana han de provocar consecuencias sociales.

También a ello se refiere el teólogo latinoamericano Carlos Shickendantz, en su texto sobre la reforma de la Iglesia. En él, hace ver que el modelo y estilo de una Iglesia pobre para los pobres ya está configurada en el Concilio Vaticano II y que, para hacerlo realidad, la Iglesia debe dejar de ser Iglesia de Estado, Iglesia de cristiandad, Iglesia monocultural Iglesia eurocéntrica e Iglesia institucional – jerárquica (Shickendantz, 2016).

Superar este modelo de Iglesia sociedad perfecta no es fácil. Aún continúa arraigado en la mente y en el corazón de muchos, en la Iglesia y fuera de ella. De ahí, el llamado del papa Francisco a una Iglesia en salida, una Iglesia del encuentro, una Iglesia accidentada; a una Iglesia pobre para los pobres que supera el eclesiocentrismo y la autorreferencialidad. Se ha de caminar hacia una Iglesia samaritana, en salida misionera hacia las periferias existenciales, cercana a la vida de las personas. Una Iglesia que redescubre las entrañas de la misericordia: “antes de nada hemos de fijarnos en las secuelas del discurso sobre la misericordia para la comprensión y praxis de la Iglesia (...) A este tema debemos dirigir toda nuestra atención” (Kasper, 2015). Desde

este principio, la Iglesia se convierte en una casa de puertas abiertas y en hospital de campaña, según palabras recurrentes del papa Francisco.

Para denominar la categoría fundamental de este modelo eclesial y pastoral, el papa Francisco usa la expresión “Iglesia en salida”. En *Evangelii Gaudium*, afirma que “la Iglesia en salida es la comunidad de discípulos misioneros que primerean, que se involucran, que acompañan, que fructifican y festejan” (Francisco, 2013, 24). Se caracteriza por ser “una comunidad evangelizadora que se mete con obras y gestos en la vida cotidiana de los demás, achica distancias, se abaja hasta la humillación si es necesario, y asume la vida humana, tocando la carne sufriente de Cristo en el pueblo” (n. 24). Iglesia en salida es una Iglesia que “nunca se encierra, nunca se repliega en sus seguridades, nunca opta por la rigidez autodefensiva” (n. 45).

Modelo de esta acción es Jesús quien le lava los pies a sus discípulos. Así como Jesús, la Iglesia servidora se involucra en la vida de la gente; no es ajena a sus necesidades. Ello le pide a la Iglesia “salir de la propia comodidad y atreverse a llegar a todas las periferias que necesitan la luz del Evangelio” (Francisco, 2013, 20).

Para el papa Francisco, “si la Iglesia entera asume este dinamismo misionero, debe llegar a todos, sin excepciones. Pero debe hacerlo de modo privilegiado a los pobres y excluidos, a esos que suelen ser despreciados y olvidados, a aquellos que ‘no tienen con qué recompensarte’ (Lc 14, 14)”. En este campo, afirma el papa, “no deben quedar dudas ni caben explicaciones que debiliten este mensaje tan claro. Hoy y siempre, ‘los pobres son los destinatarios privilegiados del Evangelio’, y la evangelización dirigida gratuitamente a ellos es signo del Reino que Jesús vino a traer. Hay que decir sin vueltas que existe un vínculo inseparable entre nuestra fe y los pobres” (Francisco, 2013, 48).

No obstante, en los distintos procesos de renovación eclesial desde la eclesiología del Vaticano II, no solo el modelo institucional de sociedad perfecta y de pastoral tradicional sigue presente, sino que, además hoy día, se cuenta con modelos de Iglesia y acción pastoral que favorecen formas de espiritualidad intimista, individualista y de bienestar, inspiradas en la teología del éxito y de la prosperidad. Dichos modelos, que podemos llamar “neopentecostales” del ser Iglesia y de evangelización, clausuran la vida interior en los propios intereses, cerrando espacio a los demás y a los pobres.

Ello pide que, en todo proceso evangelizador, se hagan visibles las repercusiones comunitarias y so-

El papa Francisco recuerda que, para la Iglesia, la opción por los pobres es una categoría teológica antes que cultural, sociológica, política o filosófica.

ciales del kerigma. La propuesta del Evangelio no es solo la de una relación personal con Dios. Tanto el anuncio como la experiencia cristiana han de provocar consecuencias sociales (Francisco, 2013, 176).

El modelo de Iglesia en salida, de Iglesia pobre para los pobres, es contrario a esos modelos y estilos evangelizadores que tienden a recluir lo religioso en el ámbito privado y que está solo para preparar las almas para el cielo. Parte esencial de la fe cristiana es el compromiso, junto a otros, por un mundo mejor. Lo que se pide de manera clara en este modelo eclesial y evangelizador es sostener y hacer práctica “la opción por los pobres”. El papa Francisco recuerda que para la Iglesia la opción por los pobres es una categoría teológica antes que cultural, sociológica, política o filosófica. Por ello, estamos todos llamados a descubrir a Cristo en ellos, a prestarles nuestra voz en sus causas, pero también a ser sus amigos, a escucharlos, a interpretarlos y a recoger la misteriosa sabiduría que Dios quiere comunicarnos a través de ellos. A superar prácticas asistencialistas, a reconocerlos como personas, a ser sus amigos, a aprender de ellos (Francisco, 2013).

Conversiones pastorales

Congar (1964) deja clara su intención de redactar ese texto, pero de querer hacer otro más adelante que le permita desarrollar la siguiente cuestión: “en qué medida la propia Iglesia, la Iglesia como tal, debe y puede aplicarse consejos evangélicos que se propende a reservar a los individuos cristianos, tales como: perdonar a los enemigos, presentar la mejilla izquierda, preferir los medios pobres, conocer la tentación del deseo de posesión y de poder, combatir la carne, etcétera.”



Se pide así una Iglesia independiente de todo poder político y económico.

Esta misma preocupación fue la que motivó a un grupo de expertos a releer el famoso Pacto de las catacumbas, que un grupo de obispos realizó mientras participaban de modo activo en el Concilio Vaticano II, abriendo la reflexión conciliar a la Iglesia pobre y de los pobres (Corbelli, 2014).¹ Si bien es cierto que en este pacto, aún desconocido para muchos miembros de la Iglesia, los obispos firmantes del mismo decidieron asumir un estilo de vida sencillo, propio de los pobres, renunciando no solo a los símbolos de poder, sino al mismo poder externo, hoy día dicho pacto puede y debe servir como inspiración y modelo a toda la Iglesia. Con lo cual se hace necesario interpretar el pacto en una perspectiva más amplia que la solo episcopal, en una perspectiva abierta a toda la Iglesia y a todos en la Iglesia.

Siguiendo este esfuerzo editorial que se realizó al respecto, podemos ahondar en el estilo y modelo evangelizador de una Iglesia pobre para los pobres

(Pikasa & Antunes Da Silva, 2015).² Metodológicamente, dado que es imposible en este artículo ofrecer toda una lectura de contexto y del alcance bíblico y teológico del pacto, nos limitamos a resaltar algunos elementos que hacen ver que la Iglesia pobre es un llamado para toda la Iglesia y es mucho más que una opción individual, aislada o heroica. Si cabe la expresión en este espacio, debe ser una opción institucional.

Primero, habría que subrayar los motivos que inspiraron a este grupo de obispos a realizar el pacto. Ha de decirse que son motivos que brotan de su fe en Jesús. En otras palabras, motivos cristológicos y no meramente sociológicos o filantrópicos. Es claro que también los mueve el ser testigos conscientes de la situación de pobreza y de miseria de muchos hombres y mujeres de sus ciudades y países. Pero en el fondo, la motivación es ser pobres porque Jesús fue pobre. De este modo, los obispos intentan asumir un compromiso radical de fidelidad cristiana en su forma de vivir desde la experiencia de pobreza de Jesús, tal como lo muestran los evangelios. Desde esta perspectiva, se extraña que en muchos documentos eclesiales, como en expresiones sobre la opción por lo pobres en la Iglesia, que se reafirme esta opción desde motivos cristológicos, como es el caso de la Conferencia de Aparecida, pero que poco o nada desde estos mismos motivos se invite a todos en la Iglesia a ser pobres a modo de Cristo.

En segundo lugar, habría que resaltar el llamado de atención que se hizo en el momento del Concilio, cuando el cardenal Lercaro y otros introdujeron el tema de la Iglesia pobre y de los pobres (Corbelli, 2014).³ El hecho de que tanto ayer como hoy,

1 Los obispos se comprometían a vivir como la gente común, en cuanto a vivienda, alimentación y medios de comunicación. Renunciaban a toda riqueza o apariencia de lujo en la vestimenta y en las insignias; a poseer bienes muebles e inmuebles o cuentas bancarias (en el caso fuera necesario, ponerlo todo a nombre de la diócesis u obras sociales o caritativas). Se comprometían a confiar la gestión financiera y material de la diócesis a una comisión de laicos competentes, para ser menos administradores y más pastores y apóstoles. Rehusaban ser llamados con títulos honoríficos, conformándose con el nombre de “padre”. Se proponían evitar cualquier preferencia, prioridad o privilegio para con los ricos y poderosos, y menos para conseguir gratificaciones. Optaban pastoralmente, sobre todo, por la evangelización de los trabajadores y los más pobres; las obras de beneficencia debían transformarse en obras sociales fundadas en la justicia y la caridad, cumpliendo con todas las exigencias legales. Se comprometían a estimular a los gobiernos en favor de leyes, estructuras, instituciones fundadas en la justicia, la igualdad y el desarrollo integral de cada hombre y de todos los hombres para un orden social nuevo, digno de los hijos de Dios. También impulsaban la ayuda a las Iglesias de los países pobres y el pedido a los organismos internacionales para una solidaridad mayor con los países del Tercer Mundo. Al volver a sus diócesis, prometían revisar su vida con sacerdotes, religiosos y laicos; formar colaboradores que fueran más animadores, según el espíritu, que jefes, según el mundo; ser abiertos y acogedores con todos; hacer conocer públicamente este Pacto a las comunidades para que los acompañaran con sus oraciones (Corbelli, 2014).

2 Esta es la intención que acompaña el esfuerzo editorial por recuperar, para todos, el mensaje y el llamado del Pacto de las catacumbas (Pikasa y Antunes Da Silva, 2015).

3 “La expresión ‘Iglesia de los pobres’ de Juan XXIII fue recogida en el Concilio por Giacomo Lercaro, arzobispo de Bologna (Italia), quien después de haber llamado largamente, el 7 de diciembre de 1962, al finalizar la primera sesión, pronunció en el aula un discurso



Más que hablar de la misión, en el sentido de conquista, se trata de una evangelización liberadora en diálogo, respetuosa de la diversidad y sensible a la exclusión y marginación en todas sus formas.

memorable. Decía el cardenal Lercaro: 'El misterio de Cristo en la Iglesia es siempre, pero sobre todo hoy, el misterio de Cristo en los pobres porque la Iglesia es la Iglesia de todos, pero sobre todo es la Iglesia de los pobres'. Con esta última expresión del papa Juan, Lercaro quiso subrayar que no solo la Iglesia debía ser 'para' los pobres ayudándolos en sus apremios, sino que la Iglesia debía ser 'de' los pobres; ellos debían sentirse como en su propia casa, no tan solo como objeto de caridad, sino como sujetos activos y privilegiados de la vida y la misión de la Iglesia. El cardenal pedía a los padres 'colocar en el centro de este Concilio el misterio de Cristo en los pobres, una verdad esencial y primordial en la Revelación'; y al mismo tiempo, pedía una Iglesia evangelizadora de los pobres. 'Estamos en una época en la cual, en comparación con otras, los pobres parecen menos evangelizados y espiritualmente alejados y extraños al misterio de Cristo y de la Iglesia. Es una época

muchas formas de ser Iglesia, ajenas al Evangelio, hacen que la Iglesia sea vista como lejana, distante y hasta enemiga de los pobres y más cercana al poder, a los poderosos y a la riqueza (Corbelli, 2014).⁴ Por ello, este grupo, conocido en el Concilio como el grupo de la Iglesia pobre para los pobres, hizo el llamado a que la Iglesia renuncie a todo triunfalismo y a toda forma de dominio y control. Se pide así una Iglesia independiente de todo poder político y económico.

En este sentido, si bien se reconoce que es necesario que la Iglesia cuente con bienes para realizar la acción evangelizadora, educativa y social, su forma de ser y de obrar debe ser expresión de su fe en Dios más que en los poderes económicos. Es decir, una Iglesia que, aunque no desprecia los bienes materiales, sí prefiere los medios pobres y sencillos, los medios que expresen solidaridad, fraternidad y ayuda mutua. Con ello, no se trata de optar por el "pauperismo" como si los dones del mundo fueran malos, sino que los valora y hace uso de ellos en

en la que la pobreza de las mayorías (dos tercios del género humano) es ultrajada por las inmensas riquezas de una minoría'. Para el cardenal Lercaro 'la evangelización de los pobres no debía ser uno de los tantos temas del Concilio, sino la razón central incluso para la unidad de los cristianos. El gran tema del Concilio ha de ser la Iglesia en tanto que es, esencialmente, la Iglesia de los pobres'. Según el cardenal, la presencia de Cristo en los pobres se integraba con las otras presencias de Cristo en la eucaristía y en la jerarquía de la Iglesia. El cardenal pedía finalmente reformas para que 'se escogiera la pobreza como signo y forma de la Iglesia de Cristo' con propuestas concretas, por ejemplo sobre el uso de los bienes temporales, la pobreza no solo individual sino comunitaria y estructural aún en las congregaciones y órdenes religiosas. Insistía en la necesidad de 'encarar un nuevo estilo de vida para no chocar con la sensibilidad de los hombres de nuestro tiempo y dar a los pobres ocasión de escándalo'. Proponía en definitiva elaborar como prioridad y como respuesta a las grandes mayorías sufrientes de la humanidad 'la doctrina evangélica sobre la eminente dignidad de los pobres que son los miembros privilegiados de Cristo'" (Corbelli, 2014).

⁴ "A la voz del cardenal Lercaro, le hacía eco la del obispo auxiliar de Lyon, Alfredo Ancel (del Prado), que había trabajado como cura obrero: 'En muchos países aún cristianos, la Iglesia aparece a los pobres como extranjera y hasta enemiga, por qué rica, poderosa y aliada a los ricos y poderosos' y se auguraba que la renovación de la Iglesia auspiciada por el Concilio se diera 'bajo el signo de la pobreza, del servicio a los pobres y de su evangelización'" (Corbelli, 2014).

“El creyente del nuevo milenio, si quiere ser cristiano, será secular o no será.”

su justa proporción, para el bien común y la fraternidad. Como lo afirma Pikasa, interpretando de modo actual el Pacto de las catacumbas aplicado a la Iglesia hoy:

El ideal de la Iglesia no es por tanto la pobreza en sí, entendida en forma de miseria (carencia de todo, mendicidad pura), sino la comunión de vida (es decir el amor mutuo), conforme a la experiencia de la Iglesia primitiva. La pobreza de la Iglesia se encuentra por tanto al servicio de la experiencia de la gracia de Dios y de la comunicación de bienes, entendida como expresión de vida mesiánica. No ha de haber por tanto algunos que tienen más y otros menos, unos que dominan y otros que se someten, sino que todos han de compartirlo todo, unos con otros, dando cada uno lo que tiene (...) Es comunión plena de bienes, corporales y espirituales (Pikasa, 2015).

Con ello, también se resalta el carácter del testimonio comunitario y personal de desprendimiento y de solidaridad. Ya se dijo que para muchos, la riqueza de la Iglesia es obstáculo para su credibilidad. Para muchos teólogos, pero también en el sentir común, tanto de creyentes o no, la credibilidad de la Iglesia se juega hoy en torno a dos cuestiones fundamentales: primero, en su propio testimonio de pobreza y segundo, en su modo de vivir y hacer práctica la opción por los pobres.

De hecho, Manuel Castells, uno de los sociólogos más reconocidos en la actualidad, explica en uno de sus escritos la crisis de legitimación de la Iglesia Católica hoy, cuando crece la religiosidad en todo el mundo. Las razones que da son las siguientes: a) se encuentra cercana a la élite dominante y es tímida en su crítica social; b) apoya insuficientemente a los pobres; c) se percibe alejada de los problemas de la gente común y no da ejemplo de pobreza y sacrificio, salvo en los casos heroicos de testimonio; d) mantiene una postura restrictiva con respecto a problemas que afectan especialmente a las mujeres y una visible desigualdad con el hombre en el seno



de la Iglesia; e) el predominio de una visión doctrinal rígida y anticuada por parte de los jóvenes; y f) la excesiva condescendencia con los abusos sexuales y la pederastia (Castells, 2015).

Hay quienes no les gustan la crítica social a la Iglesia y su modo de ser y de actuar. Pero más allá de gustos personales, es un hecho que, detrás de esas voces, hay un llamado fuerte a la conversión. Así lo entienden dos estudiosos españoles para quienes toda esa realidad llama a la Iglesia a asumir sin restricciones las siguientes conversiones:

a) Poner en el centro mismo la experiencia de Dios, el seguimiento de Jesucristo y, con la ayuda de su Espíritu, el proseguimiento de su causa en nuestro mundo, particularmente entre los más pobres y vulnerables; b) descentrarse, dejar de mirarse el ombligo y evitar lo que el papa Francisco llama la auto-referencialidad; c) hacerse centrífuga y extravagante, en el sentido de proyectarse siempre en salida; con la audacia de “vagar extra”, fuera de los linderos de lo convencional; d) ser capaz de encontrarse en el mundo y en el momento presente de la historia, lugar y Kairos de Dios, cómoda y libre para proclamar su mensaje desde una identidad clara, seductora y no agresiva; e) evitar el relativismo práctico, más letal y silente que el doctrinal: actuar como si Dios no existiera, decidir como si los pobres no existieran, soñar como si los demás no existieran, trabajar como si los que recibieron el anuncio no existieran (EG, 80); f) superar un exceso de segmentación pastoral de compartimentos estancos; y g) devolver de verdad el protagonismo de la evangelización a los laicos (Aranguren & Segovia, 2015).

En el fondo, todo lo dicho, pide una conversión más radical para la Iglesia: abandonar los espacios de poder y cambiar su modo de entenderlo y ejercerlo. Con lo cual, se señala de nuevo la superación del modelo institucional de Iglesia y el modelo tradicional de acción pastoral. Modelo que se mantiene o por modelos neopentecostales o por modelos neoconservadores. Son modelos de reconquista de la cristiandad y sus formas, frente a una realidad que se considera hostil. Son modelos que siguen considerando a la Iglesia tutora moral de la sociedad, por lo que el diálogo es debilidad y falta de identidad. Son modelos que sostienen -y se sostienen- del clericalismo, la infantilización del laicado, la discriminación de las mujeres, el autoritarismo en la toma de decisiones y en el manejo del conflicto y la falta de corresponsabilidad de todos los bautizados.

El estilo de ser Iglesia pobre para los pobres

Una Iglesia pobre y para los pobres es una Iglesia consciente de que la realidad plural, democrática, urbana, laica y secular pide otro tipo de presencia, más cercana al Evangelio que aquellas dominantes en la cristiandad. Una Iglesia que debe asumir que esta realidad solicita un tipo de cristiano más personalizado y de opción, que de tradición sociológica.

Dicho reconocimiento cambia radicalmente la pedagogía misionera, rompiendo con su talante imperalista e impositivo. Implica más bien el diálogo y la consideración por el otro, aprecio y respeto a los otros -creyentes o no-, por sus tradiciones religiosas y sus búsquedas. Por eso, las cualidades de la Iglesia han de ser la humildad, la gratuidad y el espíritu de diálogo (Teixeira, 2007). Se tratará de una evangelización realmente inculturada, lejos de toda evangelización uniformadora e insensible a la diversidad cultural. Más que hablar de la misión, en el sentido de Conquista y de Colonia, se habla de evangelización liberadora, en clave de diálogo, atenta y respetuosa de la diversidad y sensible a la exclusión y marginación en todas sus formas (Tamaño, 2003).

Superar la cristiandad, como modelo y mentalidad, es el camino para que la semilla del Evangelio se libere de las estructuras de violencia y de poder (sacrales, judiciales, imperiales) y aparezca como principio de gracia y comunión universal, por encima del sistema. La Iglesia debe presentarse hoy como una instancia de gratuidad y su propuesta de reconciliación (Pikasa, 2004). Es un momento propicio para que la Iglesia abandone el deseo de dominio total, de dejar de entenderse como un sistema de poder político, económico e ideológico. Han de presentarse y se ofrece al mundo como una experiencia esencialmente abierta a la pluralidad y al diálogo.

Una Iglesia pobre es la Iglesia que no busca ni evangeliza para su propio triunfo, sino que es una Iglesia que ofrece su testimonio del Reino de un modo gratuito, sin pedir nada para sí misma. De este modo, la Iglesia debe dejar de apelar para construirse a los poderes del Estado, a las instituciones sacrales y sociales, y sus aparatos de poder administrativo. Ha de acudir al único camino que la construye, que es el mismo de Jesús: el de la entrega y el servicio. El camino que respeta la vida en todas sus formas, el camino que produce vida. Tan solo necesita comunidades donde el amor mutuo, entre los fieles, sea testimonio de la gracia y del impulso de la fe cristiana, esto es, de la fe en el ser humano. Los cristianos han de presentarse al mun-

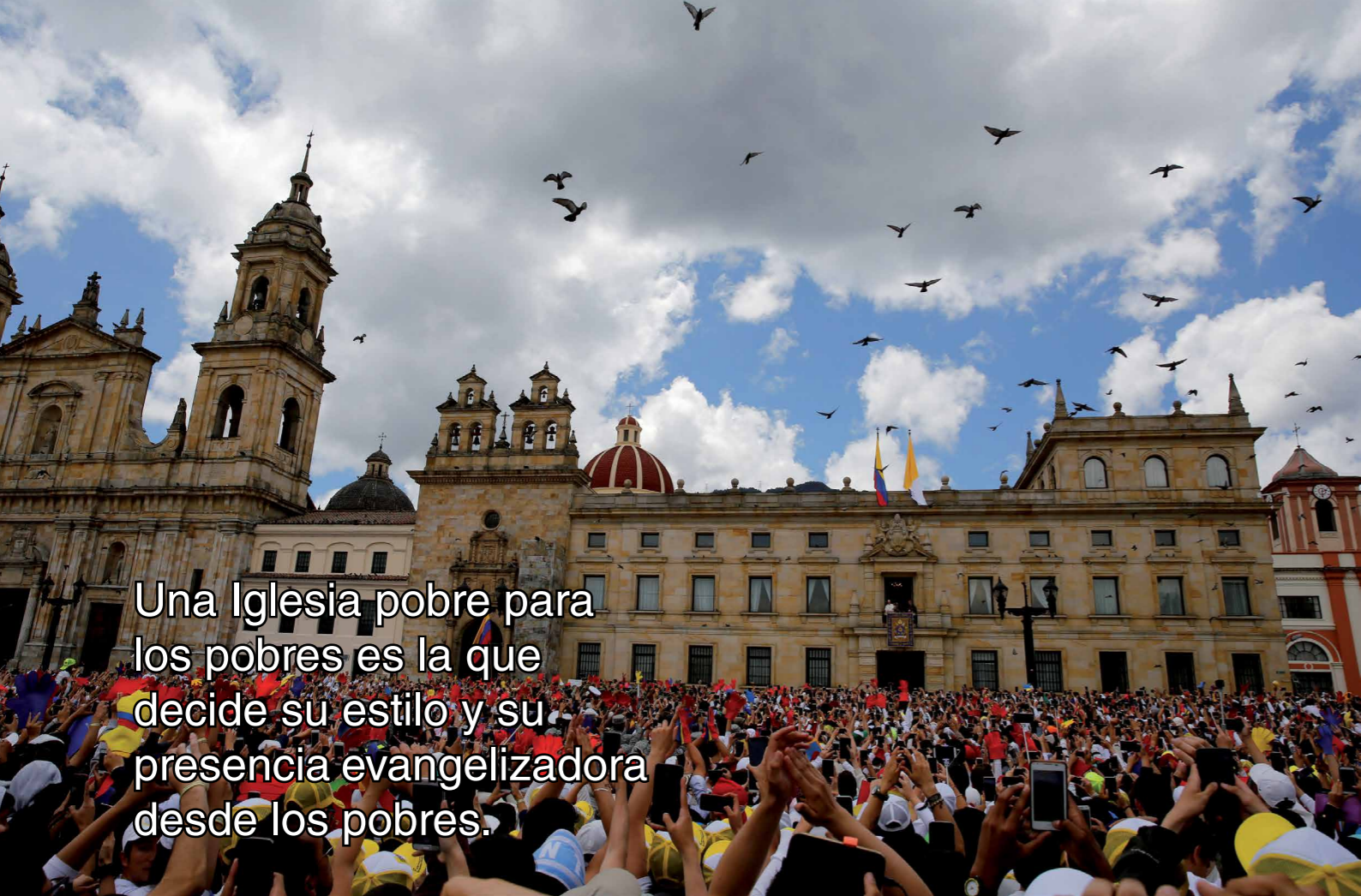
do desde el mayor principio de humanidad recibido de Jesús: desde los pobres y los excluidos de la tierra (Pikasa, 2004).

La Iglesia no hace presente el Reino ni el Evangelio ni su pobreza ni a los pobres, acentuando su aspecto sacral, como si la fe fuera un depósito objetivo de verdades y sacramentos que los jerarcas deben custodiar y proponer, y los fieles recibir agradecidos y sumisos. Tampoco condenando las otras religiones ni buscando destruirlas o convertir a otros a la fuerza. Ha de ofrecer la verdad, proponerla; no imponerla. La comparte desde la generosidad y la gratuidad. La verdad de una religión no se opone a la verdad de otra, sino que ambas son verdaderas precisamente por ser distintas. Lo que hace que las religiones queden liberadas de la pretensión de entender la verdad como exclusivismo y la defensa de la verdad como imposición.

Si la Iglesia abandona las lógicas de poder y de dominio, ya no se presenta ni como contrapoder ni como actor institucional frente al Estado, en el sentido que no le interesa la disputa del poder político. Actúa desde un modelo de Iglesia lejano al de la cristiandad. Modelo que a grandes rasgos podría decirse que es “una Iglesia firmemente evangélica, dialogante y al servicio de la sociedad, sin nostalgias de la cristiandad o de un Estado confesional políticamente impuesto” (Floristan). Como va a afirmar Juan Martín Velasco,

se trata de pasar de la institucionalización resumida en el modelo de Iglesia – sociedad perfecta, con un predominio absoluto de la jerarquía convertida en el centro, al modelo de la fraternidad propuesto por el Nuevo Testamento, comunidad de hijos del Padre común, iguales en dignidad y en derechos; todos activos y corresponsables; todos dotados de diferentes carismas y destinados a diferentes ministerios; todos al servicio del Reino, a través del servicio a los hermanos y al mundo (Velasco, 1998).

Consiste en superar la realidad de una Iglesia dominadora, por una Iglesia del diálogo y del servicio. Pasar de “una Iglesia dominadora, cuadrículada y de poder, que impone sus verdades y valores, pues pretende ser la única que detenta una autoridad divina para solventar todos los problemas”, a una “Iglesia de diálogo, que no puede definir ella sola y contra la opinión de todo el mundo dónde está el bien y dónde está el mal (...). Una Iglesia dispuesta a servir al mundo, una Iglesia que se encuentra ella misma en estado de evangelización y de diálogo, una Iglesia solidaria con los pobres y al



Una Iglesia pobre para los pobres es la que decide su estilo y su presencia evangelizadora desde los pobres.

servicio de la promoción y liberación integral de todos, una Iglesia comunidad que adopta formas nuevas, una Iglesia que ha superado el paternalismo, el infantilismo y la dominación masculina (...). Lo que hace necesario refundar las comunidades cristianas como comunidades de frontera, simbólicas y proféticas, comunidades que no viven fuera del mundo sino que se consagran a vivir los valores del Evangelio en el mundo (...). Comunidades frontera situadas en medio de la gran comunidad humana, comunidades- frontera con fronteras abiertas, que se preocuparán más de sus deberes que de sus derechos. Que solo serán proféticas cumpliendo la condición de la proximidad. Que reformularían sin cesar su lugar frente al pluralismo y la diversidad” (Derroitte, 2004). O, en otro sentir, “comunidades en las que vaya haciéndose carne una capacidad intuitiva para encontrar a Dios en todas las cosas, y no solo (ni principalmente) en los aspectos o momentos religiosos de la vida. Comunidades que, desde esa sintonía con Dios, sean capaces de soportar la difícil diferencia y pluralidad de todos los grupos humanos, sin convertirla mecánicamente en motivo de disensiones, exclusiones y enfrentamientos” (Gonzalez, 2006).

Es claro, que el modelo tradicional de pastoral no es ni acorde con el momento ni con el tipo de cristiano que se necesita hoy ni con el modelo de Iglesia pobre para los pobres. Se necesita potenciar los modelos liberadores, evangelizadores y comunitarios, que formen un cristiano que descubre la necesidad de estar presente en donde se construye la sociedad del presente y del futuro. Un creyente para quien la fe no es una realidad marginal o una zona peculiar de la vida. Un creyente y una Iglesia que abandona la actitud de cristiandad asentada y adopta la actitud del testimonio, desde la cual se comprenden las funciones culturales y sacramentales.

Dicho de otra manera, son, un creyente y una Iglesia, “de frontera” (Mardones, 2000). Porque comprenden que creer en Cristo es continuar su encarnación y que la fe es una fuerza histórica en la transformación del mundo, desde el lugar privilegiado de los pobres. “La fe, es por tanto, la adhesión al Dios encarnado en Jesucristo que busca proseguir su causa en la historia humana.” Pide entonces “un cristianismo de frontera,” caracterizado por un estilo de creyente en el mundo, una fe que se realiza en realidad, orientada a la liberación del ser humano en su necesidad. “El creyente del nuevo milenio, si

quiere ser cristiano, será secular o no será.” Será este un creyente apto para el encuentro y vinculaciones con todos los seres humanos que buscan salidas humanas a los problemas humanos. Que hace presencia desde la fe donde se construye la sociedad de hoy y de mañana. Ser creyente cristiano a la altura del mundo actual es serlo de forma secular y encarnada, es mucho más que ser “fieles practicantes,” en el sentido tradicional y de cristiandad del término.

Es un concepto que subraya el talante dialogal, de encuentro y de servicio de la pastoral de hoy. Concepto que cuestiona profundamente la cultura militarista que acompañó en ocasiones la práctica evangelizadora de la Iglesia, ligada a colonialismos, patriarcalismos, machismos, autoritarismos, con todo lo que conlleva de falta de respeto a las personas, a su libertad y a su diferencia (Pivot, 2006). Concepto que cuestiona en profundidad el modo de ser cristianos, de ser Iglesia, de hablar de Dios y de anunciar el Evangelio, más ligados a lógicas de poder, que a dinámicas de servicio, de diálogo, de encuentro, de búsqueda en común de la verdad y de aprendizaje mutuo. La Iglesia debe aprender de su historia para no repetir errores del pasado y renunciar a la prepotencia, a los favores del poder, a autodefenderse, a ver en la diferencia una amenaza, a atacar al que piensa distinto, a toda forma de imposición, de uniformidad y de pensamiento único.

Pide de la Iglesia dejar también la arrogancia y el sentido de superioridad, que en ocasiones la ha acompañado, y con humildad y actitud de servicio desinteresado y gratuito, comprender que el Evangelio “no será la victoria de los unos sobre otros, sino la de la gracia de Dios sobre unos y otros” (Bony, 2003).

El modelo eclesiológico que se encuentra detrás de esta perspectiva es un modelo dialógico, de una Iglesia que se construye y da testimonio de sí por medio de la relación y del encuentro. De una Iglesia que evangeliza desde la perspectiva de ser una Iglesia para los otros, con los otros y junto con los otros, toda ella volcada al horizonte más amplio del Reino de Dios y no centrada en sí misma. Lo cual lleva a comprender de un modo diverso la sacramentalidad de la Iglesia: relacional y comunicativo (Texeira, 2002).

El contenido y la forma de este “ser Iglesia” está conformado por la conjunción entre teología de la comunión y la participación, y el estilo de vida comunicativo. Iglesia en la que todos los creyentes se constituyen realmente como parte del sujeto comunitario, donde hay unos que son mucho más que meros “objetos” de quienes oficialmente desem-

peñan las funciones rectoras. Una Iglesia “comunicante” que se caracteriza por su disposición de diálogo con la cultura moderna y por su capacidad de diálogo en su interior (Hehl, 1997). La Iglesia ha de anunciar el Evangelio sin falsas pretensiones de superioridad, pero tampoco sin acomodaciones al mundo. Más bien ha de hacerlo desde la gratuidad, la humildad, el diálogo, el respeto por la libertad, la apertura a la crítica y la valoración del disenso (Espeja, 1996).

Una Iglesia pobre y para los pobres realiza una pastoral encarnada. Una pastoral que aprende del mundo, asume sus valores, pero también lo cuestiona proféticamente en profundidad. La Iglesia y su pastoral han de ser alternativa a este mundo. Implica asumir la relación Iglesia – mundo, tal y como lo pidió el Concilio Vaticano II. Desde dentro del mundo, la Iglesia deberá reafirmarse y presentarse continuamente como don de Dios a favor del mundo. Pues es una Iglesia presente en el mundo; ya no, ni frente a él ni contra él. Es una Iglesia que está con todos y para todos, particularmente con los más pobres, como una de las dimensiones más fundamentales de su actuar hoy. Pone su vida y su acción al servicio del compromiso solidario en la transformación de la sociedad. En cuya labor colabora con todos, dialoga con todos, aprende de todos. La Iglesia así es símbolo y proclamación de la misericordia, del amor gratuito de Dios, que se deja impactar por la desgracia del otro pobre, el otro más desconocido entre los desconocidos, poniéndose de su lado y a su lado (Espeja, 1996).

Conclusión

En *Evangelii Gaudium*, el papa Francisco, al tratar lo relacionado con las tentaciones de los agentes pastorales, subraya como primera de ellas la presencia de un cierto relativismo que afecta las decisiones más profundas del evangelizador y del creyente.

Relativismo práctico, que lleva a actuar como si Dios no existiera, a decidir como si los pobres no existieran, soñar como si los demás no existieran, a trabajar como si quienes no recibieron el anuncio no existieran.” Relativismo que lleva a la pérdida del entusiasmo misionero. Pero también “a caer en un estilo de vida que los lleva a aferrarse a seguridades económicas o espacios de poder y de gloria humana (Francisco, 2013, 80).

En esta perspectiva, puede decirse que “Iglesia pobre y de los pobres,” es aquella forma de ser Iglesia

que toma un estilo de vida y de presencia que se decide desde los pobres. Iglesia que asume como criterio de autenticidad el no olvidarse de los pobres, tal como lo ejercieron las comunidades paulinas (Ga 2,10). Pues una Iglesia que decide como si los pobres no existieran, que se olvida de ellos, “fácilmente terminará sumida en la mundanidad espiritual, disimulada con prácticas religiosas, con reuniones infecundas o con discursos vacíos” (Francisco, 2013, 198), “correrá el riesgo de la disolución, aunque hable de temas sociales o critique a los gobiernos” (n. 207), traerá consigo “apegarse a algunos proyectos o a sueños de éxitos imaginados por la vanidad” (n. 82), se caracterizará por “escapar de los demás hacia la privacidad cómoda o hacia el reducido círculo de los más íntimos, y se renuncia al realismo de la dimensión social del Evangelio” (n. 88), que se “refugia en lo religioso bajo la forma de consumismo espiritual a la medida del individualismo enfermizo” (n. 89) y que en lugar de “buscar la gloria del Señor, busca la gloria humana y el bienestar personal” (n. 93).

El papa llama a esta tentación “mundanidad espiritual”. Mundanidad que puede alimentarse de dos maneras, profundamente emparentadas, y que son totalmente contrarias a una Iglesia pobre para los pobres. Una es la fascinación del gnosticismo, una fe encerrada en el subjetivismo, donde solo interesa una determinada experiencia o una serie de razonamientos y conocimientos que supuestamente reconfortan e iluminan, pero en definitiva el sujeto queda clausurado en la inmanencia de su propia razón o de sus sentimientos. Y la otra es el neopelagianismo autorreferencial y prometeico de quienes, en el fondo, solo confían en sus propias fuerzas y se sienten superiores a otros por cumplir determinadas normas o por ser inquebrantablemente fieles a cierto estilo católico propio del pasado. Es una supuesta seguridad doctrinal o disciplinaria que da lugar a un elitismo narcisista y autoritario, que en lugar de evangelizar, analiza y clasifica a los demás, y en lugar de facilitar el acceso a la gracia, se gastan las energías en controlar (Francisco, 2013, 94).

Tan contraria a una Iglesia en salida, del encuentro y pobre para los pobres es la forma de ser Iglesia desde la mundanidad espiritual, que el papa Francisco le dedica más de una apartado. Y profundizando en ella, afirma:

Esta oscura mundanidad se manifiesta en muchas actitudes aparentemente opuestas pero con la misma pretensión de «dominar el espacio de la Iglesia». En algunos hay un cuidado ostentoso de la liturgia, de la doctrina y del prestigio de la Iglesia, pero sin pre-

ocuparles que el Evangelio tenga una real inserción en el Pueblo fiel de Dios y en las necesidades concretas de la historia. Así, la vida de la Iglesia se convierte en una pieza de museo o en una posesión de pocos. En otros, la misma mundanidad espiritual se esconde detrás de una fascinación por mostrar conquistas sociales y políticas, o en una vanagloria ligada a la gestión de asuntos prácticos, o en un embeleso por las dinámicas de autoayuda y de realización autorreferencial. También puede traducirse en diversas formas de mostrarse a sí mismo en una densa vida social llena de salidas, reuniones, cenas, recepciones. O bien se despliega en un funcionalismo empresarial, cargado de estadísticas, planificaciones y evaluaciones, donde el principal beneficiario no es el Pueblo de Dios, sino la Iglesia como organización. En todos los casos, no lleva el sello de Cristo encarnado, crucificado y resucitado, se encierra en grupos elitistas, no sale realmente a buscar a los perdidos ni a las inmensas multitudes sedientas de Cristo. Ya no hay fervor evangélico, sino el disfrute espurio de una autocomplacencia egocéntrica (n. 95).

En este contexto, continua el papa, “se alimenta la vanagloria de quienes se conforman con tener algún poder” (n. 96) y se “mira de arriba y de lejos, se rechaza la profecía de los hermanos, se descalifica a quien lo cuestione, se destaca constantemente los errores ajenos y se obsesiona por la apariencia” (n. 97).

Dicha mundanidad, en todas las formas descritas por el papa, es todo un estilo de Iglesia y de evangelización totalmente contraria y distante de una Iglesia pobre para los pobres. Y es contraria porque roba el Evangelio y a los pobres de la vida de la Iglesia. Por eso, afirma el papa, hay que evitarla poniendo a la Iglesia en movimiento de salida de sí, de misión centrada en Jesucristo, de entrega a los pobres (n. 97).

Una Iglesia pobre para los pobres es la que se decide desde los pobres. Decide su estilo y su presencia evangelizadora, desde los pobres. Es, la que en términos de Aparecida (2007) que recordamos al inicio de este texto, los pobres y la opción por los pobres, “interpelan el núcleo del obrar de la Iglesia, de la pastoral y de nuestras actitudes cristianas”. Pues “el servicio de caridad de la Iglesia entre los pobres “es un ámbito que caracteriza de manera decisiva la vida cristiana, el estilo eclesial y la programación pastoral” (CELAM, 2007, 393).

Que no es nada diferente a lo que el cardenal Lecario pedía al Concilio Vaticano cuando intervino en el aula conciliar en 1962. En ese momento, dijo que el Concilio necesitaba un principio unificador y vivificador y que ese debía consistir en el reconocimiento de que era la hora de los pobres, la hora de la Iglesia madre de los pobres, la hora de Cristo pobre entre los pobres. Con estas palabras pedía que el tema de la pobreza no fuera en el Concilio un tema ente muchos otros, sino el único tema de todo el Concilio. El cardenal pedía finalmente reformas para que “se escogiera la pobreza como signo y forma de la Iglesia de Cristo” con propuestas concretas, por ejemplo sobre el uso de los bienes temporales, la pobreza no solo individual, sino comunitaria y estructural aun en las congregaciones y órdenes religiosas. Insistía en la necesidad de “encarar un nuevo estilo de vida para no chocar con la sensibilidad de los hombres de nuestro tiempo y dar a los pobres ocasión de escándalo” (Corbelli, 2014). ☉

Bibliografía

- Aranguren, L. A., & Segovia, J. (2015). *No te olvides de los pobres. Notas para apuntalar el giro social de la Iglesia*. Santander: SalTerrae.
- Bony, P. (2003). Un nuevo éxodo: salir de la arrogancia. *Spiritus*(173), 44-55.
- Castells, M. (2015). Ángeles y demonios de las grandes ciudades. La metropolización del mundo y el papel de la religión en los problemas sociales urbanos. En S. Martínez, *La pastoral en las grandes ciudades* (pág. 29). Madrid: PPC.
- CELAM. (2007). *Documento conclusivo de Aparecida (DA) V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. Aparecida.
- Congar, Y. M. (1964). *El servicio de la pobreza en la Iglesia*. Barcelona: Editorial Estela.
- Corbelli, P. (21 de Abril de 2014). *Revista Umbrales. La “Iglesia de los pobres” en el Concilio Vaticano II. Primo Corbelli SCJ*. Obtenido de canvas.instructure.com: <https://canvas.instructure.com/courses/1083606/files/45326064/download?verifier=5GZiFIED4yeL-Qu894OQrg4aaci0oo1dizVBhMovv&wrap=1>
- Derroite, H. (2004). *Por una nueva catequesis. Jalones para un nuevo proyecto catequético*. Santander: Sal Terrae.
- Dulles, A. (1975). *Modelos de Iglesia. Estudio crítico sobre la Iglesia en todos sus aspectos*. Santander: Salterrae.

- Espeja, J. (1996). *El Evangelio en un cambio de época*. Navarra: Verbo Divino.
- Floristan, C. (s.f.). *Presencia pública de la iglesia en la sociedad*.
- Francisco, P. (2013). *Evangelii Gaudium. La Alegría del Evangelio (EG)*. Roma.
- Gonzalez, J. I. (2006). *Calidad cristiana. identidad y crisis del cristianismo*. Santander: Sal Terrae.
- Hehl, M. (1997). *¿A dónde va la Iglesia? Un diagnóstico de nuestro tiempo*. Santander: Sal Terrae.
- Kasper, W. (2015). *El Papa Francisco. Revolución del amor y la ternura. Raíces teológicas y perspectivas pastorales*. Santander: Sal Terrae.
- Mardones, J. M. (2000). *Para un cristianismo de frontera*. Bilbao: Sal Térrea.
- Pikasa, X. (2004). *Violencia y diálogo de religiones. Un proyecto de paz*. Sal Térrea.
- Pikasa, X. (2015). Un pacto bíblico. La Iglesia de los pobres en el Nuevo Testamento. En X. Pikasa, & J. A. Da Silva, *El pacto de las catacumbas. La misión de los pobres en la Iglesia* (págs. 66-67). Pamplona: Verbo Divino.
- Pikasa, X., & Antunes Da Silva, J. (2015). *El pacto de las catacumbas. La misión de los pobres en la Iglesia*. Pamplona: Verbo Divino.
- Pivot, M. (2006). Las tensiones constitutivas de la misión ad gentes. *Spiritus*(184), 103-116.
- Planellas, J., & Barnosell. (2014). *Iglesia de los pobres en el Concilio Vaticano II*. Barcelona: Herder.
- Ramos, J. A. (1995). *Teología Pastoral*. Madrid: BAC.
- Richard, P. (2001). 40 años caminando y haciendo teología en América Latina. En J. Tamayo, & J. Bosh, *Panorama de la teología latinoamericana. Cuando vida y pensamiento son inseparables* (págs. 479 -499). Verbo Divino.
- Shickendantz, C. (2016). Hacia una reforma eclesial a partir de la acción del Espíritu Santo en el corazón de todos los pueblos. En O. Elizalde Prada, R. Hermano, & D. Moreno García, *Iglesia que camina con Espíritu y desde los pobres* (págs. 281 - 316). Montevideo: Amerindia.
- Sobrino, J. (s.f.). 192: *La iglesia samaritana y el principio misericordia*. Obtenido de <http://servicioskoinonia.org/http://servicioskoinonia.org/relat/192.htm>
- Tamayo, J. (2003). *Nuevo paradigma teológico*. Madrid: Trotta.
- Texeira, F. (2002). Diálogo inter-religioso. O desafio da acolhida da diferencia. *Perspectiva teológica*(34), 155 -177.
- Velasco, J. M. (1998). *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo 1998*. Santander: SalTerrae.