

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

María Galli, Carlos

La peregrinación: "imagen plástica" del Pueblo de Dios peregrino

Teología y Vida, vol. 44, núm. 3, 2003, pp. 270-309

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32244312>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Carlos María Galli
Facultad de Teología
Universidad Católica Argentina, U.C.A.
Buenos Aires

La peregrinación: “*imagen plástica*” del Pueblo de Dios peregrino

Agradezco la invitación para compartir esta sesión del Seminario con los profesores de la Facultad. Me siento muy a gusto por participar en esta forma de intercambio entre nuestras dos facultades de teología radicadas en Santiago de Chile y Buenos Aires. Considero un verdadero desafío de nuestro tiempo el acrecentar el *intercambio teológico* entre iglesias hermanas situadas en las naciones vecinas del Cono Sur de América, sobre la base de una *teología de intercambio* capaz de inspirar los vínculos eclesiales y culturales (1).

Agradezco la paciencia de los organizadores para esperar mi aceptación y la delimitación impuesta al tema original. Inicialmente se me pidió una reflexión teológica actualizada acerca de la *piedad popular*. Pero, confieso, no he podido seguir de cerca la evolución de este tema en los noventa –como lo hiciera en las dos décadas anteriores–, tanto en las transformaciones internas de la religiosidad popular y sus análisis teológicos, sociológicos y pastorales (2), como en su ubicación en el llamado “*revival*” o nuevo despertar religioso y espiritual reciente (3). Por eso, propuse a

- (1) C. GALLI, “El intercambio entre la Iglesia y los pueblos en el MERCOSUR”, en AA. VV., *Argentina: alternativas frente a la globalización. Pensamiento social de la Iglesia en el umbral del tercer milenio*, San Pablo, Buenos Aires, 1999, 167-208; “El servicio de la Iglesia al intercambio entre Europa y América Latina. Una aproximación teológico-pastoral latinoamericana”, *Teología* 77-78 (2001) 105-154. Para el fundamento teológico se puede ver este ensayo especulativo a partir del lenguaje eclesial del intercambio: C. GALLI, “Hacia una eclesiología del intercambio. Exploración inicial de un sugestivo lenguaje conciliar”, en M. ECKHOLT - J. SILVA, *Ciudad y humanismo. El desafío de convivir en la aldea global. Para el Intercambio Cultural latinoamericano-alemán en sus 30 años*, Universidad del Maule, Talca, 1999, 191-208.
- (2) Para la Argentina cf. J. SEIBOLD, “Religión y magia en la religiosidad popular latinoamericana”, en AA. VV., *Religión*, Trotta, Madrid, 1993, 79-91; A. AMEIGEIRAS, “La religiosidad popular”, en J. SONEIRA, *Sociología de la religión*, Docencia, Buenos Aires, 1996, 185-220; A. AMEIGEIRAS, “Religiosidad popular: transformaciones socioculturales y perspectivas de análisis a comienzos del siglo XXI”, *CIAS* 519 (2002) 595-609. En general, CH. PARKER, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, FCE, México, 1993.
- (3) C. GALLI, “Religión y razón al final del milenio”, *Criterio* 2175 (1996) 225-227; J. C. SCANNONE, “La religión del siglo XXI: ambigüedades, tensiones, conflictos”, *Stromata* 55 (1999) 189-199; V. ROLDÁN, “La secularización y el despertar religioso a fines del milenio”, *CIAS* 484 (1999) 273-292; J. M. MARDONES, *Las nuevas formas de religión. La reconfiguración postcristiana de la religión*, Verbo Divino, Estella, 1994; CH. PARKER, *Religión y Postmodernidad*, Kairós, Santiago de Chile, 2001.

los encargados del encuentro dar como *presupuesto* del diálogo un *estudio* escrito hace más de una década, pero cuyos puntos fundamentales sigo sosteniendo (4). Entonces resumía el proceso de revalorización de la religiosidad popular católica, presentaba el significado de esta realidad a partir de una comprensión especulativa de los términos "religión" y "pueblo", hacía una interpretación valorativa del fenómeno en los niveles cultural y eclesiológico, y presentaba cuatro desafíos modernos a la religiosidad latinoamericana, sintetizados en los procesos de urbanización, racionalización, democratización y secularización, en el horizonte de una nueva evangelización de la piedad popular. Allí tomaba posiciones en cuestiones que aquí no analizo, como, por ejemplo, la relación entre fe y religión.

Con este marco conceptual –del cual algunos puntos retomaré de modo concreto en esta ponencia–, opté por limitarme al fenómeno religioso-popular de *la peregrinación*, tomándolo como *símbolo de la Iglesia peregrina*. En este Seminario acerca del espacio sagrado en la piedad popular, me deslizaré hacia una realidad salvífica y pastoral que combina espacio y tiempo. Agradezco a mis amigos y colegas de Santiago de Chile la oportunidad de *volver a pensar* un tema muy querido, al que tenía abandonado desde hace más de una década. Lo he tenido que hacer en los dos primeros meses de mi Decanato en la *Facultad de Teología de Buenos Aires*, lo que no me ha dado mucho tiempo para una reflexión completa acerca de la cuestión. Al mismo tiempo que agradezco, pido disculpas por los límites de mi aporte.

1. INTRODUCCIÓN: LA PEREGRINACIÓN COMO "IMAGEN PLÁSTICA"

En 1988, al convocar al Jubileo, Juan Pablo II invitaba a expresar el itinerario de la fe compartiendo las peregrinaciones de los hombres para llegar a los lugares santos de Dios (5). Luego, en 1999, en su *Carta sobre la peregrinación a los lugares vinculados a la historia de la salvación*, expresó su propósito de peregrinar hacia los sitios vinculados con la encarnación del Hijo de Dios y completar, con una mirada acerca del espacio, la reflexión sobre la historia de la salvación hecha desde la perspectiva del tiempo en *Tertio Millennio Adveniente*. Por eso agregaba: "*en realidad, en la concreta actuación del misterio de la Encarnación, la dimensión del 'espacio' no es menos importante que la del 'tiempo'*" (6).

Cuando leí este párrafo pensé en las peregrinaciones a los santuarios, conjeturando que la peregrinación asume la realidad del tiempo, así como el santuario toma

-
- (4) C. GALLI, "La religiosidad popular urbana ante los desafíos de la modernidad", en C. GALLI - L. SCHERZ (comps.), *Identidad cultural y modernización*, Paulinas, Buenos Aires, 1992, 147-176 (también publicado en *SEDOI* 117/118 (1992) 9-43). Hay versión alemana publicada con el título "Die städtische Volksreligiosität vor den Herausforderung der Modernität", en P. HÜNERMANN - J. C. SCANNONE - C. GALLI (Hrsg.), *Lateinamerika und die katholische Soziallehre. Teil I: Wissenschaft, kulturelle Praxis, Evangelisierung. Methodische Reflexionem zur katholischen Soziallehre*, M. Grünewald-Verlag, Mainz, 1993, 301-335. En ese trabajo –escrito en 1991– citaba la abundante bibliografía de la que disponía al momento de su redacción.
 - (5) JUAN PABLO II, *Incarnationis mysterium, Bula de Convocación del Gran Jubileo*, Paulinas - San Pablo, Buenos Aires, 1998, n. 7. Desde ahora se la cita en el texto con la sigla IM y el número de párrafo.
 - (6) JUAN PABLO II, *Carta sobre la peregrinación a los lugares vinculados a la historia de la salvación*, Paulinas, Buenos Aires, 1999, n. 1.

la propia del espacio. Pero una reflexión más atenta me lleva a pensar que en esas dos realidades se cruzan diversamente ambas dimensiones. Como dice el *Directorio sobre piedad popular y Liturgia* de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, la peregrinación es “camino hacia el santuario” (7). Ambas realidades están tan unidas que las peregrinaciones integran la noción de santuario y viceversa (cf. DPL 261; CIC 1230). *Peregrinación y santuario son realidades, símbolos y conceptos correlativos*. El *Directorio* resume en una fórmula esta experiencia humana, religiosa, bíblica y cristiana: “el peregrino necesita un santuario y el santuario requiere peregrinos” (DPL 279). Ambas expresiones asumen diversamente las realidades espaciales y temporales. El santuario es un lugar sagrado que significa el misterio del templo y, a la vez, es memoria de acontecimientos salvíficos, lugar de presencia divina y profecía de la patria celestial. La peregrinación es una acción ritual (8), que incluye un movimiento espacial –de un aquí cercano hacia un allí lejano– y que se realiza durante un itinerario temporal –o sea, según un antes y un después. Ella combina tres elementos: el peregrino, el camino y el santuario. Es la ruta que recorre el peregrino hasta llegar al santuario para celebrar la fiesta, realidad salvífica y cultural que también combina tiempo y espacio (9). Peregrinación y fiesta son fenómenos que se articulan tanto en el camino como en la meta: *movilizarse y peregrinar es ya, de algún modo, estar presente para festejar; la fiesta religiosa y litúrgica en el santuario es el culmen de la peregrinación*. Aclaro que entiendo lo sagrado no solo en el horizonte de las ciencias de la religión, sino también, y sobre todo, dentro de una teología de la sacramentalidad. Ya Congar habló de “lo sagrado en régimen cristiano”, que implica una analogía de realidades sagradas y sacramentales (10). La peregrinación al santuario no es solo un fenómeno sagrado sino una realidad sacramental.

No puedo hacer una fenomenología religiosa y cultural de la peregrinación (11), cuyos elementos principales conocemos. Solo intentaré poner las bases para hacer una hermenéutica eclesiológica de la peregrinación, expresión privilegiada de la piedad popular católica latinoamericana. Al describir sus valores, Puebla incluyó “la fe situada en el tiempo (fiestas) y en lugares (santuarios y templos);... (y) la sensibilidad hacia la peregrinación como símbolo de la existencia humana y cristiana” (DP 454). Al hablar del Pueblo de Dios dijo (DP 232):

- (7) Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, *Directorio sobre piedad popular y Liturgia. Principios y orientaciones*, Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires, 2002; n. 286. A partir de ahora usaré la sigla DPL adjuntando inmediatamente el número del párrafo referido.
- (8) Sobre el rito como lenguaje religioso cf. J. S. CROATTO, “Las formas de lenguaje de la religión”, en F. DIEZ DE VELASCO - F. GARCÍA BAZÁN (eds.), *El estudio de la religión*, Trotta, Madrid, 2002, 61-99; cf. 84-89.
- (9) J. S. CROATTO, “La interpretación bíblica de la religiosidad popular”, en J. S. CROATTO - F. BOASSO, *El catolicismo popular en la Argentina. Cuaderno 2: Bíblico*, Bonum, Buenos Aires, 1969, 13-33.
- (10) Y. CONGAR, “Situation du ‘sacré’ en régime chrétien”, en AA. VV., *La liturgie après Vatican II*, Unam Sanctam 66, Cerf, Paris, 1967, 385-403.
- (11) J. ALLIENDE, “Significación del santuario. El misterio de las peregrinaciones”, *Nexo* 7 (1986) 60-72. A nivel sociológico y cultural cf. A. AMEIGEIRAS, “Para una hermenéutica de la peregrinación: cultura popular e identidad religiosa. Los migrantes santiagueños en la Argentina”, *Stromata* 61 (2000) 123-143.

"*Nuestro pueblo ama las peregrinaciones. En ellas, el cristiano sencillo celebra el gozo de sentirse inmerso en medio de una multitud de hermanos, caminando juntos hacia el Dios que los espera. Tal gesto constituye un signo y sacramental espléndido de la gran visión de la Iglesia ofrecida por el Vaticano II: la Familia de Dios, concebida como Pueblo de Dios, peregrino a través de la historia, que avanza hacia su Señor*".

Las peregrinaciones son un *sacramental* de la Iglesia peregrina. La III Conferencia lo afirma ejercitando un peculiar método teológico, "una de las características originales del Documento de Puebla" (12). Ese método presenta algunos misterios de la fe a partir del modo particular como se expresan en la piedad popular católica latinoamericana. Puebla puso las bases criteriológicas e históricas de una teología así realizada (DP 373-375, 448, 454) y ejercitó ese método al tratar temas cristológicos (DP 171-172, 216), eclesiológicos (DP 221, 232, 238-240) y mariológicos (DP 282-285, 303). De esta forma constituyó un anticipo y presentó un ejemplo de lo que la posterior Instrucción *Libertatis Conscientia* denominó "*una reflexión teológica desarrollada a partir de una experiencia particular*" (LC 70).

Si la noción de *Pueblo de Dios* se introduce a partir de las peregrinaciones a los santuarios (DP 232), la de *Familia de Dios* es presentada a partir del sentido familiar y hogareño del latinoamericano (DP 238-239). La Iglesia es un *pueblo*, con los rasgos públicos e históricos de una Iglesia de multitudes (DP 232-237, 254-267), y es una *familia* con las notas vitales e íntimas de una Iglesia de comunidades (DP 238-250). Esta bipolaridad presenta al gran pueblo ante el peligro de pequeños restos elitistas o sectarios, y promueve la familiaridad ante el riesgo de muchedumbres masivas y anónimas. La doble experiencia eclesial y su correlato eclesiológico equilibran la *universalidad extensiva* del Pueblo y la *vinculación intensiva* de la Familia. La Iglesia es "un *Pueblo universal*, destinado a ser 'luz de las naciones' (Is 49, 6; Lc 2, 32)" (DP 237) y "*hogar donde cada hijo y hermano es también señor*" (DP 242).

Por eso afirma que nuestro pueblo ama las peregrinaciones y que ellas son un "ícono" de la Iglesia como Pueblo y Familia de Dios, "*la Familia de Dios, concebida como Pueblo de Dios, peregrino a través de la historia, que avanza hacia su Señor*" (DP 232). Lo que Puebla llama *signo sacramental*, Juan Pablo II lo denomina *imagen plástica*. En *Novo Millennio Ineunte* reconoce que el Jubileo se ha caracterizado por numerosas y multitudinarias peregrinaciones (NMI 8-13). Entonces hace una confidencia –"he quedado impresionado"– y emplea la sugestiva expresión "imagen plástica", entendiendo la peregrinación como un "continuo fluir" –volveré sobre la metáfora fluvial– en la que resalta no tanto el aspecto exterior cuanto el itinerario vital y teológico, centrado en Cristo y recorrido en la esperanza.

"*Mi mirada en este año ha quedado impresionada no solo por las multitudes que han llenado la Plaza de San Pedro durante muchas celebraciones. Frecuentemente me he parado a mirar las largas filas de peregrinos en espera paciente de cruzar la Puerta Santa. En cada uno de ellos trataba de imaginar la historia de su vida, llena de alegrías, ansias y dolores; una historia de encuentro con Cristo y que en el diálogo con Él reemprendía su camino de esperanza... Observando también el*

(12) R. FERRARA, "Verdad sobre Cristo y el hombre en el documento de Puebla", *SEDOI* 39 (1979) 7.

continuo fluir de los grupos, los veía como una imagen plástica de la Iglesia peregrina..." (NMI 8ab).

Me propongo aquí comprender las peregrinaciones cristianas como *una imagen plástica del Pueblo de Dios peregrino* que camina hacia la consumación del Reino de Dios. Partiendo de las peregrinaciones recientes –entre ellas las “jubilares”– y de los últimos documentos (2), indicaré la importancia de las peregrinaciones en la piedad popular católica (3) y, en el marco de una compleja hermenéutica teológica –que no desarrollaré– (4), las interpretaré como un símbolo viviente del Pueblo de Dios peregrino (5) –con la consiguiente simbólica eclesiológica manifiesta en las peregrinaciones (6)–, y de la misión evangelizadora de este Pueblo (7). Con este fundamento –que expuse oralmente en el seminario de Profesores– aludí entonces a algunas proyecciones espirituales, teológicas y pastorales. Podría detenerme en estos tres aspectos, que completan *una hermenéutica eclesiológica de la peregrinación actual del Pueblo de Dios*, porque se refieren a la *esperanza* del peregrino, a la teología como *prophetia spei*, y a la *nueva etapa* –postconciliar y postjubilar– de la peregrinación evangelizadora. Pero, para no extenderme en esta colaboración, apenas esbozaré esas reflexiones, que quedan pendientes para posteriores trabajos en otros momentos y lugares (8).

2. EL FENÓMENO ECLESIAL DE LAS PEREGRINACIONES RECIENTES

Estamos situados en la historia de la Iglesia que acompaña el camino de la humanidad en el inicio de un nuevo milenio. Para Juan Pablo II, “*mientras se cierra el Gran Jubileo... se abre para la Iglesia una nueva etapa de su camino*” (NMI 1). Esta marcha tiene un nuevo punto de partida en la celebración jubilar 1999-2001, realizada simultáneamente en Roma, Jerusalén y las iglesias locales (IM 2, NMI 1). El Jubileo ha causado una honda alegría espiritual y un extraordinario dinamismo pastoral en la Iglesia, manifestada como *pueblo peregrino* en las peregrinaciones a la Sede de Pedro y en las iglesias particulares (NMI 12).

“La alegría de la iglesia, que se ha dedicado a *contemplar el rostro de su Esposo y Señor*, ha sido grande *este año*. Se ha convertido, más que nunca, en *pueblo peregrino*, guiado por Aquel que es ‘el gran Pastor de las ovejas’ (Hb 13, 20). Con un *extraordinario dinamismo*, que ha implicado a todos sus miembros, *el Pueblo de Dios*, aquí en Roma, así como en Jerusalén y en todas las iglesias locales, ha pasado a través de la ‘Puerta Santa’ que es Cristo. A Él, meta de la historia y único Salvador del mundo, la Iglesia y el Espíritu Santo han elevado su voz: ‘*Mara-na tha - Ven, Señor Jesús*’ (cf. Ap 22, 17.20; 1 Cor 16, 22)” (NMI 1).

Al hacer la “*memoria jubilar*”, Juan Pablo II repasa “*algunos de los aspectos más sobresalientes de la experiencia jubilar*” (NMI 15). Los acontecimientos recordados a nivel de la Iglesia universal (NMI 6-15) son las *celebraciones* de la purificación de la memoria, la evocación de los mártires, el Congreso Eucarístico Internacional y el Acto de consagración a María del nuevo milenio (NMI 6, 7, 11); las *peregrinaciones* de distintas categorías de personas y comunidades (NMI 8-10), especialmente los jóvenes (NMI 9), entre las que se incluye la peregrinación jubilar del Papa (NMI 13); otras *dimensiones* del Jubileo, como el aspecto ecuménico, puesto de relieve, por ejemplo, en la apertura de la Puerta Santa de la basílica de

San Pablo Extramuros el 18/1/2000 (NMI 12), o sus proyecciones sociales, como las iniciativas en favor de los pueblos pobres más endeudados del mundo (NMI 14).

Las *peregrinaciones multitudinarias* son presentadas como acontecimientos de gracia y símbolos de la Iglesia peregrina (NMI 8), en las que se valora no tanto la participación numerosa cuanto la *experiencia orante y comunal* (NMI 9). De un modo especial se recuerda "la multitud de los jóvenes" peregrinos, cuando Roma se hizo joven, a quienes se les pidió "hacerse '*centinelas de la mañana*' en esta aurora del nuevo milenio" (NMI 9) (13). Al hacer el balance, el Papa menciona las peregrinaciones a Roma y Tierra Santa junto con las procesiones a catedrales y santuarios locales (NMI 8-10) e integra su *peregrinación personal* a los lugares santos de la historia de la salvación –en la que había soñado tanto (14)– para "volver a las fuentes" siguiendo las huellas de Jesús (NMI 13) y Pablo (15). El "presente" de las peregrinaciones jubilares no debe verse solo como una *memoria del pasado*, sino, sobre todo, como una *profecía del futuro* (16) que implica las distintas dimensiones del tiempo propias de una lectura teológica y sacramental de la historia salvífica (TMA 13, 31, 55). Las peregrinaciones y los santuarios son *memoria, signo y profecía de la Iglesia peregrina*.

"Sobre todo, queridos hermanos y hermanas, es necesario *pensar en el futuro que nos espera*. Tantas veces, durante estos meses, *hemos mirado hacia el nuevo milenio que se abre*, viviendo el Jubileo no solo como *memoria del pasado*, sino como *profecía del futuro*" (NMI 3).

Para profundizar el fundamento teológico y el horizonte pastoral de las peregrinaciones, el Consejo Pontificio para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes nos ha entregado dos interesantes documentos: *La peregrinación en el gran jubileo del año 2000* (17) y *El Santuario: memoria, presencia y profecía del Dios vivo* (18). La comprensión de la peregrinación cristiana que brinda el primer texto es asumida, en general, por el *Directorio sobre piedad popular y Liturgia*, que se refiere al tema en su capítulo VIII: *Santuarios y peregrinaciones* (DPL 261-287). Allí se presenta de forma sucesiva y correlativa a los santuarios (DPL 261-278) y las peregrinaciones (DPL 279-287).

A mi juicio, ambos documentos dependen en parte de una excelente obra colectiva publicada hace ya veinte años, titulada *Les chemins de Dieu* (19). En el

-
- (13) J. STAFFORD, "Centinelas de la mañana", *L'Osservatore Romano* (lengua española) 1/6/2001, 11.
 - (14) JUAN PABLO II, *Carta sobre la peregrinación a los lugares vinculados a la historia de la salvación*, Paulinas, Buenos Aires, 1999, ns. 4-10.
 - (15) JUAN PABLO II, "Peregrinación jubilar tras las huellas de Pablo. Catequesis durante la audiencia general del 16/5/2001", *L'Osservatore Romano* 18/5/2001, n. 3.
 - (16) El Papa emplea la expresión "*prophetia futuri*" en TMA 13 y NMI 3.
 - (17) Consejo Pontificio para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes, "*La peregrinación en el gran jubileo del año 2000*", *L'Osservatore Romano* 8/5/1998, 9-19. Desde ahora se lo citará como LP.
 - (18) Consejo Pontificio para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes, "*El Santuario: memoria, presencia y profecía del Dios vivo*", *L'Osservatore Romano* 28/5/1999, 7-12. Se lo citará como ES.
 - (19) J. CHÉLINI - H. BRANTHOMME, *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens, des origines à nos jours*, Hachette, Paris, 1982, 493 páginas. Otro importante texto, que parece ser asumido por ambos documentos, es el artículo de S. ROSSO, "Peregrinaciones", en S. DE FIORES - S. MEO - E. TOURÓN, *Nuevo diccionario de mariología*, San Pablo, Madrid, 1988, 1554-1583. Aquí apenas lo citaremos.

prólogo, el Card. Marty indica que la obra sitúa a las peregrinaciones “en la historia de los hombres y de la Iglesia peregrina” (20). El marco bíblico de la historia de la salvación es puesto desde el comienzo, recordando estas palabras del Card. Liénart: “leyendo la Biblia he observado que Dios espera a los hombres en los caminos de su vida” (21). Por eso, el primer capítulo, titulado “las raíces bíblicas de la peregrinación cristiana” (22), y los siguientes, hacen una investigación documentada de la cuestión a lo largo de toda la historia de la Iglesia. No puedo resumir la riqueza de textos, motivos y temas bíblicos, antropológicos históricos y pastorales que allí aparecen.

Pero no debemos limitarnos a las peregrinaciones jubilares. En las últimas décadas, en esta etapa postconciliar de la Iglesia, las peregrinaciones a los santuarios de los pueblos y al santuario viviente del Pueblo de Dios “se han hecho sistemáticas” (TMA 24), como lo resalta el Papa con sus 101 viajes apostólicos internacionales, y con sus textos, en los que pone de relieve las peregrinaciones a los santuarios históricos y las jornadas mundiales de jóvenes (23). No es casual que la pastoral de santuarios y peregrinaciones, que tiene una vasta experiencia en algunos países, se haya articulado en la última década a nivel continental y mundial (24). Las reuniones de rectores, iniciadas en 1969 en mi país, extendidas al Cono Sur en 1980 y a América del Sur en 1985, coordinadas durante años por Edgardo Trucco de Santa Fe, Argentina (25), están en el origen del *Secretariado de Pastoral de Santuarios de América del Sur*, cuyo primer congreso se hizo en Quito en 1992 (26), y también del encuentro de responsables de santuarios de América, que se realiza en esta semana, aquí en Santiago (27).

(20) CHÉLINI - BRANTHOMME, *Les chemins de Dieu*, op. cit., 10.

(21) CHÉLINI - BRANTHOMME, *Les chemins de Dieu*, op. cit., 9.

(22) CHÉLINI - BRANTHOMME, *Les chemins de Dieu*, op. cit., 23-53. Se puede verificar la relación con este texto de las exposiciones de los documentos LP 4-11 y DPL 280-285, especialmente 280-281.

(23) JUAN PABLO II - V. MESSORI, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza Janés, Barcelona, 1994, 128: “En el contexto de la nueva evangelización es muy elocuente el actual descubrimiento de los auténticos valores de la llamada religiosidad popular. Hasta hace algún tiempo se hablaba de ellos en un tono bastante despreciativo. Algunas de sus formas de expresión están, por el contrario, viviendo en nuestros tiempos un verdadero renacimiento, por ejemplo el movimiento de las peregrinaciones por rutas antiguas y nuevas... Sobre todo las generaciones jóvenes van encantadas en peregrinación; y esto no solo en nuestro Viejo Continente, sino también en los Estados Unidos... a pesar de no tener una tradición de peregrinaciones a los santuarios...” Allí se citan los ejemplos de las jornadas de Compostela (1989), Jasna Góra (1991), Denver (1993).

(24) Consejo Pontificio para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes, “Documento final del Primer Congreso Mundial de Pastoral de Santuarios y Peregrinaciones”, Roma, 1992, SEDOI 117/118 (1992) 103-108; Secretariado Coordinador de Santuarios de América Latina, “Declaración final. Primer Congreso Latinoamericano de Pastoral de Santuarios”, Quito, 1992, SEDOI 117/118 (1992) 109-113. Sobre este tema versa el trabajo inédito de H. ZIMMER, *El santuario, lugar privilegiado de nueva evangelización*, Disertación para la Licenciatura en Teología, Pontificia Universidad Lateranense, Roma, 1995.

(25) E. TRUCCO, “Religiosidad, santuarios y peregrinaciones en América Latina”, *Medellín* 71 (1992) 540-561; E. TRUCCO, “Santo Domingo, religiosidad popular y santuarios”, *Medellín* 74 (1993) 255-285.

(26) Secretariado de Santuarios en América del Sur, *Santuarios: expresión de la religiosidad popular. Síntesis pastoral de nueve encuentros de responsables de santuarios del Cono Sur y de América del Sur*, Documentos CELAM 113, Bogotá, 1989.

(27) Se trata del III Congreso Americano de Santuarios realizado en la localidad de Padre Hurtado, Santiago de Chile, del 5 al 9 de noviembre, 2002.

A diferencia de lo que pasa en *Europa*, donde las peregrinaciones suelen ser suscitadas y dirigidas por oficinas diocesanas y/o nacionales, en *América Latina* las peregrinaciones son, en general, un fenómeno espontáneo –familiar, popular y eclesial– masivo, penitente y festivo.

Hay muchos testimonios del resurgimiento o crecimiento de las peregrinaciones en iglesias particulares de distintos países. En la Argentina acuden millones de peregrinos a los santuarios, especialmente marianos, destacándose la *peregrinación juvenil a Luján*, iniciada en 1975, que en octubre de 2002 tuvo su vigésima octava versión, con el lema: "*Madre, abrazanos fuerte, queremos un pueblo de pie*". Hay estudios sociopastorales sobre las transformaciones de esta peregrinación al ritmo de las generaciones juveniles y los acontecimientos históricos (28). Desde hace varios años sostengo que la Iglesia católica, sobre todo desde *Medellín*, ha sido un poderoso factor de "latinoamericanización" de la conciencia de varias generaciones juveniles, con sus textos, santuarios y símbolos. Por ejemplo, muchos jóvenes argentinos descubrieron su pertenencia teológica, histórica y cultural al Pueblo de Dios que transita en América Latina caminando a Luján y acompañados por las imágenes y banderas de las distintas naciones de nuestra región, mientras cantaban: "*Este es el tiempo de América / este es tu tiempo Señor / los jóvenes estamos presentes / testigos de tu gran amor*".

Podríamos hacer una *geografía* y un *calendario* de las más importantes peregrinaciones del Pueblo de Dios en América Latina, en la que hay cientos de santuarios, por los que pasa periódicamente el 80% de los católicos latinoamericanos. Por lo que hace a mi país, en el que el 84% de sus habitantes reconocen que profesan la fe católica (29), puedo decir que en 16 provincias hay 66 santuarios, de los cuales el 70% son marianos. Los más importantes de ellos son la meta de muchas peregrinaciones. Pero como este tema me excede, destaco dos manifestaciones de especial relieve para el conjunto del continente. Por un lado, las peregrinaciones al santuario de *Nuestra Señora de Guadalupe* en México que, después de Roma, es el centro de peregrinación más importante del catolicismo. Estas se fortalecerán, seguramente, con la canonización de Juan Diego Cuauhtlatoatzin (30). Por el otro, la *peregrinación misionera a pie de Guadalupe a Luján*, realizada desde 1992 hasta 2000 en cuatro etapas, a través de 24.000 kilómetros, que ha recorrido *nuestra América* con las imágenes de Cristo y la Virgen, junto con el Libro de la Palabra de Dios (31). Ella es un magnífico testimonio de la fe y la mística de los más pobres, y de los vínculos fraternos entre nuestros pueblos en la comunión del Pueblo de Dios, expresada sobre todo en los cruces de fronteras (32).

(28) Entre ellas se encuentra el documentado trabajo –inédito– de G. DOTRO, *La peregrinación juvenil a Luján. Disertación de licenciatura en sociología*, Universidad del Salvador, Buenos Aires, 1998.

(29) GALLUP ARGENTINA, *Estudio de opinión pública preparado especialmente para la Universidad Católica Argentina: Valores, Iglesia y distintos aspectos del culto católico. Total nacional*, Buenos Aires, 2001, 29.

(30) N. RIVERA CARRERA, "Carta Pastoral sobre la canonización de Beato Juan Diego Cuauhtlatoatzin. Laico", 26/2/2002, *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Buenos Aires* 431 (2002) 249-283. Sobre este tema se puede ver el artículo de E. GRAHAM, "San Juan Diego Cuauhtlatoatzin", *Criterio* 2276 (2002) 499-504.

(31) I. NAVARRO, "Fe y desmesura", *Criterio* 2256 (2000) 624-627.

(32) C. GALLI, "La Iglesia y la comunión entre los pueblos", *Criterio* 2274 (2002) 378-387, cf. 382.

3. LA PEREGRINACIÓN EN LA PIEDAD POPULAR CATÓLICA ACTUAL

Teniendo en cuenta esta *revalorización* reciente –práctica y teórica– de las peregrinaciones, hay que indicar el *significado* de la peregrinación en la piedad popular católica. En este contexto se pueden asumir, en primer lugar, algunos análisis sobre algunas peregrinaciones hechos desde la sociología religiosa y la antropología cultural. A nivel europeo, por ejemplo, D. Hervieu-Léger ha analizado las jornadas mundiales bianuales de la juventud y los encuentros europeos anuales relacionados con el monasterio de Taizé. Considera al *peregrino* –opuesto al practicante regular– como *una figura de la religión en movimiento*, caracterizada por la movilidad de pertenencias, la fluidez de identificaciones y la diferenciación de itinerarios, combinando la máxima libertad y la mínima institucionalidad en una dialéctica de individuación y planetarización, aun en aquellos casos en los que la peregrinación tiene una marcada forma colectiva (33). Aquellas dos figuras encarnan *dos regímenes distintos de vivencia del tiempo y el espacio religiosos*: ordenamiento regular, estabilización territorial y civilización parroquial en un caso; ritmo extraordinario, desplazamiento espacial y modernidad religiosa en el otro (34). Para los jóvenes peregrinos, la figura del “papa peregrino y misionero” opera como un “operador utópico” que permite una dinámica de agregación y dispersión, reunión y misión, que “asegura una territorialización simbólica de la universalidad católica”, o bien, “que pone en escena la presencia trashumante del catolicismo a escala planetaria: *la universalidad se encuentra así simbólicamente asociada al movimiento*” (35). No es casual que esto le suceda a los más jóvenes, quienes naturalmente tienden a percibir la vida más como trayectoria que como instalación, y más como movimiento que como estabilidad.

No obstante, la recuperación histórica, la revalorización teológica y la reorientación pastoral de las peregrinaciones, que han tenido “un crecimiento explosivo a partir de los años setenta” (36) y de lo que toman nota incluso los medios masivos de comunicación, tanto visuales como gráficos (37), debe ubicarse en *un marco más amplio*. Hay que tener en cuenta, al menos, *dos importantes procesos: la revitalización pastoral de las peregrinaciones a partir del siglo XIX, y el redescubrimiento teológico de la eclesiología del Pueblo de Dios en el siglo XX*.

- * El primer proceso debe ubicarse en el doble contexto de la religiosidad de la Iglesia decimonónica y la formación de los estados nacionales en Europa y América. Entonces se produce *una revitalización de las peregrinaciones* tanto con las que se organizan a Jerusalén y Roma entre 1880 y 1914, como por la consolidación de los santuarios marianos nacionales. El santuario principal de cada nación se convierte en “*un punto de referencia válido para definir la identidad cultural de un pueblo*” (DPL 276). Dice el *Directorio*: “a partir de la

(33) D. HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Paris, 1999, 89-118; cf. especialmente pp. 104-109.

(34) HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti*, op. cit., 109-114.

(35) HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti*, op. cit., 118.

(36) ROSSO, “Peregrinaciones”, op. cit., 1554.

(37) M. GAMBIER, “Peregrinos y peregrinaciones. La fe popular”, *La Nación Revista*, 12/5/2002, 14-19.

segunda mitad del siglo XIX se recuperan las peregrinaciones, pero cambia en parte su fisonomía: *tienen como meta los santuarios que son particulares expresiones de la identidad de la fe y de la cultura de una nación*" (DPL 285). Se podrían nombrar muchos santuarios marianos nacionales que ayudaron a mantener fe y la cultura de los pueblos durante el surgimiento de los estados modernos y gracias a los nuevos medios de transporte (38). El *culto a la Virgen de Luján*, corazón religioso del pueblo argentino, ha sido desde 1630 hasta hoy un medio providencial para la inculturación de la fe y la configuración de la conciencia nacional de generaciones de indígenas, españoles, mestizos, criollos, argentinos e inmigrantes (39).

"La *Virgen de Luján* –a 60 kilómetros de Buenos Aires–, que desde el siglo XVII recibe procesiones, ayudando a la inculturación de la fe de tantas generaciones de criollos, europeos y latinoamericanos, expresa el modelo tradicional de peregrinación con motivos penitenciales, milagrosos, folclóricos y festivos. Desde 1975, los jóvenes –normalmente convocados por la música, el deporte y la política– toman como propia esta antigua manifestación de la cultura americana, renovándola con su espíritu alegre y participativo. La masiva peregrinación de principios de octubre –en 1990 seguimos desde la vía paralela del tren una columna ininterrumpida de 30 kilómetros desde Moreno hasta Luján, en el Gran Buenos Aires– ha motivado en estos años procesiones locales, misiones populares, grupos juveniles y nuevas vocaciones" (40).

- * El segundo proceso, histórico-teológico, se puede resumir así: "*Mientras tanto, la renovada conciencia de ser el Pueblo de Dios en camino estaba a punto de ser reconocida por el Concilio Vaticano II como la imagen más expresiva de la Iglesia reunida*" (LP 17). La noción de *Pueblo de Dios*, que tiene una larga tradición, comenzó a ser recuperada en las dos décadas anteriores al Vaticano II, entre 1937 y 1962, junto con la noción de *sacramento radical* y en cierta tensión con la imagen de *cuerpo místico* (41). Las nociones de cuerpo y pueblo ayudaron a hallar *un equilibrio entre la realidad mística y la realización histórica de la Iglesia*. La noción se abrió camino gracias a investigaciones bíblicas, patrísticas, medievales, litúrgicas y canónicas. En los comienzos de los años cuarenta fueron pioneros los estudios de Vonier, Koster y Cerfaux. El

(38) En ese mismo número 285, el *Directorio* cita los santuarios de Altötting, Antipolo, Aparecida, Asís, Caacupé, Chartres, Coromoto, Czestochowa, Ernakulam-Angamaly, Fátima, Guadalupe, Kevalaer, Knock, La Vang, Loreto, Lourdes, Luján, Marizell, Marienberg, Montevergine, Montserrat, Nagasaki, Namugongo, Padua, Pompeya, San Giovanni Rotondo, Washington, Yamoussoukro, etc.

(39) G. FARRELL, "Luján: centenario de la coronación", *Criterio* 1998 (1987) 665-666.

(40) GALLI, "La religiosidad popular urbana ante los desafíos de la modernidad", *op. cit.*, 159-160; GALLI, "Die städtische Volksreligiosität vor den Herausforderung der Modernität", *op. cit.*, 316.

(41) A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, t. II, BAC, Madrid-Toledo, 1987, XV/XVII, dice que, al despertar de las fuerzas renovadoras en la eclesiología (1920-40), sigue un período dominado por el monopolio de la noción de la imagen del *cuerpo místico de Cristo* (1940-50) y luego otro regido por las eclesiologías del *pueblo de Dios* y de la Iglesia como *sacramento radical* (1940-60). Se puede ver la completa investigación histórica sobre el tema "Pueblo de Dios" en pp. 676-759.

trabajo de esos precursores, continuado por otros, alcanzará cierto consenso a principios de los sesenta (42). Aportes como los de Schmaus y Backes, en las vísperas conciliares, testimonian que fue “en la teología de lengua alemana donde el tema del Pueblo de Dios ha penetrado más en la eclesiología” (43).

El Vaticano II es el “Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia” (Rahner) y el “culmen de la eclesiología católica” (Dulles). *Lumen Gentium* es expresión magisterial de la nueva conciencia eclesiológica, manifestada ya al rechazar el esquema preparatorio dominado por la idea de la *Societas Perfecta* y al elaborar uno nuevo a partir del *Mysterium Ecclesiae*, que comprende a la Iglesia desde sus raíces trinitarias y cristológicas, y se proyecta hasta su plenitud escatológica y cósmica. La unidad de los dos primeros capítulos de LG responde a las categorías *Misterio* y *Pueblo* (44), porque el Misterio se realiza socialmente en la historia como Pueblo. LG mantiene el equilibrio entre el aspecto trascendente, indicado preferentemente por el “Misterio”, y el aspecto inmanente, indicado preferentemente por el “Pueblo”. *El Concilio Vaticano II presenta a la Iglesia de Cristo como el Pueblo escatológico de Dios*, reunido en virtud de la nueva y eterna Alianza (LG 9a), caracterizado como Pueblo mesiánico y peregrino (9bc), santo y sacerdotal (LG 10-12), universal y misionero (LG 13-17). La historia de la *Constitución sobre la Iglesia* enseña, justamente, que los interesantes números 9, 13 y 17, decisivos para comprender al Pueblo de Dios peregrino en la era cristiana y a su catolicidad misionera, pertenecen a la última y definitiva redacción del documento.

La celebración del Concilio estuvo enmarcada por los viajes de los papas peregrinos: Juan XXIII que va a Loreto, en el inicio del Concilio (1962), y Pablo VI que marcha en 1964 a Tierra Santa y en 1965 a las Naciones Unidas y Bombay. En el Vaticano II la comunidad cristiana se presenta como compañera de ruta de la humanidad y la imagen de la Iglesia de Dios peregrinante aparece como “*el aspecto principal desde los inicios de la celebración conciliar*” (LP 19). En años posteriores, la experiencia peregrinante de la Iglesia y las iglesias reviste múltiples formas: la renovación interna, el compromiso histórico, la actitud misionera, los jubileos locales, nacionales, continentales (como el de la Iglesia en América, en 1992), mundiales (1975, 1983, 2000), y las peregrinaciones misioneras de Juan Pablo II.

En este marco reconozco el *potencial eclesiológico y evangelizador de nuestros pueblos bautizados*, desde sus raíces interiores y con sus expresiones externas. La religión popular por ser religión en cuanto *ordo ad sanctum*, entraña *un conjunto de mediaciones sagradas* –creencias y representaciones, valores y actitudes, símbolos y ritos (DP 444)– a través de los cuales los hombres se orientan hacia Dios y lo divino (ST II-II, 81, 1, c: *ordo ad Deum*) forjando a partir de ellas diversos vínculos de pertenencia y comunión. Al arraigar en la vida cotidiana del pueblo, la religión

(42) C. GALLI, “Tres precursores de la eclesiología conciliar del Pueblo de Dios”, *Teología* 52 (1988) 171-203.

(43) Y. CONGAR, “La Iglesia como Pueblo de Dios”, *Concilium* 1 (1965) 15.

(44) F. GEREMIA, *I primi due capitoli della Lumen Gentium. Genesi ed elaborazione del testo conciliare*, Marianum, Roma, 1971, 152: “Il capitolo secondo viene poi a formare una sezione sola con il primo, in cui la Chiesa è descritta nella sua totalità come Mistero. Su di essi si svilupperanno in modo organico i successivi sei capitoli”.

muestra su capacidad integradora y no se reduce a hechos extraordinarios. Pienso, antes que en manifestaciones masivas, en el gesto cotidiano del pedido y la recepción del *bautismo*, que es el rito religioso y cultural que significa la fe católica del pueblo sencillo y manifiesta el amor maternal de la Iglesia. En 1969, en el capítulo *Pastoral Popular* del *Documento de San Miguel*, al hacer la recepción de los documentos de *Medellín*, la Conferencia Episcopal Argentina reconocía la dignidad de la gran mayoría de nuestro pueblo por ser *sujeto eclesial* de la fe y la religión (o religiosidad) en el acto ritual del bautismo. Lo hacía en la misma línea que ya lo había hecho Medellín (M VI, 3) y luego lo haría Puebla (DP 462), justificando la apertura a la religiosidad popular desde *la catolicidad del Pueblo de Dios* y en oposición a una actitud sectaria, recogiendo así un principio que reconoce entre sus inspiradores a Renato Poblete (45).

"La Iglesia de nuestra Patria reconoce como hijos suyos a la multitud de hombres y mujeres bautizados que forman la gran mayoría de la población argentina. Ella, como Madre, se siente obligada para con todos sus hijos, especialmente para con los más débiles, alejados, pobres y pecadores. *Sí no lo hiciera así o no los considerara como miembros predilectos del Pueblo de Dios, su actitud sería no de Iglesia de Cristo, sino de secta*" (46).

Un valor de la piedad popular católica es expresar la pertenencia al misterio de la Iglesia. Este sentido de pertenencia se manifiesta de modos muy distintos. En el *culto* a Cristo, María y los santos, por un lado, y en la *memoria* de los difuntos, por el otro, se manifiesta, simbólica y ritualmente, la participación del pueblo fiel en la *comunión de los santos* mediante la vida teologal de fe, esperanza y amor, manifestada en los gestos religiosos de oración, ofrenda, sacrificio e intercesión. La caridad es la sustancia de la santidad y el corazón de la Iglesia (NMI 42) que produce la intercomunicación de los bienes salvíficos entre los miembros de sus distintos estadios (LG 48). *En las peregrinaciones a los santuarios se visibiliza la fe del Pueblo de Dios temporal y geográficamente situado*, cuyo camino se imbrica con la historia secular de las ciudades, regiones y naciones. Estas mediaciones de la fe popular, de raíz *teologal*, no pueden ser descalificadas por valoraciones realizadas solo según criterios de pertenencia morales, culturales, canónicos, psicológicos o sociológicos.

Muchos miembros comunes del Pueblo de Dios viven la pertenencia "cordial" a la Iglesia a partir de la experiencia comunitaria y mística de la *communio sanctorum* que se realiza y expresa en los *santuarios* (47), que son "Casa de Dios" y, "Casa del Pueblo de Dios". Esta experiencia "matricial", que acuna al peregrino en el seno de la Iglesia madre, "*arranca al individuo de su soledad, integrándolo en la vitalidad del Pueblo de Dios. Otorga a cada uno la posibilidad de encontrar por fin*

(45) R. POBLETE, "Religión de masa, religión de elite", en Consejo Episcopal Latinoamericano - CELAM, *Iglesia y religiosidad popular en América Latina. Ponencias y documento final*, CELAM, Bogotá, 1977, 121-130.

(46) Conferencia Episcopal Argentina, *Declaración del Episcopado Argentino sobre la adaptación a la realidad actual del país de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Buenos Aires, Paulinas, 1969, *Documento VI: Pastoral Popular*, Introducción (p. 37).

(47) L. GERA, "Rasgos fundamentales de la religiosidad de nuestro pueblo. Pautas para la evangelización", en CELAM, *Santuarios. Expresión de la religiosidad popular*, op. cit., 87.

su lugar en la historia común" (48). Estudios recientes, tanto de la sociología de la religión como de la teología de la peregrinación, confirman que el peregrino, aun el solitario y el autoconvocado –o, más bien, el convocado espontáneamente por Dios, Cristo o María, más allá de la pastoral organizada– “*tiene clara conciencia de pertenencia*” (49) y que, superando la distinción entre peregrinación individual o comunitaria, siempre está y se siente inserto en una “*sociedad de peregrinos*” (50).

Al menos en mi país, las formas de peregrinación y reunión en los santuarios se diferencian según los *dos principales tipos históricos de la religiosidad popular católica*. En las expresiones que vienen del período colonial, más ligadas a la cultura rural, esta fuerza de convocatoria se realiza alrededor de la *fiesta* patronal –litúrgica y popular– acontecimiento *comunitario* por excelencia. En las manifestaciones que proceden del período inmigratorio, más ligadas a la cultura urbana, prima el compromiso *individual* del fiel a través de la realización de la *promesa* (51). A partir de estas y otras muchas experiencias, quiero ser muy claro en *reconocer la eclesialidad* –y no solo una vaga o indeterminada religiosidad– *de las multitudes cristianas y pobres latinoamericanas* (52), expresada diversamente, sin desconocer cierto *proceso de diferenciación* que deja relativa autonomía a la religiosidad popular frente a la institución eclesial, y que obliga a hacer justas distinciones entre los planos teológico y sociológico. Esta diferenciación se verifica tanto en la relativa independencia de la transmisión familiar de creencias, valores y prácticas, como en cierta distancia del pueblo con respecto a algunas mediaciones jerárquicas, junto con sus normas éticas y sus preceptos culturales.

Al hablar de eclesialidad no me refiero a la *identificación eclesial* solo en el sentido de una vinculación oculta al Cuerpo místico de Cristo, ni solo mediante la diversa “ordenación” a la unidad católica de la Iglesia desde distintas situaciones religiosas (LG 13d) (53). Aquí estoy considerando la *pertenencia al Pueblo de Dios* por la fe cristiana y católica significada visiblemente en el bautismo (LG 14), porque la gran mayoría del pueblo latinoamericano es cristiano –incluso católico– y bautizado. Esto supone pensar la religiosidad abierta a la animación de la fe teologal –don de Dios–, la que puede convertirse en *principio inspirador de religión* (ST II-II, 85, 2, c). Así tomo postura ante cierta teología de cuño barthiano que mira a la fe y la religión como realidades absolutamente heterogéneas. Según la *lógica de la Encarnación* ambas realidades se unen siendo distintas, y no deben confundirse ni separarse, sino más bien conjugarse, para que la fe se exprese religiosamente y la religión sea inspirada teologalmente. Ya Santo Tomás enseñó que “*la religión no es la fe, sino la profesión de la fe* (fides protestatio) *mediante algunos signos exterior-*

(48) J. P. BAGOT, “Peregrinar: volver a los orígenes, renacer para *encontrarse* en la historia”, *Nuevo Mundo* 46 (1993) 54.

(49) AMEIGEIRAS, “Para una hermenéutica de la peregrinación”, *op. cit.*, 129.

(50) ROSSO, “Peregrinaciones”, *op. cit.*, 1557.

(51) Sobre la promesa cf. M. CAROZZI, “De los santos porteños”, *Religión y Sociedad* 3 (1986) 58-65.

(52) GALLI, “Die städtische Volksreligiosität vor den Herausforderung der Modernität”, *op. cit.*, 316: “Eine Annahme der *Kirchlichkeit* (und nicht allein einer unbestimmten *Religiosität*) der armen Massen... ”.

(53) No puedo entrar aquí en las interesantes cuestiones del valor salvífico y la dimensión eclesial que pueden tener las religiones no cristianas; al respecto cf. C. GALLI, “Sacramentalidad y misión de la Iglesia en el horizonte del Cristianismo y las religiones”, *Teología* 71 (1998) 159-195.

res" (ST II-II, 94, 1, ad 1um) (54). Así comprendo y valoro –más allá de las luces y sombras, personales y comunitarias, religiosas y éticas, que hay en todos los miembros de la Iglesia– la religiosidad popular de América Latina que, mayoritariamente, es "*expresión de la fe católica*" (DP 444), "*una expresión privilegiada de la inculturación de la fe*" (SD 36). Así entiendo y valoro las peregrinaciones a los santuarios como *sacramentales* de la fe teologal del pueblo fiel latinoamericano.

4. DIMENSIONES DE UNA HERMENÉUTICA TEOLÓGICA DE LA PEREGRINACIÓN

Una *hermenéutica teológica* de las peregrinaciones debe leerlas a la luz de *todos* los misterios de la fe cristiana, en particular del misterio de Dios que en Cristo –Camino, Verdad y Vida (Jn 14, 6)– se hace peregrino, porque viene a compartir el camino del hombre (RH 18).

A partir de aquí se debe encarar una *lectura trinitaria, cristológica y pneumatológica* de la peregrinación, a la que apenas aludo aquí. Dios uno y trino, a través de las misiones visibles de las personas divinas, sale a nuestro encuentro y se nos comunica en el caminar de la historia. El carácter peregrino y misionero de la Iglesia se fundamenta en las misiones del Verbo encarnado y del Espíritu donado, conforme al propósito del Padre (AG 2; LP 20).

En la Encarnación Cristo, el enviado del Padre, "*es Dios quien viene en persona a hablar de sí al hombre y a mostrarle el camino por el cual es posible encontrarlo*" (TMA 6). Jesús, desde su infancia (Lc 2, 22) y juventud (Lc 2, 42), cumple con su familia las tradiciones judías de la peregrinación al templo. Su ministerio público tiene características de peregrinación, hasta su "éxodo" pascual (Lc 9, 31) en Jerusalén. El camino peregrinante de Jesús se abre al infinito misterio de Dios, más allá de la muerte, porque el que salió del Padre vuelve al Padre (Jn 16, 28). La Liturgia celebra a Jesús como "*huésped y peregrino en medio de nosotros*" (55). Su condición peregrina se continúa en la comunidad cristiana que, animada por el Espíritu, recorre los caminos del mundo. Con ella camina el Resucitado –así como Dios "caminaba" con Israel por el desierto (Dt 2, 7)–, quien sigue explicando las Escrituras y compartiendo el Pan (Lc 24, 13-35). La vida cristiana es "el camino" por excelencia (Hch 2, 28). La peregrinación eclesial es un *sacramental* que evoca tanto el camino de Cristo, quien hace su "pascua" hacia el Padre, como el acto de fe teologal (Jn 14, 1), que es un movimiento impulsado por Dios hacia el mismo Dios como Fin y Bienaventuranza (*credere in Deum*).

En este marco correspondería hacer la *hermenéutica antropológica, histórica y escatológica* de la peregrinación. Desde el Génesis y Homero, el *viaje* es un símbolo de la aventura humana. Pero, mientras que el "éxodo" de Abraham es una partida sin retorno (Gn 12, 1-4), "sin saber adónde iba" (Hb 11, 8), la "odisea" de Ulises es la vuelta de un largo exilio (56). En esta línea, cabe recordar los versos de nuestro gran

(54) En la misma línea cf. ST II-II, 81, 5, ad 1um; 83, 14, c; 97, 3, ad 1um; 100, 1, ad 1um; 161, 4, ad 1um.

(55) MISAL ROMANO, *Prefacio común VII*.

(56) J. SKA, "La eterna juventud de Abraham", *Criterio* 2260 (2001) 167.

poeta y cantor Atahualpa Yupanqui –nombre que significa *tierra que anda*–: “los dos nacieron juntos: camino y hombre... se han de encontrar un día, quién sabe dónde... el camino más ancho, más hondo el hombre...”.

La visión cristiana del hombre, el mundo, el tiempo y la historia está guiada por la fe en la providencia del Padre, el señorío de Cristo y la fuerza del Espíritu. Para la fe, el hombre es *homo viator*, un ser que realiza en la historia la aventura de la peregrinación hacia una meta que se encuentra en Dios, ante quien tenemos la experiencia de ser como “emigrantes y extranjeros” (1 Cro 29, 15). Esta experiencia de ser y estar en marcha hace que el *camino* se convierta en símbolo de la existencia, desde el nacimiento hasta la muerte, lo que incluye muchas polaridades, como las que significan los binomios partida-regreso, entrada-salida, subida-bajada, camino-descanso. El peregrino parte y vuelve, camina y descansa, sube y baja, entra y sale. *Es un itinerante, que marcha hacia adelante y hacia arriba*. El reciente *Directorio* describe la *dimensión escatológica* de la espiritualidad de la peregrinación así:

“la peregrinación, ‘camino hacia el santuario’, es *momento y parábola del camino hacia el Reino*; la peregrinación ayuda a tomar conciencia de la *perspectiva escatológica* en la que se mueve el cristiano, *homo viator*: entre la oscuridad de la fe y la sed de la visión, entre el tiempo angosto y la aspiración hacia la vida sin fin, entre la fatiga del camino y la esperanza del reposo, entre el llanto del destierro y el anhelo del gozo de la patria, entre el afán de la actividad y el deseo de la contemplación serena” (DPL 286).

Lo contrario del caminante es el *errante*, que deambula sin saber adónde ir, cuyo símbolo es Caín, el hermano convertido en extraño. En la vivencia circular del tiempo, marcada por la repetición de lo idéntico, “*lo que fue, eso mismo será*; lo que siempre se hizo, eso mismo se hará: *¡no hay nada nuevo bajo el sol!* Si hay algo de lo que dicen: mira, esto sí que es algo nuevo, en realidad eso mismo ya existió muchísimo antes que nosotros” (Qoh 1, 9-10) (57).

El *peregrino*, sin liberarse de las tensiones del tiempo, inacabado e imprevisible, *se dirige hacia un fin, espera un futuro y tiene un camino*. La fe lo orienta hacia el *eschaton*, estado definitivo y último sentido (58). Este punto Omega, que no es mero término, final, conclusión, *finis*, sino sobre todo meta, objetivo, cima, *télos*, da sentido y unidad al acontecer histórico. *La brújula escatológica señala al Reino de Dios como Fin último de la vida y la historia*. Así, el peregrino va al encuentro del Dios que viene a su encuentro, y le invita a hacer una historia siempre nueva. El futuro no es

(57) El Eclesiastés expresó con crudeza esa *concepción circular del tiempo*: “Una generación se va y la otra viene y la tierra siempre permanece. El sol sale y se pone, y se dirige afanosamente hacia el lugar de donde saldrá otra vez. El viento va hacia el sur y gira hacia el norte; va dando vueltas y vueltas, y retorna sobre su curso. Todos los ríos van al mar y el mar nunca se llena; al mismo lugar donde van los ríos, allí vuelven a ir. Todas las cosas están gastadas, más de lo que se puede expresar. ¿No se sacia el ojo de ver y el oído no se cansa de escuchar? Lo que fue, eso mismo será; lo que siempre se hizo, eso mismo se hará: *¡no hay nada nuevo bajo el sol!* Si hay algo de lo que dicen: mira, esto sí que es algo nuevo, en realidad eso mismo ya existió muchísimo antes que nosotros” (Qoh 1, 4-10).

(58) J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El último sentido. Introducción a la escatología*, Marova, Madrid, 1980, 28-31 y 172-179.

solo *futurum*, lo que sigue al presente, repetición de lo mismo, prolongación de lo que somos, sino también *adventus*, novedad que irrumpe, presencia indeducible, gracia que sale al paso. La Encarnación es el testimonio de que "Dios busca al hombre" (TMA 7) y de que "el cristianismo es gracia, es la sorpresa de un Dios..." (NMI 4). En este marco se ubica la *actitud teologal del peregrino* ante el futuro, porque

"La cercanía del tercer milenio ha puesto en primer plano la cuestión del futuro de la humanidad y ha favorecido la difusión de un gran variedad de ideas sobre lo que vendrá... el modo como las personas y los grupos sociales conciben el fin de los tiempos tiene un gran impacto sobre la manera de afrontar el presente. *El camino de la vida es muy diferente de acuerdo al final que uno presienta o imagine*. ¿Es acaso lo mismo si al fin del camino no hay nada ni nadie, o si en la meta de la existencia hay una Presencia y un abrazo? Peregrinar la vida, engendrar y educar hijos, construir historia, apostar al amor y forjar futuro no tienen los mismos motivos si el vacío lo ha de devorar todo o si al final nos espera Alguien. La situación cultural actual, crecientemente plural, nos invita a *redescubrir la originalidad del mensaje judeocristiano sobre la historia: un camino personal y comunitario con origen, sentido y plenitud final en Dios*" (59).

5. HERMENÉUTICA ECLESIOLOGICA: *ECCLESIA PEREGRINANS*

En América Latina ha habido una recepción situada y creativa de la teología conciliar del Pueblo de Dios (60). Esta ha sido llevada a cabo por una variedad de eclesiologías y, en el ámbito particular argentino y conosureño, sobre todo por la llamada teología del pueblo o de la pastoral popular, que yo prefiero llamar *teología del Pueblo de Dios en los pueblos*. Esta ha nutrido a lo popular "de un concepto estrictamente teológico, que asume el Vaticano II para definir a la Iglesia" (61). Según Gera, "el Concilio y toda la eclesiología que vemos volcada hacia la categoría del *Pueblo de Dios* jugó en nosotros no solo como emergencia del laicado dentro de la Iglesia sino también como *la inserción de la Iglesia en el transcurrir histórico de los pueblos*. Nosotros captamos de *Lumen Gentium* más el Pueblo de Dios como el que se inserta en la historia y camina con los pueblos en la historia" (62). Esta línea colaboró mucho a revalorizar pastoral y teológicamente la religión, religiosidad, piedad o catolicismo popular (63), como expresión de la fe católica inculturada

(59) Conferencia Episcopal Argentina, *Jesucristo, Señor de la historia*, Oficina del Libro Buenos Aires, 2000, n. 15. Lo cito en el texto con la sigla JSH y el número de párrafo correspondiente.

(60) C. GALLI, "La recepción latinoamericana de la teología conciliar del Pueblo de Dios", *Medellín* 86 (1996) 69-119. En este artículo analizo exhaustivamente la cuestión hasta principios de la década de los noventa.

(61) J. C. MACCARONE, "La teología en la Argentina. Segunda mitad del siglo XX", *Teología* 60 (1992) 165.

(62) L. GERA, "San Miguel: Una promesa escondida", *Voces* 17 (1990) 16.

(63) No entro en la cuestión terminológica y semántica planteada por el *Directorio* (DPL 6-10) por tres razones: excede el ámbito de mi ponencia; el tema ha sido tratado en la reunión anterior de este Seminario; y me llevaría a hacer un fino discernimiento de la conceptualización que emplea este documento en el cual, a mi modesto entender, hay aportes valiosos y apreciaciones discutibles, que merecerían más elaboración.

en la religiosidad de nuestros pueblos, según la entendieron Puebla y Santo Domingo (DP 444, SD 36). A partir de esta experiencia en la Argentina se ha ido elaborando una *eclesiología inculturada* (64).

Pienso que en América Latina se ha dado un interesante *círculo hermenéutico* entre la *noción* de Pueblo de Dios y la *realidad* de la piedad popular tal como se manifiesta, por ejemplo, en las peregrinaciones y los santuarios. *Si la piedad popular manifiesta una experiencia viva del Pueblo de Dios entre nosotros, el concepto conciliar de Pueblo de Dios nos ofrece una iluminación eclesiológica de la religión popular católica*. La Iglesia de América Latina favoreció esta fecundación recíproca (DP 234) a partir de su “predilección por el pueblo”. Esto ayudó a ser Iglesia en el mundo particular de América Latina y a ser pueblo latinoamericano en el Pueblo de Dios universal, y nos movió a hacer teología tratando de asumir el *sensus fidei fidelium* reflejado en la sabiduría popular católica, que ha jugado un rol decisivo en algunas relecturas latinoamericanas de la doctrina conciliar del Pueblo de Dios. Podría decir que aquí hay un paso del símbolo al concepto que mantiene la riqueza del símbolo.

La experiencia de la *peregrinación misionera de Guadalupe a Luján* nos ha dado un vivísimo testimonio de *la mística de los humildes* (65), mostrando que el pueblo más pobre y creyente es muy contemplativo. Esta realidad se percibe en esta oración que describe maravillosamente la *communio sanctorum* en la voz y la letra de un campesino mexicano:

“Señor Jesús y Virgen de Guadalupe:
les entrego mis manos para hacer su trabajo,
les entrego mis pies para hacer su camino,
les entrego mis ojos para ver como ustedes ven,
les entrego mi lengua para hablar sus palabras,
les entrego mi mente para que ustedes piensen en mí,
les entrego mi espíritu para que oren en mí.
Sobre todo les entrego mi corazón para que, en mí,
amen a Dios y a todos los hombres.
Les entrego todo mi ser para que crezcan en mí,
para que sean Tú, Cristo, y Virgencita de Guadalupe,
vivan, trabajen y oren en mí. Amén”.

A través de estos y otros elementos quiero sentar *algunas bases para hacer la interpretación eclesiológica de las peregrinaciones*, que son *una imagen plástica del Pueblo de Dios peregrino*. Esta noción eclesiológica, recuperada por el Concilio (LG 8c, 9c, 21a, 48c, 68), *es una categoría conciliar privilegiada para imaginar la Iglesia postconciliar*.

(64) Se pueden ver los trabajos de C. GALLI y J. C. SCANNONE en la obra colectiva de R. FERRARA - C. GALLI (eds.) *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Paulinas, Buenos Aires, 1997. Los estudios se titulan, respectivamente, “Aproximación al ‘pensar’ teológico de Lucio Gera” (ps. 75-103) y “Los aportes de Lucio Gera a la teología en perspectiva latinoamericana” (pp. 121-141).

(65) J. SEIBOLD, “Experiencia simbólica, experiencia religiosa, experiencia mística. Nuevos ámbitos para el encuentro personal con un Dios personal”, *Stromata* 58 (2002) 263-296, cita 293.

Una de las novedades de *Lumen Gentium* es la eclesiología del *Pueblo de Dios*. Este título puede resumir la enseñanza acerca de la Iglesia del Vaticano II y, desde entonces, lo esencial de la eclesiología católica contemporánea (66). La exposición acerca de la Iglesia como Pueblo de la Nueva Alianza "*debe mucho a Congar*" (67). *La secuencia misterio-pueblo-jerarquía* de los tres primeros capítulos ha sido decisiva para mostrar al Pueblo de Dios como la realización sociohistórica del misterio de la Iglesia y la subordinación del servicio pastoral a la edificación de la comunidad, según la prioridad del todo sobre las partes y el fin sobre los medios (68). "Pueblo de Dios" designa, habitualmente, el "*conjunto de los fieles cristianos*" (69), la Iglesia en la totalidad de sus miembros. En *Lumen Gentium* este concepto tiene el lugar de una "*categoría superior*" (70). Esto se debe a una novedad de aquel capítulo segundo, que rescata un valor de la eclesiología patrística –que incluía una antropología (71)– y que traza una *eclesiología total* que recupera *la primacía del ser cristiano* para la eclesiología, esbozando una *ontología de la gracia* (72) o una *antropología cristiana* (73) a nivel comunitario.

Aquí se unen la comprensión del hombre como viador y la imagen de la Iglesia como peregrina, y se verifica que la eclesiología arraiga en la antropología teológica y desarrolla su dimensión social. El Concilio mira a la Iglesia como "*presente en el mundo y, sin embargo, peregrina (et tamen peregrinam)*" (SC 2). Ella es compañera de ruta de la familia humana en la historia hacia una meta transhistórica. "Así, surge un fecundo contrapunto entre peregrinación y compromiso con la historia" (LP 21), en un proceso en el que la Iglesia "da" y a la vez "recibe" del mundo, en una auténtica reciprocidad (GS 40-45). Es una *mutua ayuda* (GS 40) y un *vivo intercambio* (*vivum commercium*) entre la Iglesia y las culturas (GS 44). A semejanza de la economía de la Encarnación, las iglesias particulares asumen en *admirable intercambio* (*admirabile commercium*) las riquezas culturales de los pueblos (AG 22).

Un valor distintivo del concepto "*Pueblo peregrino*" es explicitar *la relación de la Iglesia con la historia*. Si otros títulos designan mejor otras dimensiones de la Iglesia, Pueblo de Dios expresa con elocuencia *su dimensión sociohistórica* por la que se inserta en la historia del mundo. "Pueblo de Dios" ayuda a "situar el hecho de la Iglesia en la perspectiva más amplia de *la historia* de la salvación y a concebirla como el Pueblo de Dios tal como existe en los tiempos mesiánicos" (74). El Pueblo de Dios peregrino atraviesa la historia de la salvación a través de las distintas etapas de realización del misterio de la Iglesia (LG 2, CEC 758-769). Aquella

(66) J. P. TORRELL, "Paul VI et l'ecclésiologie de 'Lumen Gentium' (Thèmes choisis)", en Istituto Paolo VI, *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, Istituto Paolo VI, Brescia, 1989, 155 y 158.

(67) A. DULLES, "Medio siglo de eclesiología", *Selecciones de Teología* 121/31 (1992) 78. Sobre el tema se puede ver C. GALLI, "La teología del Pueblo de Dios en el último Congar", *Proyecto* 41 (2002) 105-128.

(68) CONGAR, "La Iglesia como Pueblo de Dios", *op. cit.*, 10.

(69) Y. CONGAR, *Le Concile de Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Beauchesne, Paris, 1984, 134.

(70) Y. CONGAR, *Diario del Concilio. Segunda sesión*, Estela, Barcelona, 1964, 95.

(71) CONGAR, "La Iglesia como Pueblo de Dios", *op. cit.*, 19.

(72) Y. CONGAR, *Au milieu des Orages. L'Église affronte aujourd'hui son futur*, Cerf, Paris, 1969, 85.

(73) CONGAR, *Le Concile de Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, *op. cit.*, 119.

(74) CONGAR, "La Iglesia como Pueblo de Dios", *op. cit.*, 12.

“*imagen plástica*” expresa tanto la historia del encuentro personal con Cristo, como la marcha del Pueblo de Dios como sujeto histórico-escatológico. Simboliza, especialmente, “*el tiempo de la Iglesia que durará hasta la Parusía*” (TMA 10, CEC 672), período histórico preñado con la plenitud escatológica de Cristo. En este tiempo ella acompaña el caminar del hombre hacia la patria (Flp 3, 20) y el descanso (Hb 4, 9). Esta es la Iglesia simbolizada por las *peregrinaciones* a los santuarios. La peregrinación, tan cara a la piedad popular latinoamericana, *refleja la conciencia de la Iglesia como Pueblo peregrino*, porque “*la misma Iglesia dice de sí que es ‘peregrina en este mundo’*” (DPL 281).

Esta comprensión hunde sus raíces en la Sagrada Escritura. De la teología bíblica y neotestamentaria del Pueblo de Dios retenemos aquí solo un aspecto, en orden a la interpretación de la peregrinación. El Pueblo mesiánico se autocomprende, ya en el discurso de Esteban, a la luz del pueblo de la promesa y la peregrinación (Hch 7, 2-53). Sus miembros saben que su verdadera Patria está en el cielo (Flp 3, 20; 2 Cor 5, 6-8) y se reconocen como “gente de paso y extranjeros” (1 Pe 2, 11). “*No tenemos aquí ciudad permanente, sino que buscamos la futura*” (Hb 13, 14). La Iglesia se realiza en el entretiem po como *Pueblo de Dios-en-camino* (75), a la espera del descanso escatológico (Hb 3, 7-4, 44), que es el reposo sabático del pueblo caminante (Hb 4, 9). La asamblea del Señor que peregrina en el desierto es tipo del Pueblo cristiano que tiene en los patriarcas modelos de fe y esperanza para la marcha (Hb 11). El Pueblo de Dios camina en situación de *diáspora* por la historia. Este término no se avecina necesariamente al de “minoría dispersa” –según cierta teología pastoral desarrollada en el ámbito de lengua germana– sino que indica aquella condición peregrina. “*Diáspora es la falta de patria (Heimatlosigkeit) del Pueblo de Dios en el tiempo y en el mundo*” (76).

“*La historia de la Iglesia es el diario viviente de una peregrinación que nunca acaba*” (IM 7). La historia de la Iglesia y de su misión debe entenderse y vivirse como una peregrinación inserta en la *historia salutis*. Juan Pablo II lo expresa empleando la metáfora del río, una imagen clásica desde Heráclito y el Eclesiastés (Qoh 1, 4-11) para traducir la experiencia del hombre sumergido en el curso del devenir temporal. Como dijo otro gran poeta argentino de renombre universal, Jorge Luis Borges, el binomio “*tiempo-río*” es una de las metáforas-vínculos esenciales del hombre y el lenguaje (77). En una línea similar, ha escrito el Papa:

“Vista así, *toda la historia cristiana aparece como un único río, al que muchos afluentes vierten sus aguas*. “El Año 2000 nos invita a encontrarnos con renovada fidelidad y profunda comunión en las orillas de este *gran río* de la Revelación, del Cristianismo y de la Iglesia, que corre a través de la historia de la humanidad a partir de lo ocurrido en Nazaret y después en Belén hace dos mil

-
- (75) Damos un solo ejemplo: en Hebreos aparece 13 veces “*laós*” referido al Pueblo de Dios peregrino (cf. R. SCHNACKENBURG - J. DUPONT, “La Iglesia como Pueblo de Dios”, *Concilium* 1 (1965) 112-113).
- (76) P. BORNMANN, “Das Wandende Gottesvolk - Die ‘Exodus-Gemeinde’. Die Aussagen des II. Vatikanums in der Kirchenkonstitution auf dem Hintergrund des Alten und des Neuen Testaments”, en R. BÄUMER - H. DOLCH, *Volk Gottes*, Herder, Freiburg, 1967, 561.
- (77) J. L. BORGES, “Magia pura”, *La Nación. Cultura*, 13/5/2001, 2.

años. Es verdaderamente el 'río' que con sus 'afluentes', según la expresión del Salmo, 'recrean la ciudad de Dios' (Sal 46/45, 5)" (TMA 25).

La marcha del Pueblo peregrino puede traducirse como la *navegación* de la barca de Pedro por el gran mar u océano de la historia. En su exhortación postjubilar, Juan Pablo II usa *dos símbolos del peregrinaje* para orientarnos hacia el futuro de la peregrinación evangelizadora del Pueblo de Dios: navegar por el mar y caminar sobre la tierra. La Iglesia debe peregrinar hacia el futuro: "*navegar mar adentro*" (NMI 15) y "*retomar el camino*" (NMI 28) (78).

Asistimos al inicio de un nuevo milenio en la historia y a una nueva etapa de la Iglesia. Es el tercer milenio de la era cristiana, iniciada por la Encarnación del Hijo de Dios, que durará hasta la Parusía. "En el comienzo del nuevo milenio, mientras se cierra el Gran Jubileo en el que hemos celebrado los dos mil años del nacimiento de Jesús y *se abre para la Iglesia una nueva etapa de su camino...*" (NMI 1). *Navegar y caminar expresan la peregrinación del Pueblo de Dios*. Las dos metáforas se fusionan para exhortar a la *fe* y la *esperanza*, porque Cristo nos acompaña siempre, también en esta etapa llena de incertidumbre. Hay que asumir la aventura de navegar caminando con esperanza, o caminar navegando con esperanza.

"¡*Caminemos con esperanza!* Un nuevo milenio se abre ante la Iglesia como un océano inmenso en el cual hay que aventurarse, contando con la ayuda de Cristo. El Hijo de Dios, que se encarnó hace dos mil años por amor al hombre, realiza también hoy su obra" (NMI 58).

"¡*Caminemos con esperanza!*" Con la imagen de la navegación, correlativa a la del "océano inmenso en el cual hay que aventurarse", se podría decir: "¡*Naveguemos con esperanza!*". Pero el Pontífice salta de una imagen a la otra, del navegar al caminar y viceversa. Las dos metáforas son convertibles. El itinerario de la navegación convoca a la peregrinación en la esperanza (79), virtud que sostiene la marcha espiritual y misionera aludida en esas imágenes.

6. LA SIMBÓLICA ECLESIOLÓGICA DE LAS PEREGRINACIONES

Para mostrar la simbólica eclesial de las peregrinaciones e indicar algunos componentes de su hermenéutica eclesiológica, volveré sobre las peregrinaciones del Jubileo, porque "*la memoria jubilar nos ha abierto un panorama sorprendente*" (NMI 41). Las celebraciones y peregrinaciones jubilares han puesto de relieve *la imagen del Pueblo de Dios peregrino que contempla, celebra y comunica el misterio de Cristo* y, así, han manifestado *el rostro vivo de una Iglesia peregrina centrada en Cristo*, contemplativa y hospitalaria, santa y pecadora, martirial y penitente, universal y particular, inculturada e intercultural, juvenil y familiar, festiva y eucarística, ecuménica e interreligiosa, dialogante y misionera, caritativa y solidaria.

(78) C. CALLI, "La Iglesia posconciliar y posjubilar: una nueva etapa de la peregrinación evangelizadora", en R. FERRARA - C. GALLI, *Navegar mar adentro. Comentario a la Carta 'Novo millennio ineunte'*, Paulinas, Buenos Aires, 2001, 16-46.

(79) EDITORIAL, *Caminar con esperanza*, CIAS 500 (2001) 1-8.

Me refiero solo a dos ejemplos que permiten descubrir *aspectos de la Iglesia peregrina* en las celebraciones jubilares: la purificación de la memoria y la celebración de los mártires. Ambas celebraciones suponen la experiencia y la comprensión del *caminar* de una Iglesia que es “*santa y al mismo tiempo necesitada de purificación*” (LG 8c). La *petición de perdón* por los hechos contrarios al Evangelio fue hecha por el Papa en nombre de toda la Iglesia el 12/3/2000 (NMI 6), pronunciando un cierto juicio sobre algunos hechos del pasado. Porque la interpretación cristiana de la historia, tanto del Pueblo de Dios como de los pueblos, incluye el momento “judicativo” del juicio histórico verdadero (80), que debe ser completado por los juicios de valor teológico-moral (81). Después de hacer un juicio histórico verdadero sobre las situaciones del pasado y el presente, cabe preguntarse, a partir de los valores morales evangélicos, “si eso que ha sucedido, que se ha dicho o se ha realizado, *puede ser interpretado como conforme o disconforme con el Evangelio*” (82). Por eso, la condición peregrina de la Iglesia, sujeta al examen, discernimiento y juicio de valor moral, fundamenta el estatuto penitencial del Pueblo que anda en camino hacia Dios. Esta característica define el rostro de una “*Ecclesia semper reformanda*” (LG 8b). La penitencia es la virtud del *frágil pueblo peregrino* que, cayendo en el pecado, se arrepiente y pide perdón, y así vive y se autocomprende como *pueblo penitente* (83). La figura eclesial que surge aquí marca el rostro de una *Iglesia peregrina, más humilde y penitente*, que está “*in statu conversionis*”.

Juan Pablo II recuerda la celebración de *innumerables santos y mártires*, en especial la memoria de todos los testigos de la fe cristiana del siglo XX, realizada en el Coliseo el 7/5/2000 (NMI 7). Aquí se complementan los rostros de la Iglesia santa y pecadora a un tiempo, humilde en la confesión de sus pecados y gozosa en la celebración de sus santos. Como ya lo había hecho en 1994 (TMA 32, 37), une ambas actitudes, que son propias de una Iglesia penitente y martirial. “Sin embargo, *la viva conciencia penitencial no nos ha impedido dar gloria al Señor por todo lo que ha obrado a lo largo de los siglos*, y especialmente en el siglo que hemos dejado atrás, concediendo a su Iglesia *una gran multitud de santos y de mártires*” (NMI 7). Así se expresa en una “imagen plástica” que la comunión del Pueblo de Dios es comunión con Dios, Cristo, María, los santos, los fieles difuntos y los hermanos que aún peregrinamos. La tradición eclesial, la piedad popular y la experiencia jubilar invitan a recoger la teología vivida en la experiencia de los santos (NMI 27) y las semillas de vida depositadas en la memoria de los mártires (NMI

(80) B. LONERGAN, *Método en teología*, Sígueme, Salamanca, 1988, 184-185: “Si de hecho ya no hay cuestiones ulteriores pertinentes, entonces, de hecho, el *juicio histórico* que se haga será *verdadero*... Hay, pues, un criterio para el juicio histórico, y así hay un punto en el que los elementos formales de prueba llegan a ser elementos de prueba actuales... también en la historia crítica el contenido positivo del juicio no aspira a ser más que la *mejor opinión disponible*...”.

(81) LONERGAN, *Método en teología*, op. cit., 226: “Los *juicios de valor verdaderos* son el logro de una objetividad moral... de una objetividad que, lejos de estar opuesta a la objetividad de los *juicios de hecho verdaderos*, los *presupone* y los *completa* añadiendo a la mera autotranscendencia cognoscitiva, la autotranscendencia moral”.

(82) Comisión Teológica Internacional, *Memoria y Reconciliación. La Iglesia y las culpas del pasado*, IV, Introducción, BAC, Madrid, 2002, 51.

(83) H. KÜNG, *La Iglesia*, Herder, Barcelona, 1970, 159: “no en balde ocurre tan frecuentemente en los textos litúrgicos que se use el *populus tuus* en contexto de penitencia. El Pueblo de Dios tiene que demostrar lo que es”.

41). La Iglesia, comunión mística y visible, que pide perdón por los pecados y da gracias por la santidad y el martirio, está centrada en el amor que realiza la unidad, porque *"la caridad es verdaderamente el 'corazón' de la Iglesia"* (NMI 42). De esta forma, los santos nos dan a los pecadores un *"mensaje elocuente que no necesita palabras, (pues) la santidad representa al vivo el rostro de Cristo"*, y los mártires dejan *"una herencia que no se debe perder y que se ha de transmitir para un perenne deber de gratitud y un renovado propósito de imitación"* (NMI 7). Por eso el Papa dirá que *"la memoria jubilar nos ha abierto un panorama sorprendente, mostrándonos nuestro tiempo particularmente rico en testigos que, de una manera u otra, han sabido vivir el Evangelio en situaciones de hostilidad y persecución, a menudo hasta dar su propia sangre como prueba suprema. En ellos la Palabra de Dios, sembrada en terreno fértil, ha fructificado el céntuplo (cf. Mt 13, 8.23). Con su ejemplo nos han señalado y casi 'allanado' el camino del futuro. A nosotros nos toca, con la gracia de Dios, seguir sus huellas"* (NMI 41).

Aquí emerge el rostro de una Iglesia más santa, martirial, confesante, testimonial y creíble para el tercer milenio, en la que se debe vincular íntimamente la vocación universal a la *santidad* con la devoción amorosa a los *santos*. Urge reconocer y difundir *iconos* personales y actuales de santidad, comunión y misión, con sus testimonios, gestos, signos e imágenes.

Más allá de estos dos ejemplos tomados de la memoria jubilar, pienso que *una hermenéutica teológica de la peregrinación debe poner de relieve otros aspectos que caracterizan a la Iglesia peregrina*. Considerando a la Iglesia *ad intra*, el *Directorio* antes referido incluye, dentro de los *elementos esenciales* que determinan la espiritualidad de la peregrinación, las siguientes *dimensiones*: *escatológica, penitencial, festiva, cultural, apostólica, comunal*. Sin agotar todas estas perspectivas, me limito a comentar aquí solo *tres aspectos*.

- a) La *dimensión penitencial* indica que *"la peregrinación se configura como un 'camino de conversión'"* (DPL 286). Este incluye el desprendimiento de la partida, la expiación de la marcha (*"vamos sudando nuestros pecados"*) y la purificación de la espera; asumir los riesgos y la ascesis del caminar como una *"obra de penitencia"*; expresar el sacrificio interior del corazón en el desgaste corporal; ejercitarse en las virtudes de la fortaleza, paciencia y perseverancia a mediano plazo; reflexionar sobre la propia vida aprovechando el silencio y la soledad del andar; cumplir la promesa como *"ofrenda de sí"* a través del esfuerzo del partir, seguir y llegar; tomar conciencia del pecado, arrepentirse de corazón y celebrar el sacramento de la reconciliación en el santuario, lugar de encuentro con la misericordia de Dios; regresar con el propósito de *"cambiar de vida"* y *"enderezar el rumbo"*; sentir lo provisorio de la vida en la desproporción entre la duración de la marcha y el tránsito por el templo.
- b) La *dimensión festiva* *"se encuentra en el centro de la peregrinación"* (DPL 286). Ella incluye varios aspectos de la fiesta: la alegría del peregrino piadoso que sube al santuario: *"¡Qué alegría cuando me dijeron: vamos a la casa del Señor!"* (Sal 122, 1); la ruptura del ritmo de la monotonía diaria por la irrupción de un tiempo sagrado en un espacio sagrado; la capacidad de celebrar con alegría popular los misterios de Dios por parte de los más pobres, aún en

situaciones de enorme sufrimiento (DP 466); el gozo del encuentro con Dios que llena el corazón en un culto de alabanza y agradecimiento por los dones de su amor; los espacios de fraternidad, amistad y encuentro propios de la fiesta religiosa y popular; el gozo por contemplar la belleza o la gloria de Dios en las imágenes sagradas; el alivio de confiar las necesidades y heridas a Cristo, María y los santos en la confianza del diálogo orante.

- c) La *dimensión comunal* (DPL 286) incluye en primer lugar los vínculos entre todos los peregrinos que realizan el “viaje santo” (Sal 84, 6); la experiencia de contar y colaborar con los otros para superar las dificultades del camino y la precariedad de recursos; la realidad de ser acompañados en la marcha por el mismo Señor que anda con nosotros, como anduvo con los discípulos de Emaús (Lc 24, 13-35); los lazos del peregrino con su comunidad de origen y destino y, a través de ellas, con la Iglesia que habita en el cielo y peregrina en la tierra; la comunidad con las generaciones de fieles que a lo largo de la historia han hecho la misma peregrinación visitando el mismo santuario; el encuentro con las personas que acompañan los ritos de llegada, entrada, saludo y recepción “a las puertas”; la armonía con la naturaleza cuya belleza es admirada en el paisaje del recorrido y en el ambiente en torno al santuario, como se puede percibir tanto en la *cordillera* que sirve de escenario al santuario de Santa Teresita de Los Andes como en la *pampa* que tiene como transfondo la basílica de Luján; la comunión con los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de la humanidad reflejadas en las alegrías y los dolores propios y ajenos en el camino compartido; la unión gozosa de la celebración festiva como acontecimiento eclesial, litúrgico, público.

Considerando a la Iglesia *ad extra*, el *Pueblo peregrino es sacramento de esperanza para la humanidad que camina hacia el Reino de Dios*. La esperanza teológica, anclada en Dios, compromete al cristiano con las esperanzas históricas que animan la lucha por un mundo más digno para todos, en especial para los olvidados que Dios no olvida. “*La esperanza en un futuro más allá de la historia nos compromete mucho más con la suerte de esta historia*” (JSH 16). La Iglesia, por su encarnación, debe acompañar y recrear *las esperanzas* históricas, y por su trascendencia debe testimoniar *la esperanza* fundamental que guía al peregrino a “*la ciudad futura*” (Hb 13, 14) (84). Pero “*no podemos ser peregrinos del cielo si vivimos como fugitivos de la ciudad terrena*” (85). La esperanza del Reino, contemplativa y activa, eleva *los ojos* para mirar el cielo y lleva a usar *las manos* para cambiar la tierra.

La comunión en la esperanza que la Iglesia ofrece trasciende el límite de la muerte. Todas las utopías chocan contra ese muro y no pueden hacer justicia a los muertos del pasado, sobre todo a las víctimas de la injusticia. Por eso, no pueden fundar una esperanza para todos los hombres de todos los tiempos. La esperanza tiene que acreditarse en la vida, transformándola, y ante la muerte, trascendiéndola. La Iglesia, comunión de los que ya triunfan en el cielo y de los que aún peregrinan en la tierra, es la comunidad que trasciende la muerte y puede nutrir una esperanza

(84) J. PIEPER, *Esperanza e historia*, Sígueme, Salamanca, 1968, 25-30.

(85) Conferencia Episcopal Argentina, *Queremos ser Nación*, 10/8/2001, n. 8.

universal, única respuesta a la sed de vida, justicia y libertad para siempre. Nuestra fe se centra en Jesucristo Crucificado y Resucitado, y nuestra esperanza se orienta hacia la resurrección de los muertos para la vida eterna en el mundo futuro.

Por otra parte, *una hermenéutica eclesiológica debe integrar la dimensión mariológica*. Así como no se puede hablar de la Iglesia si no está presente María (MC 28), tampoco se puede hablar del Pueblo de Dios peregrino sin mencionar la compañía de la Madre. La Virgen “*cuida*, con amor materno, de los hermanos de su Hijo que todavía peregrinan” (LG 62) y “*precede* con su luz al Pueblo de Dios peregrinante, como signo de esperanza cierta y de consuelo, hasta que llegue el día del Señor (2 Pe 3, 10)” (LG 68). La Madre de Dios acompaña el caminar del “único Pueblo de Dios... radicado en todas las naciones de la tierra” (LG 13; cf. RMa 25-28). Ella, que “avanzó en la peregrinación en la fe” (LG 58), guía como estrella “la peregrinación de la Iglesia a través de la historia de los hombres y de los pueblos” (RMa 26). Así, quienes a través de los siglos, de entre los diversos pueblos, acogen con fe el misterio de Cristo, “no solo se dirigen con veneración y recurren con confianza a María como a su madre, sino que buscan en su fe el sostén para la propia fe” (RMa 27). Por eso la fe de María guarda “*la fe del Pueblo de Dios en camino*” (RMa 28).

Su maternidad se siente intensamente en los santuarios, “lugares de especial peregrinación del Pueblo de Dios, el cual busca el encuentro con la Madre de Dios para hallar, en el ámbito de la presencia materna de la que ha creído, la consolidación de la propia fe” (RMa 28). Es un dato sugestivo que haya tantos *santuarios marianos*, locales, nacionales e internacionales, cuya importancia ha crecido en el siglo XIX ayudando a mantener la fe y la cultura de las nuevas naciones modernas. “*La Virgen María es el santuario vivo del Verbo de Dios, el arca de la alianza nueva y eterna*” (ES 18). Para el cristiano la *tienda del encuentro* o *el espacio sagrado* de la Alianza nueva y definitiva es *el Cuerpo de Cristo*. María es quien pudo no solo albergar sino también formar el Cuerpo del Hombre-Dios, el Verbo hecho carne. María es como un templo porque ella es la madre de Dios encarnado, *templum Dei simul et matrem* (86). “María era el templo de Dios, no el Dios del templo”, decía San Ambrosio. Pertenece a la pedagogía divina, manifestada en la lógica de la encarnación, el hecho de que muchos santuarios estén dedicados a María, porque ella es la Madre que reúne al Pueblo de Dios y hace que se sienta Familia “*La experiencia que tenemos de los santuarios marianos es un fuerte simbolismo de lo que significa un lugar donde Dios se hace presente y accesible*” (87). Aquí emerge la perijóresis circular entre la Iglesia y María -*Realsymbol der Kirche*— a partir de la dimensión maternal y espacial: la Iglesia mariana es el “lugar” de la salvación.

(86) SEUDO EPIFANIO, *De laudibus S. M. Deiparae*, PG 43, 488.

(87) M. J. LLACH, “Más lugar al espacio y más espacio a la mujer. Algunas notas para la renovación de la misión de la Iglesia en solidaridad y esperanza”, en Sociedad Argentina de Teología (SAT), *De la esperanza a la solidaridad. XX Semana Argentina de Teología* (2001), San Benito, Buenos Aires, 2002, 218. Este trabajo, prolongando el aporte de M. T. PORCILE SANTISO en su obra *La mujer, espacio de salvación* (Publicaciones Claretianas, Madrid, 1995), propone pensar a la Iglesia integrando mejor varios binomios íntimamente relacionados: mujeres y varones, *espacio y tiempo*, comunidad e institución, solidaridad y esperanza, femenino y masculino, y recuperando a María -mujer y madre—, quien con la cooperación activa de la fe es “*espacio de salvación*” en el que Dios se ha vuelto cercano.

7. HERMENÉUTICA MISIONERA: *ECCLESIA IN STATU MISSIONIS*

Enseña el decreto *Ad Gentes: Ecclesia peregrinans natura sua missionaria est*.

“La *Iglesia peregrina* es, por su naturaleza (*natura sua*), *misionera*, porque toma su origen de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo, según el propósito de Dios Padre” (AG 2).

La hermenéutica eclesiológica de la peregrinación incluye el aspecto misionero y pastoral. La Iglesia es histórica y, por eso, peregrina. La Iglesia es peregrina y, por eso, misionera. La Iglesia peregrina es esencialmente misionera, porque su misión surge de las misiones trinitarias y prolonga a aquellas en la historia. Hay una *correlación entre peregrinación y misión*, lo que justifica emplear las frases *misión peregrina* y *peregrinación misionera*. La Iglesia es el Pueblo de Dios-en-camino a través del espacio y el tiempo. Mientras camina tiende a Dios y a los hombres, convirtiendo su peregrinación en *oración y misión*. Históricamente la peregrinación ha marcado “*un camino de oración*” (DPL 287) dirigido al santuario, “*casa de oración*”. Ese itinerario histórico y espiritual tiene diversas fases: partida, recorrido, última etapa, acogida, celebración, permanencia, conclusión, retorno (llevando algún recuerdo del santuario visitado). Simboliza a la Iglesia como *Pueblo orante*.

Por otra parte, *la misión asume la figura de la peregrinación*, porque ella es *el movimiento espacial y temporal* de la Iglesia enviada a comunicar el Evangelio al mundo entero. El término “misión” indica, por un lado, el origen y el destinatario del “*envío*” eclesial, porque la Iglesia es enviada “por” Cristo “al” mundo de los hombres y pueblos, continuando la misión del Hijo de Dios (88). Significa, por el otro, *el mismo movimiento* de la acción de la Iglesia en el espacio y el tiempo. La evangelización implica el desplazamiento de ir: “*vayan*”. Jesús asume la figura del *pregonero itinerante*, que va de aquí para allá llevando buenas nuevas a su pueblo: “Pero Él les dijo: ‘También a las otras ciudades debo anunciar la Buena Noticia del Reino de Dios, porque para eso he sido enviado’. Y predicaba en las sinagogas de toda la Judea” (Lc 4, 43-44). Sus símbolos, en cuanto *heraldo*, son la voz y los pies (Is 52, 7). La peregrinación misionera simboliza la *Iglesia en movimiento*, que sale de sí y recorre los caminos de la humanidad (89), porque ella, siguiendo a Cristo –Caminante y Camino– debe *recorrer el camino del hombre* (RH 14, 18). La misión incluye toda la acción evangelizadora de la Iglesia y, en ese marco, integra la específica “misión *ad gentes*” (AG 5-6; RMi 2, 33).

La historia es el tiempo de la misión, desde Pascua y Pentecostés hasta la Parusía (AG 9). *La misión es el lugar de la autoidentificación del Pueblo de Dios en la historia*. Ella manifiesta y realiza el Plan de Dios, preparando la plenitud final. “La historia se convierte en el contexto o, mejor dicho, en el texto propio de la

(88) J. COMBLIN, *Teología de la misión*, Latinoamérica Libros, Buenos Aires, 1974, 18-33.

(89) P. ROSSANO, “Teología de la misión”, en J. FEINER - M. LÖHRER, *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, IV/1, Cristiandad, Madrid, 1973, 517, n.1, dice que el vocablo *missio*, en su uso moderno, aparece con la expansión evangelizadora del siglo XVI en ambientes jesuitas y carmelitas. En el Nuevo Testamento *apo-stello* connota la idea de traslado para cumplir un encargo. Esto se mantiene de algún modo en la expresión medieval *propagatio Evangelii*: indica el trasladarse de pago en pago anunciando el Evangelio. En el contexto moderno es la misión *oppidatim*, de pueblo en pueblo, por todos lados.

misión" (90). El texto de la misión, que procede de la Revelación, debe ser escrito por la Iglesia en la historia. Y el texto de la historia, en el que se realiza el plan salvífico, debe ser interpretado por la misión a la luz de la Palabra (AG 9). La misión debe llevar el Evangelio durante la historia a todos los pueblos, para que llegue el fin: "*Se proclamará esta Buena Noticia del Reino en el mundo entero (oikouméné) para dar testimonio a todos los pueblos. Y entonces vendrá el fin*" (Mt 24, 14). El proceso histórico de la evangelización incide misteriosamente en el advenimiento del Reino escatológico. La misión actúa "esperando y acelerando la Parusía" (2 Pe 3, 12) hasta alcanzar la promesa de Dios: "nuevos cielos y nueva tierra, en los que habite la justicia" (2 Pe 3, 13).

La misión se desarrolla en la historia. Por el devenir de su acción evangelizadora el Pueblo de Dios se vuelve "*sujeto histórico*" en el mundo (91). Sin historia no hay misión y la historia de la Iglesia es, en buena parte, la historia de la misión de la Iglesia. La Iglesia, que depende de su misión, depende, en cierto modo, de la historia en la que aquella se despliega. El Pueblo de Dios "será necesariamente una Iglesia determinada siempre por su misma misión y por la situación histórica de la que forma parte" (92). Por ser *sujeto* de la misión en la historia la Iglesia está *sujeta* a las vicisitudes de la historia. Pero, por ser *sujeto-agente*, lleva activamente la misión en comunión con las Personas divinas, sujetos originarios de la misión.

Todo el Pueblo peregrino de Dios es el sujeto comunitario de la evangelización en la historia (EN 59, RMi 26). "La Iglesia es toda ella misionera, y la obra de la evangelización es deber fundamental de todo el Pueblo de Dios" (AG 35). Con la categoría analógica "sujeto social e histórico", referida al que lleva adelante una acción histórica común, recuperamos al *Pueblo de Dios peregrino como el sujeto común y multiforme de la misión histórica*, que abarca a una gran pluralidad de sujetos evangelizadores, tanto personas como comunidades. El Papa, para quien la misión es un compromiso básico de toda la Iglesia (RMi 32), enfatiza que todo el Pueblo de Dios y todo fiel es convocado a la santidad y la misión (RMi 90).

"Esta pasión suscitará en la Iglesia *una nueva acción misionera*, que no podrá ser delegada a unos pocos 'especialistas', sino que acabará por implicar *la responsabilidad de todos los miembros del Pueblo de Dios...* Es necesario *un nuevo impulso apostólico* que sea vivido como *compromiso cotidiano de las comunidades y de los grupos cristianos*" (NMI 40).

La Iglesia peregrina es el Pueblo evangelizador. Pablo VI lo ha afirmado durante el Concilio y el postconcilio. Para él, la "vocación misionera" y el "destino esencial" de la Iglesia es su "*apasionada misión evangelizadora*" (93). Al dibujar el perfil de una Iglesia evangelizada y evangelizadora (EN 13-16), ha dicho que la evangelización es la "razón de ser" del Pueblo de Dios (94), y que "evangelizar

(90) L. RÜTTI, *Zur Theologie der Mission*, Kaiser - Grünewald, Mainz, 1972, 232.

(91) Comisión Teológica Internacional, *Temas selectos de eclesiología III*, Cete, Madrid, 1985, 20-24.

(92) S. DIANICH, *Iglesia en misión. Hacia una eclesiología dinámica*, Sígueme, Salamanca, 1988, 166.

(93) PABLO VI, *Discurso de apertura en la segunda sesión del Concilio Vaticano II*, 29/9/1963, n. 43.

(94) PABLO VI, *Discurso de apertura del Sínodo de Obispos*, en CELAM, *Evangelización, desafío de la Iglesia. Sínodo de 1974: documentos sinodales y papales*, Documentos CELAM 24, Bogotá, 1976, 22.

constituye, en efecto, la dicha y *vocación propia* de la Iglesia, *su identidad más profunda*. Ella existe para evangelizar” (EN 14). Luego, Juan Pablo II ha presentado a la Iglesia como un *misterio de comunión misionera* (ChL 32), a imagen de la Trinidad y la Eucaristía. La reintegración de la misión en el corazón de la Iglesia es la base de una eclesiología dinámica (RMi 32), y aviva la conciencia de que “también en el futuro seguirá siendo misionera: *el carácter misionero forma parte de su naturaleza*” (TMA 57).

Algunos aspectos de la Iglesia misionera quedan reflejados en la realidad de la peregrinación. Por eso el *Directorio* agrega la dimensión *apostólica* entre su contenido simbólico.

“La *situación itinerante del peregrino* presenta de nuevo, en cierto sentido, la de Jesús y sus discípulos, que recorrían los caminos de Palestina para anunciar el Evangelio de la salvación. Desde este punto de vista, la peregrinación es un anuncio de fe y *los peregrinos se convierten en ‘heraldos itinerantes de Cristo’* (AA 14)” (DPL 286).

Todo peregrino es, en cierto modo, misionero, porque su marcha es oración dirigida a Dios y misión –testimonio y anuncio– dirigida a los hombres. El Pueblo de Dios se evangeliza continuamente a sí mismo a través de las peregrinaciones, que muestran a la piedad popular como una fuerza activamente evangelizadora (DP 396, 450). Y no solo el *misionero enviado* es un peregrino, sino que también el *migrante cristiano* –a veces peregrino, a veces errante– puede ser un misionero. En una ponencia acerca del intercambio entre América Latina y Europa llamé la atención tanto sobre la *intercomunión misionera* entre iglesias de los dos continentes, como sobre la acogida cordial a los inmigrantes latinoamericanos, muchos de los cuales, por la lógica del *intercambio de dones*, se vuelven misioneros entre los españoles (95).

Por las razones antes mencionadas, la espiritualidad del peregrino incorpora el rasgo misionero y la espiritualidad del misionero incluye el perfil peregrino. En los últimos años se está recuperando *la figura del peregrino* como sujeto de un *itinerario espiritual y apostólico* (96). Por eso no me llama la atención sino que, por el contrario, justifico que los viajes apostólicos de los papas para anunciar el Evangelio se llamen *peregrinaciones misioneras al corazón del santuario viviente del Pueblo de Dios*. Algo similar se podría decir de las *visitas pastorales* de los obispos a las comunidades de sus iglesias particulares, o de las *misiones populares* –barriales o rurales– en las que los misioneros peregrinan al corazón del Pueblo fiel.

Aquí se puede insertar la invitación a que la Iglesia recorra, en el inicio del nuevo milenio, una nueva etapa de su peregrinación misionera, “*una nueva etapa de su camino*” (NMI 1) como “*pueblo peregrino*” (NMI 1). El carácter histórico y peregrino de la Iglesia es la base de su “dinámica” misionera permanente y de su nuevo “dinamismo” postjubilar (NMI 1 y 15). En este marco he recogido hace poco,

(95) GALLI, “El servicio de la Iglesia al intercambio entre Europa y América Latina”, *op. cit.*, 142-144.

(96) P. ALURRALDE, *Entre huellas y experiencias. Un camino de fe*, San Pablo, Buenos Aires, 1994; J. ESQUEDA BIFET, *El camino del encuentro*, Sígueme, Salamanca, 1995. Se puede ver en esta línea la edición castellana y el comentario preparado por J. RAMBLA BLANCH de la obra *El Peregrino. Autobiografía de san Ignacio de Loyola*, Mensajero - Sal Terrae, Bilbao - Santander, sin fecha de publicación.

releyendo la propuesta pontificia de "*remar mar adentro*" (Lc 5, 4), el desafío de imaginar la Iglesia católica (97), y de pensar la nueva evangelización (98), en *esta nueva fase postjubilar de la etapa postconciliar de la Iglesia* (99).

Por otra parte, en una línea complementaria, hay que tener presente que, entre las diversas peregrinaciones que narra el Antiguo Testamento –adámica, abrahámica, liberadora, cultural, mesiánica (LP 4-8)– se destaca, sobre todo en el postexilio, *la peregrinación de los pueblos atraídos por la luz que brilla en la Casa de Dios* (100). Por eso hay que incorporar una reflexión teológica actualizada acerca de la doble perspectiva bíblica que guía la relación entre el Pueblo de Dios y los pueblos: *la peregrinación de los pueblos al Pueblo de Dios y la misión del Pueblo de Dios a los pueblos*. Ambos procesos tienen su fundamento en el germinal universalismo de Israel y alcanzan su cumplimiento o plenitud en Jesucristo y, por extensión, en su Iglesia. Si el primer modelo expresa la relación de un modo *centrípeto*, el segundo lo hace de un modo *centrífugo*, pero ambos tienen un contenido universal (101).

Aquí apenas se puede aludir a esta cuestión. El exilio marca un giro por el cual Israel se autocomprende como *un pueblo abierto a los pueblos*. Varios profetas señalan *la peregrinación escatológica de las naciones* al Monte Santo, cuando los gentiles ingresen en el Pueblo de Dios y participen del banquete divino (Is 2, 1-4; 25, 6-9; 45, 20-22; Miq 4, 1-5; Zac 2, 15-17; 14, 9; Sof 3, 9; Sal 22, 28 65, 4). Entonces las naciones peregrinas llegarán con sus riquezas hasta la Jerusalén celestial, Ciudad-Templo-Pueblo (Is 2, 2; Miq 4, 2; Is 60, 1-16). La Casa de Dios "será llamada Casa de oración para todos los pueblos" (Is 56, 7-8; Mc 11, 17). La nueva Jerusalén será una *ciudad abierta* (Is 60, 5; Ap 21, 24) para las naciones, que se convertirán al monoteísmo: "Solo en ti hay Dios, no hay ningún otro, no hay más dioses" (Is 45, 14).

Jesús inaugura el Reino de Dios y congrega al Pueblo escatológico de Dios. Había sido enviado (Mt 15, 24) y envía a sus discípulos a las ovejas perdidas de Israel (Mt 10, 5-23). Si bien solo en dos ocasiones presta ayuda a paganos (Mc 7, 24-30; Mt 8, 5-13), anuncia que el rebaño de Dios comprenderá a los gentiles (Mt 25, 32; Jn 10, 16). La reunión del Pueblo de Dios comienza por Israel y está abierta a todos los paganos. Jesús asume el *movimiento centrípeto* de los pueblos que se

(97) G. LAFONT, *Imaginer l'Église catholique*, Cerf, Paris, 1995, 15 y 279.

(98) He estudiado este tema en algunos trabajos, especialmente en C. GALLI, "Nueva evangelización y formación permanente", *Pastores* 7 (1996) 3-24; "La pastoral y la teología en la Argentina desde el Concilio Vaticano II", en ISCA, *Primera jornada catequética nacional. Teología y Catequesis*, ISCA-Trejo, Buenos Aires, 2000, 105-213; "La sabiduría pastoral de Pablo VI al servicio de la evangelización de América Latina", *Pastores* 20 (2001) 13-32; "Pablo VI y la evangelización de América Latina. Hacia la nueva evangelización", en Istituto Paolo VI, *Pablo VI y América Latina. Jornadas de estudio. Buenos Aires, 10-11 de octubre de 2000*, En colaboración con la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI 24, Brescia, 2002, 161-197.

(99) C. GALLI, "La Iglesia posconciliar y posjubilar: una nueva etapa de la peregrinación evangelizadora", en R. FERRARA - C. GALLI (eds.), *Navegar mar adentro. Comentario a la Carta Novo Millennio Ineunte*, Paulinas, Buenos Aires, 2001, 16-46.

(100) J. JEREMIAS, *La promesa de Jesús para los paganos*, FAX, Madrid, 1974; G. LOHFINK, *La Iglesia que Jesús quería*, Desclée, Bilbao, 1986, 27-30; G. LOHFINK, "Schwerter zu Pflugscharen. Die Rezeption von Jes 2, 1-5 par Mi 4, 1-5 in der Alten Kirche und im Neuen Testament", *Theologische Quartaschrift* 166 (1986) 184-209.

(101) W. TRILLING, *El verdadero Israel. Estudio de la teología de Mateo*, FAX, Madrid, 1974, 207.

acercan a participar de la mesa del Reino (102). En un *logion* de estilo semítico, que contiene una amenaza sobre Israel sin parangón en la apocalíptica judía, los patriarcas resucitados representan *el núcleo del Israel escatológico*, que alcanza su consumación en la Fiesta de la Vida (Is 25, 6-8), a la que llegarán *muchos* pueblos.

“Por eso les digo que muchos vendrán de Oriente y de Occidente, y se sentarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob, en el Reino de los Cielos; y en cambio, los herederos del Reino serán arrojados afuera, a las tinieblas, donde habrá llantos y rechinar de dientes” (Mt 8, 11-12).

Los pueblos son fascinados por la luz radiante que viene de Jerusalén. Dios es la *luz eterna* de Israel (Is 60, 19) que atrae a las naciones. Se cumple el anuncio profético (Is 60, 2-3):

“Pues mira como la oscuridad cubre la tierra y una espesa nube a los pueblos. Mas sobre ti amanece luminoso el Señor y su gloria aparece sobre ti. Caminarán las naciones a tu luz y los reyes al resplandor de tu alborada”. El Pueblo de Dios debe brillar como *Luz de Dios para los pueblos*. “¡Arriba! Resplandece, que ha llegado tu luz!” (Is 60, 1). “¡Casa de Jacob, en marcha, caminemos a la luz del Señor!” (Is 2, 5). Jesús, *Luz del mundo* (Jn 9, 5), actúa en Israel para que el Pueblo de Dios brille con su luz (Mt 5, 14) para que los pueblos se encaminen hacia el verdadero Dios.

“... encontramos una idea *centrípeta*. No es que los misioneros salgan para decir el Evangelio a todas las naciones, sino que el resplandor de Dios brilla ante las naciones y las llama hacia la salvación escatológica... En el mensaje de Jesús, el particularismo nacional es sustituido por el universalismo de la gracia. En la incorporación de los gentiles al pueblo escatológico de Dios se manifiesta la gracia gratuita y generosa de Dios” (103).

En la misma línea parece ubicarse la metáfora de *la ciudad edificada sobre el monte*: “Ustedes son la luz del mundo. No se puede ocultar una ciudad situada en la cima de una montaña” (Mt 5, 14). Mateo junta las imágenes de la luz del mundo con la de la ciudad en el monte. Es una imagen profética que describe el resplandor de la luz divina en la Ciudad de Jerusalén. Así muestra la sustitución de la ley (Is 2, 2-5) por la enseñanza de Jesús y la conversión de la *peregrinación* de las naciones por la *misión* a los pueblos (Mt 28, 19-20). El movimiento externo es opuesto pero la fuerza de la imagen es la misma: *la luz del Pueblo de Dios debe brillar convocando a los pueblos a la salvación*: “así debe brillar ante los ojos de los hombres la luz que hay en ustedes, a fin de que ellos vean sus buenas obras y glorifiquen al Padre que está en los cielos” (Mt 5, 16). *El Pueblo santo, que es discípulo del Mesías, debe ser lumen gentium para que todos los pueblos sean sus discípulos* (Mt 28, 19). Ambos movimientos culminarán en la Jerusalén celestial (Ap 21, 24-26; cf. Is 60, 3.11.5):

(102) JEREMÍAS, *La promesa de Jesús para los paganos*, op. cit., 79-82 y 90-92.

(103) J. JEREMÍAS, *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1974, 288. En la misma línea interpreta la reunión de las naciones ante el Hijo del Hombre para el juicio escatológico en Mt 25, 31-45.

"Las naciones caminarán a su luz y los reyes de la tierra le ofrecerán sus tesoros. Sus puertas no se cerrarán durante el día y no existirá la noche en ella. Se le entregará la riqueza y el esplendor de las naciones".

La Iglesia, Pueblo de Dios en camino, es el verdadero Israel en el que los cristianos venidos de la gentilidad, antes excluidos de la "ciudadanía (*politeías*) de Israel" (Ef 2, 12), ahora son "conciudadanos (*sympolítes*) de los santos y miembros de la familia de Dios" (Ef 2, 19). "La cristología y la eclesiología de la carta a los Efesios se apoya en la tradición profética de la promesa de la peregrinación de los pueblos a Sión" (104). El advenimiento del Mesías abre a los paganos las puertas de la Casa (Ef 2, 22) y el Templo (Ef 2, 21). Cristo cumple las promesas: es el "Príncipe de la Paz" (Is 9, 5), "alianza del pueblo y luz de las gentes" (Is 42, 6; Is 49, 6), "evangelizador de la Paz" (Is 52, 7; 53, 5; 57, 19). "*Él es nuestra Paz*" (Ef 2, 14): anuncia la Paz a lejanos y cercanos (Ef 2, 17), acerca a los lejanos (Ef 2, 13) y hace la Paz (Ef 2, 15). Él "reconcilia a los dos pueblos" (Ef 2, 16), haciendo de los dos "uno" (Ef 2, 14), que tiene "acceso al Padre" (Ef 2, 18) y es "morada de Dios en el Espíritu" (Ef 2, 22). *La Iglesia de judíos y gentiles es el Pueblo de Dios reconciliado y universal*, en el que todos los pueblos son conciudadanos, coherederos y copartícipes de la salvación (Ef 2, 19; 3, 6). En la plenitud de los tiempos (Mc 1, 15; Gal 4, 4) *los pueblos peregrinos ingresan por Cristo en el Pueblo de Dios, Pueblo de pueblos*. Para adelantar el final la Iglesia evangeliza a los pueblos.

El Espíritu, uno y el mismo, obra en los pueblos impulsándolos hacia Cristo, y obra desde Cristo, presente en la Iglesia, impulsándola a misionar a los pueblos. Jesús asume la peregrinación de los pueblos y congrega al Pueblo de Dios para que los atraiga al Reino. A la vez, perfecciona aquel movimiento con la *misión a los pueblos*. El universalismo del Antiguo Testamento, abierto en los cantos del Siervo, se cumple en la Iglesia del Señor resucitado, enviada a hacer discípulos –nombre de los cristianos– a los pueblos: "*vayan y hagan que todos los pueblos sean mis discípulos*" (Mt 28, 18-20). El Espíritu actualiza y universaliza la obra de Jesús *actuando en la Iglesia centrífugamente*, al impulsar su misión hacia todos (CEC 732, 738), y *actuando en los pueblos centrípetamente*, al moverlos hacia la fe en Cristo y hacia la Iglesia (CEC 683, 737). La misión comunica la plenitud de Cristo y congrega al Pueblo de Dios desde las naciones. Una *hermenéutica eclesiológica y misionera* de las peregrinaciones del Pueblo de Dios arraigado en muchas culturas es una *imagen plástica* de este proceso de *peregrinación-misión* que atraviesa la historia hasta la Parusía. En este movimiento, doble y misterioso, la mirada creyente percibe cómo Dios atrae constantemente a su Pueblo con la irradiación de su Gloria y lo convoca a través de la fascinación que ejercen la Belleza del amor de Cristo, María y los santos. De allí la "desproporción" que se siente entre la acción de Dios en medio de su Pueblo y la acción pastoral organizada de la institución eclesial. *Las peregrinaciones a los santuarios son acontecimientos de gracia*.

(104) B. KLAPPERT, "Miterben der Verheißung - Christologie und Ekklesiologie der Völkerwallfahrt zum Zion Eph 2, 11-22", en M. VON MARCUS - E. STEGEMANN - E. ZENGER (Hg.), *Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch. Für Ernst L. Ehrlich*, Herder, Freiburg, 1991, 92.

8. LA ESPERANZA DEL PUEBLO DE DIOS PEREGRINO

En el inicio me referí al deseo de completar *el esbozo de una hermenéutica eclesiológica de la peregrinación actual del Pueblo de Dios*, indicando algunas de sus proyecciones espirituales, teológicas y pastorales. Podría detenerme en estos puntos, pero los presentaré de un modo abreviado en este último paso de nuestra reflexión. Se refieren a la mística de la *esperanza* del Pueblo peregrino –*spes contra spem*–, a la teología como *prophetia spei*, y a la *nueva etapa* –postconciliar y postjubilar– de la peregrinación evangelizadora: ¡*Duc in altum!*

(a) *Spes contra spem*

La historia es la peregrinación de la Iglesia hacia la Jerusalén celestial que arraiga en el itinerario del hombre hacia su felicidad (105). Este viaje no es solo espacial y temporal sino *espiritual*. Es el movimiento de la inteligencia hacia el conocimiento de la verdad iluminada por la fe y de la voluntad libre hacia el amor del bien vivificada por la caridad. La tensión hacia su plenitud futura se enraíza en la esencia del espíritu humano, que es apertura a toda la realidad y a Dios: *capax omnia* y *capax Dei*. La peregrinación *interior* del hombre para *llegar a ser lo que está llamado a ser* es su marcha teologal hacia Dios y el prójimo. La peregrinación, como acto religioso externo, es signo de fe, esperanza y amor.

La esperanza es la virtud del peregrino. Peregrinando por sus decisiones libres, renovadas por la gracia, el ser humano se dirige a la cima de su existencia. Él no es solo lo que hoy es, sino también lo que mañana puede llegar a ser –es semilla, promesa– y, por fin, lo que hace de sí, como “*don dado a sí mismo*” (106). Hijo de su naturaleza y de su pasado, es padre de su destino y de su futuro. Las personas y los pueblos, por muy mal que estemos, *siempre tenemos la oportunidad de ser mucho mejores y de llegar a estar un poco mejor*. La esperanza como virtud teologal lleva a esperar de Dios al mismo Dios creído y amado. Es *teologal* porque tiene en Dios su origen (gracia), su motivo (auxilio) y su objeto (bienaventuranza). Por ella el hombre *espera a Dios y lo espera todo de Dios*. Dios es el contenido y el apoyo de la esperanza: *sperat Deum a Deo*. Esperar es esperar *a Dios* como nuestra felicidad y esperar *de Dios* como nuestro auxilio. Dios, con su misericordia omnipotente, nos ayuda a alcanzar los bienes futuros, tanto eternos como temporales, para nosotros, los otros, todos.

Quien peregrina hacia un santuario y todo ser humano que peregrina hacia Dios, sabe que el *objeto* de la esperanza es siempre un *bien futuro, arduo y posible* (ST I-II, 40, 1). Es un *bien* que suscita el deseo y se apetece, al contrario del mal que causa temor. Es un *bien futuro* que se espera, al contrario del bien presente que se posee y se goza. Es un *bien futuro difícil* que pone en tensión, al contrario de un

(105) F. BOASSO, *El misterio del hombre*, Guadalupe, Buenos Aires, 1965, 11-20 y 120-144; F. BOASSO, *El rostro descubierto. Reflexión sobre el misterio del hombre*, Guadalupe, Buenos Aires, 1981, 83-94.

(106) C. BRUAIRE, *L'être et l'esprit*, PUF, Paris, 1983, 58; Cf. C. GALLI, *La lógica del don y del intercambio. Diálogo entre Tomás de Aquino y Claude Bruaire*, COMMUNIO (Argentina) 2/2 (1995) 35-49.

bien que se logra necesaria o fácilmente. Es un bien futuro y arduo pero *posible*, al contrario de un bien imposible de alcanzar que induce a desesperar, porque lo absolutamente imposible no se aguarda. Se espera aquello que, siendo anhelado profundamente, no está al alcance de la mano y cuya esforzada consecución es *fruto de una gracia más que resultado de nuestro empeño*. Esperamos navegar y llegar a buen puerto "*con los remos y las velas*". El adagio latino *velis remisque* conjuga el esfuerzo de los brazos que mueven los remos con la fuerza del viento de Dios que empuja las velas. El objeto de la esperanza escapa al poder del que lo espera y se ha de pedir, aguardar y recibir humildemente, como un don. La esperanza es la virtud de los pequeños que se fían totalmente de Dios. La humildad y la esperanza se requieren mutuamente. *Solo es posible alcanzar un bien arduo por la unión del esfuerzo del hombre con la fuerza de Dios*.

Apoyada en la promesa de Dios, la esperanza nutre la misión de cada persona. Cada ser humano es llamado y enviado por el Padre a prestar un servicio a sus hermanos, como Abraham, figura del peregrino creyente y esperanzado. "*Esperando contra toda esperanza*, Abraham creyó y llegó a ser padre de muchas naciones" (Rm 4, 18). Si bien nosotros esperamos en Dios y a Dios, Dios nos espera y espera en nosotros, ya que nos confía una misión y nos da una gracia para cumplirla. Por eso, cada uno debe confiar en Dios y también en sí mismo y en su acción, pero confiándose y confiándose a Dios. Si ponemos la vida en manos de Dios, él pone la misión en nuestras manos y cuenta con cada uno en su obra. Cada persona es valiosa para el Absoluto y, por eso, absolutamente valiosa. Aunque muchos crean que están de más, *cada uno debe cumplir su rol en el teodrama del gran teatro del mundo*.

La peregrinación del Pueblo de Dios y de cada cristiano, de la familia humana y de cada persona, se pueden simbolizar en las figuras del niño y del joven. *Infancia y juventud* indican etapas de la vida cargadas de futuro. La imagen cristiana del hombre que nos dan la antropología teológica y la teología de la historia lo considera un *ser-en-camino*. Para Aristóteles y Tomás de Aquino la *juventud* es símbolo de la esperanza (ST I-II, 40, 6). El joven está en una etapa de la vida en la que tiene más futuro que pasado. Vivir es caminar y esperar. Por eso la sabiduría popular traduce el adagio *dum spiro, spero* diciendo "mientras hay vida, hay esperanza". El joven de corazón tiene esperanza porque vive y tiene vida porque espera.

Para F. Ulrich la *infancia* es símbolo de la esperanza (107). El niño es arquetipo de quien espera y su sueño es signo del abandono confiado. En cuanto estructura permanente de la existencia humana y de la espiritualidad cristiana, la *infancia* mantiene vivo el sentido del ser como don y dispone a recibir con una esperanza sin límites de Dios lo que él promete y nos entrega. La "dinámica de la confianza" que guía el "caminito" de "infancia espiritual" que transita Teresa de Lisieux se nutre en la esperanza teologal. Teresita se abandona totalmente a Dios en la noche de la fe y confiesa que, lo que la mueve, "*es la esperanza ciega que yo tengo en su misericordia*". Ella le dice al Señor que quiere "*fundar sobre Vos solo mi esperanza*" (108).

(107) F. PITSCHL, "Regreso a la infancia, redescubrimiento de la esperanza", *COMMUNIO* (Argentina) 8/2 (2001) 22-34.

(108) SAINTE THÉRÈSE DE LISIEUX, *Oeuvres complètes*, Cerf-DDB, France, 1992, 552 y 976.

Péguy, poeta de la infancia y la esperanza, intuyó el nexo entre *la debilidad de la infancia y la fuerza de la esperanza*. Comparó a la fe con una esposa fiel, a la caridad con una madre entregada y a la esperanza con una pequeña niña. La *niñita esperanza* asombra a Dios porque “ella sola, y llevando consigo a las otras dos virtudes, ella es la que atravesará los mundos llenos de obstáculos”. Poniendo palabras en boca de Dios, Péguy sugiere que hay algo de infancia y mucho de esperanza en el hecho de que los hombres “*vean cómo marchan hoy las cosas*” y, sin embargo, “*crean que mañana irá todo mejor...* esto sí es asombroso y es, con mucho, la mayor maravilla de nuestra gracia. Yo mismo estoy asombrado de ello” (109).

(b) *Intellectus et prophetia spei*

La teología es, a su modo, ciencia, sabiduría y profecía. La teología es ciencia –y sabiduría y profecía– de la fe. Pero, por la *circularidad* de la vida teologal (ST I-II, 62, 4; II-II, 17, 6-8), la teología busca entender una fe animada por el amor y sostenida por la esperanza. Se puede vincular cada una de esas dimensiones con cada una de las tres virtudes, evitando una delimitación estricta y artificial. La teología es, de forma absolutamente original, *ciencia de la fe, sabiduría del amor y profecía de la esperanza* (110).

Sabemos que la teología ha podido llamarse “ciencia” en el siglo XIII porque participa de la *scientia Dei et beatorum* (ST I, 1, 2) y considera toda realidad “*desde el punto de vista de Dios*” (ST I, 1, 7), según su relación con lo que es digno de ser revelado para la salvación del hombre (ST I, 1, 1). “El deber y la función del teólogo es tan vasto que ningún argumento, ninguna discusión, ninguna materia parecen ajenas a su profesión” (111). Además, desde antiguo la teología ha sido considerada “sabiduría”. “La teología es *sabiduría perfecta*, que comienza en la *causa suprema* en la que termina el conocimiento filosófico... Y en la teología se halla el *sabor perfecto*, la vida y la salvación del hombre” (112). Es sabiduría que participa de la Sabiduría de Dios encarnada en Cristo y saboreada en el Espíritu. El círculo hermenéutico teológico *credo ut intellegam – intellego ut credam* puede reformularse desde la figura mediadora de la sabiduría: es “*una fe que busca y sabe entender*” (*fides sapiens intelligere*) y “*una inteligencia que busca y sabe creer*” (*intellectus sapiens credere*) (113).

En este horizonte –como hice más arriba en los puntos 1 y 5, al intentar *una teología inculturada de la peregrinación* a partir de las peregrinaciones de la piedad popular católica– *la sabiduría teológica arraiga en la sabiduría teologal del pueblo cristiano* (GS 15, FR 33 n 28). Debemos seguir transitando el camino de *la inculturación de la teología* abierto por el Concilio, a partir de la sabiduría cristiana pre-

(109) CH. PÉGUY, *Palabras cristianas*, Sígueme, Salamanca, 1982, 26.

(110) He esbozado esta triple configuración de la teología en C. GALLI, “La teología como ciencia, sabiduría y profecía. Palabras en el inicio del Decanato 2002”, *Teología* 79 (2002) 181-192.

(111) FRANCISCO DE VITORIA, *Reelectio de potestate civili*, en *Reelecciones teológicas*, La Rafa, Madrid, 1934, t. II, 171.

(112) SAN BUENAVENTURA, *Breviloquium* 1, 1, 3; cf. SANTO TOMÁS: ST I, 1, 7: “maxime dicitur sapientia”.

(113) R. FERRARA, *¿Qué filosofía?, ¿qué fe?, ¿qué diálogo?*, en UCA, *Fe y Ciencias*, EDUCA, 1998, 109-121.

sente en la piedad popular de nuestros pueblos. Se trata de buscar "*por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia teniendo en cuenta la filosofía o la sabiduría de los pueblos*" (AG 22b; FR 69 n. 92) (114). Este desafío tiene en cuenta lo que *Fides et Ratio* llama la "*sabiduría originaria y autóctona*" de "cada pueblo" (115) que, "como auténtica riqueza de las culturas, tiende a expresarse y a madurar incluso en formas puramente filosóficas" (FR 3). En esta búsqueda la teología se rige por el *universal católico*, y por la "*lógica de la encarnación redentora*" (FR 94), a tal punto que, por ser universal, es y debe ser particular. Una *inteligencia inculturada de la fe* debe respetar tanto la universalidad de la fe y de la razón, como la tradición eclesial y el arraigo cultural, *matrices* en las que se desarrollan teología y filosofía como saberes universales e inculturados. En 1996, en el texto conclusivo de una reunión convocada por el *Consejo Episcopal Latinoamericano* y la *Congregación para la Doctrina de la fe* sobre el futuro de la teología en América Latina, los allí presentes dijimos: "*se debe proseguir en el camino de la inculturación de la reflexión teológica para que sea plenamente católica y latinoamericana*" (116).

Además de ser *intellectus fidei* que se vuelve *scientia fidei*, y también *intellectus amoris et misericordiae* convertida en *sapientia amoris*, la teología puede verse como *intellectus et prophetia spei*. Lafont ha llamado la atención sobre la sabiduría y la profecía como dos polos del discurso teológico revelado que están en constante conexión ya desde la Sagrada Escritura. Estas dos direcciones se expresan mediante dos lenguajes: *la profecía jalona un recorrido espiritual*, mientras que *la sabiduría ordena lo real del mundo, el hombre y Dios* (117). La *profecía* no es predicción sino interpretación de los acontecimientos que incesantemente regulan la existencia humana y configuran su tiempo. La profecía es *el lenguaje de la historia*; ella intenta comprender las *rupturas* que acompañan la trama del tiempo. En cambio, la *sabiduría* busca comprender la coherencia de todos y cada uno de los niveles de ser y de existencia, así como percibir su armonía a partir de Dios. A diferencia de la profecía, ella se interesa menos por las rupturas que por el orden de correspondencias y articulaciones.

La teología es profecía, comunicación de la Palabra de Dios en la historia y comprensión de la historia a partir de la acción salvífica de Dios cumplida en Cristo. La profecía cristiana intenta *discernir* el tiempo (Lc 12, 54: *dokimázo*) e *interpretar* sus signos (Mt 16, 3: *diakrínēin*) a la luz del Futuro absoluto inaugurado en Cristo. Discernir e interpretar pertenecen al acto de la *profecía* en cuanto *interpretación de la historia desde la Palabra de Dios* como explicación hacia el pasado o pronóstico

(114) AG 22b: "... es necesario que en cada gran territorio sociocultural *se promueva aquella consideración teológica que someta a nueva investigación*, a la luz de la tradición de la Iglesia universal, los hechos y las palabras reveladas por Dios, consignadas en la Sagrada Escritura y explicadas por los Padres y el Magisterio de la Iglesia. *Así se verá más claramente por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia, teniendo en cuenta la filosofía o la sabiduría de los pueblos*, y de qué forma pueden compaginarse las costumbres, el sentido de la vida y el orden social con la moral manifestada por la divina revelación".

(115) "Cada pueblo posee una *sabiduría originaria y autóctona* que, como auténtica riqueza de las culturas, tiende a expresarse y a madurar incluso en formas puramente *filosóficas*" (FR 3; cf. FR 61, 69-72).

(116) CELAM, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Documentos CELAM 141, Bogotá, 1996, 367.

(117) G. LAFONT, *La Sagesse et la Prophétie. Modèles théologiques*, Cerf, Paris, 1999, 15.

hacia el futuro. La profecía, a diferencia de la apocalíptica, resalta la *continuidad* entre el presente histórico y el futuro escatológico. Todo hecho actual recibe su sentido de una secuencia que le precede y de una dirección hacia la que apunta. Interpretar es liberar la significación de un acontecimiento, relacionándolo con otros, de modo que de esta confrontación brote una inteligibilidad. La profecía implica captar un “sentido” presente en la realidad histórica, ubicando los acontecimientos en una trama cuyo Principio, Centro y Fin es Cristo. Él es “el centro escatológico del tiempo” (118). “*Yo soy el Alfa y la Omega, el Primero y el Último, el Principio y el Fin*” (Ap 1, 8; 22, 13). Cristo es “el Primogénito de toda la creación... el Principio, el *Primero* que resucitó de entre los muertos” (Col 1, 15-18), y también “el *Último (eschatos)* Adán” (1 Cor 15, 45).

El cristianismo es la religión del Dios que ha entrado en la historia. Una teoría cristiana de la historia “impone como criterio decisivo y último la referencia a la estructura ‘*crisológica*’ del tiempo histórico, la lectura de la historia a partir del acontecimiento teándrico de la Encarnación” (119). La Encarnación redentora centra, plenifica y unifica la historia en Cristo. La lectura teologal, teológica, profética, providencial, salvífica y escatológica se concentra en una “interpretación crisológica” de la historia. *La profecía es interpretación crisológica de la historia porque Cristo es “la clave, el centro y el fin de toda la historia humana”* (GS 10; 45). Si “el misterio del hombre solo se esclarece a la luz del misterio del Verbo encarnado” (GS 22) y, por eso, el misterio de cada persona, también en Cristo se ilumina el misterio de la historia (FR 12) –dimensión del hombre– y, también, de cada acontecimiento. La encarnación del Verbo (Jn 1, 14) es el hecho que revela que “*en este tiempo final, Dios nos habló por medio de su Hijo*” (Hb 1, 2), indicando las coordenadas últimas de la historia. *Como profecía la teología debe leer los nuevos signos de los tiempos desde una fe pensante* (120).

Jesucristo es la clave para interpretar la urdimbre de la historia de cada uno y de todos. El creyente debe discernir la *novedad de sentido* que hay en los hechos de la vida cotidiana y de la historia universal a la luz del *gran Signo de Dios* dado a los hombres (Lc 2, 12) como plenitud y sentido de todo tiempo. *Cristo es el Acontecimiento de los acontecimientos y el Signo de los signos* (121), quien hace inteligible a los ojos de fe el misterio escondido en los hechos en cuanto signos de Dios, en una comprensión analógica de los unos y los otros. La historia de la salvación tiene en Cristo su punto culminante y su significado supremo. Ante Él se sitúa la historia humana entera: nuestro hoy y el futuro del mundo son iluminados por su presencia. Él es el que vive (Ap 1, 18), Aquel que es, que era y que va a venir (Ap 1, 4). Jesús

(118) B. FORTE, *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Paoline, Milano, 1990, 33.

(119) H. DE LIMA VAZ, “Cristianismo y pensamiento utópico”, *Nexo* 5 (1985) 26. Este principio es una concreción, en el plano de la realidad histórica, de “*la interpretación crisológica de la realidad*”, que pertenece a la fe y a la teología cristianas; cf. W. KASPER, “Unicidad y universalidad de Jesucristo”, en A. VARGAS - MACHUCA (ed.), *Jesucristo en la historia y en la fe*, Sígueme - J. March, Salamanca, 1977, 278.

(120) C. GALLI, “La interpretación teológica de los signos de los tiempos”, en R. FERRARA - C. GALLI (eds.), *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*, Paulinas, Buenos Aires, 2001, 219-232.

(121) P. VALADIER, “¿Signos de los tiempos, signos de Dios?”, *CRITERIO* 1646 (1972) 332.

es la *verdadera novedad* que supera todas las expectativas de la humanidad y así será para siempre, a través de la sucesión de las diversas épocas históricas. El *misterio pascual de Cristo* es la norma de la hermenéutica teológica para discernir los sucesos históricos y las manifestaciones culturales; "el *verdadero criterio* para juzgar la realidad temporal y todo proyecto encaminado a hacer la vida del hombre cada vez más humana" (IM 1).

La teología, en cuanto *theologia viatorum*, se convierte en *docta spes* cuando profundiza su fundamento en la sabiduría, la bondad y el poder de Dios (122). Como la oración, también la teología debe ser *spei interpretativa* (ST II-II, 17, 2, 2um), *desarrollando una hermenéutica de la esperanza del Pueblo de Dios peregrino*. Una teología más profética ayuda a los cristianos a estar "siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que les pida razón (logos) de su esperanza (elpís)" (1 Pe 3, 15). Dar razón es justificar racionalmente, expresar dialogalmente y declarar públicamente el fundamento de la fe esperanzada y amante. La razón creyente testimonia con signos y argumenta con razones lo que cree, espera y ama. Así, "saber dar a las generaciones venideras razones para vivir y para esperar" (GS 31).

La *teología latinoamericana* que ha emergido en las últimas tres décadas, sin dejar de ser un saber científico y tratando de mantener su carácter sapiencial con un fuerte acento espiritual, se ha destacado como *teología profética*. En este sentido ha seguido cierto curso de la cultura moderna que ha pasado de un conocimiento más contemplativo a otro más histórico y práctico. La teología ha asumido y recreado categorías filosóficas como *sujeto, praxis e historia*, que han tenido un notable desarrollo en la modernidad. Acompañando y discerniendo estos procesos surgieron durante el siglo XX las distintas *teologías de la acción* (123). Cuando Gutiérrez planteó la teología latinoamericana de la liberación, lo hizo en el marco de lo que llamó las *funciones clásicas de la teología como sabiduría y ciencia*, mostrando la necesidad de que aquella, suponiendo y manteniendo esas dimensiones, se pensara como "reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra de Dios" (120), con el trasfondo de la teoría crítica de la sociedad y la teología política europea. Después, Forte describió a la teología como "la conciencia crítica de la praxis eclesial y mundana a la luz de la Palabra de Dios" (125). Gutiérrez pensaba en la praxis que surge de "la fe que actúa por la caridad" (Gál 5, 6) (126), y Forte considera a la teología como *docta caritas* (127). Esta teología que piensa circularmente la relación entre la Palabra y la historia puede ser llamada "profecía" y es un nuevo efecto de la irrupción de la historia en la teología sistemática (128). Una hermenéutica de la peregrinación cristiana incluye una comprensión de la teología como *prophetia spei*.

(122) B. FORTE, *La teología como compañía, memoria y profecía*, Sígueme, Salamanca, 1990, 187 y 199.

(123) Tres clásicos del tema son J. COMBLIN, *Teología de la acción*, Herder, Barcelona 1964; A. DE NICOLÁS, *Teología del progreso*, Sígueme, Salamanca 1972; B. MONDIN, *Teologías de la praxis*, BAC, Madrid, 1981.

(124) G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca, 1973, 38.

(125) B. FORTE, *La teología como compañía, memoria y profecía*, op. cit., 157.

(126) G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, op. cit., 35.

(127) FORTE, *La teología como compañía, memoria y profecía*, op. cit., 166.

(128) W. KASPER, *Unidad y pluralidad en teología. Los métodos dogmáticos*, Sígueme, Salamanca, 1969, 47-60; W. KASPER, *Origen del pensar histórico en teología*, en *Fe e historia*, Sígueme, Salamanca, 1974, 11-46.

(c) “¡Duc in altum!”

Cuando se abre para la Iglesia *una nueva etapa de su camino*, el Papa resignifica la consigna que Jesús lanzó a Simón y sus compañeros: “*navega mar adentro*” y “*echen las redes*”. A pesar del fracaso de la noche, Pedro confía en Jesús –“*si Tú lo dices / confiado en tu palabra*” (Lc 5, 5)– y se lanza a remar y pescar. La cantidad desbordante de peces (Lc 5, 6) simboliza la abundancia de la salvación de Cristo y la plenitud del Pueblo de Dios a la que tiende la misión (129). El apóstol debe evangelizar como el pescador que colma la red. “La metáfora es un símbolo de los futuros éxitos de Pedro como ‘pescador de hombres’ para el Reino” (130). Hay que *navegar con la confianza puesta en Cristo*, en su compañía, palabra y fuerza (NMI 38). Su promesa “*Yo estaré siempre con ustedes hasta el fin del mundo*” (Mt 28, 20) es “*la fuerza inspiradora de nuestro camino*” (NMI 29) (131). Así el Pueblo de Dios peregrino y misionero, simbolizado en la barca de Pedro, podrá caminar sobre las aguas del nuevo milenio, realizar la pesca de la nueva evangelización con mayor entusiasmo y avanzar con rumbo definido hacia el puerto del Reino, meta última de su navegación

“¡Duc in altum! Esta palabra resuena también hoy para nosotros y nos invita a *recordar con gratitud el pasado*, a *vivir con pasión el presente* y a *abrirnos con confianza al futuro*: ‘Jesucristo es el mismo, ayer, hoy y siempre’ (Hb 13, 8)” (NMI 1).

Su exhortación *¡Navega mar adentro!*, con *gratitud, pasión y esperanza*, implica asumir lúcida y responsablemente las coordenadas temporales del pasado como espacio de experiencia y memoria, el presente como ámbito de iniciativa y acción, y el futuro como *horizonte de esperanza y proyecto* (132). *El futuro es la dimensión del tiempo que tiene relación con la espera y la esperanza*. En la introducción, Juan Pablo II invita a pensar en “*el futuro que nos espera*” (NMI 3), en los acontecimientos, previsibles e impredecibles, que sucederán en el futuro con independencia de las acciones presentes. En este sentido el futuro “nos espera”, vamos hacia él sin saber bien hacia adónde vamos, nos encaminamos a un mañana incierto. Se trata del futuro de la humanidad en el tercer milenio que comienza, ubicado en el plano de “la espera”. Pero, por otro lado, en la *conclusión*, el Papa se refiere ya no a “la espera” sino a “la esperanza”, al decir que el *Año Santo* concluye un tiempo y abre otro, el tiempo futuro del nuevo milenio, visto por la Iglesia como “*un futuro de esperanza*” (NMI 59).

La imagen del navegar en el mar se complementa con la metáfora del caminar sobre la tierra. Si la *navegación* en un mar tumultuoso produce la inseguridad del andar sobre el agua inestable, con una sensación de amenaza, la *caminata* que recorre un sendero conocido da la seguridad de marchar sobre tierra firme, haciendo pie en una realidad sólida. Al final del capítulo segundo de *Novo Millennio Ineunte*,

(129) G. LOHFINK, *¿Necesita Dios la Iglesia?*, San Pablo, Madrid, 1999, 190.

(130) J. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas. II: Traducción y comentario. Caps. 1-8, 21*, Cristiandad, Madrid, 1987, 485.

(131) C. CALLI, “El desafío de navegar con esperanza”, *Criterio* 2268 (2001) 677-683.

(132) Sobre la hermenéutica del ser histórico cf. P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris, 2000, 371-589.

dedicado a contemplar a Cristo, y antes de comenzar el tercero, titulado "*Reiniciar el camino desde Cristo*" (*ripartire da Cristo*), se exhorta a retomar el camino de la santidad evangelizadora. "La Iglesia, animada por esta experiencia, *retoma hoy su camino* (riprende oggi il suo cammino) *para anunciar a Cristo al mundo, al inicio del tercer milenio*; Él 'es el mismo ayer, hoy y siempre' (Hb 13, 8)" (NMI 28). Siguiendo con el símbolo del viaje, recurre a la metáfora de la "brújula" para orientar el rumbo eclesial, pues "*con el Concilio se nos ha ofrecido una brújula segura para orientarnos en el camino del siglo que comienza*" (NMI 57). Hoy la Iglesia postconciliar y postjubilar debe afrontar "*la gran aventura de la evangelización*" (NMI 58), encarar "una apasionante tarea de renacimiento pastoral" (NMI 29), reiniciar una "acción misionera confiada, emprendedora y creativa" (NMI 41). Todas las iglesias han de renovarse siguiendo el programa del Evangelio centrado en Cristo (NMI 29), orientado a la santidad (NMI 30), inspirado por el amor (NMI 42) y la comunión (NMI 43).

La esperanza es la virtud del peregrino y, en particular, del peregrino evangelizador, del misionero itinerante. El futuro debe ser asumido desde la virtud teologal de la esperanza, que orienta hacia la meta final, ayuda a transformar la realidad cotidiana e invita a descubrir "*los signos de esperanza*" en la Iglesia y el mundo (TMA 46, JSH 19). En la causa del Reino hay que trazar "*el camino del futuro*" (NMI 41) porque "*es mucho lo que nos espera*" (NMI 15b); "*el camino que nos espera*" (NMI 59) es una renovada acción pastoral. Toda la Iglesia, peregrina y evangelizadora, *todos* en la Iglesia, como peregrinos y evangelizadores, debemos "*ponernos en camino*" con la esperanza y el entusiasmo de los primeros apóstoles.

La esperanza teologal se vuelve *virtud pastoral* al dar el clima espiritual, el soporte fundante y el horizonte último de una evangelización renovada, la que es un *bien futuro y arduo pero posible*, cuya esforzada consecución tiene más de gracia que de conquista. *La nueva evangelización del tercer milenio es objeto de esperanza: es un bien futuro muy difícil*, a causa de las limitaciones y dificultades que hay en los sujetos que interactuamos, en los objetivos que perseguimos y en el contexto en el que nos movemos. *Pero es un bien posible* –la experiencia lo confirma– gracias al esfuerzo del hombre que apuesta a lo factible y al poder de Dios que realiza lo imposible. La promesa fiel de Cristo es la raíz de nuestra esperanza.

La esperanza sostiene nuestra misión evangelizadora entendida bajo la doble metáfora del viaje: navegación y peregrinación. Esperamos poder remar mar adentro, echar las redes, hacer una pesca abundante y llegar a buen puerto, porque confiamos en la fuerza de Dios. El ya mencionado adagio latino *Velis remisque*: "con los remos y las velas", mueve a evangelizar confiando en el esfuerzo de los que reman y en el viento del Espíritu que empuja las velas. *Esperamos* seguir el camino, lanzarnos hacia adelante y cumplir la misión, porque Cristo nos sostiene y su Espíritu nos alienta. La esperanza es la virtud del pueblo peregrino y evangelizador que sigue su rumbo y, olvidándose del camino recorrido, se tiende hacia adelante (Flp 3, 13).

Para afrontar "*el camino que nos espera*" recordamos los versos de Machado: "*caminante no hay camino, se hace camino al andar*". Si en el "*se hace camino al andar*" hay un reto al protagonismo creativo, en el "*no hay camino*" puede colarse el relativismo escéptico. Cuando la dura realidad presente, teñida por el desencanto del

desencanto, tienta a pensar que “*no hay camino*” o, parafraseando al último Heidegger, solo hay *Holzwege*, “caminos que se pierden en el bosque”; cuando la desesperanza lleva a muchos jóvenes a decir “*no hay futuro*” o “*no hay esperanza*” –como sucede este año 2002 en mi país– debemos creer y cantar: “*caminantes, hay camino*”. Jesús, Hombre-Dios, es el Camino (Jn 14, 6): camino de Dios al hombre y del hombre a Dios. Con Él nosotros y muchos otros, miembros de su Pueblo peregrino y misionero, al iniciar la nueva etapa, debemos seguir haciendo “*camino al andar*”.

Si nos asaltan perplejidades acerca de la tarea pastoral presente y futura no nos faltan certezas básicas para navegar en el mar de la incertidumbre y, en particular, la certidumbre de la esperanza basada en el socorro amoroso y omnipotente del Dios que nos ha dado su Espíritu que no defrauda (Rm 5, 5). Aun al iniciar nuevos senderos confiamos que Dios nos señalará el rumbo porque “*para ir adonde no sabemos hay que ir por donde no sabemos*” (133). Evangelizar en la esperanza es confiar que, por la fuerza de Dios, los hombres débiles somos capaces de realizar proyectos generosos, movidos por la magnanimidad, que nos impulsa *ad magna*, a lo sublime de la santidad y la grandeza del heroísmo. La nueva evangelización es una apuesta para creyentes apasionados y entusiastas (NMI 58), “siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que les pida razón de su esperanza” (1 Pe 3, 15), confiados y audaces para pedir “*que el Dios de la esperanza los llene de alegría y de paz en la fe para que la esperanza sobreabunde en ustedes por obra del Espíritu Santo*” (Rom 15, 13).

Hoy el Pueblo de Dios peregrino y misionero –expresado en la “imagen plástica” de las peregrinaciones– necesita un *nuevo entusiasmo pastoral*, sostenido por la *esperanza* teologal. Aquel es parte de una nueva espiritualidad evangelizadora que, siendo obra del Espíritu Santo (EN 75), incluye hábitos y sentimientos que impulsan desde dentro a la misión (EN 76-80). Entre esas actitudes evangélicas y evangelizadoras, Pablo VI destacó el *fervor del amor*, que nutre “la dulce alegría de evangelizar” (EN 80). Y Juan Pablo II ha alentado un *nuevo ardor* que anime a los *nuevos evangelizadores*. Los peregrinos deseamos *el entusiasmo del Espíritu* que nos sostenga en el alba del nuevo milenio, mientras la estrella de María nos guía. Por eso María, *Madre del Pueblo de Dios peregrino y misionero*, es y seguirá siendo *la estrella de la nueva evangelización* (EN 82; DP 303; SD 15; EIA 11; NMI 58).

RESUMEN

Juan Pablo II en “Novo millennio ineunte” se refiere a los grupos de romeros que transitan a través de la Puerta Santa como “imagen plástica del la Iglesia peregrina”. Se elige esta expresión como punto de partida de la propuesta de comprensión de las peregrinaciones cristianas como una imagen plástica del pueblo de Dios peregrino que camina hacia la consumación del Reino.

Partiendo de las peregrinaciones recientes y de los últimos documentos de la Iglesia se hace ver la importancia de las peregrinaciones en la piedad popular que en el marco de una compleja hermenéutica teológica son interpretadas como un símbolo viviente del Pueblo de Dios peregrino con su consiguiente simbólica eclesiológica y misionera.

(133) SAN JUAN DE LA CRUZ, “Dibujo del monte de la perfección”, en *Obras Completas*, Salamanca, 1992, 119.

Con este fundamento se exponen algunas proyecciones espirituales, teológicas y pastorales que completan la hermenéutica eclesiológica de la peregrinación actual del Pueblo de Dios, porque refieren a la *esperanza* del peregrino, a la teología como *prophetia spei*, y a la *nueva etapa* –postconciliar y postjubilar– de la peregrinación evangelizadora.

ABSTRACT

John Paul II in the "Novo millenium ineunte" refers to the pilgrims who went throughout the Holy Gate as "plastic image of the pilgrim church". This quotation is taken as the starting point to understand Christian pilgrimages as a plastic image of the people of God, who walks toward the consummation of the Kingdom.

Recent pilgrimages and the latest documents of the church, support the importance of pilgrimages in the popular religiosity, which within a hermeneutic frame, are interpreted as an important living sign of the People of God. Hence, some spiritual, theological and pastoral projections are proposed in the article, which complete the ecclesiological hermeneutic of the current pilgrimage of the people of God. This is so, because they make reference to the pilgrim's *hope*, to theology as *prophetia spei* and to the new *stage*, –post-council and post-jubilee– of the evangelising pilgrimage.