

revista
TEOLOGÍA



ISSN 0328-1396

Tomo XLI • N° 84 • Agosto 2004

**Revista de la Facultad de Teología
de la Pontificia Universidad Católica Argentina**

Concordia 4422 (C1419A0H) - Buenos Aires - República Argentina
teologia@uca.edu.ar

TEOLOGÍA

es una publicación de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina de Buenos Aires. La revista se dirige a investigadores, docentes y alumnos de nivel superior. Ofrece artículos inéditos de Teología y de disciplinas afines. Recibe aportes que resulten de la investigación de los docentes de la Facultad y otros textos inéditos de colaboradores externos, con nivel científico, que respondan al perfil de esta publicación. En todos los casos se respeta el juicio del Consejo de Redacción y, eventualmente, la opinión de algún miembro del Consejo Asesor Internacional. Al final de cada tomo se detallan las “Instrucciones a los colaboradores”, que contienen normas informáticas y criterios redaccionales a respetar en toda contribución.

Las opiniones expresadas en los artículos y trabajos publicados en *Teología* son de exclusiva responsabilidad de sus respectivos autores.

Los índices y *abstracts* de los números anteriores pueden consultarse en la sección “Revista Teología” de la página web de nuestra Facultad: <http://www2.uca.edu.ar/esp/sec-fteologia/index.php>

Esta revista es indizada por el CAYCIT (CONICET), y evaluada en el nivel 1 del Catálogo de LATINDEX (www.latindex.unam.mx).

Las consultas o sugerencias al director y a los autores pueden dirigirse a: ptucho@arnet.com.ar

DIRECTOR

Víctor M. Fernández
Vicedecano de la Facultad de Teología de la UCA de Buenos Aires.

CONSEJO DE REDACCIÓN

Virginia R. Azcuay
Profesora de la Facultad de Teología de la USAL de San Miguel. Investigadora del Departamento de Investigación Institucional de la UCA de Buenos Aires.

Luis M. Baliña
Profesor de Historia de la Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA de Buenos Aires.

Juan G. Durán
Profesor de Historia de la Iglesia de la Facultad de Teología de la UCA de Buenos Aires.

Luis H. Rivas
Profesor de Sagradas Escrituras de la Facultad de Teología de la UCA de Buenos Aires.

Juan C. Scannone
Decano de la Facultad de Filosofía de la USAL de San Miguel.

Pablo Sudar
Profesor de Teología de la Facultad de Ciencias Económicas de la UCA de Rosario.

CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

Melquíades Andrés Martín, Valladolid - Margit Eckholt, Benediktbeuern - Ricardo A. Ferrara, Buenos Aires - Mario de França Miranda, Río de Janeiro - Bruno Forte, Napoli - Lucio Gera, Buenos Aires - Olegario González de Cardedal, Salamanca - Peter Hünermann, Tübingen - Juan Noemi, Santiago de Chile - Salvador Pié i Ninot, Barcelona - Alberto Sanguinetti Montero, Montevideo.

TEOLOGÍA

Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia
Universidad Católica Argentina

Tomo XLI • N° 84 • Agosto 2004

Con las debidas licencias

Registro de la propiedad intelectual n° 1.390.488
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Editor responsable:

Facultad de Teología

Dirección y Administración:

Concordia 4422
C1419AOH - Buenos Aires
Tel. (011) 4501-6428
Fax (011) 4501-6748
teologia@uca.edu.ar
ptucho@arnet.com.ar

Suscripción 2004

Argentina: \$ 30
Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay: US\$ 22
América: US\$ 28
Resto del mundo: US\$ 35

Cheques a la orden de:

Fundación Universidad Católica Argentina

SUMARIO

Nota del Director. Advertencia sobre los números de tomos	7
<i>Margit Eckholt</i> La “gracia del invitado”. Hacia una hermenéutica teológica del camino de Emaús – Hitos de una dogmática fundamental intercultural	9
<i>Víctor Manuel Fernández</i> La identidad específica del catequista	27
<i>Marcelo González</i> Nuevos escenarios y líneas emergentes en la teología católica contemporánea	41
<i>Gerardo Daniel Ramos scj</i> Navega mar adentro: expresión y proyección del reciente itinerario teológico-pastoral de la Iglesia en Argentina	67
<i>Hernán Martín Giudice</i> La fórmula cristológica <i>una persona en dos naturalezas</i> en el contexto de los sermones de San León Magno	95

<i>José Demetrio Jiménez</i>	
Algunas reflexiones	
en torno a la problemática “cerebro-mente”	105
<i>Luis Heriberto Rivas</i>	
La integración de la exégesis en la reflexión teológica	117
<i>Carlos M. Galli</i>	
Luis Heriberto Rivas: un sembrador de la Palabra	135
<i>Julio Raúl Méndez</i>	
Laudatio	143
<i>Notas bibliográficas</i>	147

NOTA DEL DIRECTOR

Advertencia sobre los números de tomos

Debido a varios reclamos recibimos, advierto la necesidad de explicar cómo se organizan los tomos de esta revista.

Hasta el número 70 (1977), que contiene los índices, la numeración de los tomos es correcta. Ese número correspondía al tomo XXXIV. Pero al año siguiente, en el número 72, se cometió el error de colocar tomo XXXIV (en lugar de XXXV). Posteriormente, en 1999, se colocó tomo XXXVII (en lugar de XXXVI). El error sólo se corrigió en el número 80 (2002), y a partir de allí la numeración de los tomos es correcta.

Para que las bibliotecas puedan organizar adecuadamente los volúmenes, a continuación indicamos los números de las revistas de cada año con el número de tomo correcto:

Año 1998: Números 71 y 72 = Tomo XXXV

Año 1999: Números 73 y 74 = Tomo XXXVI

Año 2000: Números 75 y 76 = Tomo XXXVII

Año 2001: Números 77 y 78 (en un solo volumen) =
Tomo XXXVIII

Año 2002: Números 79 y 80 (correctos) = Tomo XXXIX

Año 2003: Números 81 y 82 (correctos) = Tomo XL

MARGIT ECKHOLT

LA “GRACIA DEL INVITADO”. HACIA UNA HERMENÉUTICA TEOLÓGICA DEL CAMINO DE EMAÚS – HITOS DE UNA DOGMÁTICA FUNDAMENTAL INTERCULTURAL¹

RESUMEN

En diálogo con una hermenéutica del relato de Emaús, se profundizan los hitos de una dogmática fundamental en perspectiva intercultural, mediante las experiencias fundantes de la apertura y hospitalidad hacia el extraño o extranjero. La tarea de la teología como “*intellectus fidei*” se orienta a recuperar los testimonios evangélicos y re-leer estos textos como encuentro de nuestras historias con la historia de Dios. La “gracia del invitado”, en la expresión de Romano Guardini, posibilita que Dios pueda “pasar”, “entrar” en nuestra historia y en nuestras comunidades. Se trata de un nuevo “lugar teológico”, que nos trae su luz y su novedad en tiempos de globalización y de permanentes migraciones.

Palabras clave: Emaús, identidad, hospitalidad, extranjero, *intellectus fidei*, *locus theologicus*.

ABSTRACT:

In dialogue with an hermeneutic of the Emaus history, the landmark of a fundamental dogmatic in intercultural perspective will be researched through the grounded experiences of openness and hospitality for the foreign. In her goal of “*intellectus fidei*”, the theology tries to recover the evangelical testimonies and to re-read these texts as meeting between our histories and God’s one. The “grace of the guest”, as Romano

1. La traducción del original fue realizada por Virginia Raquel Azcuy.

Guardini has written, makes possible that God can "pass", "come" to our history and to our communities. It is a new "locus theologicus", which gives us its light and newness in times of globalization and often migrations.

Key Words: Emaus, identity, hospitality, foreign, *intellectus fidei*, *locus theologicus*.

1. "Ven y ve": la conformación de la identidad cristiana como cruce del umbral

Todo esto determina hoy nuestro sentido de la vida: prontitud y velocidad, el cambio rápido de las imágenes, los paisajes y personas que pasan a nuestro lado, pero también los sitios virtuales que conectamos y desconectamos a través del click del *mouse*. En un tiempo (¿el moderno, el posmoderno, "tiempos nuevos" que comienzan?), que desde nuestro tren de alta velocidad no podemos determinar exactamente, porque al pasar corriendo perdemos de vista los hitos del camino, nosotros somos "pasantes"² en nuestro pequeño mundo, pero también en el grande; por un lado, se da la migración de las grandes corrientes turísticas por propia elección, y por otro lado, la migración luchada, sufrida y obligada de los lugares de la guerra, de las zonas desérticas o empobrecidas de los países del sur. Migración y cruce de fronteras, la experiencia del extranjero y la pérdida del hogar, devienen "signos de nuestro tiempo"; las historias de extraños –humanos, culturas y religiones– emergen de un modo nuevo en nuestro mundo; nos atraen al pasar, nos tocan, nos impactan.

El hombre de Nazaret fue también un migrante, un predicador itinerante, que ha salido de los íntimos círculos de Nazaret, ha recorrido todo Israel, y ha tocado zonas de frontera. Como extranjero, ha encontrado a muchos extranjeros, hombres y mujeres, así como el jefe romano, una mujer de Samaria y otra de Fenicia. A menudo no supo dónde reclinar su cabeza, otras veces se le abrieron las puertas y pudo experimentar la comunidad con extraños. Y, sobre todo, él mismo era el que, una y otra

2. La autora usa este término para indicar las migraciones, los movimientos nomádicos, que se hacen cada vez más frecuentes en el actual mundo globalizado [N. d. T.].

vez, repetía la invitación "ven y ve". Precisamente, en nuestro tiempo de nomadismo, esta invitación puede volver a plantearse: en el cambio de los paisajes y de las personas, en el rápido fluir del tiempo y del espacio, los lugares para comer y para albergarse son hitos importantes del camino. Muchos de los textos que dan testimonio de la vida de Jesús presentan invitaciones; Jesús llama a su lado, él es quien invita, pero a su vez es también el invitado. Zaqueo, Marta y María, lo invitan, como muchos otros más. La experiencia de la hospitalidad y de las comidas son los grandes "símbolos" de la comunidad nueva y liberadora, que Dios dona y donará en el reinado de paz que ha prometido a través de todos los tiempos y espacios.

La conformación de la identidad, y también de la identidad en la fe, necesita de estos hitos, lugares para comer y hospedarse, sobre todo en tiempos de migración y nomadismo. Una vez recibida la invitación "ven y ve", podemos respirar; las muchas imágenes y pedazos de historias, que de lo contrario sólo pasarían de largo, pueden así reunirse. O a la inversa: nosotros abrimos la puerta, lo extraño puede entrar cruzando el umbral, y al mismo tiempo, con ello, se irradia una nueva luz sobre nuestra historia. La identidad se configura a partir de estos "nudos", allí donde se cruzan las historias, donde lo extranjero tiene cabida en lo nuestro y nos exige lo que es digno de confianza. En todas las culturas se sitúa la hospitalidad y, con ella, el encuentro con los extranjeros bajo una determinada normativa; los monasterios fueron y son lugares de acogida, como ya lo decía San Benito en su regla. Porque con el/la caminante el mismo Señor cruza el umbral. En el derecho de asilo eclesial esta práctica aún está vigente: el extranjero vale como imagen del Dios "que pasa". Diversos agentes pastorales "artistas" han percibido las "puertas abiertas", la "hospitalidad" y la "pastoral de inmigrantes" como signos de nuestro tiempo. Sobre todo en zonas periféricas de la pastoral de las grandes urbes, en el trabajo de las comunidades religiosas, surgen nuevos "comedores" y "paradores", estaciones en esta vertiginosa corriente del tiempo.

Lo que aquí aparece como moderno o "nuevo", en realidad son momentos que pertenecen esencialmente al proceso de constitución de la identidad creyente y, con ello, a una Iglesia entendida como "principio y germen" del reino de Dios sobre la tierra (cf. LG 5): el camino, la caminata, la "pasantía", lo extranjero y la extrañeza, la invitación al extraño, el paso del umbral, el tiempo y el espacio compartido de la hospitalidad. Justamente, en el paso del umbral, en la "gracia del invitado", Dios pue-

de "pasar" de nuevo: el invitado es aquel que deja "pasar a Dios", como lo ha formulado Romano Guardini.³ En nuestro mundo global de la migración, que ponde en duda una conformación de la identidad ligada a instituciones tradicionales y también una visión "dogmática" de la fe cristiana, una mirada a estos momentos puede tener un efecto liberador y dar lugar a la búsqueda y la apertura del proceso de la fe hacia una nueva luz. En este sentido, estos momentos son aportados en los primeros comienzos de la constitución de la identidad cristiana: una de las más bellas historias de pascua y de resurrección, el relato de Emaús (Lc 24,13-35), se construye sobre ellos y los reúne como un proceso de estas características. En lo que sigue, en diálogo con una hermenéutica de la narración de Emaús (2), se profundizarán los "hitos" de una reflexión teológica conforme a estos tiempos (3): en lo profundo, la teología fue y es la búsqueda de un "entender la fe", "*intellectus fidei*", ella sigue el camino de la fe y trata de "comprenderlo"; no obstante, nunca está más allá de la fe o antes que ella. Ella acompaña el movimiento de búsqueda de la fe, para formar una huella siempre nueva en la historia del camino de Dios con nosotros. Su mirada se conduce, en primer lugar, hacia el motivo central de los primeros testimonios del "evangelio", que se han enriquecido con los textos bíblicos. La re-lectura de estos textos llega a ser un encuentro de nuestras historias con la "historia de Dios". En la poética de los textos, se hace perceptible la poética de la fe: Jesús y, con él, la historia de Dios con nosotros; y luego "ante este texto" se configuran nuestras historias nuevamente. Es exactamente este proceso creativo el que acompaña la teología sistemática: ella elabora sus "hitos" en diálogo con la hermenéutica bíblica.⁴

Las observaciones siguientes están concebidas como un ensayo teológico en el horizonte de una "dogmática fundamental" en perspectiva intercultural. Ésta remite, por un lado, a la nueva mirada del testimonio de los textos bíblicos, y por otro, a los "artistas de la fe" que saben captar los "signos del tiempo", los buscadores y buscadoras de Dios que coinciden en el movimiento primordial de la constitución de la identidad

creyente, y que encuentran un hablar de Dios nuevo y original, que anuncia el tiempo presente y se anuncia para ese tiempo.

"Ven y ve": la invitación de Jesús a traspasar el umbral y a dejar entrar a Dios en la hospitalidad vivida, es el gran anuncio de Dios en nuestro tiempo: proclamar el Dios de la vida y del amor, el mismo que se ha dicho totalmente en Jesús de Nazaret, y reencontrarse nuevamente con este anuncio en el encuentro con lo extraño. El encuentro con mujeres y hombres de otras culturas y religiones puede conducir hacia una visión sorprendente y novedosa de lo propio; los momentos ocultos de lo propio pueden ser descubiertos bajo una nueva luz.⁵ El diálogo intercultural e interreligioso representa actualmente momentos esenciales de una búsqueda teológica, que elabora los "hitos" de su camino a partir de la hermenéutica del camino de Emaús y del proceso de la constitución de la identidad cristiana en ella contenida.

2. El camino de Emaús o la configuración y refiguración de la experiencia de fe cristiana

La perícopa de Emaús (Lc 24,13-35) es una de las historias de resurrección más íntimas y hermosas. El texto, elaborado hacia el año 80 aproximadamente, se conecta con tradiciones pascales más antiguas, pero está tan bien compilado que esto no plantea ninguna ruptura en su narrativa poética.⁶ Presenta ante la vista una historia de camino y de encuentro: dos discípulos, uno de ellos llamado Cleofás, parten de Jerusalén a la ciudad de Emaús situada a una distancia de sesenta estadios; tras ellos quedan el acontecimiento de la crucifixión y el relato de las mujeres sobre la tumba vacía. ¿Es éste el final de un amor, el fin de la esperanza en el comienzo del reino de Dios, de paz y justicia? El texto pascual presenta de una manera notable, en su forma y composición

3. Cf. R. GUARDINI, *Briefe über Selbstbildung. Bearbeitet von Ingeborg Klimmer*, Mainz, 1978¹³, Dritter Brief "Vom Geben und Nehmen, vom Heim und von der Gastfreundschaft", 27-43, 37.

4. Ver por ejemplo P. RICOEUR – A. LACOCQUE, *Penser la Bible*, Paris, 1998; P. RICOEUR, *L'herméneutique biblique*, Paris, 2001; M. ECKHOLT, *Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre*, Freiburg i.Br., 2002, 496-540.

5. Desde una perspectiva política, ver las reflexiones de O. KALLSCHEUER, *Zusammenprall der Zivilisationen oder Polytheismus der Werte? Religiöse Identität und europäische Politik*, en *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Frankfurt a.M., 1996, 17-38.

6. Ver el comentario a Lucas de J. KREMER, *Die neue Echter-Bibel. Kommentar zum Lukasevangelium*, Würzburg 1988, 239-243; E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen/ Zürich, 1993.

narrativa, una reflexión a partir del proceso constitutivo de la fe. De este modo, la perícopa no es un informe histórico; en las secuencias narrativas de la historia del camino se recoge “el suceso absoluto”⁷ de la historia de la fe: que el Dios de Israel, a quien Jesús de Nazaret ha revelado de manera nueva a sus discípulos y discípulas, es un Dios de la vida, que la muerte de Jesús no es la última palabra, sino que, en ella, la palabra crece, y sobre ella se apoya la perícopa de Emaús: el Señor vive, ha resucitado.

El texto de Lucas se encuentra en el contexto de un conjunto de testimonios y relatos que certifican esta Palabra de vida. Una lectura intertextual, como la que proponen las nuevas posiciones exegéticas del ámbito nordatlántico al ofrecer renovados impulsos para una teología bíblica,⁸ puede introducir la experiencia de la fe en la resurrección en el proceso de “constitución de sentido”. Con ello, por un lado, se orientará hacia la experiencia de los discípulos y discípulas desde la “poética del texto”, y por otro lado, hacia la experiencia de fe de los lectores y lectoras. Ambas experiencias se encuentran en el “acontecimiento del absoluto” –de Dios mismo, de su “revelación” en la resurrección de Jesucristo, de un amor que es más fuerte que la muerte–, un suceso que estimula en profundidad la “dinámica interpretativa del texto”. Paul Ricoeur analiza, de manera minuciosa, estos diferentes momentos de la poética del texto: el recorrido desde el “trabajo” del texto hacia la interpretación en el nivel del texto, antes de llegar a la interpretación por parte del lector o el oyente.⁹ Los discípulos en camino hacia Emaús están marcados por el dolor de los sucesos ocurridos; se les une un extraño, a quien le cuentan lo que ha sucedido y que no pueden comprender. Su dolor no los deja ver; el extraño comienza a interpretar lo sucedido a partir de los textos del pueblo de Israel, comienza un proceso de interpretación en el nivel del texto, una “imaginación productiva” en el mismo texto que permite ver.

Ésta se intensifica con la invitación del extraño, a quien se le ofrece hospitalidad; él traspasa el umbral y, con él, “Dios entra”: él mismo se

convierte en el que acoge; el texto se refiere a la última cena de Jesús, al relato de la institución, al momento en que la vida de Jesús culmina como don de amor. Aquí se inaugura el futuro para los discípulos y discípulas: el Señor vive. Un futuro que incluye también, en estos sucesos, al lector y al oyente de los textos: la lectura, como “lectura de apropiación”, se realiza como refiguración, como “nueva descripción de la realidad” y con ello crece la Escritura con quienes la leen, como ha formulado Gregorio el Grande.¹⁰ El acontecimiento de “lo absoluto”, la experiencia de la resurrección que está recogida en la profundidad del texto, es siempre “inabarcable”; de este modo se presenta la dinámica creativa de cada “refiguración” del texto y, con ello, la experiencia de la fe. A partir del acto de la lectura se constituye el sentido del texto para hoy y justamente en ello se confirma “lo absoluto” del suceso.

El trabajo teológico sistemático puede unirse en los momentos fundamentales del proceso de la constitución de la fe, al modo como la perícopa de Emaús los compone de manera narrativa. Él, a quien los dos discípulos amaban, no existe más; ha sido vencido en la cruz. En diálogo con el extraño, intentan dar expresión a su tristeza y “representarse” a su amigo en la memoria. En el camino en común surge la invitación de hacer una parada, para quedarse con ellos; en la comida compartida se les abren los ojos: la vida, el amor, no la muerte, tiene la última palabra. Este camino de la muerte hacia la vida, de la fe al amor, permanece en el trasfondo de cada experiencia creyente, tanto de las primeras discípulas y discípulos como también de la nuestra. El camino y la experiencia de la “ausencia”, el encuentro con el extraño, la nueva memoria del “suceso” central de la fe, el puente entre la muerte y la vida, el traspasar el umbral, la hospitalidad y, con ella, la “gracia del invitado”, pueden llegar a ser hitos de una “dogmática fundamental”; en ellos, el “mundo habitable” de la Biblia asume contornos para el presente.

7. Ver también G. ESSEN, “*Letztgültigkeit in geschichtlicher Kontingenz*”. *Zu einem Grundlagenproblem der theologischen Hermeneutik*, en G. LARCHER – K. MÜLLER – TH. PRÖPPER (ed.), *Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hans-Jürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung*, Regensburg, 1996, 186-204, 201.

8. Ver las sugerencias de Paul Ricoeur en nota 2.

9. P. RICOEUR, *Essays on Biblical Interpretation*. Editado con la introducción de L. S. Mudge, Philadelphia, 1980, 161.

10. Paul Ricoeur cita a Gregorio el Grande (In Ez 1, hom.7; PL 76, 840-853); cf. *Penser la Bible*, 9; “L’achevèment de la voix et de l’écrit”, en *Lectures 3*, 307-326, Paris, 1994, 325. Para la interpretación bíblica de Gregorio, cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l’Écriture*, T I/2, Paris, 1959, 656; T II/1, Paris, 1961, 53-77. Ver también la contribución de M. Gruber en este tomo.

3. Hitos de una dogmática fundamental en perspectiva intercultural

3.1. "Noche" y "ausencia" – o la búsqueda del puente entre la muerte y la vida

Michel de Certeau, en su libro *Dieu l'Etranger*, nos recuerda una práctica del monacato antiguo: en medio de la noche los monjes están parados al aire libre, con sus manos extendidas; ellos esperan la mañana. Se exponen a la oscuridad de la noche, a la calma, de la que se levantan muchas voces, también el miedo y la duda. El día vendrá –lo que es claro para las leyes de la naturaleza–, pero para ellos esperar quiere decir pasar cada minuto de la ausencia del amanecer y permanecer en vela.¹¹ Esta práctica significa, para ellos, un trabajo sobre su "anhelo": expandirse de modo nuevo hacia la más grande anchura de Dios y a la "venida" de su gracia. Henri de Lubac habla en su impresionante ensayo *La libertad de la gracia sobre una "petición de privación"*¹²: la súplica de la humanidad hacia Dios que llena el fondo del alma es un pedido "desde la privación", no desde una "posesión incipiente". Aquí empieza la práctica de los monjes, su "trabajo" de encontrarse en la realización fundamental de la fe, que es una nueva forma de "irrupción" de la gracia de Dios en su realidad. Una santa de la modernidad, Teresa de Lisieux, ha experimentado de modo profundo en los últimos meses de su vida su "noche de la nada", de la ausencia; su anhelo permaneció orientado hacia Dios, pero precisamente ella no ha vivido su deseo de Dios como "posesión" desde el inicio, sino que ha padecido una y otra vez la "ausencia" –hasta su "entrada" en la realidad de Dios, hasta su muerte que Karl Rahner ha caracterizado como "dichosa" –escéptico en cuanto a toda infantil ingenuidad de Teresa y acerca de toda piedad teresiana–.¹³

Paul Ricoeur señala que los relatos de resurrección se desarrollan a partir de una tal "ausencia". "Ustedes buscan a Jesús de Nazaret, el Cru-

cificado; ha resucitado, no está aquí." (Mc 16,6). Los discípulos en el camino hacia Emaús relatan al extraño que las mujeres han visto la tumba vacía; y cuando al compartir el camino y la comida se les abrieron los ojos, reconocieron a Jesús y él ya no estaba allí (cf. Lc 24,31). La "palabra" del texto crece a partir de la "ausencia" del Señor; puede crecer porque esta ausencia no es "vacía", sino transida por la promesa de la vida.¹⁴ María de Magdala, quien reconoce al Señor resucitado cuando él la llama por su nombre, sale al encuentro de Jesús: "No me toques, que todavía no he subido al Padre. Pero ve a mis hermanos y diles: subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios." (Jn 20,17).

El lenguaje de la fe y, con él, el lenguaje teológico reciben su sello originario a partir de esta ausencia. Eberhard Jüngel describe esto como "*analogía crucis et resurrectionis*", hacia la cual se orienta de modo nuevo el decir teológico.¹⁵ Los dos discípulos cuentan al extraño sobre la cruz y la tumba vacía; sólo tras la huella de Jesús ellos pueden encaminarse tras el rastro de Dios y su acción, pueden hacer ellos mismos la experiencia de su presencia y, en ella, encontrar la palabra de Dios: "El Señor ha resucitado realmente." (Lc 24,34).

Cuando Johann Baptist Metz señala como "signo de nuestro tiempo" una profunda crisis de Dios a pesar de todo esfuerzo eclesial, ella tiene que ver sobre todo con una "incapacidad de hablar". En tiempos de trenes de alta velocidad y de una creciente aceleración de la vida, de satisfacciones fugaces e inmediatas de nuestros deseos, no nos tomamos más el tiempo de "trabajar" con nuestro anhelo, ya no queremos aprender a soportar la "ausencia", para encontrar de nuevo la palabra de la fe tras la huella de Jesús. Hemos perdido el sentido para esta "analogía", pero la Palabra de Dios nunca es inmediata, ni fácil de percibir. No seremos capaces de decir ante la huella de Jesús, y no podremos visualizar lo grandioso de la cruz, el abismo entre la muerte y la vida.

14. Cf. P. RICOEUR, "Le Récit interprétatif. Exégèse et Théologie dans les récits de la Passion", *Recherches de science religieuse* 73/1 (1985) 17-38, 37: "...le Seigneur ressuscité, selon le kérigme, n'a pour trace narrative que l'absence du corps de Jésus... Cette négativité de présence est dans le droit fil de la disparition progressive du corps tout au long du récit de la Passion. Décroissance du corps, croissance de la parole."

15. Cf. por ejemplo E. JÜNGEL, *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metaphor als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie*, en *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen*, München, 1986, 103-157.

11. M. DE CERTEAU, *L'étranger ou l'union dans la différence*, Paris, 1991, 3.

12. H. DE LUBAC, *Die Freiheit der Gnade*, Einsiedeln, 1971, T2, 126.

13. K. RAHNER, "Tod als Aufgang des Lichts", en M. PLATTIG (ed.), *Therese von Lisieux. Zur Aktualität einer Heiligen*, Würzburg 1997, 27-30, 28; J.-F. SIX, *Licht in der Nacht. Die (18) letzten Monate im Leben der Therese von Lisieux*, Würzburg, 1997.

Pablo afirma que nosotros, en esta huella, seremos configurados con la muerte de Cristo: “[quiero] conocer a Cristo y el poder de su resurrección, participar en sus sufrimientos hasta hacerme semejante a él en la muerte, tratando de llegar a la resurrección entre los muertos” (Fil 3,10.11). La cruz es el instrumento de tormento en el cual las esperanzas de los discípulos y discípulas de Jesús parecen acabarse, pero también llega a ser lo misterioso “entre” la vida y la muerte, el “árbol de la vida”, en el cual el corazón puede anclar y encontrar su lugar, para poder sostener la “ausencia” desde la promesa de la vida.

3.2. Camino compartido con extraños

Un extraño se une a los discípulos en el camino de Emaús; en su presencia, ellos reconocen lo sucedido en Jerusalén en sus palabras. El Señor resucitado también permanece extraño para María Magdalena; recién cuando él la nombra, ella lo reconoce. El desconocido exige descubrir; hace claro que hay un “más allá”¹⁶, que hay límites y umbrales más allá de nuestra experiencia y comprensión de la realidad. De un modo remarkable, el jesuita Michel de Certeau ha formulado este movimiento fundamental de la teología. Ser extranjero es, en lo profundo, una experiencia religiosa: Dios mismo es el “extraño” por excelencia, el siempre mayor, y quien, como tal, envía algo nuevo al camino y deja irrumpir lo desconocido. En las historias fundacionales de todas las religiones, esta experiencia de lo extranjero tiene su espacio; son historias de caminos, de encuentros, experiencias de y con extraños. Rut, la extranjera, la moabita, llega a ser antepasada de David, porque se deja cautivar por la experiencia de la fidelidad y amor hacia su suegra Noemí y su Dios extranjero, el Dios de Israel, y está dispuesta a partir a tierra extranjera. “Tu Dios es también mi Dios.” (Rut 1,6-19). De la mujer extranjera procedente de Fenicia, el mismo Jesús aprende a pasar el umbral de la entrada de Israel para adentrarse en su misión (cf. Mt 15,21-28). “Conversión” es también, en lo profundo, “en-ajenación”:¹⁷ llegar a ser a partir del propio desarraigo, para encontrarme de un modo nuevo, como un don hecho por Dios, en este extrañamiento.

Precisamente, en nuestros tiempos de globalización, de entrecruzamiento de las propias historias con las de muchos extranjeros, puede hacerse una nueva experiencia de Dios y ellos reflejan una mirada nueva y sorprendente hacia lo propio. Para una dogmática fundamental, este encuentro con lo diferente en el pluralismo de las culturas y de las religiones representa uno de los desafíos principales. El filósofo francés Paul Ricoeur ha hablado, en un artículo sobre el *ethos* en Europa, de tres niveles en el proceso del encuentro con lo extraño: traducción, intercambio de recuerdos, y reconciliación. Son niveles o etapas que se impulsan una a la otra, las tres constitutivas para el encuentro verdadero: sin las previas traducciones no se constituye la identidad en el pluralismo de las culturas; el primer paso de todo encuentro es hacer comprender la propia tradición del extranjero y viceversa; este “intercambio de las memorias” también libera el recuerdo de “la promesa del pasado no guardada”, la culpa en la historia, las diversas tramas en las historias de los otros. Un encuentro verdadero que inaugure caminos de futuro, sólo puede darse si hay lugares y tiempos del perdón y de la reconciliación.¹⁸ De este modo, lo prometido no borrado y no cumplido vale la pena de ser descubierto. Los pueblos del sur recuerdan las diversas estrategias de conquistas y descubrimientos en la historia, pero sobre todo ayudan a las mujeres a prestar atención a su historia invisibilizada y olvidada.

En las comunidades que comparten el camino y que hoy tratamos de construir, siempre se nos une una extranjera o un extranjero, que nos hace vernos a nosotros mismos de una manera nueva; esto nos puede ayudar a tener una mirada liberadora hacia el mundo, y el salir al encuentro de ellos nos permite expresar a Dios de una forma renovada. Ellos nos advierten, si queremos “aferrar” a Dios, que el mismo Dios es “extranjero” y que cuánto más nos acercamos a él, él más reclama alejarse. En esta profunda dimensión yace, justamente, el universalismo de la tradición judeo-cristiana; la fe no puede ser limitada, siempre se abre hacia lo nuevo, porque Dios está siempre más allá de la frontera. El extranjero y lo extraño llega a ser, de este modo, un nuevo lugar de la constitución de la identidad creyente, un “*locus theologicus*”. Para una dogmática fundamental, esto significa realizar los tres pasos nombrados por Ricoeur: lograr los

16. J. KRISTEVA, *Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt a.M., 1990, 13.

17. La autora juega con el concepto alemán “Ent-fremdung” [N. d. T.].

18. P. RICOEUR, *Welches neue Ethos für Europa?*, en P. KOSLOWSKI (ed.), *Europa imaginieren. Der europäische Binnenmarkt als kulturelle und wirtschaftliche Aufgabe*, Berlin/Heidelberg, 1992, 108-120.

trabajos de traducción, recordar las historias tanto propias como ajenas, y sobre todo disponerse al servicio de la reconciliación. Los extranjeros nos exigen salir de nuestra cotidianeidad y nos recuerdan lo inesperado del futuro.

3.3. *Hospitalidad (1) – la oración*

Los discípulos invitan al extraño a quedarse con ellos. Al cruzar del umbral se intensifica esta imprevista comunidad en el camino; en la hospitalidad, experimentan la "gracia del invitado", porque "el invitado deja entrar a Dios".¹⁹ La vivencia de la hospitalidad abre el espacio del "estar unos con otros" hacia una experiencia del "don"; unos de otros recibimos lo nuevo, y cuando entra el extraño, Dios es el admitido. Con el extranjero, la comunidad de los discípulos ha alabado a Dios en Emaús. El nombre de Dios es invocado; la oración como llamado de Dios es respuesta a este llamado, que se hace "audible" en el cruce del umbral por parte del extranjero. Con ello, se reúnen las historias de quien hospeda y del hospedado en el horizonte de una historia mucho mayor, que es una promesa del pasado para el futuro.

*"el nombre con el cual Dios se deja invocar, hace posible pensar el suyo y reconocer nuevamente al Dios antiguo, en las figuras siempre nuevas, sorprendentes, gozosas o también tremendas y hasta frustrantes, de su encuentro actual. Y este reconocer de nuevo abarca no sólo el tiempo vital individual del orante, sino las experiencias y las memorias de las generaciones..."*²⁰

Nombrar a Dios es la respuesta primordial a este llamado de Dios. Él es el "Dios y Padre de Jesucristo, nuestro Señor, Padre de la misericordia y Dios de todo consuelo" (2 Cor 1,3); con este nombre los primeros discípulos y discípulas han expresado la experiencia de la salvación, la acción de Dios en su historia. El Nombre es la célula germinal de la oración, él tiende relaciones, en él se tocan las historias de Dios y las de las personas humanas. Para una dogmática fundamental, el recurso de este nombrar a Dios se convierte en una perspectiva interreligiosa e intercultural significativa. En este sentido, uno de los impulsos teológicos más impor-

19. Ver las sugerencias de la filosofía francesa: en 1996, Jacques Derrida ha publicado dos seminarios filosóficos con el tema de la hospitalidad: P. ENGELMANN (ed.), *Von der Gastfreundschaft. Mit einer "Einladung" von Anne Dufourmantelle*, Wien, 2001.

20. R. SCHAEFFLER, *Kleine Sprachlehre des Gebets*, Einsiedeln/Trier, 1988, 23.24.

tantes de Juan Pablo II es la invitación al encuentro de las religiones y de la oración, como se ha sostenido en Asís en 1986 y 2002.²¹ En ello se encuentran algunas aperturas todavía apenas trabajadas a la espera de ser desarrolladas, como el impulso del Concilio Vaticano II para una teología de las religiones y del diálogo interreligioso –sobre todo la explicación sobre el comportamiento de la Iglesia hacia las religiones no cristianas en *Nostra aetate*, de octubre de 1965.²² Iniciarse en el nombrar a Dios y en la oración significa renunciar a toda capacidad de hacer, en especial con respecto a las preguntas de la fe. Dios siempre nos dice que "sólo" podemos pronunciar su Nombre y, así, entrar en el espacio de la relación que él abre. Cuando olvidamos nombrar a Dios, nos falta el horizonte que nos abre, desde el espacio limitado de nuestras experiencias, hacia la experiencia del "don" y de la "gracia", y del logro de lo incondicional, de lo bueno y de lo verdadero, que acontece en la contingencia de nuestro tiempo y regala la promesa del futuro.²³

Caracterizar a Dios como el creador, el santo, el fuerte, el justo y el bueno, es lo que conecta sobre todo a las religiones abrahámicas. Estos nombres están para la historia común de Dios, en cuyo único horizonte está escondida la diversidad de las historias particulares de las religiones. Cuanto más se recuerda el espacio de la única historia de Dios, en sus muchos nombres, se puede llegar a un encuentro "de corazón a corazón", en el cual la violencia y el dolor reunido en las historias individuales puede ser reconciliado; así, en el encuentro de las religiones, puede crecer la única paz que es duradera.

3.4. *Hospitalidad (2) – la comunidad de casa y comida*

Los discípulos invitan al extraño y comparten la comida. En ella se intensifica la hospitalidad, que no deja las cosas igual, sino que permite a las historias evolucionar juntas. Del mismo modo se concretiza la fe, las historias de Dios y de las personas humanas crecen unidas. Dios, cuyo Nombre es invocado, se entrelaza con nuestra historia en el reino del pan y el vino. En la figura del extranjero, como en la experiencia de los discí-

21. Ver G. RIEDL, *Modell Assisi. Christliches Gebet und interreligiöser Dialog in heilsgeschichtlichem Kontext*, Berlin/New York, 1998.

22. Ver también *Lumen Gentium* 16 o la tarea del diálogo en la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* 92.

23. Ver las discusiones actuales sobre el nombrar a Dios en la nueva Constitución para Europa.

pulos en el camino de Emaús, Dios entra en nuestro mundo. Él es "hostis", huésped y hospedero al mismo tiempo; Él es "hostia", el don que transforma cada encuentro.²⁴ Dios mismo es el hospedero, quien dona la comunidad a todos –nosotros–, y él es el huésped, que transforma la comunidad en la figura del extranjero. En tal hospitalidad, en la que Dios es invocado y se entrega él mismo, podemos encontrar nuestra identidad de un modo nuevo cada vez, en cuanto nos recibimos a nosotros mismos "en el umbral" a través de la gracia del extraño y crecemos, así, más allá de nuestros límites.²⁵

Hoy, en nuestro mundo global y a la vez plural y fragmentado, el encuentro de la identidad es posible sólo a partir de nuevos cruces de fronteras y del ejercicio de diversos procesos de reconocimiento, justamente cuando nuestras comunidades políticas y religiosas no se cierran, sino abren su mirada a la mayor "ecumene" secular y religiosa. Los movimientos migratorios por razones económicas y políticas aumentan, pero también los cambios de lugar condicionados por la profesión. Para muchos, "hogar" ha devenido una "palabra extraña", por corto plazo los lugares llegan a ser hogar obligado o elegido, antes que otra vez irrumpa lo nuevo a causa de condiciones formativas o profesionales. Para que tales lugares lleguen a ser realmente hogar en estos tiempos de frecuentes migraciones, debemos aprender la hospitalidad y saber verla como un momento constitutivo de nuestras comunidades. Ante la falta de lugar y de hogar surge un "hogar espiritual", un significativo "lugar espiritual". Las iglesias pueden ser estos lugares si sus puertas permanecen abiertas, si dejan que los extraños crucen sus umbrales. Asimismo, los cristianos y cristianas pueden aprender en el encuentro con los extranjeros, a la inversa, que la hospitalidad en este sentido "absoluto" también constituye la comunidad eclesial y que se abre de modo permanente a la comunidad de vida con Dios. Los tiempos de cambio representan una oportunidad para nuestras iglesias. Podemos aprender, sobre todo, la "gratuidad" del uno para el otro, que en lo profundo está unida al amor de Dios que se dona y se ha hecho concreto en Jesús de Nazaret.

24. Ver M. ECKHOLT, "Der Gast bringt Gott herein" (R. Guardini). *Kulturphilosophische und hermeneutisch-theologische Überlegungen zur eucharistischen Gastfreundschaft*, en J. HAKE (ed), *Wechselseitig zu Gast...*, Stuttgart, 2003 (en prensa).

25. Ver DERRIDA, *Von der Gastfreundschaft*, 90.91.

Por el camino de la hospitalidad, la Iglesia puede llegar a transformarse realmente en "Iglesia mundial" y realizar el proyecto que aún hoy –cuarenta años después de la renovación promovida por el Concilio Vaticano II– sigue pendiente: trabajar por la casa común de la tierra, ponerse al servicio de la paz y la justicia, lograr una y otra vez, a pesar de todo, la tarea de la reconciliación, y, de este modo, "congregar a los hombres de todas las naciones, razas y culturas para unirse en un solo espíritu, como signo de aquella hermandad, que posibilita y sirve a un diálogo sincero" (GS 92). Sólo desde el "reconocimiento" que Dios ha regalado en Jesucristo, en la comida compartida de la celebración eucarística, recordada como signo de esperanza para el futuro, tanto cristianos como cristianas podemos encontrar nuestra vocación. Ésta es la única ocasión, para no perder la "fuerza interpretativa" en nuestra sociedad. Con lo cual, este reconocimiento es invitante, reconciliador y abierto al futuro: permite a los extranjeros atravesar nuestras puertas y nos posibilita a nosotros mismos encontrarnos de un modo nuevo mediante "la gracia del invitado". Si invitamos de esta manera y también así aceptamos las invitaciones, no resolvemos lo propio, sino que crecemos en nuestra profundidad hacia la comunidad de vida con el Dios siempre mayor. Una dogmática fundamental en perspectiva intercultural nos trae la tarea de poner los fundamentos para una comprensión de la Iglesia a partir de esta comunidad de vida, de Dios, que sabe reconocer e invitar.

4. Síntesis: visiones y concreciones del encuentro intercultural

Si los caminos de una dogmática fundamental comienzan hoy por una hermenéutica del camino de Emaús y se deletrean los momentos de este camino, entonces se trata de encontrar lo nuevo en el proceso de vida y de fe para el cual está abierto el camino de Emaús. Lo que se busca es hallar puentes entre la muerte y la vida, hacia la palabra "el Señor vive", en el camino en común con extranjeros, en relatos y memorias de historias propias y ajenas, en la hospitalidad vivida. La atención se dirige hacia la palabra en la cual Dios se dice, hacia la comida en la que Dios se dona y la comunidad con los extraños llega a ser comunidad de vida, en la cual somos "pan" unos con otros. Este recuerdo del camino de Emaús llega a ser, en esto, "visión" que permite a la Iglesia renovarse e inaugura el camino del futuro –con lo cual evoca las grandes visiones del Antiguo

y del Nuevo Testamento: la peregrinación de los pueblos hacia Sión (cf. Is 42; 48; 60) y la imagen de la ciudad santa de Jerusalén que baja del cielo (Ap 21,10ss), cuyas puertas están abiertas y donde no hay noche (21,25). Son visiones de una comunidad abierta e invitante, imágenes de un encuentro logrado con los extranjeros en el que la destrucción de Babel está reconciliada. La comunidad de Dios es un reino de paz al cual todos están llamados, en el cual nadie está excluido por razones de raza, sexo, poder económico y político.

Las reflexiones de dogmática fundamental en perspectiva intercultural pueden también desarrollar la fuerza de estas visiones, impulsora de futuro, para la praxis cristiana de los hombres y mujeres de hoy; y esto, en diálogo con las otras disciplinas teológicas como la teología práctica, o la teología moral y la ética social. Como ejemplo para este trabajo de visión, se puede señalar en esta ocasión el día de la oración mundial de las mujeres. Primero, eran sobre todo mujeres metodistas de la corriente del nuevo movimiento misionero del siglo XIX, quienes desde 1887 congregaban a mujeres de los distintos continentes para orar y para una praxis misionera y social. El 4 de marzo de 1927 fue celebrado el primer "día de oración mundial para la misión"; el agregado "para la misión" se suprimió ya en 1928.²⁶ Desde la segunda guerra mundial, el movimiento del día mundial de la oración tomó un creciente carácter ecuménico; a partir del Concilio Vaticano II también se unieron las mujeres católicas.

*"Es como si Dios, el Señor, en el día mundial de la oración de las mujeres, dijera: estén ustedes unidas de una vez, ustedes todas que viven en mi corazón de forma permanente. Él es el gran guía de camino del y sobre el mundo. Porque los límites de todo el mundo son abarcados por la anchura de su corazón, por eso es que nuestro pequeño corazón puede comprender la distancia y descubrir a las hermanas más allá de los mares..."*²⁷

Esta ruptura del propio provincialismo fue interpretada por las mujeres, ya a fines del siglo XIX, como "signo de los tiempos" y como la salida hacia nuevos cruces de fronteras, que vinculó la oración, el trabajo social, y sobre todo el servicio por la paz. El día mundial de la oración se

configuró bajo el signo de la hospitalidad, la alegría y la esperanza. La tristeza y el miedo se comparten con las mujeres, cuya tierra y cultura conforman el punto central del lema anual.

Expandir esta ecumene de mujeres desde el espacio intracristiano hacia el mundo, hacia una ecumene y una hospitalidad más abarcadora, es uno de los "signos de nuestro tiempo". En algunos grupos de mujeres, esto se practica –por ejemplo, en las comunidades orantes de cristianas y musulmanas que se han encontrado después del 11 de septiembre de 2001–; muchas otras están en la búsqueda, en especial en las comunidades urbanas marcadas de forma singular por la migración y el entrecruzamiento de las historias propias y extrañas.²⁸ Los proyectos teológicos interculturales pueden dar un impulso importante en este proceso de aprendizaje. Nosotras, las mujeres alemanas, sólo podemos aprender mediante una mirada que apunte más allá de nuestro estrecho provincialismo; precisamente, también, en el encuentro con otras mujeres de los países del sur.

"Ven y ve", esta invitación a la hospitalidad, a compartir la vida con extranjeros y a descubrirse en el encuentro, es una visión para la Iglesia y la sociedad a comienzos del siglo XXI. Con esto, tocamos los estratos profundos de nuestras culturas y de nuestras religiones, los valores puestos en los comienzos y que amenazan con perderse en tiempos de aceleración y de comercialización de las relaciones. Sólo en una comunidad que sabe invitar y es abierta puede inaugurarse una casa común, de vida, orientada al futuro; sólo por este camino se pueden desarrollar las fuentes creativas, en las que se experimenta la fuerza creadora de Dios y su amor invitante. Al servicio de esta inmensa "visión" de nuestra fe cristiana están estas reflexiones de dogmática fundamental en perspectiva intercultural.

MARGIT ECKHOLT

14-01-2004

26. H. HILLER, *Ökumene der Frauen. Anfänge und frühe Geschichte der Weltgebetstagsbewegung in den USA, weltweit und in Deutschland. Mit vielen Quellentexten*, Stein, 1999, 15.

27. HILLER, *Ökumene der Frauen*, 410: citado de una conferencia de Liselotte Nold en el día mundial de la oración de las mujeres de 1956.

28. Ver por ejemplo B. U. BECHMANN – S. DEMIR – G. EGLER, *Frauenkulturen. Christliche und muslimische Frauen in Begegnung und Gespräch*, Düsseldorf, 2000.

VÍCTOR MANUEL FERNÁNDEZ

LA IDENTIDAD ESPECÍFICA DEL CATEQUISTA

RESUMEN

El autor se pregunta por la identidad que distingue específicamente a un catequista, en orden a valorar mejor este ministerio y a orientar un discernimiento adecuado. Para ello, distingue cuatro niveles de identidad: cristiana, personal, cultural, y propiamente catequística. Estos cuatro niveles se dan unidos y en mutua conexión. Al referirse a la identidad específica, propone tres acentos y tres notas que caracterizan más directamente al ministerio catequístico.

Palabras clave: Catequesis, identidad, discernimiento, cultura, comunión, maestro.

ABSTRACT

The author questions about the catechist's specific identity, in order to valuate this ministry and point towards a reasonable discernment. To do so, he discriminates four identity levels: a christian, a personal, a cultural and a properly catechistic one. These four levels are united and connected to each other. While referring to the catechist's specific identity, the author emphasizes three modes and three aspects properly belonging to the catechist's ministry.

Key words: catechesis, identity, discernment, culture, communion, teacher.

¿Qué es un catequista? La respuesta parece obvia. Sin embargo, casi siempre lo que decimos de un catequista podría decirse de cualquier cristiano, o de un profesor, o quizás de una madre.

En la misión del catequista hay algunas notas distintivas, que son propias de su tarea. ¿Qué importancia tiene descubrir mejor qué es lo que distingue a un catequista de los demás? Permite apasionarse más con la misión que Dios ha regalado, porque ayuda a descubrir cómo la propia vida es transformada por esa misión. A su vez, ayuda a determinar cuál es la espiritualidad propia de un catequista, ya que es la misión la que determina las características de la propia espiritualidad, y no al revés.

La catequesis se convierte en una fiesta cuando el catequista siente que la identidad propia está tan marcada por esta misión que ya no puede entenderse plenamente a sí mismo sin ella.

Por otra parte, las personas llamadas a ayudar en el discernimiento de los carismas ajenos, como obispos, párrocos, etc., necesitan tener la mayor claridad posible a la hora de precisar la identidad específica de los distintos carismas y ministerios.

Pero no es posible hablar de identidad refiriéndose sólo a las notas distintivas o exclusivas que brotan de la tarea catequística, ya que la identidad de un catequista en realidad está integrada al menos por cuatro niveles distintos que deben considerarse unidos: la identidad cristiana, la identidad personal, la identidad cultural, y la identidad específicamente catequística. Veamos cada uno de ellos.

1. La identidad cristiana

Es cierto que antes de la identidad catequística está la identidad cristiana, que transforma y eleva la identidad humana. Alguien es catequista porque es cristiano. Y si bien esto es una riqueza que tiene en común con todos los cristianos, sin embargo también es parte de su identidad. Porque la identidad de alguien no está conformada sólo por lo que le permite distinguirse de los otros, sino también por lo que le une a los demás. Es riesgoso perfilar una identidad sólo por lo que establece una distinción, ya que esto fácilmente degenera en fanatismos. Y en realidad siempre es más lo que nos une que lo que nos separa. Por eso, tenemos que decir también que el ser cristiano no anula ni quita valor a la dignidad humana, propia de todos los que han sido creados por Dios a su imagen.

Siendo cristianos, compartimos con todos los seres humanos la misma dignidad humana fundamental. Es cierto que esa dignidad es perfeccionada y elevada por el Bautismo; pero, precisamente por la acción del Espíritu en el Sacramento, el bautizado es capacitado para reconocer mejor la inmensa dignidad de todo ser humano. La identidad cristiana asume esa dignidad humana que coloca al creyente en honda comunión con todos los seres humanos.

Detengámonos ahora en la opción cristiana del catequista, que establece una comunión con todos los que han hecho esa misma opción. La identidad cristiana del catequista está integrada por algunos elementos esenciales:

a) Podemos decir en primer lugar que un catequista es alguien que ama a Dios. Conviene decirlo, porque Dios es el sentido último de nuestras vidas. No podemos ignorar que hay catequistas que no están profundamente convencidos del amor que Dios les tiene, o que escapan de su presencia. Les gusta la tarea, se entregan a ella sacrificadamente, pero la viven al margen de su relación con Dios, que no es percibido como alguien que sostiene sus vidas amorosamente. Es necesario que el catequista reconozca el llamado permanente a una mayor y más profunda amistad con Dios.

Pero esto vale para cualquier cristiano, no sólo para un catequista. Se suele decir, en un brote de romanticismo, que un catequista es alguien “enamorado de Jesús”. Está muy bien. Pero eso mismo debería decirse de un monje, de un misionero, etc.

b) También es cierto que un catequista es alguien que ama a los hermanos. Vive el mandamiento nuevo y lo expresa a través de las virtudes y actitudes humanas más valoradas, como la amabilidad, el respeto, la honestidad, el diálogo, el servicio generoso. Vale la pena recordar la primacía del amor fraterno, ya que sin él “no soy nada” (Cf. 1 Cor 13, 1-4). Porque de hecho, hay catequistas que hacen de su tarea un refugio para escapar de los demás, porque no quieren comprometerse en el diálogo con los otros, porque no soportan al resto, porque no toleran que alguien discuta sus ideas, porque no saben trabajar comunitariamente. Pero entregándose a un pequeño grupo de niños donde nadie puede discutirles lo que dicen, encuentran cierta seguridad. Por eso, es bueno reconocer que, también para el catequista, el amor al prójimo es “el único precepto” (Gál 5, 14). Cada día el catequista tendría que recordar que “quien

aborrece a su hermano está en las tinieblas” (1 Jn 2, 11). La primera respuesta al amor de Dios es crecer siempre más en el amor a todos.

La santidad a la cual está llamado el catequista es siempre una santidad comunitaria y social, vivida en la comunión y en el compromiso por un mundo más justo y solidario. Hoy ya no podemos sostener una fe “carente de compromisos sociales estables y solidarios” (NMA 30)¹ Por eso mismo la espiritualidad ha de ser siempre una “espiritualidad de comunión” (NMI 43).

Pero esto vale para todos los cristianos, sin excepción. Por lo tanto, esto tampoco basta para decir qué es un catequista, aunque veremos luego de qué modo esto se vive particularmente en la catequesis.

c) Es verdad que un catequista es una persona profundamente mariana, que ora, que tiene su centro en la Eucaristía, que vive sus dificultades en unión con la Cruz de Cristo, que trata de dar buen testimonio. Todo esto es y debe ser cada vez más cierto. Porque es cristiano, y no puede ser catequista sin ser cristiano.

Pero todo esto, que vale para cualquier cristiano, no es suficiente para decir qué es lo que distingue a un catequista “como catequista”, de los cristianos que tienen otras vocaciones.

2. La identidad personal

Además de decir que un catequista es un buen cristiano, hay que afirmar que cada catequista tiene su identidad personal. Dios lo ha creado único e irreplicable. Tiene un nombre propio y Dios lo conoce, lo ama y lo llama con ese nombre.

Por eso no hay un molde común y existe una gran variedad de catequistas. Cada uno es cristiano y es catequista a su modo, con su sello personal.

Porque cada ser humano es directamente querido por Dios, con características que lo distinguen de todos los demás y con una historia personalísima.

1. SIGLAS utilizadas: AG es *Ad Gentes* (Concilio Vaticano II). EN es *Evangelii Nuntiandi* (Pablo VI). RMI es *Redemptoris Missio* (Juan Pablo II). NMI es *Novo Millennio Ineunte* (Juan Pablo II). DP es *Documento de Puebla* (III Conferencia General del Episcopado latinoamericano, 1979). NMA es *Navega Mar Adentro* (Conferencia Episcopal Argentina, 2003).

Cuando se entrega a la misión y se integra en una comunidad, no es necesario que copie exactamente el estilo, los gustos, las técnicas y formas de expresarse de los demás catequistas. Tendrá que desarrollar un modo propio de ser catequista, donde se exprese lo mejor de su forma de ser, de su estilo, de sus capacidades y carismas.

El llamado a vivir en comunión no anula la diversidad, sino que la promueve, porque esa diversidad vivida en el amor enriquece a la comunidad. Si un catequista no fuera él mismo, privaría a la comunidad y a los catequizandos de una riqueza que sólo él puede ofrecer, con su forma única de ser.

Ser fiel a la propia identidad es ser fiel al Dios amante que la creó. Pero para ello, es necesario volver siempre en la oración y en la vida a la convicción de ser amado por Dios personalmente, directamente, con una ternura infinita y un cariño indefectible. Porque es demasiado poco lo que nos conocemos a nosotros mismos,² y sólo Dios puede revelarnos claramente nuestra propia identidad personal, que sólo se nos manifestará plenamente en la gloria celestial.

3. La identidad cultural

En esa personalidad única, cada uno está marcado también por la cultura de la época y del lugar donde vive. Eso es sumamente importante para un catequista, que debe llegar a los demás allí donde están, valorando el estilo y las características propias del tiempo y del lugar donde Dios los ha puesto. Es lo que se llama la identidad “cultural” de la persona.

Esta identidad cultural está conformada por la cultura del tiempo y del lugar.

Sabemos que cuando los agentes pastorales reniegan de la cultura *del tiempo* que les toca vivir, se produce una nueva ruptura entre la Iglesia y el mundo. Eso sucedería si hoy no se asumiera el diálogo con la nueva cultura de la globalización.³ Porque “hay que atender hacia dónde se di-

2. Cf. M. SZENTMÁRTONI, “Identità personale. Un concetto ambiguo”, en *Orientamenti Pedagogici* 35 (1988) 440-450.

3. Cf. U. BECK, *La sociedad del riesgo*, Barcelona 1998; CELAM, *Globalización y Nueva Evangelización en América Latina y el Caribe*, Bogotá, 2003; J. E. STIGLITZ, *El malestar de la globalización*, Madrid, 2002.

rige el movimiento general de la cultura más que a sus enclaves detenidos en el pasado; a las expresiones actualmente vigentes más que a las meramente folklóricas” (DP 398). Por eso –insistía Pablo VI– la Iglesia, “sumergida en la sociedad humana”, que “la precede, la condiciona y la alimenta”, y debido a esta ineludible necesidad de estar encarnada, “no será nunca antisocial, antiestatal, anticultural, e incluso diría, *antimoderna*. La Iglesia no será nunca extranjera allí donde echa sus raíces”.⁴

Es cierto que hoy abundan antivalores, que hay mucho que sanar, purificar y elevar. Pero un catequista debe ser capaz de descubrir los valores y las inquietudes legítimas del tiempo que le toca vivir, porque es el tiempo de sus catequizandos. Por eso, no podrá ser un resentido con su época, destacando sólo lo negativo del mundo actual. De otra manera, no podrá partir de lo que viven sus catequizandos, de sus búsquedas valiosas y de su modo de vivir.

En nuestra época “postmoderna” se destacan algunos valores, como una sensibilidad particular ante la belleza (que invita a mostrar la hermosura más que a imponer verdades), un aprecio del diálogo y de la apertura, etc.

La identidad también tiene que ver con *el lugar* donde al catequista le toca vivir, que es el mismo lugar donde viven los catequizandos. Por lo tanto, deberá enamorarse de ese lugar y ser uno más, como lo fue Jesús en su tierra. Como todo evangelizador, el catequista está llamado a “inculturarse” en la tierra donde vive “con el mismo *afecto* con que Cristo se unió por su encarnación a las determinadas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes convivió” (AG 10), y entonces reflejará su fe “en el ambiente de la sociedad y de la cultura patria, según las tradiciones de la nación” (AG 21). De este modo, “por experiencia directa” (RMi 53) los agentes pastorales, “familiarizados con sus tradiciones nacionales y religiosas, descubren con gozo y respeto las semillas de la Palabra que en ellas laten”. Así pueden vivir la alegría de “advertir en diálogo sincero y paciente las riquezas que Dios generoso ha distribuido a la gente” (AG 11). Esto implica encarnarse en “las aspiraciones, las riquezas, los límites, las maneras de orar, de amar, de considerar la vida que distinguen a tal o cual conjunto humano” (EN 63). Sólo así un catequista puede transmitir el Evangelio “de manera creíble y fructífera”; sólo así podrá “comprender, apreciar, promover y evangelizar” el ambiente donde actúen (RMi 53).

4. PABLO VI, Audiencia general del 19/07/1967.

En Córdoba, un catequista deberá ser bien cordobés, en Salta deberá ser marcadamente salteño, etc. Su identidad debería estar embellecida por lo mejor de su tierra, por esas notas culturales que distinguen también a sus catequizandos.

Sin embargo, esta identidad cultural local, no niega ni rechaza la vocación universal que tiene como ser humano y como cristiano, sino que es complementaria a ella. En realidad, podríamos decir que el 90 % de cualquier ser humano, está constituido por realidades comunes con toda la humanidad, y sólo un 10% de su realidad personal está conformado por notas exclusivas de la cultura local.

4. La identidad catequística

Veamos ahora qué es lo que distingue a la catequesis de las demás tareas que se realizan en la Iglesia. Sólo eso nos permitirá captar qué es lo que distingue a un catequista de los demás cristianos.

Esto no tiene la finalidad de pensarlo separadamente de los otros cristianos, sino que permite reconocer al catequista como un don peculiar para los demás.

Si hay algunos elementos que distinguen a un catequista de cualquier otro cristiano, esos elementos deben surgir *de su misión*. Su tarea diferente es la raíz de las características que lo distinguen.

A partir de la tarea catequística podemos captar algunos acentos y algunas notas específicas del catequista:

Los *acentos* son características comunes con los demás cristianos, pero que en un catequista necesitan ser remarcadas.

Las *notas específicas* son modos de explicar cuál es la misión propia y distintiva de un catequista.

a) *Acentos:*

- Dedicación a la *Palabra:*

Todo cristiano está llamado a conocer y amar la Palabra de Dios, a meditarla, a dejar que ilumine su vida, y a comunicarla a los demás. Pero en el catequista hay un llamado *especial* a estar cerca de la Palabra. Se puede comprender que un obrero o un ama de casa no dispongan de tiempo necesario y no se detengan todos los días ante esta Palabra. Pero eso no es aceptable en un catequista. Porque es la Palabra, y no cualquier ense-

ñanza, lo que debe comunicar en la catequesis. Aun cuando el catequista trate de fomentar nuevos comportamientos, siempre se tratará del estilo de vida que propone la Palabra de Dios. Por eso es indispensable que el catequista *dedique bastante tiempo* a la Palabra, para estudiarla, para meditarla, para orar con ella, para buscar los modos de transmitirla, etc.

- Marcada *identificación* con lo que se trasmite:

Otros acentos brotan de la tarea específica que realice como catequista. Si su acción catequística verdaderamente se encarna, entonces su propia identidad se dejará transformar por los destinatarios de esa actividad. No es lo mismo un catequista que prepara niños para la primera comunión que un catequista que organiza cursos de formación para adultos. En el caso del catequista de primera comunión, por ejemplo, es evidente que esta tarea debería convertirlo en un ser profunda y peculiarmente eucarístico. Si es un catequista que prepara para la confirmación, eso deberá manifestarse en un especial afecto a la persona del Espíritu y a su acción en el ser humano. En el fondo, lo que estamos diciendo se sintetiza en lo siguiente: El catequista hace carne aquello que permanente y repetidamente tiene que comunicar a los catequizandos. Vive de un modo destacado aquello que más le preocupa transmitir.

- Pasión por la *comunidad* fraterna:

Las notas específicas de la identidad de todo cristiano, que vimos al comienzo, se acentúan de un modo distintivo al recibir la marca de la tarea catequística. Por una parte, su amor al Señor es transformado por su misión propia, porque el catequista tiende a amar a Dios a su manera; es decir, contempla y ama a Jesús particularmente como Maestro. Acepta a Jesús como su propio Maestro dejándose enseñar por él, y le cautiva contemplar a Jesús en el Evangelio con todas sus actitudes de pedagogo. El catequista es maestro siendo siempre discípulo.

También el amor al prójimo es transformado por la misión, ya que el catequista tiene un llamado particular a promover la comunión: en primer lugar, el mismo ministerio catequístico no le pertenece individualmente sino en la medida en que forma parte de una comunidad catequística, que discierne comunitariamente, planifica, trabaja y evalúa comunitariamente, crece comunitariamente, se santifica comunitariamente. El ministerio catequístico bien entendido sólo puede ser ejercido comunitariamente. Y ya que la catequesis procura que el catequizando crezca en sentido comunitario, se integre cordialmente a la Iglesia y viva el amor al

prójimo en un compromiso comunitario y social, el catequista debería ser modelo de vida comunitaria. Este acento parece ser particularmente importante hoy, ya que la tentación del individualismo se ha acentuado.

b) *Notas específicas del ministerio catequístico:*

Las tres notas que propongo ahora para distinguir a un catequista sólo pueden percibirse como distintivas de la misión catequística si se las entiende unidas e iluminándose mutuamente, no separadas:

- Es apóstol del *crecimiento* cristiano a la luz de la Palabra.

Esta es la primera nota de la tarea catequística. Su misión no es principalmente acercar ayudas a los pobres, ni organizar las celebraciones litúrgicas, ni ocuparse de la restauración del templo, ni discernir cuáles son los carismas de los demás, ni asesorar espiritualmente a las parejas en crisis. Como buen cristiano puede prestar su ayuda en esas tareas, y ocasionalmente su misión le exige hacerlo; pero esas no son las actividades que los distinguen “como catequista”.

Tampoco es un distintivo del catequista acercar a la Iglesia a los que están lejos, ni procurar convertir a los pecadores. Su tarea no es acercar el primer anuncio a los que rechazan a Jesús ni evangelizar un barrio donde no hay ninguna comunidad cristiana.

La tarea del catequista propiamente comienza allí donde ya se realizó un primer anuncio de Jesucristo y donde las personas ya tienen fe, aunque esa fe sea débil. Precisamente, el catequista se hace presente para *hacer crecer* esa fe, para alimentarla con la Palabra de Dios y lograr que la persona llegue a la plenitud de su encuentro con Jesucristo en la Eucaristía, en la Confirmación, en un mayor compromiso, en una mejor integración comunitaria, etc.

Por eso podemos decir que el catequista es un apóstol del crecimiento. Su pasión es ayudar a hacer crecer eso que el Espíritu Santo ya ha sembrado en los corazones, para que llegue a la plenitud.

Pero el instrumento que utiliza el catequista para fomentar este crecimiento es en primer lugar la Palabra de Dios. Todo lo que hace se orienta a lograr que las personas se dejen iluminar por esa Palabra y así puedan madurar y entregarse más.

Esta plenitud cristiana que busca la catequesis implica procurar que los catequizandos adquieran progresivamente la capacidad de leer los signos de los tiempos y los procesos históricos a la luz de la Palabra, de ma-

nera que puedan interpretar el tiempo que viven y cooperar activamente en el desarrollo del Reino de Dios. Es decir, no se trata de un crecimiento individualista o intimista, sino de un desarrollo con marcadas características comunitarias y sociales.

Puesto que procura esto en sus catequizandos, él mismo está permanentemente abierto al crecimiento y participa activamente en la construcción del mundo nuevo que crece hacia la plenitud del Reino.

- Es apóstol de un *pequeño rebaño*.

Otra nota distintiva del catequista es que su misión se dirige a un *grupo reducido y constante* de personas que acompaña durante un período más o menos prolongado. Esto le permite crecer en una relación cercana e íntima, alimentada por una frecuencia generalmente semanal. El sacerdote normalmente no tiene de esas personas el conocimiento que posee el catequista, porque no puede tratar a todos los fieles de una parroquia o de un colegio con esa misma frecuencia.

El catequista no alimenta el crecimiento de los demás con la Palabra a través de la homilía, sino en el encuentro catequístico. Es cierto que la homilía es una forma de catequesis –y debería ser cada vez más “catequística”–. Pero la homilía normalmente se dirige a un grupo más amplio de personas y se desarrolla en el contexto de una celebración litúrgica. El catequista desarrolla su misión en un encuentro más personalizado siguiendo los pasos del encuentro catequístico, que supone una motivación adecuada donde los catequizandos asumen un papel más activo, y una aplicación comunitaria del mensaje.

La dedicación más cercana a ese grupo reducido de personas, hace que vaya creciendo una verdadera amistad con ellos, en un trato muy personalizado, dialogal y frecuente que un sacerdote no podría tener con los miles de miembros de una parroquia.

- Es un *maestro*.

Cuando comunica la Palabra a ese pequeño grupo, el catequista no es un disertante, un genial investigador que explica su ciencia. No es un catedrático que lee sus apuntes profundísimos, ni es un especialista que trata de demostrar sus argumentos. El catequista es un *maestro*, un pedagogo que dedica la mayor parte del tiempo a preparar los corazones con una ambientación correcta, con una motivación adecuada; y luego de una breve exposición, procura llevar a los catequizandos a reaccionar ante la Palabra expresando lo que han recibido en alguna aplicación práctica,

personal y comunitaria. Transmite la Palabra con el método y las actitudes del docente.

Por otra parte, el catequista es un docente, pero no al modo de un profesor de teología, que dedica una buena parte de sus horas de clase a exponer, y que debe dar prioridad a los contenidos. Si bien la tarea del docente de teología puede ser más o menos pedagógica, participativa, con una dimensión espiritual y existencial, sin embargo siempre deberá explicar contenidos conceptuales con profundidad teológica, deteniéndose a exponer los fundamentos y la lógica de sus afirmaciones. En el catequista esto no es ciertamente lo principal (aunque en una catequesis de adultos deba estar más presente algún desarrollo especulativo).

En la catequesis interesa asegurar unos contenidos básicos, pero en cada encuentro catequístico –sin excepción– se procura que las personas tengan ante todo un encuentro personal y comunitario con la Palabra de Dios que profundice su conversión y las oriente a crecer en la oración y en un mayor compromiso cristiano.

En este proceso tiene gran importancia la metodología, el uso de recursos, dinámicas, motivaciones, aplicaciones, formas de oración, signos, etc. Se trata de que los contenidos básicos que se pretende transmitir sean fácilmente captados y valorados por los catequizandos. De hecho, cuando se usa el adjetivo “catequístico”, normalmente queremos decir que es algo fácil de comprender, claro y atractivo.

Sin embargo, cuando hablamos de un ministerio catequístico, todo esto implica también un horario fijo de trabajo, un orden y una planificación, como debe hacer cualquier buen “maestro”. Es cierto que una madre también es catequista a su manera, y es necesario que así sea. Es más, podemos decir que es la primera catequista. También es cierto que en el pueblo de Dios hay muchas formas valiosas de catequesis “popular”, espontánea, no organizada. Pero cuando hablamos de un “*servicio o ministerio* catequístico” pensamos en una catequesis organizada y constante, que implica una continuidad, un orden, una preparación, una metodología propia y una planificación propia de quien asume la función de “maestro”.

Mencionemos otras características que el catequista tiene en común con todo maestro:

La *paciencia* con las debilidades, los tiempos, el ritmo y el proceso de cada uno, sabiendo que todo crecimiento verdadero requiere mucho tiempo. La *adaptación* a la forma de ser, a las ideas, a los gustos y expe-

riencias de cada uno, partiendo de lo que los demás están viviendo. La *creatividad*, para buscar constantemente formas nuevas y mejores de transmitir la Palabra, para formarse permanentemente en nuevos recursos, para encontrar ejemplos más claros, motivaciones más bellas, maneras más adecuadas de tratar a los demás, etc.

Evidentemente, esta nota distintiva del catequista no puede separarse de las otras, porque él no es cualquier maestro, sino un docente o pedagogo que busca el crecimiento cristiano de los catequizandos a la luz de la Palabra. Es decir, vive la catequesis como un modo de desarrollar el diálogo de la salvación. Procura que el catequizando se integre en la historia de salvación del Pueblo de Dios, escuchando la Palabra, entrando en un diálogo cada vez más intenso con Dios, dejándose transformar por el Espíritu, y transformando comunitariamente la historia.

5. Unidad personal y conexión entre los niveles de identidad

Insisto en que estas tres notas distintivas deben pensarse unidas para que se iluminen mutuamente, porque el catequista no es cualquier maestro, sino un apóstol del crecimiento cristiano a la luz de la Palabra. Además, también el sacerdote puede ser maestro a su modo a través de la homilía, pero el catequista se dirige a un pequeño rebaño, etc.

También los cuatro niveles de identidad que hemos presentado deben entenderse inseparablemente unidos e íntimamente conectados, porque es el único modo de pensarlos adecuadamente y de vivirlos bien. Los cuatro niveles de identidad se compenetran en la unidad de la persona, en el único “yo” del catequista.

Sin embargo, podríamos preguntarnos: ¿Qué está primero, la identidad cristiana o la identidad catequística?

Es una pregunta difícil de responder. Diríamos rápidamente que sin lugar a dudas lo primero es ser cristiano. En el amor a Dios y al prójimo, más que en una tarea, se realiza el sentido último de todo ser humano.

Pero la respuesta varía cuando nos preguntamos por el peso que tiene la misión en la existencia cristiana de una persona. La teología de la misión tiende a remarcar que la vida misma de cada persona en la tierra es una misión; que todos los aspectos y experiencias de la existencia en este mundo se orientan al cumplimiento de esa misión. La misión no es un apéndice del ser personal y de la vida cristiana, sino que lo atraviesa todo desde lo

más profundo. La misión es un modo de ser y un modo propio de ser cristiano. Por eso, cada uno tiene una modalidad propia de amar a Dios y al prójimo que procede de las notas específicas de la propia misión.

Un dualismo entre la tarea por una parte, y la propia identidad y privacidad por otra, termina siempre debilitando el fervor y el entusiasmo en la actividad. Por eso es necesario alimentar esta convicción: “*Estoy en esta tierra para cumplir una misión, mi vida en esta tierra no se entiende sin esa misión que Dios me confía*”.

Por otra parte, no se puede decir que alguien es buen catequista sólo por su habilidad o por su metodología, si no es al mismo tiempo un buen cristiano: si no vive en amistad con Dios y no realiza su tarea en comunión con los demás. Pero esas características propias de todo cristiano tienen en los catequistas algunas manifestaciones *específicas*. Por ejemplo, el espíritu de comunión que se espera de cualquier cristiano, en el caso de los catequistas debería expresarse necesariamente planificando juntos y evaluando juntos la catequesis.

En esta misma línea debería profundizarse la espiritualidad catequística. Lamentablemente, cuando se habla de la espiritualidad del catequista suele decirse lo mismo que podría afirmarse de un sacerdote, una religiosa, o un monje. Porque se sostiene que la espiritualidad del catequista está integrada por la oración personal, la lectura de la Biblia, la Eucaristía, y suele agregarse la Liturgia de las Horas. Pero de este modo no se habla de una espiritualidad *específica* del catequista, ni siquiera de una espiritualidad, sino sólo de algunos *medios* de espiritualidad. La espiritualidad que caracteriza a un catequista, como cualquier otra espiritualidad cristiana, está *marcada por las notas propias de su misión*. No se trata de espacios de espiritualidad vividos al margen de esa misión, como si uno hiciera un paréntesis íntimo para dedicarse a Dios, y la tarea catequística no fuera algo “espiritual”. Porque en definitiva, lo “espiritual” es *el impulso del Espíritu Santo que nos mueve al amor*. Y ese impulso de amor se vive tanto en la soledad como en el encuentro con el hermano, tanto en el recogimiento como en la actividad.⁵

Por eso, cuando el catequista tiene un momento de contemplación en la oración, eso que contempla permanece en su corazón cuando va a dar catequesis, y lo vive *en la misma actividad catequística*. Es más, eso

5. He hecho un desarrollo más amplio y completo sobre este tema en mi libro *Actividad, espiritualidad y descanso*, Madrid, San Pablo, 2001.

que se contempla en la oración se hace más maduro cuando pasa a la acción; se enriquece, se expresa, se aplica, se profundiza, se proyecta, crece y madura en el ejercicio de su ministerio catequístico.

Se trata de una espiritualidad totalizadora, que se vive tanto en la intimidad como en la acción, tanto en el silencio como en la palabra, tanto en la soledad como en el encuentro catequístico. La espiritualidad del catequista es un modo específico de amar, y por lo tanto es su propia manera de ser “espiritual”. En este sentido, es imposible afirmar que es cristiano antes que ser catequista, ya que en él la identidad cristiana y la identidad catequística son inseparables.

También podríamos plantearnos si lo primero es la identidad personal o la identidad cristiana. Pero no es posible separarlas. Podemos decir que, creciendo en la vida cristiana, cada uno es más “él mismo”, porque ha sido creado por Dios para identificarse con Jesucristo de un modo único y personal. Por lo tanto, las fibras más íntimas de su ser personal están marcadas por este llamado a vivir como Jesús. Por otra parte, no se puede ser cristiano sino de un modo único y personal, que responda a la realidad concreta de cada uno. Porque el Evangelio y la gracia se encarnan siempre en la identidad real de la persona.

Decimos entonces que es inadecuado preguntar cuál de los cuatro niveles de la identidad está primero, ya que los cuatro se sostienen y se fundamentan entre sí en la única identidad de la persona.

Invito a seguir reflexionando sobre esta cuestión, de manera que entre todos podamos reconocer mejor el *perfil propio* del catequista, dentro de la variedad y riqueza de vocaciones que el Espíritu Santo suscita en la Iglesia (NMI 46).

VÍCTOR MANUEL FERNÁNDEZ

10-03-2004

MARCELO GONZÁLEZ

NUEVOS ESCENARIOS Y LÍNEAS EMERGENTES EN LA TEOLOGÍA CATÓLICA CONTEMPORÁNEA

RESUMEN

El autor propone comprender la situación actual de la teología católica a partir de un escenario marcado por dos grandes dinamismos: las peculiaridades de un período pos-clásico que sigue a una “época de oro” teológica, y las repercusiones culturales y eclesiales de estar transitando un cambio epocal de ciclo largo.

Palabras clave: Teología contemporánea, escenarios eclesiales, transformaciones en la teología católica

ABSTRACT

The author suggests to understand the present day situation of Catholic Theology from the standpoint of two great flows: on one hand, the characters of a post-classic period following a theological “golden age”; on the other, long range changes cause Ecclesial and cultural echoes.

Key words: Contemporary theology, Church scenario, changes in Catholic theology

Introducción

Nombrar el presente se ha vuelto difícil. El intento de decir el escenario de la teología católica en el umbral de la primera década del tercer milenio comparte esta dificultad. ¿Qué significa hacer teología después de Karl Rahner, Hans Urs Von Balthasar y Gustavo Gutiérrez? ¿Quiénes son las teólogas y los teólogos que hoy tienen entre cuarenta y sesenta y cinco años? ¿Cuáles son los centros académicos más dinámicos y quiénes son sus principales referentes? ¿Existen escuelas? A estos interrogantes se suman otros mucho más inquietantes: ¿Hemos entrado en un «otoño» teológico? Desaparecida la generación de los y las grandes protagonistas del siglo XX, ¿existe en las futuras generaciones una real posibilidad de continuidad? ¿Qué período se abre: uno de mantenimiento, de disolución, de regresión o de silencio?

La complejidad y la urgencia de ir dando cuenta de la transformación de los escenarios de la teología católica han llevado a la redacción de la revista *Teología* a dedicar un espacio a la teología contemporánea, para que los investigadores puedan plantear propuestas de debate sobre cuestiones relacionadas con este tema nodal. El presente trabajo da inicio a este intento, ofreciendo un primer discernimiento. No pretende fijar una agenda ni establecer un estado exhaustivo de situación. Su intención es, sobre todo, ayudar a comenzar un camino de construcción común en la comunidad académica. Este trabajo tiene dos partes. La primera (publicada en este número) propone claves de interpretación para dar cuenta del nuevo escenario cultural, eclesial y teológico. La segunda (a publicarse en el siguiente número) releva algunos de los procesos, corrientes, personas y desafíos emergentes en el campo de la teología católica.

1. La dificultad de «nombrar el presente»: una hipótesis

El intento de dar cuenta de la situación de la teología católica de los últimos veinte años suele chocar con un primer obstáculo difícil de superar: las nuevas generaciones teológicas son muy poco conocidas fuera de

1. Esta es la denominación que utiliza el teólogo norteamericano David Tracy para el intento de caracterizar la actual situación de época. Cf. D. TRACY, "Dar nombre al presente", *Concilium* 227 (1990) 81-107.

los ámbitos en los que se desarrolla su trabajo. En el imaginario general, hablar de teología contemporánea aun se relaciona con los nombres de teólogas y teólogos ubicados entre el período de entreguerras y los '70. Pero si uno se pregunta ¿qué pasó después de ellos?, ya no resulta tan sencillo responder. Una segunda dificultad consiste en que los intentos de adentrarse en la teología de los '80 en adelante, suelen desembocar en una suerte de decepción. Nos encontramos con una sorprendente multiplicidad, tanto desde el punto de vista geográfico como de los métodos y enfoques. Cientos de nombres, innumerables debates especializados con bibliografías inabarcables, los más variados interlocutores y claves de lectura. No se acierta a encontrar matrices o cauces suficientemente abarcadores para expresarlos.

Tres textos pueden ayudar a captar la peculiaridad de este momento. El primero es de Ghislain Lafont OSB y está en el marco de uno de los ensayos más ambiciosos de comprender el ciclo largo de la aventura teológica en la historia de la Iglesia:

"La segunda mitad del siglo XX será sin duda reconocida por los historiadores como uno de los períodos más ricos y fascinantes que haya jamás vivido la Iglesia, en particular desde el punto de vista del pensamiento. Yo creo que no tiene nada que envidiarle a los siglos de oro de la patrística (IV y V), ni a los tiempos extraordinarios de la universidad medieval en el s. XIII".²

El segundo, escrito en el contexto de un análisis de los desafíos de la actual situación cultural a la teología, tiene como autor a Olegario González de Cardedal:

"Habría que añadir la experiencia dolorosa de estar viviendo en un período final de agotamiento, tras una larga generación de grandes teólogos y de grandes acontecimientos eclesiales. Por un lado, los hombres: Rahner, Lubac, Congar, Balthasar, Schlier, Ratzinger; todos ellos en torno al Concilio Vaticano II. En el Concilio ellos llegaron a su máxima cumbre expresiva y a su apogeo de influencia. Con la palabra de éste enmudecieron aquéllos. Su palabra sigue siendo sabia y magisterial, pero es la de otra generación. Es el nuestro un instante, que ya no está en la longitud de onda en que emitió la anterior generación teológica y todavía no tiene una nueva onda explícitamente identificada. Entramos en tiempos de silencio, pobreza y carencia de grandes voces. Tiempo, por tanto, de soledad interior y desierto eclesial".³

2. G. LAFONT, *Histoire théologique de l'Eglise Catholique. Itinéraire et formes de la théologie*, Paris, 1994, 10-11.

3. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El lugar de la teología*. Discurso leído el día 11 de marzo de 1986 en el acto de su recepción pública como Académico de Número, por el excelentísimo señor don Olegario González de Cardedal y Discurso de contestación del Académico Excmo. Sr. D. Matiano Yela Granizo, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1986, 102.

Propuesta que profundiza en un texto ulterior cuando señala:

“¿Cuál es la situación actual de la teología? Parece evidente que estamos en tiempos de silencio, en fase de otoño. Y esto no es un juicio negativo ya que el tiempo de silencio es tan sagrado como el tiempo de la palabra y las fases de otoño son tan fecundas como las fases de primavera. Estamos al final de una época histórica...Este movimiento creciente de la teología ha tenido su punto cumbre con el Vaticano II, con la Teología de la Liberación su momento de inflexión y con los acontecimientos culturales de 1989 su cumbre y su final. Tras todo esto ha aparecido un mundo nuevo en el que es necesaria una palabra nueva. Todos los grandes sistemas y autores, que han sido hasta ahora veneros fecundos para la Iglesia y manaderos sagrados para la teología actual... pertenecen a otra época. La nuestra encuentra en ella impulsos pero, si pueden seguir siendo maestros, ya no pueden ser guías, porque su tiempo queda ya lejos del nuestro”.⁴

Convergen así dos procesos aparentemente contradictorios: siglo de oro y otoño; cumbre e incapacidad. La peculiaridad del momento teológico reclama un análisis que no renuncie a esta tensión por la eliminación de alguno de sus componentes. Si, por un lado, hemos llegado a uno de los momentos más altos de la teología, por el otro, sus riquezas se enmarcan en un ciclo histórico que parece tocar a su fin. Si sus logros son una referencia ineludible, los desafíos de la actualidad la hacen insuficiente como paradigma y marco básico del teologizar. ¿Cómo dar cuenta de semejante situación? Propongo la siguiente hipótesis explicativa: *La teología católica en la década del '90 del siglo XX ha comenzado a transitar un nuevo escenario caracterizado por la entrada en un período post/clásico de la historia de la teología y por la emergencia de un proceso de transición epocal de ciclo largo en la cultura occidental. Desarrollo a continuación estas dos vertientes.*

4. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La teología española ante la nueva Europa*, Salamanca, 1994, 22-23.

2. El ingreso de la teología católica en un período post/clásico

2.1. Una época clásica

El siglo XX puede ser considerado como un siglo de oro para la teología católica, como una época «clásica».⁵ Esto es, como un período en el que se plasmó una nueva constelación de valores teológicos. Muchas de las líneas y procesos anteriores pueden verse desembocar en él. El período posterior a él estará decididamente marcado por la historia de sus efectos.⁶ Sus figuras paradigmáticas (personas, escuelas, centros) y sus estilos de teologizar constituyen un pasaje obligado para quien quiera dar cuenta de cualquier tema teológico de importancia en la trayectoria del pensamiento cristiano. Así como Orígenes, los Padres Capadocios, Agustín o Tomás de Aquino transformaron de manera irreversible el estilo y la figura de la teología, la teología católica del siglo XX constituye un hito decisivo luego del cual nada puede ser igual.

5. Para un primer ingreso en la teología del siglo XX cf.: R. NOGUEIRA PASCUAL, “Contexto general de historia de la Iglesia católica en el siglo XX”, *Almogaren* 1 (1988) 35-45; M. BOERO, “Materiales sobre la transformación de la teología contemporánea”, *Estudios Franciscanos* 90 (1989) 1-72; E. VILLANOVA, E., *Historia de la teología cristiana*, vol. III «Siglos XVIII, XIX y XX», Barcelona, 1992, 679-1011; G. LAFONT, “Le retour de la théologie catholique. De 1878 à nos jours”, en Id., *Histoire théologique de l’Eglise Catholique. Itinéraire et formes de la théologie*, Paris, 1994, 341-384; R. GIBELLINI (dir.), *Teología del siglo XX. Un balance*, Santander 1998; D. FORD, *The modern theologians. An introduction to christian theology in the twentieth century*, Cambridge 1997; J. DORÉ, (dir.), *Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II (1965-1999)*, Paris, 2000.

6. Para un abordaje de figuras y procesos cf.: E. BUENO – R. BERZOSA, “La teología post-conciliar en búsqueda de su estatuto epistemológico”, *Script. Vict* 40 (1993) 163-175; A. BENTUÉ – A. MEIS (et al.), *Grandes teólogos del siglo XX*, Santiago de Chile 1996; D. MIETH- E. SCHILLEBEECKX – H. SNIJDEWIND (eds.), *Cammino e visione: Universalità e regionalità della teologia nel XX secolo. Scritti in onore di Rosino Gibellini*, Brescia 1996. Miradas de conjunto críticas se pueden encontrar en R. BERZOSA, *Hacer teología hoy. Retos, perspectivas, paradigmas*, Madrid, 1994; G. RISSE – H. SONNEMANS (eds.), *Wege der Theologie: An der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Festschrift für Han Waldenfels zur Vollendung des 65. Lebensjahres*, Paderborn, 1996; J. MOLTSMANN, “Situación de la teología al final del siglo XX”, *Carthaginensia* 28 (1999) 247-250; P. HÜNERMANN, “Apuntes sobre la situación de la teología católica en Europa”, *Stromata* 56 (2000) 191-210; S. PIÉ I NINOT, “Perspectivas del quehacer teológico de cara al nuevo milenio”, *Revista Catalana de Teología* 26 (2001) 293-315; R. GIBELLINI, “Passione per il Regno. Percorsi del Novecento teologico”, en Id., (ed.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Brescia, 2003, 5-26.

Se trata de una «época clásica» porque, en su transcurso, lo que se ha transformado no es tal o cual aspecto del servicio teológico, sino su misma figura histórica. Todos los núcleos centrales de la infraestructura del teologizar fueron reinterpretados: el abordaje de las fuentes bíblicas, patrísticas, dogmáticas y litúrgicas; el modo de concebir las relaciones con las culturas y corrientes de pensamiento; el método teológico y la impostación de las disciplinas; la figura histórica de las instituciones teológicas; la cuestión del/los sujeto/s de la teología; la relación de la teología con las otras instancias eclesiales; los públicos de teología (iglesia, sociedad, academia); los tantes y lugares teológicos (inculturación, liberación, política, etc.).

2.2. Una época que termina

Pero, al mismo tiempo es necesario comprobar que es una época que está culminando. Por supuesto que, tratándose de una «época clásica», su cierre no implica ni su agotamiento ni su finalización. Al contrario, la perspectiva y la distancia hermenéutica permitirán apreciar aun mejor su jerarquía e importancia. Su historia de los efectos será de largo alcance y su recepción requerirá mucho tiempo y dedicación. Pero el hecho de que su apropiación sea una tarea, es un indicador más de su clausura. Entre lo que termina y lo que empieza habrá, pues, una continuidad muy profunda. Pero, al mismo tiempo, comienza a hacerse evidente que los términos en los que se planteo la teología católica durante este período no bastan por sí mismos para afrontar el saber del creer en las nuevas circunstancias epocales de las iglesias y las culturas. Recorramos algunos de los síntomas del cierre de ciclo:

a) La comunidad teológica ha entrado en un trabajo de presentación global de sus aportes.⁷ Efectivamente, en los '90 y en la primera década del tercer milenio han ido apareciendo panoramas, balances, diccionarios,

7. Una obra paradigmática de "balance" es la producida por la Asociación Italiana de Teología; donde por primera vez se mira al conjunto de la teología católica del siglo XX desde la centuria ya terminada. Cf. G. CANOBBIO – P. CODA (eds.), *La teología del XX secolo. Un bilancio*, 3 vol, Roma 2003. El primer volumen «Prospettive Storiche» presenta el balance de las siguiente ramas: Estatuto y Método de la teología. Exégesis del AT y NT. Historia de la Iglesia. Historia de la Teología. Patrística. Teología fundamental. El segundo «Prospettive sistematice» estudia la cristología, la teología trinitaria, la antropología teológica, la ecle-siología, la liturgia y los sacramentos, la escatología y la mariología. El tercer tomo «Prospettive Pratiche», analiza la teología ecuménica, la teología de las religiones, la teología moral, la teología espiritual, el derecho canónico y la teología pastoral.

nuevas series de manuales, estados de situación, y hasta historias. Se trata de una convergencia de "géneros literarios" característica de los fines de ciclo.

b) La comunidad teológica está atravesando una cesura generacional de amplio alcance y desembocadura incierta. En la década del '80 e inicio del '90 muere la mayor parte de los grandes protagonistas de la transformación teológica del siglo XX en campo católico: K. Rahner y B. Lonergan (1984); Hans Urs Von Balthasar (1988); Marie-Dominique Chenu (1990); Henri De Lubac (1991); Ives Congar (1995). En el mismo lapso comienza el cierre del ciclo de producción y enseñanza la generación siguiente: Edward Schillebeeckx, Alvery Dulles, Peter Hünermann y Hans Küng; Gustavo Gutiérrez y Lucio Gera; Dorothee Sölle y Rosemary Radford Ruether; Christian Duquoc y Olegario González de Cardedal. Las generaciones que siguen muestran un perfil notablemente diferente y su trabajo se inscribe en un horizonte eclesial y cultural muy diverso. Se trata de un proceso incierto porque muchas instituciones teológicas no han podido sostener el recambio generacional; haciendo que su influjo y peso relativo esté llamado a decaer considerablemente (la teología europea en general y la alemana en particular). Universidades, congregaciones religiosas, comunidades teológicas nacionales, centros especializados, han tenido que iniciar procesos de cierre o profunda reestructuración, bajo la presión conjunta de la falta de personal teológico cualificado, cambios en el perfil de los alumnos y en las necesidades eclesiales y culturales.

La reproducción de la figura histórica alcanzada se hace imposible porque sus bases de sustentación ya no existen. En efecto, el «siglo de oro» de la teología católica fue posibilitado por un entramado eclesial y por un tipo de inculturación del cristianismo. Sus protagonistas fueron hijas e hijos de culturas católicas europeas y de una subcultura norteamericana; brotaron de un humus de familias, colegios, estilos vocacionales y modalidades de formación en la fe. Sus instituciones estaban sostenidas por un catolicismo fuerte, vital; hecho de hábitos culturales de transmisión de la herencia, de congregaciones religiosas de dimensiones imponentes y presencias sólidas, de escuelas teológicas con matrices probadas por siglos de continuidad y novedad. Las figuras de subjetividad católica, los estados de vida y la vocación teológicas gozaban de legitimidad social. Las nuevas generaciones de teólogos y teólogas ya no han pisado este suelo, ya no han crecido en este horizonte. La conmoción sociocultural del catolicismo eu-

ropeo y norteamericano son para ellos el «hogar» de pertenencia y constituyen una obiedad existencial. Teologizan en y para «otro mundo»

c) Las grandes categorías interpretativas que gozaron de capacidad orientadora, vigencia epistemológica, fuerza explicativo-comprensivo abarcadora, ya no son suficientes por sí mismas para expresar el escenario actual de la teología católica: Concilio Vaticano II, modernidad, teologías de arriba y de abajo, teologías de la liberación, teologías de la cultura, teologías de genitivo, método histórico crítico, diálogo interreligioso, etc. El agotamiento de su potencial englobante no significa que hayan perdido importancia o decisividad. Los temas que pusieron en el corazón del debate no sólo no desaparecieron sino que pueden empezar recién ahora a adquirir toda su entidad de desafío. Más aun, en épocas así, los sectores conservadores o nostálgicos pueden buscar que disminuya su peso y su influencia futura. Pero de este modo tampoco se asegura que se los incorpore con madurez a la tradición católica. Porque las categorías clásicas ya no pueden mantener la pretensión de expresar, ellas solas, el ámbito en el que se ha de realizar el teologizar contemporáneo.

2.3. Un tema símbolo: El conflicto de las interpretaciones en torno al Vaticano II⁸

El clima de época de oro en clausura se expresa de manera privilegiada en la emergencia de un debate central: ¿Qué significó el Concilio Vaticano II? ¿En qué momento de su recepción estamos? El postconcilio ¿fue una explosión inacabada o una tragedia anunciada? ¿Será necesario volver al preconcilio o ir hacia un Vaticano III? La toma de posición frente a este tema tiene una influencia decisiva en la manera de valorar la teología católica contemporánea y su futuro. Veamos tres manifestaciones claves de este debate.

8. Los estudios claves para este tema son: C. FLORISTÁN. – J. J. TAMAYO (dirs.), *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid, 1985; G. ALBERIGO – J. P. JOSSUA (eds.), *La recepción del Vaticano II*, Madrid, 1987; G. ALBERIGO, "Il Vaticano II e la sua eredità", *Il Regno* 756 (1995) 573-581; P. HÜNERMANN, "Il concilio Vaticano II come evento", *Il Regno* 794 (1997) 376-384; S. MADRIGAL, *Vaticano II: remembranza y actualización. Esquemas para una eclesiología*, Santander, 2002.

2.3.1. El conflicto Concilium/Communio⁹

El proyecto editorial expresado en la revista *Concilium* convocó en su inicio a la mayoría de los grandes protagonistas de la renovación teológica del siglo XX. Tanto su concepción como sus temas y enfoques, fecundaron a las comunidades teológicas y eclesiales de todo el mundo con lo más avanzado de una reflexión largamente preparada y ahora en pleno despliegue. Sin embargo luego de unos años de camino común, algo comenzó a romperse:

"Pronto teólogos que habían desempeñado un buen papel en el período postconciliar tomaron otro camino: Han Urs Von Balthasar, Henri de Lubac, Joseph Ratzinger, Jérôme Hamer y Philippe Delaye, hallan un medio de expresión característico en la revista *Communio*, contrapunto de *Concilium*: a causa del temor manifestado por el vacío espiritual..."¹⁰

Suena una voz de alarma teológica contra lo que se consideraba la descomposición de la identidad católica en la vida y el pensamiento. Por otro lado, autores como Karl Rahner, Yves Congar, Edward Schillebeeckx y Hans Küng, prosiguen en el espíritu de *Concilium*, con el convencimiento de que las transformaciones no hacían sino comenzar. Estos dos proyectos editoriales hacen emerger una tensión que llegará por momentos hasta el enfrentamiento. Es aquí donde comienza a hablarse del creciente papel de un *neoconservadurismo teológico, eclesial y pastoral*,¹¹ impulsor de una crítica ácida a muchas vertientes del postconcilio.

9. Cf. PH. DENIS- F.X. HUBERLANT, "Le mouvement Communio", *Esprit* Feb (1984) 11-25

10. E. VILLANOVA, *Historia de la teología cristiana*, vol. III: «Siglos XVIII, XIX y XX», Barcelona, 1992, 950.

11. Cf. D. MENOZZI, "Vers une nouvelle Contre-Reforme?", *Archives de Sciences Sociales des Religions* 62 (1986) 135-150; S. PIÉ-NINOT (et al.), *La impossible restauració*, Montserrat, 1986; J. ROLLET, *Le Cardinal Ratzinger et la théologie contemporaine*, Paris, 1987; D. MENOZZI, "El anticoncilio (1966-1984)", en G. ALBERIGO – J. P. JOSSUA (eds.), *La recepción del Vaticano II*, Madrid 1987, 385-413; H. KÜNG – N. GREINACHER (recop.), *Contro il tradimento del Concilio*, Torino, 1987; R. FRANCO, "¿Fundamentalismo católico?", *Proyección* 37 (1990) 251-270; A. TORNOS, "¿Vivimos tiempos oscuros?", *Sal Terrae* 78 (1990) 735-753; R. AGUIRRE, "Iglesia y mundo ¿marcha atrás?", *Sal Terrae* 80 (1992) 437-445; J. A. ESTRADA, "El retorno de las «certezas» en la Iglesia: del diálogo a la confrontación", *Sal Terrae* 80 (1992) 447-455; Para una mirada más amplia cf. J. M. MARDONES, *Neoconservadurismo: la religión del sistema*, Santander, 1991; Id., *Neoliberalismo y religión: la religión en la época de la globalización*, Estella, 1998.

2.3.2. El debate sobre la recepción del Concilio Vaticano II¹²

Las fisuras abiertas en el campo teológico encontrarán plena visibilidad en la preparación, las discusiones y la recepción del Sínodo Extraordinario de Obispos de 1985:

*“El concilio no sólo fue confirmado, sino proclamado como la «máxima gracia del siglo» y la Carta Magna de la Iglesia católica para el presente y el futuro. El balance del sínodo, con un activo innegable y también un pasivo –muchas palabras y pocos hechos–, fue juzgado diversamente en función de las diferentes interpretaciones del momento eclesial y de la orientación teológica dada por el cardenal Ratzinger. Sean cuales fueren tales juicios, el sínodo fue testigo del paso de una primera a una segunda recepción del Vaticano II. En un primer tiempo había prevalecido la evidencia de su novedad, ya para deplorarla, ya para festejarla. El sínodo de 1985 señaló el final de esta evidencia e inauguraba lo que alguien ha llamado «el retorno de las certezas»”.*¹³

El conflicto de interpretaciones en torno al postconcilio se abría en toda la comunidad teológica. ¿En qué momento está la Iglesia a casi cuarenta años del Concilio Vaticano II? ¿En qué fase del postconcilio nos encontramos? Tres posturas parecen destacarse tipológicamente.

a) La primera está bien reflejada en el libro/entrevista del Card. Ratzinger «Informe sobre la Fe»:

“Resulta incontestable que los últimos veinte años han sido decididamente desfavorables para la Iglesia católica. Los resultados que han seguido al Concilio parecen oponerse cruelmente a las esperanzas de todos... Los cristianos son de nuevo minoría, más que en ninguna otra época desde finales de la antigüedad. Los Papas y los Padres conciliares esperaban una nueva unidad católica y ha sobrevenido una división tal que, se ha pasado de la autocrítica a la autodestrucción. Se esperaba un nuevo entusiasmo, y se ha terminado con demasiada frecuencia en el hastío y el desaliento. Esperábamos un salto hacia adelante, y nos hemos encontrado ante un proceso progresivo de decadencia que se ha desarrollado en buena medida bajo el signo de un presunto «espíritu del concilio», provocando de este modo su descrédito... Hay que afirmar sin ambages que una reforma real de la Iglesia supone un decidi-

*do abandono de aquellos caminos equivocados que han conducido a consecuencias indiscutiblemente negativas... En sus expresiones oficiales y en sus documentos, el Vaticano II no puede considerarse responsable de una evolución que contradice tanto la letra como el espíritu de los padres conciliares. Estoy convencido que los males que hemos experimentado en estos veinte años no se deben al Concilio «verdadero», sino al hecho de haberse desatado en el interior de la Iglesia ocultas fuerzas agresivas, centrífugas, irresponsables o simplemente ingenuas, de un optimismo fácil, de un énfasis en la modernidad, que ha confundido el progreso técnico actual con un progreso auténtico e integral. Y, en el exterior, el choque con una revolución cultural: la afirmación en occidente del estamento medio-superior, de la nueva burguesía, con su ideología radicalmente liberal de sello individualista, racionalista y hedonista.”*¹⁴

Por lo tanto, se impone una lectura seriamente crítica del postconcilio y el inicio valiente de una suerte de restauración. La Iglesia y la teología católica no pueden dialogar con el mundo moderno, ni con ninguna otra instancia, si no tienen una identidad fuerte e indiscutida. Sólo es posible abrirse a los demás cuando se está seguro de las propias convicciones. La clave de este momento no es tanto que los católicos se oponen al mundo sino que el mundo se opone a los cristianos por sus posturas contraculturales disidentes de las corrientes de opinión. El momento en el que nos encontramos queda así expresado:

*“Superada ya la fase de aperturas indiscriminadas, es hora de que el cristianismo descubra de nuevo la conciencia responsable de pertenecer a una minoría y de estar con frecuencia en contradicción con lo que es obvio, lógico y natural para el espíritu del mundo. Es tiempo de encontrar de nuevo el coraje del anticonformismo, la capacidad de oponerse, de denunciar muchas de las tendencias de la cultura actual, renunciando a cierta eufórica solidaridad postconciliar... Si por restauración entendemos un volver atrás, entonces no es posible restauración alguna. La Iglesia avanza hacia el cumplimiento de la historia, con la mirada fija en el Señor que viene. No se vuelve ni se puede volver atrás. Pero si por restauración entendemos la búsqueda de un nuevo equilibrio después de las exageraciones de una apertura indiscriminada al mundo, después de las interpretaciones demasiado positivas de un mundo agnóstico y ateo, una restauración sería del todo deseable y por lo demás se encuentra ya en marcha en la Iglesia. En este sentido puede decirse que se ha cerrado la primera fase del concilio.”*¹⁵

12. Cf. el número especial de la revista *Concilium* con ocasión del Sínodo Extraordinario de 1985: “Una valoración”, *Concilium* 208 (1986); P. LADRIÈRE, “Note sur le Synode extraordinaire Rome, 1985”, en P. LADRIÈRE – R. LUNEAU (dirs.), *Le retour des certitudes. Événements et orthodoxie depuis Vatican II*, Paris, 1987, 300-308; J. P. JOSSUA, “Desplazamientos y futuro de la teología”, *Concilium* 135 (1987) 277-290.

13. E. VILLANOVA., *Historia de la teología cristiana, vol. III: «Siglos XVIII, XIX y XX»*, Barcelona, 1992, 947.

14. J. RATZINGER – V. MESSORI, *Informe sobre la fe*, Madrid, 1985, 35-36.

15. *Ibidem*, 42-44.

En esta línea se sitúan también las advertencias, censuras, preguntas o cuestionamientos a conocidos exponentes de la teología católica por parte de Congregaciones romanas.¹⁶

Los pilares de este programa podrían sintetizarse como: el fin de las experimentaciones irresponsables, el reforzamiento de la identidad, la desobediencia a las imposiciones culturales.

b) La segunda interpretación sostiene la necesidad de recuperar el corazón del espíritu del Concilio Vaticano II que corre el riesgo de ser traicionado por muchas de las actitudes de la interpretación anterior, a las que juzgan un retroceso, una involución y fruto del miedo. Las actitudes centrales del espíritu del Concilio deben ser reconquistadas y relanzadas. El *aggiornamento* (puesta al día) y la *pastoralidad* (diálogo evangelizador abierto con la familia humana) son un patrimonio que no debe terminar porque los cambios sean otros o porque la Iglesia se halle en un momento crítico de su camino. Una célebre intervención del entonces Arzobispo de Milán en la IIª Asamblea Especial para Europa del Sínodo de los Obispos (1999), expresa esta mirada. Es necesario recrear un ámbito comunitario de discernimiento que actualice la libertad, la valentía y la capacidad de futuro del Vaticano II, para salir del bloqueo y del miedo ante los nuevos desafíos. Habría que:

“repetir, cada tanto, en el curso del siglo que se abre, una experiencia de confrontación universal entre obispos que permita desatar algunos de los nudos disciplinares y doctrinales que, tal vez han sido evocados en estos días, pero que reaparecen periódicamente como puntos calientes en el camino de las iglesias europeas y no solo europeas. Pienso en general en las profundizaciones y desarrollos de la eclesiología de comunión del Vaticano II. Pienso en la carencia, ya dramática, de ministros ordenados y en la creciente dificultad para un obispo de procurar la cura de almas en su territorio con suficientes ministros del Evangelio y la Eucaristía. Pienso en algunos temas relacionados con la posición de la mujer en la sociedad y en la Iglesia, en la participación de los laicos en algunas responsabilidades ministeriales, en la sexualidad, la disciplina del matrimonio, la praxis penitencial, las relaciones con las Iglesias de la Ortodoxia y más en general, en la necesidad de reavivar la esperanza ecuménica; pienso en la relación entre democracia y valores, entre leyes civiles y ley moral.”¹⁷

16. Cf. J. P. JOSSUA, “La condition des théologiens depuis Vatican II, vue par l’un d’entre eux”, *Archives de Sciences Sociales des Religions* 62 (1986) 119-134; A. TURRADO, “Reflexiones en torno al «caso Küng» y a sus consecuencias”, *Revista Española de Teología* 39 (1979/1980) 391-420.

17. C. M. MARTINI, “Il sogno della Chiesa”, *Il Regno* 846 (1999) 607-608, 608.

Esto necesitará del coraje de crear nuevas estructuras que lo hagan posible:

“No pocos de estos temas ya han aparecido en Sínodos precedentes, y es importante encontrar lugares e instrumentos aptos para su atento examen. No son ciertamente instrumentos válidos, para esto, ni las investigaciones sociológicas, ni la junta de firmas, ni los grupos de presión. Pero quizás tampoco un Sínodo podría resultar suficiente. Algunos de estos nudos necesitan probablemente un instrumento colegial más universal y autorizado, donde puedan ser afrontados con libertad, en el pleno ejercicio de la colegialidad episcopal, a la escucha del Espíritu Santo y mirando al bien común de la Iglesia y de toda la humanidad. Estamos impulsados a interrogarnos si, cuarenta años después de la convocatoria del Vaticano II, no esté madurando poco a poco, para la próxima década, la conciencia de la utilidad y casi de la necesidad de una confrontación colegial y autorizada entre todos los obispos sobre algunos de los temas emergentes de estos cuarenta años”¹⁸

La actual situación no solo no implica volver atrás en el espíritu de apertura del Vaticano II, sino que supone radicalizarlo, releerlo y plasmarlo en nuevas figuras históricas del cristianismo, lo que implica la audacia de la experimentación responsable:

“...Las formas habituales del testimonio eclesial, la liturgia y la diaconía, están obligadas a dar pasos totalmente nuevos. Por eso, quien piense o incluso decreta que se ha terminado la agitada «etapa experimental» postconciliar, se engaña de medio a medio. En mi opinión, la «fase caliente» de un encuentro verdaderamente creativo entre la fe cristiana y la cultura moderna está por empezar, siempre y cuando no queramos descalificar de entrada, tanto teológica como pastoralmente, nuestra cultura actual”¹⁹

c) La tercera interpretación afirma que se impone la convocatoria del Concilio Vaticano III. El segundo Concilio, si bien decisivo y fundamental, fue celebrado en un tiempo de transición. Por lo cual, sus conclusiones han sido, en muchos casos, superadas por el cambio veloz del mundo en los años sucesivos. Un antecedente simbólico de esta intuición fue el congreso realizado en 1977 en la Universidad de Notre Dame (Indiana, USA) bajo el título: «Hacia el Vaticano III: lo que está por hacer en la

18. *Ibidem*.

19. M. KEHL, *¿A dónde va la Iglesia? Un diagnóstico de nuestro tiempo*, Santander, 1997, 41.

Iglesia». Organizado conjuntamente por la revista *Concilium* y la *Catholic Theological Society of America*. A pesar del título, no se proponía convocar un nuevo concilio, sino discutir las cuestiones que en el futuro resultarían decisivas para las iglesias cristianas. Sus discursos y ponencias se plasmaron en el n° 132/2 de *Concilium* de 1978.

Posteriormente, la idea iría transformándose en una propuesta histórica a partir del surgimiento de iniciativas para convocar a un trabajo de preparación para un nuevo Concilio.²⁰ Muchas son las variaciones que se proponen para el futuro evento: que sea pan-cristiano; que se realice fuera de Europa; que asuma la radicalidad de las transformaciones eclesiales y culturales; que sea una asamblea libre y fraterna de todo el pueblo de Dios, y no sólo un evento episcopal; que sea fruto de un proceso sinodal sin restricciones de agenda ni de participantes. Una de estas propuestas, llamada «*Iniciativa internacional a favor de un nuevo concilio en la iglesia católica*» señala:²¹

“Las personas que firmamos esta petición, seguidores y seguidoras de Jesús de Nazaret, solicitamos al Papa, Obispo de Roma, en continuidad con el espíritu del Vaticano II, la convocatoria de un nuevo Concilio Euménico que ayude a nuestra Iglesia Católica a responder evangélicamente, en diálogo fraterno y con la mayor colaboración posible con las demás iglesias cristianas y las otras religiones, a los graves desafíos de la Humanidad, en particular de los pobres, en un mundo en rápida transformación y cada vez más interrelacionado. Conscientes de la dificultad que entraña organizar un Concilio Euménico, pedimos, dentro de las nuevas facilidades de comunicación e intercambio, que sea concebido como proceso conciliar, participativo y corresponsable, a partir de las iglesias particulares, locales y continentales. Proponemos que se realice a lo largo de un periodo de tiempo suficientemente amplio y con una metodología apropiada, para que la comunidad de creyentes pueda pronunciarse sobre los temas que considera más importantes y urgentes, siendo recogidas sus aportaciones para el debate y las decisiones conciliares.”²²

En este marco han ido surgiendo un conjunto de colectivos de opinión pública eclesial, con tomas de postura teológicas radicales ante cuestiones eclesiológicas de frontera. Solo como ejemplos se pueden mencio-

20. J. GOMIS (ed.), *El Vaticano III. Cómo se lo imaginan 17 cristianos*, Bilbao, 2001.

21. La propuesta se puede ver en [<http://www.proconcil.org/espanol/espanol.htm>]

22. *Ibidem*.

nar al movimiento «*Somos Iglesia*»,²³ la *Asociación para los derechos de los católicos en la iglesia* (ARCC),²⁴ y el colectivo *WOW*.²⁵

2.4. *Teologizar en una época post/clásica*

Hacer teología luego de una época de oro supone ocupar un lugar peculiar en su historia de los efectos. Se destacan dos procesos principales:

a) Supone para las próximas generaciones la responsabilidad de hacerse cargo de una herencia inmensa por amplitud, densidad y consecuencias. Implica formar especialistas durante periodos largos en lenguas, disciplinas, enfoques, corrientes y perspectivas muy diversas. La recepción de figuras y temas de la edad de oro no ha hecho más que empezar. Será necesario disponer de ediciones críticas, de escuchar ciertas voces que pueden haber quedado invisibilizadas en una primera mirada. Se requerirá asumir el itinerario recorrido en el diálogo ecuménico e interreligioso, en la interdisciplina con las filosofías y las ciencias, con las artes y las culturas. Esta tarea no puede darse por descontada ante las transformaciones en la configuración de las comunidades eclesiales, de las instituciones teológicas y las relaciones entre creer/pensar. La comparación con otros fines de «época de oro» en la historia de la teología podrían ser

23. Cf. [<http://www.eurosur.org/somos-iglesia>] Esta corriente se origina en 1995 como intento de respuesta de numerosos cristianos y cristianas a los conflictos que agitan a la iglesia católica austríaca. Ese año se publica el primer manifiesto «*Somos Iglesia: La reforma que anhelamos*» con sus cinco puntos: Construcción de una Iglesia fraterna. Plena igualdad de derechos de la mujer. Libre elección entre formas de vida celibataria y no celibataria. Valoración positiva de la sexualidad como parte importante del ser humano creado y aceptado por Dios. Mensaje de alegría en vez de mensaje de amenaza. Este documento es la base para el lanzamiento de una campaña de firmas que trasciende las fronteras de Austria, hacia Alemania, otros países de Europa y de América. En 1996 se constituye en Roma como movimiento internacional. En 1998 se publica el segundo manifiesto «*Iglesia y derechos humanos*» con la proclamación de diez puntos. El tercer manifiesto «*Vino nuevo en odres nuevos*» (2000), recoge las aportaciones que se han ido haciendo desde distintos ámbitos en forma de anhelos. Finalmente, en el año 2002 realiza el Encuentro Internacional para la renovación de la iglesia católica: «*Otra iglesia es posible*»

24. Cf. [<http://arcc-catholic-rights.net>]. Se fundó en 1980 como reacción contraria a las medidas disciplinares tomadas contra Edward Schillebeeckx, Jacques Pohier y Hans Küng. Busca apoyar un cambio estructural en la iglesia católica, procurando institucionalizar una dinámica colegial que abarque la toma de decisiones. Postula la existencia de derechos fundamentales radicados en la humanidad y el bautismo de todos los católicos. Está desarrollando una carta de los derechos de los católicos en la Iglesia y una Propuesta de constitución católica.

25. Cf. [<http://www.womenpriests.org>] Esta red busca mantener abierta la cuestión de la ordenación de la mujer y promover la reflexión teológica sobre la cuestión.

de suma utilidad para calibrar la dificultad de la empresa. Solo como ejemplo cabe traer a la memoria la transición epocal entre el siglo XIII, teológicamente cumbre, y los procesos de transformación de los siglos XIV y XV, que cambiarían radicalmente las condiciones del teologizar.

b) Requiere releer críticamente la herencia desde los nuevos escenarios culturales, intelectuales; locales y globales. Esto pone a la comunidad teológica ante el difícil reto de realizar simultáneamente operaciones de escucha, crítica, aclimatación, continuación, interrupción, empatía y distanciamiento. Entre la dispersión de sentidos y la unificación temerosa que reduce a lo seguro, entre la multiplicidad sin vigor y la síntesis prematura, entre la nostalgia y el iconoclasmo, las nuevas generaciones teológicas recorrerán un camino con muchas exigencias. Tampoco aquí el resultado está asegurado.

3. Escenarios culturales: transición epocal

Las ciencias sociales y otros análisis culturales han venido proponiendo un conjunto de claves de lectura para interpretar el actual momento cultural de occidente.²⁶ La comunidad teológica ha buscado dialogar con ellos al mismo tiempo que estudiaba las transformaciones en los escenarios eclesiales.²⁷ En ambos casos se ha ido abriendo paso la convic-

26. A nivel general se puede ver: I. WALLERSTEIN, *Conocer el mundo, saber el mundo: El fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*, México, 2001; M. CASTELLS, *La era de la información: Economía, sociedad y cultura, vol. II: «El poder de la identidad»*, México, 2000². Sobresalientes son los trabajos de la socióloga de la religión: D. HERVIEU-LÉGER, *La religion pour mémoire*, Paris, 1993; "Catolicismo: El desafío de la memoria", *Sociedad y Religión* 14/15 (1996) 9-28; *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, 1999; *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, 2003. Para el ámbito latinoamericano cf. D. MATO, "Introducción: cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización", en D. MATO (comp.), *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, Buenos Aires, 2001, 13-29. En el nivel argentino se pueden ver los aportes del GRUPO GERARDO FARELL (ed.), *Argentina: alternativas frente a la globalización. Pensamiento social de la iglesia en el umbral del tercer milenio*, Buenos Aires, 1999; *Crisis y reconstrucción. Aportes desde el pensamiento social de la iglesia*, vol. 1: «Dimensión político-económica»; vol. 2: «Dimensión social y ético-cultural», Buenos Aires, 2003. También B. SARLO, *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*, Buenos Aires, 1994; "Instantáneas. Medios, ciudad y costumbres en el fin de siglo", Buenos Aires, 1996.

27. Se destacan las obras de J. M. MARDONES, *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, Madrid 1995; *¿A dónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Santander, 1996; *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Santander 1999; *En el umbral del mañana. El cristianismo del futuro*, Madrid, 2000; *La vida del símbolo. La*

ción de estar asistiendo a un cambio de proporciones epocales; a una transformación de ciclo largo en la historia de la cultura y en la figura del cristianismo. Haciendo bisagra en el año símbolo de 1989, auscultando preparaciones, semillas y emergencias en los más diversos procesos culturales del siglo XX, se propone pensar el hoy como momento de una peculiar *transición epocal*:

“¿Cómo hay que explicar el siglo XX corto, es decir, los años transcurridos desde el estallido de la URSS, que, como podemos apreciar retrospectivamente, constituyen un período histórico coherente que acaba de concluir? Ignoramos cómo será el tercer milenio, pero sabemos con certeza que será el siglo XX el que le habrá dado forma. Sin embargo, es indudable que en los años finales de la década de 1980 y en los primeros de la de 1990 terminó una época de la historia del mundo para empezar otra nueva... El siglo XX corto acabó con problemas para los cuales nadie tenía, ni pretendía tener, una solución. Cuando los ciudadanos de fin de siglo emprendieron su camino hacia el tercer milenio a través de la niebla que les rodeaba, lo único que sabían con certeza era que una era de la historia llegaba a su fin. No sabían mucho más. Así, por primera vez en dos siglos, el mundo de los años noventa carecía de cualquier sistema o estructura internacional... En suma, el siglo finalizó con un desorden global de naturaleza poco clara, y sin ningún mecanismo para poner fin al desorden o mantenerlo controlado. La razón de esta impotencia no reside sólo en la profundidad de la crisis mundial y en su complejidad, sino también es el aparente fracaso de todos los programas, nuevos o viejos, para manejar o mejorar los asuntos de la especie humana”²⁸

dimensión simbólica de la religión, Santander, 2003; y las de J. MARTÍN VELASCO, *Cambio socio-cultural y cristianismo hoy*, Salamanca, 1980; *El malestar religioso de nuestra cultura*, Madrid, 1993; *Ser cristiano en la cultura postmoderna*, Madrid, 1996; *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, Santander, 1999; *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Santander, 2002. Un buen cuadro de conjunto puede verse en LL. OVIEDO TORRÓ, *La fe cristiana ante los nuevos desafíos sociales: tensiones y respuestas*, Madrid, 2002. Visiones más orientadas a la pastoral pueden verse en M. GONZÁLEZ, "La globalización y la teología. Un enfoque desde Argentina", en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *La Iglesia de cara al siglo XXI*, Buenos Aires, 1999, 115-149; "La vida y el cristianismo en un cambio de época. Pistas para el discernimiento (I)", *Vida Pastoral* 236 (2002) 4-12; "(II)", 237 (2002) 4-12; "Repercusiones del cambio epocal en la vida pastoral de la iglesia católica argentina: Malestares y emergencias", en GRUPO GERARDO FARELL (ed.), *Crisis y reconstrucción. Aportes desde el pensamiento social de la iglesia, vol. II: «Dimensión social y ético-cultural»*, Buenos Aires, 2003, 159-182; "Tramas culturales y vida pastoral: La individuación (I)", *Vida Pastoral* 245 (2004) 4-9; "(II)", 246 (2004) 4-7.

28. E. HOBBSAWN, *Historia del Siglo XX (1914-1991)*, 552.555. 15.

Repasamos a continuación algunas de sus peculiaridades:

3.1. Una época de tono crepuscular

Las épocas históricas no solo tienen acontecimientos, actores y procesos; también tienen climas, atmósferas, tonos vitales. Se trata de una suerte de contexto que todo lo impregna y que influye capilarmente sobre la cosmovisión, los análisis y las decisiones. Por ejemplo, en el período '60-'70 se da un tono epocal de cambio, urgencia, inminencia, revolución. La velocidad y la aceleración se imponían como «espíritu del tiempo». ²⁹ Grandes transformaciones que cambiarían radicalmente todos los órdenes de la existencia se veían como inminentes, imparables y hasta ya vislumbrables. Esta percepción exigía decisiones impostergables, compromisos radicales y actitudes fundacionales. Se decía que quien no tomase las decisiones correctas quedaría fuera de la historia:

“Se pensaba la política en términos purificadores, fundacionales, inaugurales, renovadores de la tradición. Todos estos términos podrían confluír en adjetivos como «vanguardista» y «mesianico». En efecto, la política también era pensada como eso: la redención mesiánica de las injusticias por un redentor colectivo en cuyo cuerpo se unían lo mejor del pasado (unos pocos) con los miles de presentes...” ³⁰

La atmósfera epocal actual es bien diversa:

“Estamos viviendo un momento sociocultural de tonalidad baja. Los colores predominantes no son vivos, sino propios de ese momento en el cual no se sabe si declina el día o va a aparecer la aurora. Es una época crepuscular de transición sociocultural, de crisis, de umbral o incluso de fin de época. Tenemos la sensación de que las respuestas y sentidos dados no nos sirven tal como los tenemos; necesitamos recrearlos y encontrar nuevas expresiones. Pero experimentamos la impotencia o la carencia de los recursos a mano: necesitamos otra cosa que aún no tenemos. Casi todos los diagnósticos confluyen en esta sensación de cierre de época y apertura de otra que aún no ha nacido.” ³¹

29. Para un descripción de este “espíritu”, cf. B. SARLO, “Cuando la política era joven”, *Punto de Vista* 58 (1997) 15-19.

30. *Ibidem* 19.

31. J. M. MARDONES, “Factores socioculturales que reconfiguran la vivencia de la fe cristiana”, en INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL, *Retos a la Iglesia al comienzo de un nuevo milenio*, Estella, 2001, 37-68, 39.

3.2. Transición

Que se trata de un período de transición puede verse, entre tantos otros emergentes, a partir de los intentos de nominación de los procesos culturales actuales. Se caracterizan por tres clases de categorizaciones:

a) Las que están precedidas por los prefijos «post», como post/cristiano, post/industrial, post/moderno, post/metafísico, post/cristiano, etc; y «des», tales como de/construcción, des/estructuración, des/territorialización, des/institucionalización, des/cristianización, des/implantación de la iglesia, etc. Este uso revela la conciencia de estar en un tiempo de finales, de agotamientos, de fin de ciclo. Se percibe que todo un conjunto de categorías, paradigmas, modelos se revelan impotentes para dar cuenta de lo que sucede. Muchos enfoques, corrientes e instituciones pierden la vigencia o son desplazados de su centralidad.

b) Las que están precedidas por los prefijos «re», como re/encantamiento, re/estauración, re/configuración, re/novación, re/forma, re/ocupación, re/fundación; o «neo» como neo/liberalismo, neo/esoterismo; o «nueva», como nueva evangelización, nueva era, nueva física. Esta tendencia refleja la convicción de la emergencia de procesos que buscan, sea recuperar ideas, valores, personas y corrientes de otros momentos culturales; sea la invención de alternativas o el ensayo de estrategias novedosas.

c) El uso creciente de las categorías: inédito, epocal y sistémico; con las que se busca decir que ni el ayer ni el hoy son suficientes para nombrar lo que pasa. La época en la que entramos es a tal punto diferente de las anteriores, que hay que volver a plantearse todo desde el inicio.

Los procesos nombrados por las categorías post/des son los mejor estudiados, los que más consenso han recibido y los que aparecen más firmes. Lo que ha terminado se recorta con claridad. Las vertientes analizadas bajo neo/re se muestran más incipientes, menos estructuradas, con más dificultad para establecer su vigencia en el futuro. El uso de «inédito» tiende a ser un recurso para declarar la imposibilidad de penetrar lo que sucede y una invitación a la audacia. Cuando lo que se acaba es más claro que lo que se inicia, cuando lo que termina se revela más fuerte que lo que comienza, cuando una época remite a un futuro incierto la comprensión de su hoy, entonces se ha entrado en un proceso de transición epocal.

3.3. *Transición peculiar*

Entre las peculiaridades de la transición en curso se han señalado las siguientes:

a) La transición actual no puede vislumbrar aun su término, por lo cual, es imposible saber en qué momento del proceso se está. Las generaciones actuales no pueden saber si se encuentran en la última etapa de un proceso que se acaba, en la primerísima de una figura histórica que amanece, en el medio de un cambio que tardará mucho tiempo aun en fraguar, o en cualquier punto intermedio del camino. Por otra parte, a diferencia de otros momentos de cambio, ya no se cree que lo que vendrá será necesariamente mejor. La fuga hacia adelante de la utopía del mañana aparece tan inviable como la nostalgia del «todo tiempo pasado fue mejor». «*Siempre se puede estar peor*» es la inquietante frase que muchos utilizan.

b) Hubo épocas en que las Iglesias y las Instituciones religiosas fueron las que tomaron la iniciativa en los momentos de transición, asegurando la transmisión de lo mejor del pasado y plasmando en gran medida los valores y el estilo de la civilización emergente (edad media europea). Instituciones religiosas fuertes e instituciones “civiles” decadentes. Parece que en otros momentos históricos, serían las instancias políticas, científicas o culturales de la sociedad quienes plasmen los nuevos tiempos e impulsen las nuevas vigencias. Las instituciones religiosas, tomadas en general, parece que ocuparan más bien puestos de retaguardia. Instituciones civiles fuertes e instituciones religiosas a la defensiva. Aunque, en este cambio de época, más bien se da la siguiente situación: tantos las instituciones religiosas como las civiles han sido superadas por el cambio epocal y no aciertan a reaccionar, ni mucho menos a liderar la transformación.

c) Se trata de un momento histórico marcado por la inestabilidad. Así lo expresaba el sociólogo Immanuel Wallerstein:

*“Creo que la primera mitad del siglo XXI será mucho más difícil, más inquietante y sin embargo más abierta que todo lo que hemos conocido en el siglo XX... Los sistemas históricos, igual que todos los sistemas, tiene vidas finitas. Tienen un comienzo, un largo desarrollo y finalmente, a medida que se apartan del equilibrio y llegan a puntos de bifurcación, un deceso... El moderno sistema mundial, como sistema histórico, ha entrado en una crisis terminal y dentro de cincuenta años es poco probable que exista?”.*³²

32. I. WALLERSTEIN, *Conocer el mundo, saber el mundo: El fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*, México, 2001, 5.

Su análisis epocal parte de la toma de conciencia de la historicidad de los sistemas de civilización. Se trata de figuras, de formas de existencia personal y cultural que, por su permanencia en el tiempo, se nos aparecen como “naturales”, como vividos «desde siempre». Solo en el momento de su declive se percibe con claridad que, así como en un momento nacieron, así también declinarán y morirán. Wallerstein postula que el actual sistema cultural liderado por occidente está acercándose a su fin. Como todo momento sistémico crepuscular, se caracteriza por tres cualidades: alta inestabilidad; crecientes posibilidades para hacer cambios estructurales y oportunidad para que las opciones personales y colectivas influyan sobre el conjunto; incerteza sobre el resultado. Se trata de un período *altamente inestable* porque el sistema no cuenta con los reflejos necesarios para procesar lo que ingresa en él. Los resortes que en otro momento funcionaron para asumir y resolver las tensiones, ya no funcionan; o lo hacen aumentando las rupturas en lugar de superarlas. En términos técnicos: «inputs» de baja intensidad pueden producir grandes «outputs», con resultados imprevisibles. Lo que equivale a decir que acontecimientos, desafíos, crisis o desajustes aun muy leves –que en otro momento de la vida sistémica hubieran sido fácilmente resueltos– adquieren ahora una capacidad desestabilizadora desproporcionada a su dinamismo propio. Pequeñas alteraciones en un lugar periférico del mundo pueden provocar hondos conmociones en todo el resto de los países. De allí que una de las experiencias epocales más difundidas sea la de caos, amenaza y riesgo. Pero es precisamente esta inestabilidad lo que vuelve al sistema histórico más fácilmente modificable. Los momentos de bifurcación son aquellos donde las transformaciones estructurales son más factibles, donde las opciones personales y colectivas tienen mayor chance de transformar la realidad. Por fin, esto no prejuzga sobre el resultado. Es decir, no significa que el sistema que advenega sea automáticamente mejor o peor que el anterior.

Si se acepta el análisis de Wallerstein, la actual transición epocal es una encrucijada civilizatoria. Un momento histórico inestable, de decisiones personales y colectivas de fondo, de amplias posibilidades de transformación.

3.4. Transición hacia un nuevo ciclo largo en las figuras históricas del cristianismo³³

Las comunidades eclesiales y la teología cristiana han ido tomando conciencia de que la transición epocal no era solo un proceso cultural exterior a ellas. Los cambios antes esbozados se dan en íntima relación con una transformación profunda de la religión y del catolicismo. En efecto, el cristianismo en general y el catolicismo romano en particular, especialmente en los países donde ha sido tradicionalmente religión mayoritaria, se encuentra en un cambio histórico de ciclo largo. El lugar cultural de sus creencias, prácticas e instituciones se está transformando de manera decisiva. El estudio de una serie de procesos³⁴ ha llevado a esta convicción:

a) En varios países donde fue tradicionalmente mayoritaria, la Iglesia Católica ha perdido el «monopolio» cosmovisional y religioso. La visión del mundo sostenida y enseñada por el catolicismo ya no es la que domina el imaginario social. Otras matrices provenientes de la ciencia, la tecnología, de otros sistemas religiosos y éticos, disputan culturalmente por la modelación del imaginario cultural. Además, se ha roto la sinonimia religión/catolicismo. Se han multiplicado las posibilidades de pertenencia y práctica religiosa, por el crecimiento y visibilidad del Islam, del cristianismo pentecostal, de movimientos como el Mormonismo o los Testigos de Jehová, de religiones afroamericanas, de matrices religiosas orientales con raíces en el Hinduismo o en el Budismo.

b) El catolicismo se ha pluralizado en su propio interior. Se han multiplicado las figuras de pertenencia eclesial, los modos de ser católico, las

33. Cf. J. B. METZ, "In cammino verso una chiesa mondiale culturalmente policentrica", en F. X. KAUFMANN – J. B. METZ, *Capacità di futuro. Movimenti di ricerca nel cristianesimo*, Brescia, 1988, 91-164; G. LAFONT, *Imaginer l'Église catholique*, Paris, 1996; M. KEHL, *¿A dónde va la Iglesia? Un diagnóstico de nuestro tiempo*, Santander, 1997; J. COMBLIN, *Cristianos rumbo al siglo XXI. Nuevo camino de liberación*, Madrid, 1997; M. BORGHESI, *Postmodernidad y cristianismo ¿una radical mutación antropológica?*, Madrid, 1997; G. ARBUCKLE, *Refundar la Iglesia. Disidencia y liderazgo*, Santander 1998; E. SALMAN, *La palabra partida. Cristianismo y cultura postmoderna*, Madrid, 1999; R. SCHREITER, *Constructing Local Theologies*, New York, 1999; LL. DUCH, *Sinfonía inacabada. La situación de la tradición cristiana*, Madrid 2002; A. GORDANO – F. TOMATIS (eds.), *La sfida della mondialità*, Roma, 2003.

34. Para un cuadro general de estas transformaciones desde el punto de vista de la sociología de la religión, cf. A. AMEIGEIRAS, "El fenómeno religioso en la sociedad argentina: crisis y transformaciones en el catolicismo a comienzos del siglo XXI", en GRUPO GERARDO FARELL (ed.), *Crisis y reconstrucción. Aportes desde el pensamiento social de la iglesia*, vol. 2: «Dimensión social y ético-cultural», Buenos Aires, 2003, 83-114.

corrientes espirituales y las formas de aceptación de las pautas de práctica religiosa y ética. Los catolicismos realmente existentes poseen una estructuración cristológica y eclesiológica diversificada.

c) Se verifican fenómenos de privatización de lo sagrado (las personas modelan su propia religión), y de tránsito religioso (no se recurre a un solo ámbito o espacio sagrado, sino que se da una itinerancia entre lugares de oración, sanación, apariciones, etc). Muchos analistas hablan de una situación de *fragmentación, diversificación, hibridación y recomposición* de la religión.

d) Los análisis de la situación actual del catolicismo verifican una mayor precisión y consenso en los fenómenos «des» que en los «neo/re». Son más visibles dinámicas como: La des/institucionalización (la religión tiende a vivirse al margen o con un acercamiento esporádico a las iglesias tradicionales y sus instancias oficiales); la des/regulación (los que adhieren a una instancia religiosa no siguen las pautas dogmáticas, éticas y prácticas prescritas por la institución salvo las que consideran adecuadas para su crecimiento); la des/implantación (la iglesia católica pierde densidad de inculturación en determinados sectores de una sociedad donde estaba tradicionalmente arraigada); la pérdida de medio confesional (el catolicismo pasa de ser una religión heredada a una electiva). Los procesos de re/neo son muy significativos pero aun no se afianzan: re/configuración de las creencias, re/encantamiento del mundo, nueva evangelización, nuevos cristianos electivos, reorganización del campo religioso, nuevos lenguajes religiosos, nueva religiosidad, etc.

e) Se registra un fuerte crecimiento de la indiferencia religiosa en muchos ámbitos de la cultura occidental.

*"La indiferencia tiene un componente subjetivo caracterizado por la ausencia de inquietud religiosa y un componente objetivo que viene registrado por la afirmación de la irrelevancia de Dios y de la dimensión religiosa de la vida. El indiferente vive en la despreocupación frente a lo religioso; la problemática religiosa no le interesa; no se pronuncia ni a favor ni en contra de Dios; vive sin horizonte de trascendencia. Vive dentro de la immanencia, de la realidad inmediata y a mano."*³⁵

35. J. M. MARDONES, *La indiferencia religiosa en España ¿Qué futuro tiene el cristianismo?*, Madrid, 2003, 25-26.

Si se acepta la transposición de la categoría de transición epocal desde la cultura al cristianismo, una pregunta se impone ¿qué es lo que termina y qué es lo que está comenzando? Para algunos, se estaría terminando un período de 500 años, marcado por el choque dramático y complejo con la modernidad occidental.³⁶ El mundo moderno bajo sospecha y el agotamiento del modelo del cristianismo europeo/occidental estarían abriendo la posibilidad de una nueva alianza entre la razón y la fe, el cristianismo y el humanismo, la trascendencia y la inmanencia, la autonomía y la heteronomía. Para otros, estaríamos asistiendo al cierre de un período de 1700 años iniciado con la conversión de Constantino. Lo que traería aparejado el crepúsculo de toda una manera de comprender las relaciones entre el ser humano y lo divino, la Iglesia, la cultura y el poder político, así como el ocaso de formas de piedad y de pensamiento teológico que fueron fecundas por siglos. El cristianismo tendría ahora la posibilidad de encontrar una nueva figura histórica de vida y anuncio del evangelio, discernida a partir de la doble fidelidad a los tiempos nuevos de la humanidad y a las cosas nuevas de la Buena Noticia. Para otros, lo que culmina es un período aun más prolongado. Se estaría terminando un período de 1900 años en el que el cristianismo privilegió su inculturación en el «mundo» grecolatino. Ahora se iniciaría el ciclo de una Iglesia verdaderamente mundial, que ya no tiene su figura paradigmática en Europa Central, sino que va encontrando configuraciones pluriformes en América Latina y del Norte, Asia, África y Oceanía:

“A fin de este siglo, el 70% de los católicos vivirá en países que hoy están en vías de desarrollo y solo el 30% en Europa y en los Estados Unidos...Pero este no es solo un dato empírico sino que tiene un significado teológico/eclesial: anuncia una nueva época de la historia de la Iglesia y de la teología. La Iglesia católica se encuentra ante una cesura en su historia, tal vez la más profunda desde sus orígenes. Está pasando de ser una Iglesia de Europa y Norteamérica, más o menos unitaria culturalmente, culturalmente monocéntrica, a ser una Iglesia mundial con múltiples raíces culturales y, por tanto, culturalmente policéntrica”³⁷

36. Cf. J. B. LIBANIO, *La vuelta a la gran disciplina. Reflexión teológico-pastoral sobre la actual coyuntura de la Iglesia*, Buenos Aires, 1986, 23-113.

37. J. B. METZ, “In cammino verso una chiesa mondiale culturalmente policentrica”, en F. X. KAUFMANN- J. B. METZ, *Capacità di futuro. Movimenti di ricerca nel cristianesimo*, Brescia, 1988, 91-164, 91-93.

Es evidente que las transformaciones en núcleos tan básicos del tejido eclesial y de la figura cristiana tendrán un influjo decisivo en el teologizar. El saber del creer no puede sino estar viviendo un viraje tan profundo como el que protagonizan las figuras del pensar y las formas de la fe.

4. Conclusión

Quedan así delineados los dos escenarios que considero básicos para comprender la actual situación de la teología católica. Si por un lado somos las primeras generaciones de recepción de la época de oro de la teología cristiana del siglo XX, por el otro vivimos en un escenario cultural y eclesial radicalmente nuevo. Si en un sentido somos post-clásicos, en otros estamos desafiados a ser fundadores. Hacer teología después de Rahner, Balthasar y Gutiérrez es asumir la convergencia de una cumbre y un otoño. Es no poder optar entre la nostalgia y la iconoclasia. Es recibir el desafío de la escucha profunda y la invención inédita. Es trabajar en la humildad de las generaciones de transición y con el riesgo de los tiempos radicales. Es teologizar en la inestabilidad en la que la muerte y la vida dejan sus marcas, sin que pueda anticiparse qué será futuro y qué pasado. Época post/clásica y transición epocal no constituyen una opción interpretativa, sino una incómoda pareja de claves para decir el «hoy» teológico.

MARCELO GONZÁLEZ

19-04-04

GERARDO DANIEL RAMOS SCJ

**NAVEGA MAR ADENTRO:
EXPRESIÓN Y PROYECCIÓN DEL RECIENTE
ITINERARIO TEOLÓGICO-PASTORAL
DE LA IGLESIA EN ARGENTINA**

RESUMEN:

El autor nos propone una mirada de conjunto del reciente documento pastoral, cuya finalidad es animar la pastoral argentina en los próximos años. Lo presenta como plasmación de un camino teológico-pastoral madurado en los últimos años por la Iglesia en Argentina, en continuidad con las *Líneas pastorales para la Nueva Evangelización*. De modo particular rastrea las fuentes magisteriales próximas y la reflexión de los teólogos argentinos que nutren los diferentes puntos del documento. Se detiene primero en las circunstancias y etapas que lo fueron dando a luz, para luego analizar uno por uno los cinco capítulos que lo componen: 1) El Espíritu que nos anima, 2) los desafíos, 3) el núcleo evangelizador, 4) los criterios y las tres acciones propuestas; mostrando siempre la interacción entre los mismos, los ejes transversales que los recorren y las proyecciones pastorales que del conjunto se desprenden.

Palabras clave: Nueva Evangelización – Pastoral – Espiritualidad – Iglesia – Sociedad argentina

ABSTRACT:

The author presents an overall view of this recent pastoral document. It aims to invigorate pastoral work in Argentina for the next years. This document follows a previous

one named *Líneas Pastorales para una Nueva Evangelización*. The article focuses on magisterial sources as well as the work of Argentine theologians within the document. It is divided into five chapters: 1) What Spirit gives us life? 2) Challenges 3) The evangelization core. 4) Criteria and three suggested actions. Interaction among chapters is shown, as well as transversal lines and projects of future pastoral work.

Key words: New evangelization, pastoral, spirituality, Church, Argentine society

Introducción

*Navega mar adentro (2003) [=NMA]*¹ se propone a sí mismo como documento inspirador de una “evangelización nueva en su ardor, en sus métodos y en su expresión” (NMA 1) en Argentina, en continuidad con las *Líneas pastorales para la Nueva Evangelización (1990) [=LPNE]*.² Éstas se habían presentado “como puntos esenciales, tanto de la enseñanza como de

1. El mejor comentario que leí hasta el momento de *Navega mar adentro* es el de V. M. FERNÁNDEZ, que lleva por título “La original propuesta de una santidad comunitaria y social: el eje de la actualización de las «Líneas»”, en *Pastores* 27 (2003) 45-49. Se trata de una reelaboración de “La nueva propuesta en Argentina”, publicada casi simultáneamente en *Criterio* 2286 (IX/2003) 491-495. Otros comentarios significativos: J. SCHEINIG, “En busca de una pastoral mística. Reflexiones sobre Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización y Navega Mar Adentro”, en *Pastores* 28 (2003) 15-22; A. ZECCA, “«Duc in altum». Reflexiones en torno a la actualización de las Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización de la Conferencia Episcopal Argentina”, en V. M. FERNÁNDEZ – C. M. GALLI – F. ORTEGA (eds.), *La fiesta del pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, Buenos Aires, Facultad de Teología UCA, 2003, 463-489. También mi reciente artículo “Navega mar adentro en el reciente itinerario teológico-pastoral (argentino)”, en *Pastores* 29 (2004).

2. Para iniciar la contextualización teológico-pastoral a la que hago referencia en el título del artículo sugiero: C. GALLI, “Las líneas pastorales para la nueva evangelización. Preparación, significación, recepción. Un aporte argentino a la formación pastoral”, en *Boletín OSAR* (nov. 1999) 18-43; “La pastoral y la teología en la Argentina desde el Concilio Vaticano II”, en ISCA, *Primera jornada catequética nacional. Teología y catequesis. Un diálogo imprescindible en perspectiva latinoamericana*, Buenos Aires, ISCA – Trejo Ediciones, 2000, 105-143; M. GONZÁLEZ, “Aportes argentinos a un pensamiento teológico latinoamericano inculturado. Memoria, presente y perspectivas de un cauce teológico”, en *Stromata* 58 (2002) 39-205; J. C. SCANNONE, “Hoy la patria requiere algo inédito”, en GRUPO ‘GERARDO FARRELL’, *Crisis y reconstrucción* (I), Buenos Aires, San Pablo, 2003, 25-56; G. RAMOS, “Semblanza de una teología con rostro pastoral en Argentina”, en *Proyecto* 43 (2003) 79-98.

la acción de la Iglesia, de manera que todos los agentes pastorales se sintieran guiados e impulsados por ellas” (LPNE 5). Es decir, que “sin constituir propiamente un Plan Nacional de Pastoral” estaban destinadas a servir “para revisar la actividad eclesial y para inspirar la planificación de las diócesis, sectores, asociaciones y movimientos”. La intención era “afianzar un sentir y actuar común en todas las iglesias particulares” (*id.*).

En efecto, las LPNE recogían y expresaban “un amplio consenso eclesial”, fruto de la *Consulta al pueblo de Dios*,³ y fueron capaces de “orientar, en nuestra patria, una misión evangelizadora nueva, más orgánica y vigorosa”.⁴ A partir de los desafíos del secularismo y la urgente necesidad de una “justicia demasiado largamente esperada” (LPNE 11) se proponían “suscitar, consolidar y madurar en el pueblo la fe en Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, presentándola como un potencial que sana, afianza y promueve la dignidad del hombre (LPNE 16)”.⁵ Este núcleo se desarrollaba luego en “cuatro cauces simultáneos y convergentes” (LPNE 23), a saber, misterio de Cristo (24-27), devoción mariana (28-29), pertenencia cordial a la Iglesia (30-31) y opción preferencial hacia los pobres, débiles y sufrientes (32). Suponía también un ‘espíritu’, que se expresaba como llamado a un mayor ardor misionero (34), a acrecentar la unidad de la Iglesia (35) y a suscitar una fe libre y personal (36). Por último, requería un compromiso con la nueva evangelización que se expresara de modo orgánico y vigoroso (37), que fuera capaz de transformar la vida (38) y que se manifestara en tres acciones concretas: la pastoral bautismal (48-50), la formación permanente (51-54) y la opción preferencial por los pobres (55-59).

Con NMA –afirman los obispos– “perseguiamos idéntico objetivo: alentar y sostener una más orgánica y vigorosa acción evangelizadora” (NMA 1). Se trata, por lo tanto, de una ‘actualización’ y “su gran valor es explicitar los consensos mínimos pero reales”.⁶ La ocasión la daba la convicción de que “el individualismo origina todo tipo de males, desde el in-

3. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA [=CEA], *Consulta al pueblo de Dios*, Buenos Aires, 1988.

4. CEA, *Consulta a las Iglesias particulares y Comunidades cristianas. Sugerencias para la consulta. Instructivo para el Consejo Diocesano de Pastoral*, 5.

5. *Ibidem*, 7.

6. Cf. V. M. FERNÁNDEZ, “La nueva propuesta...”, 492. Para una visión general de la intención del documento, también E. GONZÁLEZ, “Los nuevos desafíos de la Argentina y la actualización de las «líneas pastorales»”, en *Vida Pastoral* 241 (2003) 4-9; para una aproximación a los trabajos previos, *Consulta a las Iglesias particulares y Comunidades cristianas* (2000-2001).

cumplimiento de los deberes ciudadanos en la población en general, hasta los altos grados de corrupción en la política” y que “sólo una pasión por el bien común [podía] evitar que alguien caiga en el círculo vicioso y contagioso de quienes buscan su conveniencia a costa de los demás”⁷. Con esta intención –y para alentar este fuerte sentido comunitario– “en todo el documento hay un fuerte acento transversal en esos valores fundados en el misterio de la comunidad divina: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Ese es el eje que da su sentido unitario y estructurante a todo el documento” (*id.*).

Para la redacción de *NMA* se siguió un camino análogo al de *LPNE*. Hubo una primera etapa de ‘Motivación y preparación’, una segunda de ‘Evaluación y consulta’ (que se extendió desde septiembre del 2000 a marzo del 2001), una tercera ‘Elaboración de los primeros Lineamientos’. Luego se confeccionó un ‘Instrumento de trabajo’ y sucesivos borradores⁸ preparados por la Comisión Episcopal para la renovación de las Líneas Pastorales –con la ayuda de varias/os teólogas/os hasta la ‘Redacción final’⁹. Nuevamente, el documento de nutrió de una *Consulta a las Iglesias particulares y comunidades cristianas* –dirigida esta vez a los católicos que de algún modo se vinculan al trabajo pastoral–, y tuvo además muy en cuenta el *Estudio de opinión pública acerca de valores, Iglesia y distintos aspectos del culto católico* encomendada a la consultora Gallup Argentina por la Universidad Católica Argentina.¹⁰

Esta gestación y nutrientes le dan a *Navega mar adentro* una solidez y autoridad notorias. A continuación voy a desarrollar los elementos más significativos de cada capítulo.

7. V. M. FERNÁNDEZ, “La original propuesta...”, 45.

8. En total fueron 18, al último de los cuales se le incorporaron en Asamblea unos casi 500 modos (V. M. FERNÁNDEZ, “La original propuesta...”, 46)

9. La comisión episcopal estuvo presidida por L. Villalba (Arzobispo de Tucumán) y fueron sus miembros C. Franzini (Rafaela), J. Lozano (auxiliar de Buenos Aires), J. Rovai (auxiliar de Córdoba) y G. Rodríguez Melgarejo (secretario de la CEA). Los peritos que participaron en diferentes momentos fueron: G. Magaldi (Resistencia), J. Llach (Esclavas del Sagrado Corazón), L. Casalá (Marianista), y los presbíteros H. Álvarez (Córdoba), J. Blunda (Tucumán), C. Galli y E. González (Buenos Aires), P. Etchepareborda (Mar del Plata), V. M. Fernández (Río Cuarto), J. Scheinig (San Isidro) y J. Zini (Goya). Cf. E. GONZÁLEZ, “Navega mar adentro”, suelta amarras...”, en *Vida Pastoral* 243 (2003) 20.

10. Concluida para junio del 2001. Algunos datos de la encuesta las ofrece E. GONZÁLEZ, “La opinión pública sobre la Iglesia”, en *Vida Pastoral* 234 (2002) 13-18.

1. El Espíritu que nos anima

“El Espíritu Santo que nos anima es el mismo que impulsó a Jesús” (*NMA* 3).¹¹ Esta convicción “que acompañó a la Iglesia durante dos milenios y se ha avivado ahora en nuestros corazones por la celebración del Jubileo” debe convertirse en “fuerza inspiradora de nuestro camino” (*Novo Millennio Ineunte* [=NMI], 29): el influjo del Espíritu hace que “aunque nos sabemos pobres y débiles”, nos fortalezca “el amor de Dios que siempre toma la iniciativa” (*NMA* 5).

Profundizando esta apreciación teologal, el documento afirma que ante la “tristeza de la soledad, la desilusión o la insatisfacción” (*id.*), la fe nos invita a reconocer “el amor infinito del Padre” y a cultivar en esta convicción “la máxima perspectiva de la dignidad humana” (*NMA* 6); que “en medio de la oscuridad” (*NMA* 8), Jesús, que “está presente entre nosotros”, se convierte en “manantial vivo de nuestra esperanza” (*NMA* 7) que nos induce “a discernir y reconocer las semillas del Reino” (*NMA* 8); y que “en este mundo donde frecuentemente nos sentimos desamparados, ignorados, utilizados, excluidos” (*NMA* 11), el *Espíritu* nos llama a tener “un intenso amor a cada persona”,¹² a “cuidarnos y sostenernos unos a otros con entrañas de misericordia” (*id.*), para procurar a los hermanos la felicidad que Dios quiere para cada ser humano (Cf. *NMA* 10).

De este modo, “se ve que en el trasfondo de esta espiritualidad de comunión está la misma Trinidad Santísima como sustento ya que son explícitamente aludidos en las notas salientes de la misma todas sus personas: el Padre (5; 10), el Hijo (7), el Espíritu (3; 6)”.¹³ Ahondando la observación, descubrimos en cada afirmación la referencia a un desafío y a una Persona de la Trinidad, a una virtud teologal y a una acción pastoral. Es-

11. Sobre ‘espiritualidad y pastoral’ puede verse: V. M. FERNÁNDEZ, “El dinamismo del Espíritu Santo en el lenguaje y en la vida de la Iglesia”, en *SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (SAT), El misterio de la Trinidad*, Buenos Aires, San Pablo, 1998, 193-278; “Espiritualidad y actividad. Espiritualidad de la acción”, en *Pastores* 19 (2000) 49-60; “Trabajar con espíritu: la espiritualidad en la actividad pastoral”, en *Vida Pastoral* 237 (2002) 13-18; “Hundir mi camino en esta tierra. Y quedarme. La encarnación terrena de la espiritualidad pastoral”, en *Vida Pastoral* 245 (2004) 26-33; J. C. MACCARONE, “Espiritualidad en tiempos de crisis”, en *Con-sudec* (nov. 2001, Separata); “Dies Domini – Dies hominis”, en *Nuevas Propuestas* 33 (2003) 15-24; M. ÖFELE, “Soledad habitada”, en *Pastores* 17 (2000) 61-74. Desde una perspectiva bíblica, cf. L. RIVAS, *El Espíritu Santo en las Sagradas Escrituras*, Buenos Aires, Paulinas, 1998.

12. Cf. L. GERA, “Caridad pastoral y unidad de vida”, en *Pastores* 4 (1995) 13-19.

13. A. ZECCA, “Duc in altum...”, 468-469.

to establece un 'puente' con el párrafo siguiente, que anuda estas cuestiones desde una mística de comunión: "la comunión de la Trinidad nos interpela y nos convoca a estrechar vínculos" (NMA 12; Cf. TMA 12) desde "una cordial relación hacia cada hermano y hermana" (NMA 13), y mediante una "espiritualidad de comunión que nos permite valorarnos unos a otros de corazón" (*id.*). De este modo, "en un mundo donde reina la competencia despiadada, que a veces nos contagia, los cristianos sentimos el llamado de Dios a hacer juntos el camino, a buscar las coincidencias y superar los desencuentros para convivir como hermanos" (NMA 14).

La mística de comunión conduce a la misión: "la Iglesia existe para evangelizar" (NMA 15). Sin embargo, para ser "testigos valientes y fervorosos", animados de "una ardiente audacia misionera", y sentirnos "depositarios de un tesoro que humaniza [...], aporta vida, luz y salvación", es preciso que "conservemos el fervor espiritual", que por un lado nos hace superar "nuestras inclinaciones egoístas" y por otro nos hace gustar de la "dulce y confortadora alegría de evangelizar" (NMA 16).

Esto nos remite a la temática de la santidad, suscitada en cada uno de nosotros como anhelo por el Espíritu, y alimentada no sólo de la oración "sino también en la misión cotidiana" (NMA 17). Es gracias a la santidad de cada miembro de la comunidad cristiana que "toda la Iglesia crece en santidad comunitaria y misionera" (NMA 18). La santidad se expresa y desarrolla en "el amor fiel y perseverante, vivido y comunicado en la pastoral ordinaria" (NMA 19): es la "clave de la espiritualidad de comunión para la Nueva Evangelización" (*id.*) y el núcleo de la "mística que ha de impulsar toda la acción evangelizadora de la Iglesia en Argentina" (NMA 20).

Recapitulando –y como lo hace notar V. Fernández– en el capítulo I se describe "una espiritualidad que no separe la fe de la vida social y así comienza a aparecer la propuesta de una «santidad comunitaria, social y misionera»".¹⁴ Con esta premisa, el talante teologal del documento queda no sólo salvaguardado sino incluso acentuado desde el inicio, dándole a la pastoral un carácter 'místico' profundamente vinculado al discernimiento.¹⁵

14. "La original propuesta...", 46.

15. Es una de las apreciaciones más notorias de J. SCHEINING ("En busca de una pastoral mística...", 18-22).

2. Los desafíos

"Con oído atento y sensibilidad pastoral queremos mirar desde la fe la compleja realidad del mundo que nos toca vivir para discernir los signos de los tiempos como reclamos de evangelización" (NMA 21). Con esta expresión, y enmarcado en la perspectiva teologal y cristológico-trinitaria que aportan los capítulos I y III, los obispos se proponen iniciar un discernimiento de los desafíos presentes a la evangelización en Argentina: procuran escrutar por dónde van las insinuaciones de Dios para que la Iglesia pueda prestar un adecuado servicio evangelizador¹⁶. Y anticipan que, si bien las dificultades que se le presentan hoy a la familia humana son "numerosas" (NMA 22), "el desafío radical y englobante [...] es la profunda crisis de valores de la cultura y la civilización en la que estamos inmersos" (NMA 23).

2.1. La crisis de la civilización

Cada época presenta características propias que ofrecen posibilidades inéditas a vida pastoral de la Iglesia. La nuestra está marcada sobre todo "por profundas transformaciones" (GS 54),¹⁷ notorias en los diferentes planos de la vida socio-cultural y eclesial,¹⁸ y que hoy tienden a tornarse cada vez más complejas. Por eso "podemos percibir qué es lo que termina, pero no descubrimos con la misma claridad aquello que está comenzando" (*Jesucristo Señor de la Historia* [=JSH], 3).

Esta crisis de la civilización se manifiesta especialmente en el hecho de que "las personas, las familias, las instituciones y la sociedad, en general, no encuentran nuevos cauces para sostenerse y crecer": no terminan de perfilarse los nuevos modelos y paradigmas configuradores de un nuevo orden. Pero además se revela en la constatación de que "nos cuesta

16. Cf. R. FERRARA – C. GALLI (eds.), *El tiempo y la historia: reflexiones interdisciplinarias*. Buenos Aires, Paulinas – Facultad de Teología UCA, 2001; C. GALLI, "Discernimiento teológico-pastoral de los signos de los tiempos", en *Boletín OSAR* (sept. 2000) 24-29; M. GONZÁLEZ, "Teología de la historia desde la perspectiva argentina. La contribución de Lucio Gera y Rafael Tello", en *Stromata* 58 (2002) 187-210. Para una visión de conjunto del capítulo, V. M. FERNÁNDEZ, "La original propuesta...", 47; A. ZECCA, "Duc in altum...", 481-488; E. GONZÁLEZ, "Los nuevos desafíos de la Argentina y la actualización de las «líneas pastorales»", en *Vida Pastoral* 241 (2003) 4-9.

17. Cf. A. AMEIGEIRAS, "Transformaciones socio-culturales y perspectivas de análisis a comienzo del s. XXI", en *CIAS* 519 (2002) 595-609.

18. Cf. G. RAMOS, *Los cristianos ante el cambio de época*, Buenos Aires, Claretiana, 2003.

mantener la cultura del trabajo” –que de hecho va perdiendo cada vez más su carácter personal y dignificador–, de que “no nos integramos con entusiasmo a emprendimientos comunitarios” –ya que muchas veces prevalece el ‘sálvese quien pueda’–, y de que es “cada vez más raro hallar entre nosotros hombres y mujeres con pasión por el bien común” (NMA 25): en general prevalece la consabida sugerencia de ‘hacé la tuya’.

Simultáneamente causa y consecuencia, se produce el fenómeno concomitante del ‘malestar’ observable en varios ‘rubros’: en la política¹⁹, entre los jóvenes²⁰ y las mujeres,²¹ en los afectados por el fenómeno de la globalización²², en los que se sienten manipulados por los medios de comunicación,²³ en los que sufren las consecuencias de modelos pastorales envejecidos,²⁴ y en la familia –como veremos en el punto correspondiente. Sin la “esperanza que nos infunde el Espíritu Santo” (NMA 28), los “elementos positivos” que matizan estos aspectos negativos de la realidad (destacados en el n° 27) e incluso la persistente “reserva de valores fundamentales” (referidos en NMA 28) parecerían quedarse cortos al momento de tener que aportar nutrientes para afrontar esta crisis que, no obstante en nuestra patria, sigue siendo “una ocasión providencial para escuchar la llamada de Jesús a crecer como nación” (NMA 28).²⁵

19. Cf. D. GARCÍA DELGADO, “La ruptura de un contrato. Crisis de representación y gobernabilidad”, en GRUPO ‘GERARDO FARRELL’, *Crisis y reconstrucción* (I), San Pablo, Buenos Aires, 2003, 57-84.

20. Cf. P. CIFELLI, “El «conflictivo» ámbito de las culturas juveniles”, en *Vida Pastoral* 234 (2002) 35-41.

21. Cf. V. AZCUY (coord.), *El lugar teológico de las mujeres*, Buenos Aires, Centro Teológico Salesiano, 2000; C. SCHICKENDANTZ (ed.), *Mujeres, género y sexualidad*, Córdoba, Educc, 2003.

22. Cf. J. STIGLITZ, *El malestar en la globalización*, Buenos Aires, Taurus, 2002.

23. Cf. A. FORD, *La Marca de la Bestia. Identificación, desigualdades e infoentretenimiento en la sociedad contemporánea*, Buenos Aires, Norma, 1999.

24. Cf. M. GONZÁLEZ, “Malestares y emergencias. Repercusiones del cambio epocal en la vida pastoral de la Iglesia católica argentina (I)”, en *Vida Pastoral* 241 (2003) 4-11; (II), en *Vida Pastoral* 242 (2003) 4-11; (III), en *Vida Pastoral* 243 (2003) 4-8.

25. Cf. COMISIÓN PERMANENTE CEA, *Reconstruir la Patria, 7-8/01/02*, 3; O. CAMPANA, “La crisis es una oportunidad de novedad. Reportaje a monseñor Juan Carlos Maccaroni”, en *Vida Pastoral* 233 (2002) 18-25.

2.2. La búsqueda de Dios

La crisis de civilización es concomitante con las profundas transformaciones –sociológicamente constatables–²⁶ que también en lo religioso experimenta nuestro país:²⁷ “se percibe una difusa exigencia de espiritualidad” (NMA 29),²⁸ muchas veces como último recurso ante la ausencia de otros parámetros existenciales sólidos.

El documento procura discernir el valor de esta nueva búsqueda. Afirma que “existen grupos pseudorreligiosos y programas televisivos que proponen una religión diluida, sin trascendencia, hecha a la medida de cada uno” (NMA 31), que exponen al pueblo sencillo “a que su fe se debilite progresivamente y ceda a la seducción de sucedáneos, acogiendo propuestas religiosas alternativas y transigiendo incluso con formas extravagantes de superstición” (NMA 32).

Si bien parece claro que la apreciación que hace el texto acerca de las formas emergentes de religiosidad es prevalentemente negativa –y no sin motivos–, habría que ver si esta misma diversidad de expresiones no constituye de por sí una natural expresión más o menos explícita de la fuerte sensibilidad pneumatológica de la que se hacía eco el primer capítulo. Por otra parte parece inevitable a futuro –y ya lo va siendo– una seria confrontación y diálogo con las nuevas modalidades *New Age*,²⁹ que parecerían querer responder a las exigencias culturales del nuevo milenio.

En contrapartida, los obispos constatan “una fuerte presencia de la piedad popular en sus variadas expresiones”, destacando la devoción mariana, culto a los santos, oración por los difuntos, fe y sentido de fiesta (Cf. NMA 33). Aquí la valoración es más bien positiva, tal vez –y en gran parte– por la misma tradición de reflexión teológica que sobre la cuestión

26. Por ejemplo en Buenos Aires: Cf. F. FORNI – F. MALLIMACI – L. CÁRDENAS (Coord.), *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires*, Buenos Aires, Biblos, 2003.

27. Cf. A. AMEIGEIRAS, “El fenómeno religioso en la sociedad argentina: crisis y transformaciones en el catolicismo a comienzos del s. XXI”, en GRUPO ‘GERARDO FARRELL’, *Crisis y reconstrucción* (I), 83-115.

28. Cf. V. ROLDÁN, “La secularización y el despertar religioso a fines del milenio”, *CIAS* 484 (1999) 273-292.

29. A respecto, cf. F. TORROALBA, “¿Qué es la nebulosa de la ‘New Age?’”, en *Sal Terrae* 89/4 (2001) 267-280.

tenemos en Argentina.³⁰ Si bien “la religiosidad popular [...] tiene ciertamente sus límites”, ya que “está expuesta frecuentemente a muchas deformaciones de la religión, es decir a las supersticiones”, cuando está bien orientada “contiene muchos valores”. En efecto, los textos magisteriales señalan que “refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer”, y que “engendra actitudes interiores que raramente pueden observarse en el mismo grado en quienes no poseen esa religiosidad” (EN 48). Por eso en nuestro continente “la piedad popular es expresión de inculturación de la fe católica” (*Ecclesia in America [=EA]*, 16) –tema también ampliamente reflexionado en nuestro medio–,³¹ que es signo de esperanza para nuestro pueblo (Cf. JSH 19).

2.3. El escándalo de la pobreza y la exclusión social

Las “políticas inspiradas en formas de neoliberalismo que consideran las ganancias y las leyes del mercado como parámetros absolutos en detrimento de la dignidad y del respeto por las personas y los pueblos”, como así también “la pérdida del sentido de justicia y la falta de respeto hacia los demás se han agudizado y nos han llevado a una situación de inequidad” (NMA 34). El tema ha sido ampliamente analizado y debatido en este último tiempo y desde variados campos epistemológicos.³² De este diálogo, una cuestión parece clara: “Mientras la desocupación no se revierta, la pobreza seguirá creciendo” (NMA 35).

30. Entre los recientes trabajos, muy documentado el de C. GALLI, “La peregrinación: «imagen plástica» del Pueblo de Dios peregrino”, en *Teología y Vida* 44 (2003) 270-309. También, A. AMEIGEIRAS, “Para una hermenéutica de la peregrinación: cultura popular e identidad religiosa. Los migrantes santiagueños en la Argentina”, en *Stromata* 56 (2000) 123-143; C. GALLI, “La religiosidad popular urbana ante los desafíos de la modernidad”, en C. GALLI – L. SCHERZ (comps.), *Identidad cultural y modernización*, Buenos Aires, Paulinas, 1992, 147-176; J. SEIBOLD, “Imaginario social y religiosidad popular”, en *Stromata* 51 (1995) 131-140; “La mística de los humildes”, en GRUPO ‘GERARDO FARRELL’, *Crisis y reconstrucción* (II), 116-159; J. SONEIRA, *La renovación carismática católica en Argentina: entre el carisma y la institución*, Buenos Aires, Educa, 2001.

31. Recientemente, por ejemplo, Cf. M. TREJO, “La preocupación por inculturar el pensamiento. Juan Carlos Scannone y la sabiduría popular”, en *Proyecto* 36 (2000) 113-126; *La sabiduría del pueblo como lugar teológico de la ‘Escuela Argentina’ (1966-1996)* [Extracto de la tesis para el doctorado en teología], Roma, 2000. Sin embargo, no sólo el catolicismo parecería ser expresión de inculturación de la fe: Cf. R. MOSHER, “El pentecostalismo y la inculturación en América Latina”, en *Medellín* 95 (1998) 471-488.

32. Cf. E. ALBISTUR, “Una Argentina injusta, ¿tendrá paz?”, en *CIAS* 515 (2002) 361-381; D. CASTAGNA, “Es preciso reacomodar los valores fundamentales”, en *AICA-DOC* 555 (1/08/01); J. C. SCANNONE, “La nueva cuestión social y la crisis argentina”, en *SOCIEDAD AR-*

El documento señala a continuación que en todo esto “peculiar responsabilidad les toca a quienes detentan una dirigencia política, económica, sindical, cultural y religiosa”, pero también a “personas y sectores que prosiguen compitiendo por espacios de poder y privilegios [...] en una búsqueda desenfrenada de beneficios particulares o corporativos, que multiplica el número de los pobres y excluidos” (NMA 37)³³.

Sin negar la dramaticidad de estas constataciones en la coyuntura actual de nuestro país, existen algunos elementos que podrían contribuir a atemperarla y a cultivar una cierta esperanza humana. Por una parte los indicios de reactivación económica, que fueron despuntando desde el 2003, y la buena imagen que de momento conserva la figura del nuevo presidente y su entorno. Pero además, la constatación de que muchas de las dificultades que nos han afectado y todavía nos afectan tienen una magnitud geopolítica que va más allá de los confines de nuestro territorio. Es “nuestro mundo” el que “empieza el nuevo milenio cargado de las contradicciones de un crecimiento económico, cultural, tecnológico, que ofrece a pocos afortunados grandes posibilidades”, condenando a millones y millones de personas “a vivir en condiciones de vida muy por debajo del mínimo requerido por la dignidad humana” (NMI 50).³⁴

Sin embargo, esta constatación no puede excusar a cada argentino de “mirar su propio corazón, sus opciones concretas y su forma de actuar, para preguntarse si no está participando también él, en mayor o menor grado, en la construcción de esa red de inmoralidad que conduce a la pobreza y favorece tantas formas de violencia y egoísmo” (JSH 11). El contexto condiciona pero no determina. Y la evidencia está en que, particularmente desde los sectores más pobres, también afloran “muchas expresiones de solidaridad con raíces humanitarias y evangélicas” (NMA 39) que revelan un neocomunitarismo de base.

2.4. La crisis del matrimonio y la familia

Un ámbito particular en el que incide la crisis de civilización –de la que hablábamos al comienzo– es la familia. También sobre esta temática

GENTINA DE TEOLOGÍA [=SAT], *Religión, justicia y paz. La Argentina y el mundo*, Buenos Aires, San Benito, 2003, 121-134.

33. Cf. COMISIÓN PERMANENTE CEA, *Queremos ser Nación*, 10/08/01, c.

34. Cf. J. CALVEZ, “Problemas políticos del mundo en el Tercer Milenio”, en *CIAS* 471 (1998) 116-126; G. ESCOBAR, “Liberalismo, neo-liberalismo y economía de mercado en América Latina”, en *Medellín* 85 (1996) 5-16.

existe abundante tradición teológica en nuestro país.³⁵ La tesis básica es que “el creciente número de uniones de hecho, las nuevas parejas de divorciados y otros tipos de convivencia, requieren formas nuevas de acogida y atención pastoral” (NMA 41). Porque si bien es cierto que “por una parte existe una conciencia más viva de la libertad personal y una mayor atención a la calidad de las relaciones interpersonales en el matrimonio, a la promoción de la dignidad de la mujer, a la procreación responsable y a la educación de los hijos”, se constata por otra la existencia de una equivocada concepción teórica y práctica de la independencia de los cónyuges entre sí, las graves ambigüedades acerca de la relación de autoridad entre padres e hijos, las dificultades concretas que con frecuencia experimenta la familia en la transmisión de los valores, el número cada vez mayor de abortos” (FC 6).

En relación a estas afirmaciones NMA hace notar que “los grandes medios de comunicación [...] relativizan todo y destruyen valores claves para la familia, la educación y el pueblo” (NMA 26). También observa algunas cuestiones socio-económicas que influyen decisivamente: “el desempleo, la creciente pobreza y la marginación compulsiva de vastos sectores”, que “a causa de la crisis económica, generan desencuentros, pérdida de los vínculos afectivos [y] distorsión de los roles hasta llegar a disgregar el núcleo familiar” (NMA 42).

Ante esta realidad se hace necesario reafirmar la convicción –desde una perspectiva valorativa, pedagógica y experiencial, más que dogmática o canónica– de que “por el sacramento del Matrimonio, el varón y la mujer están llamados a vivir el misterio de la comunión y relación Trinitaria”, y que “los hijos, frutos de esta relación, otorgan sentido de plenitud” a ese proyecto de vida (NMA 44).

2.5. La necesidad de mayor comunión

El quinto desafío señala que si bien “se perciben signos saludables que procuran retomar el camino de la unidad perdida” (NMA 47), se observa cómo “las viejas antinomias vuelven a aparecer” (*Iglesia y Comuni-*

35. Últimamente la reflexión viene siendo profundizada por E. FABBRI. Entre sus artículos más recientes, “La familia, entre la sociedad y la sexualidad”, *CIAS* 525 (2003) 331-350; “La familia, entre la desazón y la solidaridad”, en *CIAS* 520 (2003) 39-56; “¿Qué pedirle a la familia?”, en *Criterio* 2284 (2003) 342-347. También J. MEINVILLE, “Que las familias sean escuelas de santidad”, en *AICA-DOC* 542 (14/03/01), y en general muchos pronunciamientos episcopales. Las temáticas de ‘género’ también afectan evidentemente a esta cuestión.

dad Nacional [=ICN], 30-37). En aquel documento de 1981 se afirmaba que –entre las más recientes– tanto “la violencia guerrillera” como “la represión ilegítima” enlutaron la patria (ICN 33), y que esto hacía “urgente la reconciliación argentina” (ICN 34). Esta antinomia política gestada en los 60³⁶ y expresada en los 70’ vuelve a reflejarse hoy de un modo más atenuado por ejemplo en la dinámica de los dos sectores del país que más presionan al actual gobierno: asociaciones piqueteras y grupos económicos. Desde una perspectiva socio-cultural, un elemento no menor a considerar en estas antinomias es la gestación histórica de nuestra nación, ya en el s. XIX dividida en unitarios y federales.

Por eso no es de extrañar que la dificultad en torno a la comunión se constate también de un modo profundo “en el seno [mismo] de nuestras comunidades”, en las cuales se observa una “cierta incapacidad para trabajar unidos” (NMA 46). Si bien es cierto que “hay un cierto crecimiento de la unidad en muchas comunidades cristianas” reflejado en la participación laical, la actividad misionera, variados grupos de reflexión y servicio, y los esfuerzos de muchas diócesis “para lograr una planificación pastoral” o la “implementación del plan Compartir” (NMA 48), también parece claro que el individualismo, la competencia y el desinterés –alimentados por la no “valoración recíproca, respeto de la diversidad, tolerancia, corrección fraterna, sinceridad y ayuda mutua”– han hecho que muchas veces nos falte “imaginación y propuestas para el crecimiento comunitario” y para “concretar servicios para el bien común” (NMA 46).

2.6. Interacción de los desafíos

Los desafíos se interconectan profundamente y se enmarcan en el nuevo paradigma de la complejidad. Los procesos de individuación³⁷ y fragmentación afectan profundamente a la vida nacional y eclesial, y se expresan en todas sus instituciones. Las dificultades por construir sentido y proyectos son el ‘talón de Aquiles’ de nuestra época: la recomposición de un metarrelato unificador parece hoy por hoy imposible. Pero esta misma imposibilidad racional es la que ofrece al discernimiento religio-

36. Cf. G. MORELLO, *Cristianismo y revolución*, Córdoba, Educc, 2003.

37. M. GONZÁLEZ, “Tramas culturales y vida pastoral: la individuación”, *Vida Pastoral* 245 (2004) 4-9 y 246 (2004) 4-9.

so y a la pastoral evangelizadora nuevas alternativas: en la construcción de un nuevo entramado social articulado y consistente los creyentes podremos aportar –autoimplicativamente– nuestra fe trinitaria en el apasionante desafío de descubrir significaciones profundas, solidarias e incluyentes.

3. El contenido de la Nueva Evangelización³⁸

3.1. El núcleo del contenido evangelizador

Las LPNE 16 proponían como núcleo del contenido evangelizador “la fe en Dios, Padre de Nuestro Señor Jesucristo”, presentándola “como un potencial que sana, afianza y promueve la dignidad del hombre”. Si aquí prevalecía la orientación (no exclusiva pero sí) prevalentemente cristológica, en NMA 50 se expresa un *viraje más explícitamente trinitario*: “Jesucristo resucitado nos da el Espíritu Santo y nos lleva al Padre. La Trinidad es el fundamento más profundo de la dignidad de cada persona humana y de la comunión fraterna”. A este ‘viraje’ contribuyó indudablemente el desarrollo de la teología trinitaria postconciliar,³⁹ pero sobre todo el “momento de fuerte desintegración” que vivimos en nuestra patria (NMA 51).

Este novedoso núcleo evangelizador –que en el texto aparece claramente destacado–, impregna transversalmente el documento y le da unidad a todas sus partes y contenidos. La originalidad se destaca particularmente al momento de desarrollar las seis dimensiones del núcleo evangelizador, que se expresan en los títulos detallados a continuación: a) en Jesucristo brilla una feliz noticia; b) Cristo rostro humano de Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo; c) Cristo rostro divino del hombre: dignidad de todo ser humano; d) el rostro doliente y resucitado de Cristo en el rostro del hombre sufriente; e) la comunión eclesial, nacida del corazón de Cristo, reflejo de la Trinidad; y f) la comunión de la Trinidad, fundamento de

38. Cf. V. M. FERNÁNDEZ, “La original propuesta...”, 47-48; “La nueva propuesta...”, 494; E. GONZÁLEZ, “«Navega mar adentro» y el contenido de la nueva evangelización”, en *Vida Pastoral* 244 (2003) 21-25.

39. Cf. R. FERRARA, “La Trinidad en el postconcilio y en el final del s. XX: Método, temas, sistema”, en *Teología* 80 (2002) 53-92.

nuestra convivencia social. Intentaré desarrollar brevemente estas dimensiones a partir de tres vertientes integradoras.

3.2. Vertiente cristológica

“Cristo es el centro de nuestra fe [...]. En Él, sobre todo en la Eucaristía, la gloria de Dios se hace cercana”. En contrapartida, “la vocación y el sentido de la vida de cada hombre consiste en reproducir la imagen del Redentor” (NMA 52). Él es el “modelo perfecto del hombre [...] [que] en su vida manifiesta solidaridad para con todos [...]”. Por eso la Nueva Evangelización ha de conducir a un encuentro con la eterna novedad de Cristo vivo para alcanzar en Él la vida eterna” (NMA 53).

Esta dimensión cristológica se irá desplegando a lo largo del capítulo en sentido trinitario y antropológico. La apertura trinitaria del misterio cristológico como fundamento de una feliz noticia para el hombre es una temática desmenuzada abundantemente por Juan Pablo II en *Dives in Misericordia* [=DiM]: “«Dios rico en misericordia» es el que Jesucristo nos ha revelado como Padre [...]. En Cristo Jesús, toda vía hacia el hombre [...] es simultáneamente un caminar al encuentro con el Padre y su amor [...]. La apertura a Cristo [...] no puede llevarse a efecto más que a través de una referencia cada vez más madura al Padre y a su amor” (DiM 1)⁴⁰. En contrapartida, y porque “la vocación y el sentido de la vida de cada hombre consiste en reproducir la imagen del Redentor” (NMA 52), “Jesús, invitándonos a participar de la vida de la Trinidad, hace posible que alcancemos nuestra mayor dignidad y una auténtica relación con los demás en la justicia y el amor” (NMA 51). De este modo, Jesucristo se convierte en “rostro humano de Dios y rostro divino del hombre” (NMA 53).

3.3. Vertiente trinitaria-antropológica

En efecto, Jesucristo es el *rostro humano de Dios* porque nos revela su vida íntima, “el misterio más profundo de nuestra fe: que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo”, y “nos invita permanentemente a esta comu-

40. La Iglesia en Argentina celebra esta experiencia en el documento de la CEA, *Jesucristo Señor de la historia* (2000): Cf. C. SCHICKENDANTZ, “«Jesucristo, Señor de la historia». Preparación previa, estructura y contenido del documento”, en *Proyecto* 38 (2001) 148-157. Para una introducción al pensamiento cristológico-trinitario de Juan Pablo II enmarcado en el conjunto de su magisterio, cf. G. RAMOS, “Semblanza del magisterio teológico-pastoral de Juan Pablo II”, en *Pastores* 23 (2002) 51-53.

nión de amor” (NMA 54). El Hijo “que contempla al Padre [...] vino al mundo para manifestarlo” (*id.*). Pero además, “el corazón de Jesús es la fuente del Espíritu Santo”, por cuya acción “somos renovados a imagen de Jesús e incorporados a la vida de la Trinidad” (NMA 55).

En efecto –decía Juan Pablo II– “en Cristo y por Cristo, se hace [...] visible Dios en su misericordia [...]: él mismo la encarna y personifica [...] y nos permite «verlo» especialmente cercano al hombre, sobre todo cuando sufre” (*DiM* 2). Entendida de este modo, la misericordia “constituye el contenido fundamental del mensaje mesiánico de Cristo y la fuerza constitutiva de su misión” (*DiM* 6). Por eso “la Iglesia en América necesita hablar cada vez más de Jesucristo [...] y prolongar sus actitudes” (NMA 53).⁴¹

Simultáneamente Cristo es *el rostro divino del hombre*. En el rostro filial de Cristo “se contempla el rostro del hombre que camina hacia el Padre, llamado a su vocación suprema: la intimidad de la vida trinitaria”, revelándole al hombre “su auténtica dignidad como persona” (NMA 56). Por eso –y como señalaba LPNE 16– “la fe cristiana es un potencial que sana, afianza y promueve la dignidad del hombre” (NMA 56): “en el rostro de Cristo resucitado reconocemos el destino eterno y glorioso del hombre peregrino, salvado por Él” (NMA 57).

Así, “Jesús es el «hombre nuevo» (Cf. *Ef* 4,24; *Col* 3,10) que llama a participar de su vida divina a la humanidad redimida”, y que en el misterio de su encarnación sienta “las bases para una antropología que es capaz de ir más allá de sus propios límites y contradicciones [...], hacia Dios mismo [...], a la intimidad de la vida Trinitaria” (NMI 23). Pero además, esta vinculación que el Hijo de Dios establece “en cierto modo” por su encarnación con cada hombre (Cf. *GS* 22) pone de manifiesto el fundamento “de la fraternidad universal”, ya que “el hermano, todo hombre, es sacramento de Cristo”. Esto nos compromete “a la defensa y promoción de todo el hombre y de todos los hombres, así como a la cooperación para realizar una sociedad más justa y reconciliada” (LPNE 27).⁴²

41. La temática está muy presente en todo el capítulo II de *NMI*. Cf. L. GERA, “El eje cristológico de la *Novo Millennio Ineunte*”, en R. FERRARA – C. GALLI (eds), *Navegar mar adentro: Comentario a la Carta 'Novo Millennio Ineunte'*; Buenos Aires, Paulinas – UCA Facultad de Teología, 2001, 111-125.

42. Esta afirmación constituyó el ‘Leit Motiv’ del magisterio pastoral de G. SUELDO. Cf. G. CARRERAS (coord.), *Monseñor Gerardo Sueldo. Al servicio de los que tienen la vida y la fe amenazadas*, Santiago del Estero, Instituto ‘San Martín de Porres’ – El Barco Editor, 2001.

Pero dado que el Hijo de Dios “ha elegido el camino del despojo y de la humillación”, en la historia presente “mantiene oculta su gloria en la persona de los *pobres y humillados*” (*id.*). En efecto, “en ellos resplandece la dignidad absoluta del ser humano; ellos, víctimas de la injusticia y el desamor son sacramento de Cristo” (NMA 58): más allá de su condición religiosa, “el pobre que sufre es signo elocuente del rostro del crucificado” (NMA 59). Porque si “la cruz es la inclinación más profunda de la Divinidad hacia el hombre y hacia todo lo que el hombre [...] llama su infeliz destino”, si es “un toque del amor eterno sobre las heridas más dolorosas de la existencia terrena del hombre” (*DiM* 8), Cristo que sufre acaba hablando a todo hombre y no solamente al creyente (Cf. *DiM* 7). Y esto porque el amor “se hace notar particularmente en el contacto con el sufrimiento, la injusticia, la pobreza [...], la «condición humana» histórica, que de distintos modos manifiesta la limitación y la fragilidad del hombre” (*DiM* 3). Así la cruz se convierte en “el pasmoso encuentro de la trascendente justicia divina con el amor: el «beso» dado por la misericordia a la justicia” (*DiM* 9).

3.4. *Vertiente eclesiológico-misionera*

El núcleo evangelizador tiene a su vez una perspectiva *eclesiológica*: la comunión eclesial, nacida del corazón de Cristo, “ha de irradiar el misterio de comunión misionera que contemplamos en Jesús y brota de la Trinidad” (NMA 60)⁴³, y cuya santidad “brilla con todo su esplendor en el rostro de María, los santos y los mártires” (NMA 61): así la Iglesia Santa muestra su rostro de Esposa de Cristo (Cf. *NMI* 30). La comunión trinitaria es el fundamento común del ‘misterio’ y ‘santidad’ de la Iglesia. “Dios es comunión, Padre, Hijo y Espíritu Santo, unidad en la distinción, el cual llama a todos los hombres a que participen de la misma comunión trinitaria”, de la cual “la Iglesia es signo” (*EA* 33). Este principio de comunión está llamado a realizarse de un modo análogo en el interior de cada Iglesia particular (Cf. *Compartir la Multiforme Gracia de Dios [=CMGD]*, 5).

Por otra parte, “la vocación a la comunión del pueblo de Dios es un llamado a la santidad comunitaria y a la misión compartida, que sólo son posibles por la acción del Espíritu” (NMA 62). Creciendo en unidad desde la diversidad, “cada Iglesia particular podrá reflejar más nítidamente la

43. Cf. A. ZECCA, “La Iglesia como misterio de comunión misionera en el pensamiento del Cardenal Eduardo Francisco Pironio”, en *Teología* 79 (2002) 117-136.

vida de la Trinidad” (*id.*) y ser “casa y escuela de comunión al servicio de la unidad de toda la familia humana” (NMA 63; Cf. NMI 143). A su vez, “la misión exige una verdadera comunión entre todas las Iglesias particulares de nuestra patria”, de modo que “el conjunto de nuestras diócesis [manifieste] mejor la vida de la Trinidad” (NMA 64).

Por último, la comunión de la Trinidad es fundamento de nuestra *convivencia social*. “A partir de la comunión trinitaria hemos de recrear los vínculos de toda comunidad [...]. En el diálogo y en el intercambio libre de dones, animado por el amor, se construye el «nosotros» de la comunión solidaria” (NMA 65) y encuentra “plenitud la imagen de Dios que llevamos en nosotros” (ICN 60). En primer lugar en la familia, pero también en las asociaciones intermedias y en la misma vida de la nación (NMA 66). Por eso “se hace necesario participar con imaginación y creatividad”, para “regenerar una convivencia social justa, digna, honesta y fraterna” que refleje mejor “esa comunión maravillosa que reina entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo” (NMA 67). Y por eso también “es de gran importancia que la Iglesia [...] sea signo vivo de una comunión reconciliada y un llamado permanente a la solidaridad” en la política, la economía y la vida social (EA 22).

4. Criterios pastorales comunes

A partir del núcleo evangelizador (III), en confrontación con los desafíos (II) y en consideración del Espíritu que nos anima (I), se desprenden cuatro criterios básicos que permiten “delinear un estilo evangelizador común a todos” (NMA 69).⁴⁴ Este cuarto capítulo es una novedad, ya que en LPNE se pasaba del ‘contenido’ a las acciones (‘nuestro compromiso’) a través del ‘espíritu que ha de animarnos’. La razón de ser de esta incorporación la encontramos en el hecho de que, si bien “muchas veces no podemos ponernos de acuerdo para realizar las mismas acciones o para tener los mismos proyectos”, sí es indispensable coincidir “en algunos criterios básicos que todos deberíamos aplicar en cualquier tarea que

44. Cf. V. M. FERNÁNDEZ, “La original propuesta...”, 48-49; “Propuesta de la Iglesia argentina...”, 494-495. El desarrollo de este capítulo IV del documento podría quedar bien enmarcado con el artículo de C. GALLI, “La Iglesia postconciliar y postjubilar: una nueva etapa de la peregrinación evangelizadora. NMI 1-3, 4-15, 58-59”, en R. FERRARA – C. GALLI, *Navega mar adentro...*, 16-46.

hagamos”⁴⁵ para “realizar la comunión misionera de la Iglesia en la Argentina” (NMA 69).

4.1. La pastoral ordinaria y orgánica diocesana

“Estamos llamados a trabajar tenazmente en *nuestras diócesis* para que el único programa del Evangelio y el proyecto de Dios sea el centro de la vida de cada comunidad eclesial” (NMA 70). Si el Jubileo había ofrecido una “oportunidad extraordinaria” de articular un itinerario eclesial-evangelizador en torno a la temática trinitaria, ahora estamos “ante el mayor y no menos comprometedor horizonte de la pastoral ordinaria”, ya que es “en las Iglesia locales” donde tienen que plasmarse “aquellas indicaciones programáticas concretas [...] que permiten que el anuncio de Cristo llegue a las personas, modele las comunidades e incida profundamente [...] en la sociedad y en la cultura” (NMI 29). En efecto, a partir del Jubileo “tenemos por delante la apasionante tarea de hacer renacer el celo evangelizador en el horizonte exigente y comprometido de la pastoral ordinaria”, la cual es preciso desarrollar “de un modo armónico e integrado en el proyecto pastoral de la diócesis” (NMA 70). Para lograr esta pastoral orgánica “se requiere activar, potenciar y enriquecer las estructuras de diálogo y participación”, entre las cuales se destacan los Consejos Presbiterales, Pastorales y de Asuntos Económicos (NMA 71).

A su vez, es necesario “retomar con energía el proceso de reforma y conversión de nuestras *parroquias*” (NMA 72), ya que “guarda un lugar destacado entre todos los medios creados por la Iglesia para evangelizar al hombre y su cultura” (LPNE 43). En ella la Iglesia se hace “visible, encarnada y operante entre los hombres” (*id.*), “vive y obra profundamente insertada en la sociedad humana e íntimamente solidaria con sus aspiraciones y dificultades” (*Santo Domingo [=SD]*, 58). Por eso “cada parroquia ha de renovarse en orden a aprovechar la totalidad de sus posibilidades pastorales para llegar efectivamente a cuantos le están encomendados” (NMA 72). Algunas sugerencias a respecto son la sectorización de la pastoral en pequeñas comunidades, la formación y participación de los laicos, los planes de conjunto en zonas homogéneas, la renovación de “la capacidad de acogida y el dinamismo misionero a los fieles alejados” (SD 60).⁴⁶

45. V. M. FERNÁNDEZ, “La original propuesta...”, 48.

46. Cf. CEA, *Renovación de la Parroquia*, Oficina del Libro, Buenos Aires, 1992, subsidio de las LPNE que tal vez tenga que ser actualizado a partir de NMA.

4.2. *Un camino integral de santidad*

“La santidad es la perspectiva en la que debe situarse todo camino pastoral”. Edificada por medio de los sacramentos de iniciación “es lo que ha de sostener, recrear y potenciar las actividades propias de la pastoral ordinaria” (NMA 73). Así, “poner la programación pastoral bajo el signo de la santidad [...] significa expresar la convicción de que, si el bautismo es una verdadera entrada en la santidad de Dios por medio de la inserción en Cristo y la inhabitación de su Espíritu, sería un contrasentido contentarse con una vida mediocre” (NMI 31).

Esta proposición conlleva significativas connotaciones histórico-sociales: ya que “no podemos ser peregrinos al cielo si vivimos como fugitivos de la ciudad terrena”,⁴⁷ todo camino integral de santidad “implica un compromiso por el bien común social”: no sólo que “nunca hemos de disociar la santificación del cumplimiento de los compromisos sociales”, sino que además hemos de integrar mejor en la acción pastoral “la opción por los pobres, la promoción humana y la evangelización de la cultura” (NMA 74). Así, también para el pueblo de Dios que peregrina en Argentina, “convertirse al Evangelio [...] significa revisar todos los ambientes y dimensiones de su vida, especialmente todo lo que pertenece al orden social y a la obtención del bien común” (EA 27).

4.3. *Todos sujetos y destinatarios de la tarea evangelizadora*

Ante la comprobación de que “la mayor parte de los bautizados no han tomado aún conciencia plena de su pertenencia a la Iglesia”, de que “se sienten católicos pero no Iglesia”, y de que por lo tanto “el mundo del trabajo, de la política, de la economía, de la ciencia, del arte, de la literatura y de los medios de comunicación social no son guiados por criterios evangélicos” (SD 96), los obispos argentinos insisten “en el protagonismo de todos y cada uno de los bautizados, especialmente de los laicos y laicas” (NMA 75), reconociendo “el potencial misionero de todo el pueblo bautizado como protagonista, no sólo destinatario, de la Nueva Evangelización”,⁴⁸ y el valor de “la religiosidad de nuestro pueblo”, no

47. Cf. CEA, *Carta al Pueblo de Dios*, 17/11/01, 6.

48. Las intervenciones del Episcopado han sido recurrentes en el tema, sobre todo en el marco de la crisis. Cf. CEA, “Hoy la patria requiere algo inédito”, en *AICA-DOC* 529 (16/05/01), “Queremos ser nación”, en *Consudec* 913 (2001) 18-19; “El diálogo que la patria necesita” (2002); “Recrear la voluntad de ser nación”, en *AICA-DOC* (14/07/03). Para

sólo “como objeto de evangelización, sino también [...] como fuerza activamente evangelizadora” (NMA 76).

Esto supondrá para quien “ha encontrado verdaderamente a Cristo” el desafío de “afrentar con valentía una situación que cada vez es más variada y comprometida, en el contexto de la globalización y de la nueva y cambiante situación de los pueblos y culturas que la caracteriza”. A este desafío Juan Pablo II lo denominó “llamada a la nueva evangelización” (EA 40). Esta “propuesta de Cristo” que “se ha de hacer a todos con confianza” y respeto (*id.*) contrasta muchas veces con la falta de fervor (espiritual) que “se manifiesta en la fatiga y desilusión, en la acomodación al ambiente y el desinterés, y sobre todo en la falta de alegría y esperanza” (EN 80).

Por eso es imprescindible “renovar el impulso evangelizador de los comienzos, el vigor de los orígenes, [...] el fervor espiritual y el entusiasmo misionero”, como así también “profundizar la confianza en el Espíritu Santo que anima a la Iglesia e impulsa toda acción evangelizadora” (LP-NE 34). Esto nos permitirá “salir al encuentro de las mujeres y varones de nuestros ambientes, especialmente de los que se sienten más alejados [...], para ayudarles a experimentar la misericordia del Padre” (NMA 78).

4.4. *Un itinerario formativo gradual*

Dado que “la tarea evangelizadora ha de tener en cuenta la cotidiana experiencia de la gente [...], sus inquietudes, sueños, expectativas y preocupaciones” (NMA 78), los obispos insisten en la necesidad de una “auténtica pedagogía de la santidad que la presente como ideal atractivo [...] en cada momento de la existencia personal”, de modo que promueva “un itinerario de formación permanente para la maduración de la fe” (NMA 79).

En función de esta ‘pedagogía creyente’ será necesario estimular “el aumento y la adecuada formación de los agentes para los diversos campos de la acción pastoral”, como así también “impulsar procesos globales, orgánicos y planificados” (SD 57). Pero además deberá recordarse, por una parte, “que el crecimiento espiritual y el desarrollo de la conciencia moral son procesos graduales, generalmente lentos, en los que la gracia de Dios trabaja con la libertad débil del hombre, sin violentarla”, y por otra

la cuestión eminentemente social, Cf. M. G. MOLINA, “Estado y organizaciones sociales de la Iglesia”, en *Crisis y reconstrucción* (I), 151-183 y *DIÁLOGO ARGENTINO, Bases para la reforma. Principales consensos* (jul. 2002).

–y en contrapartida–, que “no podemos renunciar al deber de formar pacientemente las conciencias”, de modo que las personas vayan alcanzando –junto con una “liberación integral”– “la gloriosa libertad de los hijos de Dios” (NMA 79).

5. Acciones destacadas⁴⁹

Antes de ingresar en propuestas de acción, el documento subraya la *primacía de la gracia y la santidad en la pastoral*.⁵⁰ “Nuestras Iglesias particulares están llamadas a renovarse en el camino de la santidad comunitaria y misionera que anime la actividad pastoral ordinaria en forma más creativa y orgánica”. Y añade: “Esto implica reconocer la primacía de la acción de la gracia en la vida pastoral” (NMA 80). Estas mismas ideas habían sido resaltadas en NMI 38, cuando hablando de “una pastoral que dé prioridad a la oración, personal y comunitaria” el Papa se refería explícitamente a “la primacía de la gracia” como “un principio esencial de la visión cristiana de la vida”.⁵¹ Por eso “nuestras celebraciones han de expresar el profundo sentido trascendente y religioso de la vida pastoral, sobre todo en la Eucaristía, que es fuente y culmen de toda la evangelización” (NMA 81).

A partir de estas convicciones surge como corolario el *discernimiento evangélico* de prioridades y acciones, que no es otra cosa sino “la interpretación que nace a la luz y bajo la fuerza del Evangelio, del Evangelio vivo y personal que es Jesucristo, y con el don del Espíritu Santo”, como “un reto a la libertad responsable, tanto de la persona como de la comunidad” (*Pastores dabo vobis* [=PDV], 10).⁵² En el caso de las anteriores líneas pastorales las “tres actitudes capaces de encarnar en todos un celo evangelizador más vivo y entusiasta” eran “la renovación del ardor;

49. V. M. FERNÁNDEZ, “La original propuesta...”, 49.

50. Cf. V. M. FERNÁNDEZ, *La gracia y la vida entera*. Barcelona-Buenos Aires, Herder-Ágape, 2003; J. C. MACCARONE, “Dies Domini – Dies hominis...”.

51. Es el común denominador que animó ‘vidas testimoniales’ tan diversas como la mayoría de las que aparecen en V. AZCUY (coord.), *Semillas del siglo XX. Teología en la encrucijada de biografías, disciplinas y culturas*, Buenos Aires, Cesba, 2000; *Semillas del siglo XX* (II), Buenos Aires, Cesba, 2002. Es también el fundamento último de renovación auténtica de cualquier sujeto eclesial (por ejemplo, G. NÁPOLE, “Espiritualidad de la vida consagrada en tiempos de cambio”, en *Proyecto* 35 (2000) 47-70).

52. Cf. C. GALLI, “Discernimiento teológico-pastoral...”.

el fortalecimiento de la unidad eclesial y el anuncio de la verdad con respeto a la libertad” (LPNE 33), y las acciones destacadas se concentraban en el bautismo (48-50), la formación permanente (51-54) y la opción preferencial por los pobres, débiles y enfermos (55-59). En la presente situación las tres acciones destacadas discernidas como propositivamente prioritarias –“potencialmente muy evangelizadoras”, tendientes a alcanzar “el mayor número posible de personas”, y que procuran “responder transversalmente a los cinco desafíos” (NMA 82)–, son las de hacer de la Iglesia casa y escuela de comunión (NMA 83-89), acompañar a todos los bautizados hacia el pleno encuentro con Jesucristo (NMA 90-94), y propiciar una Iglesia servidora para una sociedad responsable y justa (NMA 95-97).

5.1. Hacer de la Iglesia casa y escuela de comunión

“El gran desafío de nuestras diócesis consiste en abrir espacios de encuentro, reflexión y fiesta, en generar un *ambiente acogedor y cálido* donde todos los bautizados puedan vivir los diversos carismas con verdadero y fecundo espíritu de caridad, de verdad y de unidad en la diversidad, en plena comunión con el obispo que preside” (NMA 83).⁵³ Estos espacios y ambiente de comunión –a cultivar en «las familias, comunidades parroquiales, instituciones educativas, comunidades de consagradas y consagrados, asociaciones, pequeñas comunidades y movimientos», llamados todos a integrarse y participar armónicamente «en la misión de la Iglesia diocesana» (id.)–, tienen su punto de partida en «una actitud del corazón del varón y de la mujer que contemple el misterio de la Trinidad, manifestado en Jesucristo», reconociendo «su luz y su huella en los seres humanos» y siendo capaz de «sentir al hermano de fe en la unidad profunda del Cuerpo místico como alguien que le pertenece, valorando todo lo bueno que Dios ha sembrado en él y dándole espacio en su propia vida» (NMA 84).⁵⁴

El texto se inspira en NMI 43, donde se dice que “espiritualidad de comunión significa ante todo una mirada del corazón sobre todo hacia el

53. Cf. J. CASARETTO, “La participación en la Iglesia”, en *Criterio* 2272 (VI/2002) 207-211; CEA, “Encuentro Eucarístico Nacional: «Lo reconocemos al partir el pan»”, Córdoba 8-10/09/00, en *AICA-DOC* 548 (16/05/01); CONSEJO NACIONAL DE CONFAR, “Hacia un nuevo estilo de animación”, en *Caminos de Confar* 30 (2001) 5-8.

54. Cf. V. AZCUY, “La Iglesia que viven, piensan y sueñan las mujeres”, en SAT, *De la esperanza a la solidaridad*, Buenos Aires, San Benito, 2002, 195-211; G. RAMOS, “Algunas reflexiones sobre nuestro ministerio de presbíteros en medio de la crisis”, en *Vida Pastoral* 245 (2004) 43-44.

misterio de la Trinidad que habita en nosotros y cuya luz ha de ser reconocida también en el rostro de los hermanos que están a nuestro lado”, y que “sin este camino espiritual [...] los instrumentos externos de la comunión se convertirían en medios sin alma, máscaras de comunión más que sus modos de expresión y crecimiento”.

Por otra parte, “la espiritualidad de comunión requiere de espacios originales e instituciones creativas donde se eduque en la convivencia humana, con un estilo cordial y respetuoso”, comenzando por la familia, “pequeña Iglesia doméstica” (NMA 86). Estos *espacios de comunión* “han de ser cultivados y ampliados día a día, a todos los niveles, en el entramado de la vida de cada Iglesia [...], entre obispos, presbíteros y diáconos, entre pastores y todo el pueblo de Dios, entre clero y religiosos, entre asociaciones y movimientos eclesiales”, para lo cual es preciso “valorar los organismos de participación previstos por el Derecho canónico, como los consejos presbiterales y pastorales” (NMI 45). En este contexto “el testimonio, la predicación del Evangelio y la celebración de sus misterios, así como la presencia viva de María en la religiosidad católica, habrán de orientarse hacia el desarrollo de una conciencia de cordial pertenencia a la Iglesia” (LPNE 30). En concreto, “a la Iglesia particular con sus diversas estructuras de comunión organizada, donde se realiza y manifiesta la Iglesia universal” (NMA 87).

Dado que la Iglesia “no podrá reconciliar a los hombres entre sí sin mostrar una *imagen creíble de unidad*”, también en nuestra patria deberá examinar hasta qué punto “padece situaciones y riesgos de división que la debilitan en su capacidad evangelizadora” (LPNE 35). “Todos los miembros de la Iglesia hemos de tomar parte activa en la construcción de su unidad interior, creando un clima apto para que desaparezcan los prejuicios y divisiones”, dado que “en la unidad se juega la eficacia de la evangelización nueva” (*id.*). Particularmente los obispos, “recordando que son, individualmente, el principio y fundamento visible de unidad en sus Iglesias particulares, deben sentirse llamados a promover la comunión en sus diócesis” (EA 36), pero también a estimular a sus fieles a “desarrollar lazos de comunión con las Iglesias locales en otras partes de América por la educación, la mutua comunicación, la unión fraterna entre parroquias y diócesis, planes de cooperación, y defensas unidas en temas de mayor importancia, sobre todo los que afectan a los pobres” (EA 37).⁵⁵

55. E incluso ‘más allá de nuestras fronteras’: Cf. C. GALLI, “El servicio de la Iglesia al intercambio entre Europa y América Latina”, en *Teología* 78 (2001) 105-154.

En el marco de la Iglesia que peregrina en Argentina, la comunión implica compartir “lo que somos y tenemos: talentos, tiempo, dinero” (CMGD 7) –de lo que la colecta *Más por Menos* y el plan *Compartir* van siendo ejemplos cada vez más logrados. Así, “a partir de la comunión dentro de la Iglesia, la caridad se abre por su naturaleza al servicio universal, proyectándose hacia la práctica de un amor activo que incluya a todos los excluidos” (NMA 88).

5.2. *Acompañar a todos los bautizados hacia el pleno encuentro con Jesucristo*

Existe una constatación inicial: “la gran mayoría de los argentinos están bautizados” (NMA 90),⁵⁶ y “un gran número de [ellos] expresa su fe católica mediante los gestos de la piedad popular, con hondo sentido de trascendencia” (NMA 91). La religiosidad popular “engendra actitudes interiores [de] paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desapego, aceptación de los demás, devoción” (EN 48). Las expresiones externas de esta piedad son numerosas: “las peregrinaciones a los santuarios de Cristo, de la Santísima Virgen y de los santos, la oración por las almas del purgatorio, el uso de sacramentales (agua, aceite, cirios...)”, etc. (EA 16). En nuestro continente, a la vez que “es expresión de la inculturación de la fe católica” que ha asumido “formas religiosas autóctonas”, constituye el punto de arranque para una mayor inculturación del Evangelio (Cf. EA 16).

Teniendo presente este contexto religioso y creyente, y sabiendo que “la caridad pastoral de la Iglesia [...] tiene la misión de conducir a sus hijos hacia una vida cristiana plena” (NMA 92), se indican dos caminos estratégicos complementarios (Cf. NMA 94). Por un lado, “*acoger cordialmente* a quienes se acercan a nuestras comunidades”. Dado que “la mayoría de las familias se acercan a la Iglesia para el Bautismo de sus hijos”, en la medida “que reciban una acogida cordial, generosa y festiva, y se les invite a participar activamente del sacramento, se les ayudará, mediante la Palabra de Dios y los gestos sacramentales, a actualizar la memoria del Bautismo que una vez recibieron” (LPNE 48). Valorando estos encuentros se “abre las puertas a un proceso de insospechables consecuencias para la vida cristiana” (NMA 94).

56. Por lo que siempre existirá un buen ‘humus’ para el ‘diálogo ecuménico’. Si bien el tema no se desarrolla en el presente documento, puede verse: AAVV, *Ecumenismo y diálogo interreligioso en la Argentina*, San Pablo, Buenos Aires, 2000; J. SCAMPINI, “El ecumenismo en Argentina. La experiencia de los años pasados y los desafíos”, en *Vida Pastoral* 233 (2002) 26-32; “La oración: alma del movimiento ecuménico”, en *Vida Pastoral* 245 (2004) 34-39.

Por otro lado, el documento recomienda *no contentarnos “con esperar a los que vienen” (id.)*. La primera indicación se orienta en línea de experiencia de lo dicho acerca de la Iglesia como casa y escuela de comunión; la segunda va en un sentido marcadamente misionero, y destaca tanto la importancia de “las misiones populares y de los misioneros de manzana; la creación de comunidades de base y de grupos de oración en las casas; la multiplicación de capillas, centro de culto y de catequesis; [y] los movimientos eclesiales”, como el valor de la pastoral por sectores “que ayude a vivir la fe en los lugares de trabajo, de estudio, de recreación y deportes” (id.).⁵⁷

5.3. Iglesia servidora de una sociedad responsable y justa⁵⁸

“El primer servicio de la Iglesia a los hombres es anunciar la verdad sobre Jesucristo” (NMA 95). Para ello –y en continuidad con lo que venía diciendo en el punto anterior– “son necesarias [además de la parroquia] otras muchas formas de presencia y de acción” que el Espíritu Santo suscita (LPNE 45). Pero este servicio fundamental “nos exige responder con todos los esfuerzos que sean necesarios para lograr la inculturación del evangelio” (NMA 95), que es el “centro, medio y objetivo de la nueva evangelización”⁵⁹. Este proceso de inculturación, que alcanza su plenitud en la evangelización de la cultura, “dejará de ser una utopía sólo en la medida en que cada miembro del Pueblo de Dios, cada comunidad cristiana, cada asociación o movimiento, cada parroquia, se inserten activamente en la pastoral orgánica de la Iglesia, conducida por los sucesores de los apóstoles” (LPNE 42). La Iglesia particular es el ámbito na-

57. Diferentes iniciativas pastorales recientes manifiestan la ‘creatividad misionera’: ASOCIACIÓN CRISTIANA DE DIRIGENTES DE EMPRESAS, *Afrontar con grandeza nuestra situación actual*, Buenos Aires, 2001; M. BAUTISTA, “La pastoral de la salud en Argentina”, en *Vida Pastoral* 233 (2002) 39-42; N. ENECOIZ, “La pastoral bíblica: camino, realidad, desafíos”, en *Vida Pastoral* 233 (2002) 33-38; M. GONZÁLEZ, “La vida pastoral de la Iglesia católica en la Argentina actual. Pinceladas para un mapa” (I), en *Vida Pastoral* 233 (2002) 4-11; (II), en *Vida Pastoral* 234 (2002) 4-12; S. MANSILLA, “Lectura de la Biblia y teología desde la vida de las mujeres”, en *Vida Pastoral* 243 (2003) 31-37; J. SABATÉ, “La Iglesia latinoamericana hacia el siglo XXI. Proyecciones desde una experiencia popular”, en *Proyecto* 36 (2000) 32-36; J. SEIBOLD, “Pastoral comunitaria urbana. Desafíos, propuestas, tensiones”, en *Stromata* 57 (2001) 47-82.

58. Cf. G. RAMOS, “Notas para una pastoral social en Argentina”, en *Boletín OSAR* 20 (dic. 2003) 19-24.

59. JUAN PABLO II, *Discurso al Consejo Mundial de Catequesis*, 26/09/92. Sobre ‘inculturación’ en Juan Pablo II, Cf. G. RAMOS, “«Cultura» e «inculturación» en Juan Pablo II”, en *Teología* 81 (2003) 137-156; sobre ‘inculturación’ en general, A DE C. CHEUICHE, “Hacia una teología inculturada”, en *VVAA, Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires, Paulinas, 1998, 416-436.

tural en el cual están llamadas a realizarse, “bajo la acción del Espíritu, la Nueva Evangelización, la promoción humana y la inculturación de la fe (Cf. *Redemptoris Missio*, 54)” (SD 55).

Esto supondrá, a su vez, una formación permanente de los cristianos” (NMA 96). “Para lograr este servicio educativo”, el documento centra su atención “en dos instituciones: la familia y la escuela-universidad” (NMA 97).⁶⁰ En relación a la *familia*, EA 46 subrayaba la urgencia de “una amplia catequización sobre el ideal cristiano de la comunión conyugal y de la vida familiar, que incluya una espiritualidad de la paternidad y la maternidad”.⁶¹ Haciéndose eco de CT 43 y 68, LPNE 53 remarcaba que la catequesis de adultos es “la forma principal de la catequesis”, y que específicamente la catequesis familiar “precede, enriquece y acompaña toda otra forma de catequesis”, y “capacita a las familias para que sean lugar de evangelización y catequesis permanente”.⁶² Sólo así, la familia podrá “crecer y perfeccionarse como comunidad de personas”, y ser plenamente “santuario de la vida” (CA 39), “célula primaria y vital de la sociedad” (FC 42), “Iglesia doméstica” (SD 214).

Con respecto a la *escuela-universidad*, el documento propone “como decisiva acción pastoral procurar que ningún educando egrese de nuestras instituciones sin una adecuada cosmovisión cristiana” (NMA 97b)⁶³. En el marco de una “nueva imaginación de la caridad” que promueva “la capacidad de hacernos cercanos y solidarios con quien sufre” (NMA 50) y de un “amor por los pobres [...] preferencial pero no excluyente” (EA 67), destaca el valor de la “*Doctrina Social de la Iglesia* como el mejor medio para encarnar los principios evangélicos en la compleja realidad cultural, política, social, ecológica y económica” (NMA 97).⁶⁴

60. Cabría destacar aquí también la variada gama de experiencias de ‘educación popular’: A. ACÍN – O. ARAGÓN, “Educación popular frente a la exclusión social”, en *Anatellei* 5 (2002) 43-54; E. MEALLA, “«Fe y Alegría»: movimiento de educación popular y promoción social”, en *Vida Pastoral* 237 (2001) 37-41; J. SEIBOLD, “Foro educativo y nueva ciudadanía”, en *CIAS* 525 (2003) 369-375; M. TAPIA, “El valor pedagógico de las experiencias solidarias”, en *CIAS* 511 (2002) 115-128.

61. Cf. V. M. FERNÁNDEZ, “Espiritualidad de la vida matrimonial”, en *Vida Pastoral* 245 (2004) 26-33.

62. COMISIÓN EPISCOPAL DE CATEQUESIS, *Juntos para una Evangelización Permanente*, 59.84.

63. Cf. A. CAMBOURS DE DONINI, “Reforma educativa: balance y perspectiva en el contexto de la crisis”, en GRUPO ‘GERARDO FARRELL’, o.c. (II), 55-82; F. RODRÍGUEZ MANZINI, “Pastoral educativa, ¿es o será?”, en *Vida Pastoral* 235 (2002) 31-36.

64. Sobre ‘Doctrina Social de la Iglesia’, Cf. J. BESTARD COMAS, *Globalización, tercer mundo y solidaridad*, BAC, Madrid, 2003; CEA, *El diálogo que la patria necesita* (2002); DIÁLOGO

6. Conclusión

El documento concluye invitando a caminar (=‘navegar mar adentro’) con esperanza:⁶⁵ queda así abierto al advento y al futuro de la vida pastoral de la Iglesia en Argentina, al misterio trinitario y a personas y situaciones socio-culturales concretas. “El gran Jubileo [...] ha cumplido la función de desentumecer nuestras piernas para el camino que nos espera [...]. Hay un nuevo camino que emprender, colmados de una esperanza que no defraude” (NMA 99). Esta esperanza “mueve al cristiano a no perder de vista la meta final que da sentido y valor a su entera existencia y, de otra, le ofrece motivaciones sólidas y profundas para el esfuerzo cotidiano en la transformación de la realidad para hacerla conforme al proyecto de Dios” (TMA 46).

Navega mar adentro está llamado a convertirse en una decantada ayuda y estímulo –sapiencial y pastoral– para cada Iglesia particular en nuestra Patria. Y por eso la exhortación: “¡Caminemos con esperanza!” está puede resonar con renovado vigor y entusiasmo también entre nosotros, de cara al “océano inmenso” del nuevo milenio “en el que hay que aventurarse contando con la ayuda de Cristo” (NMI 58).

GERARDO DANIEL RAMOS SCJ

13-03-2004

ARGENTINO, *Bases para la reforma. Principales consensos* (jul 2002); D. GARCÍA DELGADO, “Desarrollo local y reconstrucción del país”, en *CIAS* 525 (2003) 359-368; G. RAMOS, *Memoria y perspectivas de la enseñanza social de la Iglesia*, Buenos Aires, Claretiana, 2004; J. C. SCANNONE, “La nueva cuestión social a la luz de la DSI”, en *CIAS* 510 (2002) 45-52.

65. Sobre el tema de la ‘esperanza’ la obra reciente más significativa –en nuestro medio– es sin duda la de la SAT, *De la esperanza a la solidaridad*, Buenos Aires, San Benito, 2002. Se destacan los trabajos del GRUPO DE BIBLISTAS (“«Dar razón de nuestra esperanza» (1 Pe 3,15)”, 19-66); de los moralistas (M. YÁÑEZ, “Existencia en esperanza como práctica de la solidaridad”, 141-172; F. ORTEGA, “Esperanza, Espíritu y Evangelización de *Tertio Millennio Adveniente* a *Novo Millennio Ineunte*”, 173-193); y del Grupo de teólogas (V. AZCUY –ya citada–; M. LLACH, “Más lugar al espacio y más espacio a la mujer”, 213-228; M. MAZZINI DE WEHNER, “La maternidad como celda”, 237-250). También: H. AGUER, “La esperanza en una Argentina posible”, en *AICA-DOC* 555 (1/08/01); P. ETCHEPAREBORDA, “Un pastor que anima la esperanza del pueblo. El Cardenal Pironio y la esperanza”, en *Pastores* 22 (2001) 7-12; M. YÁÑEZ, “Jalones para fundamentar una ética de la solidaridad esperante”, en *Stromata* 56 (2002) 1-26.

HERNÁN MARTÍN GIUDICE

LA FÓRMULA CRISTOLÓGICA *UNA PERSONA EN DOS NATURALEZAS* EN EL CONTEXTO DE LOS SERMONES DE SAN LEÓN MAGNO

RESUMEN:

En este breve artículo se pretende

- a) poner de relieve el valor de los sermones en lo concerniente a la cristología de León,
- b) mostrar el contexto maniqueo en el que varios de ellos fueron predicados, y
- c) resaltar la fórmula *una persona* presente en los mismos.

Palabras clave: Cristología, Papa León I, una persona

ABSTRACT:

This brief article intends to

- a) Emphasize the value of Pope Leo's sermons concerning his Christology.
- b) Show the Manichean context in which they were predicated.
- c) Draw attention on the formula *one person* used in those sermons. Western theology faces this controversy based on its own roots.

Key words: Christology, Pope Leo I, one person

En este breve artículo se pretende a) poner de relieve el valor de los sermones en lo concerniente a la cristología de León, b) el contexto maniqueo en el que varios de ellos fueron predicados, y c) la fórmula *una persona* presente en los mismos.

Así queremos presentar al Papa León (440-461) como el heredero del pensamiento latino que llega por su intermedio al concilio de Calcedonia (451). Mientras que anteriormente la tradición cristológica y las disputas en torno al misterio de Cristo tenía su centro en Oriente, esta vez Occidente acude a la controversia con gran preparación.¹

1. Introducción

León es el primer Papa cuyos sermones u homilias han llegado hasta nosotros.² Consta con gran seguridad que son auténticos y también, en gran medida, que la cronología establecida por el editor es de fiar. La mayor parte de ellos hacen referencia al año litúrgico. Fueron cuidadosamente escritos antes de ser pronunciados. Cuida la calidad de la forma.³ En ellos se preocupa de extirpar las costumbres paganas y aquellas supersticiones impregnadas en el alma romana, como la astrología. Polemiza contra los herejes y hace frente a los maniqueos, que todavía perduran incluso en Roma.

La cristología del Papa es tradicional y elemental, muy apropiada a los fines prácticos de la catequesis litúrgica y de la defensa de la ortodoxia. Su teología no presenta las características de una reflexión personal. León no tiene comentarios bíblicos, ni tratados teórico doctrinales.⁴ Sus

1. Para la contribución de Occidente en la reflexión cristológica véase: A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*, Salamanca, 1997, 629-658.

2. A. CHAVASSE: CCL 138 (1973) sermones I-XXXVIII y CCL 138A sermones XXXIX-XCVI. Hay traducción castellana parcial de M. GARRIDO BONAÑO, en *San León Magno. Homilias sobre el Año Litúrgico*, Madrid, 1969 (BAC 291). También S. MACHETTA, en *San León Magno. Homilias sobre la Navidad*, Buenos Aires, 1983. Para una introducción a los mismos véase: J. LECLERCO, *SCh* 22 (1964) 7-55.

3. El autor de los sermones se muestra habilísimo en el uso de la retórica. Cultiva los paralelismos y las antítesis, las cláusulas rítmicas y el período. Conjuga así de modo admirable el contenido con las formas.

4. A veces la predicación de León se denomina *tractatus* en lugar de sermón. En el latín eclesiástico *tractatus* corresponde a *sermo* u homilía. Agustín en la *Ep* 224, 2 habla de "*tractatus populares quos graeci homilias vocant*". Cf. C. MOHRMANN, "Predicare - Tractare - Sermo. Essai sur la terminologie de la prédication paléochrétienne", en *La Maison Dieu* 39 (1954) 97-107.

obras se limitan a su epistolario⁵ y a sus sermones. Sin embargo se presenta como un hombre de acción que sabe combinar un conocimiento exacto de los contenidos de la fe con la necesaria inteligencia de la vida cristiana y de sus exigencias prácticas. Sabe unir de modo admirable el misterio de la fe, que se hace presente en el *hoy*⁶ de la liturgia, con la moral.⁷

Es evidente la orientación cristológica de la teología leonina. La unión hipostática es el principio generador de su pensamiento, que también asegura unidad a su enseñanza. La vida de Cristo y la redención se aclaran desde la Encarnación, la naturaleza íntima de la Iglesia depende también de ella, la moral se desprende como una consecuencia inmediata. De una manera u otra repite que la unión de las dos naturalezas de Cristo en una sola persona es de tal manera que cada una de ellas permanece entera e inmutable.

La doctrina de los dos nacimientos, nacimiento del Padre antes de los siglos y de la Virgen en el tiempo, y la de la doble consustancialidad, consustancial al Padre y a nosotros, son fundamentalmente soteriológicas.⁸ Esta extraordinaria unión se realiza en beneficio de nuestra humanidad. Resulta importante apreciar el contexto histórico donde se formula esta cristología. Si León se opone a veces con tanta energía al error de los maniqueos, que entran en Roma hasta mezclarse entre los fieles, es por-

5. J. MIGNE: PL 54, 593-1218. Hay traducción castellana de un grupo de cartas de J.C. MATEOS GONZÁLEZ, en *León Magno. Cartas cristológicas*, Madrid, 1999 (Biblioteca de Patrística 46, Ciudad Nueva). También se encuentra traducida la Epístola XXVIII, famosa por ser la base del concilio de Calcedonia y célebremente conocida como *Tomus Ad Flavianum*, en E. CONTRERAS - R. PEÑA, *Introducción al estudio de los Padres Latinos*, Azul, 1994, 47-53.

6. Es propio de León el uso frecuente de la palabra *hodie* para poner de relieve que los misterios de la vida de Cristo se hacen de nuevo presentes en las fiestas litúrgicas. Sermón XXI 1: CCL 138, 85, 1-2: "*Hoy (hodie) nuestro Salvador ha nacido, queridísimos, alegrémonos!*". Sermón XXVI 1: CCL 138, 125, 16-17: "*Hoy la Palabra de Dios apareció vestida de carne*". La liturgia romana utiliza esta expresión tomada de León en algunas oraciones y en los prefacios de las misas de Navidad, Epifanía, Ascensión y Pentecostés.

7. Sermón XXI 3: CCL 138, 88, 70-74: "*Cristiano, reconoce tu dignidad. Puesto que ahora participas de la naturaleza divina, no degeneres volviendo a la bajeza de tu vida pasada. Recuerda a qué Cabeza perteneces y de qué Cuerpo eres miembro. Acuérdate de que has sido arrancado del poder de las tinieblas para ser trasladado a la luz del Reino de Dios*". Precisamente esta frase es elegida para ser el inicio de la parte moral del Catecismo de la Iglesia Católica sirviendo de unión con las partes anteriores correspondientes a la fe y a la liturgia (CIC 1691-1692). Fue su primer sermón de Navidad después de su elección como obispo de Roma.

8. B. STUDER, "Consubstantialis Patri - consubstantialis matri. Une antithèse christologique chez Léon le Grand", en *REAug* 18 (1972) 87-115.

que niegan la humanidad de Cristo; así como los arrianos niegan su divinidad. La salvaguarda de la integridad de las dos naturalezas no es entonces una verdad puramente especulativa; ella es necesaria para la salvación. Basil Studer ha insistido en la necesidad de subrayar la soteriología porque la investigación llevada a cabo hasta el presente se mostraba despreocupada por esta dimensión de la cristología de León.⁹

Una de sus principales preocupaciones como pastor fue la oposición al maniqueísmo y a las herejías. Durante sus primeros años de pontificado se difundió, además de la doctrina de Manes, el pelagianismo, el nestorianismo, el priscilianismo (en el que León veía resurgir el error maniqueo) y el monofisismo.

Por lo que al maniqueísmo se refiere el Papa señaló la fundamental oposición a la encarnación: negación de la humanidad de Cristo según la carne, llegando a negar como consecuencia también su muerte y resurrección. Por este motivo subrayará continuamente el realismo de los actos humanos del Salvador. El pelagianismo suscitó como reacción la insistencia del Papa acerca de la necesidad absoluta del Redentor y de su gracia en la obra de la santificación, mientras que el nestorianismo llamó su atención sobre la humanidad de Cristo y su relación con la divinidad. Pero la preocupación principal del Pontífice fue el monofisismo de Eutiques,¹⁰ aparecido durante su pontificado, que lo llevó a poner en el centro de su teología la persona misma de Cristo.

2. Maniqueísmo y Monofisismo

Ahora bien, el contexto polémico que vivía León con el maniqueísmo no estuvo ausente en su disputa con el monofisismo. Puede ser que llame la atención la identificación que hizo León acerca de la doctrina eutiquiana con el maniqueísmo. La razón por la cual Eutiques queda relacionado con Manes y también con el gnóstico Valentín es el común denominador docetista, la asunción de un cuerpo aparente en Cristo.¹¹

9. B. STUDER, *León Magno. El fundamento cristológico*, en *Patrología* III, Madrid, 1993, 735-737.

10. Sostenía que en Cristo había una sola naturaleza: la divina.

11. En una carta enviada al clero y al pueblo de Constantinopla poco después del latrocinio de Efeso (449) León les escribe alegrándose porque los fieles no fueron engañados por el error maniqueo de Eutiques: "Nos alegramos... porque no han consentido que se co-

No obstante las persecuciones de Diocleciano y las leyes imperiales contra los maniqueos,¹² esta secta, nacida en el siglo III, se desarrolló entre los siglos IV a VI. El maniqueísmo de África y de Roma mantuvieron mucho del cristianismo, por eso los Padres lo denominaron herejía. Así, al menos, lo entendía León Magno.¹³ La propaganda maniquea lo había alarmado en gran manera. Entonces, aprovechando la posición que tenían los obispos en Occidente durante el siglo V, puso todas sus energías en extirparla. Por cuanto severas pudieran ser las leyes imperiales, en Occidente solamente el obispo local, con la ayuda del brazo secular, podía encontrar los caminos para aplicarlos.¹⁴

Para conocer mejor la preocupación antimaniquea del Papa León se debe ir al conjunto de los sermones IX, XVI, XXIV, XXXIV, XLII, LXXVI, predicados los años 443 y 444 durante las fiestas litúrgicas. Ayudan a precisar su pensamiento cristológico antes de Calcedonia (451). En un sermón de cuaresma, luego de explicar el sentido del ayuno donde previene acerca de las seducciones de los maniqueos con motivo de la abstinencia,¹⁵ pone en guardia contra sus prácticas que desvían de la fe en Cristo salvador:

"Han instituido su ayuno para honrar a los astros y despreciar la resurrección del Señor. Se apartan así del misterio de la salvación de los hombres y no creen que en la verdadera carne de nuestra naturaleza nació Cristo nuestro Señor verdaderamente, murió verdaderamente, fue sepultado verdaderamente y resucitó también verdaderamente. Por eso, por la difícil aflicción de sus ayunos, condenan el día de nuestra alegría¹⁶ y, disimulando su incredulidad, tienen la audacia de mezclarse en nuestras asambleas".¹⁷

rrompa el conocimiento de la doctrina católica en nada. Porque no es de modo dudoso cómo se alían con el error de los maniqueos, así les manifestó el Espíritu Santo, los que niegan que el Hijo Unigénito de Dios asumió un hombre verdadero y de nuestra naturaleza y que todas sus acciones corporales hayan querido ser acciones de un fantasma que simula. A esta impiedad no les den asentimiento en nada": PL 54, 867A.

12. Cf. Ed. T. MOMMSEN - M. MEYER, *Theodosiani libri XVI, cum constitutionibus Sirmondianis et Leges Novellae ad Theodosianum pertinentes*, Berlin, 1905, Libro XVI cap 5.

13. Cf. A. LAURAS, "Saint Léon le Grand et le Manichéisme Romain", en *Studia Patristica* 108, (1972) 203-209.

14. BROWN, "The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire", en *Journal of Roman Studies* 59 (1969) 101-102.

15. Sermón XLII: CCL 138A, 238-250.

16. Se refiere al ayuno de los días domingos. El Concilio de Zaragoza del 380 acusaba también a los priscilianistas por esa práctica.

17. Sermón XLII 5: CCL 138A, 247, 182-197.

El maniqueísmo lo impulsó a subrayar fuertemente la humanidad verdadera de Cristo, Hijo de Dios, y también a orientarse hacia un optimismo de base en vistas a la naturaleza humana y a la creación. En efecto, para el maniqueísmo la materia era intrínsecamente mala y por lo tanto era imposible que Dios se uniera a ella. Y es así como precisamente, en la polémica contra el docetismo maniqueo y su doctrina, León comienza a desarrollar su pensamiento acerca de Cristo.¹⁸

Ha hecho notar la diferencia entre el maniqueísmo y las otras herejías. Reconoce que en las otras herejías (de Arrio, Macedonio, Sabelio, Fotino, Apolinar), aun cuando deban ser condenadas, se encuentra algún elemento de verdad; por el contrario, en el maniqueísmo no hay nada que pueda ser aceptable. Así se expresa en el Sermón XXIV del año 443:

*“Las otras herejías, queridísimos, aún cuando todas en su diversidad hayan sido condenadas, sin embargo cada una de ellas contiene alguna parte de verdad... pero en la impía doctrina de los maniqueos no hay nada que pueda ser retenido como tolerable al menos en parte”.*¹⁹

Repetirá esta afirmación en el año 447 en la epístola XV al español Toribio, obispo de Astorga, equiparando el priscilianismo con el maniqueísmo.²⁰

Podríamos preguntarnos por qué tanta dureza en sus juicios con respecto al maniqueísmo. Y la respuesta podría encontrarse en el hecho que sólo con los maniqueos tuvo contactos personales, lo que no sucedió con los demás.

3. Una persona

Ahora bien, hemos hecho este recorrido para subrayar la importancia de los sermones y del contexto maniqueo en la búsqueda de la fórmula cristológica que el Papa luego presentará en el *Tomus*, fundamento de Calcedonia.

Al examinar cómo León Magno utiliza el término *una persona* para referirse al único Cristo, nos damos cuenta que no es fácil captar el significado de esta palabra *persona*.

18. A. LAURAS, “Saint Léon le Grand et le Manichéisme Romain” (cit.) 209.

19. Cf. Sermón XXIV, 5: CCL 138, 113-114, 101-125.

20. J. MIGNE PL 54, 677-692.

Para la teología trinitaria León asume de la tradición latina la distinción entre *persona* y *natura*. *Persona* significa en ese contexto: inconfundibilidad e individualidad en la misma naturaleza espiritual.²¹

En la cristología, como observa H. Arens²² respecto del *Tomus ad Flavianum*, no dice nunca *persona divina* o *persona humana*; la distinción está en la *natura divina* y en la *natura humana*. Hay una excepción en un sermón de Epifanía del 443 en el cual había hablado ligeramente diciendo que los magos cumplieron su servicio religioso, y llevando sus dones demostraron que adorando a uno solo creían en tres realidades *auro honorantes personam regiam, myrra humanam, ture divinam*.²³ Es éste un extraño modo de expresarse porque distingue la *persona regia* de la *humana* y de la *divina*. León sabe que el uso errado de *persona* puede llevar al error nestoriano.²⁴ En el caso de este sermón de la Epifanía la *persona* está unida con un adjetivo, no así Nestorio que unía dos sustantivos abstractos *divinidad* y *humanidad*.²⁵ Esta división tripartita –lo real, humano y divino– demuestra que aquí *persona* no viene entendida en sentido metafísico de individualidad en una naturaleza humana, sino en su significado dramático de rol, función.²⁶ Pocos meses después del concilio de Calcedonia, preocupado de ser mal comprendido en sentido nestoriano, utiliza en el sermón XXVII de la Navidad del 451 la fórmula *in unitatem personae* para explicar la asunción de la carne por el Verbo.²⁷ Antes de la controversia monofisita no encontramos la fórmula en León, aunque en el sermón XXI de la Navidad del primer año de su pontificado (440) usa una fórmula muy parecida que luego utilizará en el *Tomus*, a saber: Per-

21. Cf. A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa* vol. II/I, Brescia, 1996, 234.

22. H. ARENS, *Die christologische Sprache Leos des Grossen. Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian*, Freiburg, 1982, 338-340.

23. Sermón XXXIII 2: CCL 138, 172, 43-44.

24. En efecto, en una carta al obispo Máximo de Antioquia, decía que Nestorio “quería que una fuera la persona de la divinidad y otra la de la humanidad dividiendo en dos el único Cristo, siendo en verdad uno y el mismo”: PL 54, 1042B.

25. Cf. A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa* vol. II/I, Brescia, 1996, 235.

26. En otro lugar vemos que utilizaba *persona* con el significado griego de representación: “Lo que estos tres hombres, en los cuales estaban representadas todas las naciones (*universarum gentium personam gerentes*), consiguieron adorando al Señor, lo obtiene el mundo entero con sus pueblos por medio de la fe que justifica a los impíos”: Sermón XXXV 2 (año 445) CCL 138, 190, 54-57.

27. Cf. CCL 138, 133, 33.

maneciendo integras las propiedades de ambas substancias²⁸ y confluyendo en una sola persona (*in unam coeunte personam*), la majestad asumió la humildad, la fuerza la debilidad, la eternidad la mortalidad.²⁹

Al usar la expresión *una persona* sólo quiere mostrar el único y mismo sujeto que asume la realidad de la naturaleza humana, pero no es su intención reflexionar o explicar el concepto de persona. Y por ello es cauto para usar la palabra. Tal es así que la expresión *natura* aparece en el *Tomus* 25 veces, por el contrario *persona* aparece 3 veces.³⁰

Menos aún es su intención abarcar en una fórmula el insondable misterio de Cristo. Tal es así que, en el sermón XXIX dos años después del concilio de Calcedonia, al presentar la fe en dos naturalezas unidas en una persona advierte la dificultad de la palabra humana para explicar la grandeza de la obra divina. Sabe muy bien que “nadie llega tan cerca del conocimiento de la verdad como aquel que comprende que en las cosas de Dios, aún obteniendo grandes progresos, le queda siempre algo más para buscar”.

28. En los sermones suele utilizar la palabra *substantia* mientras el *Tomus* evita siempre la expresión *substantia humana* sustituyéndola por *natura*. Cf. A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*, Salamanca, 1997, 818-819.

29. “*Salva igitur proprietate utriusque substantiae et in unam coeunte personam suscipitur a maiestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas*”: CCL 138, 87, 43-46.

30. Es verdad que León tomó la idea de la unión en *una persona* de una variedad de Padres. En efecto en estos textos el vocabulario de la unidad de las naturalezas se encuentra, no solo en Agustín, sino también en Hilario y Ambrosio. Pero la fórmula *una persona* en sentido cristológico se halla solo en un texto de Agustín, en la Carta 137, 9. León la valoró muy apropiada para expresar la doctrina católica en relación con el monofisismo. Además el *Tomus* cita a Agustín en el *Contra sermonem Arrianorum* 8, 6. Existen recientes estudios sobre el origen de la fórmula *una persona* en Cristo según León Magno: Cf. B. STUDER, “Una persona in Christo. Ein augustinisches Thema bei Leo dem Grossen”, *Augustinianum* 25 (1985) 453-487; M. J. RONDEAU, *Les commentaires patristiques du Psautier (IIIe-Ve siècles)*. Vol II *Exégèse prosopologique et théologie*, Roma 1985, 415-417; H. R. DROBNER, *Person-Exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel una persona*, Leiden, 1986. Como se ha dicho esta fórmula pasa directamente al *Tomus ad Flavianum* y de allí a la definición dogmática de Calcedonia. Sin embargo H. Drobner advierte que se debe abandonar la idea que la fórmula calcedoniana se haya afirmado exclusivamente sobre la base de la teología leonina contra la alejandrina. Hoy parece viable la hipótesis según la cual esta fórmula representa una reconciliación de las dos corrientes a través de Basilio de Seleucia, según algunos el teólogo mejor preparado del concilio.

La trascendencia del misterio respecto de las fuerzas espirituales y lingüísticas, en vez de hacerlo callar (*inde oritur difficultas fandi, unde adest ratio non tacendi*), lo cautiva y lo lleva a la fascinante tarea de hablar de lo inefable.³¹

Concluyendo, volvemos a precisar el valor de los sermones y del contexto polémico maniqueo para el estudio de la fórmula cristológica *una persona* de León. No podemos limitarnos a sus cartas, que sin duda han sido más estudiadas, especialmente su obra maestra la carta XXVIII llamada también *Tomus ad Flavianum*. De hecho en esa carta dogmática encontramos citados los sermones XXI, XXII, XXIII, XXIV, LI, LIV, LXXI.

HERNÁN MARTÍN GIUDICE

21-02-2004

31. “*La grandeza de la obra divina, queridísimos, supera y sobrepasa la capacidad de la palabra humana; y la dificultad de hablar de esta obra nace del mismo motivo que impone no callar, porque en Jesucristo Hijo de Dios no se refiere a la sola esencia divina, sino también a la naturaleza humana aquello que dice el profeta: ‘¿Quién podrá contar su generación?’ (Is 53,8 LXX)*’. Que las dos naturalezas hayan sido unidas en una sola persona, si la fe no lo profesa, la palabra no puede explicarlo, y por eso no faltará materia de alabanza, porque jamás podrán faltar recursos al orador. Alegrémonos entonces por nuestra falta de adecuación para hablar del misterio de una misericordia tan grande, y mientras nos sentimos incapaces de expresar lo sublime de nuestra salvación, advertimos que para nosotros es un bien estar vencidos por tanta grandeza. En efecto, nadie llega tan cerca del conocimiento de la verdad como aquel que comprende que en las cosas de Dios, aún obteniendo grandes progresos, le queda siempre algo más para buscar”: Sermón XXIX 1: CCL 138, 146, 1-15.

JOSÉ DEMETRIO JIMÉNEZ

ALGUNAS REFLEXIONES EN TORNO A LA PROBLEMÁTICA “CEREBRO-MENTE”

RESUMEN

El autor aborda el problema mente-cerebro en diálogo con investigaciones recientes, tratando de responder estas preguntas: ¿basta el cerebro para explicar la complejidad del conocimiento humano?

¿Se reduce el lenguaje mentalista al fisicalista?

Palabras clave: Problema mente-cerebro, conocimiento humano

ABSTRACT

The author approaches the “mind-body problem” from the point of view of recent research.

He intends to answer these questions: Can we explain human knowledge in terms of mere brain?

Can mentalist language be reduced to a physicalist one?

Key words: Mind-body problem, human knowledge

El conocimiento es el resultado de la posibilidad de conocer, consecuencia de una serie de procesos que llamamos *cognitivos*. En su acepción más general, conocer es el “acto en el que se nos manifiesta un objeto directa o indirectamente en su existencia y en su naturaleza”.¹ El conocimiento supone, por tanto, unas bases fisiológicas y la existencia de algo cognoscible.

Las bases fisiológicas del conocimiento son peculiares para cada especie. El esquema fundamental del conocimiento en los animales superiores puede ser especificado así:

- 1° captación de datos a partir de los sentidos externos;
- 2° procesamiento o codificación de lo recibido;
- 3° almacenamiento o memorización;
- 4° transmisión.

En el hombre estos procesos han adquirido una complejidad y una sofisticación difíciles de precisar. Sus dispositivos sensores no difieren demasiado de los de otras especies de mamíferos; sin embargo, parece tener acceso a dimensiones de la realidad que otros no alcanzan. En los *procesos de percepción* consciente se da la captación de datos y una primera elaboración de los mismos. Las células receptoras que configuran los sentidos externos captan los datos de la sensibilidad y pasan la información a las instancias correspondientes de la sensibilidad interna, que transforman la información en impulsos que se transmiten al cerebro a través del sistema nervioso central. Además, el hombre cuenta con la posibilidad de prolongar y potenciar sus capacidades mediante *prótesis exógenas*, que mejoran sensiblemente sus prestaciones (telescopios, microscopios), así como en el almacenamiento y procesamiento de los datos (computadoras y cerebros electrónicos).²

Del estudio del sistema nervioso humano a partir de la sensación se induce que el material suministrado por los receptores sufre un complejo procesamiento informático en los diversos niveles del cerebro. Un cerebro normal está constituido por un número aproximado de 10^{11} neuronas, configurando aproximadamente 1350 gramos de peso y un número de sinapsis en torno a 10^{14} (100 billones).

1. J. M. ALEJANDRO, *Gnoseología*, Madrid, 1969, 68

2. Cf. M. ARRANZ, “Ser y conocer. Peculiaridades informáticas de la especie humana”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 15 (1988) 5-19.

1. Cerebro y conocimiento

El cerebro no es un aparato pasivo frente a los datos recibidos, sino que los procesa, los explora, los transforma... Actúa como un sistema de codificación que relaciona lo que le viene de fuera (impulsos nerviosos agrupados en las fibras nerviosas o axones, que recorren el nervio en forma de ondas a una velocidad de 100 m/s) con lo que contiene en sí (reglas e instrucciones de acción para la comunicación).

Lo que en el nivel neurofisiológico distingue verdaderamente al hombre de los demás animales superiores es lo sofisticado de su sistema de codificación y transmisión de informaciones. Dichas informaciones pueden ser codificadas en símbolos abstractos, procesados de una manera creativa, almacenados a modo de memoria y transmitidos a los congéneres. Sin cerebro no hay conocimiento. Ahora bien, ¿basta el cerebro para explicar la complejidad del conocimiento humano? En la actualidad son muchos los que optan por el denominado “naturalismo” en lo que a esta problemática se refiere. Aquí se dilucida si lo que convierte al hombre en un ser peculiar es su configuración biológica o la presencia en él de algo irreductible a lo biológico. Con otras palabras: si lo que en la tradición filosófica se denomina alma, espíritu, inteligencia, razón, entendimiento, mente... es algo en sí o un simple nombre para designar la peculiar complejidad de los procesos cerebrales que posibilitan el conocimiento humano. La cuestión viene planteada en nuestro tiempo en el contexto de la problemática *cerebro-mente*, en la que queda incluida la denominada *inteligencia artificial*. En estos términos lo trataré de ahora en más.

2. Cuestiones metodológicas y lingüísticas

Por lo que a esta reflexión se refiere, se suelen considerar dos modos de abordar la cuestión:

1° *ingenuo*: dando por descontadas ciertas categorías filosóficas, como materia y forma, de las cuales emerge el problema;

2° no dando esto por descontado y abordando una cuestión fundamentalmente lingüística: ¿qué queremos decir cuando hablamos de “actividad mental”?

En la problemática planteada se han empleado dos tipos de lenguaje, tenidos por incompatibles:

1° *fisicalista*: habla de la problemática en términos de partículas, procesos físico-químicos, impulsos eléctricos, procesos cerebrales...

2° *mentalista*: habla de la problemática en términos de actos de voluntad, de pasión, de pensamiento, de sentimiento...

En este nivel, la pregunta puede ser la siguiente: ¿cuál de estos dos tipos de lenguaje es el más apto para la descripción de nuestros procesos de conocimiento?

Algunos fisicalistas consideran que el lenguaje mentalista puede ser útil en circunstancias determinadas, pero en último término se reduce al fisicalista: la realidad se explica en términos fisicalistas. Los mentalistas, en cambio, proponen que un lenguaje fisicalista no da razón de ciertos procesos, pues la realidad no se agota en lo fisicalísticamente descrito.

Respecto de la problemática mente-cerebro, al hablar de la mente el *lenguaje mentalista* puede designar:

1° propiedades inmateriales de un objeto inmaterial que es sujeto de las mismas, como por ejemplo el dualismo platónico: el alma y el cuerpo son dos sustancias distintas;

2° propiedades inmateriales de un objeto material que es sujeto de esta propiedad, con el que no se identifica ni es para ella sujeto de adherencia, como por ejemplo el dualismo aristotélico-tomista: el cerebro sería sujeto de propiedades inmateriales que, sin embargo, no se agotan en él.

2.1. Dos aproximaciones fisicalistas y sus matices: Feigl y Bunge

El *lenguaje fisicalista* considera que la cuestión es bastante sencilla, pues en último término el problema mente-cerebro no existe: la mente es el cerebro y las propiedades de la mente son las mismas del cerebro. Según este parecer, el lenguaje mentalista no haría sino denotar propiedades materiales de un objeto material sujeto de las mismas, con el que se identifica. Tal vez todavía no podamos explicar fisicalísticamente muchas de ellas, pero de principio puede hacerse y se hará con el tiempo. Si existe un problema mente-cerebro es en el nivel neurofisiológico; y es, a lo sumo, un problema que atañe al cerebro y su relación con el resto del cuerpo. En este sentido podemos hablar de dos perspectivas que, afirmando la identidad mente-cerebro, se diversifican en las apreciaciones:³

3. Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*, Santander, 1983², 138-173.

1ª Todos los procesos denominados mentales son explicables a partir de la estructura cerebral humana, es decir, que todas las actividades propias de la mente son explicables desde una base neurológica. Es el denominado *monismo fisicalista*. Uno de sus más convencidos defensores fue H. Feigl.⁴

2ª En el cerebro humano se dan una serie de procesos que, partiendo de lo puramente fisiológico, emergen sobre lo biológico: las propiedades denominadas mentales son emergentes, esto es, generan un ámbito irreducible a lo biológico, aunque sea el cerebro su punto de partida. Es el denominado *monismo emergentista*, que tiene a M. Bunge como su propulsor:⁵ “todo estado mental es un estado cerebral, pero no todo estado cerebral es un estado mental”. En *Fundamentos de biofilosofía*, obra que Bunge ha publicado junto con M. Mahner, es expuesto de modo similar a como lo hizo en la obra anteriormente citada:

“1. Todos los estados, eventos y procesos mentales son estados de algún organismo, o eventos y procesos en el mismo.

2. Estos estados, eventos y procesos son emergentes en relación con los componentes celulares del cerebro.

3. Las llamadas relaciones psicofísicas (o psicósomáticas) son interacciones entre diferentes subsistemas del cerebro, o entre algunos de ellos y otros componentes del organismo, tales como los sistemas muscular, digestivo, endocrino e inmunitario”.⁶

Bunge critica la “hipótesis de identidad psiconeuronal” porque “no toda actividad cerebral es mental, y no todos los sistemas neuronales son capaces de llevar a cabo funciones mentales”.⁷ La sed, el hambre o el deseo sexual tienen que ver con sistemas neuronales con base en el cerebro, pero no son estados mentales. “Lo que *puede* ser mental es la conciencia de cualquiera de tales procesos”.⁸

4. *The «Mental» and the «Physical»*, Minneapolis 1967. Sus tesis han sido seguidas y desarrolladas por autores como P. M. CHURCHLAND (*Matter and consciousness*, Massachusetts, 1988) y D. M. AMSTRONG (*A materialist theory of mind*, London, 1993). Argumentos de este tipo son empleados por G. PUENTE OJEA en su obra *El mito del alma. Ciencia y religión*, Madrid, 2000.

5. *The Mind-Body Problem*, Oxford, 1980.

6. México 2000, 232 (edición original en inglés, *Foundations of biophilosophy*, Berlin, 1997).

7. *Ibidem*, 233.

8. *Ibidem*, 234.

El término es comparativamente similar a lo siguiente: las ideas tienen que ver con el cerebro, pero no toda actividad cerebral es una idea. Bunge considera que la mente es una realidad producida por el cerebro como algo que emerge sobre el mismo cerebro, pero una vez que hay mente, ésta influye sobre el cerebro y sus neuronas, de tal manera que todo lo mental tiene que ver con lo cerebro-neuronal, pero no todo lo cerebro-neuronal es mental: la nutrición de las neuronas es un proceso cerebral, pero no es mental. Lo que puede ser mental es la decisión del sujeto de alimentarse con ciertos nutrientes que favorecen la nutrición de las neuronas del cerebro. Es decir, que la mente le marca ciertas pautas al cerebro. Es como la matemática respecto de la misma mente: es una creación suya, pero no puede hacer con ella lo que le parezca, porque la mente misma ha de someterse a la lógica de sus descubrimientos. Así, por ejemplo, la triangularidad es esencial a todo triángulo, y cada triángulo lo es porque se somete al criterio de triangularidad. No puede haber un triángulo con cuatro ángulos, por mucho que una mente lo pretenda. Son los criterios fundamentales de la lógica, que en el proceso de humanización la mente propone al cerebro para el mejor despliegue de sus potencialidades.

La crítica se dirige también hacia las posiciones dualistas. Entre otras cosas aduce que éstas no han sido capaces de dar una definición en términos positivos de lo que denominan “mente”: se habla de algo “espiritual” y esto se define en oposición a la materia, a saber, se dice que es inmaterial. Sin embargo, no se ha dado una afirmación positiva de lo inmaterial sin recurrir a la oposición con lo material.

Las posiciones de Feigl y de Bunge suponen una base teórica común, lo que podemos denominar una ontología materialista: se considera que sólo existe una sustancia, la materia, origen de todo, aunque en su proceso evolutivo aparezcan elementos y propiedades emergentes de cariz distinto de la misma e irreductible a ella. Bunge y Mahner así lo proponen explícitamente: “El monismo psiconeuronal emergentista es parte fundamental de la concepción según la cual el universo es material y está en continuo flujo”.⁹ Las afirmaciones de estos pensadores suponen que la realidad existente es la descubierta por la ciencia. Cabe preguntarse si los presupuestos científicos en los que se fundamentan permiten tal afirmación, es decir, asumir casi como postulado la exclusiva afirmación de la verdad de una realidad acorde a sus métodos.

9. *Ibidem*, 232.

2.2. Un ejemplo de dualismo moderno: Popper y Eccles

En línea dualista se decantaron K. R. Popper y J. C. Eccles, desde una posición que ellos denominan *pluralista*. Según lo expuesto en la obra conjunta *El yo y su cerebro*,¹⁰ existirían tres dimensiones de la realidad:

1ª La que contiene los objetos y estados de las cosas físicas, estudiada por la física.

2ª La de los objetos inteligibles: ideas y contenidos del pensamiento, es decir, “las historias, los mitos explicativos, las herramientas, las teorías científicas (sean verdaderas o falsas), los problemas científicos, las instituciones sociales y las obras de arte”.¹¹ El mundo, en fin, de la cultura. Lo estudia la filosofía.

3ª La de los estados de conciencia, de las disposiciones psicológicas, de la subjetividad y de los estados inconscientes. Es lo que normalmente denominamos *fenómenos mentales*. Lo estudia la psicología.

Respecto de la primera dimensión, los fiscalistas no la ponen en duda: es obvia. La segunda se muestra evidente: la misma historia nos habla de culturas y civilizaciones, modos de vida con sus complejos ideológicos y técnicos. La cuestión está en dilucidar qué posibilita el hecho de que a partir de una dimensión fisiológica como es el cerebro humano emerjan dimensiones no físicas como es el pensamiento. Esto es: ¿cuál es la dimensión intermedia que posibilita el paso, por ejemplo, de lo fisiológico a lo cultural? Es la denominada teoría de los tres mundos: físico (*Mundo 1*), cultural (*Mundo 3*) y mental (*Mundo 2*).

Muchos objetos del Mundo 3 existen también en el Mundo 1 en cuanto encarnados en el ámbito físico. Así, un libro es la encarnación física de un objeto del Mundo 3. Lo mismo cabría decir de las obras de arte... La realidad de los objetos del Mundo 3 viene garantizada porque pueden influir en el Mundo 1. Si consideramos como ineludible la existencia de objetos físicos (Mundo 1), todo aquello que ejerza un influjo sobre éstos ha de ser considerado también real. Y lo que parece claro es que el Mundo 1 y el Mundo 3 son sustancialmente distintos, por lo que se infiere la entidad de la realidad intermedia denominada Mundo 2: la *mente*.

10. Barcelona, 1985, 2ª reimpr. (original en inglés: *The Self and its Brain*, Berlin-Heidelberg-New York, 1977).

11. *Ibidem*, 44.

Así pues, si existen objetivamente el Mundo 1 y el Mundo 3, hemos de admitir también la realidad “de los procesos del Mundo 2”.¹² La existencia de objetos del Mundo 3 garantiza la existencia del Mundo 2, de los estados mentales que los posibilitan. El Mundo 3 sería producto de la mente en su interacción con el Mundo 1, pero una vez producido se constituye en independiente e influye sobre ella y sobre el Mundo 1. Por ejemplo, la matemática es un producto de la mente, pero esto no quiere decir que sus propiedades dependan de mi voluntad. Sus datos son objetivos: 3 más 4 son 7, la triangularidad es algo independiente de mí y no puedo modificarla, la teoría cuántica es tan real como los hornos microondas contruidos a partir del conocimiento de sus fundamentos...

Hay, además, objetos del Mundo 3 que no son “encarnables” en el Mundo 1: son conocidos por *intuición intelectual*. Ciertas dimensiones de la realidad son captadas por mentes privilegiadas, a partir de lo cual se desarrollan ciertas teorías más o menos plausibles. Es el caso de la *teoría de la relatividad* de Einstein, quien la intuyó y lo que más le costó fue hallar el lenguaje adecuado para transmitirla.

La posición de Popper y Eccles ha sido denominada *evolucionismo emergentista*. En el contexto de una perspectiva filosófico-biológica, Popper propone que la mente, en cuanto distinta del cerebro, sería algo a integrar en el marco de la teoría de la evolución de la especie humana.

*“La selección natural y la presión selectiva se consideran usualmente como resultado de una lucha por la vida más o menos violenta. Sin embargo, con la emergencia de la mente, del Mundo 3 y de las teorías, tal situación cambia. Podemos dejar que luchan nuestras teorías, podemos dejar que nuestras teorías mueran en nuestro lugar. Desde el punto de vista de la selección natural, la función principal de la mente y del Mundo 3 es la de posibilitar la aplicación del método de ensayo y eliminación de errores, sin la violenta eliminación de nosotros mismos: en eso consiste el gran valor de supervivencia de la mente y del Mundo 3, la selección natural se supera a sí misma y a su carácter originalmente violento. Con la emergencia del Mundo 3, la selección ya no precisa ser violenta: podemos eliminar las teorías falsas mediante crítica no violenta. La evolución cultural no violenta no es un mero sueño utópico, sino que es más bien un resultado posible de la emergencia de la mente por selección natural”.*¹³

12. *Ibidem*, 54.
13. *Ibidem*, 235.

J. L. Ruiz de la Peña consideró la posición popperiana como *dualismo interaccionista*. Quizá sea mejor omitir el término dualismo para hablar de *pluralismo*. La realidad del Mundo 3 y la obviedad del Mundo 1 parecen garantizar la existencia del Mundo 2, mediador de la interacción Mundo 1-Mundo 2.

3. Cognición y computación

Hoy se habla mucho de la semejanza de los procesos cognitivos humanos y el mecanismo de las computadoras. Muchos afirman la identidad. ¿Cuál es el significado de la palabra “identidad”? ¿Se refiere a procesos o a lo que decimos esencia, en otras palabras, propia condición? Expongo seguidamente algunas de las tesis desarrolladas por Roger Penrose en su obra *La nueva mente del emperador*.¹⁴

*“¿Qué es lo que da su identidad a una persona individual? ¿Son, hasta cierto punto, los átomos que componen su cuerpo? ¿Depende su identidad de la particular elección de electrones, protones y otras partículas que componen estos átomos?”.*¹⁵

Penrose piensa que hay dos razones por las que esto no puede ser afirmado así. La *primera* es que nuestro cuerpo sufre una constante renovación en lo que se refiere al material que lo compone. «Esto se aplica en particular a las células del cerebro de una persona», aun suponiendo que no se produzcan células cerebrales después del nacimiento, lo cual está siendo puesto en duda cada vez con mayor fundamento.

*“La inmensa mayoría de los átomos en cada célula viva (incluyendo cada célula del cerebro) –y, de hecho, virtualmente todo el material de nuestros cuerpos– han sido reemplazados muchas veces desde el nacimiento”.*¹⁶

La segunda razón la toma Penrose de la mecánica cuántica. Dice así:

14. Madrid, 1991³, (original en inglés *The Emperor’s New Mind*, Oxford, 1989). El mismo tema fue desarrollado posteriormente en su obra *Las sombras de la mente*, Barcelona 1996 (original en inglés, *Shadows of the Mind: A Search for the Missing Science of Consciousness*, Oxford, 1994).

15. *Ibidem*, 50.
16. *Ídem*.

“Dos electrones cualesquiera deben ser por necesidad totalmente idénticos, y lo mismo sucede para dos protones y para dos partículas cualesquiera de cualquier tipo específico. Esto no quiere decir simplemente que no hay manera de distinguir las partículas: el enunciado es mucho más fuerte que todo eso. Si se intercambiara un electrón en el cerebro de una persona con un electrón de un ladrillo, entonces el estado del sistema sería ¡exactamente el mismo estado de antes, y no simplemente indistinguible de él! Lo mismo sucede para protones o cualquier otro tipo de partícula, y para átomos enteros, moléculas, etc. Si todo el contenido material de una persona fuera intercambiado con las correspondientes partículas en los ladrillos de su casa, entonces, en un sentido fuerte, no habría sucedido nada en absoluto. Lo que diferencia la persona de su casa es la pauta con que están dispuestos sus constituyentes, y no la individualidad de los propios constituyentes”.¹⁷

Lo que llamamos *mente* no tiene que ver con procesos, sino con la identidad...

¿Qué es, pues, la *mente*? Podríamos considerarla como aquello por lo que un ser es consciente y puede ser sujeto de experiencias no conscientes de las que tal vez llegue a tener noticia. “La verdadera inteligencia requiere conciencia”.¹⁸ La conciencia es lo que lleva a los seres que de ella participan a preguntarse por su propia condición –por su yo–, por el sentido de la vida, por lo que cada cosa es. No cabe duda de que podríamos programar un autómatas que deambulara por ahí murmurando más o menos lo siguiente: “Oh, ¡Dios mío! ¿Cuál es el sentido de la vida? ¿Por qué estoy aquí? ¿Qué diantres es este «yo» que yo siento?”.¹⁹ Pero, ¿se puede denominar a esto conciencia?

Quiere decir esto que el conocimiento humano no es un “seguir reglas despreocupadamente”, sino “juicio de verdad”, y en cuanto tal vinculante, con *proyección ética*, con la necesidad de poner en relación el orden del deseo y el orden de la norma, de encaminar la propia condición hacia una plenitud a la cual quizá no tienda siempre espontáneamente el deseo.²⁰ La computación se rige por algoritmos, por conjuntos ordenados y finitos de operaciones que permiten hallar soluciones a los problemas; pero eso no comporta autoconciencia. “Una video-cámara no es cons-

17. *Ídem*.

18. *Ibidem*, 505.

19. *Ibidem*, 507.

20. Cf. J. P. CHANGEUX Y P. RICOEUR, *La naturaleza y la norma. Lo que nos hace pensar*, México, 2001 (original en francés, *La nature et la règle: Ce qui nous fait penser*, Paris, 1998).

ciente de las escenas que está registrando; y tampoco una video-cámara que está dirigida hacia un espejo posee auto-conciencia”.²¹ Un algoritmo nunca comprueba la verdad.

“Sería tan fácil hacer que un algoritmo sólo produjera falsedades como hacer que produjera verdades. Necesitamos intuiciones externas para decidir la validez o no de un algoritmo... Estoy exponiendo aquí el argumento de que es esta capacidad para distinguir (o «intuir») en circunstancias apropiadas verdad de falsedad (¡y belleza de fealdad!) lo que constituye la impronta de la conciencia”.²²

Desde una consideración no demasiado sofisticada, podríamos seguir cuestionando las tesis de la denominada *inteligencia artificial* “fuerte”.

“¿No es obvio que la simple computación no puede provocar placer o dolor; que no puede percibir la poesía, o la belleza del cielo al atardecer, o la magia de los sonidos; que no puede tener esperanza, o amar o desesperar; que no puede tener un objetivo genuino autónomo? Pero la ciencia parece habernos llevado a aceptar que todos somos simplemente pequeñas partes de un mundo gobernado en todo detalle... por leyes matemáticas muy precisas. Nuestros propios cerebros, que parecen controlar todas nuestras acciones, están gobernados también por estas mismas leyes precisas. Ha emergido la imagen de que toda esta precisa actividad física es, en efecto, nada más que activación de alguna enorme computación (quizá probabilista) –y por ello nuestros cerebros y nuestras mentes tienen que ser comprendidos solamente en términos de semejantes computaciones. Quizá cuando las computaciones se vuelvan extraordinariamente complicadas pueden empezar a adoptar las cualidades más poéticas o subjetivas que asociamos al término «mente». No obstante, es difícil evitar un sentimiento incómodo de que siempre se echará algo de menos en esta imagen”.²³

Se ha propagado en la opinión pública la idea del prestigio de la ciencia, que difunde con bastante ligereza la idea del reducir la mente al resultado de los procesos cerebrales. Ciertamente, es a partir de la ciencia y de la matemática como salen a la luz los avances más codiciados en torno a la comprensión de la mente. Sin embargo, esto no quiere decir que todo pueda ser reducido a una imagen computacional. Con Penrose considero que se puede sostener lo siguiente:

“La conciencia me parece un fenómeno de tal importancia que sencillamente no puedo creer que sea algo que sólo es «accidentalmente» producido por una compu-

21. R. PENROSE, *La nueva mente del emperador*, 509.

22. *Ibidem*, 511.

23. *Ibidem*, 554-555.

tación complicada: es el fenómeno en que se hace conocida la misma existencia del universo. Podemos argumentar que un universo gobernado por leyes que no permiten la conciencia no es universo en absoluto. Diría incluso que todas las descripciones matemáticas del universo que se han dado hasta ahora deben incumplir este criterio. ¡Es sólo el fenómeno de la conciencia el que puede conjurar un presunto universo «teórico» a la existencia real!»²⁴

La función del cerebro no es primariamente computar, sino mantener el organismo vivo, equilibrarlo, guiarlo... En definitiva, orientar la vida hacia su plenitud. Y para ello se requiere algo más que una sofisticada colección de cables e interruptores que llamamos neuronas. Una computadora puede llegar a tener prestaciones que reiteren procesos de la mente humana de un modo más rápido y perfecto, incluso procesos que nosotros no tenemos. Pero una computadora, además de no tener conciencia carece igualmente de inconsciente: las computadoras tampoco sueñan. Y es por eso por lo que no aguantarían a responder ciertas obviedades que sólo se nos ocurren cuando somos niños o no hemos perdido el don de la infancia espiritual. «Tú, máquina: ¿tienes mamá? ¿Te quiere? ¿Se enoja contigo? ¿Y tus hermanitos? ¿Dónde viven tus abuelos? ¿Tienes perrito? ¿Gatito? ¿Me quieres?».

En cualquier caso, aún parece lejano un consenso sobre el tema cerebro-mente, inteligencia humana-inteligencia artificial, excepto en algo esencial: «que se trata, efectivamente, de un problema auténtico y relevante en grado sumo. Lo que, si bien se mira, no es decir poco, ni mucho menos».²⁵

JOSÉ DEMETRIO JIMÉNEZ
21-12-2003

24. *Ibidem*, 555. Una crítica de las tesis de Penrose se encuentra en J. R. SEARLE, *El misterio de la conciencia*, Barcelona 2000 (original en inglés, *The Mystery of Consciousness*, New York, 1997). Searle propone convertir el «misterio de la conciencia» en el «problema de la conciencia»: «La conciencia y la experiencia de la conciencia son la misma cosa. De modo que podemos, y en realidad, debemos conceder la irreductibilidad de la conciencia sin pretender que se trata de algo que, de uno u otro modo, anda metafísicamente aparte de nuestro mundo físico real. Podemos, en una palabra, aceptar la irreductibilidad sin aceptar el dualismo» (p. 192).

25. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías*, 199.

LUIS HERIBERTO RIVAS

LA INTEGRACIÓN DE LA EXÉGESIS EN LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA

RESUMEN:

Luego de una breve historia de los documentos que tratan sobre el uso de la Escritura en la Teología, el autor propone considerar que todo teólogo debe ser exegeta y todo exegeta debe ser teólogo; explica los dos extremos a evitar, que son el dualismo y el fundamentalismo, y encara la cuestión del uso de la Escritura en la Teología moral.

Palabras clave: exégesis, *dicta probantia*, alma de la Teología, integración, fundamentalismo

ABSTRACT:

After a brief history of the documents dealing with the use of Scripture in Theology, the author suggests that every theologian should be an exegete as well as every exegete should be a theologian. He mentions two perils to avoid: dualism and fundamentalism, and finally focuses on how Scripture should be used in moral Theology.

Key Words: exegesis, *dicta probantia*, soul of Theology, integration, fundamentalism.

El Documento de 1993 de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la Interpretación de la Biblia en la Iglesia¹ señala la mutua relación que existe entre la exégesis y las demás disciplinas teológicas: “La teología sistemática tiene un influjo sobre la precomprensión, con la cual los exégetas abordan los textos bíblicos. Pero por otra, la exégesis proporciona a las otras disciplinas teológicas datos que son fundamentales para éstas”.²

1. Como alma de la teología...

En lo que se refiere específicamente a la teología dogmática, partiendo de la expresión del Papa León XIII,³ “la Sagrada Escritura ha de ser como el alma de la teología”,⁴ el Documento subraya la necesidad que tienen los dogmáticos de servirse del trabajo de los exégetas, y la ayuda que pueden prestar estos a los dogmáticos para evitar cualquiera de estos dos extremos: el dualismo que separa la verdad doctrinal de su expresión lingüística, y el fundamentalismo que toma como verdad revelada lo que no es más que un aspecto contingente de las expresiones humanas.⁵

Por el desarrollo y la especialización de las disciplinas teológicas, entre la teología dogmática y la exégesis se ha producido un distanciamiento que a veces ha llegado a ser un conflicto.⁶ Pero al principio no fue así. En la época de los Padres, se hacía teología comentando los textos bíblicos. Pero luego, en las *Quaestiones* medievales la Sagrada Escritura fue perdiendo espacio a medida que era considerada como una cantera de la que se debían extraer los argumentos para probar las tesis que eran objeto de discusión, como “un tesoro de argumentos teológicos” al que había que recurrir en las *disputationes* para probar que una tesis estaba de acuerdo con el dato revelado o para refutar la posición contraria. Como una con-

secuencia no deseada de esta forma de implementar la teología en la época medieval, la lectura de la Sagrada Escritura se fue reduciendo porque sólo atendía a los versículos que tenían (o se creía que tenían) fuerza para probar las proposiciones. Esos pocos versículos eran utilizados como miembros de un silogismo que probaba una afirmación que ya se poseía.

La lectura de la Biblia, que se vio reducida por esta limitación a los temas discutibles, padeció también otros defectos sumamente graves: los textos fueron leídos fuera de su contexto literario, y fuera de su contexto histórico. Además, desde la época del Concilio Tridentino los textos bíblicos no se leían y explicaban a partir de los originales hebreo y griego, sino de la versión latina llamada “*Vulgata*”. En la obra “*De Locis Theologicis*” de Melchor Cano se presentaron argumentos que rápidamente fueron admitidos y se mantuvieron como indiscutibles: “Cap. 13: En que se demuestra la autoridad de la antigua traducción *Vulgata*, y que no hay que recurrir ahora a los textos hebreos o griegos”.⁷ La autoridad de la versión *Vulgata* provenía de que “el traductor no era profeta, pero tuvo un carisma semejante al profético (como afirma rectamente Titelmann), el que he mostrado ser necesario para traducir la Sagrada Escritura; más aun, como era necesario que la Iglesia latina tuviera una edición de la Sagrada Escritura, que pudiera seguir con seguridad en cuestiones de fe y costumbres”.⁸

Los textos hebreo y griego no se deben utilizar porque “Los doctores hebreos, nuestros enemigos, procuraron con ahínco corromper el texto hebreo, para hacerlo contrario a nuestros ejemplares, como dice Eusebio (*H.E.*, IV, 18).⁹ Y los griegos, con el mismo empeño, violaron el Nuevo Testamento en muchos pasajes para acomodarlos a sus teorías”, y presenta como prueba varios textos de Tertuliano, Eusebio, san Ireneo, san Basilio y otros Padres.¹⁰

Una primera reacción contra esta forma de utilizar la Biblia, separada de su contexto histórico y en una versión que en muchos puntos era

1. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 15-4-1993. *Discurso de su Santidad el Papa Juan Pablo II y documento de la Pontificia Comisión Bíblica*, Buenos Aires, San Pablo, 1993.

2. *Ibidem*, (III, D), 101.

3. LEÓN XIII, *Encíclica “Providentissimus Deus”*, n. 35.

4. La expresión del Papa León XIII fue repetida por el Papa BENEDICTO XV (*Encíclica “Spiritus Paraclitus”*), por el CONCILIO VATICANO II (*Constitución Dogmática «Dei Verbum» sobre la Divina Revelación*, VI, 24; y *Decreto «Optatam Totius» sobre la Formación Sacerdotal*, V, 16).

5. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *doc. cit.* (III, D, 2), 102-103.

6. El conflicto se ha producido entre la exégesis liberal y la teología dogmática, no entre esta y la exégesis católica (ver: PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *doc. cit.* (III, D, 4), 104-105).

7. *De Locis Theologicis, liber secundus, cap. XIII.* (MELCHOR CANO *Opera*, Madrid, Typographia Regia, 1774, 113).

8. MELCHOR CANO, *De Locis... cap. XIV*; 139-140.

9. En realidad Eusebio está detallando los argumentos que expone san Justino en su *Diálogo con Trifón* (71-73). Aquí san Justino acusa a los judíos de haber suprimido algunos textos de la Escritura, y presenta como prueba un texto que no se encuentra ni en el original hebreo ni en la versión LXX, y pasa luego a detallar algunos textos que son propios de la versión LXX, pero que no tienen correspondencia con el hebreo.

10. MELCHOR CANO, *Ibidem*, 118.

críticamente incorrecta, fue negativa en su origen: la aparición del método exegético histórico-crítico, que al ser aplicado ponía al descubierto que muchos de los textos aducidos a favor de una tesis teológica estaban muy lejos de probar lo que se pretendía. Esto trajo como consecuencia una ruptura entre la exégesis y la dogmática. Los exégetas, que en su mayor parte eran racionalistas, negaron de plano todas las afirmaciones de los dogmáticos. Y estos, prefirieron prescindir de los resultados de la investigación exegética porque veían que la exégesis pretendía destruir la fe. Una batalla muy dura debieron afrontar los pocos que supieron ver que el método exegético histórico-crítico se podía utilizar prescindientemente de los presupuestos racionalistas de sus primeros promotores. Los que pensaban así fueron vistos como sospechosos, y hasta debieron padecer censuras y medidas disciplinarias provenientes de la Jerarquía eclesiástica.

En consecuencia, los manuales de Teología Dogmática que se publicaron hasta muy adentrado el siglo XX siguieron mostrando estos defectos: los textos de la Sagrada Escritura se utilizaban simplemente como “*dicta probantia*”, y eran leídos en la versión “Vulgata”, sin ningún recurso a los métodos exegéticos que ya se comenzaban a utilizar en la Iglesia.¹¹ La lectura era selectiva y reducida, porque se acudía a aquellos textos que podían fundamentar un argumento, dejando de lado cantidad de libros que rara vez o nunca eran citados, principalmente cuando presentaban distintos enfoques de los mismos problemas teológicos.

Una segunda reacción, pero ésta positiva, fue la aparición de la así llamada “teología bíblica”. Dejando de lado aquella forma selectiva y restringida de leer la Sagrada Escritura que predominaba en los manuales, algunos autores protestantes del siglo XIX intentaron volver a la lectura bíblica que habían practicado los Padres. No partían del esquema ni de los temas que proponía la dogmática, sino que se proponían leer la Biblia en su totalidad, de modo que de esa lectura surgiera la teología.¹² El ejemplo fue seguido poco después por autores católicos. A pesar de la buena in-

11. “A causa de su orientación especulativa y sistemática, la teología ha cedido con frecuencia a la tentación de considerar la Biblia como un depósito de *dicta probantia*, destinados a confirmar las tesis doctrinales” (PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *doc. cit.* [III, D, 4], 105-106).

12. Uno de los más conocidos intentos de elaborar la teología a partir de la lectura del texto bíblico pueden ser las clases dictadas en Uppsala (1920) por Rudolph Kittel, recogidas luego en el libro: *La Religión del Pueblo de Israel (The Religion of the People of Israel)*, New York, Macmillan, 1925). Entre las teologías bíblicas del siglo XX son dignas de mención, entre los protestantes, las de Eichrodt y Von Rad, y entre los católicos, las de Coppens y Cerfaux, y también los diccionarios de Bauer y León-Dufour.

tención que había en el origen, las teologías bíblicas producidas por católicos continuaron atadas a los manuales tradicionales, porque fueron siguiendo el orden y el contenido de estos y no dejaron de ser una acumulación de textos probatorios (p.e., las teologías bíblicas de Coppens, de van Imschoot, etc.).

En este contexto se ubica la citada frase del Papa León XIII.¹³ Cuando los autores racionalistas negaron el origen divino de las Sagradas Escrituras, poniéndolas a la misma altura de los libros del oriente medio antiguo, León XIII publicó la encíclica *Providentissimus Deus* (18-11-1893). En ella reafirmó la enseñanza tradicional sobre la inspiración divina de la Sagrada Escritura, y marcó claramente el rumbo para que los teólogos volvieran a elaborar la teología a partir de la lectura de la Sagrada Escritura, así como lo habían hecho los Santos Padres:

“35. Es muy de desear y necesario que el uso de la divina Escritura influya en toda la teología y sea como su alma; tal ha sido en todos los tiempos la doctrina y la práctica de todos los Padres y de los teólogos más notables. Ellos se esforzaban por establecer y afirmar sobre los libros santos las verdades que son objeto de la fe y las que de éste se derivan; y de los libros sagrados y de la tradición divina se sirvieron para refutar las novedades inventadas por los herejes y para encontrar la razón de ser, la explicación y la relación que existe entre los dogmas católicos. Nada tiene esto de sorprendente para el que reflexione sobre el lugar tan importante que corresponde a los libros divinos entre las fuentes de la revelación, hasta el punto de que sin su estudio y uso diario no podría la teología ser tratada con el honor y dignidad que le son propios”.¹⁴

Cuando el Papa dice que la Sagrada Escritura debe ser “como el alma de la teología”, pone un modelo completamente distinto para la forma de elaborar la teología. El texto bíblico no está ubicado al final para que cumpla la función de aportar una prueba irrefutable de lo que ya ha sido establecido previamente, sino que está al principio y es “el principio vital” de todo el estudio que viene a continuación.

Pero los comentaristas advierten que la frase del Papa León XIII, aun significando una novedad en su tiempo, todavía está en el comienzo de un largo desarrollo. Visto desde nuestro contexto histórico, cuando ya ha pasado más de un siglo, se advierten algunas limitaciones propias de

13. En todo lo que sigue, ver F. PASTOR, “Tres Encíclicas”, en L. ALONSO SCHÖKEL (dir.), *Comentarios a la Constitución «Dei Verbum» sobre la Divina Revelación*, Madrid, BAC, 1969, 735-740.

14. LEÓN XIII, Encíclica *Providentissimus Deus* (18-11-1893), 35.

un estado que podría llamar “embrionario”. Por ejemplo, el texto se limita a la dogmática y aún no se habla de la moral; la fe es vista solamente en sus enunciados, sin que aparezca la dimensión histórica de la salvación; no tiene en vista la posibilidad de un progreso en la comprensión del texto bíblico... Más aun, una frase tan promisorio queda opacada cuando se lee el texto que viene a continuación, en el que pareciera que el Papa retrocede a la posición que había sido dejada atrás en el tiempo:

“...Porque, aunque deban los jóvenes ejercitarse en las universidades y seminarios de manera que adquieran la inteligencia y la ciencia de los dogmas deduciendo de los artículos de la fe unas verdades de otras, según las reglas de una filosofía experimentada y sólida, no obstante, el teólogo profundo e instruido no puede descuidar la demostración de los dogmas basada en la autoridad de la Biblia”.¹⁵

En este segundo párrafo pareciera que el recurso a las Sagradas Escrituras queda limitado solamente a los investigadores, mientras que los alumnos deben apoyarse en los artículos de la fe y seguir el método de la filosofía. El investigador debe “deducir” de la Biblia la “demostración de los dogmas”. Todo esto lleva otra vez al período previo, el de las “*dicta probantia*”.

En 1920, con ocasión del XV centenario de la muerte de san Jerónimo, el Papa Benedicto XV publicó la encíclica *Spiritus Paraclitus* (15-9-1920), para reafirmar la enseñanza de que en la Sagrada Escritura se encuentra la verdad sin error, en momentos en que se ponía en duda la veracidad de la Biblia y se discutía el tema de la “inerrancia” de las Sagradas Escrituras. Allí el Papa dice: “Ante todo se debe buscar en estas páginas el alimento que sustente la vida del espíritu hasta la perfección... De la Escritura han de salir, en segundo lugar, cuando sea necesario, los argumentos para ilustrar, confirmar y defender los dogmas de nuestra fe”. Y cita a continuación la frase de León XIII: “la Escritura es como el alma de la teología”.¹⁶

El Papa Benedicto XV tenía ante sí un problema muy puntual que era el de la posibilidad de que la Biblia se pudieran derivar errores. Por esa razón, después de subrayar el lugar que debe ocupar la Sagrada Escritura como alimento en el desarrollo de la vida espiritual, circunscribió el papel de la Escritura al de proveer argumentos apologéticos con respecto a los dogmas. Para lo demás, le bastó con remitirse a la ya mencionada

15. *Ídem*.

16. BENEDICTO XV, Encíclica *Spiritus Paraclitus* (15-9-1920) 50-51.

frase de León XIII. Esta limitación dictada por las circunstancias ha hecho que la encíclica *Spiritus Paraclitus* tenga el aspecto de un retroceso con respecto a las enseñanzas de León XIII.

Quien dio verdaderamente un avance, no sólo sobre lo expresado por el Papa Benedicto XV, sino también sobre la enseñanza de León XIII, fue el Papa Pío XII, que en su encíclica *Divino Afflante Spiritu* (30-9-1943), publicada con ocasión del cincuentenario de la encíclica *Providentissimus Deus*, del Papa León XIII, marcó una nueva época para el estudio de las Sagradas Escrituras dentro de la Iglesia Católica. Pío XII dio impulso a las versiones de la Biblia a partir de los textos originales hebreo y griego, autorizó la aplicación del método histórico-crítico, habló por primera vez de los “géneros literarios”, y al mismo tiempo animó a los escrituristas para que no se encerraran en lo que dijeron los antiguos comentaristas, sino para que se plantearan nuevas cuestiones.

Con respecto al uso de la Sagrada Escritura en teología, el Papa Pío XII dice:

“...expliquen principalmente cuál es la doctrina teológica de fe y costumbres en cada libro o en cada lugar, de manera que su explicación no sólo ayude a los profesores de teología para proponer y confirmar los dogmas de la fe, sino que sirva también a los sacerdotes para aclarar al pueblo la doctrina cristiana y, en fin, a todos los fieles para llevar una vida santa y digna de un cristiano...”¹⁷

El Papa Pío XII no se limita al uso apologético de la Biblia, consistente en buscar citas que prueben los dogmas, sino que habla de la doctrina de cada libro o texto de la Escritura. La enseñanza debe partir de las Sagradas Escrituras (“proponer”); no se limita a la fe, sino que también se extiende a la moral (“la fe y costumbres”); precisa el lugar que debe ocupar la Escritura en manos de distintos grupos del Pueblo de Dios: los teólogos, los sacerdotes, los fieles.

La línea comenzada con la encíclica del Papa León XIII, que había alcanzado un primer punto culminante con la encíclica de Pío XII, llegó a un punto más alto todavía con el Concilio Vaticano II, que se ocupó de la relación entre Sagrada Escritura y Teología en la Constitución Dogmática *Dei Verbum*:

17. Pío XII, encíclica *Divino Afflante Spiritu* (30-9-1943), 15

“La sagrada teología se apoya, como en un cimiento perdurable, en la palabra de Dios escrita al mismo tiempo que en la sagrada tradición y, con ella se robustece firmemente y se rejuvenece continuamente, investigando a la luz de la fe toda la verdad contenida en el misterio de Cristo. La Sagrada Escritura contiene la palabra de Dios, y por ser inspirada es en verdad palabra de Dios; por consiguiente el estudio de las páginas sagradas ha de ser como el alma de la teología. También el ministerio de la Palabra, esto es, la predicación pastoral, la catequesis y toda la instrucción cristiana, en la que es conveniente que ocupe un lugar importante la homilía litúrgica, se nutre saludablemente y se vigoriza santamente con la misma palabra de la Escritura” (DV, VI, 24).

Varias expresiones deben ser tomadas en cuenta: la teología debe comenzar por la Sagrada Escritura, ya que esta es como su cimiento. Se dice también que la teología se robustece y se rejuvenece con la investigación de la Sagrada Escritura. La razón está en que tanto las definiciones del Magisterio como las afirmaciones de los teólogos son limitadas porque están condicionadas por situaciones particulares o por controversias del momento. La investigación constante de la Escritura aporta vigor y rejuvenecimiento a la teología, porque volviendo a los textos sobre los que se apoyaron estas definiciones y afirmaciones, permite ver el sentido original de los mismos y captar su amplitud, que supera aun las mismas definiciones magisteriales. Cuando el Magisterio emite una definición, no pretende agotar todo el sentido de un texto, sino protegerlo de una interpretación errónea.¹⁸ El texto, por contener la Palabra de Dios, tiene una densidad de significado que nunca podrá ser encerrado ni agotado en las categorías de una teología dogmática, y ni aun en las definiciones del magisterio. Por eso, la Pontificia Comisión Bíblica dice que “Una de las principales funciones de la Biblia es lanzar serios desafíos a los sistemas teológicos y recordarles continuamente la existencia de aspectos importantes de la divina revelación y de la realidad humana, que a veces son olvidados o descuidados por la reflexión sistemática”.¹⁹

La investigación actual de la Sagrada Escritura ha llevado a afinar los oídos para percibir que la revelación se expresa en ella por medio de multiplicidad de voces que se unen en una “sinfonía coral”, y que en los textos bíblicos, también dentro del Nuevo Testamento, se encuentran distintas teologías que no es fácil reducir a la unidad. Muchas veces los dogmá-

18. W. KASPER, *Unidad y Pluralidad en teología. Los métodos dogmáticos*, Salamanca, Sígueme, 1969, 39-42.

19. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *doc. cit.* (III, D, 4), 106.

ticos, y el mismo magisterio, se han limitado a escuchar una sola de estas voces. A veces se tiene la impresión de que hay una sola forma de expresar el misterio, faltan “los aspectos importantes... olvidados o descuidados por la reflexión sistemática”, de los que habla el documento de la Pontificia Comisión Bíblica.

Hasta aquí se venía trabajando con el supuesto de que el exégeta era como un técnico. Su tarea consistía en obtener el significado de un texto, mediante la aplicación de métodos adecuados, para que luego el teólogo pudiera elaborar una doctrina. El proceso era “regresivo”, desde el texto actual a lo que significó en el comienzo, y en la determinación de ese “pasado” se agotaba la función del exégeta. Encarada de esta manera, la función del exégeta era vista como la de un filólogo, que debía limitarse exclusivamente a buscar el sentido de un texto para entregarlo luego al dogmático. Esta concepción suponía la situación en la que la Escritura estaba separada de la teología, y solamente cumplía la función de aportar argumentos para que el dogmático, aplicando su propio método teológico, llegara a probar las tesis ya conocidas.

Pero en el estado actual de la situación las tareas no se definen de esa manera. El exégeta también es un teólogo, así como el dogmático es un exégeta. El exégeta estudia el texto bíblico con lo que se ha dado en llamar “la precomprensión teológica”: se acerca a la Biblia como creyente, en una comunidad eclesial y dependiendo de una tradición. Su tarea no se limita a aplicar los métodos adecuados para lograr la explicación de un texto, sino que debe interpretarlo para el hombre de hoy, y esta es tarea de teólogo.²⁰ Si ha debido hacer el recorrido “regresivo”, no terminará de cumplir su función hasta que haga el recorrido “progresivo” desde el texto hasta el hombre contemporáneo.²¹ El recurso a los modernos métodos de interpretación y aproximación al texto bíblico, así como la aplicación de una hermenéutica en el sentido que el término tienen en la actualidad, son los pasos que hoy se indican para una correcta exégesis en orden a

20. “El deber primordial de la exégesis es presentar al pueblo de Dios el mensaje de la revelación, exponer el significado de la palabra de Dios en sí mismo y en relación al hombre contemporáneo, dar acceso a la palabra más allá de la envoltura de los signos semánticos y de las síntesis culturales, a veces lejanos de la cultura y de los problemas de nuestro tiempo”. PABLO VI, *Discurso a la Pontificia Comisión Bíblica* (14 de marzo de 1974).

21. “...fiel a la palabra de Dios a la que estamos sometidos, y que responda a las exigencias de los hombres a quienes se dirige”. PABLO VI, *Discurso a la Pontificia Comisión Bíblica* (14 de marzo de 1974).

“poder actualizar correctamente el mensaje de los textos y nutrir la vida de fe de los cristianos”.²² El dogmático, por su parte, no recibe un texto explicado para poder luego reflexionar sobre él. Como el exégeta, también el dogmático debe sumergirse en un texto para poder explicarlo, aplicando el método correspondiente. Difieren en las herramientas y en el lenguaje que usan, pero los dos hacen tarea de teólogos.²³

Si en un primer paso se ha presentado la integración como una colaboración entre escrituristas y dogmáticos en orden a que estos últimos reciban de manos de los primeros un texto interpretado para luego reflexionar sobre él, hoy la integración se debe planificar como una real “interdisciplinaria”.²⁴

La feliz expresión del Papa León XIII “La Escritura es como el alma de la teología”, es, en muchos ambientes, un ideal todavía no alcanzado. Aun después del Concilio Vaticano II se siguen elevando críticas al modo de utilizar la Sagrada Escritura en algunos manuales de teología dogmática e incluso en documentos provenientes del magisterio.²⁵ No obstante, y para no citar más que dos ejemplos, ya antes del Concilio se podía mostrar la *Initiation Théologique*²⁶ como un valioso intento de elaborar una teología desde la Sagrada Escritura, y después de él, el manual *Mysterium Salutis*.²⁷

22. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *doc. cit.* (II, A, 2); 71.

23. J.M. SÁNCHEZ CARO, “Escritura y Teología (D.V. 24)”, en L. ALONSO SCHÖKEL – A. M. ARTOLA (dirs.), *La Palabra de Dios en la Historia de los hombres*, Bilbao, Deusto/Mensajero, 1991, 622.

24. “Se ve necesariamente perfilar... una continuidad real entre la investigación exegética y la de la teología dogmática y moral. De la misma manera, se ve dibujar concretamente la exigencia de la «interdisciplinaria» entre el biblista, el especialista de la teología dogmática, el de la teología moral, el jurista y el hombre comprometido en la pastoral y en la misión”. PABLO VI, *Discurso a la Pontificia Comisión Bíblica* (14 de marzo de 1974).

25. Ver, por ejemplo: R. WARE, “La preponderancia de la tradición dogmática: el uso de la Escritura en la teología actual”, *Concilium* 70 (1971) 558. Con respecto al uso de las Sagradas Escrituras en el Catecismo de la Iglesia Católica: P. HÜNERMANN, “De l’autorité du Catechisme de l’Eglise Catholique”, *Lumière & Vie* 216, 15-23.

26. AA.VV., *Initiation Théologique*, Paris, Du Cerf, 1951.

27. J. FEINER – M. LÖHRER (dirs.), *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación*, Madrid, Cristiandad, 969...

2. Dos extremos que se deben evitar

El Documento de la Pontificia Comisión Bíblica que se cita al principio de este trabajo tiene en cuenta cuáles son los puntos de vista propios de cada una de las disciplinas, que deben ser respetados, y al mismo tiempo indica cuáles son los extremos que deben evitar los teólogos dogmáticos y para lo cual deben prestar su ayuda los exégetas: el primero es “el del dualismo, que separa completamente una verdad doctrinal de su expresión lingüística, considerada como no importante”. El segundo extremo es “el del fundamentalismo,²⁸ que confundiendo lo humano y lo divino, considera como verdad revelada aun los aspectos contingentes de las expresiones humanas”.²⁹

2. 1. El “dualismo”

El dogmático se coloca en el primero de estos extremos (el dualismo) cuando actúa como si hubiera dos niveles de verdades independientes entre sí: lo que quiere expresar el autor humano, la expresión bíblica que carecería de interés, y lo que quiere decir Dios, la verdad dogmática, que sería la única importante. Este extremo produce un divorcio entre dogmática y Escritura, que puede convertirse en un conflicto cuando el exégeta, después de haber examinado el texto bíblico, afirma que las conclusiones del dogmático carecen de fundamento o no responden a lo que se encuentra en la Escritura.

Las perspectivas hermenéuticas modernas han enseñado que el sentido literal está abierto de modo que cuando un texto es colocado en distintas circunstancias, estas le aportan nuevas determinaciones, que no son ajenas al sentido literal sino que lo suponen.³⁰ Algunos –preocupados por una lectura más espiritual de los textos o por el desarrollo de la teología– han desacreditado el sentido literal y han llegado a mostrar desconfianza, y a veces hasta menosprecio o desprecio por él, como si fuera opuesto a esta “novedad” de sentido. Por esta razón, en reiteradas ocasiones el magisterio eclesial ha debido salir a defenderlo y recomendarlo.

28. La lectura “fundamentalista” pretende leer toda la Sagrada Escritura en “sentido literal”. Pero “entiende por «interpretación literal» una interpretación primaria, literalista, es decir, que excluye todo esfuerzo de comprensión de la Biblia que tenga en cuenta su crecimiento histórico y su desarrollo...” (PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *doc. cit.*, I, F; 64-65).

29. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *doc. cit.* (III, D, 2), 102-103.

30. Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *doc. cit.* (II, B, 1-2), 74-79.

El menosprecio del sentido literal no es una novedad. Para Filón de Alejandría, heredero del alegorismo helenístico, la historia narrada no tenía sentido si no era interpretada alegóricamente.³¹ Los Padres de la Iglesia, sin llegar a negar la realidad de la historia, siguieron utilizando esos mismos términos, y algunos exégetas de la antigüedad se expresaron, en algunos casos, como si la letra sólo narrara hechos, pero lo que pertenecía a la fe era la lectura alegórica de esos mismos hechos. Así quedó plasmado en el conocido dístico medieval de Agustín de Dinamarca: "*Littera gesta docet, quid credas analogia...*" Estas palabras podían ser bien entendidas, pero también podían dar lugar a que se entendiera que sólo era objeto de fe lo que emergía de la lectura alegórica de los textos bíblicos. Santo Tomás de Aquino debía tener presente esa postura extrema ante el texto bíblico cuando dijo que lo que el Espíritu Santo quiere comunicar se encuentra en el sentido "literal" de las Sagradas Escrituras. Él denominaba "sentido espiritual" al sentido "tipológico": las cosas y el desarrollo de la historia de Israel han sido dispuestas por Dios para que significaran anticipadamente las cosas de la Nueva Alianza.³² Pero para el Santo Doctor, el sentido espiritual "supone el sentido literal y se funda sobre él", porque "todos los sentidos (*de la Escritura*) se fundan sobre uno solo, que es el literal, y sólo de él se puede extraer la argumentación".³³ Los argumentos teológicos sólo se pueden apoyar en el sentido literal.

Aun así, todavía a mediados del siglo XX se dio un recrudescimiento del rechazo de la búsqueda del sentido literal de la Escritura en un folleto anónimo³⁴ que dio lugar a una carta de la Comisión Bíblica a los

31. Filón no compartía con sus predecesores paganos el concepto de 'alegoría' que negaba la historia, pero imbuido en la filosofía platónica, consideraba que el mundo real era el inmaterial. Los objetos reales eran sólo imitación del mundo real. La historia sólo tenía verdadero sentido cuando era leída alegóricamente.

32. "Illa ergo prima significatio, qua voces significant res pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel litteralis. Illa vero significatio qua res significatae per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis; qui super litteralem fundatur, et eum supponit" (S.Th., q. 1, a. 10, in c.).

33. «Omnes sensus fundantur super unum, scilicet litteralem, ex quo solo potest trahi argumentum» S.Th., q. 1, a. 10, ad 1m. También san Jerónimo afirmaba que todas las maneras de interpretar las Escrituras están basadas en el sentido literal (*Comm. in Ezech.* 38, 1; 41, 23; 42, 13; *Comm. in Marc.* 1, 13-31).

34. El folleto de 48 páginas llevaba como título *Un gravissimo pericolo per la Chiesa e per le anime. Il sistema critico-scientifico nello studio e nell'interpretazione della Sacra Scrittura, le sue deviazioni funeste e le sue aberrazioni*. Estaba firmado con el pseudónimo "Dain Cohenel", pero se sabe que el autor era el sacerdote Dolindo Ruotolo. Fue enviado en forma anónima al Papa, a la Curia romana, a los obispos de Italia y a los superiores de las

obispos de Italia.³⁵ En ella, siguiendo a santo Tomás de Aquino y con la autoridad de san Jerónimo, san Agustín y los Papas León XIII y Benedicto XV, la Comisión reiteró que es necesario fundar todo argumento teológico sobre el sentido literal de la Escritura. Poco tiempo después, el Papa Pío XII volvió sobre el mismo tema en la ya mencionada Encíclica *Divino Afflante Spiritu*. En ella reafirma que la tarea del exégeta consiste en descubrir el sentido literal del texto bíblico, valiéndose de todos los recursos de la ciencia: "tengan presente los intérpretes que su máximo cuidado ha de dirigirse a ver y determinar con claridad cuál es el sentido de las palabras bíblicas que se llama literal..."³⁶

El Concilio Vaticano II, en la Constitución Dogmática *Dei Verbum* dice que "el intérprete de la Sagrada Escritura, para conocer lo que el mismo (*Dios*) quiso comunicarnos, debe investigar atentamente lo que los autores quieren decir y Dios se complace en dar a conocer con las palabras de ellos". Esta frase conciliar "*quid hagiographi reapse significare intenderint et eorum verbis manifestare Deo placuerit*" (*DV*, III, 12), deja bien en claro que Dios expresa su revelación mediante las palabras de los hagiógrafos. Esto es más evidente todavía si se tiene en cuenta que en durante el Concilio Vaticano II se dejaron oír en el aula conciliar los votos de los que deseaban que la frase se redactara incluyendo dos pronombres relativos: "*quid hagiographi... et quid eorum verbis...*". El pedido fue rechazado³⁷ porque el segundo pronombre favorecía la hipótesis del *sensus plenior*, que el Concilio no deseaba definir.³⁸ No obstante, el segundo re-

Órdenes y Congregaciones religiosas. En esta publicación se atacaba violentamente el uso del método histórico-crítico, y si formalmente se adhería al principio de santo Tomás de que el sentido literal es la base de la interpretación bíblica, de hecho proponía como sentido literal una forma de sentido espiritual que él llamaba "la verdadera comunión espiritual de la sabiduría del Señor" (pág. 45), y que la Comisión Bíblica calificó como "subjetiva y alegórica", "elucubraciones de su imaginación" (*D(H)* 3792).

35. AAS 33 (1941) 465ss. *D(H)* 3792-3796.

36. Pío XII, Encíclica *«Divino Afflante Spiritu»* (30-9-1943); AAS 35 (1943) 309-319. *D(H)* 3826.

37. Congregatio Generalis CXXXI: ACTA SYNODALIA SACROSANCTI CONCILII OECUMENICI VATICANI II, Volumen IV, Periodus Quarta, Pars I, Sessio Publica VI, Congregationes Generales CXXXVIII-CXXXII; 359.

38. Aparte de estas propuestas, también hubo sugerencias a favor de que se incluyera una referencia "a los legítimos sentidos de la Escritura queridos por Dios, además de aquel percibido por el autor sagrado" (ver, p.e., propuesta de Mons. L. Carli, episcopus signinus, ACTA SYNODALIA... Volumen III, Periodus Tertia, Pars III, Congregationes Generales XC-XCV, Polyglottis Vaticanis, 1974; 821-822).

lativo, rechazado en el concilio, fue introducido por el *Catecismo de la Iglesia Católica*, que se remite al texto conciliar diciendo: “*ad id quod auctores humani vere intenderunt affirmare et ad id quod Deus Suis verbis reapse nobis manifestare voluit*” (“a lo que los autores humanos quisieron verdaderamente afirmar y a lo que Dios quiso manifestarnos mediante sus palabras” CIC, 109).

El *Catecismo de la Iglesia Católica*, a continuación del texto citado, cuando habla de los pasos que se deben dar para interpretar correctamente la Sagrada Escritura, comienza afirmando, de acuerdo con el Concilio, que para descubrir la intención de los autores sagrados se deben tener en cuenta las condiciones de su tiempo y cultura, los géneros literarios..., etc. (CIC, 110), pero luego establece una división que invalida lo anterior, porque concluye diciendo que hay otro principio de interpretación, “sin el cual la Escritura sería letra muerta”, y repite la frase de la Constitución *Dei Verbum*: “La Escritura se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita” (DV, III, 12), y enumera a continuación los tres criterios teológicos de contenido y unidad de la Escritura, la tradición viva de la Iglesia y la analogía de la fe (CIC, 111-114). Pareciera decir que los criterios hermenéuticos racionales sirven a “la letra muerta”, mientras que los criterios teológicos pertenecen a la esfera del Espíritu. Sin embargo, esta postura no se mantiene a lo largo de todo el *Catecismo de la Iglesia Católica*, porque en la Tercera Parte, Sección Segunda, cuando trata de los mandamientos, dice que “la fuerza del Espíritu (*estaba*) operante ya en su letra (*de los mandamientos*)” (2054).

El Concilio no opone los criterios de la hermenéutica racional a los teológicos, mas bien los integra. El documento de la Pontificia Comisión Bíblica *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* dice que la finalidad de la aplicación de los métodos de la hermenéutica racional (en este caso el método histórico-crítico) es dilucidar cuál es el sentido literal de un texto, pero este sentido literal, lejos de ser “letra muerta”, “siendo fruto de la inspiración... es también querido por Dios”.³⁹ Pero el Catecismo separa y opone estos sentidos, aludiendo al Espíritu y a la “letra muerta”, lo que lleva a pensar en los textos en que san Pablo opone la letra al Espíritu (2Cor 3, 6-11; Rom 2, 28-29 y 7, 5-6). En estos textos, es obvio que san Pablo no está oponiendo el método histórico-crítico a los criterios teológicos para interpretar las Sagradas Escrituras, sino que se está refiriendo

39. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación... doc. cit.* (II, B, 1), 75.

a la Ley, como un código escrito que condena a la muerte, y a la acción del Espíritu que permite al creyente leer la Ley de otra forma, como referida a Cristo y de esta manera como salvífica y no condenatoria.⁴⁰

El documento de la Pontificia Comisión Bíblica *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia* recomienda a los exégetas que colaboren con los teólogos para que estos no caigan en el peligro de disociar la reflexión teológica del sentido literal de las Sagradas Escrituras. El resumen de esta parte de la exposición se puede encontrar en las palabras de santo Tomás de Aquino: “sólo del sentido literal se puede extraer la argumentación”.⁴¹ Sólo una estrecha colaboración entre los especialistas de ambas disciplinas puede llevar a que la teología sea verdaderamente una reflexión sobre el dato revelado.

2.2. El “fundamentalismo”

Además del “dualismo”, del que ya se ha tratado en lo que precede, el citado documento de la Pontificia Comisión Bíblica indica que los exégetas deben colaborar con los teólogos dogmáticos para que estos no caigan en el “fundamentalismo”, que confundiendo lo humano y lo divino, considera como verdad revelada aun los aspectos contingentes de las expresiones humanas”.⁴²

La exégesis muestra que el proceso de inspiración es histórico, no solamente porque tuvo lugar durante el desarrollo de la historia, tanto del pueblo de Israel como de la comunidad cristiana primitiva, sino porque los mediadores fueron personas humanas que, al mismo tiempo que actuaban bajo la inspiración del Espíritu Santo, estaban también necesariamente marcadas por su época.⁴³ El rechazo del recurso al método de in-

40. “Oponiendo “la letra” y “el espíritu”, el apóstol ha operado una dicotomía, como lo ha hecho con Adán y Cristo: a un lado coloca lo que Adán (es decir el ser humano sin la gracia) es capaz de hacer y al otro, lo que Cristo (es decir la gracia) realiza. En realidad, en la existencia concreta de los judíos piadosos, la Ley estaba insertada en un plan de Dios en el que las promesas y la fe tenían su lugar, pero Pablo quiso hablar de lo que la Ley puede dar por sí misma como “letra”, es decir, haciendo abstracción de la providencia que siempre acompaña al hombre, a menos que él quiera fabricarse una justicia totalmente propia” (PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El Pueblo Judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia Cristiana* [noviembre, 2001], II, B, 6, b), 44, Buenos Aires, San Benito, 2002, 95-96).

41. «...ex quo solo potest trahi argumentum» S.Th., q. 1. a. 10, ad 1m.

42. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La Interpretación...* (III, D, 2), 102-103.

43. *Ibidem* (III, D, 1), 102.

vestigación histórico-crítico ha llevado con frecuencia a olvidar que las expresiones de la Biblia están condicionadas por el tiempo y la cultura, y que en la composición de la Sagrada Escritura se ha dado un proceso de crecimiento histórico.

Desconocer el género literario utilizado; atribuir a un término el significado que tiene en el vocabulario actual, y no el que tenía en el contexto cultural en que se escribió; preferir un texto y darle valor absoluto, sin prestar atención a que en la misma Escritura hay voces que se expresan de otra manera; asumir como definitivo un texto que se encuentra a mitad de camino en el proceso de la revelación, sin atender a que esta es progresiva... son algunos de los casos en los que es necesaria la colaboración entre exégetas y teólogos dogmáticos. En la antigüedad, y lamentablemente también en el tiempo actual, se encuentran ejemplos del uso indebido de los textos bíblicos en la fundamentación de la reflexión teológica. El sentido literal de un texto no es el que aparece a primera vista. El exégeta debe tratar de determinarlo aplicando los correspondientes métodos y teniendo en cuenta la hermenéutica moderna.

3. La teología moral

En el mencionado Documento de la Pontificia Comisión Bíblica, la teología moral es tratada de manera especial porque en la Sagrada Escritura, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, se contienen instrucciones sobre la conducta humana. El Documento indica algunos puntos en los que es necesario el trabajo previo de los exégetas para preparar la tarea de los moralistas, debido a que en los textos bíblicos no se distingue lo que es moral de lo que es simplemente ritual, y a que en la Biblia ya se da una evidente evolución dentro del Antiguo Testamento y sobre todo desde este al Nuevo.⁴⁴

En la antigüedad, la teología moral y la dogmática se estudiaban en conjunto con la Sagrada Escritura, pero las tres disciplinas han sufrido el mismo fenómeno de distanciamiento como consecuencia de la especialización, como se ha dicho más arriba. Tanto los especialistas en moral como los que se ocupaban de la dogmática y los especialistas en Sagradas

Escrituras fueron cediendo a la tendencia a trabajar independientemente unos de otros.

En lo que se refiere a la Teología Moral, a medida que esta se distanciaba de la Escritura ha ido mostrando una moral a partir de la ley natural, dejando en un segundo plano (o ignorando) lo que se dice en la Biblia.⁴⁵ Pero esa tendencia se comenzó a revertir en los últimos tiempos antes del Concilio. Comenzaron a manifestarse algunos intentos en sentido contrario, y estos se vieron apoyados por el Concilio Vaticano II, que en el Decreto sobre la formación sacerdotal *Optatam Totius* (n. 16), dijo que se debe dedicar “un cuidado particular a la enseñanza de la teología moral”, de manera que “la exposición científica de esta materia esté más nutrida por la doctrina de la Sagrada Escritura”. Desde el lado de los exégetas se han producido obras de importancia que exponen la moral así como aparece en los libros de la Sagrada Escritura. Desde el lado de los moralistas, se siguen haciendo intentos de elaborar la Teología Moral a partir de las Sagradas Escrituras o con referencia a ella, y este modelo ha sido asumido en muchos institutos de enseñanza.

Una mayor “interdisciplinabilidad” entre exégetas y moralistas será muy útil para que estos últimos tengan siempre ante la vista la imagen del Hijo de Dios que todos los cristianos están llamados a reproducir y no caigan en los “minimalismos (lo que se puede hacer sin que sea pecado)” en que sucumbieron muchos manuales del pasado, trayendo como consecuencia que en algunos casos la moral apareciera como despreciable para muchos.

La unión de los esfuerzos de exégetas y moralistas llevará a precisar mejor cuáles son los elementos que están condicionados por un tiempo o una cultura, y que pierden su validez cuando cambian las circunstancias; al mismo tiempo ayudará a valorar la progresión en las exigencias morales que se ha dado dentro del Antiguo Testamento, y de este al Nuevo, particularmente, en lo que se refiere al Decálogo leído a la luz del Sermón de la Montaña.

45. Se dice que K. Rahner, observando un Manual de Teología Moral en varios tomos, había preguntado qué clase de teología moral era aquella porque en ninguno de sus tomos había hallado alguna cita del sermón de la montaña. El Papa Pablo VI previno contra esa forma de elaborar la teología moral: “Sin un fundamento bíblico claro, la teología moral corre el riesgo de reducirse a esquematismos filosóficos y de hacerse extraña al hombre en su realidad histórica concreta de creatura de Dios, herida por el pecado pero salvada en Cristo que le ha conferido su espíritu de amor y de libertad, «para vivir en este siglo presente con moderación, justicia y piedad, en la espera de la bienaventurada esperanza» (Tit 2, 12)” PABLO VI, *Discurso a la Pontificia Comisión Bíblica* (14 de marzo de 1974).

44. *Ibidem* (III, D, 3), 103-104.

En lo que se refiere a este último punto, se advierte que la teología moral, por razones históricas, ha tendido a acentuar ciertas exigencias, apoyándose en argumentos bíblicos, mientras que ha minimizado otras. Una colaboración entre exégetas y moralistas ayudará a valorar debidamente los textos aducidos y a dar el énfasis correcto a los requerimientos del Evangelio. Se podrá aplicar aquí lo que se dijo con referencia a la teología dogmática, será función de los exégetas “recordar continuamente la existencia de aspectos importantes de la divina revelación y de la realidad humana, que a veces son olvidados o descuidados por la reflexión sistemática”.

4. La integración

El magisterio de la Iglesia, sobre todo en el Concilio, ha marcado el rumbo para un retorno al modelo hermenéutico con el que la misma Escritura y los Padres de la Iglesia elaboraron la teología. Es necesario continuar en la tarea de cerrar el abismo que a partir de la Escolástica se abrió entre Teología y Sagrada Escritura. Los autores que se ocupan de este tema, hasta ahora no presentan ningún método, y no parece que se pueda dar, porque más que de un método se trata de un cambio de mentalidad.⁴⁶ Es necesario un ejercicio ascético, para que exégetas y dogmáticos, en el ejercicio de su tarea, reconozcan que se necesitan mutuamente, y que unos no pueden prescindir de otros. Para decirlo con las palabras de la Pontificia Comisión Bíblica con la que comenzó esta exposición: “La teología sistemática tiene un influjo sobre la precomprensión, con la cual los exégetas abordan los textos bíblicos. Pero por otra, la exégesis proporciona a las otras disciplinas teológicas datos que son fundamentales para éstas”.⁴⁷

LUIS HERIBERTO RIVAS

03-05-04

46. L. ALONSO SCHÖKEL, “Argumento de Escritura y teología bíblica en la enseñanza teológica”, en Id., *Hermenéutica de la Palabra. I, Hermenéutica Bíblica*, Madrid, 1986, 27-30.

47. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La Interpretación...*, (III, D), 101.

CARLOS M. GALLI

LUIS HERIBERTO RIVAS: UN SEMBRADOR DE LA PALABRA¹

En el marco de la permanente preocupación de nuestra Facultad por reconocer la trayectoria de sus grandes maestros, acogiendo la riqueza de su aporte a la Teología, ofrecemos estas palabras del Decano en homenaje a Luis Heriberto Rivas, Director del Departamento de Sagradas Escrituras.

1. “El sembrador salió a sembrar ... El sembrador siembra la Palabra” (Mc 4, 3.14). Estas palabras de Jesús pertenecen al texto evangélico en el que predica la parábola del sembrador al pueblo y explica su significado a los apóstoles. Ellas resultan adecuadas para abrir este homenaje a Mons. Lic. Luis Rivas, presentando el libro “*Donde está el Espíritu, está la libertad*”.² Luis es un sembrador que ha sembrado la Semilla de la Palabra de Dios, incansablemente, con las semillas de sus innumerables palabras orales y escritas.

Al homenaje de la *Sociedad Argentina de Teología (SAT)* se suma la *Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina* en sus distintos miembros: autoridades, profesores, empleados y alumnos. Este hecho se enmarca en una de las políticas para el claustro docente que impulsa nuestro Decanato y que consiste en generar o apoyar instancias de agradecimiento para las dos primeras generaciones de profesores del clero secular que, a partir de 1957, colaboraron a “refundar” o “renovar” nuestra Facultad con la dedicación de su investigación, docencia y servi-

1. Palabras iniciales en la presentación del libro-homenaje preparado por los Profesores de Sagradas Escrituras de la *Sociedad Argentina de Teología*.

2. PROFESORES DE SAGRADAS ESCRITURAS, “*Donde está el Espíritu, está la libertad*”. Homenaje a Luis Heriberto Rivas con motivos de sus 70 años. El libro tiene como coordinadores a J. L. D’AMICO y E. DE LA SERNA, y ha sido editado por San Benito, Buenos Aires, 2003, 447 pp.

cio. El 9 de setiembre de 2002, al asumir el Decanato, cuando agradecí a Mons. Dr. Ricardo Ferrara su entrega como Decano desde 1996 hasta 2002, convoqué a los docentes a reconocer la tarea de los profesores ordinarios de aquellas generaciones. Es mi deseo llevar adelante, por variados medios, lo que dije en mi Discurso inaugural, tomando una magnífica frase de la Regla de san Benito: *iuniores diligere, seniores venerare*.³

Los autores del libro me han pedido, en cuanto Presidente de la SAT y Decano de la Facultad, que ofreciera *una completa pero breve semblanza profesional e institucional de Luis y de su intensa actividad al servicio del conocimiento de la Sagrada Escritura, con especial referencia a estas dos instituciones*. Por eso presentaré *los jalones más importantes de su trayectoria*, advirtiendo que su servicio pastoral y docente a la Iglesia en la Argentina, y más allá de ella, ha sido amplísimo, porque ha dado cursos y conferencias en muchísimas comunidades e instituciones. Quienes las representan y hoy nos acompañan sabrán disculpar que en esta breve reseña no las pueda nombrar a todas.

2. Luis Rivas nació en la ciudad de 25 de Mayo, provincia de Buenos Aires, el 4 de agosto de 1933, razón por la cual el libro-homenaje se ha preparado "*con motivo de sus 70 años*". Ingresó en el Seminario de Buenos Aires en 1952 y cursó sus estudios filosóficos y teológicos en nuestra Facultad. Recibió el grado de licenciado en Teología el 30/11/1959 y el 20/12/1959 fue ordenado presbítero para la Arquidiócesis de Buenos Aires. Continuó sus estudios de especialización en el *Instituto Bíblico de Jerusalén* y el 26/5/1966 alcanzó la Licenciatura en Exégesis bíblica otorgada por la *Pontificia Commissio de Re Biblica*.

En marzo de 1967 comenzó a enseñar en la Facultad como profesor ordinario adjunto de Jorge Mejía. A lo largo de estos 37 años ha tenido a su cargo los cursos de Nuevo Testamento de forma ininterrumpida. También ha dictado las asignaturas de Introducción al Antiguo y al Nuevo Testamento, iniciando en el conocimiento de los textos bíblicos a generaciones de alumnos y alumnas. El 2/7/1979 su nombramiento como Profesor Ordinario fue confirmado por la UCA. Cuando el actual Cardenal Mejía se trasladó a Roma para prestar su servicio a la Santa Sede, Luis comenzó a desempeñarse como Titular de la única *Cátedra de Sagrada Escritura*, en la que se ocupó de numerosos cursos, integró progresivamen-

3. C. M. GALLI, "La teología como ciencia, sabiduría y profecía", *Teología* 79 (2002) 181-192.

te a nuevos profesores y organizó la Licenciatura Especializada en Sagrada Escritura. Esta especialización, de un alto nivel, cuenta ya con diecisiete licenciados y en la actualidad tiene veinte licenciandos. A partir de la reestructuración de las cátedras y de los departamentos que impulsé y que se está concretando, Luis ha sido nombrado *Titular de Sagrada Escritura II: Nuevo Testamento*, y es el primer *Director del Departamento de Sagrada Escritura*.

Destaco su generosa participación en el gobierno de la Facultad, pues todo Profesor Ordinario es miembro nato del *Consejo Académico*, órgano colegiado que cogobierna con el Decano. Entre sus *muchos servicios institucionales* recuerdo su función de Delegado, desde 1986, ante los siete Institutos Afiliados, servicio que realizó solo durante muchos años, y las tareas que actualmente cumple como miembro de las *Comisiones de Asuntos Académicos, Institutos Afiliados y Publicaciones*. Por integrar esta última, creada en 2003, es miembro del *Consejo de Redacción* de nuestra renovada revista *Teología*.⁴ Luis es uno de los profesores que en este momento goza de una *dedicación especial* de tiempo completo a la Facultad. Por su dedicación ha preparado notables trabajos para cursos de extensión, seminarios intercátedras y libros de homenaje, editados en publicaciones recientes de la institución.

En este marco recuerdo que ha sido docente en *muchos centros teológicos* del país y del exterior, algunos de Chile y Paraguay. Quiero destacar su docencia en algunos de nuestros institutos afiliados, en los que acompañó intelectual y espiritualmente a muchos alumnos en el camino de su formación inicial. Sus innumerables servicios a la Iglesia que peregrina en la Argentina y en América Latina pueden simbolizarse nombrando sólo dos de ellos: ha sido secretario adjunto para las relaciones judeo-católicas del *Departamento de Ecumenismo del Consejo Episcopal Latinoamericano - CELAM* y, actualmente, sigue siendo perito de la *Comisión Episcopal de Fe y Cultura de la Conferencia Episcopal Argentina*.

3. En la *Sociedad Argentina de Teología* él fue Presidente durante varios períodos, y hoy coordina el *área bíblica*. Habiendo sido elegido vicepresidente en 1998, quedó a cargo de la presidencia hasta 1990, fecha en la que fue elegido presidente y luego reelegido en 1992 y 1995. En esos dos períodos lo acompañé como vicepresidente. Estuvo a cargo de la SAT durante diez años, desde la VIII Semana celebrada en 1988 hasta la XVII

4. C. M. GALLI, "Presentación. El inicio de una nueva etapa", *Teología* 80 (2002) 7-9.

realizada en 1998. Cuando celebramos el pequeño jubileo por los 30 años de la Sociedad, en el marco del Gran Jubileo de toda la Iglesia, hicimos un acto en el *Seminario Mayor de Córdoba*, en el cual dieron su testimonio varios de los que fueron presidentes. La completa relación de Luis fue publicada en el volumen *XIX Semana Argentina de Teología en los 30 años de la SAT*.⁵ Transcribo el párrafo principal de su texto, titulado *La Sociedad Argentina de Teología en el período 1988-1998*, en el que resume la marcha de la Sociedad bajo su presidencia:

“La Sociedad Argentina de Teología, en los diez años que van de agosto de 1988 a julio de 1998, mostró importantes cambios. Después del período de nacimiento y desarrollo que va desde los orígenes hasta 1988, es muy fácil percibir que el proceso de crecimiento continuó con un ritmo cada vez más ágil, al mismo tiempo que la Sociedad adquirió mayor afianzamiento y se delineaban los que serían sus rasgos característicos... Los signos de su estabilización y crecimiento durante esta década se pueden ver en una cantidad de hechos promisorios: las Semanas de Teología se realizan regularmente y se observa rigurosamente su periodicidad anual. Es normal invitar teólogos de reconocido renombre de América Latina y de Europa para que participen en esos Encuentros. Invariablemente se publica el material obtenido y producido durante estas Semanas, y ya son doce los volúmenes editados hasta la fecha. La Sociedad Argentina de Teología se ha abierto también hacia el exterior. Se ha relacionado con la Sociedad de Teología de Europa, y las autoridades han sido invitadas a asistir a los dos Congresos realizados hasta la fecha. Desde la misma Sociedad ha surgido el interés de la relación con los teólogos y sociedades teológicas del cono sur, habiéndose realizado ya dos encuentros. Se ha dado impulso a las reuniones por áreas, por lo que han surgido los periódicos Encuentros de Pastoral, de Patrología y de Escrituristas”.⁶

En mi intervención posterior le agradecí lo que hizo y sigue haciendo por la SAT. En su presidencia la Sociedad se fue renovando, incorporó a teólogos y teólogas de las nuevas generaciones y obtuvo un mayor nivel de convocatoria, seriedad y prestigio. Entre los aspectos salientes de su gestión destaco cuatro. 1) Se afianzó la semana anual como principal actividad y lugar de encuentro, ya que se celebraron todos los años desde la octava hasta la decimoséptima, con la única excepción de la que estaba prevista para el difícil mes de julio de 1989, que fue postergada. 2) Aumentaron las publicaciones en libros y revistas –en algún momento

5. L. H. RIVAS, “La Sociedad Argentina de Teología en el período 1988-1998”, en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *El misterio de Cristo como paradigma teológico. XIX Semana Argentina de Teología en los 30 años de la SAT*, Buenos Aires, San Benito, 2001, 41-47.

6. RIVAS, “La Sociedad Argentina de Teología en el período 1988-1998”, op. cit., 41-42.

comentamos con Luis: “casi todo lo que se comparte en nuestros encuentros se publica” –, ya que se editaron nueve libros con las ponencias de las semanas y se publicaron en revistas las crónicas y muchos trabajos de cuatro encuentros de patrología y tres encuentros de teología pastoral realizados durante su mandato. 3) Se fortaleció la comunicación con instituciones latinoamericanas e internacionales: casi todos los años se invitó a algún expositor extranjero; en 1992 Luis concurrió al primer encuentro de la *Sociedad Europea de Teología Católica*; bajo su presidencia se iniciaron, en 1996, los encuentros de asociaciones teológicas de los países del Cono Sur. 4) *La SAT acompañó la vida de la Iglesia en nuestra patria. Primero ayudó a la recepción teológica de las Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización (LPNE)*, dedicando varias semanas a algunos de sus temas: en 1990 una primera presentación; en 1991 la cristología; en 1995 la relación entre cristología y antropología, “núcleo evangelizador” de las *Líneas (LPNE 16)*; en 1992 la justicia y en 1993 los nuevos movimientos religiosos, en relación con los principales desafíos pastorales de las *Líneas*; en 1994 la Eucaristía, considerada en el marco del *Catecismo de la Iglesia Católica* y del *IX Congreso Eucarístico Nacional*. De este modo la SAT colaboró con la recepción de las *Líneas* en los primeros ‘90. Luego, en el segundo lustro de la década, la Sociedad acompañó teológicamente el itinerario eclesial hacia el Jubileo de la Encarnación redentora. Trató la relectura de la teología de la *Gaudium et Spes* ante los nuevos signos de los tiempos en 1995; el sentido cristiano de la historia en el camino hacia el milenio en 1996; el contenido trinitario del trienio preparatorio y de cada año en 1997; el perfil de la Iglesia universal y particular ante el siglo XXI en las semanas de 1998 y 1999.⁷

Quiero aludir a otro aspecto que compromete institucionalmente a la SAT. Me refiero a la dedicación de Luis para formar, animar y coordinar *el grupo de biblistas*, que con generosa gratitud le dedica este libro; el trabajo para preparar las contribuciones grupales a las últimas semanas de teología; la feliz iniciativa de asumir la dirección de la *Revista Bíblica*, fundada en 1939 por Mons. Juan Straubinger, y que ha ingresado en una nueva etapa. En este medio, que dirige acompañado por un Consejo de

7. La lista completa de los temas de las Semanas y de los títulos de los libros se puede ver en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *El misterio de Cristo como paradigma teológico*, op. cit., 177-187 y 201-210.

Redacción, Luis ha escrito sus últimos artículos: “El ‘pacifismo’ del Sermón de la Montaña” y “La cristología de la Carta a los Hebreos”.⁸

4. Luis es autor de numerosas publicaciones acerca de la Sagrada Escritura, editadas en el país y en el exterior. Algunas listas registran nada más que sus publicaciones científicas y sólo a partir de su primer libro, dedicado al Padrenuestro y editado en 1977. Hasta donde yo sé, puedo decir que sus primeros artículos en revistas especializadas en castellano fueron publicados en el inicio de la década de los años setenta. Quiero destacar su estudio de 1970 publicado en nuestra revista *Teología*, en el que se perfilaba el rigor de su método exegético: “Poner la otra mejilla. Estudio sobre la redacción de Mt 5, 39-41 y Lc 6, 29-30”.⁹ Éste es el primero de doce artículos publicados en *Teología* –sin contar sus numerosas recensiones–, de los cuales el último es el estudio “La ‘cuestión bíblica’ desde León XIII hasta Pío XI”.¹⁰

A su carisma de escritor se suman los de traductor y editor, porque ha dirigido varias colecciones destinadas a divulgar textos clásicos o estudios recientes. Ejemplos son la serie *Padres de la Iglesia* coeditada por Patria Grande y Don Bosco en los años setenta, o la colección *Ensayos Teológicos* de Paulinas publicada en los noventa, en la que Luis tradujo los libros *Todo es posible para el que cree* de Schnackenburg, y *Dios, el Padre de Jesucristo* de Grelot.¹¹ Su trabajo editorial se completa con la publicación de los libros de la SAT: durante su presidencia se encargó de preparar los libros hasta en sus mínimos detalles. A Luis le debemos el hecho de haber consolidado las publicaciones de nuestra *Sociedad*.

Agrego un pequeño testimonio. Yo también fui alumno suyo en los cursos sobre exégesis del Nuevo Testamento a mediados de los años setenta. Guardo sus magníficos comentarios sobre el relato de la Pasión según San Juan o el Himno del capítulo primero de Efesios. Después lo escuché en muchísimas ponencias y leí muchos de sus trabajos. Su obra

8. L. H. RIVAS, “El ‘pacifismo’ del Sermón de la Montaña”, *Revista Bíblica* 64 (2002) 5-52; “La cristología de la Carta a los Hebreos. Jesucristo, único Salvador del mundo, ayer, hoy y siempre (cf. Heb. 13,8)”, *Revista Bíblica* 65 (2003) 81-115.

9. L. H. RIVAS, “Poner la otra mejilla. Estudio sobre la redacción de Mt 5, 39-41 y Lc 6, 29-30”, *Teología* 17 (1970) 62-69.

10. L. H. RIVAS, “La ‘cuestión bíblica’ desde León XIII hasta Pío XI”, *Teología* 75 (2000) 75-114.

11. R. SCHNACKENBURG, *Todo es posible para el que cree*, Paulinas, Buenos Aires, 1998; P. GRELOT, *Dios, el Padre de Jesucristo*, Buenos Aires, Paulinas, 1999.

escrita, reseñada al final de este volumen en su homenaje,¹² es extensa e importante. Con gusto he leído sus principales libros editados en Buenos Aires: desde *La oración que Jesús nos enseñó* (1977) y *¿Qué es un Evangelio?* (1981), pasando por los dedicados a las personas divinas en el trienio preparatorio al Jubileo: *El Espíritu Santo en las Sagradas Escrituras y Dios Padre en las Sagradas Escrituras*, de 1998, hasta los más recientes que recogen sus clases: *Los libros y la historia de la Biblia*, y *San Pablo. Su vida. Sus cartas. Su teología*.¹³

Quiero indicar otro aspecto, resaltado en ese testimonio de amistad que es la “Semblanza” hecha en este libro-homenaje por Mons. Lic. Luis Villalba, antiguo profesor y Decano de esta Facultad. Ellos han convivido durante más de treinta años, primero en el Seminario y luego en la parroquia Santa Rosa de Lima de Buenos Aires. Puedo agregar, por testimonio de ellos, que también compartieron vacaciones, en las que alternaban descanso, estudio, trabajo y amistad. El actual Arzobispo de Tucumán resalta el espíritu sacerdotal que impregna la vida del Padre Rivas, la dimensión pastoral de su investigación, docencia y extensión universitarias, y muchas de sus virtudes y actividades directamente pastorales.¹⁴ En este acto académico sólo me refiero a su explícita pastoral bíblica mediante dos tipos de tareas, que ha realizado de manera infatigable: sus incontables cursos y conferencias en muchas comunidades sobre temas bíblicos, y sus comentarios a los evangelios de domingos y fiestas de los tres ciclos, publicados durante años, mes a mes, en la revista *Pan y Trabajo*, entonces dirigida por otro de sus grandes amigos, Mons. Dr. Guillermo Rodríguez Melgarejo. Aquellos artículos fueron recopilados y editados bajo el título *Jesús habla a su Pueblo*, y recientemente han sido reeditados por la *Oficina del Libro* de la Conferencia Episcopal Argentina en ocho volúmenes.¹⁵ Estos comentarios han dado a muchos sacerdotes de nuestro país una excelente base bíblica para preparar sus homilias.

12. PROFESORES DE SAGRADAS ESCRITURAS, “Donde está el Espíritu, está la libertad”, op. cit., 445-447.

13. L. H. RIVAS, *La oración que Jesús nos enseñó*, Patria Grande, 1977; *¿Qué es un Evangelio?*, Claretiana, 1981; *El Espíritu Santo en las Sagradas Escrituras y Dios Padre en las Sagradas Escrituras*, Paulinas, 1998; *Los libros y la historia de la Biblia*; y *San Pablo. Su vida. Sus cartas. Su teología*, San Benito, 2001.

14. L. H. VILLALBA, “Semblanza”, en PROFESORES DE SAGRADAS ESCRITURAS, “Donde está el Espíritu, está la libertad”. Homenaje a Luis Heriberto Rivas con motivos de sus setenta años, 15-17.

15. L. H. RIVAS, *Jesús habla a su pueblo. Comentarios pastorales a los evangelios de los domingos y días festivos*, 6 volúmenes, Buenos Aires, Pan y Trabajo, 1986-1988.

5. Concluyo expresando una convicción que tengo desde hace mucho tiempo. Dado que la renovación de los estudios bíblicos se hizo en la Argentina, como en el resto de la Iglesia, durante el siglo XX, creo que hay que *contar a Luis entre los principales escrituristas argentinos*. Él se inscribe en una lista que, entre otros nombres, reúne a grandes figuras como Straubinger, Mejía, Croatto, Levoratti, Nardoni y Simián-Yofré, junto con muchos otros profesores que pertenecen a distintas generaciones, algunos de los cuáles escriben en este libro. En los últimos años me he dedicado a la historia de la teología y he escrito sobre el perfil teológico de varios teólogos argentinos y profesores de nuestra Facultad, como Lucio Gera, Eduardo Pironio y Eduardo Briancesco.¹⁶ Esto me lleva a proponer a los biblistas hacer algún estudio sobre los *muchos aportes de Luis* al conocimiento y la difusión de las Sagradas Escrituras. Así se escribiría un capítulo de una posible historia del desarrollo de las disciplinas teológicas en nuestro país durante el último siglo. Quienes integran la SAT saben que éste es un proyecto que nos propusimos para el trienio, pero que lamentablemente se ha postergado por la falta de recursos. Me animo a decir que, *en el campo de los estudios bíblicos, dentro de una futura historia de la teología en la Argentina de este tiempo, Luis tiene merecidamente ganado un espacio considerable y significativo*.

Por todo esto, *le agradezco a Dios que nos ha dado a Luis y su invaluable servicio bíblico para el bien de nuestra Iglesia en la Argentina. Y también le agradezco a Luis que nos ha dado siempre la Palabra de Dios, esparciéndola generosamente en tantos corazones como el sembrador de la parábola evangélica*.

Convocados a leer, conocer, meditar, estudiar, amar y comunicar la Palabra de Dios, recemos con la oración colecta de la Misa de hoy, dedicada a San Jerónimo, patrono de los escrituristas:

“¡Oh Dios!, tú que concediste a San Jerónimo una estima tierna y viva por la Sagrada Escritura; haz que tu pueblo se alimente de tu palabra con mayor abundancia y encuentre en ella la fuente de la verdadera vida. Por Jesucristo nuestro Señor. Amén”.

CARLOS M. GALLI

30-9-2003

16. C. M. GALLI, “Aproximación al “pensar” teológico de Lucio Gera”, en R. FERRARA – C. GALLI (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires, Paulinas, 1997, 75-103; “Eduardo Pironio, teólogo”, *Teología* 79 (2002) 9-42; “Hermenéutica de la razón cristiana entre el medioevo y la actualidad. Il n’y a pas deux Briancesco”, en V. FERNÁNDEZ – C. GALLI – F. ORTEGA (eds.), *La Fiesta del Pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, Buenos Aires, Facultad de Teología, 2003, 41-73.

JULIO RAÚL MÉNDEZ

LAUDATIO

Este año Mons. Dr. Ricardo A. Ferrara festeja sus cincuenta años de sacerdocio. Por eso, nuestra Facultad está preparando un merecido homenaje a quien fue su decano por dos períodos. Por otra parte queremos felicitarlo por haber sido designado miembro de la Comisión Teológica Internacional.

El 2 de julio de 2003 la Universidad Católica de Salta confirió el grado de Doctor Honoris Causa a Mons. Dr. Ricardo Ferrara. La distinción fue aprobada por el Consejo Académico de dicha Universidad por iniciativa de las autoridades y del cuerpo de profesores del Instituto para la Integración del Saber. El respectivo diploma fue entregado por el Arzobispo de Salta y Gran Canciller Mons. Mario Cargnello. Como parte de nuestro homenaje, ofrecemos el texto de la "Laudatio" pronunciada en la oportunidad por el Pbro. Dr. Julio Raúl Méndez, profesor de esa Universidad, y hacemos nuestro este reconocimiento.

Desde hace varios siglos las universidades acostumbran discernir el grado de *Doctor Honoris Causa* a universitarios que, habiendo obtenido el grado doctoral por la vía habitual de la defensa de una tesis que signifique un aporte original, se destacan en el tiempo por una dilatada contribución al saber humano y por una actividad universitaria eminente.

Se trata de un *reconocimiento entre pares*, que toma en cuenta la trayectoria estrictamente académica y la figura que en ella se ha construido.

Hoy nosotros celebramos un acto de esta naturaleza.

Este es el modo como las instituciones universitarias destacan a sus *referentes específicos* en la investigación y en la docencia.

La actividad académica, por su naturaleza misma, es una vida compartida, es una forma especial de vida pública. En ella la obtención de los grados y de las distinciones, la valoración y la incidencia que tienen las funciones docentes y de gobierno, están sometidas al riguroso juicio de

quienes están entregados a la misma disciplina del espíritu, que es el estudio y su acreditación social.

Hoy la Universidad Católica de Salta se honra y se alegra al distinguir como Doctor Honoris Causa a Monseñor Ricardo Ferrara.

Personalmente, es también para mí un honor y una alegría que se me haya confiado realizar la *Laudatio* de un gran amigo y de un admirado teólogo argentino.

A Mons. Ricardo Ferrara lo conoce y lo reconoce el mundo académico argentino y extranjero en el ámbito de la filosofía y de la teología.

Yo lo encontré por primera vez en 1977, cuando fui a consultarlo en ocasión de que estaba escribiendo mi tesis de licenciatura sobre la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Desde entonces he mantenido con él un creciente contacto, siempre con provecho intelectual y espiritual.

En el trienio 1998-2001 he vivido en Buenos Aires en la misma casa y he compartido con él largas horas de trabajo en la Comisión de Asuntos Académicos del Consejo Superior de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Allí hemos sostenido criterios comunes y elaborado algunos proyectos conjuntos: el más importante es el Seminario filosófico-teológico de recepción de la Encíclica *Fides et Ratio*, luego reflejado en un volumen que publica sus actas. Mucho le agradezco el apoyo que siempre he recibido de su generosidad.

Cuando se conoce la vida de Ferrara surge a la vista precisamente la generosidad de una vida consagrada a la *investigación de la Verdad* y al *ministerio de la Verdad*, que es una forma eminente de la caridad.

Muchas generaciones se han alimentado, y lo seguirán haciendo, de su magisterio en la *Facultad de Teología de la UCA*. Allí ha enseñado los tratados de Teología Fundamental y de Teología Moral Fundamental. Pero sobre todo se destaca su larga docencia en el tratado de Dios, de Filosofía de la Religión y de Teología Filosófica. Desde esa cátedra ha elaborado su reflexión más personal, con una vigorosa integración epistémica de filosofía y teología.

La misma Facultad lo cuenta como renombrado director de tesis y se ha enriquecido con su brillante gestión como Decano, definiendo rumbos de calidad y autenticidad universitaria.

La Iglesia en la Argentina, la Iglesia en Latinoamérica y la Iglesia Universal se han beneficiado, y lo siguen haciendo, por sus publicaciones, por sus trabajos de recepción de los documentos del Concilio Vaticano II y del Magisterio más reciente.

Se ha destacado por sus tareas de consultor y perito en las comisiones de la Conferencia Episcopal Argentina y en el Consejo Episcopal Latinoamericano, especialmente en la *Conferencia de Puebla* en 1978 y como miembro del Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral del CELAM. También ha actuado como consultor del Pontificio Consejo para los No-creyentes; el Papa Juan Pablo II lo convocó a colaborar en el *Sínodo de los Obispos* celebrado en Roma en octubre de 2001. Recientemente ha sido incorporado como miembro correspondiente de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino en Roma.

La *Filosofía* le reconoce sus años de docencia en las facultades de la Universidad de Buenos Aires y de la UCA, su meritoria carrera de investigador en el CONICET, y especialmente su aporte universal en el trabajo de establecimiento del texto crítico alemán y posterior edición castellana de la *"Filosofía de la Religión"* de Hegel. Para la filosofía es también relevante su pertenencia y participación en sociedades académicas argentinas y extranjeras.

La actividad filosófica y teológica de Ferrara comenzó en la *segunda mitad del siglo XX*. Él es testigo y actor vivo de un período de profundas crisis y transformaciones en todos los campos, también en el académico y el eclesial.

Es verdadero, es justo y es digno reconocer aquí que en este período tumultuoso y al mismo tiempo rico en cambios y cuestionamientos de todo tipo, Ferrara no sólo ha mantenido el buen rumbo sino que lo ha trazado creativamente con rigor y responsabilidad. Cuando leemos el documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe de 1990 sobre la *Vocación Eclesial del Teólogo*, reconocemos en Ferrara a un preclaro representante argentino de esta figura eclesial y académica.

Monseñor Ferrara: Muchas gracias por su vocación y su vida.

Es propio del espíritu poder distinguir y valorar. Esta distinción que le hará entrega nuestro Arzobispo y Gran Canciller de la Universidad Católica de Salta es para nosotros una fiesta del espíritu.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

GIUSEPPE ALBERIGO (DIR), *Historia del Concilio Vaticano II. Volumen I: El catolicismo hacia una nueva era. El anuncio y la preparación*. Edición española a cargo de Evangelista Vilanova, Salamanca, Sígueme, 1999, 487 pp.

La presente obra, promovida por el Instituto de Ciencias Religiosas de Bolonia y coordinada por el profesor Giuseppe Alberigo, es el fruto de un proyecto internacional de investigación y discusión científica que dispone de un valioso acervo documental inédito y de la aportación de autores de distintos ambientes, lenguas y entornos culturales. La “premisa” fundamental de la misma, con palabras de Alberigo, puede resumirse como sigue: “ha llegado el momento de hacer la historia del Vaticano II, no para alejarlo y relegarlo al pasado, sino para facilitar la superación de la discutida fase de su recepción por parte de las Iglesias. Tenemos la misión de entregar a las generaciones que no vivieron el acontecimiento conciliar un instrumento que permita un conocimiento críticamente correcto del mismo en la actualidad de su significado” (10). Se trata de recons-

truir la fenomenología del trabajo conciliar, pero también el espíritu y la dialéctica que lo animaron; incluso, se pretende modelar la relación dialéctica entre el clima interior del concilio y el contexto exterior –tanto el de Roma como el general–. La *Historia del Concilio Vaticano II* ha sido planeada en cinco tomos: uno dedicado a la fase preparatoria y los otros cuatro correspondientes a cada uno de los períodos de trabajo de la asamblea. Además de reunir en su génesis una colaboración intercontinental e interconfesional, está previsto que su publicación se realice en seis idiomas al mismo tiempo. En el primer volumen, relativo a la fase 1959-1962, participan como autores Giuseppe Alberigo, Etienne Fouilloux, Joseph Komonchak, J. Oscar Beozzo y Klaus Wittstadt. Junto al índice general del tomo, se ofrecen un índice analítico (de materias) y un índice de nombres (autores), más extenso (cf. 471-487).

Sin ser posible un comentario detallado de cada estudio reunido en este volumen, cabe destacar la rigurosidad crítica de los aportes y, a la vez, un estilo ameno, por momentos apasionante, que va desbrozando los distintos episodios y razones de la trama histórica. El capítulo 1, “El anuncio del Concilio. De la seguridad del baluarte a la fascinación

de la búsqueda” de G. Alberigo (17-61), relata y examina con precisión el anuncio del concilio el 25 de enero de 1959: “Un gesto de tranquila audacia”, según la versión de *La Croix*, que impresiona por lo definitivo de la decisión, en contraste con lo inesperado e imprevisto de la misma (cf. 17ss). Asimismo, la personalidad del papa Juan XXIII se hace presente “con una simplicidad desconcertante” con ocasión de decidir el nombre del concilio, que tiene la finalidad de asegurar una agenda libre y abierta para él: “Al llamar al futuro concilio «Vaticano II» se afirmaba sin equívocos que habría de ser un concilio «nuevo» –más aún, un «nuevo pentecostés»–, aunque no se rechazaba una continuidad con respecto al de Pío IX. [...] La cuestión era situar al concilio en un horizonte de libertad; ésta sería la preocupación dominante del papa Roncalli” (58). En el capítulo 3, “La lucha por el Concilio durante la preparación” de J. Komonchak (155-330), se enmarca y se confronta la historia de la preparación con la visión papal del Concilio: si para Alberigo estaba claro que la Iglesia “se descubriría muy pronto poco preparada para el concilio” (20), para Komonchak la pregunta es cual fue la relación entre el papa y el proceso preparatorio, dado que la gran visión del pontífice no parece haber inspirado la mayoría de los documentos elaborados en esta fase (cf. 326ss). Las conclusiones del autor se inclinan a interpretar la preferencia del papa por las intervenciones en declaraciones formales y por la voluntad de dejar a los padres conciliares las decisiones

sobre el concilio. El capítulo 4, de O. Beozzo, analiza “El clima exterior” (331-372) en relación con la información pública, los debates espontáneos, la preparación de los episcopados, la vida ordinaria de la Iglesia, y los ecos en otras áreas religiosas e ideológicas. Sobre este último punto (cf. 357ss), resulta de sumo interés un relevamiento de la actitud del mundo musulmán y de los católicos ante ellos; de la actitud del mundo judío y del judaísmo como un tema no previsto para el concilio; los gestos de apertura de Juan XXIII y los aportes del historiador Jules Isaac (1877-1963), quien intentó poner de relieve las raíces del antisemitismo cristiano; y el horizonte público del debate, entre otros temas. Finalmente, el breve capítulo 6 “Preparación ¿para qué concilio?” (463-470) a cargo de Alberigo, ensaya un balance de esta primera fase del concilio: “Por encima de cualquier testimonio, son precisamente los años de la preparación la documentación más convincente, no sólo de la falta de preparación de la Iglesia en el compromiso de participación y de corresponsabilidad que requería la celebración de un concilio, sino también la condición de quietud y de resignación del catolicismo.” (466) En síntesis, ¿cuál fue el aporte de este período?: primero, que el anuncio del concilio despertó intensas expectativas de un profundo giro en la vida de la Iglesia, y segundo, que fueron apareciendo lentamente –y aún en medio de confusiones– los temas centrales del *aggiornamento*. Merece ponderarse la iniciativa de esta publicación, cuyo

aporte para estudiar y profundizar el Concilio Vaticano II se muestra oportuno y necesario.

VIRGINIA R. AZCUY

FERNANDO SUSAETA MONTOYA, *Las metáforas del don. La teología de Ch. Duquoc como presupuesto para una espiritualidad actual*, Burgos, Publicaciones de la Facultad de Teología del Norte de España (Sede de Burgos), 2003, 375 pp.

El libro, que recoge el texto de una tesis doctoral en teología espiritual, es un desarrollo ponderado, sólido y estimulante de un pensamiento-síntesis que el mismo Duquoc expone al prologar el estudio: “No existe teología si ella no es un lugar de encuentro, frecuentemente difícil, entre lo que se construye gozosa o dolorosamente en el mundo y lo que se anuncia en el Evangelio. La teología es el lugar donde este intercambio se afirma sin concesiones, en libertad. Este camino no puede no tener influencia en la experiencia espiritual. Dos elementos han jugado en su constitución: uno, al inicio de mi investigación, es la apertura del Vaticano II; el otro, más tardío, la marginalización social del cristianismo. Estos dos elementos explican, al mismo tiempo, la complejidad de mi perspectiva teológica y la modestia creciente de sus resultados.” (11)

El teólogo español Susaeta Montoya ofrece un ingreso –al mismo tiempo original y arraigado en la *Denkform* de Duquoc– a la obra de un autor clave de la renovación teológica postconciliar. Dos son sus aportes más sobresalientes. El primero es el hallazgo de la clave de lectura articulada en torno a las categorías de escisión (*écart*), rodeo (*détour*) y unificación. Los creyentes actuales viven una escisión entre su vida de fe y su experiencia del mundo; entre lo immanente y lo trascendente. La teología ha de ser el lugar del encuentro, el ámbito de unificación entre ambos polos. Por eso, es un servicio a la espiritualidad renovado en cada época histórica.

De lo que se trata es de poder ser, al mismo tiempo y con la misma radicalidad, mujeres y varones del propio tiempo y creyentes en Jesús Mesías. De allí el ritmo del método teológico del teólogo francés: a) Percibir en cada época cultural la escisión característica; b) Dialogar con los intérpretes más relevantes de cada momento histórico, que hagan emerger las claves de la transformación; c) Elaborar una propuesta teológica que responda a las exigencias epocales y que sirva a la experiencia de la unificación como quicio de la espiritualidad.

El segundo aporte es su propuesta de periodización de la obra teológica de Duquoc. Se trata de cuatro etapas, cada uno de las cuales tiene su escisión típica, su rodeo necesario en diálogo con los intérpretes, su propuesta teológica por parte de Duquoc y sus derivaciones para la espiritualidad.

a) “El encuentro con la modernidad” (‘50-‘60) tiene como escisión típica la ruptura de la sociedad teocrática y la emergencia del antropocentrismo exacerbado del «mundo» moderno. Para descubrir la revelación de Dios en la nueva situación hay que dar un rodeo por lo mundano, tomándose radicalmente en serio. Es allí donde se dan las huellas de la Presencia. Por eso, la clave teológica es la humanidad de Jesús como rostro de la divinidad y puerta de la trascendencia. El mundo es la vía de acceso a Dios, y también el ámbito donde el cristiano crea una sociedad más justa y fraterna. La espiritualidad consiste en el despertar a la libertad del compromiso sociopolítico.

b) “El malestar por el desencanto de la modernidad” (‘70): La escisión es aquí la creciente distancia entre el ser humano (más aun el creyente) y la cultura. El optimismo inicial en torno a la modernidad da paso a la sospecha (Marx, Freud) y a la crítica. Lo ideal y lo real se alejan. La teología propone entonces el registro simbólico y el compromiso social como expresión y exigencia de la fe y como metáfora de la presencia de Dios. En el “otro” se revela el “Otro”. Símbolo, praxis y alteridad son sus palabras claves. La espiritualidad pasa por el discernimiento del comportamiento práctico del cristiano, en orden a conformarse con la praxis de Jesús. La conversión una y otra vez recomenzada, impulsa al cristiano a crear nuevas dimensiones en la historia y en la sociedad.

c) “Más allá de la modernidad” (1980-1986): la escisión tiene el rostro del pluralismo y la violencia (Gi-

rard, marxismo). ¿Cómo encontrar un fundamento de unidad sin ejercer la violencia luego de la crisis de la ontoteología? La teología se aventura entonces por el camino del “don”. Dios es Don; es libre, original e inabarcable (Levinas, Ricoeur). La unidad en la diferencia no requiere de la violencia, la diversidad es don, la unidad también lo es. La espiritualidad lleva a garantizar la autonomía y la libertad de los seres humanos, a eliminar el castigo y la exclusión, posibilitando un espacio de comunión con Dios y los demás sin abolir las diferencias.

d) “La sombra de la modernidad” (1987-2000): La vida surgida de la modernidad ya no es creíble. La desconfianza y el escepticismo son esta vez la escisión. Es el tiempo de la noche. La teología busca en los fragmentos, en la precariedad; abriéndose a la esperanza de la irrupción del don del Espíritu. Para encontrar la luz en medio de la oscuridad se recurre a la metáfora. Ella puede producir una iluminación repentina (Ricoeur) que permita ver la realidad de otro modo. La espiritualidad nos lleva a la mística, a ir más allá de lo ordinario y lo institucional, a inaugurar nuevos espacios.

Importante hito este trabajo. En el camino de la superación de la ruptura entre fe y vida, entre teología sistemática, espiritualidad y pastoral (meta tan cara a la teología en perspectiva argentina). En el itinerario de descubrimiento de uno de los teólogos más originales del postconcilio. En la posibilidad de que los lectores de lengua castellana dispongan de una buena introducción a

Duquoc y de una excelente bibliografía tanto de fuentes como de literatura secundaria (361-375).

MARCELO GONZÁLEZ

ANTON PAZOS Y DIEGO PICCARDO: *El Concilio Plenario de América Latina. Roma 1899*, Madrid, Acta Coloniensis. Estudios Ibéricos y Latinoamericanos. Vervuert-Iberoamericana, 2002, 204 pp.

Como lo señala E. Luque Alcaide, en su comentario bibliográfico, estamos en presencia de la primera monografía sobre el Concilio Plenario Latinoamericano (“Anuario de Historia de la Iglesia”, Pamplona, 2003, 541). Por muchos años este concilio cayó en el olvido hasta que algunos historiadores –como Eduardo Cárdenas, Pablo Correa León, María M. Esandi, Misael Camus Ibacache, Francisco J. Jaime Pérez, Antón M. Pazos y Diego R. Piccardo, entre otros– comenzaron a señalar su particular importancia desde el punto de vista de la organización eclesiástica y de la proyección pastoral en el marco de los jóvenes países latinoamericanos, ahora independientes.

Además de constituir una importante manifestación de la colegialidad episcopal, promovida en sus inicios por los concilios provinciales de la época colonial (México y Lima) y reasumida en nuestros tiempos por las conferencias generales del episco-

pado de AL, a partir de la reunión de Río de Janeiro en 1955. De este modo la historia del catolicismo latinoamericano del siglo XIX se cierra con la celebración del Concilio Plenario en 1899, que es al propio tiempo el pórtico para el nuevo siglo y para los nuevos tiempos.

El mismo fue convocado por el León XIII el 25 de diciembre de 1898, mediante la Carta Apostólica *Cum Diuturnum*, siendo invitados los obispos de América Latina a trasladarse a Roma para el 28 mayo del año siguiente. Por aquellos tiempos el número de jurisdicciones eclesiásticas en AL era de 104: 19 sedes metropolitanas y 85 diócesis. En el pensamiento del Papa Pecci este nuevo concilio constituía la forma más apropiada de responder a los intereses del catolicismo cuatrocientos años después de la primera evangelización, pues precisamente en 1892 se había cumplido el cuarto centenario del descubrimiento de América.

La sede del Concilio fue la capilla del Colegio Latinoamericano, convertida en aula conciliar. Participaron de la asamblea 53 obispos, alojándose la mayoría de ellos en el mismo Colegio, circunstancia que les permitió estar rodeados de alumnos de sus propios países. De la Argentina participaron el arzobispo de Buenos Aires Vladislao Castellano, y los obispos Reginaldo de Toro de Córdoba, Pablo Padilla y Bárcena de Tucumán, Rosendo de la Lastra de Paraná, Juan Agustín Boneo de Santa Fe, Mariano Antonio Espinosa de La Plata y Matías Linares de Salta.

Fue inaugurado el 28 de mayo de 1899, fiesta de la Santísima Trini-

dad, y las reuniones comenzaron al día siguiente. Se celebraron 29 sesiones generales y 9 solemnes. La apertura y la clausura fueron presididas por el cardenal Angelo Di Pietro, Prefecto de la Congregación del Concilio y conocedor de América, acompañado en la clausura, llevada a cabo el 9 de julio, por el recién nombrado cardenal Vives i Tutó, hasta entonces P. José de Calasanz de Llevaneras, quien desempeñó un papel fundamental en la elaboración y desarrollo del Concilio, pues conocía muy bien la realidad americana en razón de haber vivido como joven sacerdote en Guatemala y Ecuador.

El papa León XIII recibió en audiencia a todos los participantes el 10 de julio; y promulgó los decretos el 1º de enero de 1900, reunidos en un volumen con el título: *Acta et decreta Concilii Plenarii Americae Latinae in urbe celebrati anno Domini 1899. Romae, 1900*. Las fuentes utilizadas formaron otro volumen: *Appendix ad Concilium Plenarium Americae Latinae Romae celebratum anno Domini 1899. Romae, 1900*. Posteriormente se imprimieron tres reediciones: 1901, 1902 y 1906.

Los decretos conciliares, distribuidos en 16 títulos, abordan los temas que parecían responder a las necesidades pastorales más urgentes por aquel entonces: la fe, la Iglesia, el sacerdocio, el culto, los sacramentos, la incredulidad, la catequesis, las relaciones con el Estado y con la sociedad, los bienes eclesiásticos, cuestiones disciplinares, etc.

El Concilio recobró particular actualidad a través la celebración del Simposio Histórico *Los últimos cien*

años de la evangelización de América Latina, organizado por la Pontificia Comisión para AL con ocasión del centenario del mismo. Dicho Simposio se celebró en el Vaticano, entre el 21-25 de junio de 1999, reuniendo al episcopado latinoamericano y a numerosos historiadores, europeos y americanos, quienes se ocuparon de poner de relieve la significación histórica, canónica y pastoral del Plenario.

Las ponencias y comunicaciones leídas en dicha ocasión, han sido publicadas bajo el mismo título del Simposio por la Librería Editrice Vaticana en 2000. También en ocasión del centenario se publicó una edición facsimil de las *Actas Conciliares* con una introducción histórica de Eduardo Cárdenas referida al desarrollo, contenidos y resultados del Concilio (Ciudad del Vaticano, 1999). Reproduce la edición bilingüe oficial de 1906, con la traducción al castellano realizada por Ignacio Montes de Oca, obispo de San Luis de Potosí.

Entre los trabajos especializados que se publicaron con motivo del centenario o en los años inmediatos, figura ante todo esta monografía que comentamos, la primera en abordar el exhaustivamente el tema, escrita en colaboración por Antón Pazos y Diego Rafael Piccardo. El primero, profesor del "Instituto de Historia de la Iglesia" de la Universidad de Navarra; y el segundo, profesor de la misma disciplina en el "Studium Generale" de la Prelatura del *Opus Dei* en Uruguay, quien ha estudiado detenidamente el Concilio Plenario y ha hecho una tesis

doctoral sobre el mismo, bajo la dirección de A. Pazos (*Historia del Concilio Plenario Latinoamericano. Roma, 1899*. Pamplona, 1991). Asimismo, ambos historiadores, maestro y discípulo, contribuyeron con sendas ponencias a la celebración del "Simposio Histórico" antes mencionado:¹ *Preparación y convocatoria del Concilio Plenario de América Latina*; y *La celebración del Concilio Plenario de América Latina*

La presente monografía, ampliación en cuanto al contenido de las dos ponencias recién mencionadas, consta de cinco partes: introducción, cuatro capítulos y anexo documental. Para información del lector resumimos el contenido de cada una de ellas. La introducción, a cargo de A. Pazos, pone de relieve la importancia canónico-pastoral del Concilio, menciona las fuentes que permiten su estudio y pasa revista a las investigaciones que se han realizado hasta el momento, especie de *status quaestionis* que permite a los interesados conocer la bibliografía producida a lo largo de un siglo en torno a uno de los acontecimientos más importantes del pontificado de León XIII, como él mismo lo reconoció ante los obispos en audiencia al final de los trabajos conciliares.

Los dos primeros capítulos –*La Iglesia en América Latina a fines del siglo XIX* y *Preparación del Concilio Plenario de América Lati-*

1. Cfr. AGUER, H. (et altri), *Los últimos cien años de la evangelización en América Latina. Centenario del Concilio Plenario de América Latina, Actas del Simposio histórico. Ciudad del Vaticano, 21-25 de Junio de 1999*, Città del Vaticano, 2000.

na– también se deben a A. Pazos. Mientras que los dos restantes –*La celebración del Concilio Plenario de América Latina* y *Análisis de los documentos conciliares*– han sido elaborados por D. Piccardo. No obstante tratarse de una obra escrita en colaboración, los autores han conseguido asegurar la unidad de criterios y la continuidad del discurso, mérito no fácil de alcanzar en este tipo de investigaciones.

En cuanto a los contenidos de los cuatro capítulos ofrecen una visión global de la historia externa e interna del Concilio con abundante y precisa mención de fuentes y bibliografía que enriquecen la lectura y abren nuevas perspectivas de investigación. Así, por ejemplo, se presentan las estructuras eclesiales y la realidad pastoral de la Iglesia en AL en vísperas del Plenario, incluyendo la mención de las difíciles relaciones con los Estados en el terreno legal, diplomático o educativo; la visión que desde Roma se tenía sobre la realidad de AL; la trabajosa preparación del Concilio, que demandó unos once años de contactos, intercambios de ideas y formación de comisiones (de cardenales y de consultores); el arribo de los obispos a Roma y el desarrollo de las asambleas (se desarrollaron a lo largo de 43 días); la revisión de los decretos por parte de la Comisión de Cardenales; la publicación y promulgación de las actas y decretos; la aplicación del Concilio en algunos países de AL; y la valoración teológico-canónica de la presente legislación, cuya finalidad principal fue la formación del clero de la época, en vista a contar con una

especie de *vademecum* del sacerdote latinoamericano de época y particularmente del párroco rural, cuyo aislamiento y formación deficiente atenaban contra el ejercicio eficiente de su ministerio pastoral.

El mérito fundamental de esta monografía consiste en ofrecer al lector interesado en el tema, sea éste historiador, docente o estudiante, una acabada y documentada síntesis del Concilio Plenario que posibilita tanto el conocimiento puntual de los hechos, como la comprensión de la significación y los alcances que el evento encierra para la vida eclesial latinoamericana de entonces. De esta manera se pone de manifiesto en sus dimensiones fundamentales aquella gran iniciativa del papa León XIII que permitió que la Iglesia de AL se abriera al siglo XX con una histórica expresión de comunión episcopal, en torno al Sucesor de Pedro, dispuesta a enfrentar los nuevos desafíos que le planteaba la evangelización de aquellos difíciles tiempos.

JUAN GUILLERMO DURÁN

RAMÓN TREVIJANO, *Estudios Paulinos*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 2002, 642 pp.

En el año 1994 la Universidad Pontificia de Salamanca daba comienzo a la colección “Plenitudo Temporis”. Estudios

sobre los orígenes y la antigüedad cristiana. El texto que presentamos es la octava entrega de la serie y reúne en un volumen los estudios sobre temas paulinos que el P. Ramón Trevijano, director de la mencionada colección, publicara desde 1969 en diversas revistas y misceláneas homenaje, sobre todo en la prestigiosa Revista Salmanticensis, que lo ha tenido, asimismo, como director por muchos años.

La recopilación ha quedado estructurada en tres partes de pareja distribución. La primera, *El Apóstol y su misión* recoge estudios que conciernen a la biografía de San Pablo y su carrera misional. La segunda, *Teología y Ética paulina*, presenta temas de su magisterio doctrinal y ética. La tercera, *Por las huellas de San Pablo*, reúne “unas muestras de la posteridad de San Pablo, tanto del aprovechamiento herético o de la piedad popular de sus experiencias y textos, como de la interpretación que dan de su mensaje eclesiásticos como Orígenes” (p. 24).

La compilación de estudios paulinos del P. Trevijano pretende ser exhaustiva, dejando fuera una comunicación presentada en Oxford sobre una conjetura textual en Rom 16,18. Pero al mismo tiempo incluye un texto inédito: *La donación del Espíritu (Gal 3,5) en la vida cristiana*.

Conviene hacer una mirada panorámica de cada una de las partes de la obra para hacerse una idea de la variedad de temas y textos paulinos abordados. Señalamos luego de cada título el año de publicación.

La *Primera Parte* consta de seis estudios: 1) *Los primeros viajes de*

San Pablo a Jerusalén (Gal 1,18-20 y 2,1-10) (1995). El autor intenta clarificar lo que el mismo Apóstol dice de sus idas a Jerusalén, sin entrar aquí en una confrontación con los textos lucanos, aunque se hacen referencias ocasionales al libro de los Hechos. 2) *El contrapunto lucano (Hch 9,26-30; 11,27-30; 12,25 y 15,1-35) a Gal 1,18-20 y 2,1-10*. (1997). Complemento del estudio anterior, aquí Trevijano confronta las noticias paulinas de Gal relativas a sus viajes a Jerusalén con los textos lucanos de Hechos. 3) *La misión en Tesalónica (1 Tes 1,1-2,16)* (1985). El autor pretende hacer aquí una reflexión sobre los datos que aporta la carta respecto de la presencia del Apóstol en Tesalónica y las valoraciones que ofrece sobre la recepción del Evangelio por los tesalonicenses que integraron esa comunidad a la que se dirige. 4) *El contraste de sabiduría (1 Cor 1,17-4,20)* (1987). Un valioso análisis ayuda a penetrar en la contraposición paulina entre la predicación del Evangelio, y la sabiduría que este contiene, y la sabiduría del mundo. 5) *La idoneidad del apóstol (2 Cor 2,14-4,6)* (1990). Admitiendo que 2 Cor 2,14-7,4 conforma una unidad conocida como “apología del apostolado”, este estudio aborda el análisis de su primera sección (2,14-4,6) cuyo tema dominante es la cualificación de Pablo para el apostolado. 6) *Los viajes de Timoteo y la secuencia de las paulinas* (1999) es un completo repaso de los viajes de quien devendrá el más próximo y permanente colaborador de la misión paulina. Un puntilloso análisis que lleva a esbozar lo que

podríamos calificar como una “pequeña biografía de Timoteo”.

La *Segunda Parte* propone siete estudios: Se inicia con el titulado *El misterio de Dios en las comunidades paulinas* (1987) en el cual Trevijano ateniéndose sólo a 1 Tes, Flp, Flm, 1-2 Cor y Gal, desea estudiar la doctrina de Dios que en ellas propone Pablo. Un tema poco común en los estudios exegéticos sobre el Apóstol. Prosigue con *Flp 2,5-11: Un LOGOS SOFIAS sobre Cristo* (1995) analiza el famosísimo “himno” cristológico, texto estudiado, si lo hay, pero que seduce siempre a seguir buceando en su contenido. Aquí sorprende la categórica afirmación del autor: “Flp 2,6-11 no es un himno ni es prepaulino. Se entiende mejor como un discurso sapiencial cristológico del Apóstol” (p. 287). A continuación *Don del Espíritu (Gal 3,5) y vida cristiana* es un estudio inédito y es también a juicio nuestro un rico y sugerente desarrollo que muestra que “Pablo está persuadido de que cuanto acontece en el orden salvífico acontece “en Cristo”; pero también de que el Espíritu es el agente capacitado de todas las acciones mesiánicas...2 (p. 291). Seguidamente *Estudio sobre la eología paulina (2 Cor 1,3 y Ef 1,3)* (1969), el primero de los estudios, cronológicamente hablando, analiza la forma literaria paulina de bendición (*eología*). Continúan los estudios con *A propósito del incestuoso (1 Cor 5-7)* (1991). Bajo este título el análisis no se limita a 1 Cor 5 sino que abarca los extensos y complejos capítulos 5 a 7 de la carta. En el sexto lugar de esta Segunda Parte hallamos *Los que dicen que no hay re-*

surrección (1 Cor 15,12) (1986). El autor, teniendo presente la totalidad del capítulo 15 de la primera carta a los Corintios, intenta identificar la herejía del grupo o sector de la comunidad que sostiene “que no hay resurrección de los muertos” (15,12). Finalmente, la esta parte se cierra con su estudio de 1996 sobre *La evolución de la escatología paulina*. Partiendo de la base que las cartas paulinas responden a situaciones concretas y que Pablo no ha dicho, en cada caso, todo lo que sabe sobre un tema, Trevijano, utilizando diversas fuentes, traza una mirada panorámica, en tres instancias, de la escatología paulina: a) escatología colectiva; b) escatología individual; c) tres actitudes del Apóstol ante la muerte.

La *Tercera*, y última parte de estos estudios, reúne cuatro investigaciones que abarcan un amplio arco de tiempo (1981-2002) y nos acercan asimismo a los trabajos más recientes. Así pues, una traducción comentada del Apocalipsis copto de Pablo; el análisis de 2 Cor 12,1-4 conocido como “apocalipsis” de Pablo y sus diversas interpretaciones y, finalmente, los textos de Gal 1,1-5 y 4,4 en la exégesis y teología de Orígenes, coronan la obra, la cual se cierra con una extensísima bibliografía que recopila las obras citadas en los estudios, junto con dos índices: de textos y autores modernos.

Como es característico en las investigaciones de Trevijano, cada estudio consta de una conclusión que recoge con calidad didáctica el recorrido del análisis. Un *Summary* final ofrece una síntesis apretada, pero clara, del contenido global.

Finalmente no podemos dejar de mencionar la calidad de edición de la obra, que viene caracterizando asimismo a la colección.

Sin duda obras de este tipo pueden ser valoradas suficientemente teniendo en cuenta artículo por artículo. Nosotros saludamos aquí con entusiasmo la publicación de este material por dos razones: por la calidad de cada una de las investigaciones, la inmensa mayoría de ellas de fechas muy recientes, lo cual nos permite estar al día en muchas cuestiones sobre temas paulinos. Asimismo, y como ya ocurriera con los estudios de Trevijano sobre el Evangelio de Tomás que la editorial Ciudad Nueva pusiera a disposición del público hispano parlante en 1997, agradecemos el poder acceder en un solo volumen a textos que no siempre son de fácil acceso y que además nos permiten seguir estando en contacto directo con quien fuera un reconocido y querido profesor de nuestra Facultad de Teología que nos sigue entregando su saber y su amor a la Palabra.

HUGO SAFA

FERNANDO SAVATER, *Los diez mandamientos en el siglo XXI*, Buenos Aires, Sudamericana, marzo 2004, 184 pp.

El filósofo vasco Fernando Savater analiza, en *Los diez mandamientos en el siglo XXI*, con elegante ironía, la vigencia que posee –a pesar del paso del tiempo y del “ocaso de la razón”– para la sociedad occidental este código de “leyes”. Quizás, “las premisas ocultas” en sus escritos, sean aquellas que se encuentra desde las primeras páginas de su obra: 1. “La relación que tengo con estas leyes se remonta a mi más tierna infancia. Eran los años en los que Dios y Franco estaban por todas partes”. 2. Lo construido por los hombres para ordenar la sociedad apelando a quien fuera indiscutible: Dios, “fue el comienzo de una estrategia que, con relativo éxito, siempre han desarrollado quienes controlan cierta cuotas de poder en una sociedad: evitar ser rebatidos, ya que hacerlo es ponerse en contra de Dios”. Desde estas afirmaciones puede hacerse incluso más comprensible: a) cómo el agnosticismo –e incluso en ocasiones el ateísmo–, en este caso ostentado por Savater es siempre rebelión “histórica”, esto es, contra un determinado “Dios cultural” y b) el latente peligro que denuncia el filósofo de San Sebastián de que el ordenamiento moral sea sugerido y ordenado por los “representantes de Dios” “de acuerdo con su nivel de poder”.

El libro profundiza en la lectura “actual” de los diez mandamientos, uno por uno, y denuncia los puntos flacos en su presentación. Así, en relación al primer mandamiento Savater se queja de que el amor a Dios degenera en intolerancia. En efecto, quienes sostienen este “código”, “poseídos por el infinito, en ocasiones, en vez de incluir a todos los demás en su amor, los excluyen. Ésta es una de las paradojas del amor monoteísta, del amor a un dios único”. Pero, incluso el panorama puede ser aún peor: “cuando uno analiza las guerras de religión, se pregunta si Dios no habrá sido la coartada para justificar los odios que los hombres se tenían entre ellos, para impulsar los deseos de conquista y depredación”.

Nuestro autor piensa que el segundo mandamiento es un error de parte de Dios, pues, en ocasiones, ha de echarse mano al juramento a fin de que la cruda realidad nos sea obliterada: “¿Admitiríamos que un político nos dijese la verdad con crudeza, y nos exigiese que le aceptásemos?”. Sin embargo, queda en pie, según Savater, que “no debes invocar en nombre de lo trascendente, de la divinidad, de los grandes valores, de las libertades, de los objetivos públicos de la sociedad, para abusar de la confianza de tus semejantes, para engañarlos, para someterlos a tu capricho o a tu deseo. Lo valioso no debe ser utilizado para la mentira y el fraude, porque produce un ambiente de banalidad que termina quitando el peso y valor a lo que debería ser más estimable”.

En relación al tercer mandamiento nos dice que es el más fácil de seguir, pues se nos manda algo que a nadie amarga, ya que estamos ante el más hedonista de los mandamientos. Aunque estas afirmaciones no le evitan considere el nefasto avance que ha tenido “el paro” (por falta de empleo) en nuestra sociedad actual.

Honrar padre y madre. Éste es el cuarto mandamiento. El filósofo vasco considera al respecto varias cosas: a) en relación a los padres: alguien sabe que tiene éxito al educar cuando se queda solo; b) en relación a los hijos: pensando en las dictaduras, guerras y persecuciones afirma: alguien puede honrarlos si los posee (no les han sido arrebatados) y puede identificarlos (no posee “padres postizos”) como tal. Además, al analizar lo que significa *honrar* sostiene que esto es socorrerlos en caso de necesidad.

El quinto mandamiento “no matarás”, por cierto complicado, es una ley de extremos pues cubre tanto el inicio de la vida, y plantea la pregunta: ¿cuándo comienza la vida humana?; y el fin de la vida, que hace que nos interroguemos acerca de ¿cuándo podemos dar por irreversible el fin de una persona? Savater “dialogando” con Dios afirma que “en la historia se ha matado más en tu nombre que en el de los demás dioses”. En todo caso, “nunca han faltado argumentos para justificar muertes y crímenes”. También es detestable la tortura, la cual supone una degradación a la persona que sin lugar a dudas es equivalente a morir”. En todo caso, este mandamien-

to es el más nuclear pues pone en cuestión permanente lo esencial de nuestra propia condición humana.

El espectro del sexto mandamiento a juicio de nuestro filósofo ha de ser ampliado a fin de que no lo circunscribamos al ámbito de lo meramente sexual. En efecto, ha de incluir “tener fidelidad al afecto del amado, a sus gustos, hacer las cosas por cariño, por interés de verla vivir mejor, pero no exclusivamente en el terreno sexual”. Pero incluso, en el ámbito meramente sexual éste mandamiento supone no sólo cuestiones morales, sino también sociales, higiénicas y hasta médicas.

“No robarás”, dice el séptimo mandamiento. El robo está siempre asociado a la idea del poder. Los hay de todos los gustos si recorremos la historia de la humanidad: “robo de personas”; expoliación; abuso de la ingenuidad para quitarle lo que lo beneficia; robos justificados; robo del estado; robo de ideas, etc. Es un mandamiento que abarca todos los campos de la moral individual y social.

¿Puede evitarse el “no mentir”? De esto tratará el análisis del octavo mandamiento. “Cuando hablamos entramos de forma inmediata en el mundo del subterfugio, de la ficción, del malentendido”. Tu Señor “nos diste la palabra para que pudiésemos ocultar mejor nuestros pensamientos”. Tal es la convicción de Savater al respecto. Es más, hay mentiras que pueden ayudarnos a vivir mejor, son de cortesía, poéticas e integradas en el juego social. Lo importante de la mentira es: el contexto y, a quién se miente, e incluso, en ocasiones, el fin que se persigue.

El filósofo vasco no dudaría mentirle a la ETA si esto supusiera ayudar a gente perseguida por ellos, o simplemente para fastidiarlos.

En relación al noveno mandamiento Savater es lacónico: “luchar contra el deseo que nos produce otro es como hacerlo contra la ley de gravedad”.

Finalmente, el filósofo vasco nos dice que el último mandamiento nos previene contra la codicia, “la cual es una condena para el que la sufre, porque lo convierte en un ser mitológico que termina por morir de hambre puesto que todo lo que toca es oro”.

Para concluir, a los ojos de Savater, “en todas las culturas, los tabúes, las prohibiciones y también las prescripciones –en definitiva las normas– lo que hacen es implantar frustraciones socialmente aceptables”. Esta aseveración no obstante necesita de un Dios cruel que la sustente y garantice su cumplimiento. “La divinidad que castiga es, en el fondo, lo que los hombres serían sin las limitaciones impuestas por el dios”. “Es cierto que ese Yahvé puede resultar espantoso, pero los hombres sin tabúes pueden resultar peores”.

Dos cosas se echan de menos a lo largo de la obra: a) la falta de recepción –para pensar la ética– del gran descubrimiento freudiano. Cosa ésta que hace que ingenuamente creamos que todas las acciones susceptibles de ser catalogadas moralmente se muevan en el plano de la objetividad, como si brotasen del yo plenamente consciente; b) La ausencia de autocrítica de los presupuestos de los cuales parte Fernando Sa-

vater a fin de marcar su discurso en los límites de lo histórico finito. Pero, a pesar de estas observaciones esta obra aporta no pocas cuestiones que han de ser de recibo para la fe cristiana.

CARLOS ALBERTO CASTRO

J. VALDIVIA PINELL, *El seguimiento de Jesús como antropología. «Hacia una lectura crítica desde los excluidos y oprimidos»*, Bogotá, enero 2004, 223 pp.

Este libro fue publicado en enero de 2004 por el sacerdote nicaragüense Dr. Jaime Valdivia Pinell, O.S.A. profesor de las Universidades de San Buenaventura y de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. En dicho escrito el autor deja en claro desde el principio que el seguimiento de Jesús no debe confundirse con una imitación estática, sino que supone asumir un proceso dinámico de humanización. Su propuesta reza: “si desde la epistemología decimos que sólo se conoce a Jesús en el hecho de seguirlo, desde la antropología afirmamos que se es hombre a la manera de Jesús, siguiéndolo”. De allí que antes de ser una cristología, el seguimiento, ha de ser concebido como una antropología fundamental puesto que el Jesús histórico no hizo otra cosa sino manifestar con sus hechos y pala-

bras un modo de ser humano totalmente sorprendente y en continuidad con lo humano fundamental, tal como fuera concebido por el Padre. Ahora bien, es Jesús quien llama a fin de que los que han de seguirlo se vinculen estrechamente a su persona y su proyecto. Sólo desde esta novedosa solidaridad con él podemos entender cómo es posible una nueva manera de ser hombre/mujer en el mundo. Seguirlo a él –significa para Valdivia Pinell– vivir en la lógica del amor rompiendo con la “egología” en cuanto matriz del anti-reino. El modo de ser de Jesús señala en qué consiste la plenitud humana: las estructuras crísticas (encarnación y resurrección) realizan en la historia el pleno horizonte de sentido antropológico que las estructuras adámicas contenía en latencia. Con Jesús se pone fin al esquema antropológico androcéntrico y en su lugar propone un humanocentrismo en la cual no se privilegia la expresión masculina del ser humano en detrimento de la femenina, ni tampoco se pretende afirmar una, para disminuir la otra. De este modo Jesús revela en su manera de ser hombre, con sus praxis antropológica, a un Dios que es Padre, pero que también es Madre.

Ahora bien, cuando el sacerdote nicaragüense trata las estructuras crísticas, en particular la resurrección, se hecha en falta un mayor desarrollo. En efecto, al utilizar la expresión “la resurrección acontece ya en el momento de morir” hubiésemos deseado una mayor explicita-

ción a fin de evitar toda clase de equívocos. Ya que, con este modo de hablar, ¿se está afirmando una resurrección sin relación al cuerpo que vivió y que ahora está muerto; o bien se está postulando un *atemporalismo* que no parece tener en cuenta que las almas de los bienaventurados se hallan en comunión con Cristo resucitado de modo verdaderamente corpóreo y por ello ha de haber alguna conexión con el tiempo, concebido al menos en forma analógica? Lo escueto del desarrollo no nos permite ser contundentes al respecto. Luego, al tratar los *mínimos antropológicos* el P. Jaime Valdivia Pinell se hará tres preguntas: ¿Qué es el hombre?; ¿quién es el hombre? y, ¿cómo es el hombre? A la primera de ellas responderá: el hombre es un ser creatural, llamado a despojarse constantemente de la idolatría del querer ser Dios e invitado a ejercer su señorío en la creación amándola. Además, está llamado a reconocer en los otros a sus hermanos puesto que se sabe hijo a la manera de Jesús. Su dignidad, en cuanto hombre consiste en ser persona, lo cual supone la salida del “yo” para encontrarse con el “tu” y construir el “nosotros” alternativo. Cada hombre ha de vivir en la lógica de las bienaventuranzas puesto que ellas concretizan existencial e históricamente el ser creatural, esto es, la total apertura del ser humano a la trascendencia y permiten fundar una sociedad nueva basada en fundamento del amor. A la pregunta ¿quién es el hombre? Valdivia Pinell responde que el hombre es un ser para los demás. En efecto, su núcleo ontológico no es la

razón, sino el amor. Acerca de *cómo es el hombre*, nos dirá que para Jesús el hombre nuevo es un ser para el Reino de Dios, puesto que allí encuentra el espacio de humanización que Jesús pone al alcance de todos los hombres y mujeres de todas las generaciones. Finalmente, al desarrollar la temática acerca del Reino de Dios, el sacerdote Agustino nos dirá que ésta, es una “utopía” que encuentra su “topos” en diversas concreciones históricas, pero se consume en el mañana escatológico. Justamente esto, según su criterio, es lo que no percibió la revolución popular sandinista triunfante en Nicaragua en 1979. En efecto, “la Iglesia popular” creyó que la revolución era el instrumento social revolucionario capaz de establecer el Reino de Dios en aquél país. Y, de este modo regionalizó el Reino de Dios identificándolo con un proyecto inmanente. Las consecuencias de semejante error son recogidas por Valdivia Pinell: la opción por los pobres se redujo a una lucha de clases y la hermenéutica materialista de la historia perdió su capacidad profética transvasando la simbólica religiosa del pueblo en los moldes seculares del proyecto revolucionario. Sin embargo, nuestro teólogo quiere dejar en claro que aunque haya fracasado el modelo revolucionario sandinista sigue en pie la expectativa mesiánica del pueblo excluido y oprimido, el cual todavía espera una liberación que parece no venir de ninguna parte.

Para Pinell, seguir a Jesús supone, que cada uno de nosotros nos hagamos hombres nuevos, ciudada-

nos del Reino, criaturas del Padre, capaces de romper con todas las idolatrías inhumanas por la praxis del amor fundamental. Toda la obra deja ver no sólo a un hombre que piensa teológicamente, sino a un sacerdote comprometido con los más pobres y, por ello, la lectura de dicho escrito se hace apasionante.

CARLOS ALBERTO CASTRO

INSTRUCCIONES PARA LOS COLABORADORES

Los siguientes criterios y normas tienen la finalidad de facilitar el trabajo de composición y revisión de **las colaboraciones que se hacen para todas nuestras publicaciones**. Les pedimos respetar **todas** estas pautas, porque ayudarán a evitar demoras innecesarias.

1. Los artículos y colaboraciones deben estar en **tamaño-carta (*letter*) a un espacio**.

2. Se enviarán dos ejemplares impresos en **texto** escrito y uno en ***disquette*** de 3^{1/2}. El formato ha de ser *word*.

3. Para facilitar la uniformización del texto rogamos que venga formateado con letra "times new roman": **negrita de 14 puntos para el título**; 12 puntos para el cuerpo del texto; 10 puntos para las notas a pie de página; ***negrita y cursiva de 12 puntos para los subtítulos de primer nivel***; *cursiva de 12 puntos para los subtítulos de segundo nivel*.

4. Las **notas** van al pie de la página, sin espacios ni sangrías, con numeración arábiga corrida.

5. Los **números de las notas** se crean automáticamente desde "insertar", marcando "notas al pie". Se ponen después del punto, del punto y la coma, de los dos puntos, o de la coma, no antes, vg. .¹

6. **NO** colocar encabezados ni pie de página; no usar tabuladores en texto ni en citas ni en notas. Escribir los párrafos citados en texto con el mismo margen del documento. No dejar líneas en blanco entre párrafo y párrafo en texto ni en notas.

7. **Numerar** las páginas del documento en la parte derecha superior.

8. **NO** usar la **negrita** ni el **subrayado** para resaltar ideas o palabras en el texto ni en las notas. Según los casos conviene hacerlo usando la cursiva y/o las comillas.

9. Usar la *cursiva* para palabras de otros idiomas y para citar títulos en el interior del texto.

10. Cuando se usan **guiones** para encerrar una idea en una frase, ponerlos pegados al texto (sin espacios intermedios) y con guiones largos, vg. “Porque el misterio –ese exceso de verdad– no cabe en la mente humana”. Se encuentra ese guión en “insertar” rubro símbolo.

11. El **signo de interrogación y/o exclamación** de apertura y de cierre debe ir pegado (i.e. sin espacio) a la letra previa o posterior, vg. ¿Quedará su rumbo para toda la vida?

12. Si se incluyen **siglas y/o abreviaturas** propias, consignarlas a pie de página en la nota 1. Si se usan otras siglas de instituciones, autores, colecciones, diccionarios o revistas, indicar al final del artículo todas las siglas y qué texto designa cada una.

13. En las obras de factura colectiva se usan **siglas y abreviaturas** comunes para todo el volumen, tanto de los documentos de la Iglesia, como de los autores más citados. Se ruega utilizar las siglas universales de los documentos conciliares y pontificios. En caso de duda, al final del artículo indicar las siglas y qué texto designa cada una. Vg. LN: *Libertatis Nuntius*.

14. Cuando se citan **documentos** no poner n. entre la sigla y el número, vg. OT 4.

15. **Las citas dentro de las notas a pie de página** deberán consignarse con el formato usado en la revista *Teología*, vg. L. LADARIA, “L’Uomo”, en AAVV, *Il catechismo della Chiesa Cattolica. Commentario teologico*, Torino, Editrice Bianca, 1993, 345-454; S. PROSPECTUS, “La clorofila”, en L. VERGONZI – C. MANGIAPELO (eds.), *Los árboles de Alcira*, Buenos Aires, Planeta, 2003, 34-56.

16. Por lo tanto, los nombres de los **autores** de los textos citados en notas se escriben en minúscula (con la inicial en mayúscula) y se ponen en el formato de fuente llamado “versales”, vg. W. JAEGER.

17. El número de edición de la obra va pegado a la fecha en superíndice, vg. Torino, 1993⁶. Para ello se marca el número con el botón derecho del mouse, luego “fuente”; allí se tilda “superíndice” y se marca “aceptar”.

18. Al citar una revista **no usar comas** entre el nombre, volumen, (año) y páginas, vg. C. AVENATTI DE PALUMBO, “La dimensión existencial de la esperanza en un poema de Charles Péguy”, *Teología* 77 (2001) 67-77.

19. Las **siglas de las congregaciones** religiosas de los autores van en mayúscula.

20. Al final del escrito debe indicarse: El nombre del autor, la institución a la que pertenece, su dirección completa (al menos institucional) y algunos **datos bio-bibliográficos** muy significativos.

21. Si se agrega **bibliografía** acerca del tema, debe ordenarse alfabéticamente y, en el caso de un mismo autor, cronológicamente.

22. En el caso de los artículos, deben estar acompañados de un **abstract** de 10-12 renglones, en castellano y además, si es posible, en inglés.

23. Se ruega sugerir cuatro o cinco **palabras clave** que puedan identificar los temas más desarrollados en el artículo; y, si es posible, indicarlas también en inglés.

24. Debe indicarse, al final, la **fecha** en que se concluyó la redacción del texto.

25. Las **citas textuales** van entre comillas (“ ”) a continuación del texto si no ocupan más de tres líneas. Si son más extensas deben colocarse también entrecomilladas, pero en párrafo aparte, con cuerpo 10, y dejando tres espacios en la primera línea. Cuando la cita no es textual debe colocarse siempre cf. (no obviar el punto).

26. Para indicar citas textuales dentro de un texto ya entrecomillado (“ ”) se utilizan las **comillas latinas** de abertura («) y de cierre (»). Se escriben con Alt+174 (apertura) y Alt+175 (cierre).

27. La organización de los títulos se hará siguiendo una numeración arábica progresiva. Por ejemplo:

1. La casa.
 - 1.1. Las ventanas.
 - 1.2. Las puertas.
 - 1.2.1. Los picaportes.
2. El patio.
3. El paredón.

ESTUDIOS Y DOCUMENTOS

Títulos publicados

1. Jorge Mejía: *Amor. Pecado. Alianza. Una lectura del Profeta Oseas*. 155, [2] pp.
2. Enrique Nardoni: *La Transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el Evangelio de san Marcos*. 254 pp.
3. José María Arancibia y Nelson Dellaferrera: *Los Sínodos del Antiguo Tucumán (1597.1606.1607), celebrados por fray Fernando de Trejo y Sanabria*. 331, [1] pp. (agotado).
4. Pablo Sudar: *El rostro del pobre, más allá del ser y del tiempo*. 284 [2] pp. (agotado).
5. Juan Guillermo Durán: *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585). Estudio Preliminar – Textos – Notas-*. 532, [2] pp.
6. Juan Guillermo Durán: *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. (Siglos XVI-XVIII). Tomo I (Siglo XVI)*. 744, [4] pp.
7. Juan Guillermo Durán: *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. Tomo II*. 801, pp.
8. Guillermo Rodríguez Melgarejo: *Dimensiones del ciclo propedéutico a los estudios eclesiásticos a la luz del magisterio pos conciliar. (Disponible en microfilm)*.
9. Alfredo Horacio Zecca: *Religión y cultura sin contradicción. El pensamiento de Ludwing Feuerbach*. 357 pp.
10. Fernando Gil: *Primeras “Doctrinas” del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga*. IX, 750 [2] pp.
11. Carlos Alberto Scarponi: *La Filosofía de la Cultura en Jacques Maritain. Génesis y principios fundamentales*. 873 pp.
12. Virginia R. Azcuy: *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar*.
13. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*. 536 pp.
14. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*. 256 pp.
15. Juan Guillermo Durán: *El padre Jorge María Salvaire y la Familia Lazos de Villa Nueva. Un episodio de cautivos en Leubucó y Salinas Grandes (1866-1875). En los orígenes de la Basílica de Luján*. 688 pp.
16. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Nuestro Padre misericordioso. Nueve estudios sobre la paternidad de Dios*. 256 pp.
17. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Memoria, presencia y profecía. Celebrar a Jesucristo en el tercer milenio*. 256 pp.
18. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*. 240 pp.
19. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Navegar mar adentro. Comentario a la Carta Novo millenio ineunte*. 128 pp.
20. Juan Guillermo Durán: *En los toldos de Catriel y Railef. La obra misionera del Padre Jorge M. Salvaire en Azul y Bragado (1874-1876)*. 1033 pp.
21. C. Avenatti y H. Safa (eds.): *Letra y Espíritu. Diálogo entre Literatura y Teología*. 468 pp.
22. V. Fernández - C. Galli - F. Ortega (eds.): *La Fiesta del Pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, 507 pp.

Dirija su pedido a EDICIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
Concordia 4422 (C1419AOH), Buenos Aires, Argentina
teologia@uca.edu.ar