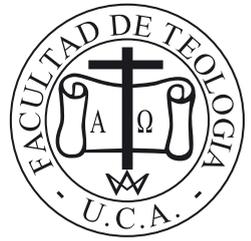


**revista**  
**TEOLOGÍA**



**ISSN 0328-1396**

**Tomo LIV • N° 122 • Mayo de 2017**

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

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

# TEOLOGÍA

es una publicación cuatrimestral (abril, agosto y diciembre) 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.

Las normas éticas de responsabilidad de autores, editores y evaluadores pueden ser consultadas en la página web de la revista bajo el título: Normas éticas para autores, editores y evaluadores. En todos los casos se respeta el juicio del referato solicitado y del Director de la revista.

Al final de cada ejemplar se detallan las «Instrucciones a los colaboradores», que contienen normas y criterios redaccionales y digitales que se han de respetar en toda contribución. Las opiniones expresadas en los artículos y trabajos publicados en Teología son de exclusiva responsabilidad de sus respectivos autores. La revista se reserva los derechos de autor y el derecho de incluir los artículos en el Repositorio digital institucional de la Universidad así como en otras bases de datos que considere de interés académico.

Los índices y resúmenes (abstracts) de los números anteriores pueden consultarse en la sección "Publicaciones - Revista Teología" de la página web de la Facultad de Teología: <http://www.uca.edu.ar/teologia>

Los artículos publicados en Teología son indexados y/o alojados por:

- Latindex.
- Caycit (Conicet - Argentina).
- Catholic Periodical and Library Index (CPLI).
- DIALNET (aquí pueden consultarse los artículos a texto completo de toda la revista, desde el número 1 de 1962).
- Fuente Académica Premier de EBSCO.
- REDIB Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico
- Biblioteca Digital de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
- BASE: Bielenfeld Academic Search Engine

## DIRECTOR

José Carlos CAAMAÑO  
Profesor titular de Teología Dogmática I.

## SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Gustavo R. IRRAZÁBAL  
Profesor extraordinario titular de Teología Moral (UCA).

## FUNDADORES

Ricardo A. FERRARA  
Lucio GERA (†)  
Carmelo J. GIAQUINTA (†)  
Jorge M. Cardenal MEJÍA (†)  
Rodolfo L. NOLASCO  
Eduardo F. Cardenal PIRONIO (†)

## CONSEJO DE REDACCIÓN

Virginia R. AZCUY  
Responsable de la colección "Teología en camino".  
Profesora ordinaria titular de Teología Espiritual (UCA).

Luis M. BALIÑA  
Pro-secretario académico.  
Profesor ordinario titular de Historia de la Filosofía y Metafísica (UCA).

Juan G. DURÁN  
Ex director de la Revista "Teología".  
Profesor ordinario titular de Historia de la Iglesia moderna y contemporánea (UCA).

Fernando M. GIL  
Director de la Biblioteca.  
Profesor ordinario titular de Historia de la Iglesia antigua y medieval (UCA).

Hernán M. GIUDICE  
Profesor interino asociado de Patrología (UCA).

Jorge A. SCAMPINI  
Regente de estudios de la Provincia Dominicana Argentina.  
Profesor ordinario titular de Sacramentos y Ecumenismo (UCA).

## CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Salamanca* - Margit ECKHOLT, *Osnabrück* - Samuel FERNÁNDEZ, *Santiago de Chile* - Bruno FORTE, *Chieti-Vasto* - Mário DE FRANÇA MIRANDA, *Rio de Janeiro* - Peter HÜNERMANN, *Tübingen* - Juan NOEMI, *Santiago de Chile* - Salvador PIÉ I NINOT, *Barcelona* - Luis H. RIVAS, *Buenos Aires* - Alberto SANGUINETTI MONTERO, *Canelones* - Juan C. SCANNONE, *San Miguel* - Pablo SUDAR, *Rosario*.

### Con las debidas licencias

Registro de la propiedad intelectual n° 1390488  
Queda hecho el depósito que marca la Ley 11723

**Editor responsable:** Facultad de Teología

### Dirección y Administración:

Concordia 4422

C1419AOH - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

Tel.: (54-11) 4501-6428 - Fax: (54-11) 4501-6748

E-mail: teologia@uca.edu.ar

PAGO DE SUSCRIPCIONES		
	Anual	Número suelto
<b>Argentina</b> (con envío postal)	\$arg 500	\$arg 120
<b>Argentina</b> (sin envío postal)	\$arg 320	
<b>Mercosur, Bolivia y Perú</b>	U\$S 35	U\$S 15
<b>Resto de América</b>	U\$S 40	U\$S 15
<b>Comunidad Europea</b>	Euros 45	Euros 20
<b>Resto del mundo</b>	U\$S 45	U\$S 20

### Suscripciones en Argentina:

- Pago directo en la sede de la Facultad de Teología
- Cheques o giros postales a la orden de  
*“Fundación Universidad Católica Argentina”*
- Depósito o transferencia bancaria:  
Banco: Santander Río S.A.  
Denominación de la Cuenta:  
*Fundación Universidad Católica Argentina*  
Cta. Cte. N°: 425-0-02058/382-0-002058/3  
CBU: 0720425220000000205836  
Sucursal: 425  
CUIT: 30-53621658-4

Enviar copia del depósito o de la transacción al correo electrónico teologia@uca.edu.ar o al fax (11) 4501-6748 con la indicación “Suscripción Revista Teología”, más el nombre y dirección del suscriptor, para que sea acreditado el pago a nuestra Facultad.

### Suscripciones en el extranjero:

- Cheques a la orden de *“Fundación Universidad Católica Argentina”*.

# TEOLOGÍA

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

**Tomo LIV • N° 122 • Mayo 2017**

## SUMARIO

---

Nota del Director .....	7
<i>Carolina Bacher Martínez</i> El discernimiento de los signos de los tiempos en el Pueblo de Dios Una lectura desde la teología pastoral fundamental .....	9
<i>Guido Alan Haase Espíndola</i> El método y el trasfondo filosófico de algunos conceptos en las <i>Catequesis de los miércoles</i> de san Juan Pablo II dedicadas a la «Teología del cuerpo» .....	31
<i>Mario Alberto Haller</i> “La iniciación cristiana, itinerario progresivo de configuración con Cristo pascual”. “Somos bautizados y confirmados en orden a la Eucaristía” (SCa. 17) .....	47
<i>M. Marcela Mazzini</i> El Cuidado Hospice como Acompañamiento espiritual Estudio de caso: Hospice “San Camilo” (Olivos, Buenos Aires) .....	69

<i>Ricardo Miguel Mauti</i>	
Carlo Maria Martini: la Palabra de Dios en el corazón de la pastoral . . . . .	99
 <i>Carlos María Galli</i>	
¿Una nueva fase en la teología ibero-americana? ¿Un salto hacia el futuro de la teología en castellano? . . . . .	131
 <i>Thomas P. Rausch S. I.</i>	
La doctrina al servicio de la misión pastoral de la Iglesia . . . . .	165
 <i>Gustavo Irrazábal</i>	
La misericordia según Francisco. Valor y límites de un discurso . . . . .	181
 <i>Carlos María Galli</i>	
Introducción a la <i>Declaración de Boston</i> . . . . .	205
 <i>Primer Encuentro Iberoamericano de Teología</i>	
Declaración de Boston . . . . .	207
 <i>Notas Bibliográficas</i> . . . . .	215

---

## Nota del Director

El papa Francisco promueve con su acción y su palabra una comprensión más dinámica del anuncio del Evangelio que hace tomar en cuenta la importancia de la adaptación de las doctrinas a las exigencias del mundo actual.

Esta adaptación provoca inquietud en aquellos que por cariñoso celo a la Palabra de Dios temen que sea desnaturalizado el contenido fundamental de la fe. Ese celo, sin embargo, termina opacando el mismo dinamismo profético que se inscribe en el corazón de la Palabra y que exige tomar cuenta de la radical naturaleza histórica de la Verdad que debemos anunciar.

Es verdad que el prólogo de Juan nos recuerda que *“la Palabra era en el principio”* pero también recuerda, frente a aquellos que la consideraban sólo en apariencia presente en la historia *“que se hizo carne y puso su morada entre nosotros”*.

Esta carne de la Palabra es la posibilidad de que cada hombre en su tiempo y en su cultura sea capaz, por el auxilio de la Gracia, de escucharla, dejarse intimar y decidir frente a ella.

Este número de nuestra revista quiere ofrecer un servicio reflexivo a este desafío, proponiendo un conjunto de textos que nos ponen de frente al pensamiento de Francisco, recibéndolo con más aprobación o preguntándole inquietudes.

A la vez, otros artículos nos permiten profundizar en temas puntuales de la teología y la recepción en el contexto actual como expresión

de esta evolución que, paso a paso, de la mano de la tradición y los nuevos contextos, la comprensión de la fe está llamada a realizar.

En este número editamos las conclusiones del Encuentro de Teólogos Iberoamericanos en Boston, realizado durante el mes de febrero. Ellas representan una expresión de adhesión a las enseñanzas de Francisco, una mirada sobre la situación de nuestros pueblos en América y los desafíos que debemos abordar para decir palabras de salvación.

## El discernimiento de los signos de los tiempos en el Pueblo de Dios Una lectura desde la teología pastoral fundamental

### RESUMEN

El estudio enmarca el discernimiento de los signos de los tiempos en la teología pastoral fundamental. Tiene como objeto profundizar en los factores que favorecen y obstaculizan que el Pueblo de Dios asuma dicha tarea en orden a la misión. Para ello, inscribe la temática en los elementos constitutivos de la pastoral y focaliza en las condiciones de posibilidad que ofrecen diversos modelos pastorales para concretar el discernimiento de los signos. Al finalizar, realiza algunas propuestas para la teología pastoral y la animación pastoral del Pueblo de Dios.

*Palabras claves:* Teología Pastoral – Signos de los Tiempos – Modelos Pastorales – Discernimiento eclesial

The Discernment of the Signs of the Times in the People of God. A reading from the Fundamental Pastoral Theology

### ABSTRACT

The study frames the discernment of the signs of the times in fundamental pastoral theology. Its purpose is to go deeper in the factors that facilitate and hamper the participation of People of God in this task in order to the mission. To achieve this aim, the text relates the subject to the constituent elements of the pastoral work and focuses on the conditions of possibility that different pastoral models offer for the discernment of the signs. Finally, it makes some proposals for pastoral theology and pastoral animation of the People of God.

*Key words:* Pastoral theology – Signs of the Times – Pastoral Models – Ecclesial Discernment

Durante el año 2015 se celebró el cincuentenario de la clausura del Concilio Vaticano II. El acontecimiento y sus documentos constituyen una brújula segura para orientar la reflexión y la práctica pastoral de la Iglesia en los comienzos del siglo XXI.<sup>1</sup> La intención pastoral que Juan XXIII propuso para el concilio se expresó particularmente en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* y encontró una expresión singular en la tardía inclusión del concepto signos de los tiempos.<sup>2</sup> De este modo, según J. Noemi, el lugar teológico historia se concretizó en el término pastoral signos del tiempo.<sup>3</sup> La expresión aparece sólo una vez en la Constitución Pastoral, aunque el concepto puede reconocerse fácilmente en otros dos textos de la misma.<sup>4</sup> Aquí se asume la definición descriptiva de V. R. Azcuy: “acontecimientos significativos que marcan la historia por su generalización y frecuencia, desencadenan conciencia y conmoción, esperanza y orientación en una época, creando un consenso básico o asentimiento universal”.<sup>5</sup> El Pueblo de Dios está llamado a interpretar y discernir desde la fe y a la luz del Evangelio en los signos los planes y la presencia de Dios, los indicios de su Providencia o, en expresión conciliar, los signos de Dios. La recepción del concilio pasó, en gran medida, por la capacidad de las iglesias locales de asumir creativamente las implicancias del Vaticano II en general y de la *Gaudium et Spes* en particular. De tal manera que, como afirma G. Alberigo, en el período posconciliar los debates eclesiales relevantes han estado vinculados a las propuestas de dicha exhortación.<sup>6</sup> La Iglesia latinoamericana constituye un claro ejemplo de recepción de la

1. Cf. JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte*, Buenos Aires, Paulinas, 2001, nro. 57. Para las citas del Magisterio, la primera vez se indican en nota los datos completos y luego se refiere en el texto con sigla y número de párrafo.

2. Cf. C. SCHICKENDANTZ, “Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et Spes*” en: V. R. AZCUY; C. SCHICKENDANTZ; E. SILVA (eds.), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, Santiago de Chile, USAH, 2013, 53-87, 67-71.

3. Cf. J. NOEMI, “En la búsqueda de una teología de los «signos de los tiempos»”, *Teología y Vida* 48 (2007) 439-447, 444.

4. Cf. CONCILIO VATICANO II, “*Constitución Pastoral Gaudium et Spes sobre la Iglesia en el Mundo Actual*”, Buenos Aires, Paulinas, nn. 4, 11 y 44

5. V. R. AZCUY, “El Espíritu y los signos de estos tiempos. Legado, vigencia y porvenir de un discernimiento teológico”, *Concilium* 342 (2011) 601-612, 602. A modo de ejemplo panorámico: cf. E. SILVA ARÉVALO, “Auscultar los signos del tiempo presente y de la situación latinoamericana. Esbozo de algunos fenómenos a considerar para una interpretación teológica del presente”, *Teología y Vida* 46 (2005) 582-614.

6. Cf. G. ALBERIGO, *Breve historia del Concilio Vaticano II (1959-1965)*, Salamanca, 2001, 174.

*Gaudium et Spes*, ya sea que se considere lo realizado por los obispos en Medellín y en el magisterio latinoamericano posterior, o el surgimiento de las teologías de la liberación, las transformaciones de las comunidades y el compromiso de cristianas y cristianos en su vida cotidiana.<sup>7</sup> La vigencia de la propuesta pastoral encuentra claros indicadores en el actual magisterio latinoamericano y universal: los obispos reunidos en Aparecida han exhortado a la Iglesia Latinoamericana a: “escuchar con atención y discernir «lo que el Espíritu está diciendo a las Iglesias» (Ap 2,29) a través de los signos de los tiempos en los que Dios se manifiesta”;<sup>8</sup> y, la exhortación *Evangelii Gaudium* del Papa Francisco, alienta a las comunidades tanto a una vigilante capacidad de estudiar los signos de los tiempos en vistas a esclarecer y optar por el proyecto de Dios, como a completar y enriquecer los aportes de la exhortación con la lectura de tales signos.<sup>9</sup>

La teología pastoral posterior al Vaticano II se inscribe en el proceso de recepción de los aportes conciliares. Baste considerar aquí la renovación de los fundamentos eclesiológicos y del alcance de la categoría pastoral, o la ampliación del sujeto y valoración del destinatario de la pastoral. Una recepción análoga cabría de esperar en relación al “deber permanente” de la Iglesia de discernir los signos de los tiempos en orden a la misión (cf. GS 4). Dicho discernimiento se constituye pastoralmente normativo a partir de la *Gaudium et Spes* para la práctica y reflexión pastoral. Sin embargo, en la lectura de los manuales en lengua castellana,<sup>10</sup> tanto europeos como latinoamericanos, se percibe la exigua o nula presencia del concepto signos de los tiempos y de sus implicancias para la pastoral.<sup>11</sup> A raíz de esta constatación este

7. Cf. F. BERRÍOS, “Antecedentes y recepción de *Gaudium et Spes* en Latinoamérica. Una mirada desde Chile”, en: V. R. AZCUY; C. SCHICKENDANTZ; E. SILVA (eds.), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, 21-51.

8. Documento Conclusivo de Aparecida, Buenos Aires, Oficina del Libro, 2007, n. 366.

9. FRANCISCO, *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium*, Buenos Aires, Paulinas, 2013, n.51 y 108.

10. Se consideran tanto los escritos originales en lengua castellana como los traducidos a ella y que son de consulta habitual en la formación teológica pastoral de habla hispana.

11. Cf. C. FLORISTÁN, *Teología práctica. Teoría y Praxis de la acción pastoral*, Salamanca, Sigueme, 1981; Id., *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*, Salamanca, Sigueme, 2002; D. BOURGEOIS, *La pastoral de la Iglesia*, Valencia, Edicep, 2000 (traducción del francés); R. CALVO PÉREZ, *Hacia una pastoral nueva en misión*, Burgos, Monte Carmelo, 2004; F. MERLOS ARROYO, *Teología contemporánea del ministerio pastoral*, México, UPM, 2014<sup>3</sup>; J. L. MORAL, *Ciudadanos y Cristianos*.

trabajo inscribe el discernimiento de los signos de los tiempos en el marco conceptual de la teología pastoral fundamental, profundizando en las condiciones de posibilidad que ofrecen algunos modelos pastorales para el discernimiento de los signos. Por último, y a modo de conclusión propositiva, se infieren las implicancias para la reflexión pastoral y para una teología de los signos de los tiempos. Como refiere la exhortación *Evangelii Gaudium* “es importante sacar las consecuencias pastorales de la enseñanza conciliar” (EG 38).

### *1. El discernimiento de los signos de los tiempos en el marco de los temas que articulan la teología pastoral fundamental*

Si bien puede afirmarse que aún hay muchos debates sobre el objeto y la metodología de la teología pastoral<sup>12</sup> por el contrario se constatan semejanzas en relación a los ejes que articulan la propuesta disciplinar de la teología pastoral fundamental: a) Jesucristo como referencia central; b) el fundamento bíblico y eclesiológico de la pastoral; c) la historia de las prácticas pastorales desde la Iglesia primitiva hasta la actualidad; d) los sujetos pastorales –considerados en tanto agentes o destinatarios– y sus actitudes, su espiritualidad y los trayectos formativos que se les propone; e) las acciones pastorales y su agrupación en áreas o campos; f) los criterios para la proyección, realización y evaluación de la pastoral; g) la evangelización y la misión como tareas centrales; h) la diversidad de modelos pastorales; i) y la pastoral

*Reconstrucción de la Teología Pastoral como Teología de la Praxis Cristiana*, Madrid, San Pablo, 2007; R. PRAT I PONS, *Compartir la alegría de la fe. Sugerencias para una teología pastoral*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1995; G. RAMOS, *Claves para reproponer la pastoral de la iglesia ante los desafíos del cambio de época*, Buenos Aires, Guadalupe, 2004; J. RAMOS REGUEIRA, *Teología Pastoral*, Madrid, BAC, 1995; L. SANDRIN, *Teología Pastoral. Lo vío y no pasó de largo*, Maliaño, Sal Terrae, 2015; M. SZENTMARTONI, *Introducción a la Teología Pastoral*, Navarra, Verbo Divino, 1994; C. SCHNEIDER-HARPPRECHT; R. ZWETSCH (orgs.), *Teología Práctica en el contexto de América Latina*, San Leopoldo, CLAI, 2011 (traducción del portugués). Este corpus textual constituye un elenco representativo que no agota la totalidad de fuentes habituales de la enseñanza de la disciplina.

12. Un amplio tratamiento de los desarrollos y debates del siglo XX pueden verse en: M. MIDALI, *Teologia pratica, vol. 1: Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*, Roma, LAS, 2000<sup>3</sup>. Para un panorama en clave de balance cf. S. SANZA, “Teologia Pastorale”, en: G. CANOBBIO; P.CODA (eds.), *La Teologia del XX secolo: un bilancio, vol. 3: Prospettive pratiche*, Roma, Città Nuova, 2003, 393-475. Para una perspectiva desde América Latina cf. A. BRIGHENTI, *A pastoral dá o que pensar: a inteligencia da prática transformadora da fé*, San Pablo, Paulinas, 2011<sup>2</sup>.

de conjunto expresada en una programación o planificación pastoral. Completa el elenco de temas, una breve historia de la disciplina y de los debates metodológicos. Aquí se retoman algunos de estos elementos centrales en diálogo con el concepto de signos de los tiempos con el objeto de ofrecer un panorama de conjunto.<sup>13</sup>

### 1.1. *La acción y práctica de auscultar, interpretar y discernir los signos de los tiempos*

En el marco de la emergencia de la teología pastoral como disciplina a finales del siglo XVIII surge la expresión *acción pastoral* para indicar lo que se denominaba, en la práctica, *cura de almas*. C. Floristán refiere que toda acción pastoral “es una práctica que actualiza la praxis de Jesús a través de la acción de la Iglesia y de los cristianos”.<sup>14</sup> En diálogo con la filosofía y las ciencias sociales el término “acción” se ha diversificado en los términos acción, práctica, y praxis<sup>15</sup> aunque en la actualidad la distinción es cada vez menos utilizada y se usan como sinónimos sin que ello implique una homogenización de los enfoques que los originaron.<sup>16</sup> Resulta útil referir que el término práctica, que actualmente tiene una amplia recepción, puede aludir a: a) el actuar humano; b) un comportamiento estructurado según reglas y formas particulares; c) un sistema complejo de acción e interacciones, orientado a una finalidad, regulado por reglas de distinto tipo; d) un conjunto particular de actividades, de un grupo o de un individuo, localizadas en el tiempo y en el espacio; e) una actividad autorreflexiva que busca aumentar la conciencia de la misma en su contexto y con

13. Se omiten en razón de la extensión: la historia de la pastoral, la formación de los agentes, la programación pastoral y la metodología de la disciplina. Para profundizar en la reflexión metodológica puede consultarse: E. GRIEU, “¿La Iglesia en la escuela de los creyentes más humildes? La importancia de los relatos de vida”, en: V. R. AZCUY; C. SCHICKENDANTZ; E. SILVA (eds.), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, 355-383; C. BACHER MARTÍNEZ, “«Zarzas que arden. Aportes del estudio teológico-pastoral de casos a una teología de los signos de los tiempos””, en: V. R. AZCUY; C. SCHICKENDANTZ; E. SILVA (Eds.), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos*, 389-415; C. BACHER MARTÍNEZ, “Aportes de la Investigación Acción Participativa a una Teología de los signos de los tiempos en América latina”, *en prensa*.

14. Id., *Teología Práctica. Teoría y Praxis de la acción pastoral*, 187.

15. C. FLORISTÁN, “Teoría/práctica” en: C. FLORISTÁN, *Diccionario abreviado de pastoral*, Madrid, San Pablo, 1988, 445-446, 445.

16. Cf. G. DE MORI, “El carácter práctico de la Teología”, *Teología y Vida* Vol. LI (2010) 501-519, 507 y 508.

vistas a una mayor eficacia.<sup>17</sup> *La Gaudium et Spes* propuso la acción pastoral de escrutar los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del evangelio como una práctica necesaria para la Iglesia en orden a la misión y al descubrimiento de la presencia y los planes de Dios (cf. GS 4 y 11). En dicho texto misión se utiliza en sentido ampliado o paradigmático. De esta manera, el discernimiento de los signos se ubica como un punto de partida y apoyo de otras acciones pastorales. Más que una acción, refiere a un sistema complejo de interacciones entre los integrantes del Pueblo de Dios –también con otros creyentes y no creyentes (cf. GS 44)– con los acontecimientos históricos significativos y el evangelio, que ha de realizarse en cada tiempo y lugar, de tal manera que cada generación eclesial refiere a los signos de sus tiempos y sus lugares. En este sentido, le cabe plenamente el concepto de práctica pastoral. Al ser una reflexión desde el evangelio sobre la historia en que transita y vive la propia Iglesia conducida por el Espíritu, ella discierne la voz salvadora del mismo Dios que la convoca y anima a responder pastoralmente en y a la época actual. Por lo tanto, la práctica de discernir los signos de los tiempos se encuadra en la recepción constante y creativa que el Pueblo de Dios realiza de la Palabra que la constituye, y del Vaticano II que, en dicha acción, se actualiza. Discernir e interpretar pertenece al acto de la profecía que subraya la continuidad entre la historia presente y el futuro escatológico que tiene su centro en Cristo y evoca la dimensión peregrina del Pueblo de Dios.<sup>18</sup>

### 1.2. *El discernimiento de los signos como dimensión transversal a las áreas pastorales*

Las acciones pastorales son multidimensionales<sup>19</sup> y tienen algunas afinidades entre sí que permiten agruparlas considerando diferentes criterios. Cuando en 1962 el Cardenal Suenens propuso como plan de conjunto para la reflexión conciliar la distinción de *Ecclesia ad intra*–de *Ecclesia ad extra* asumió como criterio la relación Iglesia–Mundo. Así la

17. Cf. DE MORI, “El carácter práctico de la Teología”, 506.

18 Cf. C. M. GALLI, “La interpretación teológica de los signos de los tiempos”, en R. FERRARA; C. M. GALLI, *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*, Buenos Aires, Paulinas, 2001, 219-232, 225-226.

19. Cf. PRAT I PONS, *Tratado de Teología Pastoral*, 83 ss.

acción pastoral es considerada en sus dimensiones intra-eclesiales (liturgia, catequesis, sacramentos, dirección espiritual, coordinación de comunidades e Iglesias) y extra-eclesiales (educación, acción caritativa, comunicación social, etc.).<sup>20</sup> Ahora bien, la expresión signos de los tiempos ingresó en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* que trata de la Iglesia en relación con el mundo. Pero la práctica del discernimiento implica una acción de la misma comunidad y una conversión pastoral de la Iglesia (cf. EG 366) que está al servicio del anuncio y presencia del Reino en el mundo. Por lo tanto, la acción de discernir los signos de los tiempos se ubica como articuladora entre las dos dimensiones ya que refiere a una práctica que realiza todo el Pueblo de Dios peregrino para comprender la singularidad histórica de su misión e implica tanto la realización de acciones intra-eclesiales –y su transformación– como la renovación de las acciones extra-eclesiales. Pero la relación Iglesia–Mundo no es el único criterio desde el cual pensar la clasificación de las acciones pastorales. Si consideramos la comprensión de Cristo como Sacerdote, Profeta y Rey y, en línea de continuidad, la *triple munera* que el Concilio propuso para todos los bautizados, las acciones requeridas para el discernimiento de los signos de los tiempos –auscultar, interpretar y discernirse enmarcan en la función profética.<sup>21</sup> Pero, si el sujeto es la Iglesia en su conjunto y la tarea a realizar implica a toda la comunidad, las acciones que configuran las condiciones de posibilidad para realizar dicho proceso se inscriben en la función real; del mismo modo lo harán las acciones que dan respuesta a dichos signos. Por último, en tanto que requieren la asistencia del Espíritu, también se fundan en las acciones del área litúrgica como son la oración, la lectura orante del evangelio y la celebración. En particular, discernir los signos de Dios en los signos de los tiempos, requiere poner en diálogo los acontecimientos percibidos como signos con el Evangelio. Esta práctica, se realiza poniendo en correlación teológica ambos marcos conceptuales, pero implica también, instancias de discernimiento orante, ya sean personales o comunitarias, que han encontrado lugar en la lectura popular de la Biblia o en la *Lectio Divina*. Otro criterio para agrupar las áreas pastorales conduce a establecer una división cuatripartita de las acciones.<sup>22</sup> Esta modalidad, como hace notar D.

20. Cf. DE MORI, "El carácter práctico de la Teología", 286.

21. Cf. GALLI, "La interpretación teológica de los signos de los tiempos", 225-227.

22. Cf. FLORISTÁN, *Teología Práctica: teoría y praxis de la acción pastoral*, 209-210.

Borobio, encuentra fundamentos en Hch 2,42-47 y, según E. Alberich, se corresponde con cuatro categorías antropológicas de base: el pensamiento, la celebración, la relación y la acción, por lo que la Iglesia se presenta como lugar de significado, fiesta, fraternidad y servicio. Las acciones quedan agrupadas en las áreas del *kerigma o martyria*, *leiturgia*, *Koinonía* y *Diakonía*.<sup>23</sup> Asumiendo esta división, las acciones específicas del discernimiento de los signos de los tiempos se enmarcan en el área del *kerigma o martyria*, y las referidas a las condiciones de posibilidad en la *koinonía*. La importancia de esta precisión radica en que el procedimiento de discernimiento de los signos de los tiempos requiere acciones personales, comunitarias e institucionales organizadas y la comprensión de la presencia de Dios y sus planes un llamado a la conversión no sólo a título personal, sino sobre todo comunitario y estructural en todas las áreas. Aquí es pertinente recordar que la categoría signos de los tiempos es una expresión de macro-análisis y la práctica de su discernimiento está ordenada a una conversión pastoral de la Iglesia al servicio del Reino y de una misión significativa aquí y ahora. Por ello, la dimensión celebrativa y de oración también ocupan un lugar clave ya que el discernimiento se ilumina y la opción se apoya en la fuerza amorosa de Dios Trino que se hace presente y llama a reconocerlo en sus diferentes presencias.<sup>24</sup> Por último, el discernimiento de los signos de los tiempos se corresponde al primer momento de cualquier tarea de servicio al mundo, y como tal, está llamado a concretar la respuesta pastoral a los signos discernidos, de tal manera que la acción pastoral secunde no sólo a la realidad sino a la misteriosa presencia de Dios en ella. De ello dependerá la pertinencia y la significatividad de toda propuesta pastoral.

### *1.3. El discernimiento de los signos de los tiempos como uno de los criterios operativos en la pastoral*

El criterio fundamental y fundante de toda acción pastoral es el “acontecimiento de Cristo que la Iglesia continúa y perpetúa”<sup>25</sup> de

23. Éstas serían las tres formas más habituales de pensar y organizar las prácticas pastorales, aunque hay otras que amplían la división.

24. Cf. V. M. FERNÁNDEZ; C. M. GALLI (dirs.), *Presencia de Jesús. Caminos para el encuentro*, Buenos Aires, San Pablo, 2007.

25. RAMOS REGUEIRA, *Teología Pastoral*, 101.

manera sacramental, tanto en su dimensión encarnatoria, pneumatológica como trinitaria.<sup>26</sup> Pero para que este criterio pueda incidir en la formulación, animación, realización y evaluación de las acciones pastorales es necesario que se despliegue en categorías operativas. J. Ramos Regueira propone, junto a otros ocho criterios,<sup>27</sup> la apertura a los signos de los tiempos, siendo el único autor –en el cuerpo de manuales que se utilizan en este estudio– que le otorga un rol preciso en el marco conceptual de la pastoral fundamental:

“Para que la Iglesia cumpla su misión, es necesario que escrute los signos de los tiempos, que conozca el mundo en que vivimos con sus esperanzas y aspiraciones, que escuche también a través de su vida la voz de Dios que le señala caminos para su misión (...). Cuando hablamos tantas veces en la teología pastoral del conocimiento de la situación como fuente de la acción pastoral en la Iglesia, estamos refiriéndonos a este tipo de conocimiento que, traspasando lo fenomenológico, confronta lo analizado con el evangelio y descubre los caminos para la actuación de la Iglesia en esa misma realidad”.<sup>28</sup>

Ramos indica el proceso a través del cual se realiza el discernimiento: a) realizar una lectura creyente de la realidad para captar su significación profunda; b) confrontar dicha realidad con el evangelio para discernir los signos del Reino para potenciarlos y los que están en su contra para combatirlos con la acción eclesial; c) descubrir los interrogantes profundos de las personas, cuáles son las respuestas sobre el sentido de la vida presente y futura y qué puede ofrecer la Iglesia en esa conversación; d) descubrir cuál es la llamada de Dios desde esa realidad para una actuación concreta de la Iglesia que anuncia a Jesucristo.<sup>29</sup> El autor también infiere cuales son las condiciones de posibilidad para que este opción se realice: a) disponer de una postura crítica frente a las ideologías y acciones de la humanidad; b) disponer de un marco teórico iluminador sobre los sentidos que subyacen a toda acción; c) que el compromiso concreto de los cristianos esté

26. J. C. SCANNONE, “El Misterio de Cristo como Modelo para el diálogo de la Teología con la Cultura, la Filosofía y las Ciencias Humanas”, en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *El Misterio de Cristo como Paradigma Teológico*, Buenos Aires, San Benito, 2001, 127-158, 132 y 135.

27. Cf. RAMOS REGUEIRA, *Teología Pastoral*, 102-121. El autor propone nueve criterios operativos: el teándrico, el sacramental, el de conversión, el histórico, la apertura a los signos de los tiempos, la universalidad, el diálogo, la encarnación y la misión.

28. RAMOS REGUEIRA, *Teología Pastoral*, 111-112.

29. Cf. *Ibid.*

mediado por opciones técnicas; d) tener una postura crítica de las propias acciones eclesiales.<sup>30</sup> Interesa puntualizar que, además de incluir en los manuales el discernimiento de los signos de los tiempos como un criterio, es pertinente incorporar en las prácticas pastorales y en la reflexión teológico-pastoral aquellas opciones que surjan a partir de dicho discernimiento. En América Latina, por ejemplo, ha comenzado la producción de manuales regionales que van incorporando los discernimientos y opciones pastorales locales: la opción preferencial por los pobres y por los pueblos latinoamericanos y su cultura.<sup>31</sup>

#### *1.4. Todo el Pueblo de Dios sujeto convocado a discernir y responder pastoralmente a los signos de los tiempos*

A partir del Vaticano II se consolidó un sentido ampliado en la comprensión del sujeto pastoral que implica a todos los bautizados, quienes están animados por el Espíritu.<sup>32</sup> El Pueblo de Dios es el sujeto comunitario de la misión en la historia y todos en él son coprotagonistas de la animación pastoral a través de la constante evangelización de sí mismos por la presencia del Espíritu (cf. EG 139) y, a través de una diversidad de ministerios y servicios específicos. Los pastores “son siempre considerados desde su vital y constitutiva relación con la entera comunidad eclesial, y ésta es colocada en relación con el mundo que habita”.<sup>33</sup> A fin de desplegar las implicancias prácticas de percibirse como un sujeto colectivo, la Iglesia ha ido ensayando diversas experiencias de participación comunitaria: “El punto de partida de la acción pastoral es, pues, la superación del aislamiento individualista mediante la relación, la búsqueda de compañeros de camino en el interior de la eucaristía y la vecindad, y en definitiva... realizar una gestión comunitaria participativa.”<sup>34</sup> La centralidad que ocupa el Pueblo de

30. Cf. *Ibid.*, 112 – 113.

31. A modo de ejemplo, cf. A. BRIGHENTI, *A pastoral dá o que pensar: a inteligência da prática transformadora da fé*; A. GRANDE, *Aportes argentinos a la teología pastoral y a la nueva evangelización*, Buenos Aires, Agape, 2011.

32. C. M. GALLI, “La dimensión práctica de toda la teología y la dimensión espiritual de la teología pastoral”, en: V. M. FERNÁNDEZ – C. M. GALLI, *Teología y espiritualidad. La dimensión espiritual de las disciplinas teológicas*, Buenos Aires, San Pablo, 2005, 139-176, 148.

33. CALVO PÉREZ, *Hacia una pastoral nueva en misión*, 296.

34. PRAT I PONS, *Tratado de Teología pastoral*, 166

Dios como sujeto creyente de percepción, interpretación, discernimiento desde la fe a la luz del evangelio, y de respuesta pastoral a los *signos* es un punto de partida insoslayable de una teología de los signos de los tiempos. En perspectiva histórica cabe mencionar que, más allá de algunas prácticas, la temática ingresa en la reflexión pastoral y cobra fuerza teológica con el discernimiento y propuesta de la autoridad pastoral en las figuras de Juan XXIII, Pablo VI y de la Constitución Pastoral. Algo semejante pasa en América Latina, ya que en el inmediato postconcilio es el episcopado latinoamericano el que asume dicho discernimiento en Medellín. Por otra parte, “los agentes pastorales que se esfuerzan por discernir los signos de los tiempos, han de consultar e informarse con especialistas en ciencias sociales, pero no por eso han de dejar de escuchar la *vox populi* al respecto”.<sup>35</sup> Es pertinente interrogarse sobre cómo los bautizados se articulan entre sí y con otros interlocutores contemporáneos para realizar el proceso de discernimiento de los signos de los tiempos ya que, siendo un sujeto comunitario –la Iglesia–<sup>36</sup> guiado y ayudado por el Espíritu Santo, los pastores y los teólogos están principalmente llamados a realizar dichas acciones (cf. GS 11 y 44). Las estructuras de diálogo y participación en la iglesia y los espacios de encuentro y diálogo entre bautizados, creyentes de otras tradiciones religiosas y otros habitantes de cada región pueden ser un espacio pertinente para un proceso de discernimiento plural de los signos de los tiempos y comunitario de la voz de Dios a través de ellos. Los sínodos diocesanos constituyen un espacio pastoral destacado en esta perspectiva.

### *1.5. El Espíritu alienta y sostiene el discernimiento pastoral de los signos de los tiempos*

El Espíritu es el agente principal de la evangelización, su agente trascendente.<sup>37</sup> Su presencia anima la caridad de todo el Pueblo de Dios. Según C. M. Galli, así como el término pastoral tiene un sentido

35. Cf. M. A. FIORITO; D. GIL, “Signos de los tiempos, signos de Dios. Apuntes para una teología, una espiritualidad y una pastoral de los signos de los tiempos”, *Stromata* XXXII 1-2 (1977) 3-95, 70-71.

36. CONCILIO VATICANO II, *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*, Buenos Aires, Paulinas, 1987.

37. PABLO VI, *Exhortación Apostólica Evangelii Nuntiandi*. Buenos Aires, Paulinas, 1976, Nro. 75.

restringido y un sentido ampliado “también la espiritualidad «pastoral» puede designar la vida en el Espíritu dirigida a la comunicación del Evangelio por parte de los pastores ordenados en particular o de todos los cristianos en general”.<sup>38</sup> Es a través del mismo Espíritu que “la evangelización penetra en los corazones, ya que Él es quien hace discernir los signos de los tiempos —signos de Dios— que la evangelización descubre y valoriza en el interior de la historia” (cf. EN 75). J. Ramos Regueira considera que para que la Iglesia pueda desarrollar la apertura a los signos de los tiempos el cristiano está llamado a asumir un estilo de apertura a la realidad y de valoración del mundo como incipiente presencia del Reino.<sup>39</sup> Por lo que el discernimiento de los signos de Dios en los signos de los tiempos requiere de una atenta escucha del Sopro de Dios en la historia y una disposición a la conversión que dé renovado impulso a la evangelización.<sup>40</sup> Todos los cristianos necesitamos una fe “profunda y sólida que nos ayude a dar testimonio del Dios viviente, suscite el discernimiento orante de los signos de los tiempos y alimente la entrega pastoral en el amor contemplativo”<sup>41</sup> y una esperanza y caridad que, apoyadas en la providencia de Dios, anime nuestro servicio pastoral en la Iglesia y en el mundo.<sup>42</sup> Los signos de los tiempos constituyen un desafío para recrear la espiritualidad de tal manera que, por una parte, se puedan asumir los nuevos valores históricos y, por la otra, se expresen con una nueva modalidad los valores tradicionales.<sup>43</sup>

## 2. *El discernimiento de los signos de los tiempos a partir de algunos modelos pastorales*

A los fines de describir cómo se articulan en la reflexión teológico-pastoral diversas modalidades de interrelación de los elementos constitutivos de la pastoral referidos anteriormente (esto es, acciones, sujetos,

38. C. M. GALLI, *Dios vive en la ciudad*, Buenos Aires, Agape, 2011<sup>2</sup>, 276.

39. Cf. RAMOS REGUEIRA, *Teología Pastoral*, 112.

40. Cf. V. R. AZCUY, “El Espíritu y los signos de estos tiempos. Legado, vigencia y porvenir de un discernimiento teológico”, *Concilium* 342 (2011) 601-612, 601.

41. GALLI, *Dios vive en la ciudad*, 279.

42. *Ibid.*

43. Cf. CALVO PÉREZ, *Hacia una pastoral nueva en misión*, 291.

criterios y espiritualidad o estilo pastoral) se propone considerar la conceptualización de los modelos pastorales. La convocatoria a discernir los signos de los tiempos constituye una línea pastoral normativa para la Iglesia a partir del Vaticano II. El enfoque teológico pastoral implica considerar las condiciones de posibilidad para que pueda ser desplegada creativamente en las iglesias locales. Se ofrece aquí una reflexión en relación a las fortalezas y las debilidades que ofrecen algunos modelos pastorales para asumir la propuesta.<sup>44</sup> Interesa primero precisar cuáles pueden ser los aportes del marco conceptual de los modelos pastorales para la comprensión de la pastoral eclesial. A. Dulles propone una definición de modelo: “un caso relativamente simple, construido artificialmente y que es útil para tratar realidades que son más complejas y diferenciadas”.<sup>45</sup> Y, aunque ningún modelo puede captar la realidad en toda su profundidad, refiere que puede ayudar a que se ingrese en el misterio de esa realidad a partir de la naturaleza metafórica del lenguaje. La expresión “modelos” se puede utilizar de dos maneras: a) para sintetizar lo que ya se sabe y se está dispuesto a aceptar; b) o para proponer nuevas visiones teológicas.<sup>46</sup> Los modelos pueden ser utilizados: a) en un sentido exclusivo y sistemático, que implica una serie de compromisos y posiciones que no pueden ser relacionados fácilmente con otros; b) o, descriptivo y complementario, como imágenes organizadoras tentativas que ofrecen un énfasis en particular.<sup>47</sup> Encontramos modelos teológicos que han sido desarrollados siguiendo un criterio sistemático y otros siguiendo el criterio histórico.<sup>48</sup> La expresión modelos eclesiales convive con la expresión modelos pastorales, sin que haya una clara distinción entre ellas aunque indica, en la práctica, una mayor acentuación de la fundamentación eclesiológica o de la organización de los elementos constitutivos de la pastoral. Todo

44. En relación a las posibilidades de realizar en la práctica y formular en la teoría pastoral modelos en contextos posmodernos puede consultarse el trabajo de: N. J. BAKKER, “Modelos pastorales em tempos de pastoral líquida”, *Revista Eclesiástica Brasileira* 298 (2015) 303-324.

45. A. DULLES, *Modelos de Iglesia. Estudio crítico sobre la Iglesia en todos sus aspectos*, Santander, Sal Terrae, 1975, 10.

46. Cf. DULLES, *Modelos de Iglesia*, 11.

47. Cf. S. B. BEVANS, *Modelos de teología contextual*, Quito, Verbo Divino/Spiritus, 2004, 64-65.

48. Cf. C. Floristán, antes de presentar su propuesta en este tema, sintetiza parcialmente el panorama de las tipologías eclesiológicas y refiere los aportes de A. Dulles, J. Marins, Th. E. F. O Meara, L. Boff, J. Losada, V. Codina, A. J. de Almeida y H. Kung.<sup>49</sup> Puede indicarse también los trabajos de M. Kehl, W. O Malley y P. Neuner. En América Latina también han reflexionado sobre este tema G. Gutiérrez, R. Muñoz, A. Brighenti y N.J. Bakker. En Argentina han desplegado este marco teórico L. Gera, M. González y J. Scampini.

modelo de acción pastoral tiene un modelo eclesiológico subyacente.<sup>49</sup> C. Floristán refiere que los modelos pastorales surgen en la Iglesia: “a partir de la comprensión que de la misma tienen sus propios fieles... y de su realidad objetiva o configuración concreta... en las circunstancias históricas y sociales”.<sup>50</sup> J. Ramos Regueira propone una definición breve de modelos pastorales: “distintas ordenaciones de las acciones pastorales”<sup>51</sup> que tienen como referencia los conceptos eclesiológicos, las situaciones históricas, y los objetivos primordiales que la pastoral intenta conseguir. El autor utiliza el concepto no en sentido exclusivo y sistemático, sino en sentido descriptivo o complementario, esto es, como “una imagen organizadora que ofrece un énfasis en particular y le permite a la persona notar e interpretar ciertos aspectos de las experiencias”.<sup>52</sup> Los modelos pastorales son teorizaciones que no llegan a expresar la diversidad y complejidad histórica de las experiencias cristianas. Sin embargo, su tipología facilita la captación articulada de acentos pastorales. Se asume en este trabajo la hipótesis de J. Ramos Regueira que propone cuatro modelos pastorales a partir de la polarización de un área de la acción pastoral según una división cuatripartita de las acciones pastorales: la liturgia, la comunión, el anuncio y el servicio a la humanidad.<sup>53</sup> Este enfoque fundamenta la reflexión de los modelos pastorales en un marco teórico específicamente teológico pastoral –como ser el de las áreas pastorales– integrando, a su vez, la descripción histórica y los conceptos eclesiológicos que se vinculan. No obstante, con el objetivo de ampliar la descripción y matizar algunas afirmaciones se integran algunos aportes de G. Gutierrez, a partir del criterio de la propia participación observante. El texto intenta una descripción empática con cada uno de ellos tratado de explorar sus mejores posibilidades, “abriéndose agradecidamente a lo que tiene de positividad, aunque sea limitada”,<sup>54</sup> de tal manera que se infiera en qué medida cada configuración posibilita algunas concreciones del discernimiento de los signos de los tiempos y obstaculiza otras.

49. Cf. BRIGHENTI, *A pastoral dá o que pensar: a inteligência da prática transformadora da fé*, 19-20.

50. FLORISTÁN, *Teología Práctica: teoría y praxis de la acción pastoral*, 235.

51. RAMOS, *Teología Pastoral*, Madrid, BAC, 2006, 124.

52. BEVANS, *Modelos de teología contextual*, 65.

53. Cf. RAMOS, *Teología Pastoral*, 126-127.

54. P. TRIGO, *En el mercado de Dios, un Dios más allá del mercado*, Maliaño, Sal Terrae, 2003, 10-11.

### 2.1. *El modelo tradicional de aceptar el discernimiento propuesto por la autoridad y de secundarlo con la oración y el compromiso personal*

El modelo tradicional<sup>55</sup> se configura en torno al culto. El criterio de la vida cristiana buena gira en torno a la práctica sacramental, que asegura la salvación, en la medida que se prioriza la fuerza de la gracia institucionalmente mediada.<sup>56</sup> Las expresiones de la religiosidad popular se articulan con la práctica sacramental. La Iglesia se apoya en la transmisión cultural y familiar de la fe, y se preocupa prioritariamente de la dimensión interior de cada cristiano. La propuesta se concentra en una vida devota, que muchas veces incluye un compromiso solidario cotidiano vinculado a los tiempos litúrgicos. La catequesis prioriza la formación para los sacramentos. El bautizado encuentra un lugar que Dios le tiene asignado, que da sentido y seguridad a su propia vida. Él responde obedeciendo sus mandamientos, que son expresión de sus designios universales y eternos como camino a la santidad. La imagen eclesial que prevalece es la de sociedad perfecta en tanto que tiene todos los medios para conseguir sus fines, no logrando apreciar lo que la distancia del Reino. Esta perspectiva subraya la dimensión sagrada de la institución en tanto separada del mundo. El mundo tiene su fundamento y su destino en Dios, pero se desvía de su proyecto. La Iglesia denunciará todo aquello que se oponga al proyecto de Dios y reclamará que los Estados hagan respetar la ley divina. Los hombres están llamados a participar en la Iglesia para alcanzar la salvación. Al estar polarizada por la acción litúrgico-sacramental, la comunidad se expresa sobre todo como comunidad celebrativa y el sujeto que prevalece es el ministro ordenado, subrayando la dimensión organizada y jerárquica de las relaciones en el Pueblo de Dios. El pastor ejerce el sacerdocio ordenado a través de la enseñanza, la santificación y la conducción de las personas, en particular, en la parroquia. A los teólogos les corresponde explicar y defender las propuestas del Magisterio Eclesial. Se concibe que tanto el ministro ordenado como los religiosos están llamados a un protagonismo interno, mientras que el laico está llamado a vivir su fe en la vida familiar y laboral, aunque colabora con los pastores en las tareas eclesiales que le solicitan. Inferimos que el modelo tradicional favorece que los sujetos pastorales acepten

55. Cf. RAMOS, *Teología Pastoral*, 127-130.

56. Cf. G. GUTIÉRREZ, *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina*, Lima, CEP, 1983<sup>7</sup>, 17.

como signos de los tiempos aquellos que estén reconocidos por el Magisterio o que la autoridad asuma y proponga. Este aspecto constituye una fortaleza del modelo ya que el magisterio universal y latinoamericano ha sido instrumento prioritario para poner en agenda los signos de los tiempos. La comprensión del concepto en el marco eclesiológico tradicional propiciará reconocer los signos negativos presentes en el mundo. El discernimiento comunitario-estructural, como tal, está a cargo de los pastores, con particular prevalencia del obispo local. El modelo también facilita que las personas y las comunidades incluyan los signos de los tiempos declarados en sus celebraciones (homilías, acción de gracias y peticiones); y que se haga presente en la catequesis y en la formación de los laicos, para que éstos últimos se comprometan a título personal en acciones que den respuesta a los signos. Este enfoque no favorece que los cristianos reconozcan nuevos signos, ni la presencia salvadora de Dios a través de ellos, ni el aporte específico del servicio teológico en la puesta en agenda pastoral de los signos emergentes.

## *2.2. El modelo comunitario de percibir y responder a aquellos signos que se manifiestan en las comunidades cristianas concretas en las que se vive y participa*

El modelo comunitario<sup>57</sup> está centrado en el área de la *koinonía*. Se apoya en el redescubrimiento de la Iglesia como misterio de comunión en el Espíritu. Se enmarca en un contexto de masificación y anonimato de las culturas contemporáneas. Busca formar comunidades de cristianos con fe personal y adulta.<sup>58</sup> La forma de concretar este modelo es muy plural, encontrándose distintas formas de vivir la comunidad, aunque todos buscan el encuentro con Cristo y el Evangelio. La renovación de la Iglesia se vive desde la experiencia comunitaria de la fe (pequeñas comunidades, la parroquia como comunidad de comunidades, grupos eclesiales a semejanza de pequeñas comunidades, etc.). Su autocomprensión subraya que el mundo necesita que la comunidad cristiana signifique y medie la presencia salvadora de Dios que convoca y ofrece la comunión de vida con Él. La teología se focaliza en los

57. Cf. RAMOS, *Teología Pastoral*, 130-134.

58. Cf. GUTIÉRREZ, *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina*, 27.

desafíos internos de la comunidad cristiana y dialoga sobre todo con disciplinas que le ayuden a comprender a la persona y sus relaciones grupales y comunitarias. Las comunidades constituyen el sujeto prioritario y la unidad es fruto y testifica la presencia de Dios, siendo la participación uno de los pilares de este modelo, por lo que comporta una pluralidad de ministerios y servicios surgidos, sobre todo, desde sus necesidades reales. En este dinamismo de comunidades y de grupos en los que se vive el modelo comunitario, aparece el elemento carismático como nivelador del institucional. De ahí que, con frecuencia, la tensión entre la institución y el carisma aparezca de forma solapada o de forma abierta”.<sup>59</sup> Se infiere que el modelo comunitario favorece que las comunidades reconozcan los signos de los tiempos que inciden en ella. El discernimiento en las comunidades puede vehicular esa toma de conciencia. También permite que la propuesta se presente por alguna autoridad o también a través de una persona de la comunidad con carisma profético. La respuesta pastoral tenderá a ser colectiva y buscará articularse con otras comunidades con las que se perciba sintonía. En definitiva, las transformaciones comunitarias como respuesta a los signos percibidos constituirán, para esta perspectiva, ellas mismas un signo y un instrumento para el resto de la humanidad. En este modelo es probable que prevalezca el sentido teologal de la categoría signos de los tiempos cuando se perciben en las experiencias cristianas y un sentido sociológico cuando se perciben en la historia. Sin embargo, los cristianos que asumen este modelo encontrarán dificultades para que se reconozca aquellos signos que no le afectan directamente a la comunidad de pertenencia.

### *2.3. El modelo evangelizador del discernimiento eclesial de los signos de los tiempos como punto de partida del anuncio encarnado en la cultura actual de los pueblos*

Otro modelo es el evangelizador,<sup>60</sup> que prioriza las acciones en torno al *kerigma*. Centra la acción pastoral en el anuncio evangelizador y articula en torno a la proclamación de la Palabra, el testimonio

59. Cf. RAMOS, *Teología Pastoral*, 133.

60. Cf. *Ibid.*, 134-141.

y la transmisión de la fe las demás acciones pastorales: “servicio evangelizador, comunión evangelizadora, liturgia evangelizadora”.<sup>61</sup> La Iglesia se percibe como comunidad de fe en respuesta al Evangelio centrado en Jesucristo, y como llamada a proclamarlo valorando el diálogo en un contexto en el que el mundo es percibido en su autonomía y pluralidad. Buscará ser eficaz, evangelizando la cultura, encarnándose.<sup>62</sup> Junto a la valoración de este mundo, del reconocimiento de las semillas del Verbo y de los frutos de la evangelización se propone el discernimiento y el anuncio profético. Este último aspecto se concreta de diversas maneras: en algunas experiencias se subraya la presencia del Reino y la evangelización anterior y en otras ocasiones éste aspecto queda muy disminuido y por momentos olvidado en la práctica. Las mediaciones humanas para la presentación del mensaje evangélico son muy valoradas. La evangelización es de toda la Iglesia y en ella la comunidad está llamada a manifestarse unida. La unidad de la Iglesia en torno a la evangelización se organiza como pastoral de conjunto.<sup>63</sup> Esta unidad se expresará en muchas ocasiones en la mediación de instituciones propias en orden a la transformación del mundo como escuelas y universidades, centros de salud y comedores en orden a articular fe cristiana y compromiso ciudadano. Los pastores ocupan un rol protagónico en estas propuestas.<sup>64</sup> El compromiso social y político también es visto como evangelización implícita. En el modelo evangelizador, la Iglesia es el sujeto prioritario del discernimiento de los signos de los tiempos, asistida por el Espíritu Santo. Lo realizará a través de las estructuras de la pastoral orgánica. Los cristianos estarán llamados a reconocerlos, en diálogo con sus contemporáneos, en vistas al compromiso evangelizador implícito o explícito a través de las diferentes acciones pastorales. El discernimiento de los signos de los tiempos tiene como finalidad primaria ofrecer un diagnóstico para la evangelización ya que la Iglesia no puede descuidar la dimensión profética en orden a la transformación del mundo. Este modelo restringe la reflexión y la respuesta a las posibilidades institucionales de la Iglesia y puede omitir considerar aquellos signos de los que no percibe el vín-

61. Cf. *Ibid.*, 136.

62. Cf. GUTIÉRREZ, *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina*, 26.

63. Cf. RAMOS, *Teología Pastoral*, 138.

64. Cf. GUTIÉRREZ, *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina*, 23.

culo con la evangelización inmediata. Según el acento que asuma el modelo, tendrá más o menos dificultad para reconocer la presencia salvífica de Dios en y tras los signos de los tiempos.

#### *2.4. El modelo liberador del discernimiento comprometido junto a muchos con los signos de los tiempos que viven, padecen y gozan los pobres y sufrientes de la historia*

Por último, el modelo liberador<sup>65</sup> que prioriza la *diakonía*. Surge en contextos de pobreza e inequidad, injusticia y violencia, en los que los cristianos viven su fe, reconociendo las complicidades que la institución eclesial pudiera tener con la situación injusta. La Iglesia se concibe al servicio del Reino y en diálogo con el mundo, comprometida la búsqueda y la creación de una sociedad más justa. En el mundo y en la misma Iglesia se reconoce tanto la presencia del Reino que da vida, como su ausencia que genera muerte. Compromiso histórico de transformación, profecía de anuncio y de denuncia de las injusticias sociales y políticas, celebración de la vida y las luchas cotidianas de los pobres y excluidos, y desde la opción pastoral por ellos –por la causa y la solidaridad con los ellos– serán algunos de sus aspectos claves, que serán reflexionados y propuestos también por la teología de la liberación que se enmarca al servicio de la transformación del mundo en diálogo interdisciplinario con enfoques analíticos y sociales, y que se configura desde la denuncia profética. La organización prioriza la conformación de las comunidades de base que “son los medios para hacer del Pueblo de Dios sujeto de emancipación. En ellas la salvación es anunciada y vivida y en ellas el evangelio se hace fuerza evangelizadora”.<sup>66</sup> La comunidad en la que los pobres son protagonistas y opción pastoral se articula en torno al Reino y busca vivir de forma radical la dimensión social de la fe.<sup>67</sup> Creyentes de distintas tradiciones cristianas y religiosas y no creyentes comparten el desafío de transformar la realidad movidos por el Espíritu; la misión se reconfigura en un mundo en el que el Señor de la historia está presente comprometido con los sufrien-

65. Cf. RAMOS, *Teología Pastoral*, 141-145.

66. RAMOS, *Teología Pastoral*, 144.

67. Cf. GUTIÉRREZ, *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina*, 30.

tes y excluidos.<sup>68</sup> En el modelo liberador, se entiende que el discernimiento de los signos de los tiempos se realiza en la medida en que se esté involucrado en los procesos liberadores, ya sea por ser personas y comunidades marcadas por situación de pobreza e injusticia o por ser solidarias con ellas. El discernimiento de los signos de los tiempos se ubica al servicio de dicha liberación. En este modelo puede ser que prevalezca el concepto sociológico, en la medida en que el compromiso y el discernimiento se realiza con personas no creyentes; y la perspectiva teologal aparece cuando los cristianos discernen el paso de Dios por la historia de las comunidades y los pueblos, ya sea a título personal, o en las pequeñas comunidades de base populares. En ocasiones, puede perder de vista la dimensión teologal y providencial de la presencia de Dios en la historia y ante las urgencias históricas manifestar impaciencia con los tiempos institucionales de la Iglesia peregrina. La teología busca ofrecer un servicio crítico institucional desde los signos que se manifiestan prioritariamente en la vida y padecimientos de los pobres y excluidos.

### *3. Algunas propuestas conclusivas*

Para concluir, interesa subrayar que la relevancia y pertinencia del discernimiento de los signos de los tiempos en el Pueblo de Dios desafía a la teología pastoral fundamental a asumir transversalmente esta perspectiva en las investigaciones y publicaciones, especialmente en los manuales que se utilizan en la formación de los agentes pastorales. También que la omisión o insuficiencia de la temática se constata en dos importantes temas: la programación pastoral y la formación de los agentes pastorales, aspectos que requieren ser iluminados desde esta perspectiva en futuras prácticas y reflexiones pastorales.

La reflexión conduce a ponderar que, para que el discernimiento de los signos de los tiempos se consolide, los aportes teóricos están llamados a diversificarse a partir de la consideración de los modelos pastorales asumidos por distintos sujetos del Pueblo de Dios. Así, para poner en agenda el discernimiento de los signos de los tiempos: a) ante

68. Cf. *Ibid.*

un enfoque tradicional, la teología puede profundizar aquellos signos de los tiempos propuestos por el magisterio y volver a proponerlos a la comunidad cristiana; y, por otra parte, puede acercar aportes a los obispos en relación a los signos emergentes antecedentemente a las formulaciones magisteriales; b) en el marco de un modelo comunitario, la teología encontrará un lugar de incidencia en la asesoría de Iglesias locales, movimientos y pequeñas comunidades, y tendrá el desafío de propiciar el pasaje del reconocimiento de los signos *ad intra* hacia los *ad extra*, ampliando el alcance de la comprensión de la pequeña comunidad hacia la gran comunidad eclesial y humana; c) considerando un enfoque evangelizador, los teólogos pueden ofrecer un servicio a la Iglesia local, participando en la formulación de las opciones de la pastoral de conjunto y asesorando las instancias colectivas en las que se realizan las opciones pastorales; d) por último, en contextos de modelos liberadores, se podrá incidir en el discernimiento de los signos de los tiempos actuales en la medida que la teología se realice desde la inserción y el compromiso en contra de las injusticias, ofreciendo un servicio de reflexión en las comunidades cristianas y un aporte a otros colectivos desde un ejercicio de teología pública; a partir de ahí se podrá poner en agenda pastoral y teológica nuevas perspectivas, ofreciendo una palabra de denuncia profética tanto al interior de la iglesia como a la sociedad en su conjunto. Si la teología busca que la Iglesia profundice el discernimiento de los signos de los tiempos está llamada a diversificar su comunicación considerando la diversidad de acentos pastorales presentes en las Iglesias locales, en sus prácticas y en su misma teología.

CAROLINA BACHER MARTÍNEZ  
CENTRO TEOLÓGICO MANUEL LARRAÍN  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE  
30.12.16/17.02.17



## El método y el trasfondo filosófico de algunos conceptos en las *Catequesis de los miércoles* de san Juan Pablo II dedicadas a la «Teología del cuerpo»

### *Un aporte para su interpretación*

#### RESUMEN

La consideración de la experiencia humana es clave para la antropología teológica porque le permite estudiar su objeto, el hombre, de una manera más profunda, llegando hasta los albores de la misma humanidad, su Génesis. Esto mismo se propone Juan Pablo II cuando comienza lo que él llamó «teología del cuerpo» siguiendo las palabras de Cristo sobre el matrimonio cuando responde a los fariseos sobre la licitud del divorcio: “Pero en el principio no era así...”.

*Palabras claves:* Teología del cuerpo, Juan Pablo II, Experiencia, Instituto Juan Pablo II, Antropología, Fenomenología, Transfenomenología, Karol Wojtyła

The Method and the Philosophical Background of Some Concepts in the *Wednesday Catechesis* of Saint John Paul II dedicated to the Study of the «Theology of the Body». A Contribution to Its Interpretation

#### ABSTRACT

The consideration of the human experience is important for the theological anthropology because it allows to study its object, the human, in a deeper way, reaching the beginning of the humankind, its Genesis. The same thing proposes John Paul II when he starts which himself called «the theology of the body» following Christ's words about marriage when being asked by the pharisees about the divorce's lawfulness: “But it was not like that from the beginning...”

*Key words:* Theology of the body, John Paul II, Experience, John Paul II Institute, Anthropology, Phenomenology, Transphenomenology, Karol Wojtyła.

## Introducción

La «Teología del cuerpo» es un gran aporte que ha hecho san Juan Pablo II al Magisterio de la Iglesia por medio de las catequesis de los miércoles entre los años 1979 y 1984<sup>1</sup>, con el fin de acompañar el Sínodo de las Familias del año 1980. Sin embargo, Carlo Cafarra<sup>2</sup> muy bien señala:

*“El tema de las catequesis no es directamente el matrimonio y la familia. Aquel es la reconstrucción de una antropología adecuada obtenida sobre todo a través de la reflexión sobre la corporeidad, antropología que es base y único fundamento para resolver los problemas conyugales y familiares”*.<sup>3</sup>

En las catequesis orienta su mirada a las experiencias personales hablando al interlocutor de aquello que le es más cercano: su vida en cuanto experiencia inmediata.

Este nuevo enfoque de la teología encuentra sus raíces en la espiritualidad de san Juan de la Cruz, el método fenomenológico de Max Scheler y la metafísica de santo Tomás de Aquino. Los tres autores confluyen en Karol Wojtyła, quien será Juan Pablo II, logrando un nuevo método que posteriormente los estudiosos de su pensamiento, como Jarosław Merecki<sup>4</sup> y Rocco Buttiglione,<sup>5</sup> llamarán «transfenomenológico».

Con este método el Papa analizará las experiencias del hombre

1. La recopilación que usaré es la siguiente: G. MARENGO (a cura di), *L'amore umano nel piano divino. La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio nelle catechesi del mercoledì (1979-1984)*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana—Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su Matrimonio e Famiglia, 2009.

De ahora en adelante cada catequesis será citada con las siglas CTC siguiendo la enumeración de la edición mencionada y el parágrafo luego de la coma.

2. Primer presidente del *Istituto Giovanni Paolo II per studi su Matrimonio e Famiglia*, fundado por la voluntad del Papa Juan Pablo II.

3. Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e Donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Roma, Città Nuova Editrice—Libreria Editrice Vaticana, 1985, 5-6 (traducción propia, las cursivas pertenecen al original).

4. Cf. J. MERECKI, *Corpo e trascendenza. L'antropologia filosofica nella teologia del corpo di Giovanni Paolo II*, Siena, Cantagalli, 2015, 62 (traducción propia): “En el caso de la teología del cuerpo, la transfenomenología trasciende la descripción inicial hacia la interpretación metafísica o teológica de los datos que el filósofo ha encontrado en la experiencia”.

5. Cf. R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Milano, Jaca Book, 1982, 143 (traducción propia, la cursiva pertenece al original): “se necesita una especie de *transfenomenología* que vaya más allá de los términos que la fenomenología ha puesto a su acción”.

actual guiándose por la respuesta de Cristo a los fariseos que preguntaban sobre la licitud del divorcio:<sup>6</sup> “Por la dureza de sus corazones Moisés les ha permitido repudiar a sus esposas, *pero en un principio no era así*”. De este modo el Papa comienza su primera catequesis<sup>7</sup> que servirá como continuo referente y que, a su vez, otorga la certeza que Cristo nos habilita, con sus palabras, a acceder a la experiencia originaria del hombre (antes del pecado original).

### 1. El método de las catequesis

Como he mencionado al inicio de este artículo el método es el análisis e interpretación de la experiencia inmediata. El mismo proceder se puede observar antes de ser Papa, tanto en sus escritos mayores (*Amor y responsabilidad*, 1960, y *Persona y acto*, 1969) como en varios de sus artículos publicados en las revistas *Tygodnik Powszechny*, *Ate-neum Kapła skie* y *Znak* en su mayoría sobre el sacramento del Matrimonio y su ética interna, comprendiendo el análisis particular del impulso sexual.

Sin embargo, si queremos hacer justicia a su historia debemos decir que su interés por la profundidad de la experiencia de la persona se remonta al año 1938 y 1939 cuando, además de presentar el formulario de admisión a la Facultad de Filosofía (Universidad Jagellónica, Cracovia), se inscribe al «Estudio 38», un círculo teatral fundado por Tadeusz Kudli ski.<sup>8</sup> Su interés por el teatro será fundamental para comprender su preferencia por el método fenomenológico.

El análisis antropológico y ético del hombre a partir de su experiencia tiene sus raíces, formalmente filosóficas, en la escuela fenomenológica en la vertiente de Max Scheler,<sup>9</sup> como he mencionado. Sin embargo, el genio wojtyliano, va más allá de las “cosas mismas” des-

6. Cf. Mt 19,3ss // Mc 10,2ss.

7. Cf. CTC 1, 1-2.

8. En Cracovia, durante la Cuaresma de 1940, terminará de escribir su primer drama, *Job*, basado en el libro homónimo de la Biblia. Cf. K. WOJTYŁA, *Tutte le opere letterarie*, Milano, Bompiani, 2001, 267-409.

9. En 1953 es aprobada su tesis de habilitación a la docencia bajo el título *Valutación de la posibilidad de construir la ética cristiana sobre las bases del sistema de Max Scheler*.

velando el aspecto espiritual del hombre en la trascendencia como acto interior y el descubrimiento de la fuerza normativa de la verdad como constitutiva de su identidad, según leemos en *Persona y acto*.

Cabe destacar que san Juan Pablo II, en las catequesis que nos ocupan, hace uso de términos propios a su pensamiento filosófico sin explicarlos en detalle. Se pueden encontrar ejemplos de esto en CTC 5, 6 (autodefinición, conocimiento y autoconocimiento), CTC 6, 4 (el trabajo en la perspectiva de la participación), CTC 7, 1 (consciencia), etcétera.

Ciertamente se debe a que gran parte de las catequesis fueron escritas cuando aún era cardenal de Cracovia (26/06/1967). Teniendo en cuenta que en el año 1969 termina de escribir *Persona y acto*, que sería su escrito filosófico más importante, podemos pensar que las actuales catequesis son un planteo teológico que continua, en gran parte, el esquema conceptual de aquel estudio sobre “el hombre que actúa”. Por este motivo resulta esencial interpretar estas palabras a la luz de su pensamiento filosófico sin descuidar la novedad teológica de su aplicación. De este modo se podrá apreciar correctamente la evolución de su pensamiento y la elevación y plenitud de los mismos conceptos análogamente a como Cristo hizo con la ley según escribe san Pablo en la carta a los Romanos.

### 1.1 Notas antropológicas

Por la palabra «hombre» del segundo relato del Génesis, antes de la creación de la mujer, Juan Pablo II entiende un concepto que engloba tanto al varón (’iš) como a la varona (’iššâ).

Con la creación de la mujer se distinguen “los dos modos de ser cuerpo”.<sup>10</sup> Por lo tanto, de las tres categorías de experiencias originarias (soledad, unidad y desnudez) sólo la primera, la «soledad originaria», es experimentada, en una parte, por el «hombre» (varón y varona) sin distinción sexual.

El hombre, en las *Catequesis*, es estudiado en tres fases. La «proto-histórica» (“el principio”), en la cual experimenta: la soledad

10. Cf. CTC 10, 1.

original, la unidad original y la desnudez original. Continúa la fase «histórica», en la que se consideran el pecado original y, de manera especial, la redención de Cristo. Por último viene la fase «post-histórica», que es la contemplación del hombre resucitado.

El hombre histórico, que somos nosotros, se encuentra en pecado y, a su vez, invitado a participar de la vida escatológica. La redención del cuerpo, de la que habla Rm 8, 23,<sup>11</sup> es garantía de esta afirmación.

Observando las tres fases y teniendo en cuenta al destinatario de las catequisis (el hombre histórico) se puede hablar de un «tríptico del hombre» ubicando al «histórico» en el centro. De este modo tanto el lado izquierdo como el derecho se entienden sólo si se observa el centro y viceversa.

Cabe aclarar que el Papa, en esta distinción relaciona fuertemente el concepto de «pecado» con el de «historia», lo cual puede verse como una limitación conceptual cuando se quiere contemplar el aspecto escatológico del hombre histórico comprendido como post-histórico. Esta dificultad puede resolverse si consideramos que el destinatario de las catequisis es el «hombre histórico» y el método que el Papa escoge es el de la experiencia. Entonces, él no equipararía ambos conceptos sino que los relacionaría al concepto común del hombre actual, al que pertenece también él. En otras palabras «pecado» señala la caída del estado original del hombre y aquello que marca profundamente el modo de vivir (hacer y padecer). Por otro lado «histórico» se refiere a la limitación de la experiencia humana que permanece cerrada a la vivencia directa de las otras dos fases. Sin embargo, incluso mediando esta limitación, la persona puede acceder a una experiencia indirecta de ambas por medio de la revelación y de la fe. Es la fe la que nos permite vivir el «significado escatológico» del cuerpo que es culmen del «originario» inscripto en la creación del «hombre». Con respecto a la fase proto-histórica podemos decir que ciertamente el hombre histórico puede alcanzar cierto conocimiento de aquella fase interpretando «el deseo» en su raíz original que indica la bondad del Creador que nos invita a participar de su comunión.<sup>12</sup> Toda-

11. Cf. Rm 8, 23: Y no sólo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, gemimos interiormente anhelando que se realice la plena filiación adoptiva, la redención de nuestro cuerpo.

12. El profesor José Noriega ha dedicado un libro a la interpretación del deseo en las formas

vía este es un conocimiento indirecto porque el hombre lo experimenta gracias a la especulación iluminada por la Revelación. Quienes se acercan a un conocimiento más perfecto del significado originario y escatológico de las experiencias, a través del cuerpo, son sin duda los hombres virtuosos que han desarrollado una cierta connaturalidad con el bien.

## 1.2 Claves de interpretación y método

En la cuarta catequesis san Juan Pablo II aborda directamente la cuestión del método. Lo hace porque, como he explicado al comienzo, es una forma nueva con la cual acercarse al texto bíblico y, por lo tanto, amerita una aclaración. Obsérvese en la siguiente citación la naturalidad con la que introduce el método transfenomenológico y lo aplica a la experiencia en referencia al Génesis. Dicha “naturalidad” se debe a que su enfoque filosófico y teológico corresponde a su historia personal. El “ir más allá de las cosas mismas” pasando por la experiencia personal es lo que ha hecho toda su vida, descubriendo, por ejemplo, la virtud de la castidad como pureza del corazón alimentada por el impulso sexual que Dios ha inscripto en la naturaleza del hombre.

“Si en el contexto de la teología del hombre-cuerpo, así delineados substancialmente, pensamos en el método de los análisis ulteriores acerca de la revelación del «principio», en el que es esencial la referencia a los primeros capítulos del libro del Génesis, debemos dirigir inmediatamente nuestra atención a un factor que es particularmente importante para la interpretación teológica: importante porque consiste en la relación entre revelación y experiencia. En la interpretación de la revelación acerca del hombre y sobre todo acerca del cuerpo, debemos referirnos a la experiencia por razones comprensibles, ya que el hombre-cuerpo lo percibimos sobre todo con la experiencia. A la luz de las mencionadas consideraciones fundamentales, tenemos pleno derecho a abrigar la convicción de que esta nuestra experiencia «histórica» debe, en cierto modo, detenerse en los umbrales de la inocencia original del hombre, porque en relación con ella permanece inadecuada. Sin embargo, a la luz de las mismas considera-

de libido y hambre. En la conclusión destaca que la vivencia correcta del deseo nos permite participar de la «liturgia de la creación» en la cual todos los seres dicen “vengo y voy a Dios”.

Cf. J. NORIEGA, *No sólo de sexo...Hambre, libido y felicidad: las formas del deseo*, Burgos, Monte Carmelo, 2012, 41: “Quien come, por el hecho simple de comer, se está situando ya ante la creación, ante la vida y ante el Creador. ¿Cómo? Estrechando lazos. El comensal es naturalmente agradecido, y al comer, lo piense o no, se está uniendo a la misma intención del Creador”.

ciones introductorias, debemos llegar a la convicción de que nuestra experiencia humana es, en este caso, un medio de algún modo legítimo para la interpretación teológica, y es, en cierto sentido, un punto de referencia indispensable, al que debemos remitirnos en la interpretación del «principio»<sup>13</sup>.

Podemos decir con total seguridad que la clave hermenéutica de las catequesis es el lector (entonces el oyente), siendo el mismo un hombre corporal e histórico que se sirve de sus experiencias para comprender aquello sobre lo que san Juan Pablo II llama la atención.<sup>14</sup>

La figura del hombre que tiene el papa en su mente mientras escribe no es platónica ni ejemplar. Es él mismo siendo hombre como todos nosotros. Es esta la razón por la que sus catequesis y los escritos anteriores a su pontificado nos parecen tan cercanos histórica y humanamente.

El concepto de «participación»<sup>15</sup> y de «prójimo»<sup>16</sup> desarrollados en *Persona y acto* son elementales para entender lo anterior. A partir de ellos podemos decir que el Papa de la familia, reconociendo su participación a la humanidad común de los seres humanos,<sup>17</sup> describe el significado original, su raíz y su finalidad intrínseca, de las experiencias más profundas de la persona y, ahondando en las mismas, comparte el fruto de su investigación que podemos llamar introspección.

13. CTC 4, 4.

14. De la misma manera Wojtyła comienza *Persona y acto* aclarando que no se dedicará a “elaborar una concepción metafísica del hombre” sino a “hacer emerger desde la experiencia del acto lo que demuestra al hombre como persona, lo que esta persona en cierto sentido saca a la luz”. K. WOJTYŁA, “Persona e atto”, in G. REALE – T. STYCZE (a cura di), *Karol Wojtyła. Metafisica della Persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Milano, Bompiani, 2014, 1215-1216 (traducción propia). En adelante *PyA*.

15. Básicamente consiste en “actuar junto a otro”, remarcando el rol activo de la persona y el desarrollo de su naturaleza social. Sin embargo, el concepto de «participación» para nuestro autor es aún más profundo: “La participación es, entonces, una trama característica de la persona, trama interior y homogénea que hace que, existiendo y actuando «junto a los otros», la persona exista y actúe como persona”. *PyA*, 1178-1179 (traducción propia cursivas y comillas propias del original).

16. Cf. *PyA*, 1207 (traducción propia, comillas propias del original): “El concepto de «prójimo» tiene en cuenta la sola humanidad, de la que yo tengo posesión así como todo «otro» hombre. El concepto de «prójimo» crea entonces la más amplia plataforma comunitaria que va más allá de cualquier «diversidad», entre otras también de aquella que resulta de ser miembro de varias comunidades humanas”.

17. Cf. *PyA*, 1209 (traducción propia, cursivas y comillas propias del original): “La capacidad de participar a la humanidad de cada ser hombre constituye el núcleo de toda participación y condiciona el valor personalístico de cada actuar y existir «junto a los otros”.

Podemos describir este método como una interpretación del origen, finalidad y sentido de la «materia prima y sensible» de la que el hombre tiene experiencia,<sup>18</sup> en otras palabras: el significado del cuerpo. J. Merecki explica la antropología filosófica de Wojtyła como “un saber radicalmente empírico” en un sentido no reducido del adjetivo «empírico», sino más bien amplio como lo es «sensible».<sup>19</sup>

Es provechoso comparar esta cuarta catequesis con la introducción de *Persona y acto* en la que Wojtyła describe brevemente el alcance de la «experiencia»:

“Este estudio nace de la exigencia de mostrar el aspecto objetivo de aquel gran proceso cognoscitivo que se puede definir, en su origen, experiencia del hombre. Es la más rica de las experiencias de las que el hombre dispone y quizás también la más compleja. La experiencia de cada cosa situada afuera del hombre se asocia siempre a una experiencia propia. Y él no experimenta algo fuera de sí sin que de algún modo experimente también a sí mismo”.<sup>20</sup>

La experiencia, entonces, es también la experiencia del hombre mismo experimentando, es decir siendo consciente del hecho. Por este motivo la percepción de lo exterior está vinculada de manera necesaria con la del «yo que actúa».<sup>21</sup>

Sin embargo la consideración del «yo que actúa» no es suficiente pues la experiencia no se encuentra solamente en la acción (*agere*), sino también en el padecer (*pati*). El *pati* indica todo lo que sucede en el hombre, aquello que sigue a su actuar y aquello que no depende de él (por ejemplo, los procesos biológicos del cuerpo del cual la persona es hasta inconsciente).

Aun más el «yo que actúa» y el «yo que padece» son las dos caras de la misma moneda: el cuerpo. La persona, en nuestro tríptico,

18. Como es el caso del impulso sexual, tema tan estudiado por Wojtyła. En un artículo del año 1952 llama este impulso “materia prima” del actuar, que puede desencadenar en virtud o pecado. De aquí el uso que he hecho del concepto «materia sensible» expresando que la misma se experimenta mediante el cuerpo. Cf. K. WOJTYŁA, “Instinto, amore, matrimonio”, in P. KWIATKOWSKI (a cura di), *Educare ad amare. Scritti su matrimonio e famiglia*, Siena, Cantagalli, 2014, 29-31.

19. Cf. J. MERECKI, *Corpo e trascendenza...*, 15-16.

20. *PyA*, 831 (traducción propia).

21. Concepto inspirado en la terminología de Wojtyła “el hombre que actúa” escogido sobre “*actus humanus*” y “*actus hominis*” porque, estos últimos, no explicaban correctamente la dinámica entre el hacer (*agere*) y el padecer (*pati*). Cf. *PyA*, 911-919.

es siempre corporal aunque esto sea un concepto analógico, pues el cuerpo del hombre proto-histórico, histórico y post-histórico es muy diverso en cada momento. No obstante, en las tres fases, la persona sigue siendo corporal y el cuerpo personal.

Entonces, el cuerpo personal del lector es la clave interpretativa de las catequesis. Aquel es síntesis de las experiencias y, entonces, de la vivencia del «yo» a través de ellas como sujeto que actúa y padece a través de un cuerpo.

Volviendo a la cita inicial de este apartado (CTC 4, 4) podemos agregar que este cuerpo personal corresponde a un hombre histórico, según he señalado al hablar sobre el destinatario de las catequesis. Este detalle no es menor, pues nuestras experiencias vienen interpretadas (*intus-legere*). El esfuerzo intelectual (ya sea teórico como práctico) que el hombre empeña en descubrir el origen, sentido y finalidad de sus experiencias demuestra que en cierta medida se encuentra dividido y que no goza de una armonía perfecta en su interior debido a la concupiscencia (a partir del pecado original). Por lo tanto la interpretación que el hombre haga de sus experiencias no puede ser cerrada, sino que debe considerarlas a la luz de la Revelación y con la ayuda y consejos de otros, como hacemos en este caso leyendo a san Juan Pablo II.

A continuación observaremos algunos conceptos filosóficos útiles para comprender mejor las catequesis teniendo en consideración que estas están unidas a todo su pensamiento filosófico.

## 2. Algunos conceptos filosóficos wojtylianos en las catequesis

Como mencioné con anterioridad existen ciertos conceptos que no son desarrollados en las catequesis y son de vital importancia para una mejor comprensión de las mismas. Por este motivo mencionaré y explicaré brevemente algunos.

### 2.1. Consciencia y autoconsciencia

Karol Wojtyła, en *Persona y Acto*, escribe que la función fundamen-

tal de la consciencia consiste en “formar la *esperienza vivida*, la que permite al hombre experimentar en modo particular la propia subjetividad”.<sup>22</sup>

Para el autor las dos funciones de la consciencia son las siguientes:

“La consciencia es el «terreno» sobre cual el «yo», manifestándose en toda su específica objetividad (como objeto del autoconocimiento), vive en el mismo tiempo interiormente, en toda su plenitud, la subjetividad que le es propia. De tal modo emerge frente a nosotros la *segunda función de la consciencia*, su, por así decir, segundo aspecto característico, que en la estructura viviente de la persona integra la función de reflejo irradiante y, en cualquier modo, confiere a la consciencia la definitiva razón de ser en la estructura específica de la persona y del acto”.<sup>23</sup>

En otras palabras la primera función es reflejar la acción de la persona de modo que se vinculen “acción-persona”. La segunda es la interiorización o reflexión que constituye la formación moral del “yo”, en especial por la experiencia del ligamen moral con la verdad conocida.<sup>24</sup>

Esta distinción puede traducirse como “acción consciente” y “consciencia de la acción”.<sup>25</sup> La primera equivale a “*actus humanus*”, en la que se puede observar la consciencia propiamente bajo la luz de la voluntad.<sup>26</sup>

La mencionada “verdad conocida” no es descubrimiento de la consciencia, sino producto del esfuerzo del conocimiento.<sup>27</sup> La primera refleja este resultado creando aquel ligamen moral que puede denominarse también responsabilidad<sup>28</sup> frente al valor moral que acarrea la acción que se prevé realizar.<sup>29</sup>

22. PyA, 885 (traducción propia).

23. PyA, 884 (traducción propia).

24. Cf. J. MERECKI, *Corpo e trascendenza...*, 80-81.

25. Cf. PyA, 865.

26. Cf. PyA, 867.

27. Cf. PyA, 871.

28. Cf. K. WOJTYŁA, “L’uomo nel campo della responsabilità”, in G. REALE – T. STYCZE (a cura di), *Karol Wojtyła. Metafisica della Persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Milano, Bompiani, 2014, 1286-1287: Wojtyła reprende el discurso sobre la responsabilidad haciendo referencia a la descripción de santo Tomás de Aquino sobre el juicio de la consciencia «*iudicium ultimo-practicum*» agregando «*iudicium practico-practicum*». De tal manera la consciencia se revela como algo no puramente práctico sino también teórico que “deriva da una valutazione, rispetto ad un dato atto di valutazione ultima”. Sin embargo, debemos aclarar que la sindéresis, como devaluación de contenido moral, es clave para el Doctor Angélico.

29. Cf. PyA, 879.

En varios lugares Wojtyła expresa su separación respecto al idealismo de Husserl<sup>30</sup> sobre la consciencia.<sup>31</sup> Para éste el objeto permanece siempre intencional constituido en la consciencia y sin poder existir independientemente de ésta; de modo que no lograba expresar, para Wojtyła, la diferencia entre el objeto y el sujeto.<sup>32</sup> Nuestro autor considerará la intencionalidad propia del conocimiento y extraña a la consciencia en cuanto tal, aunque relacionadas en la medida que el entendimiento se dirige hacia el “«yo» concreto, «propio»”,<sup>33</sup> del agente.

A su vez se separa de René Descartes quien identificaba la consciencia (que incluía el acto de conocimiento como Husserl) con el «yo». Esta identificación provocó el “dualismo antropológico” en el que la consciencia representa lo humano y el cuerpo lo propio del mundo material ajeno al hombre.<sup>34</sup>

Wojtyła resume las distinciones anteriores de la siguiente manera:

“La consciencia debe este significado, o mejor dicho este conjunto de significados, al auto-conocimiento. Gracias a eso la consciencia merece en modo particular el nombre de auto-consciencia. Es el conocimiento de sí que contribuye a formar la auto-consciencia”.<sup>35</sup>

En cuanto a los actos que se cumplen es esclarecedor el siguiente comentario de Rocco Buttiglione:

“Son, en efecto, cosas diversas de un lado *ser el sujeto de una acción*, del otro *conocerse* (objetivamente) *como sujeto de una acción* y, en fin, *tener consciencia de sí como sujeto de una acción*. La distinción entre estos tres momentos no debe, sin embargo, hacernos olvidar la conexión que existe entre ellos”.<sup>36</sup>

30. Con respecto a la auto-constitución de la consciencia y su objetivización: Cf. V. KRETSCHEL, “Husserl y la metafísica de la presencia: la relación protoimpresión-retención”, *Anuario Filosófico* 46/3 (2013) 543-563, 550: “..., originariamente, la consciencia no se conforma a sí misma como objeto, sino que el mismo autopercatarse de sí a través de la intencionalidad longitudinal equivale a su autoconstitución. Con todo, en una instancia posterior puede, en efecto, la consciencia ser objetivada vía reflexión.”

31. Por ejemplo: Cf. *PyA*, 870 y 873.

32. Cf. J. MERECKI, *Corpo e trascendenza...*, 80.

33. Cf. *PyA*, 881.

34. Cf. J. MERECKI, *Corpo e trascendenza...*, 72-73.

35. *PyA*, 880 (traducción propia).

36. R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, 157 (traducción propia, cursivas y aclaraciones propias del texto original).

Por último es menester aclarar que la consciencia es condicionada por la capacidad y la eficacia de la comprensión activa.<sup>37</sup>

## 2.2. *Autoconocimiento y conocimiento*

El acto por el cual se objetiva el «yo» se llama autoconocimiento.<sup>38</sup> Sin embargo, la abstracción del «yo» y su generalización es una cierta «egología» según Wojtyła.<sup>39</sup>

Mientras que la consciencia no puede objetivar el «yo» sí lo puede reflejar como el «yo» vivido (actuando o padeciendo).

Por último, cabe aclarar que la diferencia esencial entre el conocimiento y el autoconocimiento es el objeto. El autoconocimiento “es específico del propio «yo» y permanece en la intención cognoscitiva individual, porque encuentra continuamente en el propio «yo» nuevas fuentes de contenido. El antiguo adagio dice «individuum est ineffabile»”.<sup>40</sup>

## 2.3. *El auto-poseerse*

Wojtyła en *Persona y Acto* otorga diversas definiciones de la persona. Una de ellas afirma que: “Persona es quien se posee a sí mismo y, al mismo tiempo, quien es poseída sólo y exclusivamente por sí”.<sup>41</sup>

Si comprendemos el impulso sexual como verdaderamente lo que es: un impulso, es decir “materia prima” del acto del cual un elemento necesario es la consciencia del mismo,<sup>42</sup> y no como un instinto del cual no se es dueño sino esclavo, podemos decir que el hombre puede ordenarlo según la razón. Ésta interpreta el fin del impulso y lo actualiza en la acción.

Entonces el dominio de uno mismo no es ser “patrón de uno mismo (auto-control)”.<sup>43</sup> El auto-dominio se refiere a actuar según la

37. Cf. *PyA*, 875.

38. Cf. *PyA*, 881: “Nell’autoconoscenza l’oggetto è l’«io» concreto, «proprio»”.

39. Cf. *PyA*, 881.

40. *PyA*, 882 (traducción propia).

41. *PyA*, 966 (traducción propia).

42. *PyA*, 861: “Chiamiamo atto esclusivamente l’azione cosciente dell’uomo”.

43. Cf. *PyA*, 967.

razón, “lo que es digno del ser racional, de la persona”<sup>44</sup>, preferentemente no reprimiendo los deseos, sino interpretándolos. Aunque, a veces, sea necesario, como en el caso del vicioso que emprende camino hacia la virtud.

La auto-posesión es la condición necesaria para que la persona pueda desarrollar el auto-dominio y la auto-determinación.<sup>45</sup> Aquella se refiere a la capacidad del hombre de unir sus impulsos y acciones según el conocimiento de la verdad, a la que llega por medio de la trascendencia del propio “yo”. Este acto interior es clave para que el sujeto pueda donarse, de otra manera no podrá entregarse en la acción.

Por último, se puede afirmar que la libertad, “que se revela en la experiencia ‘puedo pero no estoy obligado’, en la cual entra el momento de la voluntad: ‘yo quiero’”,<sup>46</sup> es el fruto de estos tres actos reflexivos de la persona.

#### 2.4. *Trascendencia horizontal y vertical*

La «trascendencia horizontal» es definida como “cruzar el límite del sujeto en relación con el objeto, o sea la intencionalidad”.<sup>47</sup> Es un concepto común de la fenomenología<sup>48</sup> que indica que “el individuo trasciende intencionalmente a sí mismo (con el acto cognitivo o con el acto de la voluntad) en relación a un objeto que le es externo”.<sup>49</sup>

Por otro lado, la “trascendencia vertical” es la más propia de la persona respecto al acto y permanece una novedad ofrecida por Wojtyła al pensamiento fenomenológico.

“Es ésta la trascendencia que debemos a la auto-determinación, trascendencia por el hecho mismo de la libertad, de ser libres en la acción, y no solamente

44. Cf. K. WOJTYŁA, “Amore e responsabilità”, in G. REALE – T. STYCZE (a cura di), *Karol Wojtyła. Metafisica della Persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Milano, Bompiani, 2014, 662.

45. Cf. PyA, 967-968.

46. J. MERECKI, *Corpo e trascendenza...*, 83 (traducción propia).

47. PyA, 982 (traducción propia).

48. Para observar el pensamiento de Husserl sobre la trascendencia del «yo»: Cf. J. BOROBIA, *Elementos antropológicos en la fenomenología de Husserl*, 48.

49. R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, 171 (traducción propia, paréntesis propio del texto original).

por el hecho de que los actos de voluntad sean intencionalmente dirigidos hacia su objeto propio, en cuanto valor-fin”.<sup>50</sup>

La “trascendencia vertical” nos permite “describir y analizar el contenido esencial de la experiencia «el hombre hace»”,<sup>51</sup> que en definitiva “demuestra las razones por las cuales merece ser llamado «alguien (persona y no cosa)»”<sup>52</sup> y, por lo tanto, hace notorio el carácter espiritual de la persona.<sup>53</sup>

Su dinamismo propio se dirige hacia el conocimiento de la verdad,<sup>54</sup> porque el sujeto trasciende a sí mismo, para que, queriéndola, encuentre los valores más altos. La trascendencia vertical es un acto de la persona similar a la respuesta a una «llamada» como comprendía G. Marcel.<sup>55</sup>

El sujeto, entonces, va más allá de las emociones demostrando que él no es solamente el lugar donde se manifiestan aquellas, como opinaba M. Scheler.<sup>56</sup>

Por esta razón la trascendencia vertical implica la libertad como algo fundamental en la confrontación con la verdad que el hombre encuentra al trascenderse. Libertad pensada como autodeterminación, que corresponde, entonces, “desde el punto de vista ontológico, a la voluntad”.<sup>57</sup>

50. PyA, 982 (traducción propia).

51. PyA, 1057 (traducción propia).

52. PyA, 1059 (traducción propia).

53. Cf. PyA, 1060-1062.

54. Cf. T. ROSTWOROWSKI, “Autodeterminazione nella visione personalistica di Karol Wojtyła”, *Forum Philosophicum* 15 (2010) 227-232, 231: “Questo tipo di trascendenza [verticale] è il frutto della autodeterminazione che ha un carattere oggettivante; e cioè come funzione conoscitiva, grazie a cui è possibile tale oggettivazione convergente verso la verità: su sé stesso e di sé stesso”. Por esta razón se relaciona directamente con la auto-determinación de la persona.

55. Cf. B. BLES ALEDO, “La identidad personal y el cuerpo en Gabriel Marcel”, *Anuario Filosófico* XLIV/3 (2010) 511-536, 518: “La llamada apunta hacia la interioridad y significa que la pregunta por el ser no puede encontrar respuesta en datos externos, sino que se indaga hacia dentro, y aunque el hombre no puede enfocarla de manera absoluta, sí se ocupa de ella en la construcción o creación de su propio ser personal.” Wojtyła podría responder que una persona puede enfocarla de manera absoluta en su relación con Dios, que da sentido a la vida de la persona.

56. Cf. R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, 171.

Ver también: L. RODRÍGUEZ DUPLÁ S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, “Presentación”, *Anuario Filosófico* 45/1 (2012) 7-11, 11: Las emociones son parte fundamental de la consideración fenomenológica, sin embargo se debe evitar caer en el “emotivismo inconsistente tan del gusto de la postmodernidad. En ello está en juego no solamente una disquisición académica, sino la entera concepción antropológica intelectual y cultural, ética, psicológica e incluso psiquiátrica”.

57. Cf. R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, 172.

### 3. *Conclusión*

El gran aporte que el Papa Juan Pablo II con la “Teología del cuerpo” ha dado a la Teología contemporánea puede apreciarse desde diversas perspectivas. En este breve artículo he buscado exponer la novedad del método que pienso sea un avance para la antropología teológica en su búsqueda por explicar la verdad del hombre y de su relación con Dios y en la comunidad humana.

El método, denominado “transfenomenológico” por algunos estudiosos, es aún novedoso por la manera de relacionar la fenomenología con la metafísica, buscando otorgar sólidas bases sistematizando y explicando en profundidad aquello que fascinaba tanto a nuestro autor: la experiencia del hombre. Esta originalidad metafísica es una de las características que separa a K. Wojtyła de los clásicos fenomenólogos, observando que no es suficiente “volver a las cosas mismas” porque el objeto al cual se dirige nuestra voluntad envuelve un significado que lo trasciende. Esta trascendencia es, en última instancia y en primer orden de dependencia ontológico, la intencionalidad con la que Dios crea las cosas. Esta intencionalidad se revela a través de la experiencia del otro y el debido reconocimiento de su dignidad (acto interior de «trascendencia vertical») que vale como «norma personalística» ante la actitud que tome frente a su presencia.

El propósito del Papa con las *Catequesis*, como sugería con Cafarra al inicio de este artículo, es proponer una antropología adecuada para la correcta interpretación y vivencia de la vida del hombre, ser plenamente hombre y cristiano. De este modo, san Juan Pablo II ayudaba desde lejos al Sínodo de Obispos del año 1980 y acompañaba a todos los cristianos hacia una mejor integración de la carta encíclica *Humanae Vitae*.

Por último puedo perfectamente sugerir que el método, que nuestro Papa desarrolla como filósofo y plenifica en su aplicación teológica en las *Catequesis*, es sumamente adecuado para la explicación y comprensión de la *Humanae Vitae* como descripción normativa y natural de la verdad que el hombre puede descubrir por medio de la profundización de la experiencia del otro. Este trabajo constante en las relaciones humanas otorga una mayor libertad al hombre porque entra en relación con la Verdad a través de la trascendencia vertical y su

correcta puesta en acción. A su vez este trato personal promociona al prójimo en su humanidad porque es adecuado a la dignidad que Dios le otorgó. Este dinamismo está llamado a ser templanza, pureza, para mirar al otro en el modo que Dios le mira.

Entonces, el estudio del método en las *Catequesis*, es también una de las muchas maneras en las que el lector puede apreciar la dignidad del “prójimo” a partir de la consideración de la común “participación” a la humanidad. Este y otros temas se podrán observar más detenidamente en el estudio de las “experiencias originales” de la persona a la luz del *Génesis*, como propone san Juan Pablo II en sus primeras *Catequesis* sobre el “amor humano en el plano divino”.

GUIDO ALAN HAASE ESPÍNDOLA  
DOCTORANDO - PONTIFICIO ISTITUTO GIOVANNI PAOLO II  
PER STUDI SU MATRIMONIO E FAMIGLIA  
05.12.2016/24.02.2017

## **“La iniciación cristiana, itinerario progresivo de configuración con Cristo pascual”. “Somos bautizados y confirmados en orden a la Eucaristía” (SCa. 17)**

### SUMARIO

Este artículo se refiere al contenido de mi tesis doctoral defendida en la Facultad de Teología en 2014, cuyo título está indicado más arriba. En él, se hace una mirada panorámica de los argumentos que se consideran más importantes en la tesis en las tres partes de la misma. El capítulo referido a la historia de Iniciación Cristiana (de ahora en adelante: IC) es prácticamente sólo una indicación del extenso recorrido que se ha hecho en la tesis mientras que el acento de este artículo ha sido puesto en la aproximación teológica a la IC como participación en el Misterio de Cristo y de la Iglesia y como una configuración progresiva a través de los momentos fundantes de la existencia cristiana, es decir los sacramentos de la iniciación. Se destaca también la Eucaristía como culminación de la IC. En relación a los planteos pastorales, principalmente se centra en el discutido tema de la ubicación de la Confirmación dentro de la IC. Este artículo supone además la praxis actual de la IC en la iglesia paranaense, que ha recuperado el llamado orden tradicional de los sacramentos, hecho sucedido durante el episcopado del ahora Card. E. Karlic. Se trata en consecuencia de una situación tan nueva como antigua ya que esta recuperación se sitúa en la línea de la tradición de Oriente y –aunque con sus características propias– también de Occidente.

*Palabras clave:* Iniciación Cristiana, Cristo, Iglesia, Misterio Pascual, Sacramentos, Catequesis, Camino.

Christian Initiation. Progressive Itinerary of Configuration with the Paschal Christ. “We are Baptisted and Confirmed in Order to the Eucharist” (SCa. 17)

### ABSTRACT

This article refers to the content of my doctoral thesis defended in the Faculty of The-

ology in 2014, whose title is “The Christian initiation, progressive itinerary of the configuration with Easter Christ”. A panoramic view of the arguments that are considered to be more important in the three parts of the thesis is presented in its exposition. The chapter referred to CI’s history is just an indication of the extensive trip that has been done in the thesis while the focus of this article has been placed in the theological approximation to the CI as participation in the Mystery of Christ and of the Church and as a progressive configuration through the initial moments of the Christian existence, that is to say, the sacraments of the initiation. The Eucharist is also outlined as the culmination of the CI. As regards the pastoral questionings, it mainly focuses on the controversial topic of the location of the Confirmation inside de CI. This article also supposes the current practice of the CI in the *paranaense* church that has recovered the so called traditional order of the sacraments, which happened during the episcopate of present Cardinal E. Karlic. It is consequently a situation as new as ancient, since the recuperation is located in the line of the eastern tradition and through with its own western characteristics.

*Key Words:* Christian Initiation, Christ, Church, Easter Mystery, Sacraments, Catechism, Way.

### *Introducción*

“La iniciación cristiana, itinerario progresivo de configuración con Cristo pascual” es el título de mi tesis doctoral, defendida en la Facultad de Teología en 2014 y cuyos sucesivos directores han sido el Card. Dr. Estanislao E. Karlic y el Rvdo. P. Dr. Rubén M. Leikam OSB. El subtítulo de la misma es “La unidad y el orden de los sacramentos de la iniciación cristiana, sobre todo de niños, como cuestión histórica, teológica y pastoral integrando los aspectos catequísticos y litúrgicos”. Pero, a dos años del hecho, quizá la sub-titularía con la expresión del papa Benedicto: “Somos bautizados y confirmados en orden a la Eucaristía” (Sacramentum Caritatis 17; de ahora en adelante: SCa.). Me parece que esta expresión del papa emérito ayuda precisamente a percibir la Eucaristía como la culminación de la IC ya que la Eucaristía es la presentificación del acontecimiento pascual y en consecuencia la configuración plena con dicho misterio, comenzado con el Bautismo y perfeccionado con la Confirmación.

Historia, teología y pastoral de la IC son las tres partes que forman la estructura de la tesis. En este artículo, se hará una breve exposición de algunos de los temas contenidos en los capítulos y artículos que componen cada parte de la misma.

## 1. *Historia de la Iniciación cristiana*

En la parte histórica, los dos capítulos de la tesis tratan la IC desde sus orígenes hasta la liturgia romana clásica y en las otras liturgias occidentales y luego desde la Edad Media hasta nuestros días y en América Latina y en Argentina.

### 1.1 *Premisas teminológicas*

El término iniciación es de origen pagano, asociado particularmente a las religiones místicas. En consecuencia, no es bíblico pero la Iglesia, al anunciar el Evangelio en el ámbito greco-latino, asumió algunas expresiones rituales procedentes de la cultura. Lo hizo consciente de la diferencia radical entre las propuestas iniciáticas de las religiones místicas y la IC. De hecho, al concepto iniciación le añadimos el adjetivo que lo cualifica y precisa: cristiana. Surge, entonces, la pregunta: ¿cuál es la originalidad de la IC? Hoy, en general se considera que la IC ni es una copia acomodaticia de la iniciación de las religiones místicas ni tampoco es sostenible que sea tan novedosa y original que no sea posible encontrar en ella puntos de similitud sea con las religiones místicas sea con el judaísmo. En consecuencia, no se trata de dependencia absoluta mediante una asimilación a-crítica ni de independencia absoluta, sin ningún tipo de semejanza. Lo esencial radica en la novedad del contenido.<sup>1</sup>

### 1.2. *Fuentes romanas para el estudio de la IC*

Junto a los datos neotestamentarios, existen para el estudio de la IC diversas fuentes, tanto en Oriente cuanto en Occidente. En mi tesis sólo me he limitado al estudio de Occidente. No abordo aquí el tema en el Nuevo Testamento ni en la *Didajé*, vinculada a los escritos neotestamentarios. Tampoco lo hago con la primera fuente romana: San Justino ni con el importante aunque muy conocido testimonio de la *Tradicón Apostólica* (215), atribuida a San Hipólito de Roma.

1. Acerca de la iniciación en otros cultos puede verse entre otros: E. LODI, "Iniciación – Catecumenado", en: L. PACOMIO y otros (eds.), *Diccionario teológico interdisciplinar*, Salamanca, Sígueme, 1986, 146-158; C. FLORISTAN, *Para comprender el Catecumenado*, Navarra, Verbo Divino, 1991, 11-17.

Durante el S. V comienza un cambio con respecto al sistema de la iniciación cristiana que la Iglesia había adoptado en los siglos anteriores. Una fuente importante del este siglo es la carta del papa Inocencio I al obispo de Gubbio.<sup>2</sup> Igualmente se encuentran elementos en San León Magno, San Gelasio y posteriormente en San Gregorio Magno.

Son particularmente importantes tres fuentes litúrgicas romanas: la carta de Juan el diácono a Senario, el sacramentario Gelasio *Vetus* (GeV) y el *Ordo Romanus* XI. Como principal nexo entre la *Tradición Apostólica* (S.III) y el sacramentario Gelasio *Vetus* (S.VI-VII), la Carta de Juan el diácono a Senario<sup>3</sup> (Roma, inicio del S. VI) contiene la explicación de varios ritos y permite reconstruir parcialmente el ritual de la IC de esa época. Con respecto a los destinatarios, el autor dice que “estas cosas se hacen “también” con los niños, que todavía nada entienden a causa de su misma edad”.<sup>4</sup> En cambio, el ritual del GeV estaba organizado exclusivamente para niños. Esto implica una etapa de transición.<sup>5</sup> En efecto, de los rituales<sup>6</sup> del sacramentario antes citado el estrato más antiguo coincide –en términos generales– con el ritual descrito en la Carta “*Ad Senarium*”. Este ritual aporta a la tradición litúrgica la rica eucología para la celebración de la IC. Acerca de la celebración de los sacramentos durante la Vigilia

2. Cf. R. CABIÉ (ed.), *La lettre du Pape Innocent Ier à Decentius de Gubbio*, Louvain, Publications universitaires, 1973, lí.53-65, 22.24. Cf. H. DENZINGER; P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona, Herder, 1999, 215. Este documento distingue dos unciones hechas con el crisma: una unción hecha por el presbítero sobre el vértice de la cabeza (unción post-bautismal) y otra unción hecha por el obispo sobre la frente: el sacramento de la Confirmación. V. Saxer afirma –en continuidad con R. Cabié– que este texto es uno de los más antiguos que se pueda considerar a favor de la aparición del rito de la Confirmación como sacramento autónomo y reservado al obispo. Esta enseñanza del papa Inocencio I tendrá gran influjo en Occidente. Cf. V. SAXER, *Les rites de l’initiation chrétienne du II<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle. Esquisse historique et signification d’après leurs principaux témoins*, Spoleto, Centro italiano di studi sull’alto medioevo 7, 1988, 577-580.

3. A. WILMART (ed.), *Jean Diacre: Epistola ad Senarium, Analecta Reginensia: Extraits des manuscrits latins de la reine Christine conservés au Vatican*, Città del Vaticano, Studi e Testi 59 (1933) 170-179.

4. Epistola ad Senarium VII, lí.1-3, 175: “*Illud autem ne pretermisum videatur, ante predicimus, quod ista omnia etiam parvulis fiant, qui adhuc pro ipsius aetatis primordio nihil intellegunt*”.

5. Cf. V. SAXER, *Les rites de l’initiation chrétienne*, 594 y A. CHAVASSE, *Le sacramentaire Gélisien, Sacramentaire presbiteral en usage dans le titres romains au VII<sup>e</sup> siècle*, Tournai, Desclée, 1958, 165

6. A. CHAVASSE, “*Les deux rituels romain et galois de l’amission au catéchumenat que renferme le sacramentaire Gélisien* (Vat. Reg. 316)”, en: *Études de Critique et d’histoire Religieuse*, Lyon 1948, 79-98 y “*Les formulaires baptismaux du sacramentaire Gélisien*”, en *Le sacramentaire Gélisien*, 155-176.

pascual, el GeV habla del Bautismo, la Confirmación y la Eucaristía (GeV 444-452). Habla de dos unciones: una presbiteral (“*in cerebro*”)<sup>7</sup> y la otra episcopal (“*in fronte*”).<sup>8</sup> Finalmente, el *Ordo Romanus XI*, cercano cronológicamente al GeV, nos sitúa en la práctica romana propia del S.VII, o quizá incluso de la segunda mitad del S. VI, en la cual se había hecho habitual el Bautismo en la edad infantil. El rito bautismal conserva la estructura y el itinerario, mantenido a través de los diversos escrutinios cuaresmales, propio del Bautismo de los adultos. Ha trasladado los escrutinios de los domingos III, IV y V de Cuaresma al transcurso de la semana y los ha aumentado a siete.<sup>9</sup> Respecto de la IC enumera los tres sacramentos celebrados en la vigilia pascual.

En conclusión, podemos ver que durante estos primeros siglos en Roma la IC ha tenido en un primer momento como destinatarios a los adultos (sin exclusión de los niños) y luego ha crecido la IC de los niños. Los documentos analizados nos permiten ver el orden y la unidad de los sacramentos, aunque algunos de ellos: las cartas de Inocencio y Gelasio y, probablemente la carta de Juan el diácono, nos permiten pensar en la Confirmación como rito autónomo pero siempre reservada al obispo. Esto no indicaría posponerla a la primera Comunión. El tiempo de Cuaresma es ciertamente el tiempo por antonomasia para la preparación próxima de la iniciación mientras que el Sábado Santo lo es para la preparación inmediata y la Vigilia pascual para la administración de los sacramentos. No obstante, esta fecha es siempre conveniente y no absolutamente necesaria.

### 1.3. *La iniciación cristiana en las otras iglesias occidentales*

Aunque no desarrollo este tema aquí, en mi investigación presento testimonios de las tradiciones ambrosiana, africana, galicana e

7. “*Postea cum ascenderit a fonte infans signatur a presbitero in cerebro de chrismate hic verbis: ... GeV 450*

8. “*Deinde ab episcopo datur eis Spiritus septiformis. Ad consignandum imponit eis manum in his verbis... Postea signat eos in fronte de chrismate dicens: Signum Christi in vitam eternam*”. GeV 450

9. Cf. *El Bautismo en la Roma medieval (Ordo Romanus XI)*, en: Cuadernos Phase N° 65, Barcelona 1995. M. ANDRIEU, “Les ordines Romani du Haut Moyen âge”, vol. II, Lovaina, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Etudes et Documents, 28.

hispanica. Pablo VI afirma que testimonios muy antiguos sobre el sacramento de la Confirmación “se hallan contenidos tanto en los documentos litúrgicos (...) como en muchos testimonios de los Padres”<sup>10</sup> y situán a ésta entre el Bautismo y la Confirmación. Este valioso texto ha sido tomado como premisa para esta argumentación. De hecho, el mismo Pablo VI cita en dos notas de la Constitución *Divinae Consortium Naturae*, además de San Hipólito y los sacramentarios Gelasiano *Vetus* y Gregoriano Hadriano (de la tradición romana), a San Ambrosio, Tertuliano, libros litúrgicos de la tradición hispánica y galicana y otros libros litúrgicos romanos-galicanos. Estas y otras fuentes han sido estudiadas en la tesis. Como ejemplo, cito a San Agustín, San Cesáreo de Arlés, San Isidoro de Sevilla, San Idelfonso de Toledo, etc.

#### 1.4. Desde la Edad Media hasta la actualidad

Al esplendor de la patrística, le sigue la progresiva sistematización teológica, que encuentra su expresión en los teólogos medievales, especialmente Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura y luego la recepción de la reflexión teológica (especialmente tomista) en los concilios de Florencia y Trento.

En el S. XI se generalizó la praxis del Bautismo de neonatos, lo cual provocó una reorganización de la IC. En el S. XIII se separa la Confirmación del Bautismo como norma habitual y la Eucaristía exige tener uso de razón para recibirla: la Confirmación se celebra apenas pasa el obispo, sin tener en cuenta la edad y la Eucaristía apenas llegados a la edad de la discreción. Esto último se debe a la prescripción de la comunión anual del Concilio Lateranense IV (1215), el cual pide a los fieles que se acerquen a la Eucaristía al menos por Pascua, desde que hayan llegado “*ad annos discretionis*”.<sup>11</sup> En el Pontifical Romano del S. XIII, la Confirmación aparece ya separada del Bautismo no sólo en la praxis sino también en los mismos rituales.

10. PABLO VI, Constitución *Divinae Consortium Naturae*, en CEA, Ritual Romano de los Sacramentos: Ritual de la Confirmación, 456-457.

11. IV Concilio de Letrán can.21, en H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, *El magisterio de la iglesia*, nº 812, 361.

Durante el S. XVI, en el ámbito catequístico y litúrgico, el gran fruto del Concilio de Trento fue la publicación del Catecismo Romano y de los libros litúrgicos para las distintas celebraciones. El *Catechismus ad parochos*, promulgado en 1566 por San Pío V, fijó la edad para administrar la Confirmación en el uso de la razón, es decir que la praxis del lateranense para la edad de la primera Comunión, ahora lo es también para la Confirmación: la edad de la discreción.

Durante el S. XVIII, en Francia, concretamente en Toulon, se posterga la Confirmación para después de la primera Comunión. Este cambio del orden tradicional de los sacramentos se verificó en 1748, como lo atestiguan las “*Instructions sur le Rituel*”<sup>12</sup> promulgada por el obispo de esa sede, Louis Albert Joly de Choin. El mencionado Ritual establecía como regla que los catequizandos no fueran confirmados sino después de recibir su primera Comunión. Respecto a este cambio R. Cabié afirma que “la Confirmación se celebró en el pasado a menudo después de la primera comunión, pero era únicamente por razones prácticas, debido a la ausencia del obispo; en principio la Eucaristía era cumbre de la iniciación, como lo es del organismo sacramental”.<sup>13</sup>

A partir de la primera mitad del S. XIX se difunde en Francia esta costumbre. Así lo decidieron diversos concilios provinciales durante la segunda mitad de ese siglo, es decir confirmar después de la primera Comunión o en el mismo año. La misma determinación se toma en tres diócesis erigidas en ese momento (La Reunión – Martinica y Guadalupe), pero una intervención romana (1854) procuró la recuperación del orden tradicional procurando impedir la extensión del uso tolerado en las diócesis francesas. Igualmente, en Francia se inició un movimiento en la dirección deseada por Roma, cuando Mons. Robert, arzobispo de Marsella, decidió administrar la Confirmación antes de la Comunión. León XIII mediante la carta *Abrogata*<sup>14</sup>

12. L. A. JOLY DE CHOIN, *Instructions sur le Rituel. Nouvelle édition, augmentée de notes nombreuses et intéressantes par M. GOUSSET*, París-Besancon, 1826.

13. R. CABIÉ, “La iniciación cristiana”, en A. MARTIMORT (ed.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, (nueva edición actualizada y aumentada), Barcelona, Herder, 1992, 639.

14. A. LAMERI, “Il sacramento della Confermazione, Evoluzione storica della prassi sacramentale dell’iniziazione cristiana e criteri teologico-pastorali circa la scelta dell’età di conferimento”, en: *Rivista Liturgica, Diventare cristiani oggi: tra realtà, attese e sfide* (1/2004), 93-94. Cf. también el libro de Pietro Muroni donde el autor realiza un extenso análisis de la epístola *Abrogata* de León XIII, P. MURONI, *L’ordine dei sacramenti dell’iniziazione cristiana*, 359-366. También se puede con-

dirigida al mencionado arzobispo (1897) y de acuerdo con él, recuerda la práctica tradicional: Confirmación y luego Eucaristía.

En 1910, San Pío X, mediante el decreto *Quam Singulari*<sup>15</sup> “sobre la edad de los niños para ser admitidos por primera vez en la Eucaristía”, no intenta modificar el orden de los sacramentos sino que adelanta la primera Comunión para la edad de la discreción, es decir alrededor de los siete años. Pocos años después, el Código de Derecho Canónico del año 1917 mantiene el orden tradicional. Una consulta hecha a la Sagrada Congregación para los sacramentos y una instrucción de ésta como respuesta, “autorizaba administrar la Confirmación de manera excepcional, cuando no era posible actuar de otro modo, después de la primera Comunión”.<sup>16</sup> Tanto las intervenciones de León XIII y San Pío X como la afirmación del CIC (1917) y la intervención de la Sagrada Congregación para los sacramentos (1932) se sitúan, además, en el marco del Movimiento litúrgico.<sup>17</sup>

En el S. XX y, en relación a la concepción de la IC, se replantea la reflexión sobre la Confirmación. En relación a este sacramento, los temas más discutidos han sido la ubicación de la misma en la IC y la edad para la administración de la misma. La problemática en relación a la IC entró en el aula conciliar de manos del esquema sobre liturgia. Una de las novedades ejemplares de la *Sacrosanctum Concilium* es la decisión de restablecer el catecumenado de los adultos. Después de esta determinación conciliar se inicia el camino que lleva a la composición de un nuevo *Rito de la iniciación cristiana de adultos* (1972). También ha sido tratado el tema en el ámbito de la actividad misionera de la Iglesia. En efecto, en *Ad Gentes* 14 no es difícil observar las resonancias del catecumenado de los primeros siglos. Los documentos conciliares<sup>18</sup> hablan de la IC en el sentido tradicional. Igualmente, en la

sultar P. TURNER, PAUL, “Benedict XVI and the sequence of the sacraments of initiation”, *Worship* 82 (2008) n. 2, 132-140.

15. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, Decreto “*Quam singulari*”, en: E. PARDO (ed.), *Documentación litúrgica. Nuevo Enquiridion. De San Pío X (1903) a Benedicto XVI*, Burgos, Monte Carmelo, 2006, 38-42.

16. R. MINNERATH, “El orden de los sacramentos de la iniciación cristiana. Reflexiones sobre la exhortación apostólica postsinodal «*Sacramentum Caritatis*»”, en: *OR* N° 35, 31 de Agosto de 2007.

17. En la tesis se han considerado los aportes de L. Duchesne, L. Beauduin y Odo Casel, aunque aquí los omitimos.

18. CEE, *La iniciación cristiana, Reflexiones y orientaciones*, Madrid 1998, 43-44. Aquí se sintetizan distintos documentos conciliares y post-conciliares en tres párrafos, muy ricos en contenidos.

época post-conciliar, tanto los libros litúrgicos emanados de la reforma conciliar cuanto el Código de Derecho Canónico de 1983 como el Catecismo de la Iglesia Católica (CEC), publicado primeramente en 1992 y luego en 1997, mantienen el orden tradicional.

### 1.5. La IC en América Latina y en Argentina

Una presentación de la IC en América Latina y en Argentina requiere tener presente la simultaneidad de los hechos con lo sucedido durante la época que va aproximadamente desde Trento hasta nuestros días. Aunque se trate de un tema no sólo importante sino muy interesante, no lo puedo abordar aquí. Es un período que va desde la primera evangelización, pasando por los concilios regionales (especialmente el limense III –con notable influjo en nuestros territorios–) y el Concilio Plenario para América Latina (1899) hasta las conferencias generales del episcopado latinoamericano de la segunda parte del S. XX: (Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo) y la reciente conferencia de Aparecida, ya en el tercer milenio. Esta última habla no sólo de la IC sino también de la catequesis permanente. En efecto, afirma que “se impone la tarea irrenunciable de ofrecer una modalidad operativa de IC (...) Así, asumiremos el desafío de una nueva evangelización, a la que hemos sido reiteradamente convocados”.<sup>19</sup>

En referencia a Argentina y concretamente desde una perspectiva regional, y casi como un dato histórico sintomático, he visto cómo en Entre Ríos ya en la época independentista (y como fruto de la no resuelta cuestión del patronato), la Confirmación no se haya administrado durante más de cuarenta años. Sencillamente, dicho sacramento ha estado ligado por principio y de hecho al obispo y en consecuencia, no cabía preguntarse acerca de la edad sino “aprovechar” la presencia de un obispo o delegado suyo para recibir el sacramento mencionado.

Durante el S. XX junto a la praxis de continuar administrando los sacramentos según el orden tradicional ha ido “*in crescendo*” la praxis de posponer la Confirmación después de la Comunión. Como

19. CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Documento de la Vª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* (Aparecida: 2007), 287.

contrapartida al último hecho señalado, algunos obispos en las últimas décadas del mencionado siglo y otros al inicio del tercer milenio restablecen el orden tradicional. En Entre Ríos y para la arquidiócesis de Paraná lo hizo el entonces arzobispo Mons. E. Karlic. En efecto, ha implementado el re-ordenamiento de los sacramentos de IC, es decir Bautismo, Confirmación y Primera Comunión en el año 1997.<sup>20</sup> En 2003, su sucesor Mons. M. Maulión, luego de una evaluación general de la catequesis y del proceso del re-ordenamiento promulga mediante decreto la continuidad del mismo en la arquidiócesis de Paraná.<sup>21</sup> Además, existen otras iglesias particulares de Argentina en la actualidad que también han incorporado el orden tradicional: La Plata, Santa Fe, San Miguel, Mar del Plata, etc.

## 2. Aproximación teológica a la IC

En la segunda parte de la tesis, luego del artículo dedicado al estudio de la IC en la época conciliar (antes, durante y después del Concilio Vaticano II), se la estudia en los rituales y en la eucología<sup>22</sup> de algunos libros litúrgicos reformados, especialmente el Misal Romano. Luego, se trata acerca de la reflexión teológica sobre la IC en algunos autores y finalmente se trata del tema de la unidad y el orden de la IC y la reflexión sobre la Eucaristía como culminación de la misma. Actualmente, crece la conciencia de la unidad e incluso del orden de los sacramentos de la IC y la conciencia de la unidad de los aspectos catequísticos y litúrgicos, también en la praxis con niños aunque inspirada en la propuesta del RICA.

20. Cf. *Boletín del Arzobispado de Paraná* (Nº68), Decreto 94/97, "Hacia un cambio fundamental en la vida litúrgica de Paraná, septiembre de 1998, 37-42. Cabe destacar que Mons. Karlic a su vez se inspira en idéntica decisión del obispo de *Salford*, luego Arzobispo de Liverpool (Inglaterra), Mons. P. Kelly.

21. M. MAULIÓN, Decreto 22/05 del Arzobispo de Paraná.

22. Como se sabe, la *lex orandi* supone la *lex credendi*, es decir la oración de la Iglesia contiene lo que la iglesia cree. En consecuencia, los textos eucológicos permiten también adentrarnos en el tema ya que la *lex orandi* contiene valiosas afirmaciones sea en la eucología menor sea en las plegarias eucarísticas del Misal Romano, especialmente en los prefacios de las Misas rituales de los sacramentos de la IC. Existe también otro prefacio vinculado al tema: que se encuentra en el Misal para las Misas de la Virgen María. Es el prefacio *La función de la Virgen María en los sacramentos de la iniciación cristiana* y ha sido explicado en la tesis.

## 2.1. La iniciación cristiana en el magisterio pontificio post-conciliar

Juan Pablo II en la exhortación apostólica *Ecclesia in America* señala que “mientras el Bautismo y la Confirmación tienen la función de iniciar e introducir en la vida propia de la Iglesia, no siendo repetibles” (EA 35), la Eucaristía no sólo culmina la IC sino que continúa siendo el centro vivo permanente en torno al cual se congrega toda la comunidad eclesial, ya que es “el lugar privilegiado para el encuentro con Cristo vivo” (EA 35). Asimismo, en 1987, el papa polaco invitó a un grupo de obispos franceses a considerar la Confirmación “como parte integrante de la IC, y no como un suplemento facultativo” y “sobre todo (...) evitar el reservarla para una élite”.<sup>23</sup> También, en una catequesis sobre este sacramento afirma que el redescubrimiento de la presencia del Espíritu Santo impulsa a dirigir una atención particular al sacramento de la Confirmación y expresa que el vínculo inseparable que existe entre la Pascua de Jesucristo y la efusión pentecostal del Espíritu Santo se expresa en la íntima relación que une los sacramentos del Bautismo y la Confirmación. Luego, dice que “el hecho de que en los primeros siglos la Confirmación constituía en general una única celebración con el Bautismo, formando con éste según la expresión de San Cipriano, un sacramento doble (CEC 1290), manifiesta ese estrecho vínculo”. Concluye, finalmente afirmando que “esa práctica se ha conservado hasta hoy en Oriente, mientras que en Occidente, por múltiples causas, se ha consolidado la celebración sucesiva, y también normalmente distanciada, de los dos sacramentos”.<sup>24</sup>

Como fruto del Sínodo de los obispos sobre la Eucaristía (2005), Benedicto XVI publica en el año 2007 la exhortación apostólica *SCa.* en la cual dedica tres números a los sacramentos de la iniciación. Es allí donde afirma que “nunca debemos olvidar que somos bautizados y confirmados en orden a la Eucaristía. Esto requiere el esfuerzo de favorecer en la acción pastoral una comprensión más unitaria del proceso de iniciación cristiana”.<sup>25</sup> Además, afirma que “es necesario prestar atención al tema del orden de los sacramentos de la iniciación” y

23. JUAN PABLO II, *Los sacramentos en la vida y la misión de la Iglesia y en cada uno de sus miembros*, Alocución a los obispos del sur de Francia en visita “*ad limina apostolorum*”, en *L’Osservatore Romano* (1987), 4 de octubre, 9.

24. JUAN PABLO II, Audiencia del 30.9.1998 [en línea] [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/audiences/1998/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_30091998\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/1998/documents/hf_jp-ii_aud_30091998_sp.html) [consulta: 3 de septiembre 2013]

25. *SCa.* 17

añade que “concretamente, es necesario verificar qué praxis puede efectivamente ayudar mejor a los fieles a poner de relieve el sacramento de la Eucaristía como aquello a lo que tiende toda la iniciación”.<sup>26</sup>

## 2.2. Autores estudiados

En la tesis he analizado algunos textos de Henri Bourgeois, Dionisio Borobio y Pierpaolo Caspani. La principal obra estudiada de Henri Bourgeois es su libro *Teología catecumenal* y dentro de ésta el tercer capítulo de la misma, titulado *Iniciación y Cristianismo*<sup>27</sup> y un aspecto importante dentro de este capítulo es el tema del lugar de la Confirmación en la IC.<sup>28</sup> Remito al lector sea a la lectura de esta obra sea a la presentación hecha del argumento en mi tesis. Lo mismo hago con el segundo autor estudiado, es decir Dionisio Borobio quien trata el tema de la IC en varias de sus obras. De hecho, es el mismo D. Borobio que expresa su propia postura en uno de sus artículos.<sup>29</sup>

El tercer autor analizado es P. Caspani.<sup>30</sup> Este autor afirma que cristiano no se hace, se es hecho, es decir somos hechos cristianos por Dios, a través de ritos sacramentales. En este sentido la categoría de iniciación cristiana no tiene la función de reclamar la función procesual del llegar a ser cristiano sino que designa el momento sacramental fundante. Pero eso no significa excluir el acto de fe ya que afirmar que somos iniciados por los sacramentos no significa excluir la fe de la dinámica de la iniciación; de hecho no se puede hablar de sacramentos sin por eso mismo implicar la fe.<sup>31</sup> P. Caspani no niega la importancia

26. *Ibid.*, 18

27. Cf. H. BOURGEOIS, *Teología catecumenal*, Barcelona, Centre de Pastoral litúrgica, 2007, 121-193.

28. El autor ha publicado un artículo específico para tratar este tema. H. BOURGEOIS, “*La place de la confirmation dans l’initiation chrétienne*”, *Nouvelle Revue théologique* (NRT 115/4), 1993, 516-542.

29. D. BOROBIO, *La iniciación cristiana en perspectiva ecuménica*, Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, Phase v 213, 1996, 197-231: 230-231

30. Sacerdote nacido en Milán, pertenece a la Iglesia ambrosiana. Ha obtenido la tesis doctoral en la Facultad de Teología de Italia septentrional y es profesor en el Seminario de Milán. La *dissertatio* de su tesis doctoral se titula *La pertinenza teologica della nozione di iniziazione cristiana*, realizada en el año 1999 en Milán. Considero esta obra como la principal aunque no sea la única ya que tiene otras: libros, artículos, etc.

31. P. CASPANI, *La pertinenza teologica della nozione di iniziazione cristiana* (Dissertatio – Series Mediolanensis 7), Milano, Glossa, 1999, 884

del itinerario catecumenal sino que afirma que éste pretende hacer que el creyente se disponga a ser iniciado –hecho cristiano– a través de un acto gratuito de Dios en la acción sacramental de la Iglesia.

### 2.3. *Unidad y orden de la iniciación cristiana*

R. Minnerath, arzobispo de Dijon, expresó que en el Sínodo sobre la Eucaristía, se “escuchó con gran interés el testimonio de los padres orientales, que han permanecido fieles a la praxis de la Iglesia antigua de conferir los tres sacramentos de iniciación juntos y en el mismo orden también a los niños”.<sup>32</sup>

En relación a este tema, Santo Tomás explica la prioridad absoluta de la Eucaristía porque ella contiene a Cristo mismo en su pasión redentora y, en consecuencia, los otros sacramentos se ordenan a la Eucaristía como a su fin, y encuentran su consumación en ella.<sup>33</sup> El Card. E. Karlic afirma que “esta es la unidad y el orden que debemos recuperar como ideal al cual tender, haciendo que el misterio aparezca en el esplendor de su riqueza y así despliegue mejor su eficacia salvadora en la vida pastoral”.<sup>34</sup>

De hecho, para subrayar la unidad de los sacramentos de la ini-

32. R. MINNERATH, “El orden de los sacramentos...”, 4.

33. Santo Tomás habla de los sacramentos como un “organismo sacramental” observando que la vida espiritual guarda cierta semejanza con la vida corporal y, en relación a los sacramentos de la iniciación cristiana, afirma que a la generación, crecimiento y nutrición en el orden natural les corresponden el Bautismo, la Confirmación y la Eucaristía en la vida espiritual (ST III, 65,1). En la Confirmación, se perfecciona el Bautismo concediéndose un nuevo don del Espíritu Santo, que hace que los bautizados lleguen a la “mayoría de edad”. En relación a la Eucaristía como culminación, Santo Tomás afirma que “el Bautismo es principio de la vida espiritual y puerta de los sacramentos, mientras que la Eucaristía es coronación de la vida espiritual y fin de todos los sacramentos, ya que la santificación que éstos nos comunican nos preparan para recibirla o para consagrarla”. (ST III, 73,3). Inmediatamente, añade que “la recepción del Bautismo es indispensable para incoar la vida espiritual, mientras que la Eucaristía es indispensable para culminarla. Pero no es indispensable recibirla de hecho. Es suficiente tenerla con el deseo, como con el deseo o la intención se tiene el fin”. (ST III, 73,3). Continúa señalando que “la otra diferencia está en que por el Bautismo el hombre se ordena a la Eucaristía. De ahí que, por el mismo hecho de que los niños se bautizan, están orientados por la Iglesia hacia la Eucaristía. Por consiguiente, de la misma manera que cree con la fe de la Iglesia, así con la intención de la Iglesia desean la Eucaristía, y, por ende reciben la cosa significada por ella”. (ST III, 73,3). Además, al considerar la Eucaristía como sacramento por excelencia, es necesario verla en relación a los otros sacramentos, ya que éstos se ordenan a la Eucaristía como a su fin, ya que la Eucaristía es el más importante de todos los sacramentos (ST III, 65,3).

34. E. KARLIC, *Iniciación cristiana: “Palabra y Sacramento”*. Conferencia en el ENADIR

ciación cristiana, varios autores<sup>35</sup> hablan del “gran sacramento de la iniciación cristiana”. Ciertamente, se usa el concepto sacramento en sentido analógico semejante al uso del mismo concepto aplicado a la Iglesia. F. Esparafita afirma:

“Esta visión integral de la iniciación abarca la evangelización y las diversas formas del ministerio de la Palabra en orden a suscitar la conversión y la fe de los catecúmenos y de los fieles. Esta mirada global e integradora que tiene su fundamento en el Nuevo Testamento, en los Santos Padres y en la liturgia de los primeros siglos nos permite reconocer que la celebración de los sacramentos es sin duda el momento descollante, el de una expresividad deslumbrante, que a la vez requiere de un proceso de preparación –catecumenado– y de una etapa de asimilación –mistagogia–. Es fundamental, a nuestro entender, superar el aislacionismo doctrinal y pastoral con que han sido tratados los sacramentos de la iniciación y procurar ofrecer una mirada articulada por la interrelación mutua de los sacramentos del Bautismo, de la Confirmación y de la Eucaristía, sin olvidar que esta última y sólo ella, es el culmen de este proceso”.<sup>36</sup>

#### 2.4. *La IC como participación en la Pascua de Jesús e incorporación a la Iglesia*

En el RICA se afirma que “es conveniente que toda la iniciación esté marcada por el carácter pascual, ya que la iniciación de los cristianos no es otra cosa que la primera participación sacramental en la Muerte y Resurrección de Cristo” (n° 8)

En este camino de configuración con Cristo, el Bautismo nos sumerge en la vida nueva de hijos en el Hijo, la Confirmación, por el don del Espíritu Santo nos configura más perfectamente con Cristo

(Encuentro Nacional de Directores) organizado por la Comisión Episcopal de Catequesis y Pastoral Bíblica de la Conferencia Episcopal Argentina, Cosquín (Córdoba) 24 al 27 de Octubre de 2008. De ahora en adelante, citaré palabras de esta conferencia digitalizada pero no publicada, salvo en una sola nota distinta, proveniente de otra fuente.

35. Cf. A. NOCENT, *La reforma litúrgica. Una relectura*, Bilbao, Ediciones EGA, 1993, 57; J. ALDÁZBAL, Recensión de D. BOROBIO, *La iniciación cristiana*, en: *Phase*, vol. 214 (1996), 349; I. OÑATIBIA, *Bautismo y Confirmación*, Madrid, BAC, 2000, 3-12; A. FRANQUESA, “El gran sacramento de la iniciación cristiana”, en: *Phase* 30, 1990, 185-209: 186; F. ESPARAFITA, “El gran sacramento de la iniciación cristiana” (Tesis de licenciatura: trabajo inédito), Buenos Aires, Facultad de Teología, 2005.

36. F. ESPARAFITA, *¿Qué entendemos por iniciación cristiana?*, [en línea] <http://www.catequistas.org/jornadas/senac/catei006.php>. [Consulta: 23 de abril 2011]

y por la Eucaristía nos identificamos plenamente con Él: participando de su sacrificio, nos ofrecemos con Él al Padre y comiendo su Cuerpo y su Sangre preparamos el banquete celestial. Cada uno de los sacramentos de la iniciación cristiana expresa una progresiva profundización en este misterio. En consecuencia, bautizarse es injertarse en la persona de Cristo, muerto, sepultado y resucitado, comenzando así un proceso de configuración sacramental y vital con Él, que se perfeccionará con la Confirmación y que alcanzará su culmen en la Eucaristía.

La Iglesia, como misterio sacramental, es signo e instrumento de la presencia de Cristo glorioso, operante en los sacramentos particulares, y de forma absolutamente única, en el sacramento de la Eucaristía. Cristo glorioso, Cabeza de su Cuerpo Místico, lo anima permanentemente con su Espíritu. La iniciación cristiana, acto de Cristo glorioso que nos incorpora a su misterio, es también acto de la Iglesia, que nos asume a su misterio al hacernos miembros de Cristo. La Iglesia no es otra realidad que Cristo místico. No hay un antes y un después temporal entre ser incorporados a Cristo y ser incorporados a la Iglesia: somos Iglesia porque somos miembros de Cristo. Cristo Cabeza y los cristianos sus miembros, constituimos la Iglesia, el Cristo total. La progresiva configuración con Cristo se expresa por la gradual incorporación a su Iglesia y se celebra en la secuencia sacramental de la IC. La salvación en Cristo no es sólo “intramundana” sino que tiene una dimensión escatológica, ya que los fieles al participar en el misterio pascual de Cristo (muerto, sepultado y resucitado) anticipan su futura condición, ya que Cristo ha entrado, con su humanidad en la gloria divina y en Él se tiene ya el estado final. En consecuencia, participar sacramentalmente del Cristo pascual constituye el “germen” de nuestra salvación definitiva. La gracia no es simple medio para alcanzar el fin, es ya el fin incoado. Ambas realidades, gracia y gloria, consisten en lo mismo: en la comunión con Cristo. Por los sacramentos alcanzamos esta íntima unión con Él y vamos conformando nuestra vida con la suya. La iniciación cristiana es participación en la resurrección de Cristo y anticipa al iniciado aquel momento glorioso en que toda la creación será recapitulada en Cristo, aquel momento final en que Cristo será todo en todos.

## 2.5. *La Eucaristía como culminación de la iniciación cristiana*

E. Karlic afirma –siguiendo a Santo Tomás– “que la Eucaristía es causa final porque influye como fin, que está en el deseo del que se bautiza o, cuando el bautizado es un infante, en el deseo de la Iglesia”. Es en la Eucaristía cuando se hace perfecta la comunicación y participación del misterio de la redención ya que la Eucaristía es el sacramento que obtiene la máxima identificación con Cristo porque es la presentificación del sacrificio redentor del Señor. Además, en la Eucaristía no se puede pretender en modo alguno comulgar exclusivamente con Jesús. Él que comulga con él, comulga necesariamente con todos los hermanos, que se han convertido en miembros de un único cuerpo. Tal es el alcance del misterio de Cristo: Cabeza y Cuerpo.

Una expresión del mencionado autor –en relación a la IC de los niños– resume admirablemente este argumento:

“El niño, ordenado al encuentro personal con Cristo para ser en Él hijo de Dios Padre, está, por eso mismo, ordenado a ser miembro de la Iglesia, Cuerpo Místico del Señor. Ser de Cristo es ser de la Iglesia, sin que haya un antes y un después temporal. Esta incorporación acontece por la fe y los sacramentos de la iniciación cristiana, la cual constituye una unidad litúrgica en tres etapas sacramentales: Bautismo, Confirmación y Eucaristía. La Eucaristía es la culminación de la iniciación porque lleva a la plena participación de Cristo en su Misterio pascual”.<sup>37</sup>

V. Fernández afirma que “si la Eucaristía es la plenitud de la «iniciación» cristiana, (...), entonces la Confirmación debería administrarse antes de ella”. Luego, añade que “administrar la Eucaristía antes de la Confirmación no responde nítidamente al sentido y a la belleza de esta orientación”.<sup>38</sup>

Finalmente, reflexionar sobre este tema implica considerar al “sacramento de los sacramentos” como la culminación de la IC<sup>39</sup> no

37. E. KARLIC, “El niño en el seno materno y la iniciación cristiana”, en J. MIMEAULT – S. ZAMBONI – A. CHENDI (edd.), *Nella luce del Figlio. Scritti in onore di Réal Tremblay nel suo 70 genetliaco*, Bologna, EDB, 2011, 482.

38. V. FERNÁNDEZ, *Una edad para el Espíritu, Actualidad Pastoral* N° 254-255, Buenos Aires, 1999, 59-60.

39. En mi trabajo no he tomado el tema de la IC en el Oriente cristiano. No obstante y, sin entrar en sentido propio en el tema, creo pertinente una referencia a la teología sacramental de

sólo en sentido temporal sino intentar “adentrarnos” en la comprensión de la Eucaristía como “forma de la vida cristiana” y, en consecuencia, cumbre de todo el organismo sacramental y de toda la vida de la Iglesia. La Eucaristía es fuente y cumbre de la vida de la Iglesia, es el don por excelencia de Cristo a la Iglesia, don de sí mismo, de su persona, de su obra salvadora, es actualización de la obra de Cristo. Es posible hablar de una forma eucarística de la vida cristiana y de la Eucaristía como principio que configura la existencia cristiana a causa de la centralidad de este sacramento en la vida eclesial.

En conclusión, la Eucaristía tiene una forma intrínsecamente pascual: no sólo porque es actualización de dicho Misterio sino porque en ella Cristo mismo está salvando hoy, es decir es Cristo mismo en su Pascua. Y el Misterio pascual no es un acto más en la vida del Señor sino el gran acontecimiento como punto culminante de la existencia de Jesús. Quien comulga se inserta en la dinámica pascual de Jesucristo que elige libremente entregarse por amor; en efecto, quien comulga es conformado sacramentalmente pero realmente al Cristo pascual. El sacramento nos hace contemporáneos a aquel momento decisivo de nuestra historia de la salvación. En la Eucaristía permanece siempre actual el sacrificio que Cristo ofreció de una vez para siempre; se trata de un único sacrificio distinguiendo entre acontecimiento y

Nicolás Cabasilas, teólogo bizantino (S. XIV). “Si Cabasilas ocupa un lugar singular en la teología bizantina, es ante todo por su doctrina sacramental. Ningún otro ha prestado semejante atención a los sacramentos. Se podría designar su «vida en Cristo» como un tratado de los sacramentos”. I. IPITERIS, “La santidad de la Iglesia en la comprensión de las Iglesias de Oriente según Nicolás Cabasilas”, en: AA. VV. *Santidad de la Iglesia*, Buenos Aires, Communio, Revista católica internacional, Año 21 n° 1 (edición argentina), 2014, 11-28:18. En efecto, su obra *La vida en Cristo* presenta la vida espiritual como una vida de unión con Cristo que se nos comunica por medio de los sacramentos: cristificación y deificación. Esta vida es obra de la gracia divina pero exige, sin embargo, una cooperación humana: la buena voluntad que se somete a la gracia. En Oriente se garantiza la unidad y el orden de los sacramentos de la iniciación cristiana: renacido en Cristo, confirmado por la fuerza del Espíritu Santo, acogido en el cuerpo de Cristo que es la Iglesia, naturalmente el nuevo bautizado se acerca o es llevado a la mesa de vida en la comunión de los santos dones del Cuerpo y la Sangre de Cristo, que la Iglesia dispensa en la celebración de la divina liturgia. De ese modo, el creyente hace suya la vida de Cristo por medio de los sacramentos y la Eucaristía es la culminación de la divinización del cristiano ya que Cristo está presente en todos los sacramentos “pero en la Eucaristía esta presencia es tan realista y configuradora que transforma a los creyentes en su propio ser”. *Ibid.*, 23. En consecuencia, el Bautismo y la Confirmación “no pueden sin la Eucaristía introducir plenamente en la vida cristiana; y ella obra más allá de su introducción”. *Ibid.*, 23. Además, “el cristiano, que en la Eucaristía se hace uno con Cristo, debe reflejar lo que ha llegado a participar en la vida de todos los días”. *Ibid.*, 26. Este último modo de concebir la Eucaristía se puede relacionar con lo que Benedicto XVI llama la “forma eucarística” de la vida cristiana.

sacramento; se trata de la actualización y ofrenda sacramental del único sacrificio. El sacramento nos hace contemporáneos al evento de nuestra salvación, es en consecuencia, una invitación a hacernos contemporáneos al acontecimiento conmemorado. Esto es lo que está llamado a vivir quien recibe la Eucaristía, plenitud de la iniciación cristiana: su misma existencia cobra una forma eucarística, es decir pascual, al ser injertado en el Misterio pascual del Señor se ha transformado en parte de los suyos y por lo tanto debe reproducir en sí mismo aquello que es.

### *3. Pastoral de la IC*

Finalmente, la tercera parte de la tesis está dedicada a la pastoral de la IC. Se considera a la misma en el contexto de la nueva evangelización, tratando sucesivamente los destinatarios (los adultos y los niños) y los agentes de la misma (la familia y la parroquia) recordando que la IC de adultos es el modelo paradigmático de todo itinerario iniciático y, en consecuencia, de la IC de niños con sus variantes y opciones pastorales. También y, aunque brevemente, trato el tema de su inserción en el año litúrgico considerado el marco de referencia de todas las acciones catequéticas y sacramentales de la iniciación y subrayando la importancia del domingo como Pascua semanal y día de la IC por excelencia. Finalmente, he intentado algunas pautas orientadoras para la IC de niños sea para el período de la infancia sea para el período de la niñez.

#### *3.1. La iniciación cristiana en los rituales*

De acuerdo a los rituales existen distintos modos de iniciación. De hecho, el modo más común en nuestra realidad pastoral consiste en bautizar a los infantes dejando para la niñez y en algunos casos para la adolescencia los otros dos sacramentos de iniciación a los que se accede a través de una preparación catequística previa.

El segundo modo es la IC de personas no bautizadas (niños, adolescentes, jóvenes o adultos) que se realiza por medio de un cate-

cumenado, que culmina con los tres sacramentos de la IC. Con la palabra “adultos” nos referimos a las personas que ya han llegado al uso de la razón. Es por esto que el mismo RICA trae también el Ritual de la iniciación de niños en edad catequística, es decir un ritual destinado a los niños que no fueron bautizados en la infancia y que, habiendo llegado al uso de razón y a la edad de la catequesis, se presentan para la IC. El RICA, en consecuencia, aconseja que los niños-catecúmenos se incorporen al grupo de catequizandos ya bautizados que se preparan para recibir los otros sacramentos. Esto puede servir para una reflexión pastoral: ¿no es acaso una invitación a llevar adelante un camino catequístico semejante sea para quienes hacen el catecumenado en sentido propio sea para quienes hacen el llamado catecumenado post-bautismal? La variante está en que el proceso de catequesis post-bautismal ya supone en el infante bautizado la gracia bautismal, que deberá ser desarrollada posteriormente. En efecto, “no se trata solamente de la necesidad de una instrucción posterior al Bautismo, sino del desarrollo necesario de la gracia bautismal en el crecimiento de la persona. Es el momento propio de la catequesis” (CEC 1231).

### *3.2. Ubicación de la Confirmación en la IC*

En la actualidad, en lo que hace a la IC de niños bautizados, la praxis suele ser de dos modos. La praxis más generalizada es Bautismo-Primera Comunión-Confirmación mientras que la praxis Bautismo-Confirmación-Primera Comunión se encuentra en fase de recuperación y procura el orden tradicional de los sacramentos. En realidad, tanto en una como en otra, el gran planteo es la ubicación de la Confirmación: antes o después de la Primera Comunión. Es lo que señala acertadamente P. Tena cuando hace un planteamiento de la pastoral de la Confirmación y expone el fundamento y los peligros, dificultades e interrogantes que surgen de una y otra modalidad.

Con respecto a la Confirmación antes de la Primera Comunión, P. Tena afirma que “la situación psicológica del niño es no sólo capaz de una actitud «espiritual», sino también más capaz del sentido de gratitud, fundamental para la Confirmación (...), que una edad poste-

rior más «interesada»”.<sup>40</sup> En relación a los peligros y dificultades de dicha opción también dice que “la pastoral de la iniciación cristiana puede quedar reducida a las posibilidades que ofrece la pastoral de niños y de la primera adolescencia (como máximo), sin llegar a edades más comprometidas”.<sup>41</sup>

Con respecto a la opción de administrar la Confirmación después de la Primera Comunión, P. Tena dice que “puede tener una mejor catequesis, adecuada a su edad, con todas las ventajas de un planteamiento catecumenal consciente y de un compromiso de vida cristiana libremente asumido...”.<sup>42</sup> Sin embargo, al hablar de los peligros e interrogantes que esta opción suscita afirma que “vincular el proceso de catequesis de adolescentes y jóvenes con el sacramento de la Confirmación es, de alguna manera, instrumentalizar este sacramento en función de un programa pastoral concreto”.<sup>43</sup> P. Tena, además, afirma que:

“La sobrevaloración de los compromisos del cristiano en función del sacramento de la Confirmación (una pastoral “exigente de la Confirmación”) pone en crisis el sacramento del Bautismo y de la Eucaristía, cuando en realidad la Confirmación está condicionada por ambos (...). Tampoco se puede hacer una pastoral de «facilidad» para la Eucaristía y una pastoral «exigente» de la Confirmación, sin que esto comporte un fuerte malentendido en la Iglesia. (...). En todo caso, parecería más coherente retrasar simultáneamente Confirmación y Eucaristía como principio... Es la Eucaristía, en todo caso, el sacramento de la «maduración constante», juntamente con la Penitencia”.<sup>44</sup>

Coincide con esta apreciación el actual obispo marplatense cuando afirma que “desde el punto de vista pastoral no se debe instrumentar el sacramento para colmar un vacío” señalando que “se ha legitimado una praxis pastoral que creemos ha sido introducida abusivamente. Lo que se podía admitir como excepción se ha convertido en regla”.<sup>45</sup>

41. *Ibid.*, 19.

42. *Ibid.*, 20

43. *Ibid.*, 21

44. *Ibid.*, 21.23.21.

45. [En línea] Cf. <http://www.aica.org/631-mons-marino-realizo-cambios-en-la-iniciacion-cristiana.html> [consulta: 24 de junio 2013]

40. P. TENA, “Reflexión doctrinal y pastoral”, en: *La Confirmación*, Barcelona, Dossiers CPL 79, 1998, 19.

## *Conclusiones*

Podemos concluir afirmando que la IC tiene en el catecumenado antiguo un principio de inspiración y un modelo aún vigente, sobre todo por su carácter procesual e integrador, es decir que, por una parte, hablar de la IC como un itinerario “gradual” no resulta fácil de comprender en la actualidad porque la cultura del fragmento signa profundamente nuestra forma de ver y de vivir y, por otra parte, hablar de un itinerario “integrador” implica aceptar que esta “integración” proviene de la misma unidad de la IC: de sus sacramentos y de los elementos que la integran, es decir lo catequístico y lo celebrativo-litúrgico.

Finalmente, cabe subrayar que la IC nos incorpora al Cristo pascual, al Cristo místico y al Cristo eucarístico, es decir que no sólo nos incorpora al Cristo pascual sino también a su Cuerpo: la Iglesia. Es en este “sacramento de Cristo”, donde se reciben “los sacramentos de Cristo”, llamados entonces “sacramentos de Cristo y de la Iglesia”. De éstos, el Bautismo es la puerta, la Confirmación la perfección del anterior y “habilitación” para la recepción de la Eucaristía, sacramento de la unidad con Cristo mismo y con su Iglesia. Se percibe el valor de la afirmación de Benedicto XVI cuando dice que el Bautismo y la Confirmación se ordenan a la Eucaristía. En efecto, al unirnos Cristo a sí mismo nos une con todos los creyentes con una unidad profundamente real y misteriosa, tan universal que todos los que comulgan quedan unidos entre sí “en Él”. El Card. Karlic expresó que la cultura del fragmento “ha afectado también la comprensión de la iniciación cristiana, porque ha oscurecido la intrínseca unidad de los sacramentos del Bautismo, la Confirmación y la Eucaristía, los ha mostrado separados, celebrándolos con tal independencia que los empobrece cuando no los deforma en la inteligencia de su verdad”.

MARIO ALBERTO HALLER  
ARQUIDIÓCESIS DE PARANÁ  
09.12.16/18.02.17



## El Cuidado Hospice como Acompañamiento espiritual Estudio de caso: Hospice “San Camilo” (Olivos, Buenos Aires)

### RESUMEN

En este texto voy a exponer algunos de los hallazgos de una investigación sobre prácticas de espiritualidad popular en el Hospice San Camilo. Desde la perspectiva de la teología espiritual y después de definir lo que entiendo por acompañamiento espiritual, en particular en el final de la vida, haré una breve introducción sobre la naturaleza de los cuidados paliativos, para focalizarme en la naturaleza del cuidado Hospice, particularmente en la “Casa de la Esperanza”, del Hospice San Camilo. Expondré finalmente algunas características de este acompañamiento espiritual, prestando especial atención a la naturaleza integral, competente y compasiva de este estilo de acompañamiento que se expresa en un cuidado de características especiales.<sup>1</sup> Finalmente propongo la metáfora del sanador herido como modelo de este acompañamiento.

*Palabras clave:* Hospice, acompañamiento espiritual, cuidado, compasión, paliativos

Hospice care as a spiritual accompaniment. Case Study: Hospice “San Camilo” (Olivos, Buenos Aires)

### ABSTRACT

In this article I will present some results of an investigation about practices of popular spirituality in the Hospice San Camilo. From the perspective of spiritual theology and

1. Volcaré aquí algunos hallazgos hechos con ocasión de la investigación realizada en el marco de una beca de posdoctorado, que llevo adelante en el espacio del Hospice “San Camilo” (a partir de ahora HSC) y que forma parte de un grupo de investigación sobre prácticas de espiritualidad en periferias urbanas (Buenos Aires y Rosario), en la Facultad de Teología de la UCA. Utilizamos para nuestra investigación grupal el método cualitativo, con entrevistas en profundidad. Para esta investigación llevo realizadas hasta el momento 14 entrevistas a participantes e informantes claves; para citarlas, se indican en nota los datos completos la primera vez y luego se las refiere en texto con la sigla HSC, número y párrafo.

after defining what I mean by spiritual guidance, especially in the end of life, I will make a brief introduction about the nature of palliative care. Then, I will describe the nature of Hospice care, particularly in the “House of Hope” (Hospice San Camilo). Finally I will discuss some features of this spiritual accompaniment, paying particular attention to the comprehensive, competent and compassionate nature of this kind of guidance, expressed in a special care. Finally I propose the metaphor of the wounded healer as a model of this support.

*Keywords:* Hospice, Spiritual Guidance, Care, Compassion, Palliatives

## *1. Acompañamiento espiritual en el Hospice*

El acompañamiento espiritual es una práctica que, en el ámbito cristiano, se remonta al mismo Jesucristo. El texto del camino de Emaús, suele tomarse como paradigma de dicho acompañamiento Lc 24,13-35. Entendemos por acompañamiento espiritual la relación entre dos cristianos, el acompañante y el acompañado para discernir juntos la voluntad de Dios respecto del acompañado, y así pueda alcanzar la plenitud de la vida cristiana.<sup>2</sup> Claro que esta relación puede entablarse de muchas maneras y de modo más o menos institucionalizado. Algunos cristianos recurren al acompañamiento espiritual frente a una crisis, otros ante al deseo de descubrir la propia vocación o crecer en la vida de oración, etc. También puede darse en el marco institucional, en el itinerario de la formación para algún ministerio específico.

En el caso del hospice, que aquí nos referimos, éste concepto de alguna manera se amplía y debe ser manejado analógicamente, porque se trata de acompañar personas creyentes y no creyentes que se encuentran en el final de la vida. Si bien el HSC está abierto a todos los credos y a personas no creyentes, es una ONG de inspiración católica y se acompaña a los huéspedes desde esa referencia religiosa.

En la página web del HSC leemos:

“El Hospice reconoce y alienta la importancia de la dimensión espiritual de la persona. Los enfermos y su familia pueden compartir así, sus sentimientos religiosos con los voluntarios, los agentes de pastoral y los sacerdotes del Hospice

2. Cf. “Estructura básica del Acompañamiento Espiritual” en K. WAAIJMAN, *Espiritualidad. Formas, Fundamentos y Métodos*, Salamanca, Sígueme, 2011. 923-934.

o con sus propios ministros según su credo. Todos los credos son bienvenidos en el Hospice”.<sup>3</sup>

Como se dice aquí y hemos podido constatar en las entrevistas y en la observación participante, el acompañamiento espiritual no se lleva adelante necesariamente por medio del capellán o de una persona que tiene especialmente encomendada esa tarea o ministerio, sino que se realiza a través de las personas que los mismos huéspedes van eligiendo, o a través de todo el equipo de cuidado. A su vez esa elección no se hace formalmente la mayoría de las veces, sino de forma espontánea.

Por otra parte, el acompañamiento no se realiza solamente por medio de diálogos y conversaciones, sino que es un acompañamiento que se dá a través de diversas prácticas de cuidado, que van desde la higiene personal, hasta el deseo de reencontrarse con algún familiar o amigo, pasando por las más diversas actividades que tienen que ver con la necesidad que el huésped esté planteando o requiriendo en cada momento. Por eso el acompañamiento espiritual, tiene de algún modo, las mismas dimensiones del cuidado hospice. Es más: el cuidado hospice es una forma de acompañamiento espiritual. Siendo personalizado (se suele usar la metáfora del “traje a medida”), es integral y tiene una nota que lo distingue: la compasión.

Podríamos preguntarnos, por ejemplo: ¿es acompañamiento espiritual higienizar a un huésped? Lo es, si la enfermera o el voluntario se proponen hacer cuidado hospice. El cuidado hospice como veremos, es una filosofía de cuidado competente y compasivo, que desea expresarle al/ a la huésped que “es importante hasta el final”.<sup>4</sup> El “final” es el término histórico de la biografía pero es también la dimensión integral de la persona, entonces decirle que es “importante hasta el final”, significa expresarle que todo lo suyo es importante: sus necesidades de orden material, emocional, espiritual, etc.

En términos cristianos, tomamos “lo espiritual” en el sentido que Pablo le dá al hablar sobre la vida en el Espíritu. Para un cristiano

3. <http://www.hospicesancamillo.org.ar/about3> [Consulta: 11 de octubre de 2016].

4. tal como se titula el libro del Movimiento Hospice Argentina, retomando una frase de Cicely Saunders. MOVIMIENTO HOSPICE ARGENTINA, *Eres importante hasta el final. Cuidado Hospice*, Ed. Claretiana, Buenos Aires, 2012.

ser espiritual es “vivir en el Espíritu” (Cf Rom 8,9) más allá de lo que haga: limpiar el piso o rezar el rosario, “entonces, ya sea que coman, que beban, o que hagan cualquier otra cosa, háganlo todo para la gloria de Dios” (1 Co 10,31). La gloria de Dios en el Hospice es encontrar a Jesús y servirlo en el huésped (Cf Mt 25, 31-46), amando al Invisible en el hermano que vemos y tocamos (Cf 1 Jn 4,20). Para un/a enfermero/a cristiano, para una voluntaria o un voluntario cristianos, esto es comprensible y a juzgar por el material de las entrevistas, antes vivido que reflexionado.

Podríamos hacernos otra pregunta ¿esto tiene sentido para el huésped no cristiano? ¿y para el enfermero/a o voluntario/a que no tiene fe en Jesús o que no tiene incluso ninguna vinculación religiosa? Por un lado, podemos decir que el amor concreto hecho servicio siempre es eficaz y deja un cierto “perfume de lo sagrado”, aunque Dios no sea nombrado. Las personas pueden “sospechar” la presencia de Dios en gestos simples cargados de caridad. Entonces, no hace falta hablar de Dios en las circunstancias de vulnerabilidad que atraviesan los huéspedes, ni siquiera iniciar una conversación sobre el sentido de la vida (aunque de hecho ambas cosas suceden). El cuidado competente y compasivo llevado adelante en acciones concretas acompaña espiritualmente a las personas, más allá de razonamientos filosóficos o teológicos. Jesús, nuestro buen samaritano y caminante que acompaña a los peregrinos de Emaús, es la fuente de inspiración para los cristianos de presencia eficaz y compasiva.

El hecho de que todo el cuidado hospice sea acompañamiento espiritual, no significa que anulemos las preguntas de orden espiritual que tienen las personas. Así como atendemos la dimensión corporal del cuidado, obviamente prestamos atención a la expresión espiritual y religiosa de los huéspedes y a sus inquietudes, que procuramos acompañar.

Además tenemos que decir, que en el contexto del cuidado hospice, lo espiritual va más allá de lo cristiano en particular y de lo religioso en general. Nos ilumina al respecto lo que afirma la Organización Mundial de la Salud.<sup>5</sup> Para dicha organización, la dimensión espiritual de la persona se refiere a aquellos aspectos de la vida humana que tienen que

5. A partir de ahora OMS.

ver con experiencias que trascienden los fenómenos sensoriales. Para la OMS no es lo mismo que “religioso”, aunque para muchas personas la dimensión espiritual de sus vidas incluye un componente religioso o tiene la forma de alguna religión. El aspecto espiritual de la vida humana puede ser visto como un componente integrado junto con los componentes físicos, psicológicos y sociales. A menudo se percibe como vinculado con el significado y el propósito y, para los que están cercanos al final de la vida, se asocia comúnmente con la necesidad de perdón, reconciliación y afirmación de los valores.<sup>6</sup>

Es en esta óptica que trabaja también la Secpal (sociedad española de cuidados paliativos), a través del GES (grupo de espiritualidad)<sup>7</sup> y en esta línea se encuentra también J. C Bermejo, que es uno de los referentes en este tema para los miembros del HSC y es uno de los autores que tomo en el marco teórico de mi plan de investigación.<sup>8</sup> Precisamente Bermejo habla de la necesidad de detectar las necesidades espirituales en el final de la vida, necesidades que no tienen que ver estrictamente con lo religioso. Se trata de cuestionamientos sobre el sentido de la vida, sobre la valoración personal de la muerte, sobre la reconciliación con la propia historia, sobre la continuidad de la vida y la posibilidad de trascender.<sup>9</sup>

A continuación vamos a profundizar en la naturaleza de los cuidados paliativos en general y del cuidado hospice en particular. Luego vamos a ver estas ideas en acción en la “Casa de la Esperanza”, a través de una descripción densa que brota de las entrevistas, para terminar en algunas precisiones sobre las características del acompañamiento espiritual en el hospice que tienen que ver con la integralidad y compasión en el cuidado, que estuvimos profundizando.

6. Cf. WHO (WORLD HEALTH ORGANIZATION), “Cancer Pain Relief and Palliative Care”. Report of a WHO Expert Committee. Technical Report Series. Geneva, WHO, 1990. 804.

7. GRUPO DE ESPIRITUALIDAD (GES) DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE CUIDADOS PALIATIVOS, “El Acompañamiento Espiritual, corazón de los Cuidados Paliativos” en: *Medicina Paliativa* 18-1 (2011) 1-3. Ver también lo que dice J. Melloni sobre espiritualidad y religión: J. MELLONI, “La Espiritualidad como Universal Humano”, en: E. BENITO-J. BARBERO-M. DONES (Eds.), *Espiritualidad en Clínica. Una propuesta de Evaluación y Acompañamiento Espiritual en Cuidados Paliativos*, Buenos Aires, Ed Biblos-Instituto Pallium Latinoamérica, 2015. 39-43.

8. Cf. M.M. MAZZINI, Programa de Becas de Perfeccionamiento Docente, Investigación y Transferencia. Presentación del Plan de Trabajo 2016-2017. Marco Teórico-Epistemológico.

9. J.C. BERMEJO, *Acompañamiento Espiritual en Cuidados Paliativos*, Santander, Sal Terrae, 2009, 69-82.

## 2. *Cuidados paliativos*

La Organización Mundial de la Salud (OMS) adoptó en 1990, una definición de Cuidados Paliativos<sup>10</sup> que los describía como el cuidado total activo de los pacientes cuya enfermedad no responde a tratamiento curativo. En este tipo de atención, el control del dolor y de otros síntomas y de problemas psicológicos, sociales y espirituales es primordial.

Desde entonces y hasta 2002, en la reflexión sobre CP, se ponía de manifiesto el hecho de que éste tipo de cuidados no debían limitarse a los últimos días de vida, sino aplicarse progresivamente a medida que avanza la enfermedad y en función de las necesidades de pacientes y familias.

Posteriormente, (hacia 2002), la OMS ha ampliado la definición de cuidados paliativos:

“Enfoque que mejora la calidad de vida de pacientes y familias que se enfrentan a los problemas asociados con enfermedades amenazantes para la vida, a través de la prevención y alivio del sufrimiento por medio de la identificación temprana e impecable evaluación y tratamiento del dolor y otros problemas, físicos, psicológicos y espirituales”.<sup>11</sup>

La definición se completa con los siguientes principios sobre los cuidados paliativos:

- Proporcionan alivio del dolor y otros síntomas.
- Dan un valor fundamental a la vida.
- Ven la muerte como un proceso normal.
- No intentan ni acelerar ni retrasar la muerte.
- Integran los aspectos espirituales y psicológicos del cuidado del paciente.
- Ofrecen un sistema de soporte para ayudar a los pacientes a vivir tan activamente como sea posible.

10. A partir de ahora CP.

11. Cf. Sitio de la OMS <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs402/es/> [Consulta: 17 de septiembre de 2016].

- Ofrecen un sistema de soporte para ayudar a la familia a adaptarse durante la enfermedad del paciente y acompañan en el duelo.
- Utilizan una aproximación de equipo para responder a las necesidades de los pacientes y sus familias, incluyendo soporte emocional en el duelo, cuando esté indicado.
- Mejoran la calidad de vida y pueden también influenciar positivamente en el curso de la enfermedad.
- Son aplicables de forma precoz en el curso de la enfermedad, en conjunción con otros tratamientos que pueden prolongar la vida, tales como quimioterapia o radioterapia, e incluyen aquellas investigaciones necesarias para comprender mejor y manejar situaciones clínicas complejas.

Los cuidados paliativos deberían comenzar en las fases tempranas del diagnóstico de una enfermedad que amenaza la vida, simultáneamente con los tratamientos curativos. De la misma forma, incluso en las fases finales de la enfermedad, en las que el tratamiento es predominantemente paliativo, puede existir un espacio destinado a las medidas curativas.<sup>12</sup>

Así, la transición de los cuidados curativos a paliativos es a menudo gradual, y debe basarse en las necesidades individuales de la persona más que en un plazo concreto de supervivencia esperada.

### *3. Cuidado Hospice*

#### *3.1. Origen y desarrollo*

El hospice es una filosofía de cuidado, una forma competente y compasiva de ofrecer CP.<sup>13</sup> Para comprender esta filosofía y su incidencia en los hospices que hoy funcionan, es necesario hacer un breve repaso de su origen y desarrollo.

12. Es interesante lo que dice al respecto J. BARBERO "Cuidados Paliativos" en: F.J ELIZARI BASTERRA, *10 Palabras Clave sobre el Final de la Vida*, Navarra, Verbo Divino, 2007, 67-114.

13. Muchos datos para esta parte los he tomado del sitio web de la sociedad española de cuidados paliativos (SECPAL): <http://www.secpal.com/> [Consulta: 19 de septiembre de 2016].

La palabra hospice se deriva del latín *hospitium* que originalmente se refería a posadas o lugares de descanso. En la antigüedad, en estos lugares los peregrinos, agotados por el viaje, y las víctimas de enfermedades o del vandalismo podían encontrar de manera temporal, alimento, posada, cuidado médico y refugio.

En Europa, desde el S. IV, en el período de Constantino y quizá guiado por su madre Santa Elena, aparecieron instituciones cristianas inspiradas en los principios de la caridad evangélica, a las que se dio el nombre de hospitales y hospicios. Los primeros se establecieron en el mundo bizantino. Con el desarrollo de la medicina, el concepto evoluciona o hacia el hospital o hacia casas donde se cobijaba ancianos o huérfanos.

En Roma, el primer gran hospital fue erigido en el año 400 por Fabiola, una discípula de San Jerónimo, en tiempos del emperador Juliano, el Apóstata, con el fin de atender a los peregrinos que llegaban a Roma, desde África, Asia y el Este.

Durante la Edad Media, los hospices no tenían realmente una finalidad clínica sino más bien caritativa. Se situaban cerca de las rutas más transitadas. En estos sitios se atendían todo tipo de personas necesitadas: viajeros, huérfanos, peregrinos, etc. Se proporcionaba alojamiento y comida a los que se encontraran enfermos. No fue primariamente un lugar dedicado a los moribundos. San Bernardo, en el siglo XII utilizó la palabra *hospice* para señalar el lugar de los peregrinos, en continuidad con las prácticas antiguas de hospitalidad.

Otro hito del desarrollo de los hospices, lo encontramos en Francia, con san Vicente de Paul (1581-1660), quien se dedicó al cuidado de los pobres fundando dos Congregaciones: Los sacerdotes de la Misión, o Lazaristas, y las Hijas de la Caridad; esta última con la ayuda de Santa Luisa de Marillac. San Vicente promovió la creación de numerosos hospicios para pobres por toda Francia. Las Hijas de la Caridad continuaron desarrollando esa labor con pobres y enfermos.

Aparentemente, la primera vez que se utilizó la palabra *hospice* refiriéndose al cuidado de los moribundos fue en Lyon, Francia, en 1842. Allí Mme. Jeanne Garnier, a través de la Asociación de Mujeres del Calvario, creó diversos hospices, para albergar moribundos. En 1879, Mary Aikenhead, fundadora de las Hermanas Irlandesas de la

Caridad estableció en Dublín *Our Lady s Hospice* y, en Londres, en 1905, el *St. Joseph s Hospice*.

Hubo también otras iniciativas entre los cristianos de tradición evangélica, durante el siglo XIX: los *Protestant Homes* abrieron sus puertas también en Londres para atender enfermos de tuberculosis y algunos enfermos de cáncer. En uno de ellos, el *St. Luke s Home for the Dying Poor*, trabajó siete años, hasta 1948, Cicely Saunders como enfermera voluntaria.

La Dra. Saunders es un hito fundamental en la historia del cuidado hospice y en el impulso que toma esta forma de cuidar a partir de la segunda mitad del siglo XX, por ello vamos a detenernos brevemente en algunos hechos de su biografía. Cicely M. Saunders, nació el 22 de junio de 1918, cerca de Londres. Se graduó como enfermera en la Escuela del *St. Thomas's Hospital*, en Londres, en 1944. Como ella quería estar cerca de los enfermos, pero tenía algunos problemas de salud, decidió estudiar la carrera de trabajadora social sanitaria.

Cicely no era una mujer creyente, pero en 1945 experimenta una fuerte conversión que la lleva a acercarse a la fe cristiana. A la luz de esta conversión, decide trabajar con los moribundos. En este proceso, se da otro hecho fundamental en su biografía: en 1947 conoció a David Tasma, un judío polaco con un cáncer inoperable y sin nadie a su lado. Saunders le atendía profesionalmente como trabajadora social, pero su relación se convirtió en enamoramiento mutuo y en una de las más determinantes influencias para lo que más tarde sería el Hospice. David encontró el sentido de su vida y el de su enfermedad hablando con Saunders de cómo se podría ayudar a otros enfermos que estuvieran en similares circunstancias.

Ambos comenzaron a pensar en un sitio “distinto”. Un lugar en el que las personas con un diagnóstico terminal vieran aliviada su situación, con un personal entrenado y hábil en tratar el dolor y en el que pudieran atravesar el final de sus biografías, rodeados de amor y atendiendo otras necesidades más allá de las de la salud.

Cuando David falleció, Cicely, al mismo tiempo que realizaba su labor como trabajadora social, ayudaba como voluntaria en *St. Lukes Hospital*, allí se dedicó a la lectura de los archivos del centro. En ellos se recogían muchos comentarios del fundador, Dr. Howard

Barrett, sobre el tipo de trabajo que allí se realizaba. Saunders reconoce esas ideas como inspiradoras en su modo de plantear un hospice.

Resueltos sus problemas de salud, Saunders le expresa a Barret su deseo de dedicarse a los moribundos como enfermera. El Dr. Barret le aconsejó estudiar medicina, porque, le dijo: “son los médicos los que abandonan a los enfermos”. Estudia en *St. Thomas's Hospital Medical School*, donde se graduó como médica a los 40 años, en 1957.

Entre 1958 y 1965 trabaja e investiga sobre el cuidado de los enfermos terminales en *el St. Joseph's Hospice*, de Londres, uno de los Hospices de las Hermanas Irlandesas de la Caridad. Esos siete años de trabajo fueron cruciales. Allí escuchaba a los pacientes, tomaba notas, hacía registros y monitorizaba los resultados de control del dolor y otros síntomas de los pacientes. En *St. Lukes's* había observado que los enfermos tomaban opiáceos regularmente cada cuatro horas. Introduce ésta práctica en *St. Joseph* y ayuda a las religiosas a ser más eficaces en el cuidado de los pacientes. Su método de trabajo y sus resultados comienzan a ser conocidos por muchos. Ella aprende todo lo que puede y sueña con construir un lugar para trabajar así, para investigar más y para enseñar a otros.

Finalmente, en 1967 funda *St. Christopher's hospice*, así relata los inicios:

“La semilla a partir de la cual creció el Hospice fue una donación de 500 libras hecha por un hombre del ghetto de Varsovia que murió de cáncer en un hospital de Londres en 1948. (...) 19 años más tarde fueron ingresados los primeros pacientes: la donación inicial había aumentado a 500.000 libras cuando se abrió el Hospice. Hoy, el *St. Christopher* -siendo el prototipo de los hospitales para incurables- tiene sus propias características peculiares, procedentes de la personalidad de su equipo y, sobre todo, de su fundamento cristiano”.<sup>14</sup>

En el año 1961 se constituyó el Grupo Fundacional de *St. Christopher's Hospice* que trabajó y discutió las bases y objetivos de su actividad hasta 1965. Después, esas bases fueron recogidas en una declaración fundacional. En ella, se señala que el *St. Christopher's Hospice* está basado en la fe cristiana, su objetivo es expresar el amor de Dios a

14. C. SAUNDERS, “Hospice Evolution” en: *Nursing Times*, nº82 año 42 (1986) 28-30.

todo el que llega, y de todas las maneras posibles: en la destreza de la enfermería y los cuidados médicos, en el uso de todos los conocimientos científicos para aliviar el sufrimiento y malestar, en la simpatía y entendimiento personal, con respeto a la dignidad de cada persona, sin barreras de raza, color, clase o credo.

El *St. Christopher* fue inaugurado en Londres en julio de 1967, más precisamente en Sydenham, en la zona sur de la ciudad. Dos años más tarde incorpora los cuidados domiciliarios dependientes de la institución. El nombre Hospice se mantuvo porque prefería un nombre intermedio entre hospital y hogar, ya que reflejaba bien la idea de lo que se pretendía conseguir: un lugar para los enfermos y sus familias que contara con la capacidad científica de un hospital y el ambiente cálido, la hospitalidad de un hogar. *St. Christopher's* se transformó también en un lugar de investigación y formación para muchas personas.

El libro *Cuidados de la enfermedad maligna terminal*, dirigido por Saunders, fue publicado por primera vez en Londres a finales de la década de los 70.<sup>15</sup>

Para terminar este breve repaso del origen del movimiento Hospice, quizá la mejor manera es conocer su propia descripción, que luego nos servirá para comprender el espacio investigado:

“El *St. Christopher's Hospice* es una Fundación Cristiana con un personal y un equipo de voluntarios de muchas religiones o de ninguna. (...) Los pacientes se mueven entre el Hospice, sus propios domicilios y sus anteriores hospitales.

El equipo de atención domiciliaria trabaja en coordinación con el equipo de asistencia primaria de la zona, dentro de un radio flexible de siete millas del Hospice. Hay camas disponibles si surge necesidad. La mayoría de los pacientes es atendido en las Consultas Externas y algunos acuden al Hospital de Día.

El Hospice tiene un programa a largo plazo de investigación clínica sobre alivio del dolor y otros síntomas terminales. Está también involucrado con estudios psicológicos sobre las necesidades de soporte del enfermo moribundo y sus familias, y de evaluación de sus prácticas, tanto para los enfermos ingresados como para los que se atienden en sus casas.

*St. Christopher* tiene disponible un programa de enseñanza multidisciplinar

15. C. SAUNDERS, *Management of Terminal Disease*, London, Arnold, 1978. De éste libro hubo diversas ediciones y en distintos idiomas, también en español: C. SAUNDERS (ed), *Cuidados de la enfermedad maligna terminal*, Barcelona, Salvat Editores, 1980.

para personal de otros centros especializados, médicos generales, enfermeras y otros profesionales así como para su propio personal”.<sup>16</sup>

Vemos que los hospices que hay en nuestro país y que hoy conocemos, se asemejan bastante a éste modelo. Está el concepto de hospice como modo de cuidar que puede realizarse de varias maneras; la no-discriminación, la atención multimodal, el alivio del dolor, el trabajo en equipo. *St. Christopher's* es, de algún modo, el paradigma de todo el movimiento hospice posterior.

No quiero hacer una cronología exhaustiva, este recorrido en el tiempo tiene el propósito de dar cuenta de lo que es el cuidado hospice, de dónde viene, cómo se desarrolla y cuál es el impulso fundamental que recibe a partir del siglo XX. Sólo señalo para terminar, que Cicely Saunders llega a ver antes de su muerte ocurrida en 2005, cómo los hospices se multiplican no sólo en el Reino Unido, sino también en el resto de Europa, en América del Norte y en América Latina.<sup>17</sup>

### 3.2 Movimiento Hospice en Argentina

Los Hospices en la Argentina surgen también con una inspiración cristiana, concretamente por iniciativa de miembros de la Iglesia Católica. Al igual que sus predecesores, están abiertos a todas las personas que los necesiten sin discriminación alguna, con especial preocupación por aquellas que carecen de los recursos económicos necesarios o que no tienen entorno familiar que pueda sostenerlos.<sup>18</sup>

También en el contexto nacional, “hospice” refiere a una filosofía, más que a un espacio físico (pero también a él), a una modalidad de cuidados compasivos y competentes en el final de la vida, que pueden ser aplicados de diversas maneras. A través del modelo asistencial de los cuidados paliativos ya descriptos, (aquel definido por la OMS en el año 2002), el Movimiento Hospice de Argentina propone una ética del

16. ANNUAL REPORT AND YEAR BOOK 1990-91, ST. CHRISTOPHER'S HOSPICE. Londres, *St. Christopher's Hospice*, 1991. Referencia tomada del sitio web de secpal: <http://www.secpal.com/3-cicely-saunders-y-el-st-christophers-hospice> 17 de septiembre de 2016.

17. Lamentablemente carecemos de datos en África.

18. Así lo señala el sitio web del Movimiento Hospice en la Argentina: <http://movimientohospice.org.ar/> [Consulta: 19 de septiembre de 2016].

cuidado fundada en el respeto por la vida como don y bien fundamental. La hospitalidad y la solidaridad son valores esenciales para la asistencia y el acompañamiento que se realiza a través de equipos de voluntarios y profesionales que ayudan a integrar la multiplicidad de aspectos del cuidado de la persona, con la finalidad de lograr una atención humana holística.

#### 4. “Casa de la Esperanza”, una Forma de Cuidado Hospice

##### 4.1 Una Casa de Esperanza y Cuidado

La “Casa de la Esperanza”<sup>19</sup> del Hospice “San Camilo”, está ubicada en una calle tranquila<sup>20</sup> de la localidad de Olivos (Pcia de Buenos Aires). Cuando se ingresa en ese lugar llaman la atención la paz y la alegría que, en general allí se respiran. A tres cuadras está la quinta de Olivos y es inevitable pensar en el contraste, ya que seguramente en el domicilio del Presidente de la Nación, se estén conversando asuntos que saldrán mañana en los diarios, pero aquí se charlan temas de vida y muerte.

Nadie diría que en esa casa las personas están cercanas a la muerte, pero lo están. No sólo porque quienes allí residen se estima que la tienen próxima en el tiempo, sino también porque quienes los y las cuidan se codean todos los días con ella.

Alojarse en la “Casa de la Esperanza” es una de las tres modalidades con las que el Hospice “San Camilo” cuida a personas de bajos recursos que tienen un pronóstico de vida de seis meses o menos. Las otras dos formas de cuidado son: el Hospice en casa y el Hospice en el hospital.<sup>21</sup>

19. A partir de ahora CDE.

20. La dirección postal de la “Casa de la Esperanza” es Hilarión de la Quintana 2125. Olivos (1636).

21. Otros hospices contemplan también el modelo de “hospice de día” (los huéspedes vienen a pasar el día y vuelven a dormir a su casa) y el de “hospice de respiro” (los huéspedes que suelen tener la modalidad de “hospice en casa”), se quedan algunos días en la sede del hospice para ayudar en el cuidado a los familiares. En el HSC no se suele usar la expresión “Hospice de respiro”, pero de hecho hay permanencias transitorias, con el objetivo de hacer sustentable el cuidado en la familia.

Lo primero que nos informan voluntarios/as y enfermeras/o<sup>22</sup>, es que la CDE no es un hospital, sino “una casa de familia, como la tuya, como la mía”.<sup>23</sup> Si la CDE forma parte del Hospice, quienes se alojan en ella no son pacientes, sino huéspedes.

En efecto, al ingresar, se siente ese clima de familia. Los voluntarios y voluntarias hacen todo lo que se hace en cualquier hogar: cocinan, lavan, planchan, limpian, proveen alimentos e insumos para los habitantes del lugar. Como en esa casa viven personas que están enfermas, también tienen seguimiento médico y de enfermería y se atiende a su bienestar físico, emocional y espiritual. Es un cuidado holístico, integral, sobre todo es un cuidado compasivo y amoroso, hecho de acciones grandes y de pequeños detalles.

Lo primero que se intenta, como en toda estrategia de cuidado paliativo, es suprimir el dolor o reducirlo al mínimo. En estos años, en el marco del HSC escuché muchas veces la expresión “en el final de la vida no debería haber dolor”.<sup>24</sup> También así lo refería el P. Tomás, capellán del HSC en una entrevista, refiriéndose a la situación de un huésped:

“Me acuerdo el año pasado con un huésped que venía de Venezuela y que había sufrido mucho la falta de analgésicos. (...) no había morfina básicamente en Venezuela y cuando llegó acá y empezó a ser tratado para el dolor (era un hombre de unos 50 años; muy, muy lúcido) decía “¡Ay! Ahora se me abrió la mente” decía “puedo entender y yo sé que me voy a morir, pero ahora sin el dolor.” (...) No podemos diseccionar lo espiritual y lo corporal y muchas veces a través de un cuidado del cuerpo que necesitamos también. De sentirse confortables, higiénicos y calmados en su dolor, también eso acaricia el alma de alguna manera”.<sup>25</sup>

Es importante hacer una distinción entre el dolor y el sufrimiento,

“El dolor es la reacción espontánea del cuerpo o del psiquismo ante una agre-

22. En este momento hay un solo enfermero (varón). Él y sus compañeras enfermeras, junto a una persona que se ocupa de temas administrativos, son el único personal rentado de la institución. Médica, voluntarios de tres turnos de lunes a lunes para atender a los huéspedes, junto con otras personas que se ocupan de temas de gestión y logística, realizan sus tareas allí *ad honorem*. Entre todos suman alrededor de 130 personas.

23. Valeria, en la entrevista realizada el 2 de diciembre de 2015 a ella y a Socorro, coordinadoras de las/os voluntarias/os. Entrevista 7, párrafo 1.

24. Esto figura en la página web <http://www.hospicesancamillo.org.ar/#!about3/c502> [Consulta: 5 de septiembre de 2016].

25. Realizada al P. Tomás el 13 de abril de 2015. Entrevista 5, párrafos 14 y 15.

sión o una anomalía. El sufrimiento, en cambio, es la elaboración que hace la mente de ese dolor convirtiéndolo en frustración, rebelión, expectativa, decepción, sentimiento de culpabilidad, reproche, etc. Dolor y sufrimiento se confunden y se alimentan mutuamente.”<sup>26</sup>

C. Saunders, descubre una realidad a la que llama “dolor total”.<sup>27</sup> Con esta expresión ella se refiere a ese estado en el que el dolor y el sufrimiento se retroalimentan y es difícil distinguirlos y por lo tanto aliviarlos. Ella habla de cuatro dimensiones del dolor total: físico, emocional, espiritual y social. Así nos hablaba del manejo del dolor la Dra. Isabel Pincemín:

“Se pone mucho el acento en el control del dolor. Pero la verdad es que, el aspecto del que lo rodeas al huésped ayuda muchísimo, (voluntarios y personal de enfermería) lo re-quieren y le dan de todo. Hay un factor psicológico muy fuerte en el dolor.

Lo terrible es el hecho de saber que están solos y sin cuidado... Hay unos valores que se llaman de “difícil manejo”. Son varios, pero uno de ellos son las somatizaciones. A veces te encontrás con una persona a la que le hacés todo lo que a la persona le tendría que calmar el dolor, pero no le calma, porque le duele el alma, está ansioso, está angustiado, cuando ese nivel de angustia y ansiedad va bajando, la percepción del dolor es menor. Quedan nada más los dolores que son difíciles”.<sup>28</sup>

He visto en la CDE, que el hecho de prestar atención y que los huéspedes perciban que alguien los está cuidando y se preocupa por su bienestar, hace que disminuya el dolor, el sufrimiento y todo malestar en general.

#### 4.2 Cuidado clínico e interdisciplinar

El control de los síntomas (no sólo del dolor), es muy importante.<sup>29</sup> Esto es parte fundamental de humanizar el morir,<sup>30</sup> rodearlo de

26. J. MELLONI, “La Espiritualidad como Universal Humano”, en: E. BENITO-J. BARBERO-M. DONES (Eds.), *Espiritualidad en Clínica. Una propuesta de Evaluación y Acompañamiento Espiritual en Cuidados Paliativos*, Buenos Aires, Ed Biblos-Instituto Pallium Latinoamérica, 2015, 39-43.

27. Cf. C. SAUNDERS, “The symptomatic treatment of incurable malignant disease”, *Prescribers Journals* vol. 4 (1964) 68-73; C. SAUNDERS, *Velad Conmigo. Inspiración para una vida en cuidados paliativos*, Barcelona, La Caixa, 2011, 8.

28. Realizada a la Dra. I. Pincemín, el 11 de julio de 2014. E 1 p 46.

29. Los más frecuentes son los malestares respiratorios y digestivos.

30. Esta expresión, también es muy habitual en el cuidado hospice. Cf. A. PANGRAZZI “El cui-

dignidad y respeto, a través de un acercamiento multidisciplinario. El cuidado hospice nos revela que el tramo final de la biografía necesita más de una mirada y de una forma de atención.

Es importante el hecho de seguir el tratamiento médico adecuado. Algunos huéspedes llegaron a la casa de la esperanza mal diagnosticados o no adecuadamente tratados. Al encontrar el rumbo en el tratamiento, su calidad de vida mejoró fundamentalmente, así nos lo decía Enrique:

“...yo venía de estar sólo, mal comido, mal alimentado, mal medicado y con una expectativa de vida de unos tres, cuatro días, más de eso no. (...) yo estaba tirado en una cama que no me podía ni mover porque realmente era un esqueleto con cuero afuera. Y bueno ahí empezó la recuperación por medio de las conversaciones, a hablar, “comé”, me daban de comer, desayunaba. Es decir, me empezaron... lo que yo no pude hacer por mi cuenta lo hicieron ellos...”<sup>31</sup>

También es fundamental la enfermería: en el HSC, el office de las enfermeras es “el segundo corazón de la casa”, como me dijo una voluntaria.<sup>32</sup> Un lugar fundamental, en el que no puede trabajar cualquiera sino aquel enfermero/a, que tenga sensibilidad hacia el final de la vida,

“no queremos cualquier enfermero, queremos un enfermero que pueda establecer un vínculo. Después que sepa más o menos de la morfina se lo enseñamos nosotros. Buscamos que tenga una manera de relacionarse y que la persona sienta que en ese lugar es ella...”<sup>33</sup>

He observado que la vocación de cuidado que tienen estos profesionales de la salud, florece en contacto con los huéspedes. Parecería que dicha vocación puede expresarse en toda su riqueza y matices cuando aparece alguien a quien hay que cuidar intensamente, “cuanto más cuidado necesita una persona, es cuando nos sentimos todavía más útiles”,<sup>34</sup> contó una de las enfermeras, al referirse a sí misma y a sus pares.

dado holístico de las personas” en: MOVIMIENTO HOSPICE ARGENTINA, *Eres Importante hasta el Final. Cuidado Hospice*, Buenos Aires, Ed. Claretiana, 2013. 13-26.

31. Realizada a Enrique (huésped) el 18 de mayo de 2015. E 8 p 16-17.

32. En una conversación informal. El primer corazón para ella era la capilla.

33. Así lo decía la Dra. Isabel Pincemín, en la entrevista hecha el 11 de Julio de 2014. Cf. HSA E1p 60.

34. C. ALVARADO, “Qué significa vivir el cuidado Hospice”, en: MOVIMIENTO HOSPICE ARGENTINA, *Eres Importante hasta el Final. Cuidado Hospice*, Buenos Aires, Ed. Claretiana, 2013, 35-41.

En el tiempo que llevo frecuentando el HSC, descubrí que la enfermería no sólo está asociada a la ciencia, sino al arte y a la intuición. C.A. es la coordinadora de salud y está desde el comienzo del Hospice “San Camilo”. Los voluntarios y voluntarias quieren ir a visitar huéspedes a los hospitales y domicilios con ella, para verla en acción. Consideran esas oportunidades como de verdadero aprendizaje, así se expresaba una voluntaria: “A la mañana siguiente yo la acompañé a C.A. Ella es re canchera yo no me pierdo detalle de lo que hace porque con ella... vos la acompañás y aprendés... nada... es la universidad.”<sup>35</sup> Aprenden de ésta enfermera no sólo maniobras de enfermería, sino el arte de cuidar, de acompañar, de la intervención justa.<sup>36</sup>

Pero también es importante el cultivo de otras aproximaciones desde la psicología, el trabajo social, el arte, la antropología, la sociología, etc. Junto a la persona que sufre, es necesario un acompañamiento multimodal, porque los requerimientos son diversos de por sí y además cada persona es distinta. Se aplica aquí lo dicho antes sobre este tipo de cuidados que deben ser realizados “como un traje hecho a medida”.

Por un lado, cuanto mayor es el sufrimiento, hay que salir a su encuentro con más recursos, por otro lado, el cuidado como tarea de alivio, requiere el despliegue de distintas posibilidades.

Hay necesidades prácticas o de logística: ser trasladados al hospital para ver a un especialista o realizar un estudio, radioterapia, quimioterapia, etc. También está el universo de los trámites ante las obras sociales, conseguir medicamentos, elementos de ortopedia y aparatos de apoyo para asistir a los huéspedes (oxígeno, nebulizadores, bombas para aspirar, etc.) y las mil necesidades que tenemos las personas, en especial cuando estamos enfermas.

Tal vez lo más sensible son los requerimientos emocionales o espirituales. En esto los voluntarios son maestros. Decía Elsa, una voluntaria, “él era camionero (se refiere a un huésped) y quería aprender a filetear, o por lo menos, saber más del arte del filete, entonces me fui a la

35. Entrevista 7, realizada a Valeria Terzolo y Socorro Ham el 2 de diciembre de 2015. En este párrafo 55 habla Socorro.

36. Cf. J.C. BERMEJO, *Salir de la Noche. Por Una Enfermería Humanizada*, Santander, Sal Terrae, 1999.

Boca y empecé a preguntar... finalmente conseguí que un fileteador venga a visitarlo...”.<sup>37</sup> Existen este tipo de necesidades, que son más deseos que necesidades, pero que el hecho de verlos cumplidos, reportan una enorme felicidad en los huéspedes, y con ella una mejora fundamental en su calidad de vida. Tal vez nunca antes tuvieron cerca a alguien que se preocupara por sus deseos. Muchos manifiestan jamás haber sido cuidados de este modo, situación que les genera agradecimiento, asombro, admiración.<sup>38</sup> Es frecuente que se refieran a los voluntarios/as y enfermeras/as como “ángeles”,<sup>39</sup> que tan pronto pueden conseguir un tubo de oxígeno que falta, como reconectar con un familiar con el que se desea hacer “las paces”, o bien conseguir algo rico para la merienda. Ese cuidado llena de alegría a quien lo recibe, pero también a quién lo ofrece, que siente de algún modo, renovado el sentido de su propia vida, al dignificar la vida frágil de quien está partiendo.

### *Acompañamiento espiritual al final de la vida como cuidado integral, competente y compasivo*

#### *5.1 Acompañamiento espiritual en el cuidado hospice: importancia de una aproximación integral y competente<sup>40</sup>*

“Al cuidado le agregamos hospitalidad y profesionalismo. Es una combinación maravillosa”,<sup>41</sup> afirma el Dr. Najún<sup>42</sup> refiriéndose a los CP en general y al cuidado Hospice en particular. Hay muchos elementos que hacen del cuidado un acompañamiento integral y competente, señalo aquí algunos:

37. Nota de observación participante, encuentro de voluntarios del HSC, 30 de agosto de 2016.

38. Cf. Entrevista a Enrique (Huésped), realizada el 18 de mayo de 2015, Entrevista 8 párrafo 8.

39. En otro texto me referí a la asociación que hacen los huéspedes con los ángeles como figuras de cuidado. Cf. “El Hospice como Familia de Dios. El Sínodo de la Familia en Diálogo con la experiencia del Hospice San Camilo”. Será publicado electrónicamente durante el segundo semestre de 2016 en *Cahiers Internationaux de Theologie Pratique*, SPIP 553.

40. En esta parte sigo a J. BARBERO, “Apoyo espiritual en cuidados paliativos” en: *Labor Hospitalaria*, 263 (2002) 5-24.

41. <http://www.hospitalaustral.edu.ar/2015/09/cuidados-integrales-una-forma-de-cuidado-competente-y-compasivo/> [Consulta: 24 de octubre de 2016].

42. Jefe de Cuidados Paliativos del Hospital Universitario Austral y fundador del Hospice “Buen Samaritano”.

5.1.1. La importancia de la relación con el cuerpo. Un cuidado ofrecido, sin una palabra intercambiada, corre el riesgo de ser percibido por el huésped como una negación de su propia condición de persona, como una reducción al estado de objeto. Sin embargo, este cuidado se convierte en signo de la atención al otro cuando lo acompaña una palabra: palabra que explica, que acompaña el gesto, que nombra a la persona. Ciertamente, hay maneras de revisar o de higienizar a un enfermo, que no son más que una acción, convirtiéndose entonces en modos de disolverle un poco la subjetividad. Esa acción aunque sea técnicamente correcta, es impersonal e incapaz, por sí misma, de aportar sentido. Debe procurarse entonces, no dividir a la persona, cuidando al cuerpo como si fuera una máquina que necesita reparación y suponiendo que la misma persona puede administrar sus emociones con independencia a cómo sea tratado corporalmente. O que de los sentimientos se ocupará el psicólogo o el sacerdote. Por otro lado, el cuerpo es para el huésped, en general fuente de malestar e incomodidad; a veces incluso es un cuerpo en el que no se reconoce, un cuerpo que ha cambiado para mal. Se vuelve entonces muy importante que, quienes ofrecen cuidados re-conozcan y acepten a la persona tal cual es y tal cual está. Si quien cuida no se aleja, recibe y cuida, la persona enferma tiene impulso para recibirse y cuidarse a sí misma. La aceptación del deterioro corporal del huésped por parte del voluntario/a o profesional de la salud es una forma compasiva de acompañar un proceso doloroso e inexorable. No esquivar la mirada, tomar la mano u ofrecer una caricia, pueden brindar una importante motivación para seguir adelante.

5. 1. 2. El diálogo y la escucha activa. Se trata de crear espacios no amenazantes en los cuáles el huésped pueda expresar angustia, miedos, esperanzas, dudas. La escucha no evitará el sufrimiento, pero libera y alivia. Quien escucha a una persona con una enfermedad avanzada, oye lo que normalmente nadie quiere oír; esa escucha implica una disponibilidad del corazón capaz de acoger con amor y respeto aspectos dolorosos de una vida y de una historia. Esa escucha acompaña. Al recibir y seguir con respeto y atención una narración, ayudamos a la persona a encontrarle sentido a su historia y a percibirla como historia sagrada,<sup>43</sup> historia de salvación.<sup>44</sup>

43. Esta idea se encuentra en el libro de Jean Vanier, *Cada persona es una historia sagrada*. PPC, Madrid, 1995.

44. I. Baumgartner habla de la fuerza sanadora que tiene el hecho de narrar la propia historia.

5.1.3. La relación con el pasado y el presente, desde la mirada del perdón. Las personas vamos acumulando heridas a lo largo de nuestra biografía. Cuando la misma está próxima a su fin hay necesidad de reconciliación, pero no siempre se hallan los caminos. Esto se expresa en diversas conductas que van desde el hecho de negarse a hablar, fijaciones en hechos del pasado, sentimiento de culpabilidad u otras conductas. Se trata de identificar el deseo de reconciliación y facilitar ciertos caminos: desde favorecer el reencuentro con algún familiar, hasta escuchar la historia de vida que el propio huésped tiene dificultad para mirar. Reconciliado con la vida, paradójicamente, tendrá menos miedo de morir. Con ello atendemos una dimensión emocional, pero también acompañamos desde la espiritualidad religiosa o no religiosa que tenga la persona. Desde allí se pueden dar pasos en la dirección del perdón que trascienden lo psicológico.

5.1.4. Los roles familiares y sociales. El huésped no tiene por qué quedar aislado a partir de la enfermedad. Sigue estando inserto/a en una red de relaciones que están tan habilitadas o tan interrumpidas como antes del diagnóstico o del ingreso al hospice. Tal vez el trabajo dentro y fuera de casa es lo que más se interrumpe con una enfermedad grave, pero un padre puede participar en las decisiones familiares más importantes; un huésped puede recibir visitas o saludar a su amigo el día del cumpleaños... Se trata de brindarle reconocimiento, haciéndole experimentar que el aumento de su fragilidad y la pérdida de autonomía funcional, no le privan de su autonomía moral para decidir sobre su propia vida. Reconocer en el sentido profundo significa darse cuenta de la dignidad de otra persona. Es una manera muy eficaz de acompañar. Ella misma puede no re-conocerse, pero la presencia de otro que la reconoce y encuentra, tal vez en una apariencia muy distinta, le hablan de su valor infinito.

5.1.5 Los recursos espirituales. La etapa final de una enfermedad sigue siendo un momento de crecimiento. Crecimiento que a veces se manifiesta especialmente en el ámbito de su espiritualidad. Habilitar y potenciar los recursos espirituales de los huéspedes suele ser una

El hecho de compartir la historia con otra persona ayuda a encontrar a Dios, al encontrar algún sentido a lo ocurrido. Cf. "Fuerzas salvíficas en las historias narradas", en: I. BAUMGARTNER, *Psicología Pastoral. Introducción a la praxis de la pastoral curativa*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1997, 625-629.

forma excelente para un inesperado florecimiento personal, precisamente en el momento en que todo parece marchitarse. La apertura del ser humano a “lo Otro” puede significar un movimiento de trascendencia a través del arte, la naturaleza, la solidaridad o la relación con Dios. Apoyar esta apertura nos llevará a veces a leer un poema o un pasaje bíblico significativo para el huésped, facilitarle la escucha de determinada música, acompañarlo en la expresión de la oración, etc.

5.1.6 ¿Quién hace la tarea de acompañamiento espiritual? Si tomamos la expresión en sentido amplio, todo aquel que hace cuidado hospice, hace acompañamiento espiritual. Acompañamos personas, no espíritus, aunque atendamos sus distintas necesidades en diversos niveles. La persona enferma desea ser reconocida en su globalidad, en su subjetividad, el error estaría en reservar exclusivamente el apoyo espiritual a ciertos profesionales o personas dedicadas exclusivamente a la relación interpersonal. La persona enferma sufre cuando percibe una dicotomía entre su cuerpo objeto de cuidados de un equipo médico, su personalidad confiada al psicólogo o al counselor y, finalmente, su ser espiritual, del que se ocupa el sacerdote o agente pastoral.

Se trata de reflexionar desde el terreno común: una persona única, indivisa, en su globalidad y una filosofía de cuidado: la del cuidado hospice, que entiende como instrumento clave de su intervención el trabajo en equipo y en dinámica interdisciplinar. Es una cuestión de niveles de intervención. El psicólogo no es propietario de las emociones del paciente, ni la enfermera de su hidratación, ni el médico de cualquier tipo de síntomas, ni el acompañante espiritual o el voluntario de las preocupaciones últimas del paciente.

Un equipo de cuidados hospice ha de tener una formación básica y común en cualquiera de estos ámbitos que le permita: Tener una sensibilidad formada para detectar que existe determinada necesidad; intervenir, al menos a un nivel muy básico, cuando la necesidad pertenece a un ámbito diferente al de la propia área y esa necesidad se expresa con un nivel bajo de intensidad y/o complejidad; derivar al profesional especializado cuando la intensidad, frecuencia y/o complejidad de las necesidades sean altas.

La dimensión espiritual cruza transversalmente la experiencia del huésped en todos los otros ámbitos: físico, social, emocional. No

es un acompañamiento sencillo porque se requiere una cierta experiencia para detectar por ejemplo, las sutiles necesidades de sentido o la búsqueda de Dios en el dolor físico o emocional. Además suele ser común la confusión entre espiritualidad y religión, generando un vacío asistencial ante la persona con necesidades espirituales no religiosas. En general se cuenta con pocas personas formadas en acompañamiento, en especial para estas situaciones.

### *5.2 Acompañamiento espiritual y compasión al final de la vida*

“Siempre imaginé los cuidados paliativos con rostro de mujer de ojos grandes y compasivos; vestida de ropas sencillas, dedicada a amar a quien se debe por vocación, oliendo a limpio y a respeto; con el alma en carne viva; sonrisa amable, asumiendo y comprendiendo el dolor, gozando de la oportunidad de vivir para aliviar en cada segundo a todo el que nos rodea; dulzura sin demora y sin prisas, sin restricciones; firme siempre aún sin saber de coordenadas en el camino que lleva al principio importante de las cosas”.<sup>45</sup>

Este texto me lo facilitó una de las entrevistadas, refirió que a ella la inspiraba para iniciar su día como voluntaria en una unidad de CP, la ponía a tono de lo que iba a vivir y le ayudaba a abrir su corazón para el encuentro siempre nuevo con las personas. Cuando ella me lo dijo, recordé que muchos textos sobre CP y sobre cuidado hospice, comienzan con textos poéticos o metafóricos. Sin duda, las experiencias humanas más profundas como la de la última etapa de la vida, nos dejan al límite de las palabras (o sin ellas) y nos hacen recurrir a los símbolos, a la poesía, a la metáfora. Se busca compartir manifestando que queda mucho por decir cuando se narra la experiencia, que tal vez sea más lo no dicho que lo dicho. En estos casos, las narrativas abren significados, nada más y nada menos.<sup>46</sup>

Descubrí que el texto referido por esta persona, me evocaba lo que yo misma he presenciado en el HSC. No significa que siempre se logre plasmar la imagen algo idealizada que dibuja el autor, pero no dudo que la intención es acercarse a los huéspedes con esa predisposición de ánimo y con esa voluntad de aliviar el sufrimiento y de hacerlo

3. Se trata de la puesta que el Complejo Teatral de Buenos Aires hizo de esta obra de Eurípides en el Teatro General San Martín durante el año 2010.

eficazmente. En efecto, al cabo de estos años de investigación, creo que el cuidado compasivo es una de las claves de comprensión del cuidado hospice, algo así como un eje de todo lo que allí se vive y se hace.

Más arriba denominamos al cuidado hospice “competente y compasivo”. La competencia se manifiesta en las múltiples maneras de tratar de acompañar, aliviar y rodear de misericordia el dolor de los huéspedes y sus familiares. Estas atenciones logran su objetivo en la inmensa mayoría de las oportunidades.

La compasión es la piedra preciosa de este alhajero que es el hospice, o mejor dicho, es la luz que transfigura el sufrimiento. No nos referimos al sentimiento de compasión, aunque la mayoría de las veces ese sentimiento está, sino a la compasión como actitud y como capacidad de sentir con otro y de ponerse en el lugar del otro. Un arte y una virtud que a veces parece natural en determinadas personas y que en otras se adquiere, pero que siempre se puede perfeccionar.

Hay muchos estudios sobre la compasión y empatía, la mayoría son valiosos e inspiradores,<sup>47</sup> tanto en dichos textos como en los cuidados compasivos descritos por los diversos actores del espacio, hay varios elementos que me interesa señalar como piezas claves de un acompañamiento compasivo:

5.2.1 La “atención-que-ve”: quienes ofrecen su acompañamiento, miran y ven. En primer lugar “van a ver”, es decir se acercan para comprender la necesidad, así lo contaba un huésped: “Fueron a verme como cinco, seis veces, yo no los atendía porque no quería ver a nadie.”<sup>48</sup>

Muchas veces ven más cosas de las que vemos los demás, y nos invitan a mirar de otro modo porque es condición del amor, ver más allá. Así se expresaba una voluntaria, que parecía estar hablando del dormitorio de sus hijos, pero en realidad hablaba con enorme cariño de dos huéspedes:

“Mirá lo que es el cuarto de los chicos. Los chicos, dos huéspedes, uno tiene col-

47. Cf. A. AISA, *La compasión: apología de una virtud bajo sospecha*. Barcelona, Paidós, 1996; DALAI LAMA, *El Poder de la Compasión*, Madrid, Ed. Martínez Roca, 1997; J-C MÉLICH, *Ética de la compasión*, Barcelona, Herder, 2010; J. BARBERO-I. ESPERÓN, “Las actitudes como herramientas claves para el acompañamiento”, en: E. BENITO-J. BARBERO-M. DONES (Eds.), *Espiritualidad en Clínica. Una propuesta de Evaluación y Acompañamiento Espiritual en Cuidados Paliativos*, Buenos Aires, Ed Biblos-Instituto Pallium Latinoamérica, 2015. 111-129.

48. E8 p16

gado en su cabecera la camiseta de River y el otro una camiseta de rugby firmada por todos los compañeros. Ese cuarto está lleno de vida porque en la mesa de luz de Nico, que es uno de los huéspedes que ahora se fue porque está en tratamiento, están pilas de libros porque está terminando el colegio. Ahí hay vida”.<sup>49</sup>

Ella veía y me invitaba a ver el hecho de que los huéspedes que dormían allí estaban llenos de vida, aunque estuvieran concluyendo su biografía. También los ojos de las dos voluntarias con las que conversaba en ese momento estaban llenos de una vitalidad renovada y desbordante, plena de sentido, llena de un amor concreto expresado en el gesto simple de hacerle la cama y ordenarle el cuarto a dos personas. Vitalidad y cuidado compasivo. “Ojos grandes y compasivos”, diría Herrera. Ojos que acompañan las alternativas y el proceso de las personas, tratamientos, aficiones, dolores y alegrías, alguien que camina junto a otro ser humano el tramo final de su camino. Es una mirada que cuida acompañando, que no se retira aunque lo que haya por delante sea difícil de ver.

5.2.2 La compasión hace crecer: promueve el crecimiento de quien la recibe y de quien la ofrece y es un particular modo de conocer y entender la vida. Una de las voluntarias, cuando le pregunté si desde su punto de vista, la compasión era central en la experiencia del Hospice me contestó lo siguiente:

“En lo personal, creo que la compasión no sólo es clave para el cuidado y el acercarse a otro, sino que también es uno de los medios que promueve el crecimiento personal. Siento que sufrir junto a otro trae de la mano crecer junto a otro y, en medio de ese proceso, nos conocemos en profundidad. Esto no puedo explicártelo más que con mis palabras porque es una vivencia profunda y personal”.<sup>50</sup>

La compasión aparece en esta experiencia como la capacidad de sufrir con otro, ese sufrimiento compartido aporta también un conocimiento y una comprensión más profunda de los demás y de uno mismo.<sup>51</sup> Espontáneamente recuerdo a san Juan de la Cruz: “Porque el

49. E7 p 4

50. En un correo electrónico de SH (iniciales de la voluntaria), enviado el 19 de septiembre de 2016.

51. No es lo que queremos tocar directamente aquí, pero G. Brito, que ofrece cursos para entrenarse en la compasión, habla de los beneficios a nivel físico (por ejemplo una gran liberación de oxitocina en la sangre) que se dan entre las personas que establecen un lazo compasivo. Cf. <http://cultivarlamente.com/ecc/> [Consulta: 27 de septiembre de 2016].

más puro padecer trae más íntimo y puro entender”<sup>52</sup>, el místico se refería a la posibilidad de entrar, gracias a la cruz de Jesús en la sabiduría de Dios, y así adquirir una capacidad de comprensión nueva, dada no por el dolor en sí, sino por el amor dispuesto a sufrir por el amado.

Aún con esta disposición magnánima, la voluntaria no se coloca en un lugar de superioridad, sino que se percibe a sí misma como alguien que crece junto a otra persona, que también está en una situación de aprendizaje aunque esté viviendo sus últimos días. Los huéspedes detectan esta actitud de fraternidad-proximidad fundamental y también manifiestan actitudes de cuidado<sup>53</sup> hacia los otros huéspedes y hacia quienes los cuidan. Reconocen la vulnerabilidad fundamental de todas las personas y la necesidad que tenemos todos los seres humanos de ser cuidados. Posiblemente dicha lucidez provenga de su propia situación. Este crecimiento de ambos protagonistas es un profundo proceso espiritual, en el que acompañamos y somos acompañados. Con esta misma voluntaria hemos compartido en alguna conversación el hecho de que se supone que los voluntarios acompañan a los huéspedes, pero la experiencia de voluntarios y profesionales de la salud, es verse acompañados por la actitud o las palabras de un huésped. Concluíamos en aquella charla en la experiencia del acompañamiento mutuo, en el que juntos vamos hacia el encuentro con Dios.

5.2.3 El cuidado compasivo está centrado en el amor, un amor que busca los caminos para expresarse y que le da eficacia a todas las acciones, decía un voluntario:

“yo creo que son muy importantes las técnicas de escucha, pero me parece que no hay que perder de vista la sensibilización no solo como una estructura, sino como dejar que el Espíritu actúe, San Camilo decía: “como una madre como su único hijo enfermo”.

Yo creo que lo fundamental es el amor, uno puede tener todos los conocimientos, pero si no los hace con amor, y digo, si lo haces con amor y te faltan algunas cosas y metes la pata, bueno, el amor los une. Creo que es eso”.<sup>54</sup>

52. *Cántico Espiritual B*, 36,12, en: SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*, Madrid, Ed. De Espiritualidad, 1992. 735.

53. Así lo refería la coordinadora de salud, en la entrevista hecha el 23 de septiembre de 2014. E3 p21.

54. Entrevista a Francisco realizada en CDE, en Noviembre de 2014. E4 p13.

Si bien el amor es lo que da sentido a todas las acciones y eventualmente la caridad suple algunas cuestiones de impericia o inexperiencia, lo característico de la compasión es que busca ser eficaz. En ese sentido, la compasión va más allá de la empatía, porque comienza en la percepción del sufrimiento, continúa con la posibilidad de empatizar con quien lo padece, da lugar al deseo de ayudar/aliviar, y finaliza con una acción que apunta a la reparación o alivio de ese sufrimiento. La compasión implica un compromiso con el que sufre y con la tarea asumida.<sup>55</sup>

En definitiva, el amor es el contenido y la meta de todo acompañamiento espiritual. En el Hospice además, el amor se despierta frente al dolor de las personas, como dice el P. Vallarino, “el mundo del dolor convoca al mundo del amor”.<sup>56</sup> Es verdad que podemos ser indiferentes a la convocatoria, pero si mínimamente le hacemos lugar, el amor provoca un enorme crecimiento en quien busca vivirlo. Y obviamente es la manera más eficaz de acompañar a quien está sufriendo. El huésped tiene una sensibilidad especial hacia todos los gestos de quienes lo cuidan, percibe por ejemplo pequeños descuidos pero también valora y se consuela con los gestos de atención y de cariño que acompañan hasta lo desconocido.

5.2.4 Finalmente, y a modo de conclusión de esta parte, podemos decir que el cuidado compasivo produce una gratitud desbordante. Comentaba una huésped, una señora mayor, refiriéndose a una voluntaria con la que tiene un vínculo especial. Emocionada y agradecida así la describía:

“es una persona muy especial, muy muy especial. Es una persona joven pero tiene unas condiciones maravillosas. Muy muy buena persona, además muy atenta, muy educada, muy amable, muy gentil, muy generosa. Muy generosa, ella es una persona muy generosa. Qué se yo... También, una no tiene a veces las palabras para definir cómo son las personas. Faltan las palabras ¿no es cierto?”<sup>57</sup>

55. Cf. J. BARBERO-I. ESPERÓN, “Las actitudes como herramientas claves para el acompañamiento”, en: E. BENITO-J. BARBERO-M. DONES (Eds.), *Espiritualidad en Clínica. Una propuesta de Evaluación y Acompañamiento Espiritual en Cuidados Paliativos*, Buenos Aires, Ed Biblos-Instituto Pallium Latinoamérica, 2015. 111-129.

56. J.M. VALLARINO, *Los enfermos, epifanías del misterio pascual. Función terapéutica del asistente espiritual*, Ágape, Buenos Aires, 2014. 11.

57. Entrevista a Italia realizada en CDE, el 6 de Junio de 2016. E12 p25.

Evidentemente a esta huésped la acompañaron muy bien, si ella pudo percibir “las condiciones maravillosas” de esta voluntaria es porque se sintió profundamente querida y cuidada en cada aspecto de su vida y en cada momento que pasó en el Hospice.<sup>58</sup> A Italia le sobran los “muy” y finalmente le faltaban las palabras, como le faltaban a Mariana, que recurría a un texto poético antes de entrar a la unidad de CP, como le faltaban a SH para definir la compasión. Sin palabras, hay, sin embargo una realidad que se logra comunicar: el profundo significado del acompañamiento/cuidado compasivo.

*Conclusión: El paradigma del sanador herido como modelo de acompañamiento espiritual competente y compasivo*

La metáfora del “sanador herido” es tan antigua como el mito de Quirón, aquel centauro herido, quien por ser hijo de Cronos, era inmortal. Aquella creatura estaba destinada a permanecer herida por la eternidad y así, buscando su propia curación, descubre múltiples remedios que le sirven más a los otros que a él mismo. Su sabiduría y su capacidad médica hacen que sea buscado como tutor de héroes, entre ellos Aquiles y Teseo, y son muchos los que se acercan a él atraídos por su sabiduría y benevolencia.

Henry Nouwen, un reconocido autor de espiritualidad cristiana, vuelve sobre la metáfora del sanador herido, aplicándola particularmente al ministerio sacerdotal y en sentido amplio a todo servicio que se ofrece en la comunidad cristiana.<sup>59</sup> Esta metáfora ha tenido gran impacto porque reconoce que quien se acerca a acompañar a otros no es un superhombre o una supermujer, alguien que desde la plena resolución de todos sus conflictos ilumina el camino de sus hermanos, sino un ser humano herido, conocedor del sufrimiento, del error y del pecado, quien desde su experiencia de herida, pero también de sanación en proceso, se anima a acompañar el itinerario de otras personas.

Aplicado al contexto que nos referimos, el planteamiento sería

58. Esta señora fue un caso especial, porque estuvo varios meses en el hospice hasta su fallecimiento, el 14 de octubre pasado.

59. Lo hace en su libro *El Sanador Herido*, PPC, Madrid, 1996.

el siguiente: tanto el profesional o el voluntario de cuidados hospice, como el huésped, son dos sanadores heridos. Los dos tienen heridas, algunas comunes, otras distintas, unas quizás más visibles e intensas que otras, pero dichas heridas forman parte de la condición humana de los dos. Por otra parte, también los dos disponen de recursos, de potencialidades, de capacidad de sanación, aunque por distintas razones, algunas están muy desarrolladas y otras atrapadas en lo más profundo de cada uno/a.

A partir de esta premisa, brotan algunas consecuencias: No es posible aceptar la fragilidad y ayudar a curar o cuidar las heridas de los demás sin haber antes reconocido y cuidado nuestras propias heridas, nuestra propia vulnerabilidad. A partir del reconocimiento y la integración de las propias heridas, seremos más capaces de conocer, comprender y acompañar el proceso de curación de las heridas del otro. Nuestra propia fragilidad se convierte así en un recurso eficaz. Sólo entonces seremos capaces de ayudar a la persona a descubrir y potenciar sus propios recursos, sin por ello negar sus heridas, estaremos consiguiendo que él sea el auténtico protagonista del cambio, apoyando así su autonomía, disminuyendo la dependencia y reconociéndole la profunda dignidad que posee como ser humano. Indudablemente, también ello será de una enorme riqueza para nosotros.

Todo este proceso implica un itinerario personal por parte de quien acompaña. El primer paso será identificar las propias heridas: las que podemos tener como cualquier persona (la inmadurez, los conflictos no resueltos, las dependencias afectivas, las pérdidas, la inseguridad...) y las que son propias de nuestra actividad específica (el miedo ante el contacto cotidiano con la muerte y el sufrimiento ajeno, la impotencia ante problemas que nos desbordan, etc.) No sirve la sola toma de conciencia de las heridas, tal vez es demasiado pretender tenerlas absolutamente resueltas, pero se trata de haberlas trabajado y reconciliado en nuestro interior, en un proceso difícil pero liberador. Será necesario aceptar las heridas como parte de la historia personal y poder convivir en paz con ellas, alimentando la capacidad de pedir y recibir ayuda. Como hizo el mismo Jesús en el Huerto de los Olivos: "Mi alma está triste hasta el punto de morir; quédense aquí y velen conmigo" (Mt 26,32). Jesús reconoce su propia fragilidad que lo hace vulnerable pero cercano a sus amigos.

Esta manera de presentar la relación de ayuda, coloca a las dos personas en condiciones de simetría, por lo menos en lo más esencial: la capacidad de ser los dos sanadores heridos. Como dice Nouwen, sólo quien se halla cómodo en su casa puede acoger al huésped, creándole un espacio libre, sin temores.<sup>60</sup> En el hospice se trata precisamente de esto, de recibir al huésped y de recibirlo lo mejor posible. Se nos hace evidente entonces que la acogida y el acompañamiento exterior será tanto más eficaz para el huésped y tanto más revitalizante para el hospedero/a, cuanto más profundamente brote de su capacidad interior, competente y compasiva de recibir a los hermanos.

Vuelve la pregunta: ¿quién acompaña espiritualmente? Dios es el gran compañero de la vida, el que nos acompaña a todos siempre y en todas partes, quien nos “sondea y nos conoce, quien sabe si nos sentamos o nos levantamos, quien distingue lo que pensamos, y para quien son familiares todos nuestros pasos...” (Cf Sal 138, 1-3). Él quiere hacerse presente a través nuestro, y se nos hace cercano a través de los hermanos. La conciencia de ser sacramentos del Dios acompañante llena nuestra vida de luz y sentido, y nos indica que siempre es posible descubrirlo en el rostro de los hermanos, especialmente en una mirada compasiva.

M. MARCELA MAZZINI  
FACULTAD DE TEOLOGÍA – UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA  
07.11.16/17.02.17

60. Cf. H. NOUWEN, *El Sanador Herido*, PPC, Madrid, 1996. 111.



## Carlo Maria Martini: la Palabra de Dios en el corazón de la pastoral\*

### RESUMEN

Con motivo de cumplirse el quinto aniversario de la muerte del cardenal Carlo M. Martini (2012-2017), el autor esboza una semblanza de su biografía teológico-pastoral centrada en la Palabra de Dios. Si bien es cierto que sus escritos espirituales han sido mundialmente difundidos, no ha habido aún una recepción integral de su pensamiento en el entramado de su vida. El artículo intenta un aporte en esta línea, para lo cual desarrolla dos momentos: propone *recordar* su figura de jesuita, biblista y pastor en el marco de vivencias significativas, y *redescubrir* las grandes líneas de su enseñanza, en proyección de una Iglesia que se permite soñar desde las coordenadas del evangelio en diálogo con los desafíos de los tiempos actuales. Un abanico temático se despliega con gran amplitud: vida contemplativa, primado de la Palabra, centralidad de la eucaristía, dimensión misionera, prójimos en la sociedad, diálogo con el judaísmo, con el islam y con los no creyentes, son algunos tópicos que distinguen el perfil de una de las grandes figuras de la Iglesia y del mundo contemporáneo.

*Palabras clave:* Palabra de Dios, pastoral, *lectio divina*, diálogo, judaísmo, no creyentes

Carlo Martini: The Word of God in the Heart of Pastoral Life

### ABSTRACT

On the fifth anniversary of Cardinal Carlo M. Martini's death (2012-2017), the author presents a brief sketch of his theological-pastoral biography focused on God's Word.

\*. El artículo surge como recuerdo agradecido al P. Hugo Catalano (+2004), párroco del Sagrado Corazón de Jesús (Santa Fe), que fue apasionado lector de Martini, y con cuyos libros acompañó los pasos de mi vocación sacerdotal.

Despite the fact that his spiritual writings have been spread worldwide, there is no comprehensive reception of his thoughts during lifetime yet. This is aimed at providing insights into such aspect, thus suggesting two moments: to *remember* his jesuitical, biblicist and pastor's figure, through significant experiences; and to *rediscover* the important parts of his teaching, considering a Church that allows itself to dream from a Gospel standpoint and deal with challenges of current times. A wide range of topics are displayed: contemplative life, primacy of the Word, eucharist centrality, missionary dimension, neighbors in society, dialogue with judaism, islam, and non believers, distinguishing the prolife of one of the greatest figures of the Church and today's.

*Key words:* God's Word, Pastoral, *Lectio Divina*, Dialogue, Judaism, Non-believer

“Lámpara es tu palabra para mis pasos, luz en mi sendero” (Sal. 119 [118], 105)

Ha pasado un lustro de la pascua del cardenal Carlo M. Martini (31/8/2012), ocasión propicia para recordar y redescubrir la “figura imponente de este hombre de la Iglesia”,<sup>1</sup> “incansable servidor del evangelio”.<sup>2</sup> El 10 de febrero de 1980, a un mes de ser consagrado obispo por San Juan Pablo II en la basílica vaticana, Martini con 53 años hacía su ingreso en Milán, recorriendo a pie el trayecto hacia la Catedral,<sup>3</sup> como signo de la índole dinámica de la Iglesia: “la vida cristiana puede ser definida como un movimiento continuo, se parte de un punto para llegar a otro, pasando a través de etapas intermedias”.<sup>4</sup> Llevando en su mano solo el evangelio, “era la única cosa que de alguna manera era mía y que había estudiado”,<sup>5</sup> reflexiona al pasar ante la cárcel de S. Vittore,<sup>6</sup> y realiza tres paradas para predicar pasajes del texto bíblico. Con un gesto sencillo y elocuente, el nuevo

1. CARDENAL A. SCOLA, “Homilía en el funeral del Cardenal Martini”, *Vida Nueva* 2814 (2012), 2-3.

2. BENEDICTO XVI, “Mensaje leído durante el funeral del Cardenal Carlo María Martini en la Catedral de Milán” [en línea] [https://vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/pont-messages/2012/documents/hf\\_ben-xvimes20120903card-martini.html](https://vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/pont-messages/2012/documents/hf_ben-xvimes20120903card-martini.html) [consulta: 3/1/2017].

3. “*Ecco il compito del vescovo, ecco ciò che è stato affidato al mio ministero tredici anni fa e che io ricordo oggi, insieme a tutti coloro che mi sono stati compagni di questo cammino, di questo ‘sacramento della strada’, come lo ha definito il Santo Padre nell’omelia del 6 gennaio 1980. Sacramento che vuole farsi vicino a tutti coloro, anche da lontano, di camminare verso Gesù*”, C.M. MARTINI, “Il ministero del vescovo”, *Per una Chiesa che serve. Lettere, discorsi e interventi 1993*, Bologna, EDB, 1994, 31.

4. Entrevista del periodista A. Bertani del *Avvenire*, días antes del ingreso en la diócesis; L. CRIVELLI, *Sento affascinare per me questo ministero a Milano*, Terra Ambrosiana 3 (2002) 15.

5. C.M. MARTINI, *Il mio novecento*, Milano, Centro Ambrosiano, 2006, 52-53.

arzobispo insinuaba el estilo pastoral con que habría de guiar durante veintidós años a la iglesia ambrosiana. La ‘escuela de la Palabra’ que cada mes reuniría a miles de jóvenes en el *Duomo* para aprender *lectio divina*, los ‘ejercicios espirituales’ dados a centenares de grupos en los cinco continentes, los ‘planes pastorales’ diocesanos trazados como itinerarios de crecimiento en la fe, las respuestas a ‘cartas abiertas’ en el *Corriere della Sera*, y su ‘cátedra de los no creyentes’, son algunos de los rasgos que identifican el modelo de la pastoral martiniana, toda ella gestada en una lectura asidua y orante de la Sagrada Escritura. No será exagerado afirmar que la constitución *Dei Verbum* al tratar sobre ‘la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia’,<sup>7</sup> ha tenido en el magisterio del cardenal Martini una de las mayores ‘recepciones’ que puedan registrarse en el postconcilio.<sup>8</sup> La historia de la pastoral hará bien si dedica en el futuro un capítulo al programa bíblico martiniano, que supo unir en admirable síntesis, ciencia, espiritualidad y pastoral, y que ha configurado un modelo de Iglesia, actual y creíble, sea por la amplitud de intereses que abarca, como por la diversidad de interlocutores que registra. En el presente artículo intento un aporte en esta línea; busco *recordar* su figura de jesuita, biblista y pastor, encuadrada en algunos hitos significativos de su vida (1), *redescubrir* los pilares temáticos con que su magisterio episcopal ha asimilado y proyectado el ideal del Concilio (2), y propongo unas *conclusiones*, señalando algunas líneas de su pensamiento, que permita abrir a nuevos horizontes, en los que no debería dejar de soñar la Iglesia y el mundo.<sup>9</sup>

6. “*Passando di fianco alle grandi carceri di S. Vittore, diede una benedizione, mentre pensavo: lì vivono migliaia di persone che debbo andare a trovare*”, *Ibidem* 53.

7. Cf. DV cap. VI

8. Un testimonio significativo es el del papa Juan Pablo II: “me complace mencionar al arzobispo emérito de Milán, al cardenal Carlos María Martini, cuyas catequesis en la catedral milanesa atraían a multitud de personas, a las que desvelaba los tesoros de la Palabra de Dios”, JUAN PABLO II, *¡Levantaos! ¡Vamos!*, Buenos Aires, Sudamericana, 2004, 47-48; también Paul Beauchamp: “(...) su acción pastoral está animada por la fe en que el mensaje bíblico puede alcanzar al pueblo cristiano, indicando así a los exegetas, para gran estímulo de estos, las raíces y la fuente de la teología bíblica”, P. BEAUCHAMP, “¿Es posible una teología bíblica?”, AA.VV., *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Madrid, Palabra, 2003, 99; y A. Vanhoye: “(...) me contentaré con recordar el fuerte impulso que el cardenal Martini ha dado en su diócesis y en otras partes a la *lectio divina*”, A. VANHOYE, “La recepción en la Iglesia de la Constitución dogmática *Dei Verbum*”, *Ibidem*, 147-173, 166.

9. Puede verse el discurso en la fiesta de S. Ambrosio: *Alla fine del millennio, lasciateci sognare!* (6.12.1996), C.M. MARTINI, *Parlare al cuore. Lettere, discorsi e interventi 1996*, Bologna, EDB, 1997, 597 ss.

## 1. Recordar

“La memoria de los padres es un acto de justicia, y Martini ha sido un padre para toda la Iglesia”, ha expresado el Papa Francisco.<sup>10</sup> Carlo Maria Martini nació en Turín en 1927, en el seno de una familia de clase media. El segundo de tres hermanos recuerda con afecto a su madre como mujer de oración sincera aunque ‘no santurrón’, entregada a las tareas del hogar, y a su padre, como hombre austero y recto, ingeniero constructor dedicado a su profesión aunque religiosamente distante.<sup>11</sup> Fue durante los estudios primarios en el Instituto Social de Turín de los Jesuitas cuando se despertó su vocación: “a los diez años tuve clara la idea que debía dedicar a Dios toda mi vida”.<sup>12</sup> Un hecho revelador anuncia tempranamente la futura vocación del biblista, al referir cómo los sacerdotes en aquellos años del liceo ‘predicaban rápidamente’ la Escritura que jamás se podía leer, “yo me decía: si verdaderamente hay una Palabra de Dios, es necesario poder leerla, y me puse a buscar en las bibliotecas de Turín una traducción italiana completa del Nuevo Testamento [...] el hallazgo fue difícil. Tenía entonces once o doce años. Fue el inicio del amor por la Escritura”.<sup>13</sup>

### 1.1 El jesuita

El ingreso en la Compañía de Jesús durante los años de la guerra, marca el comienzo de un tiempo que conjugaba severidad y austeridad con una formación para la libertad, y que buscaba a través de la propia conciencia el discernimiento espiritual e intelectual.<sup>14</sup> El descubrimiento de los *Ejercicios* de San Ignacio lo conduce de forma personal a la amistad con Jesucristo, meditando en su propia vida en la presencia de Dios, y desarrollando el gusto por la oración, el silencio y la lectura de la Biblia.<sup>15</sup> Los años de la reconstrucción fueron de extrema pobreza aun-

10. “Palabras del papa Francisco a una delegación de jesuitas y a la fundación Carlo Maria Martini”, [en línea]: <https://www.avvenire.it/chiesa/pagine/papafrancesco/martini> (consulta: 3/1/2017).

11. Cf. *Il mio novecento*, 6-7.

12. *Ibidem* 14.

13. *Ibidem* 14-15.

14. *Ibidem* 29.

15. C.M. MARTINI; G. SPORSCHILL, *Coloquios nocturnos en Jerusalén*, San Pablo, Madrid, 2008, 134.

que de gran entusiasmo civil, que la Iglesia experimentará más tarde durante el Concilio Vaticano II. En aquel momento, Martini cursa los estudios de filosofía y teología al modo clásico; lo recuerda como “un sistema orgánico, privado de fantasía y creatividad”, donde “los problemas tratados eran interesantes pero alejados de la realidad”,<sup>16</sup> define este período de formación como “una pérdida de tiempo bien organizada”.<sup>17</sup> Paralelamente crece su interés por otras corrientes de pensamiento, lee a R. Guardini, K. Rahner y B. Lonergan,<sup>18</sup> que le devuelven el amor por la filosofía. Con la ordenación sacerdotal en 1952, inicia un tiempo de actividad pastoral con particular dedicación en la visita a las cárceles, que será un distintivo en su espiritualidad sacerdotal:

“he tenido siempre gran atención por los encarcelados, escuchándolos y buscando entender sus problemas”,<sup>19</sup> “[...] es una tarea fácil, ya que a esos hombres, el desamparo les desborda del corazón. Los presos tienen hambre de relaciones humanas, de una visita, de aliento y, a menudo de perdón”,<sup>20</sup> “[...] cuando visito las cárceles advierto que estoy más en mi lugar que en otros ambientes. Siento que mi vocación de sacerdote y de obispo es interpelada allí plenamente”.<sup>21</sup>

Mientras tanto, en Chieri Martini alterna con la docencia enseñando teología fundamental; en 1956 publica su primer artículo sobre ‘el discernimiento espiritual en un texto antiguo del desierto de Judea’<sup>22</sup> y en 1958 presenta la primera de sus tesis doctorales en la Universidad Gregoriana, sobre ‘El problema histórico de la Resurrección en los estudios actuales’,<sup>23</sup> una investigación exhaustiva, tributaria de

16. *Il mio novecento*, 42, 30. Esta etapa de la teología sufrió un verdadero cisma entre dogmática e historia o experiencia vital, gestando en el pensamiento católico “una construcción inhabitable, para muchos irrespirable”, Cf. CH. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, 1, Bologna, EDB, 2010, 351.

17. D. MODENA, “La debolezza della voce e la forza della Parola”, en: C.M. MARTINI, *Colti da stupore. Incontri con Gesù*, Milano, Mondadori, 2012, IX.

18. Sobre el lugar que ocupan Rahner y Lonergan en el pensamiento de Martini, puede verse: D. MODENA, *Carlo Maria Martini. Magisterio teológico, pastoral y espiritual*, Madrid, San Pablo, 2009, 91-98.

19. *Il mio novecento*, 62.

20. C. M. MARTINI; G. SPORSCHILL, *Coloquios nocturnos en Jerusalén*, 116.

21. C.M. MARTINI, “Lasciarsi intridere della parola di Dio”, *Coraggio, non temete! Lettere, discorsi e interventi 1999*, Bologna, EDB, 2000, 27.

22. Cf. C.M. MARTINI, “Il discernimento degli spiriti in un testo antico del deserto di Giudea”, *La Civiltà Cattolica* 4 (1956) 395-410.

23. C.M. MARTINI, *Il problema storico della Risurrezione negli studi recenti. Lo status attuale*

un acercamiento puramente historicista, a través del examen de 400 trabajos exegéticos y críticos de las últimas décadas.<sup>24</sup> La fibra del teólogo fundamental que atraviesa el pensamiento martiniano es un aspecto en el que no podemos detenernos en los límites del presente artículo, pero que queda al descubierto en un pasaje autobiográfico en la cuarta cátedra de los no creyentes:

“Debo reconocer a los más encarnizados hacedores del racionalismo del siglo pasado y de nuestro siglo, por haber dirigido un despiadado examen crítico sobre los acontecimientos de Jesús y la historicidad de los orígenes cristianos. Algunos de estos autores son conocidos por todos, especialmente los franceses del siglo pasado, como Renán, o de este siglo como Goguel; pero hay muchos otros, especialmente alemanes, que han intentado trabajar en este campo con el máximo rigor crítico y científico. Yo he tenido el regalo de frecuentarlos larga y ampliamente en mi juventud y también más tarde con el paso de los años. Puedo decir, que los he leído casi a todos y, con mayor atención, a aquellos que más se encarnizaban en su rigor crítico. Recuerdo haberlos devorado con atención y emoción, porque su análisis se inclinaba a cancelar toda confianza y toda mi confianza, que en Jesús de Nazaret hubiera, más allá de las grandes características humanas, algún indicio de revelación de lo alto, algo – como suele decirse- de sobrenatural. Me he dedicado a la lectura de estos textos con pasión, confrontando cada dato, dejándome casi envolver y sumergir por su fuerza dubitativa. Es justamente a través de ellos que he tenido la posibilidad de ser introducido en un análisis racional de los datos de la historia bíblica, llegando a una intuición decisiva: que el intento de reducir el acontecimiento de Jesús a una simple interpretación puramente racional intramundana, prescindiendo de toda comunicación con aquel “Tú” misterioso del que he hablado antes, no es posible más que a precio de alguna manipulación de los datos. Debo agregar una frase muy fuerte, que no pretende ser un reproche a ninguno de los autores recordados, que intentaban trabajar con la máxima honestidad intelectual. En realidad, cuando se trataba de dar cuenta de los datos objetivos, se encontraba frente -antes o después- a alguna arbitraria reducción de los datos y por tanto a alguna forma de deshonestidad intelectual, porque los datos del acontecimiento de Jesús, también tratados con un riguroso método de crítica histórica, presentan siempre un residuo humanamente inexplicable, que no se puede eliminar sino a precio de algún acto arbitrario. Por eso estoy agradecido a aquellos pensadores, que me han permitido salir de

*della questione del problema storico-critico della risurrezione di Cristo alla luce degli studi esegetici recenti*, Roma, Typis P. Universitatis Gregoriana, 1959.

24. Cf. C.M. MARTINI, “Lezione in Università Cattolica in occasione del conferimento della laurea honoris causa in Scienze dell’educazione” (11/4/2002), *Perchè il sale non perda il sapore. Discorsi, interventi, lettere e omelie 2002*, Bologna, EDB, 2003, 223.

la prueba del positivismo histórico, con la conciencia que la propuesta de fe que se remonta a Jesús de Nazaret, es perfectamente coherente con una razón que indaga”.<sup>25</sup>

El trato amistoso con los racionalistas de la fe, le ha dado una singular capacidad de atención por la posición del interlocutor en particular el no creyente;<sup>26</sup> a la par que un amplio registro discursivo para comunicar el mensaje sin atarse a los encuadres de una retórica eclesialística.<sup>27</sup> Tal vez, haya que descubrir en esta cualidad el distintivo de su estilo ‘profético’, que levantará no pocas críticas de sectores eclesiales conservadores, más inclinados a la seguridad del concepto que al carácter interpelante del evangelio. El ejercicio de búsqueda espiritual y racional de Jesucristo, que Martini adquiere en la escucha y estudio de la Palabra de Dios,<sup>28</sup> y que configuran su pensar y actuar, está enraizado en gran medida, en la familiaridad con la diversidad de registros con que Dios interviene en la historia bíblica para transmitir su mensaje de salvación.<sup>29</sup>

## 1.2 El biblista

Martini es un neolaureado pero su nombre es ya conocido; el mismo año de 1959 es invitado a participar en el congreso de la *Society for New Testaments Studies*, organismo que reunía a los grandes exegetas de la época, especialmente protestantes; allí conoce personalmente a estudiosos ilustres como R. Bultmann, O. Cullmann y E. Käsemann.<sup>30</sup> La celebración del Concilio Vaticano II que acababa de ser convocado por Juan XXIII, fue un momento extraordinario para

25. C.M. MARTINI, *Le Cattedre dei non credenti*, Milano, Bompiani, 201-202.

26. Puede verse la correspondencia con Umberto Eco y Eugenio Scalfari publicada en la revista *Liberal* y en el diario *La Repubblica*, posteriormente editadas en dos obras: U. ECO – C.M. MARTINI, *¿En qué creen los que no creen?*, Buenos Aires, Planeta, 1998; E. SCALFARI – V. MANCUSO, *Conversazioni con Carlo Maria Martini*, Roma, Fazi Editore, 2012.

27. Cf. P. BALDINI, “Il comunicatore. Quei colloqui mensili sul giornale. No alla trappola delle omissione”, *Corriere della Sera* (1/9/2012) 7.

28. Cf. C.M. MARTINI, “La figura di Gesù”, *L'Amico importuno. Lettere, discorsi e interventi 1997*, Bologna, EDB, 1998, 43-53.

29. Cf. C.M. MARTINI, “Modalità e caratteristiche della comunicazione nella Bibbia”, *Ricominciare dalla Parola. Discorsi, interventi, lettere e omelie 2001*, Bologna, EDB, 2002, 59-67.

30. Cf. A. M. VALLI, *Storia di un uomo. Ritratto di Carlo Maria Martini*, Milano, Ancora, 2011, 43.

la Iglesia, Martini lo vive como años de una gran belleza, en cuanto se podía repensar y relanzar un cúmulo de temas sintiéndolos vibrar con nueva audacia, donde junto a la libertad de palabra se unía una nueva capacidad de penetración de la realidad.<sup>31</sup> A fines de 1962 luego de su profesión religiosa, perfecciona los estudios en Sagrada Escritura, en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma y en el *Institut für neutestamentliche textforschung*, de Münster, bajo la dirección del profesor E. Haenchen. Durante largas conversaciones, amenizadas con tazas de café, surge el tema de su doctorado en Biblia: *Il problema della recensionalità del Codice B alla luce del papiro Bodmer XIV*.<sup>32</sup> Carlo Martini ha experimentado un amor particular por ese aspecto del texto bíblico que es la ‘historia de los manuscritos’, y que mantendrá a lo largo de su vida:

“Cuando estoy delante de un texto griego o hebreo, permanezco completamente inmerso y pierdo el sentido del tiempo. Me parece que, más todavía que a través de las piedras, con los documentos retrocedemos 1700 -2000 años de historia y tocamos directamente con la mano los orígenes de aquella comunidad, los orígenes de la fe cristiana”.<sup>33</sup>

Discípulo de eminentes biblistas como M. Zerwick y S. Lyonnet, que en los días del Concilio sufren ataques de círculos romanos

31. “In particolare, come professori del Pontificio Istituto Biblico, seguivamo da vicino la Costituzione ‘*Dei Verbum*’ sulla Parola di Dio, sulla rivelazione divina. Per noi era per così dire una questione di vita o di morte, perchè se il Concilio avesse messo delle regole rispetto all’*esegesi storico-critica* e alla lettura della Scrittura da parte dei laici, ci saremmo sentiti giudicati, bloccati, sarebbe stata la fine. La nostra partecipazione fu quindi entusiasta, intensa, vissuta emotivamente”, *Il mio novecento* 44.

32. “Essa toccava un tema di grande rilievo, sul quale si era praticamente stabilito un consenso tra gli studiosi, cioè il fatto che il codice greco Vaticano 1209, il più antico testo conosciuto contenente pressochè l’intera Bibbia, fosse stato sottoposto a una revisione dotta, per quanto riguarda la grammatica e l’ortografia e anche qualche aspetto del testo, dalla scuola alessandrina verso l’inizio del secolo IV. Il suggerimento del professore Haenchen, che il papiro Bodmer XIV, di due secoli più antico, da poco pubblicato e contenete il di Luca, potesse mettere in forse questa tesi, diventò il nucleo centrale della mia nuova ricerca. Mi misi allora ad elaborare le condizioni di verifica di quella intuizione, cercando poi di perseguirle ad una ad una nell’esame comparativo del testo del codice B con quello del papiro. Vi risparmiò i dettagli di questa ricerca, minuziosa ma affascinante, simile a quella di un detective alla ricerca delle tracce di un delitto o a quella di un cacciatore sulle piste della selvaggina vagante nel bosco. Mi basti dire che a un certo punto, mediante una somma impressionante di indizi positivi convergenti, l’intuizione iniziale si trasformava in giudizio, prima probabile poi praticamente certo, e questo giudizio gettava una luce inedita, difforme dai criteri fino ad allora recepiti, sulla storia della tradizione manoscritta del testo greco del Nuovo Testamento”, C.M. MARTINI, “Lezione in Università Cattolica”, 223-224.

33. *Il mio novecento*, 36.

por defender el método histórico-crítico,<sup>34</sup> llega para Martini el nombramiento como profesor de crítica textual primero (1962), luego como rector del Pontificio Instituto Bíblico (1969-1978). Estos cargos le llevan repetidas veces a la sucursal que el mismo instituto posee desde 1920 en Jerusalén, donde inicia contactos con la Universidad hebrea, organizando programas comunes para los estudiantes llegados desde Roma y otras partes del mundo.<sup>35</sup> De ese modo se facilita un mejor conocimiento del mundo bíblico, de su cultura, tradiciones y descubrimientos científicos, en un clima de diálogo sincero y respetuoso con el judaísmo. La labor investigativa ha sido siempre valorada por Martini y podrá retomarla tras su retiro en 2002, cuando se traslade a vivir a Jerusalén. En la penúltima estación de su vida, vuelve a sumergirse en el mundo de la Biblia, meditando y trabajando sobre la Escritura:

“Estoy muy contento de estar aquí, porque Jerusalén es verdaderamente un lugar de símbolos extraordinarios; es un lugar en que se respira la historia bíblica, de los patriarcas a los profetas hasta Jesús, en su pasión, muerte y resurrección. Es un lugar lleno de fascinación para el cristiano, para el creyente, porque aquí ha estado Jesús, ésta es la tierra que Él ha visto, el cielo que Él ha contemplado, las piedras que Él ha pisado, los lugares donde ha derramado su sangre, los lugares en los que se ha difundido la palabra: ‘Ha resucitado’. Yo encuentro aquí una inspiración continua para la oración y meditación”.<sup>36</sup>

Como estudioso, Martini ha estado siempre a la búsqueda de nuevos niveles de comprensión, de nuevas ocasiones para encontrar el Verbo Encarnado en el texto sagrado.<sup>37</sup> En cierta ocasión, a un grupo de peregrinos milaneses interesados en qué ocupaba el tiempo su obispo emérito, les dice:

“He retomado el estudio de los antiguos manuscritos bíblicos, con una primera publicación: la edición crítica del papiro Bodmer VIII, un papiro del siglo III, el más antiguo documento existente de las cartas de Pedro. El Papa ha

34. Cf. J.A. FITZMYER, “A recent Roman Scriptural controversy”, *Theological Studies* 22 (1961) 420-444.

35. *Il mio novecento*, 37.

36. ISTITUTO PAOLO VI, “Incontro con S. Emza. Il Card. Carlo M. Martini”, *Notiziario* 48 (2004) 93-94.

37. Cf. D.M. NEUHAUS, “Gli ultimi anni del Cardinal Martini”, C.M. MARTINI, *Da Betlemme al cuore dell'uomo. Lectio divina in Terra Santa*, Milano, Edizioni Terra Santa, 2013, 77.

regalado una copia a todos los cardenales con ocasión del vigesimoquinto aniversario de su pontificado. Además estoy preparando otro trabajo, que me ocupa mucho, y es la introducción crítica al Códice Vaticano griego 1209, que comprende toda la Biblia griega, el famoso Códice B" (...) "Considero que también este estudio es importante, porque estoy convencido que la Iglesia sirve a la comunidad cristiana ante todo con la fe, esperanza y caridad, con la vida pastoral, pero también con el empeño científico, que dura en el tiempo. Yo escribo una carta pastoral hoy y dentro de diez años nadie más la leerá, pero si hago la edición crítica de un papiro esta durará en el tiempo. Por este motivo, la Iglesia es ayudada por la investigación científica".<sup>38</sup>

La actividad de Martini en el campo de la investigación bíblica, se inscribe en la corriente de exégesis científica que en la primavera del Concilio, encuentra un nuevo impulso a partir de los grandes lineamientos dados por la *Dei Verbum*.<sup>39</sup> La llamativa vastedad de sus publicaciones,<sup>40</sup> se inclina preferentemente hacia la Iglesia primitiva en los escritos neotestamentarios,<sup>41</sup> de cuyo estudio nace la prolija versión de los *Hechos de los Apóstoles*, con introducción y notas.<sup>42</sup> Esta labor, le abre también a importantes tareas en colaboración: en 1964, es encargado de la novena edición del *Novum Testamentum graece et latine* de A. Merk, y en 1966 es invitado a formar parte del comité de especialistas de crítica textual, que preparaba la segunda edición crítica del Nuevo Testamento griego,<sup>43</sup> que debía servir de base para la traduc-

38. ISTITUTO PAOLO VI, "Incontro con S. Emza. Il Card. Carlo M. Martini", 96, 98.

39. Cf. M. GILBERT, "Expectativas e instancias en exégesis después del Vaticano II", en R. LATOURELLE, (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca, Sígueme, 1990, 233.

40. Desde 1962, en que se le encomienda la cátedra de crítica textual en el PIB, hasta 1980 en que es elegido arzobispo de Milán, se registran no menos de 140 publicaciones. La bibliografía general más completa hasta 2011, puede verse en: D. MODENA - V. PONTIGGIA (eds.), *Carlo Maria Martini, Le ragioni del credere. Scritti e interventi*, Milano, Mondadori, 2011, 1763-1814.

41. Un rápido sondeo de algunas contribuciones en los años 60' da cuenta de la orientación que toma su investigación: C.M. MARTINI, "Tendenze attuali dell'esegesi in San Paolo", *La Civiltà Cattolica* 4 (1961) 112, 396-399; "La primitiva predicazione apostolica e le sue caratteristiche", *La Civiltà Cattolica* 4 (1962) 113, 246-255; "Il silenzio dei testimoni non cristiani su Gesù", *La Civiltà Cattolica* 2 (1962) 113, 246-255; "La confessione messianica di Pietro a Cesarea e l'inizio del nuovo popolo di Dio secondo il Vangelo di San Marco (8, 27-33)", *La Civiltà Cattolica* 3 (1967) 118, 544-551; "L'esclusione dalla comunità del Popolo di Dio e il nuovo Israele secondo Atti 3, 23", *Biblica* 50 (1969) 1-14; "La problematique générale du texte de Matthieu", en M. DIDIER, *L'Évangile selon Matthieu. Redaction et Théologie*, Gembloux, Duculot, 1972, 21-36; "Testi neotestamentari tra i manoscritti del deserto di Giuda?", *La Civiltà Cattolica* 3 (1972) 123, 125-135; "La testimonianza dei primi cristiani per la risurrezione di Gesù", *La Civiltà Cattolica* 3 (1972) 123, 125-135.

42. Cf. Nuovissima versione della Bibbia dai Testi originali, *Atti degli Apostoli*, Introduzione, versione e note di CARLO MARIA MARTINI, Milano, San Paolo, 1986<sup>13</sup>.

43. *The Greek New Testament*, edited by K. ALAND - M. BLACK - C. M. MARTINI - B. METZGER - A.

ción a 800 lenguas. Junto a prestigiosos nombres como, A. Wikgren, K. Aland y M. Black, Martini el único católico del grupo, trabaja con especial entusiasmo en un clima de elevado nivel científico y profundo espíritu ecuménico:

“Fue verdaderamente bella aquella colaboración, porque siendo de diversas confesiones cristianas, nos encontramos frente al mismo texto, prácticamente como si no existieran. El trabajo comenzaba por la mañana, según el uso protestante con una oración sobre un texto bíblico cerca de media hora, guiada por uno de nosotros. Luego tomábamos cada una de las palabras del Nuevo Testamento, una por una, y se discutía sobre cada una, un cuarto de hora, veinte minutos, media hora o una hora, hasta que nos poníamos de acuerdo sobre cuál de las formas de las variantes debía ser elegida. Esto duró semanas y semanas, pude en aquel grupo aprender mucho y constatar que las diferencias no cuentan frente al texto bíblico”.<sup>44</sup>

La Palabra de Dios estudiada científicamente con el método histórico-crítico, ha sido rumiada por Martini con el procedimiento monástico de la *lectio divina* y de los *Ejercicios espirituales Ignacianos*, convirtiéndose en ‘lámpara para mis pasos’, versículo del salmo que quiso fuera inscripto en su tumba.<sup>45</sup> “Puedo decir que he crecido con la Escritura y que la Escritura de algún modo ha crecido conmigo”,<sup>46</sup> ha expresado, parafraseando a Gregorio Magno, cuando reconocía que cuanto más se progresa en el estudio y la comprensión de la Escritura, tanto más ella progresa en uno.<sup>47</sup> La Escritura es Palabra que le interpela en el hoy de la existencia no como algo etéreo, sino como Palabra de verdad ligada a la historia, que Dios protagoniza con el hombre en el pueblo de la primera alianza y que en la plenitud de su revelación, descubre en la persona de Jesús transmitida por los Evangelios.<sup>48</sup> Martini ha vivido sin conflictos la dualidad de estudioso y lector orante:

WIKGREN, Institute for New Testament textual research, Münster/Westphalia, Sociedades Bíblicas Unidas, 1975<sup>2</sup>.

44. *Il mio novecento*, 38-39.

45. C.M. MARTINI, “La mia storia con la Scrittura”, *Nel Sabato del Tempo. Discorsi, interventi, lettere e omelie 2000*, Bologna, EDB, 2001, 610.

46. C.M. MARTINI, “Che cos’è la Bibbia per me?”, *Guardando al Futuro. Lettere, discorsi e interventi 1994*, Bologna, EDB, 1995, 632.

47. “*Divina eloquia cum legente crescunt*”, GREGORIO MAGNO, *In Ez 1*, 7-8.

48. Cf. C.M. MARTINI, “In che modo e per quali tappe ci si innamora di Dio e della sua Parola?”, *Cammini di libertà 1991*, Bologna, EDB, 1992, 116-122; también: *I Vangeli: storia o leggenda?*, en C.M. MARTINI, *Capire, comprendere, pregare. Le ragioni del credere. 2. Roma*, Milano, Mondadori, 2014, 131-150.

“Jamás me he planteado el problema del equilibrio entre estudio y lectura orante de la Biblia. Pienso que el Espíritu Santo me ha dado el justo equilibrio entre dos extremos, un estudio que finalmente se devora a sí mismo y una oración que se vuelve cada vez más vaporosa porque no se nutre de la Escritura”.<sup>49</sup>

### 1.3 *El pastor*

“Partí hacia Milán, obedeciendo al Papa y con la sola confianza en la Palabra de Dios”.<sup>50</sup> La elección como obispo, si bien fue una sorpresa,<sup>51</sup> tuvo en Martini una decidida aceptación, pues la labor pastoral no le era extraña; venía ejercitándola desde hacía años en la comunidad de San Egidio, a la que se había acercado para colaborar en barrios pobres del Trastevere: “aquella realidad de la Roma de la periferia y de las personas muy buenas que allí vivían, sirvieron casi de preparación para la actividad pastoral que más tarde debí desarrollar a tiempo pleno en Milán”.<sup>52</sup> Martini asume el ministerio, teniendo a la espalda una polícroma tradición de obispos santos y beatos: San Ambrosio, San Carlos Borromeo, Andrea Ferrari, Idelfonso Schuster y Giovanni Montini, son modelos vivientes en la tradición de la iglesia milanesa que le sirven de estímulo e inspiración. En los años 80’, cuando la ciudad ostenta ante Europa y el mundo el eslogan *Milano da bere*, Martini a contrapunto habla de la pobreza. En múltiples intervenciones, delinea la dramaticidad de la pobreza sufrida como fruto de la injusticia social. La palabra del obispo clara y profunda acreditada con un estilo de vida austero,<sup>53</sup> interroga e interpela apelando a la cátedra de la

49. C.M. MARTINI, “La mia storia con la Scrittura”, 605.

50. *Il mio novecento*, 50.

51. “El asunto H. Kúng había hecho correr rumores sobre una guerra del Papa contra los teólogos. El discurso de Juan Pablo II en la Universidad Gregoriana (15/12/1979) y el nombramiento de Martini, deberían haber indicado que tales rumores eran excesivos”, G. WEIGEL, *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de Esperanza*, Barcelona, Plaza & Janés, 1999, 485.

52. *Il mio novecento*, 41.

53. Dice Mons. Erminio De Scalzi, su primer secretario: “*Alla fine del suo episcopato, quando è partito definitivamente per Roma, nella mattina dell’ultimo giorno del suo episcopato, non ha portato nulla con sé, nulla letteralmente. Lo stesso giorno tornarono indietro l’auto, l’autista, il segretario...senza di lui. La povertà per il cardinale non è stata una parola retorica ma una connotazione forte della sua scelta di vita religiosa*”, F. ANFOSSI, “Ha saputo farsi prossimo”, C.M. MARTINI, *Vi porto nel cuore*, Milano, San Paolo, 2012, 14.

conciencia individual y social.<sup>54</sup> En la carta pastoral *Farsi prossimo*, mira con sus ojos la ciudad enorme y luminosa, escrutando más allá su lado sombrío y doliente. Mientras observa a las personas en sus fragilidades y a la pobreza creciente de una sociedad cada vez más desvalida, invita desde la Palabra del evangelio a hacerse prójimo con los enfermos, discapacitados, encarcelados, marginados, y ancianos que viven en soledad.<sup>55</sup> Pero será el terrorismo, particular forma de violencia que Martini describe como ‘peste’, el mal que acompañe su ministerio durante varios años:

“Recuerdo que cuando llegó la noticia de la muerte del juez Guido Galli, me encontraba en una reunión con mis colaboradores y rápidamente sentí el impulso de levantarme e ir a bendecir el cadáver; había sido asesinado en un corredor de la Universidad estatal, a pocos metros de la casa episcopal. Mis colaboradores eran reticentes, tal vez no querían que me expusiera, pero me impuse y fui. Vi el cuerpo tendido en el suelo del corredor de la Universidad, tuve una enorme impresión y todavía guardo un recuerdo que me conmueve. No sé bien, cómo me comporté, si me arrodillé o hice la señal de la cruz. Estaba verdaderamente conmovido de lo que había visto; por primera vez me encontraba con esa forma de crueldad, de la que debí hacer experiencia otras veces. Pienso en el asesinato del periodista Walter Tobagi y tantos otros. La situación era extremadamente dolorosa, no sólo por el desgarrar de los familiares, sino por el extravío de la gente, porque cada vez era golpeada una categoría diversa: un juez, un periodista, un empresario, un director de hospital o director de fábrica. Ninguna categoría estaba segura, cada uno podía temer por sí en cualquier momento”.<sup>56</sup>

La visita a terroristas en la cárcel abrió el difícil terreno de un diálogo casi imposible. Durante los años luctuosos, Milán es testigo de algunos hechos insólitos. En mayo de 1984, en una carta enviada desde el pabellón de seguridad de la cárcel de S. Vittore, Ernesto Balducci, jefe de uno de los grupos terroristas que había estremecido a Italia, expresa al arzobispo: “legítimamente reciba nuestra espontánea renuncia a la armas”.<sup>57</sup> Semanas más tarde, Martini bautiza en la cárcel a dos

54. Pueden verse numerosos textos: “Educarsi alla coscienza personale per costruire la pace internazionale”, C.M. MARTINI, “La coscienza e la gravità drammatica dell’ora presente”, (texto 5); “Coscienza collettiva per l’etica del lavoro pubblico”, (texto 6), *Città senza mura. Lettere, discorsi e interventi 1984*, Bologna, EDB, 1985.

55. Cf. C.M. MARTINI, *Farsi prossimo nella città. Lettere, discorsi e interventi 1986*, Bologna, EDB, 1987, 617-637.

56. *Il mio novecento*, 58-59.

57. M. GARZONIO, *Il Profeta*, 82.

niños de una pareja de terroristas, y días después recibe en el arzobispado un enorme arsenal bélico.<sup>58</sup> El propio Balducchi que “apreciaba su reflexión sobre la fraternidad y apertura al diálogo”, declaró luego de la muerte del arzobispo a *Radio Vaticana*: “hemos ya madurado un juicio negativo sobre la experiencia de la lucha armada, pero nos encontrábamos frente a un muro bastante compacto que no estaba dispuesto a ninguna forma de diálogo. Martini se había presentado en S. Vittore en la navidad del 1983 y nos ha confortado”.<sup>59</sup> Al igual que el salmista, la súplica y la pregunta constituyen el fondo de la reflexión martiniana sobre el flagelo del terrorismo. Dos textos diversos y distantes, pronunciados en las fiestas de los patronos de la ciudad, ofrecen una síntesis de cómo sentía este absurdo e intentaba iluminarlo. Al finalizar una procesión penitencial en 1984, eleva una oración a San Carlos: “Ayúdanos a leer, a partir de la cruz de Jesús, entregado a la muerte por nosotros pecadores, los reflejos del mal, de la pestilencia y de las enfermedades que acechan hoy a nuestra sociedad”.<sup>60</sup> Y en la homilía de la última fiesta de S. Ambrosio que preside en 2001, a tres meses del atentado a las Torres gemelas, se pregunta: “¿Por qué un ser humano puede llegar a tanta crueldad y ceguera? ¿En qué sinuosidades de la conciencia puede albergar tales sentimientos de odio, de fanatismo político y religioso, qué resentimientos personales y sentido de humillación colectiva pueden estar a la raíz de semejante insensata decisión? Nada ni nadie podrá jamás justificar tales actos, ni darles alguna apariencia incluso larvada de legitimación”.<sup>61</sup> Desde el transfondo de la adversidad pastoral inseparable del servicio apostólico, su lema episcopal *Pro veritate adversa diligere*,<sup>62</sup> cuyo alcance se proyecta ya en la homilía de inicio del ministerio, adquiere todo su sentido:<sup>63</sup>

58. *Il mio novecento*, 60-61.

59. Según testimonio del secretario Mons. Cortesi, el hecho fue mantenido en silencio por el arzobispo durante años: “*Me lo disse qualche giorno prima: ‘Verranno a consegnare delle armi’ [...] ‘Non chiesi nulla, sapevo che era in contatto con alcuni cappellani delle carceri, aveva rapporti epistolari con molti detenuti, in particolare con i terroristi’*”, C. GIUZZI, “Quel giorno rimase impassibile tra le bombe a mano e i mitra”, *Corriere della Sera*, 2/9/2002, 9.

60. M. GARZONIO, *Il Profeta*, 81.

61. C.M. MARTINI, “Terrorismo, ritorsione, legittima difesa, guerra e pace”, *Ricominciare dalla Parola*, 487.

62. “*Por la verdad amar la adversidad*”, GREGORIO MAGNO, *Regla Pastoral*, I, 3.

63. El evangelio de Lc 5, 1-11, previsto por la liturgia del día, en que se narra la pesca milagrosa y el llamado de los discípulos, fue elegido por Martini como texto para la última carta pastoral: “*Ho scelto di aprire la mia lettera pastorale per l’anno 2001-2002 con questo brano di Luca per*

“No se me oculta que las situaciones en las cuáles estamos llamados a trabajar son complejas y difíciles (...) es necesario también esperar dificultades. Pero estas no impiden el camino de la Palabra de Dios. Antes bien, sabemos que el evangelio ha sido proclamado desde el inicio en situaciones dramáticas y confusas. Jesús ha trabajado en un tiempo y en una tierra llena de malos entendidos, y a pagado con la vida su coraje de predicar la palabra en tales circunstancias: nada puede encarcelar el curso de la Palabra de Dios. Jesús resucitado vive en nosotros y continúa en nosotros predicando el evangelio”.<sup>64</sup>

Una lúcida conciencia del momento dramático que le toca protagonizar se conjuga con la serenidad dada por la fe, y hace evidente que la Palabra de Dios no ha sido en Martini un adorno en su magisterio, sino la gramática inspiradora con que ha sabido leer el paso de Dios por la historia, bajo cuya luz a buscado interpretar los acontecimientos.<sup>65</sup>

## 2. *Redescubrir*

El ministerio pastoral de Carlo Martini posee entre sus características, haber realizado una periódica verificación del camino recorrido, como instancia de reconocimiento y agradecimiento del obrar de Dios, unido a la evaluación de la respuesta de la comunidad eclesial.<sup>66</sup> El ejercicio de *redescubrir* y *repensar* junto con la comunidad la vida de fe, asume en el magisterio martiniano los contornos exquisitamente espirituales del exámen de conciencia, de la revisión de vida y del discernimiento pastoral, propuesto a menudo con ingenio y creatividad literaria.<sup>67</sup> La tesis subyacente es enunciada con claridad: “nuestra pas-

*una doppia ragione: anzitutto perchè vi si ispira Giovanni Paolo II nella Lettera apostolica sul terzo millennio, intitolata 'Novo Millennio Ineunte' (6 gennaio 2001); e poi perchè era il testo proposto dalla liturgia nel giorno del mio ingresso in diocesi (10 febbraio 1980). Su questa pagina evangelica tenni la prima omelia in Duomo come Arcivescovo di Milano*”, C.M. MARTINI, “Sulla tua Parola”, *Lettera pastorale 2001-2002*, Milano, Centro Ambrosiano, 2001, 8.

64. C.M. MARTINI, “Camminare insieme nella fede”, *La parola che ci fa Chiesa. Lettere, discorsi, in interventi 1980*, Bologna, EDB, 1981, 23-24.

65. Una admirable síntesis teológico-espiritual-pastoral, en: C.M. MARTINI, “Da Ur a Gerusalemme: fatiche e gioie di un vescovo nel cammino verso la città”, *Ripartire da Dio. Lettere, discorsi e interventi 1995*, Bologna, EDB, 1996, 583-592.

66. C.M. MARTINI, “Verifica delle grandi linee del cammino pastorale della diocesi in questi ultimi anni”, *Pace, giustizia, Europa. Lettere, discorsi e interventi 1989*, Bologna, EDB, 1990, 215-229.

67. En la carta *In visita con San Carlo* (1985), Martini imagina un diálogo con San Carlos Borro-

toral debe siempre reflexionar, experimentar, confrontarse”.<sup>68</sup> Surgen en este sentido algunas preguntas: ¿cuál ha sido el programa martiniano? ¿ha tenido un programa? ¿qué itinerario ha trazado? y ¿cuáles han sido los temas asumidos? Una mirada de conjunto a las cartas pastorales entre 1980-1990, parece insinuar un singular itinerario lógico-espiritual: lógico, porque no se trata de textos esparcidos sin orden, o en una sucesión casual, como tampoco sugeridos sólo por las emergencias del momento, sino que desarrollan antes bien, un diseño coherente. Además, un itinerario-espiritual, en cuanto anclado en el primado de Dios, el Dios de Jesucristo y de su Espíritu, principio esencial gracias al cuál se plasma la fisonomía del creyente en la Iglesia. El mismo Martini al final de su servicio en la diócesis, hace una inclusión de su cometido pastoral al trazar el camino de las cinco primeras cartas (en un total de 22), que sirve de orientación para descubrir en una apretada síntesis la totalidad del programa.<sup>69</sup>

### 2.1 *Un itinerario de fe en las cartas pastorales*

En Milán, capital de la laboriosidad y de la audacia emprendedora, la primera carta pastoral de Martini sobre *La dimensión contemplativa de la vida* (1980),<sup>70</sup> produce un enorme impacto. Partiendo de María que conservaba las palabras de Jesús en su corazón (Lc 2, 20), se dirige a todo hombre y mujer que intenta tener una existencia ordenada sustrayéndose a la fractura entre trabajo y persona; comprende

meo durante una visita pastoral a una parroquia; recrea una reunión del consejo pastoral, donde el párroco, catequistas, padres, jóvenes y religiosas, conversan y evalúan la pastoral con el obispo, a partir de la lectura de un pasaje del evangelio; C.M. MARTINI, *Programmi pastorali diocesani 1980-1990*, Bologna, EDB, 1990, 351-383. La carta *Il lembo del mantello* (1991), parte del comentario de Mc 5, 25-34 (par. Lc 8, 42-48), y trata sobre los medios de comunicación, donde se entabla un animado y profundo diálogo entre un ‘fiel y su televisor’. La carta concluye con una inédita y curiosa parafrasis del ‘Cántico de las creaturas’ de San Francisco: “*Laudato sii mio Signore con tutte le creature specialmente fratello televisore che riempie ore delle nostre giornate ed è bello e irradiante con grande splendore, e di te Altissimo porta significazione. Laudato sii mio Signore per sorella radio per cui le notizie attraversano i cieli e il mondo diventa a me vicino. Laudato sii mio Signore per fratello giornale che mi informa sulle nubi e sul sereno delle vicende umane, e mediante cui tu nutri la conoscenza e la riflessione di tante tue creature [...]*”, C.M. MARTINI, “Il lembo del mantello”, *Cammini di libertà*, 351ss; 413.

68. C.M. MARTINI, “Alzati, va’ a Ninive, la grande Città”, *Cammini di libertà*, 169.

69. Cf. C.M. MARTINI, “L’urgenza di vivere oggi la dimensione contemplativa della vita”, *Ricominciare dalla Parola*, 427-435.

70. Cf. C.M. MARTINI, “La dimensione contemplativa della vita”, *Programmi pastorali diocesani 1980-1990*, Bologna, EDB, 1990, 9-39.

“al hombre como abierto al misterio, paradójal promontorio que se eleva hacia el absoluto, ser excéntrico e insatisfecho, que solamente en una incondicional dedicación al imprevisible plano de Dios encuentra las condiciones para realizar la propia existencia”.<sup>71</sup>

De este modo, invitaba a descubrir la importancia de encontrar espacios de reflexión contemplativos, no para disminuir el empeño en el trabajo, sino para hacerlo más consciente y atento.<sup>72</sup> Como el constructor de la parábola evangélica (Lc 14, 28) que antes de iniciar la torre se sienta a hacer cuentas no pierde tiempo, sino que lo gana; del mismo modo, descubriendo la contemplación en la vida cotidiana, el trabajo se vuelve más ágil y alegre.<sup>73</sup> La carta se presenta como un espejo en el que la ciudad puede mirarse, captando las señales de su envejecimiento y cansancio, a la vez que las potencialidades más auténticas y las esperanzas ocultas que lleva consigo. Sin embargo, la contemplación le exige a la ciudad enfrentarse ante el miedo y la fascinación del silencio:

“Si, como aconteció con Zacarías, el segundo milagro del Verbo de Dios es hacer hablar a los mudos, es decir, desatar la lengua del hombre terrestre curvado sobre sí mismo en el canto de las maravillas del Señor, el primero es hacer callar al hombre charlatán y disperso” (Cf. Lc 1, 20-22).<sup>74</sup>

La centralidad de la dimensión contemplativa, en expresión del cardenal Scola, “se vuelve en Martini, centralidad del hombre, de todo hombre creyente o no; siendo Dios quien nos precede siempre y nos quiere como amigos, verdaderos interlocutores, co-agonistas del encuentro con Él, el único protagonista”.<sup>75</sup>

Desde los primeros momentos de su presencia en Milán, Martini se dedica a que la ciudad tome confianza con el léxico de la Palabra de Dios: *En el principio la Palabra* (1981),<sup>76</sup> es la segunda carta que inspira

71. C.M. MARTINI, “La dimensione contemplativa della vita”, 16.

72. En esta línea, las meditaciones a los dirigentes y adolescentes de la Acción Católica, dadas en septiembre de 1980 y julio de 1985; C.M. MARTINI, *La preghiera e la vita*, Milano, In dialogo, 2009.

73. *Ibidem* 10.

74. *Ibidem* 20.

75. A. SCOLA, “Un volto che cerca il Volto”, C.M. MARTINI – A. SCOLA – G. SQUINZI – C. STERCAL – A.M. TARANTOLA, *La dimensione contemplativa della vita*, Milano, Centro Ambrosiano, 2013, 62.

76. “In principio la Parola”, *Programmi pastorali diocesani*, 41-101.

los posteriores programas pastorales.<sup>77</sup> El obispo se acerca a la Palabra de Dios con los labios impuros del profeta (Is 6, 3) y con la vacilación de Pedro que retrocede cuando toma conciencia ante quién se encuentra (Lc 5, 8), al tiempo que convoca a la comunidad a participar del sentido de estupor, poniéndose espiritualmente de rodillas para adorar con conmoción y alegría el misterio de Dios.<sup>78</sup> Una meditación en alta voz sobre el lugar que ocupa la Palabra de Dios en la comunidad cristiana se convierte en proyecto pastoral, pues toca el punto neurálgico en la vida de fe, que es permitir que “la Palabra del Señor se propague rápidamente y sea glorificada” (2 Ts 3, 1), no sólo dentro de la comunidad, sino alcanzando a los que están fuera de ella, aquellos que, como el centurión del evangelio esperan una sola palabra para ser salvados.<sup>79</sup> ‘Escucha de la Palabra’, ‘confianza en la Palabra’, ‘proclamación de la Palabra’, ‘alimento de la Palabra’, ‘confrontación con la Palabra’, son registros que marcan el ritmo de la carta, testimonio vivo de un ministerio que entiende no debe ser antepuesto a ningún otro (Cf. Hch. 6, 2).<sup>80</sup> En repetidas oportunidades Martini se ha expresado en esa dirección: “la escucha de la Palabra es para mí como una cuestión de vida o muerte”;<sup>81</sup> y al final de su mandato, recomendará a los presbíteros milaneses practicar siempre “la terapia de la Palabra”, como ejercicio de vida para ligar el evangelio a la propia existencia.<sup>82</sup>

En preparación al XX Congreso Eucarístico nacional, Martini dedica la tercera carta pastoral de 1982 a la eucaristía, bajo una doble mirada: ‘centro de la comunidad y de la misión’. El título *Atraeré a todos hacia mí (Jn 12, 32)*,<sup>83</sup> remite a las palabras proféticas de Jesús antes de su muerte, y es una invitación a acercarse con Moisés a la zarza que arde en el desierto, pero también a la ‘montaña de Sión y a la ciudad del Dios viviente’, dónde los hermanos se reconocen como comunidad fundada en la eucaristía e impulsada a la misión. Martini señala como línea directriz, que una comunidad que se deja formar por

77. Cf. C.M. MARTINI, *Il caso serio della fede*, Casale Monferrato, Piemme, 2002, 34.

78. C.M. MARTINI, “In principio la Parola”, 42.

79. *Ibidem* 61.

80. “Mi pare piuttosto che si debba presentare la figura episcopale anzitutto come un servitore della Parola di Dio”, C.M. MARTINI, *Il Vescovo*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2012, 38.

81. M. GARZONIO, *Il Profeta*, 35.

82. Cf. C.M. MARTINI, “Discorso di Mileto”, *Perchè il sale non perda il sapore*, 382.

83. C.M. MARTINI, “Attirerò tutti a Me” (Jn 12, 32), *Programmi pastorali diocesani*, 103-199.

la eucaristía comprende ante todo, que Jesús quiere atraer a sí a todos los hombres. En la medida en que crece el sentido y la vivencia de la eucaristía se convierte en una comunidad que va más allá de sí misma, se siente enviada por Cristo a cada hombre, y no se dá paz hasta que el evangelio de la pascua no haya alcanzado a todas las situaciones humanas.<sup>84</sup> El tema de la eucaristía dominical ocupa un lugar central: partiendo del fundamento en la resurrección y su actualización como misterio de la alianza, se examina en varios niveles (catequético, litúrgico, espiritual, pastoral) la recepción de la reforma litúrgica desde una evaluación de sus frutos:

“(…) ¿sabemos celebrar el misterio de Dios? ¿la misa transforma nuestra vida? ¿la vida se siente atraída por la misa? ¿la eucaristía es verdaderamente el centro, o al menos vivimos como cristianos el empeño de ponerla en el centro, de abrirnos al soplo de la Palabra, al viento del Espíritu, que nos invita a ponerla en el centro? ¿Qué cosas no caminan, en este sentido en nuestra comunidad?”<sup>85</sup>

Desde la iluminación dada por el texto bíblico, son analizados una variedad de aspectos que hacen a la vida de las comunidades: dificultades en la celebración para un correcto ejercicio de la participación activa y consciente,<sup>86</sup> eucaristía y tensiones de la comunidad en el esfuerzo de integración de todos los carismas,<sup>87</sup> eucaristía y tensión misionera,<sup>88</sup> eucaristía y cultura contemporánea, etc.<sup>89</sup> El vínculo entre eucaristía y reconciliación, le inclina a prestar particular atención a los numerosos fieles que no pueden ser admitidos a estos sacramentos por encontrarse en situaciones irregulares, especialmente en el campo matrimonial:

“Aquello que mayormente importa, es reavivar la relación con la eucaristía en el sentido de un deseo auténtico. Cuando el deseo se refiere a la eucaristía no como un bien que hay que usar o alcanzar en sí mismo, sino como la atracción de toda la vida hacia el Padre, también ellos llegan a comprender que no hay sintonía entre el ideal propuesto por la eucaristía y la situación irregular en que viven. Este deseo pone contemporáneamente en acto intensas energías cristia-

84. Cf. *Ibidem* 136-137.

85. *Ibidem* 123.

86. *Ibidem* 124-125.

87. *Ibidem* 130-133.

88. *Ibidem* 134-135.

89. *Ibidem* 142-143.

nas en un camino penitencial rico de frutos y empuja a modificar las situaciones hasta donde son modificables, e invita a insertarse en tantos aspectos de la vida comunitaria. Donde las situaciones no son realísticamente modificables, el deseo cultivado con una delicada acción pastoral y espiritual, genera un sentido profundo de humildad, de confianza de ser comprendidos en la ternura de Dios, de esfuerzo por vivir en el modo más altruista posible”.<sup>90</sup>

La carta sobre la eucaristía despliega su contenido en diversos niveles y temas que se entrelazan y reclaman mutuamente en una unidad de tensión siempre dada y profundizada por el dato de la Escritura.<sup>91</sup> Martini insiste que la centralidad eucarística como orientación de toda la vida hacia Cristo, no significa refugiarse en el intimismo y el ritualismo. Por el contrario, cuando esta centralidad se entiende y celebra correctamente, tiende a explorar en múltiples, geniales y rigurosas formas de empeño, una profunda renovación de toda la convivencia humana.

Con la cuarta carta pastoral *Partenza da Emmaus* (1983),<sup>92</sup> Martini aborda el tema de la misión, invitando a la diócesis a reflexionar sobre la condición de ‘testigos del Resucitado’,<sup>93</sup> base y fundamento del ser y actuar de la Iglesia. Desde el inicio se une idealmente a los discípulos de Emaús, como imagen sugestiva del camino que la iglesia ambrosiana ha cumplido y debe recorrer:

“Señor Jesús, gracias porque te has hecho reconocer en la fracción del pan [...] nos has revelado el secreto de Dios sobre Ti, oculto en las páginas de la Escritura. Has caminado con nosotros, como un amigo paciente (...) has entrado dentro de nosotros... Tu siempre estás con nosotros. Somos nosotros, quienes no siempre estamos contigo, por eso, no logramos descubrir tu presencia junto a los hermanos”.<sup>94</sup>

La carta se articula en cinco partes y propone unos objetivos que motivan la reflexión:<sup>95</sup> 1) mensaje: elección y sugerencias de algunos tex-

90. *Ibidem* 183-184.

91. A modo de ejemplo señalo algunas de las citas bíblicas sobre las que trabaja el texto de la carta: Ex 3,6; 2 Sam 7; Jer 31, 31-34; Ez 36, 26,27; Mt 11, 25; 26, 26-29; Mc 14, 22-25; Lc 22, 19-20; 24, 30.31.35; Jn 4,24; 6,44, 56-57; 12, 30-36; 21; Hch 7, 32; 1 Cor 10-11; Hb 7, 32; 12, 21-22.

92. C.M. MARTINI, “Partenza da Emmaus”, *Programmi pastorali diocesani*, 201-269.

93. En preparación al IV° Centenario de la muerte de San Carlos Borromeo y de la visita del Papa Juan Pablo II en 1984, predica los Ejercicios Espirituales a ‘la diócesis y a la ciudad’ de Milán, comentando Jn 21, 1-19; C.M. MARTINI, *Testimoni del Risorto con Pietro*, Milano, In dialogo, 2006,

94. C.M. MARTINI, “Partenza da Emmaus”, 202-203.

95. *Ibidem* 214.

tos bíblicos sobre la comunidad cristiana misionera;<sup>96</sup> 2) distancia: búsqueda de expresiones y razones de la distancia entre los comportamientos de la comunidad y el ideal misionero anunciado por la biblia;<sup>97</sup> 3) permanencia: profundización del mensaje bíblico, delineando los nexos que intercomunican eucaristía-Iglesia-misión, con particular atención a los aspectos de la misión que son desatendidos en aquellos comportamientos actuales insuficientemente evangélicos;<sup>98</sup> 4) estilo: extraer de los puntos precedentes algunas consecuencias sobre el estilo misionero de la propia comunidad;<sup>99</sup> 5) acción: propuesta de un ejemplo de intervención concreta relativa a la catequesis, con particular atención a la figura espiritual y pastoral del catequista.<sup>100</sup> El andamiaje de la carta reevoca las etapas de una *lectio divina*, en las tres articulaciones tradicionales: *lectio* (mensaje), *meditatio* (distancia), *contemplatio* (permanencia, estilo, acción), significando que las indicaciones pastorales son propuestas no de manera ‘externa’, sino en un contexto de comunicación de la fe, teniendo delante un modelo de aprendizaje, representado en las comunidades del Nuevo Testamento.<sup>101</sup> Con el paso de los años, Martini dirá en repetidas oportunidades, que la carta dedicada a la misión, había sido la menos entendida y aplicada, entre todas las escritas durante su episcopado milanés. Un juicio éste, particularmente significativo para comprender que Martini no siempre ha sido ‘martiniano’ y cómo ciertas lecturas unilaterales de su figura –en último análisis reductivas– no hacen justicia a la complejidad de su magisterio.<sup>102</sup>

La quinta carta *Farsi prossimo* (1985),<sup>103</sup> completa el itinerario de su magisterio pastoral en lo que constituyen sus temas centrales. Luego de haber invitado a reflexionar sobre la dimensión contemplativa, la Palabra de Dios, la Eucaristía y la misión, Martini afronta el tema de la caridad como fruto de la evangelización, partiendo de la imagen del buen Samaritano, que reclama la necesidad de acoger cordialmente a todo hombre en las concretas situaciones de la existencia. Una vez más

96. Cf. Lc 24, 13-25; Mc 3, 13-19; 6, 7-13; Lc 6, 12-16; 9, 1-6; 10, 1-20; Mt 10, 1-42.

97. Cf. Mt 14, 17; Mc 6, 38; Lc 9, 13; Jn 6, 9.

98. Cf. Jn 1, 37-39; Mc 3, 13-14.

99. Cf. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes* 22; JUAN PABLO II, *Redemptor hominis* 13-14.

100. Cf. Lc 19; Jn 4.

101. C.M. MARTINI, “Partenza da Emmaus”, 215.

102. A. TORNIELLI, *Carlo Maria Martini. Il Profeta del dialogo*, Milano, Piemme, 2012, 67-68.

103. C.M. MARTINI, “Farsi Prossimo”, *Programmi pastorali diocesani 1980-1990*, 271-350.

el mensaje comienza con una oración, reconociendo que la caridad es un don de Dios que hay que pedir con humilde confianza, pero insinuando también el hecho indiscutible que debe incitar más fuertemente la inercia del corazón, que es la inmensidad del amor de Dios.

“¿Cómo podemos testimoniar tu amor? Tú, un día nos has contado de un hombre que bajaba de Jerusalén a Jericó y fue asaltado por unos ladrones. Señor, aquél hombre nos llama. Ayúdanos a no permanecer entre los muros del cenáculo. Jerusalén es la ciudad de la cena, de la pascua, de pentecostés. Por eso nos empuja fuera para encontrar el prójimo de todo hombre sobre el camino de Jericó”.<sup>104</sup>

La carta es una llamada vibrante a ‘despertar al amor de Cristo’, señalando que no es posible descubrirse amados por Él, si se permanece insensible a la exigencia de imitar y testimoniar su don. Para concretizar el ejercicio de la caridad, Martini remite de manera ineludible a una constante relectura de Mateo 25, llamada por algunos ‘página laica’, dado que no presenta señales que refiera exigencias de fe, oración y culto. Los justos no son conscientes de haber socorrido al mismo Señor en sus necesidades, sin embargo, aquello que parece determinar su destino a la hora del juicio, es el puro gesto material de ayuda al necesitado.<sup>105</sup>

## 2.2 *El diálogo como estilo pastoral*

“Hombre del diálogo”, “profeta del diálogo”, son calificativos que identifican la figura del cardenal Martini, que ha asimilado de manera sustantiva esta cualidad introducida por el Vaticano II y profundizada por Pablo VI en la *Ecclesiam suam*. La idea de apertura de la Iglesia a un coloquio con el mundo contemporáneo capaz de abarcar las realidades en que se juega el destino de la humanidad, es algo que Martini vive profundamente desde los días del Concilio:

104. *Ibidem* 272-273.

105. *Ibidem* 287. Martini desarrolla esta idea de una fe segura de sí en la práctica de la religiosidad, pero que olvida la ‘laboriosidad de la caridad’, al punto de encontrarse muchas veces que los gestos caritativos de un no creyente se hayan en mayor correspondencia con la voluntad de Dios: “*Spesso i credenti si riempiono la bocca di parole, ma non fanno la volontà del Padre, mentre è possibile trovare realismo, concretezza, impegno fraterno, implicita corrispondenza ai desideri di Dio in chi non ha esplicitamente con Dio un rapporto di fede e di culto*”, *Ibidem* 289.

“(…) he transcurrido durante el Concilio los mejores años de mi vida; no tanto porque era joven, sino porque finalmente se salía de una atmósfera cerrada y se abrían puertas y ventanas, circulando un aire puro, se miraba el diálogo con realismo y la Iglesia aparecía capaz de afrontar el mundo moderno”.<sup>106</sup>

Una inmensa simpatía por el hombre cubierto con los vestidos de sus innumerables apariencias, ha sido la saludable provocación que ha empujado a la Iglesia a una nueva forma de comprensión de la historia. Desde el trasfondo signado por la modernidad, adquieren relieve las múltiples declinaciones con que puede concebirse la relación Iglesia-mundo. La necesidad de un cristianismo verdadero adecuado al tiempo moderno es casi un imperativo en Martini, aspecto que lo asemeja y ubica en línea de continuidad con su antecesor en la catedra ambrosiana.<sup>107</sup> El diálogo entre las iglesias, el diálogo interreligioso e intercultural, en particular con el judaísmo y el islam, y el diálogo con los que no creen, son lugares comunes que delinean un estilo y acción definidas de la pastoral martiniana. La pedagogía del diálogo no significa para Martini una opción estratégica con la que la Iglesia buscaría retomar un compás perdido en el vertiginoso ritmo de los tiempos, sino un descubrimiento y aprendizaje que acontecen en la escuela de la Palabra, forma eminente de comunicación, con que Dios nos sale al encuentro en las coordenadas de la historia. Por eso, no es extraño que Martini diga que “el Concilio se expuso con valentía a las preguntas de la época”,<sup>108</sup> como un signo de que la Iglesia toma en serio al hombre cuando entra en diálogo con el mundo tal como es y no como quisiera que fuese.

### 2.2.1 El diálogo con el judaísmo

El amor y la estima por los valores de la tradición hebrea le viene a Martini de su trato con la Escritura. Entender a Israel como una realidad viviente, multiforme, creyente y tal vez no creyente, significó un esfuerzo constante en la búsqueda por alcanzar las raíces de la fe:

106. Citado por A.M. VALLI, *op. cit.*, 189.

107. Cf. C.M. MARTINI, “Vivere la fede nel groviglio della vita moderna”: artículo publicado en el *Avvenire* (6 enero 1995) en el 40° aniversario del ingreso del arzobispo G.B. Montini en la diócesis de Milán, en C.M. MARTINI, *Paolo VI “Uomo spirituale”*, Brescia-Roma, Istituto Paolo VI – Edizioni Studium, 2008, 119.

108. C.M. MARTINI; G. SPORSCHILL, *Coloquios nocturnos en Jerusalén*, 160.

“Abrahán, nuestro padre. ¿Qué quiere decir ‘nuestro’? ¿de qué comunidad hablamos diciendo nuestro? Evidentemente entendemos toda la comunidad cristiana. Sin embargo, esta palabra ‘nuestro’ se ensancha a la comunidad hebrea, a la cual nos asociamos espiritualmente en la búsqueda de nuestras raíces abrahámicas, y también a la comunidad islámica, la cual da una importancia muy grande a la figura de Abrahán”.<sup>109</sup>

Esta afinidad espiritual en el cultivo de una tradición común entre cristianismo y judaísmo,<sup>110</sup> le permitieron como estudioso y creyente, abrirse a la historia, a la fe y a la realidad del pueblo judío, con una mirada atenta y profunda, dispuesta y amiga: “estoy convencido que una profunda penetración al interior del hebraísmo es vital para la Iglesia, no sólo para superar una antigua ignorancia de siglos y avivar un diálogo fructuoso, sino también para profundizar en la autocomprensión de sí misma”.<sup>111</sup> El compromiso intelectual, pastoral y humano con Israel le será reconocido en 2006, siendo el único no judío, a quién la Universidad Hebrea de Jerusalén confiera el doctorado *honoris causa*. Ya en 1992, en la ceremonia en que fue inscrito en el *Libro de oro* del Fondo Nacional Hebreo, Martini hacía una síntesis sobre el lugar que ocupa el hebraísmo en su vida y pensamiento:

“Después de Italia, Israel es el país que conozco más de cerca y del que amo hasta las piedras (...) Estoy convencido de que la cultura hebrea es una encrucijada obligada para los caminos humanos, un lugar que propicia la confrontación recíproca de todas las culturas y religiones para descubrir las propias raíces, en lo profundo de la vocación de cada hombre. Asimismo estoy persuadido de que Jerusalén, ciudad de la paz como reza su nombre, es el espacio en torno al cual se decide el destino de la humanidad entera. La exclamación del Salmo: ‘Que reine la paz dentro de tus muros y la tranquilidad en tus palacios’ (Sal 122, 7), vale para toda ciudad y civilización, de las que Jerusalén representa un símbolo vivo; es como un punto de referencia para la posibilidad de construir una civilización de paz. Se hace explícita de ese modo la necesidad de encaminarse por parte de todos por el sendero del diálogo, de la comprensión fraterna, de la acogida recíproca. La tercera convicción es que no se puede comprender el cristianismo sin un estudio atento y sin un amor sincero hacia las tradiciones hebreas y sin un contacto cordial y abierto con el pueblo hebreo. El antisemitismo es un cáncer de la humanidad y una amenaza para la

109. C.M. MARTINI, *Abramo nostro padre nella fede*, Roma, Borla, 2007<sup>5</sup>, 19.

110. Puede verse: C. M. MARTINI, “Cristianesimo ed ebraismo”, *Il rischio della fede. Le ragioni del credere: 1. Gerusalemme*, Milano, Mondadori, 2013, 495-502.

111. C.M. MARTINI, “Per sviluppare le relazioni ebraico-cristiane”, *Ibidem* 488-489.

paz entre todos los pueblo; ha de ser combatido sin medias tintas, con energía e inteligencia, allí donde se manifiesta”.<sup>112</sup>

Elio Toaff, el rabino jefe que en 1986 había recibido a Juan Pablo II en la histórica visita a la sinagoga de Roma, expresó en los funerales de Martini: “hemos perdido a uno de los más sinceros y brillantes defensores de la filosofía del diálogo entre cristianismo y judaísmo”.<sup>113</sup> En efecto, Martini había reflexionado mucho y asumido como una prioridad pastoral el conocimiento del judaísmo, señalando tres etapas por las que era preciso pasar para poner en marcha un diálogo verdadero con el pueblo hebreo. Reconocer primeramente el rostro del Padre en el espejo de la Biblia hebrea, que la Iglesia recibe como ‘primer testamento’; segundo, compartir el sufrimiento y recibir las enseñanzas derivadas de las tragedias históricas que se abatieron sobre el pueblo judío en el intento de exterminio (*Shoah*) durante el nazismo;<sup>114</sup> tercero, avivar la conciencia de que la alianza que Dios ha establecido con su pueblo nunca ha sido revocada; comprendiendo que en la espera del Mesías que el pueblo judío mantiene, se oculta un misterio que será develado en el futuro y que los cristianos deben respetar y reconocer.<sup>115</sup>

### 2.2.2 El diálogo con el islam

En el discurso a la diócesis y a la ciudad de Milán en la vigilia de la fiesta de San Ambrosio de 1990, titulado ‘Nosotros y el islam’,<sup>116</sup> Martini presenta una admirable síntesis, sobre el lugar del islam en el mundo occidental y el desafío que debe comprometer a la Iglesia en la elaboración de un camino hacia la integración multirracial. Consciente del esfuerzo, al tiempo que de la riqueza que supone para la Iglesia recuperar las raíces hebráicas del mensaje cristiano y de un conocimiento más profundo de la persona histórica de Jesús, indica algo similar respecto al islam, a partir de la lectura y comentario de Gn 21, 13-20. El texto habla

112. C.M. MARTINI, *Vigilare. Lettere, discorsi e interventi 1992*, Bologna, EDB, 1993, 254-255.

113. Cf. “Milano si ferma per l’addio a Martini”, *Cronache, Corriere della Sera* (3/9/2012) 19.

114. Puede verse: C.M. MARTINI, “La strada dell’incontro fraterno con Israele passa per Auschwitz”, *Guardando al Futuro*, 581-584.

115. Cf. C.M. MARTINI, “Ritorno al Padre di tutti”, *Il Padre di tutti. Lettere, discorsi e interventi 1998*, Bologna, EDB, 1999, 31-32.

116. C.M. MARTINI, *Figli di Abramo. Noi e l’Islam*, Milano, La Scuola, 2015.

de un hijo de Abrahán que no fue fundador del linaje del pueblo hebreo, como lo fue Isaac, pero al que igualmente le fueron reservadas algunas bendiciones de Dios. La historia de Ismael, ‘el hijo de la esclava’, de la que Dios también sacará un gran pueblo, introduce a través de la oscuridad de la historia la bendición en aquellas tribus beduinas que habitaron en torno a la península arábiga, de las cuales muchos siglos más tarde nacerá Mahoma, profeta del islam.<sup>117</sup> Martini señala que en un momento en que el mundo árabe asume una extraordinaria relevancia en la escena internacional, no puede olvidarse aquella antigua bendición que muestra la paternal providencia de Dios por todos sus hijos. El título ‘nosotros y el islam’ entraña un esfuerzo de comprensión y aceptación de un nuevo escenario cultural. El ‘nosotros’ incluye en primer lugar a la ciudad y a la diócesis de Milán, frente al desafío de integración de numerosos grupos étnicos de fe musulmana que reclaman una primera acogida y asistencia de casa y trabajo. Pero crean a su vez a la sociedad civil y eclesial un desafío futuro, relativo a la reunión de las familias, situación social y jurídica de los nuevos inmigrantes. Según Martini el esfuerzo del diálogo con el islam pasa por responder a algunas preguntas: ¿qué debemos pensar hoy los cristianos del islam como religión? ¿qué diálogo, y en general qué relación en el plano religioso, es posible entre cristianismo e islam? ¿deberá la Iglesia renunciar a ofrecer el evangelio a los adeptos al islam?<sup>118</sup> El discurso se avoca a responder a estas cuestiones, señalando finalmente, que el estilo con el que la Iglesia debe proclamar el evangelio, debe ser no el de un proselitismo invasor, sino la imagen de una comunidad plasmada por el evangelio y la eucaristía, ardiente de celo en la caridad, libre y serena en su compromiso cotidiano.<sup>119</sup>

### 2.2.3 El diálogo con los no creyentes

“He tenido ocasión de encontrar muchos cristianos, muchos creyentes, en las diversas formas de comunicación de la Palabra. Sin embargo, me preguntaba: ¿aquellos que no encuentro dónde están? Me fue entonces sugerido por un sacerdote, capellán de las cárceles con el que colaboraba estrechamente, de instituir una cátedra de los no creyentes”.<sup>120</sup>

117. *Ibidem* 16.

118. *Ibidem* 19-20.

119. *Ibidem* 34.

120. *Il mio novecento*, 64-65.

En 1987, Carlo Martini anuncia una de las iniciativas más originales que caracterizaron su ministerio episcopal: la ‘cátedra de los no creyentes’.<sup>121</sup> Una fuerte provocación para las conciencias y un impacto a los esquemas culturales consolidados, se ponía en marcha. ¿Qué aportan los no creyentes a la salvación del mundo, qué tienen que decir a los hombres?, preguntas que están en el origen de estos encuentros, que tendrán por protagonistas a políticos, filósofos, literatos, artistas, científicos y psicólogos, a quienes Martini invita a dar su testimonio ‘desde la cátedra’. No se trataría de ‘conferencias sobre la fe’, ni de ‘debates o consideraciones apologéticas’, sino de un ‘ejercicio del espíritu’, un diálogo interior que acepta la premisa de que en cada uno convive ‘un no creyente y un creyente’.<sup>122</sup> Para dar idea del proyecto y del camino fatigoso que para muchos supone la autenticidad de la elección, decisiva en la orientación global de la vida, Martini recurre a imágenes tomadas no de la Biblia, sino de S. Teresa del niño Jesús. Indica dos páginas donde la santa relata sus vivencias en los tiempos de navidad y pascua:

“Fue el 25 de diciembre de 1886, que recibí la gracia de salir de la infancia, en una palabra la gracia de mi conversión completa. Noche luminosa, milagro, torrentes de luz... En aquella noche en la que Él se hizo débil y sufriente por amor mío, mi hizo fuerte y valiente, me revistió de sus armas, y desde aquella noche bendita en adelante, ya no fui vencida en ninguna batalla, más aún, caminé de victoria en victoria y comencé, por así decir, una carrera de gigantes. La fuente de mis lágrimas fue secada”.<sup>123</sup>

“En los días tan gloriosos de Pascua, Jesús me ha hecho sentir que existen en verdad almas sin fe... Ha permitido que mi alma fuese invadida por las tinieblas más hondas, y que el pensamiento del cielo, tan dulce para mí, no fuese más que lucha y tormento. Esta prueba no debía durar por algunos días o semanas, terminará solamente a la hora señalada por Dios misericordioso, y ésta hora aún no ha llegado. Quisiera expresar aquello que pienso, pero, ¡ay de mí!, creo que es imposible. Es necesario haber viajado bajo éste túnel oscuro para entender la oscuridad”.<sup>124</sup>

121. Para las cuestiones de marco histórico, estructura, elección de temas y personalidades del mundo intelectual y religioso que intervinieron en la ‘cátedra’, M. GARZONIO, “Asolta il non credenti che è in te”, en *Il Profeta*, 174-200; también: G. FORMIGONI, “Credere e non credere: una fondamentale interrogazione reciproca”, C.M. MARTINI, *Le Cattedre dei non credenti*, XXI-L.

122. Cf. C.M. MARTINI, *Le Cattedre dei non credenti*, 5-6.

123. Manuscrito autobiográfico A, 133; *Le Cattedre dei non credenti*, 48.

124. Manuscrito autobiográfico C, 276; *Le Cattedre dei non credenti*, 49.

La propuesta de Martini se orientaba a que cuantos están en la prueba de la pascua pudieran descubrirse en la experiencia de navidad, mientras que aquellos que hacen la experiencia de navidad, se animen a pensar en los que viven en las tinieblas y sin los auxilios de la fe, puesto que ambas realidades se reclaman coincidiendo en un camino común. En la I *Cátedra* sobre ‘las razones de la fe’, Martini evidencia la necesidad de que los creyentes alcancen una mayor profundidad a través de un conocimiento creciente de su fe, no dando nada por descontado, antes bien, buscando reflexionar sobre los motivos racionales del creer: “puede ser útil que los creyentes erijan simbólicamente dentro de ellos una cátedra, donde el no creyente pueda tener la palabra y ser escuchado y viceversa, quien no cree pueda dar voz y escucha al creyente”.<sup>125</sup>

Una fuente de referencia que consolidó la intuición para dar vida a esta iniciativa, fue explicitada por Martini en la V *Cátedra*, que trató sobre ‘el orden de los sentimientos en el camino de un creyente’.<sup>126</sup> Buscando replicar algunas murmuraciones y críticas que ponían bajo sospecha la ortodoxia del proyecto, señala con algo de ironía, que había sido una reflexión de J. Ratzinger en su libro *Introducción al cristianismo* lo que le había motivado, en particular, la expresión ‘tal vez sea verdad’ con la que se interroga a sí mismo el incrédulo.<sup>127</sup> La forma asumida desde la primera sesión permaneció bastante canónica, aunque conoció algunas variaciones sucesivas: se trataba de un ciclo de encuentros con una periodicidad semanal, en que el cardenal intercomunicaba con los invitados. La escucha no dejaba mucho espacio a preguntas o diálogos, para conservar el carácter de testimonio personal más que de lección. En cierta medida el método asumido significaba también un respeto recíproco, preservando la palabra del testigo de toda inter-

125. *Le Cattedre dei non credenti*, 6.

126. La quinta sesión de la *Cátedra* se desarrolló en la sala de Congresos de la Unión de Comercio y Turismo, a lo largo de cinco martes durante el otoño de 1991. A partir de aquí, los encuentros ya no utilizaron lugares eclesiales o ligados directamente con la vida cristiana. Martini hizo su introducción al tema con una pregunta provocativa: “¿se puede pensar también con el corazón?”, retomando la famosa expresión de Pascal “el corazón tiene razones que la razón no alcanza”; Cf. *Le Cattedre dei non credenti*, 293.

127. *Le Cattedre dei non credenti*, 296-297; Cf. J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1979, 27.

pretación y síntesis, e impidiendo caer en una visión sincretista entre posiciones diversas. Los temas se concentraron inicialmente sobre preguntas esenciales relativas al creer y no creer, pero con el tiempo se fueron articulando y especificando en una amplia gama de cuestiones como: ‘sentido del dolor’,<sup>128</sup> ‘espíritu de infancia’,<sup>129</sup> ‘fe y violencia’,<sup>130</sup> ‘horizontes y límites de la ciencia’,<sup>131</sup> ‘la pregunta por la justicia’.<sup>132</sup> Entre los encuentros memorables se halla la edición de 1993, con el tema ‘la oración del que no cree’, durante la cual el monje budista Shoten Minegishi tuvo su relación en posición *zazen*, bajo la pregunta ‘¿camino hacia la nada?’.<sup>133</sup> Miles de personas han participado a lo largo de quince años de estos encuentros, Martini no pedía que fueran creyentes o no creyentes, solo preguntaba: “¿son pensantes o no pensantes? Si son pensantes vengan libremente. Lo importante es aprender a pensar, a inquietarse de la propia fe o de la propia incredulidad”.<sup>134</sup>

### *Conclusión: “el sueño de una Iglesia, fermento de una sociedad”*

En una entrevista se le preguntó al cardenal Martini si se sentía comprendido en sus propuestas pastorales. La respuesta que transpara cierta humildad evangélica, manifiesta también la irreductibilidad de su pensamiento a un sistema, debido en parte a la adaptación que ha hecho de su estilo personal a los problemas encontrados a lo largo de su ministerio:

“No creo tener grandes ideas al punto de poder ser incomprendido. No tengo un pensamiento propio. Busco estar en la Palabra de Dios. Me pregunto, antes bien, si la Palabra de Dios es en el fondo comprendida. Hago yo también un esfuerzo por comprenderla. Considero que todos vamos atrasados en el entendimiento de la mente de Dios. Por eso, más que advertir sobre una pretendida incompreensión de parte de los otros, siento que yo mismo debo hacer un

128. Cf. *Le Cattedre dei non credenti*, II, 51-126.

129. *Ibidem*, III, 129-186.

130. *Ibidem*, IX, 717-827.

131. *Ibidem*, X, 831-994.

132. *Ibidem*, XII, 1157-1203.

133. *Ibidem*, 555-563.

134. *Il mio novecento*, 66.

esfuerzo por comprender lo que Dios quiere de nosotros, y así me lo pregunto cada día”.<sup>135</sup>

Una confesión de este género puede disuadir de cualquier intento de síntesis del perfil de su pensamiento. Pero sin duda que quien lee una homilía, una *lectio divina*, una entrevista o una carta pastoral, tiene la nítida impresión de encontrarse frente a una visión unitaria y creyente de la vida. La idea que puede englobar de manera sintética el modo con que la Palabra de Dios ha forjado el ministerio pastoral martiniano es el de una ‘Iglesia que se permite soñar’. La imagen utilizada en repetidas oportunidades por Martini, le fue inspirada por una intervención del arzobispo de Westminster, Basil Hume en el sínodo de 1980, al expresar con un estilo simple y franco, algunos deseos fuertes y significativos para la Iglesia actual.<sup>136</sup> La dinámica del evangelio es lo que impulsa a la Iglesia a una interpretación del tiempo permitiéndole vivir ‘sueños grandes’,<sup>137</sup> capaz de mirar con mente abierta al futuro de Dios y del hombre. Cuando la Palabra de Dios se halla en el corazón de la pastoral, la Iglesia vive la experiencia de que Jesucristo es el centro de su vida y anuncio, y es de su contemplación que brota el sueño de una “Iglesia libre y presente en la historia, cercana a los dolores de la gente y promotora de la justicia, atenta a los pobres, no preocupada de la minoría numérica, sino confiada en la eficacia de las bienaventuranzas para el saneamiento social y político de la propia época”.<sup>138</sup> El sueño de la Iglesia nunca es evasión o fuga de las penalidades de su época, sino la búsqueda de su forma cada vez más autén-

135. M. GARZONIO, “Entrevista – ‘Primo piano. A tu per tu’”, en ID., *Carlo Maria Martini*, Milano, Cinisello Balsamo, 1993, 19.

136. “*Mi ricordo come egli cominciò il suo intervento. Diceva ‘Ho avuto un sogno’. Riferendosi al sogno egli voleva esprimere alcuni desideri forti e significativi per la Chiesa di oggi, ma lo faceva in maniera delicata e discreta, quasi umoristica*”, C.M. MARTINI, “Londra. Il sorriso sapienziale del cardinale Hume”, ID., *Londra, Gerusalemme, Assisi. Appunti privati e pubblici di un padre della Chiesa*, Bologna, EDB, 2012, 8.

137. Martini cita un pasaje de S. Ambrosio cuando habla de las reacciones de Jacob al segundo sueño del hijo: “*Il patriarca si guardò bene, dunque, dal non prestar fede a un sogno tanto grande, perchè egli profetizzava con una duplice predizione due realtà: rendeva cioè presente la persona del giusto (Gesù que doveva venire) e insieme la persona del popolo (a cui il giusto avrebbe offerto la salvezza)*”, SANT’AMBROGIO, *Opera Omnia* 3, 3,9; y comenta: “también a nosotros se nos dice, al final del milenio, que no excluyamos del todo de nuestra interpretación del tiempo en que vivimos estos ‘grandes sueños’, que representan nuestra percepción del proyecto de Dios, aún más grande”, C.M. MARTINI, “Alla fine del millennio, lasciateci sognare!”, *Parlare al cuore*, 597.

138. *Ibidem*, 602.

tica en su fidelidad evangélica. La identidad de la Iglesia como comunidad de “siervos inútiles, humildes y agradecidos”,<sup>139</sup> la perspectiva de “pequeño rebaño”,<sup>140</sup> y la “invitación al coraje”,<sup>141</sup> son las dimensiones que Martini ha trazado para una Iglesia que vive en un cambio de época.

RICARDO MIGUEL MAUTI  
SEMINARIO NTRA. SRA. DE GUADALUPE, SANTA FE  
01.01.2017 / 13.02.2017

139. C.M. MARTINI, “Servi inutili, liberi, umili e grati”, *L’Amico importuno*, 703-713.

140. C.M. MARTINI, “Il seme, il lievito e il piccolo gregge”, *Il Padre di tutti*, 573-585.

141. C.M. MARTINI, “Coraggio, sono io, non abbiate paura”, *Coraggio non temete!*, 609-617.



## ¿Una nueva fase en la teología ibero-americana? ¿Un salto hacia el futuro de la teología en castellano?<sup>1</sup>

“Yo hago nuevas todas las cosas” (Ap 21, 5)

“Cada vez que intentamos volver a la fuente y recuperar la frescura original del Evangelio, brotan nuevos caminos, métodos creativos, otras formas de expresión, signos más elocuentes, palabras cargadas de renovado significado para el mundo actual” (EG 11).

### SUMARIO

Del 6 al 10 de febrero de 2017, se celebró en el Boston College, Universidad de la Compañía de Jesús en Boston, Estados Unidos de América, el *Primer Encuentro Iberoamericano de Teología*. Este artículo contiene la ponencia inaugural que planteó una cuestión transversal al simposio, cuyo tema fue “El presente y el futuro de una teología iberoamericana inculturada en tiempos de tiempos de globalización, interculturalidad y exclusión”. La *quaestio* introductoria analiza la primera parte del enunciado del programa: *Presente y futuro de una teología iberoamericana inculturada*. El autor se pregunta: ¿estamos en los inicios y somos protagonistas de una nueva fase en el desarrollo de la teología ibero-latino-americana? ¿En el siglo XXI queremos dar un salto hacia adelante en la reflexión teológica entre latinoamericanos, españoles y latinos/his-

1. Ponencia inaugural en el *Primer Encuentro Iberoamericano de Teología*, celebrado del 6 al 10 de febrero de 2017, en el Boston College, Boston, Massachusetts, Estados Unidos de América. Esta ponencia planteó una cuestión introductoria y transversal a todo el encuentro, cuyo tema fue: “El presente y el futuro de una teología iberoamericana inculturada en tiempos de tiempos de globalización, interculturalidad y exclusión”.

panos en Norteamérica? ¿Qué puede hacer la teología, sobre todo aquella pensada, dicha y escrita en castellano o español, en este momento histórico? Ya en 2008 Galli propuso hablar sobre el futuro iberoamericano de la teología en castellano, horizonte que se puede ampliar a la lengua portuguesa y a la disciplina filosófica en ambos lados del Atlántico. Esta tarea requiere un admirable intercambio entre muchas personas e instituciones que forman la comunidad teológica para que nuestra teología sea más significativa. Este ensayo elabora la cuestión desde cinco perspectivas: la historia de la teología en nuestra región (1); la inculturación teológica intercultural a la luz del Concilio Vaticano II (2); el *kairós* del pontificado reformador y misionero de Francisco (3); el desafío de hacer teología en las lenguas ibéricas, en especial a través de la mediación lingüística y cultural del castellano (4); la forma de hacer una teología teológica e histórica que lea los nuevos signos de los tiempos (5). El despliegue sucesivo de estas etapas llevará a nuevas formulaciones de la cuestión.

*Palabras clave:* Teología iberoamericana, inculturación, interculturalidad, reforma de la Iglesia, misión

A new phase of ibero american theology? A leap forward toward the future of spanish speaking theology?

ABSTRACT

From February 6 to 10, 2017, the *First Ibero American Meeting of Theology* was held at Boston College, USA. The opening lecture follows. The issue it raised crossed through the whole symposium, called “Present and future of an inculturated Ibero American theology in times of globalization, interculturality and exclusion”. The opening *quaestio* analyzes the first part of the program: *Present and future of an inculturated Ibero American theology*. The Author asks: Are we at the beginning, are we protagonists of a new phase of Ibero Latin American theology development? Do we intend to leap forward in theological reflection among Latin American, Spanish and Hispanic theologians in North America? What can theology do at this historical moment, particularly theology thought, spoken, and written in Spanish? As far back as 2008 Galli suggested to focus on the future of Ibero American Spanish speaking theology. A frame that could be broadened to Portuguese language as well as philosophy at both sides of the Atlantic Ocean. This task requires a remarkable exchange among people and institutions of theological community in order to be meaningful. This essay tackles the issue from five points of view: history of theology in our region (I); theological inculturation based on II Vatican Council (2); Francis’s providential missionary and reforming pontificate as an opportunity (*kairós*)(3); the challenge of a theology in Ibero languages –particularly through the linguistic and cultural mediation of Spanish (4); the way of doing a new theological and historical theology in order to read new signs of the times (5). Developing these steps will lead to new ways to face and formulate the issue.

*Key words:* Ibero American Theology, Inculturation, Interculturality, Reform of the Church, Mission

1. Queridos amigos y amigas: me alegra mucho que estemos reunidos para dar juntos un paso en orden a concretar un sueño común (que, en mi caso comenzó, en 1996, cuando organicé el primer encuentro teológico de Cono Sur). Dios es el que cruza nuestros caminos. Gracias a su Providencia paternal varios senderos se cruzaron para que podamos realizar nuestro encuentro. Me corresponde formular la *quaestio* introductoria expresada en la primera parte del tema que nos reúne y estructura transversalmente el programa: “El presente y el futuro de una teología iberoamericana inculturada”. El interrogante puede plantearse en estos términos: *¿estamos en los inicios -y somos protagonistas- de una nueva fase en el desarrollo de toda la teología ibero-latino-americana? O bien: ¿queremos dar un ‘balzo innanzi’ (un salto hacia adelante) en la reflexión teológica entre latinoamericanos, españoles y latinos/hispanos en Norteamérica? De un modo más modesto, ¿qué puede hacer la teología, sobre todo en castellano o español, en este momento histórico?*

2. La cuestión podría abordarse desde varias perspectivas. Me limito a integrar cinco miradas: primero, la historia de la teología en nuestra región; la segunda corresponde a la inculturación teológica a la luz del Concilio Vaticano II; la tercera asume la novedad del pontificado de Francisco; la cuarta plantea la teología en las lenguas ibéricas, aunque se limita al castellano; la quinta considera la forma de hacer una teología teológica e histórica, que lea los nuevos signos de los tiempos.

3. En 2008, al terminar mi segundo decanato en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, dije que allí, “en el inicio del siglo XXI, estamos llamados a pensar, decir y escribir una teología católica en lengua española, con tonada argentina, arraigo latinoamericano y horizonte universal, en la comunión ecuménica y el diálogo interreligioso”.<sup>2</sup> En 2007 ya habíamos creado la Cátedra Abierta sobre *La Teología en la Argentina* y en 2010 comenzó un *Grupo de Investigación* para estudiar nuestra incipiente tradición teológica. En 2008, en el homenaje a Gustavo Gutiérrez, propuse hablar sobre “el futuro iberoamericano de la teología en castellano”,<sup>3</sup> consi-

2. C. M. GALLI, “Dar razón de nuestra esperanza en Dios – Amor, *Teología* 96 (2008) 247-288, 252.

3. Cf. C. M. GALLI, “Inteligencia de la fe, profecía de la esperanza, sabiduría del amor. Un diálogo sobre tres discursos teológicos para intentar mirar lejos”, en C. DE PRADO - P. HUGHES (coords.), *Libertad y esperanza. A Gustavo Gutiérrez por sus 80 años*, Lima, CEP - Instituto Bartolomé de Las Casas, 2008, 143-197, esp. 174-177.

derando una clave que se puede ampliar a la lengua portuguesa y la disciplina filosófica. Esta tarea debe ser fruto de un *admirable intercambio* entre muchas personas e instituciones de ambos lados del Atlántico para que la teología inculturada en el mundo iberoamericano sea significativa. Esto requiere incentivar los vínculos en nuestra *variada comunidad de teólogos y teólogas*.<sup>4</sup>

4. Interpretar el Sopló de Dios en esta hora de la Iglesia y el mundo es un ejercicio de la profecía, es decir, del conocimiento de la fe que discierne lo que está gestando Dios en su historia con los hombres. La cercanía a los hechos y la dinámica de las interpretaciones nos llevan a proceder con seriedad y cautela. Los acontecimientos son difíciles de entender y juzgar; “en la mayoría de los casos los contemporáneos no saben lo que se está gestando”.<sup>5</sup> Si resulta difícil conocer, documentar, narrar e interpretar el pasado,<sup>6</sup> más difícil es comprender los procesos actuales por dos razones. La primera es que estamos en medio de procesos complejos y abiertos que pueden orientarse en distintas direcciones. La segunda surge de la contemporaneidad entre sucesos e intérpretes, lo que no da suficiente distancia hermenéutica. No obstante, estamos llamados a discernir los signos de los tiempos, que expresan clamores de los hombres, interpelaciones de Dios y desafíos a la Iglesia y, por eso, a la teología. La conciencia histórica percibe en hechos presentes no sólo frutos de un pasado ya gestado sino, y sobre todo, signos de un futuro que “se está gestando” y debemos gestar. En este contexto intelectual suena la voz de Francisco, expresada en la encíclica *Laudato si'*:

“Las reflexiones teológicas o filosóficas sobre la situación de la humanidad y del mundo pueden sonar a mensaje repetido y abstracto si no se presentan nuevamente a partir de una confrontación con el contexto actual, en lo que tiene de inédito para la historia de la humanidad” (LS 17).

5. Este ensayo llama la atención sobre *el desafío de desarrollar*

4. Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La Teología hoy. Perspectivas, principios y criterios* (traducción de L. RIVAS), Buenos Aires, Ágape, 2012, ns. 45-50.

5. B. LONERGAN, *Método en teología*, Salamanca, Sígueme, 1972, 173; cf. 179.

6. Cf. H. MARROU, *El conocimiento histórico*, Barcelona, Labor, 1968, 28, 59. Dialogando con el pensamiento de Marrou, Ricoeur dice que el arte del historiador nace como hermenéutica y continúa como comprensión, es decir, como una interpretación de los signos de la historia (cf. P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, 439).

*una teología iberoamericana -en este caso en castellano- al comenzar el siglo XXI.* A eso responden las cuestiones expresadas en las dos preguntas del título, en el orden en que están. Para pensarlas, el discurso dará cinco pasos en torno a: la tradición histórica común (1); la inculcación teológica conciliar (2); el *kairós* eclesial actual (3); la mediación lingüística castellana (4), un estilo teológico tridimensional (5). El despliegue progresivo y sucesivo de estas etapas llevará a nuevas formulaciones de la cuestión.

### *1. Las huellas de una historia teológica común*

1. La vitalidad de una teología se debe a las personas, las instituciones y las publicaciones. En la etapa postconciliar se dio una emergencia novedosa de la teología en España, América Latina y Estados Unidos. Ya lo está reflejando la historia de la teología, ligada las historias de la Iglesia y de la cultura, un área muy desarrollada en el último medio siglo.<sup>7</sup> Se trazan esbozos de esa historia en España,<sup>8</sup> y en América Latina,<sup>9</sup> y se presentan itinerarios teológicos.<sup>10</sup> La narración de esa historia en cada país es dispar. En la Argentina están apareciendo panoramas y estudios específicos.<sup>11</sup>

2. En el *ámbito español* se destaca el influjo histórico de la uni-

7. Cf. J.-Y. LACOSTE (dir.), *Historia de la Teología*, Buenos Aires, Edhasa, 2011; R. GIBELLINI, *Breve historia de la teología del siglo XX*, Madrid, PPC, 2011; J. BELDA PLANS, *Historia de la teología*, Madrid, Palabra, 2010; J.-P. TORRELL, *La teología católica*, Salamanca, San Esteban, 2009; G. CANOBBIO; P. CODA (edd.), *La Teología del seculo XX. I-III*, Roma, Città Nuova, 2003; J. L. ILLANES; J. I. SARANYANA, *Historia de la teología*, Madrid, BAC, 1995; G. LAFONT, *Histoire théologique de l'Église catholique*. Paris, Cerf, 1994.

8. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La teología en España (1959-2009)*, Madrid, Encuentro, 2010; M. ANDRÉS MARTÍN, *Cristianismo y cultura en España*, Salamanca, UPSA, 2006; R. AGUIRRE; Y OTROS, *25 Años de teología: balance y perspectivas*, Madrid, PPC – Fundación Santa María, 2006; M. GESTEIRA GARZA, *La teología en la España del siglo XX*, Madrid, Comillas–DDB, 2004.

9. Cf. CONGRESO CONTINENTAL DE UNISINOS – BRASIL, *50 años del Vaticano II. Análisis y perspectivas*, Bogotá, Paulinas, 2013; SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *El desafío de hablar de Dios en la América Latina del siglo XXI*, Buenos Aires, San Benito, 2008; J. SARANYANA, *Cien años de teología en América Latina (1899-2001)*, Bogotá, CELAM, 2005; *Teología en América Latina I-III*, Madrid, Iberoamericana, 2002ss; J. TAMAYO; J. BOSCH (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Navarra, Verbo Divino, 2001; L. SUSIN (ed.), *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina*, Santander, Sal Terrae, 2001.

10. Cf. J. BOSCH (ed.), *Panorama de la teología española*, Navarra, Verbo Divino, 1999; J. TAMAYO; J. BOSCH (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Navarra, Verbo Divino, 2001; L. SUSIN (ed.), *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina*, Santander, Sal Terrae, 2001.

11. Cf. C. M. GALLI, "La recepción del Concilio Vaticano II en nuestra incipiente tradición teo-

versidad de Salamanca, que de 2018 a 2055 cumplirá 800 años. Ella gravitó en los siglos XV a XVII y allí se gestó la llamada *Escuela Española de la Paz*. América presentó nuevas cuestiones a la fe y a la ética, que fueron asumidas por los pensadores salmantinos del siglo XVI. Ellos hicieron grandes aportes a la teología, la filosofía y el derecho, como reconoció Juan Pablo II en 1982.<sup>12</sup> Sus grandes pensadores, desde el dominico Francisco de Vitoria al jesuita Francisco Suárez, en el alba de la modernidad, pusieron las bases del derecho internacional desde la tradición católica y el derecho de gentes. En el arco de un siglo, allí estudiaron o enseñaron A. de Nebrija, J. del Encina, F. de Vitoria, D. de Soto, M. Cano, B. de Carranza, Juan de la Cruz, Luis de León, F. Suárez, Góngora, Calderón de la Barca. Su escudo reza: *Deo optimo maximo omnium scientiarum princeps Salmantica docet*.

3. Las primeras universidades americanas fueron la de santo Domingo, erigida por bula papal en 1538, aprobada en 1558, y las de México y Lima, creadas por cédula real de Felipe II en 1551. La primera generación fue formada en Salamanca; algunos en Alcalá de Henares. Salamanca fue el *alma mater* de los nuevos centros, con los que tuvo una intensa cooperación. Se verificó el lema *Salmantica docet* a través del modelo institucional, los planes de enseñanza, los estudios de teología, el influjo de santo Tomás de Aquino.<sup>13</sup> Una situación original -además de los aportes teológicos al Concilio de Trento- fue el intercambio entre las cuestiones americanas y la reflexión académica. *La irrupción de América en la historia repercutió en la teología*. La llamada *cuestión indiana* revolucionó los esquemas teóricos, llevó a España a ser el primer imperio que puso en tela de juicio los derechos sobre sus conquistas, y tuvo la contundencia de un hecho generador

lógica argentina: 1962-2015", en: J. C. CAAMAÑO; J. G. DURÁN; F. J. ORTEGA; F. TAVELLI; *100 años de la Facultad de Teología*, Buenos Aires, Facultad de Teología - Fundación Teología y Cultura - Agape, 2015, 341-387; M. GONZÁLEZ, *La reflexión teológica en Argentina 1962-2010. Un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, Buenos Aires, Docencia, 2010; C. SCHICKENDANTZ; M. GONZÁLEZ, *A mitad de camino. Una generación de teólogos y teólogas argentinos*, Córdoba, EDUCC, 2006.

12. Cf. JUAN PABLO II, "Discurso a los profesores de teología (1/11/1982)", *Salmanticensis* 30 (1983) 5-10.

13. Cf. M. PENA GONZÁLEZ; L. E. RODRÍGUEZ - SAN PEDRO BEZARES, *La Universidad de Salamanca y el Pontificado en la Edad Media*, Salamanca, UPSA, 2014; M. PENA GONZÁLEZ, *La escuela de Salamanca*, Madrid, BAC, 2008; L. E. RODRÍGUEZ - SAN PEDRO, *Bosquejo histórico de la Universidad de Salamanca*, Salamanca, USAL, 2004; A. RODRÍGUEZ CRUZ, *La Universidad de Salamanca en Hispanoamérica*, Salamanca, USAL, 2005.

de derecho. Entre 1522 y 1616 discutieron aquellos temas 89 tratadistas, 32 de ellos profesores de Salamanca.

4. En América, a partir de 1492, se configuraron pueblos nuevos que, en el marco de la monarquía hispánica, reflejaron un comienzo de unificación del mundo en el espacio y el tiempo, una primera universalidad en el horizonte del Catolicismo, antes que la Ilustración. La teología americana compartió la historia de la Iglesia y de los pueblos. “Hubo *mucha y buena teología* en la América colonial española, en la América republicana emancipada, desde 1810 a nuestros días”.<sup>14</sup> Ella fue, desde el siglo XVI, *una teología más o menos inculturada*, en diálogo con las realidades americanas y la reflexión española. Entonces, por la inédita situación planteada desde 1492, surgió lo que M. Vidal llama *América: problema moral*.<sup>15</sup> Los procesos de descubrimiento, conquista, colonización, y también de evangelización, generaron polémicas de *un profundo contenido teológico – político*, porque se referían a las relaciones sociales entre seres humanos. Pero fueron cuestiones teológicas porque en ellas se jugaba la fe en Dios, Padre de todos. En los otros humillados aparecía la alteridad radical, creadora y misericordiosa de Dios. La quinta parte del libro de G. Gutiérrez sobre Bartolomé de las Casas se llama *Dios o el oro en las Indias* y pone de manifiesto el vínculo entre la idolatría y la injusticia, reverso de la fe en Dios que opera la justicia por la caridad.<sup>16</sup>

5. Aquel *momento fundante* muestra la interrelación entre las cuestiones americanas y los maestros españoles, que enseñaban en la península o venían a América como misioneros - profesores. Ellos hicieron *una primera síntesis entre la escolástica católica y el humanismo moderno*. Las principales figuras forman la unidad plural de una teología con teologías de acentos diversos. Así lo reflejan las distintas posiciones de los salmantinos Francisco de Vitoria y Domingo de Soto; los contrapuntos de Bartolomé de Las Casas con Ginés de Sepúlveda y las diferencias con su maestro Vitoria; los aportes del poli-

14. J. SARANYANA, *Breve historia de la teología en América Latina*, Madrid, BAC, 2009, XVII.

15. Cf. M. VIDAL, *Historia de la Teología moral. La moral en la Edad Moderna (ss. XV-XVI)*. 2: *América como “problema moral”*, Madrid, El Perpetuo Socorro, 2011, esp. 108, 151-153, 425-439.

16. Cf. G. GUTIÉRREZ, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas – CEP, 1992, 497-630; “Bartolomé de Las Casas: memoria de Dios y anuncio del Evangelio”, en: *La densidad del presente*, Salamanca, Sigueme, 2003, 129-152.

facético agustino Alonso de Veracruz para una antropología americana y una filosofía y teología inculturadas, del dominico Tomás de Mercado sobre moral económica, o del jesuita José de Anchieta en su mario-logía poética. En la segunda generación de salamantinos están Luis de León y Domingo Bañez. Muchos de ellos, acá y allá, se citaban unos a otros. La obra, incompleta, de Bartolomé de las Casas, *De único vocationis modo omnium gentium ad veram religionem* y el manual *De procuranda indorum salute* de José de Acosta esbozaron una novedosa teología de la misión, en el marco de un amplio debate sobre la evangelización y la fe.

6. Las *grandes cuestiones disputadas* fueron la legitimidad de la conquista, la colonización y la guerra a los pueblos de estas tierras, poniendo en cuestión los títulos de las autoridades religiosas y políticas; la afirmación de la dignidad -y la libertad- humana del indio y luego del negro; la lucha por la justicia desde el Evangelio; el sentido, la forma y la credibilidad de la evangelización, incluyendo la promoción humana; la actitud ante las culturas, religiones y lenguas de pueblos originarios; los derechos de las “gentes” y la comunicación entre las naciones; la inculturación catequística de la vida cristiana y sacramental según el programa reformador tridentino; la forma de organizar la convivencia política en ciudades; las causas y consecuencias del mestizaje cultural; y otras.

7. Ese discurso de la fe a la altura de su tiempo contenía un humanismo evangélico. La pregunta de la homilía de Montesino en 1511: “Estos, ¿no son hombres?”, junto a las sentencias de Vitoria: “*non enim homini homo lupus est, sed homo*” y de Las Casas: “*todas las gentes del mundo son hombres*”, culminan en el desafío que hace este último a ponerse en el lugar del indio y sentir “*si indus esset*”. La fe afirma la presencia de Cristo en los más chiquitos y lleva a ponerse en su lugar.

8. Se podrían seguir los temas en los períodos de la teología barroca, el pensamiento ilustrado y la neoescolástica. El *Barroco de Indias*, “una época de extraordinaria vitalidad”,<sup>17</sup> nos pinta con un color propio,

17. Cf. M. PICÓN SALAS, *De la Conquista a la Independencia*, México, FCE, 1945, 123. Sobre el ensayista venezolano cf. C. PIÑEIRO IÑIGUEZ, *Pensadores latinoamericanos del siglo XX*, Buenos Aires, Ariel, 2014, 783-795.

distinto de otras matrices culturales. Se expresó en la religión, el pensamiento y las artes del siglo XVII, en escritos de sor Juana Inés de la Cruz en México y las esculturas de Aleijadinho en Ouro Preto. Para A. Carpentier es el núcleo más creativo de la cultura latinoamericana.<sup>18</sup>

“Somos un pueblo nuevo, una “*patria niña...*” al decir de Leopoldo Marechal. América Latina irrumpe en la historia universal hace 500 años portando la riqueza de los pueblos originarios y la mestización del Barroco de Indias. ... Luego vinieron las inmigraciones que se acriollaron, que se unieron y fueron configurando nuestro rostro actual. Esa raigambre histórico-cultural, esa continuidad histórica, ese modo de ser, ese *ethos*, esos legados, esas transmisiones son las que resultan difíciles y dolorosas de integrar, unir, sintetizar entre nosotros... Se nos impone la tarea de mirar nuestro pasado con más cariño, con otras claves y anclajes, recuperando aquello que nos ayuda a vivir juntos, aquello que nos potencia, aquellos elementos que pueden darnos pistas para hacer crecer y consolidar una cultura del encuentro y un horizonte utópico compartido”.<sup>19</sup>

9. Aquel momento cultural estuvo marcado por varias cuestiones teológicas: la relación entre la gracia y la libertad, ante las variantes del jansenismo; las responsabilidades morales de los gobernantes y las actitudes ante la autoridad; los derechos civiles y religiosos de los amerindios, afroamericanos y mestizos; la formación teológica del clero y los vínculos entre la teología, la filosofía y las ciencias; la organización eclesial en el paso del patronato al vicariato regio en la reforma carolina; el valioso desarrollo de una religiosidad popular latinoamericana, barroca e inculturada.

10. *En el tiempo de las independencias y el inicio de la era republicana* hubo jalones representativos del pensamiento teológico, filosófico y jurídico. Basta señalar grandes debates que fueron teológico-políticos. Entre ellos: la fuente de la autoridad política y su reversión al pueblo soberano; la legitimidad de la emancipación en el período independentista y la búsqueda de la aprobación pontificia, como antes pasó con la conquista; la afirmación de la religión en las repúblicas y los debates eclesiológicos frente al neo-galicismo del patronato republicano; la tolerancia civil de otros cultos ante la nueva inmigración centroeuropea; las relaciones de la tradición católica con las liber-

18. Cf. G. MATURO, *América. Recomenzo de la historia*, Buenos Aires, Biblos, 2010, 79-85.

19. J. M. BERGOGLIO, *Nosotros como ciudadanos, nosotros como pueblo*, Buenos Aires, Claretiana, 2013, 32-34.

tades modernas y el sistema democrático. En el actual ámbito argentino hubo interesantes aportes acerca de esos temas de teología política.<sup>20</sup> Esas cuestiones, en un tiempo en el que el mundo se comprendía sobre todo como Estado, condujeron a pensar las relaciones entre la Iglesia y el Estado. En el inmediato postconcilio, a la luz de la Constitución *Gaudium et spes* y su inculturación latinoamericana en *Medellín*, el mundo es visto también como pueblo, cultura y sociedad, y entonces irrumpe la interpelación de Cristo en el rostro del pobre y la novedad de la teología de la liberación.

11. En la primera mitad del siglo XX la teología tuvo una evolución diversa en España y en los países americanos. En la península, la filosofía tuvo notables figuras desde Miguel de Unamuno a Xavier Zubiri. Ya antes del Concilio se destacaron teólogos tan diversos, desde Santiago Ramírez a Bartolomé Xiberta, desde Luis Alonso Schökel a Ricardo García Villoslada, desde Marcelino Zalba a Juan Alfaro, y tantos otros. Y, como sucedió en otras regiones y también en nuestra América, con el Concilio surgió una nueva generación teológica en las distintas disciplinas. Agradecemos la impresionante labor teológica y editorial española realizada en el último medio siglo.

12. Aquí me interesa señalar el intercambio dado en la emergencia de la *teología latinoamericana postconciliar*. El primer signo fue el encuentro realizado en El Escorial en 1972, organizado por el Instituto Fe y Secularidad. Alfonso Álvarez Bolado mostró que allí se reunió “una familia de opciones” en base a tres objetivos: considerar los cambios en la Iglesia latinoamericana, formar agentes pastorales españoles que venían a América, atender al nuevo lenguaje de la liberación.<sup>21</sup> Veinte años después, en vísperas del V Centenario, hubo un segundo encuentro, que amplió el panorama a otros continentes y,<sup>22</sup> expresó el desarrollo de perspectivas articuladoras entre lo social y lo cultural.<sup>23</sup>

20. Cf. N. AUZA, “Los teólogos de la revolución. Clero popular y clero ilustrado”, *Teología* 104 (2011) 9-32; R. DI STÉFANO, *El púlpito y la plaza*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.

21. Cf. A. ALVAREZ BOLADO, “Introducción”, en: INSTITUTO FE Y SECULARIDAD, *Fe cristiana y cambio social en América Latina. Encuentro de El Escorial, 1972*, Salamanca, Sígueme, 1973, 11-30.

22. Cf. J. COMBLIN; J. I. GONZÁLEZ FAUS; J. SOBRINO, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, Trotta, 1993.

23. Cf. J. C. SCANNONE, “Teología de la liberación y evangelización: nuevas perspectivas”, *Seminarium* 32 (1992) 463-473, esp. 469-471. El tema aparece en los aportes de Libanio, Gorostiaga, Codina, Trigo y Queiroz.

Olegario González de Cardedal ha afirmado que la teología española, influida primero desde Francia y luego desde Alemania, a partir de 1975 recibió el influjo latinoamericano.<sup>24</sup>

## 2. *Hacia una teología más inculturada e intercultural*

1. La Constitución *Lumen gentium* (1964) afirma que el Pueblo de Dios está presente (*inest*) en todos los pueblos de la tierra (LG 13b; cf. EG 112-114). El capítulo II *De populo Dei* expone la catolicidad misionera del Pueblo de Dios como el marco en el que sitúa la relación entre la fe y las culturas (LG 9, 13, 17). En las iglesias particulares confluyen, por una “misteriosa compenetración” (GS 40), la fe del Pueblo de Dios y las culturas de los pueblos. “Este Pueblo de Dios se encarna en los pueblos de la tierra, cada uno de los cuales tiene su cultura propia” (EG 115).

2. La historia muestra que el cristianismo, constituido según la lógica de la Encarnación del Hijo de Dios, adquiere muy variados rostros culturales. “No haría justicia a la lógica de la encarnación pensar en un cristianismo monocultural y monocorde” (EG 117). La Iglesia crece por los distintos pueblos en los que germina y se desarrolla. “Los distintos pueblos en los que ha sido inculturado el Evangelio son sujetos colectivos activos, agentes de la evangelización” (EG 122). El Evangelio puede hacerse cultura en cada pueblo sin imponer formas determinadas de otros. La inculturación genera nuevas expresiones de la fe desde cada idiosincracia cultural. El rostro pluriforme del Pueblo de Dios expresa y debe reflejar aún más plenamente la interculturalidad del cristianismo.

3. El siglo XX es uno de los mejores siglos de la historia de la teología, comparable a la gran patrística griega y latina de los siglos IV y V, y a la alta escolástica medieval del siglo XIII. *El Concilio Vaticano II es el símbolo de una nueva etapa en la historia de la Iglesia y también de la teología católica*. Recogió el doble movimiento de renovación *ad fontes y a giorno*, e impulsó una renovación de la teología católica (OT 16-18, GS 62, GE 10, AG 22). Dio testimonio de una forma

24. Cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La teología en España 1959-2009*, 86; cf. 68-70, 82-84.

renovada de hacer teología a partir de las fuentes bíblicas, patrísticas y medievales, puesta al día de mundo contemporáneo. Guió el quehacer posterior colaborando a renovar tanto el contenido como el método de la teología. La forma de “teologizar” del Concilio, en clave histórica - sistemática y con una intención pastoral, orienta la forma de hacer teología después y según el Concilio.<sup>25</sup>

4. El Vaticano II orientó a la teología a pensar de forma simultánea la fe y la historia. La constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965) hizo una primera relectura de *Lumen gentium* presentando la vinculación entre la Iglesia y el mundo como un intercambio dialogal (GS 40-45).<sup>26</sup> Esa concepción rige el párrafo que muestra, según la dinámica del don y la recepción, la ayuda que la Iglesia recibe de la humanidad (GS 44). Lo hace con el lenguaje del anuncio de Cristo.<sup>27</sup> La Iglesia toma el pensamiento (*conceptum*) y los lenguajes (*linguarum*) de los pueblos, e incluso el saber filosófico (*sapientia philosophorum*), para expresar (*exprimere*) e ilustrar (*illustrare*) el mensaje evangélico, y de ese modo, adaptarlo (*aptaret*) tanto al saber popular como a las exigencias ilustradas. Esa lista de verbos - acciones se enriquece con los matices del vocabulario de la adaptación, conocido en la teología preconiliar de la misión. El texto agrega que la adaptación, ley de toda evangelización, posibilita expresar el Evangelio de un modo apropiado a los distintos pueblos y, *al mismo tiempo*, promueve un vivo intercambio (*vivum commercium*) entre Iglesia y las culturas.<sup>28</sup> Lo que LG 13 -texto que GS 44 cita- llama los bienes o dones de los pueblos, aquí es denominado con el término “culturas”.<sup>29</sup> El párrafo siguiente mueve al Pueblo de Dios, en especial a pastores y teólogos, a estar atentos a

25. Cf. C. SCHICKENDANTZ, “Una elipse con dos focos: hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et spes*”, *Teología* 110 (2013) 85-109.

26. Cf. C. M. GALLI, “Hacia una eclesiología del intercambio”, en M. ECKHOLT - J. SILVA (eds.), *Ciudad y humanismo. El desafío de convivir en la aldea global*, Talca, Universidad Católica del Maule, 1999, 191-208.

27. “Ipsa enim, inde ab initio suae historiae, nuntium Christi, ope conceptuum et linguarum populorum exprimere didicit, eumdemque sapientia insuper philosophorum illustrare conata est: in hunc finem nempe ut Evangelium tum omnium captui tum sapientium exigentiis, in quantum par erat, aptaret” (GS 44b).

28. Las frases sobre la adaptación y el intercambio, y la cita de LG 13, no estaban en el esquema presentado en el cuarto período; se agregaron el 2/12/1965, luego de la discusión: “Addita est paragraphus de diversis aliis respectibus, sub quibus Ecclesia adiutorium accipere potest, imprimis sub aspectu ‘sociali’” (AS IV/VI, 468 y 472).

29. GS 44b: “inter Ecclesiam et diversas populorum culturas promovetur”.

*las voces del tiempo* e intensificar el intercambio evangelizador.<sup>30</sup> Declara que la Iglesia se enriquece con la evolución histórica y, gracias a esta acogida de los valores humanos, puede conocer y expresar de una forma más transparente y adaptado el misterio al mundo.

5. En 1965, también el decreto *Ad gentes* hizo una relectura de *Lumen gentium* al desarrollar la teología de las iglesias locales radicadas en los pueblos. El número decisivo retoma el lenguaje de la encarnación y el intercambio para expresar la relación entre las iglesias locales y las culturas *ad instar oeconomiae Incarnationis* (AG 22a).<sup>31</sup> El texto, que también cita al señero número 13 de *Lumen gentium*, afirma que la Iglesia recibe muchos dones de las naciones dadas a Cristo en herencia. El Pueblo de Dios realiza un *admirable intercambio* con las costumbres, tradiciones, sabidurías, artes e instituciones de pueblos muy diversos. Ese intercambio debe darse en todos los ámbitos de la vida eclesial para “confesar la gloria del Creador” (en la religiosidad, la liturgia y la piedad), “ilustrar la gracia del Salvador” (en la predicación, la catequesis y la teología) y “ordenar debidamente la vida cristiana” (en la costumbre, el derecho y la praxis cristiana).

6. Para cumplir ese propósito hay que desarrollar una nueva reflexión teológica en cada región.

“Ad hoc propositum assequendum necesse est, ut in unoquoque magno territorio socio-culturali, uti aiunt, *ea consideratio theologica stimuletur qua, praelucente Traditione universalis Ecclesiae, facta et verba a Deo revelata, in Sacris Litteris consignata et ab Ecclesiae Patribus et Magisterio explicata, novae investigatione subiiciantur*. Sic clarius percipietur quibus viis fides, ratione habita *philosophiae vel sapientiae populorum*, quaerere possit intel-

30. “Ad tale *commercium* augendum Ecclesia, imprimis nostris temporibus, in quibus res celerrime mutantur et cogitandi modi valde variantur, peculiariter eorum auxilio indiget qui, viventes in mundo, varias institutiones et disciplinas callent earumque intimam mentem intelligunt, sive de credentibus sive de non credentibus agatur. Totius Populi Dei est, praesertim pastorum et theologorum, adiuvante Spiritu Sancto, *varias loquelas nostri temporis* auscultare, discernere et interpretari easque sub lumine verbi divini diiudicare, ut revelata Veritas semper penitus percipi, melius intelligi aptiusque proponi possit” (LG 44b).

31. “Equidem *ad instar oeconomiae Incarnationis*, Ecclesiae novellae in Christo radicate Apostolorumque fundamento superaedificatae, *in admirabile commercium assumunt* omnes divitiae nationum quae Christo datae sunt in haereditatem. Ipsae e suorum populorum consuetudinibus et traditionibus, sapientia et doctrina, artibus et disciplinis, ea omnia mutantur quae ad gloriam Creatoris confitentam, ad gratiam Salvatoris illustrandam et ad vitam christianam rite ordinandam conferre possunt” (AG 22a). Cf. *incarnatio, commercium* en AG 3, 10, 11, 13.

lectum, et quibus modis consuetudines, vitae sensus et socialis ordo, cum moribus, revelatione divina significatis, componi queant” (AG 22b).

Este valioso texto mueve a indagar, desde la Sagrada Escritura y en el seno de la Tradición, “por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia teniendo en cuenta la filosofía o la sabiduría de los pueblos” (AG 22b; FR 69 n. 92). En cada “gran territorio socio-cultural” se debe llevar la fe a la inteligencia y la inteligencia a la fe, de tal modo que se generen originales reflexiones teológicas. Con esas orientaciones, el Vaticano II promovió la inculturación de la teología en iglesias que viven en distintos países, regiones y continentes. En esta línea se desarrollaron teologías a partir de situaciones concretas y contextos socio-culturales determinados, sobre todo desde las periferias del mundo y el reverso de la historia. Ese segundo párrafo del número 22 de *Ad gentes* constituye, a mi juicio, “la carta magna de la inculturación teológica”, y para Ch. Theobald es “la última palabra del Concilio sobre el problema hermenéutico”.<sup>32</sup>

7. Por cierto, la Iglesia latinoamericana y caribeña peregrina en *una particular región geocultural*. Desde Medellín (1968), la Iglesia expresa la autoconciencia de pertenecer a una comunidad original, una unidad plural, una casa común, una nación de naciones, que debe ser una gran patria de hermanos.<sup>33</sup> América Latina conjuga unidad y pluralidad sin sacrificar la una a la otra, porque no cede ante una homogeneidad abstracta ni ante una heterogeneidad irreconciliable. Albergando muchas diferencias nacionales o locales, esta región es una originalidad histórica porque se forma a partir de factores lingüísticos, geopolíticos, culturales y religiosos comunes, y comparte realidades pasadas y presentes. Esto le da cierta unidad a pesar de divisiones nacionales y fracturas sociales.

32. Cf. CH. THEOBALD, *La réception du concile Vatican II. 1. Accéder à la source*, Paris, Cerf, 2009, 313-314.

33. “La dignidad de reconocernos como una familia de latinoamericanos y caribeños implica una experiencia singular de proximidad, fraternidad y solidaridad. No somos un mero continente, apenas un hecho geográfico con un mosaico ininteligible de contenidos. Tampoco somos una suma de pueblos y de etnias que se yuxtaponen. *Una y plural, América Latina es la casa común, la gran patria de hermanos*, de unos pueblos a quienes la misma geografía, la fe cristiana, la lengua y la cultura han unido definitivamente en el camino de la historia. Es, pues, una unidad que está muy lejos de reducirse a uniformidad, sino que se enriquece con muchas diversidades locales, nacionales y culturales” (A 525).

8. El nombre *América Latina* tiene una larga historia que trasciende los factores políticos ligados a la expansión francesa del siglo XIX y los movimientos revolucionarios del siglo XX. La Iglesia católica está en el origen del nombre porque fue la primera institución en el mundo que usó el apelativo “latinoamericano”. En 1858 se fundó en Roma, por iniciativa del teólogo chileno José Errázuriz, una residencia para formar al clero, que en 1863 pasó a llamarse *Colegio Pío Latinoamericano*. En 1899 León XIII reunió, a pedido de varios obispos del cono sur, el *Primer Concilio Plenario Latinoamericano*. En 1949 se editó en México la revista *Latinoamérica* en castellano y portugués, que ligó a pensadores de la talla de José Vasconcelos a Alberto Hurtado.

El nombre *América Latina* nos identifica porque distingue a los americanos que tenemos un remoto origen latino, especialmente ibérico. Nos une con todos los americanos, incluidos aquellos que tienen otros orígenes, pero nos distingue de los que forman la América anglosajona. A la vez, nos integra en la tradición occidental, latina e ibérica, pero nos distingue de Europa y los europeos, con quienes tenemos vínculos seculares. El nombre afirma la vocación a ser un *pueblo continental*.<sup>34</sup>

9. En nuestra identidad tienen diverso peso los componentes hispanos y lusitanos, aborígenes y africanos, mestizos, criollos y europeo-modernos. Unos hablan de tres áreas: *Indolatinoamérica*, *Eurolatinoamérica*, *Afrolatinoamérica*; otros destacan, junto con lo criollo, la subjetividad emergente de cuatro culturas populares con dispar presencia en los países: indígenas y afroamericanas más o menos mestizadas, y campesinas y suburbanas mestizas, en la región más urbanizada del mundo. Aparecida promueve “incorporar todas las sangres” (A 527), sobre todo a las culturas indígenas y afroamericanas. “La Iglesia de Dios en América Latina y El Caribe es sacramento de comunión de sus pueblos. *Es morada de sus pueblos; es casa de los pobres de Dios*” (A 524).

La Iglesia habla de América Latina integrando a México, América Central y América del Sur, con sus dos rostros predominantes, el lusoamericano y el hispanoamericano. Su enfoque cultural permite integrar al Caribe latino. Los nombres *América*, en singular, y *las*

34. Cf. A. ARDAO, *Nuestra América Latina*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1986, 54.

*Américas*, en plural, suelen depender de criterios geográficos que ven al continente como una única realidad o la suma de cuatro regiones. Pero la mirada católica sabe que México, ubicado geográficamente en el Norte, pertenece social, cultural y religiosamente al Sur. Hablar de *una identidad latinoamericana plural* supone reconocer una familia de pueblos que comparte un camino histórico, un perfil propio y un acervo cultural con diferencias locales, regionales y nacionales que enriquecen su unidad.

10. La expresión *teología latinoamericana* señala una reflexión de la fe hecha desde el horizonte hermenéutico de la Iglesia inculturada en nuestro particular mundo histórico-cultural (AG 22b; EN 63b; LC 70). El *desde donde* de esta teología indica muchos horizontes y situaciones. Destaco, en particular, la situación histórica de cada pueblo y la interpelación de Dios en e mundo de los pobres; la modalidad cultural de vivir la fe y expresarla en la sabiduría, religiosidad, espiritualidad y mística popular; la tradición del Pueblo de Dios expresada en los estilos de vida de los pueblos.

En 1996, en una reunión realizada en Vallendar, Alemania, por el *Consejo Episcopal Latinoamericano* y la *Congregación para la Doctrina de la fe*, presidida por el Cardenal J. Ratzinger, las autoridades de ambas instituciones y los participantes elaboramos un documento en el que consensuamos varias proposiciones, entre las cuales se halla ésta: “se debe proseguir en el camino de la inculturación de la reflexión teológica para que sea plenamente católica y latinoamericana”.<sup>35</sup> La teología se nutre en la sabiduría teologal del Pueblo de Dios y piensa la *ratio fidei* respetando tanto la universalidad de la fe y de la razón, que descubren la verdad en la historia, como la tradición eclesial particular y el arraigo sociocultural situado, donde se desarrollan, diversamente, la filosofía y la teología como saberes sapienciales, universales, concretos e inculturados.

11. En ese marco cabe preguntarse por “el gran ámbito socio-cultural” iberoamericano. Nos ayuda a pensar lo que decía Hans G. Gadamer mirando Europa: “lo otro del vecino no es una alteridad que sólo debe evitarse, sino una alteridad contributiva que invita al propio

35. CELAM, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá, CELAM, 1996, 367.

reencuentro. Todos somos otros y todos somos nosotros mismos (*Wir sind alle Andere, und wir sind alle wir selbst*).<sup>36</sup> Toda identidad se constituye en el intercambio con otras alteridades. ¿Podemos pensar en un nosotros ibero-americano plural en el que todos seamos otros y nosotros a partir del don de la fe cristiana, el *ethos* del amor fraterno, un humanismo relacional, una comunidad intercultural, los vínculos migratorios, y, también, una teología y una filosofía pensada y dicha en lenguas ibéricas?

### 3. El *kairós* del pontificado reformador de Francisco

1. Vivimos un *kairós* singular porque un hijo de la Iglesia sureña, latinoamericana y argentina fue elegido como sucesor de San Pedro. El Espíritu Santo “sopla donde quiere” (Jn 3,8) y ha soplado como “una fuerte ráfaga de viento” (Hch 2,2). Desde 2012 empleo una imagen creada por el cardenal Walter Kasper: *Sopla el Viento del Sur*.<sup>37</sup> En 2013 Francisco fue elegido cuando las periferias del orbe aparecieron en el corazón de la urbe. Él representa la llegada del sur al corazón de la Iglesia y, como mostró en la ONU y en otros foros, la voz del sur global en el mundo.

2. *Con Francisco la Iglesia de América Latina completa su ingreso en la historia mundial.*

“Lo que haga la Iglesia de América Latina tendrá un inmenso papel en el Tercer Mundo... A la vez,... América Latina podrá incidir decisivamente en el destino de la Iglesia de Europa... América Latina y su Iglesia tienen una gran chance y creo que por nuestra Iglesia pasa de algún modo la chance de la Iglesia mundial... La chance de la renovación mundial de la Iglesia pasa por América Latina y eso nos carga con una grave responsabilidad”.<sup>38</sup>

3. *La Iglesia crece en el sur.* En 100 años se invirtió la composi-

36. H. G. GADAMER, “Die Vielfalt Europas”, en: *Das Erbe Europas*, Frankfurt, Suhrkamp, 1995, 30.

37. Cf. W. KASPER, *Chiesa Cattolica*, Brescia, Queriniana, 2012, 46; cf. C. M. GALLI, “En la Iglesia está soplando el Viento del Sur”, en: CELAM, *Hacia una Nueva Evangelización*, Bogotá, CELAM, 2012, 161-260.

38. A. METHOL FERRÉ, “Marco histórico de la Iglesia latinoamericana”, *SEDOI* 4 (1974) 1-12, esp. 11; A. METHOL FERRÉ; A. METALLI, *La América Latina del siglo XXI*, Buenos Aires, Edhasa, 2006, 59-82.

ción del catolicismo. En 1910 el 70% de los bautizados católicos vivía en el norte (65 en Europa) y el 30% en el sur (24 en América Latina). En 2010 apenas el 32% vivía en el norte (24 en Europa, 8 en Norteamérica) y el 68% en los continentes del sur: 39 en América Latina, 16 en África, 12 en Asia, 1 en Oceanía. O sea, *dos de cada tres*, por lo que, “en un sentido geográfico, el siglo XX ha girado «al revés» al catolicismo”.<sup>39</sup> Según el *Anuario Pontificio 2015*, de 2005 a 2013 los católicos crecieron un 12% y pasaron de 1.115 a 1.254 millones. El mayor aumento es en África. Los nombramientos de Cardenales representan proporcionalmente esta realidad. Después de un primer milenio signado por las iglesias orientales y un segundo dirigido por la iglesia occidental se avizora un tercero revitalizado por las iglesias del sur en una catolicidad intercultural, presidida en el amor por la sede de Roma y animada por una dinámica *policéntrica*. La “tercera” iglesia está en el corazón de la casa de Dios.<sup>40</sup> En el paso al siglo XXI y con el nuevo pontificado la Iglesia católica vuelve a reconocer el protagonismo de las periferias y los “periféricos”.<sup>41</sup> Esto profundiza la crisis del eurocentrismo eclesial. Al mismo tiempo, requiere evitar cualquier tentación de latinoamericanocentrismo.

4. Desde 1955 la Iglesia de América Latina consolidó su figura regional. Reúne veintidós episcopados coordinados por el Concilio Episcopal Latinoamericano - CELAM, que en 2015 cumplió 60 años.<sup>42</sup> Nuestra Iglesia es la única comunidad de iglesias a escala continental que hizo *una recepción regional, colegial, y creativa del Concilio Vaticano II*. Este proceso comenzó en la II Conferencia episcopal de Medellín (1968); siguió, a la luz de la exhortación *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI, en la III de Puebla (1979); prosiguió, a su modo, en el horizonte de una nueva evangelización propuesta por Juan Pablo II, en la IV asamblea celebrada en Santo Domingo (1992).

5. La V Conferencia de Aparecida, que en mayo de 2017 cumple 10 años, impulsó un movimiento misionero continental y permanente. El cardenal Jorge Bergoglio fue presidente de la Comisión de Redac-

39. J. ALLEN, *The Future Church.*, New York, Doubleday, 2009, 15.

40. Cf. W. BÜHLMANN, *La tercera iglesia a las puertas*, Madrid, Paulinas, 2ª, 1977, 157-196.

41. Cf. A. RICCARDI, *Periferie. Crisi e novità per la Chiesa*, Milano, Jaca Book, 2016, 7-29.

42. L. ORTIZ, “El CELAM como servicio de comunión a las Iglesias particulares”, *Medellín* 162 (2015) 309-213.

ción del Documento Conclusivo, citado veinte veces en *Evangelii gaudium*. Ayer Bergoglio contribuyó con *Aparecida*; hoy *Aparecida ayuda a Francisco*. El Papa toma líneas de *Aparecida* y las relanza creativamente en su programa misionero.<sup>43</sup> Encarna el “rostro latinoamericano y caribeño de nuestra Iglesia” (A 100) y la dinámica de la conversión misionera impulsada desde la periferia latinoamericana, que está haciendo su aporte a la reforma de la Iglesia entera. Esto confirma una afirmación de Congar en 1950: *muchas reformas provienen de las periferias*.<sup>44</sup> Son las reformas marcadas por la vuelta a la pobreza evangélica y la opción por los pobres.<sup>45</sup>

6. *La región latinoamericana y caribeña es la más urbanizada del mundo*. Ocho de cada diez personas vivimos en zonas urbanas; la mayoría en barrios suburbanos. Por eso nuestra Iglesia, desde 1965, ha reflexionado sobre *una nueva pastoral megurbana* (A 509-519), sobre todo en México, Brasil, Argentina y Colombia. En mi libro *Dios vive en la ciudad* muestro que Bergoglio fue el primer arzobispo de Buenos Aires formado en nuestra cultura urbana.<sup>46</sup> En 1936, cuando nació este hijo de inmigrantes italianos, Buenos Aires tenía más de 2.400.000 habitantes (880.000 extranjeros y 1.600.000 nativos). Hoy es el primer Papa nacido en una gran ciudad del siglo XX, que piensa las tensiones históricas entre la globalización y la urbanización.<sup>47</sup>

7. *Francisco promueve una reforma de la Iglesia y la sociedad desde las periferias de la pobreza*, lo que no es percibido o aceptado por parte de algunos que comparten las reformas intraeclesiales pero carecen de una mirada global. Para nosotros, la opción por los pobres “marca la fisonomía de la Iglesia latinoamericana y caribeña” (A 391). Ella es el vínculo profundo entre todas las corrientes de la teología del pueblo, la liberación y a cultura. Una carta de Lucio Gera a Gustavo

43. Cf. C. M. GALLI, “La teología pastoral de Aparecida, una de las raíces latinoamericanas de *Evangelii gaudium*”, *Gregorianum* 96 (2015) 25-50; “Francesco e la Chiesa latinoamericana”, *Il Regno* 2014/2, 57-63

44. Cf. Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Cerf, 1950, 277.

45. Cf. V. PAGLIA, *Storia della povertà*, Milano, Rizzoli, 2014, 7-31, 222-238, 258-304, 351-419, 551-567.

46. Cf. C. M. GALLI, *Dios vive en la ciudad. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida y del proyecto misionero de Francisco*, Buenos Aires, Ágape, 3ª edición corregida y aumentada, 2014, 328.

47. Cf. J. M. BERGOGLIO, *Nosotros como ciudadanos, nosotros como pueblo*, Buenos Aires, Claretiana, 2013, 59.

Gutiérrez, con motivo de sus ochenta años, muestra este rasgo común a la teología latinoamericana.

“He experimentado una afinidad contigo en el hecho de que tu reflexión teológica ha surgido de la experiencia y práctica pastoral, y se ha orientado hacia ella... Te debemos el agradecimiento por haber introducido y mantenido en la reflexión teológica y en la pastoral de la Iglesia la afirmación de la prioridad de los pobres”.<sup>48</sup>

8. El Papa asume y representa este doble acento evangélico y latinoamericano. Presenta el lugar privilegiado de los pobres en el corazón de Dios y el Pueblo de Dios (EG 186-216). Esa sección es, en mi opinión, *la mejor exposición de un documento pontificio sobre Cristo, la Iglesia y los pobres*.<sup>49</sup> “El corazón de Dios tiene un sitio preferencial para los pobres, tanto que hasta Él mismo ‘se hizo pobre’ (2 Co 8,9)” (EG 197). Desde Dios, el Papa sueña una Iglesia más pobre y de los pobres (EG 198). Él expresa la actitud evangélica que quiere a los pobres como amigos; contempla al Cristo paciente en sus rostros; se deja evangelizar por su fe esperanzada; valora “al pobre en su bondad propia, con su forma de ser, su cultura, su modo de vivir la fe” (EG 199). La Iglesia-Pueblo de Dios es, sobre todo, una Iglesia vivida por los más pobres y los sencillos.

9. *Nuestra vida, pastoral y teología vinculan estrechamente la piedad popular y la opción por los pobres*. Francisco considera la mística popular como inculturación de la fe en una modalidad cultural particular. Aquella no sólo es una fuerza misionera, sino también *un lugar teológico* para pensar la fe. “Las expresiones de la piedad popular tienen mucho que enseñarnos y, para quien sabe leerlas, son un lugar teológico al que debemos prestar atención, particularmente a la hora de pensar la nueva evangelización” (EG 126). Desde 1974 Bergoglio habla del *sensus fidei fidelium* del Pueblo santo (LG 12a). Afirma que, si el magisterio y la teología enseñan el contenido de lo *que* creemos, por ejemplo, acerca de la Madre de Dios, la piedad popular manifiesta de forma viva *como* se cree y ama a la Virgen.<sup>50</sup> Hoy confirma esta ver-

48. L. GERA, “Carta a Gustavo Gutiérrez”, en PRADO; HUGHES, 548.

49. Cf. C. M. GALLI, “Los pobres en el corazón de Dios y del Pueblo de Dios. Del ‘Pacto de las Catacumbas’ a la *Evangelii gaudium* de Francisco”, en: X. PIKAZA; J. ANTUNES, *El Pacto de las Catacumbas y la misión de los pobres en la Iglesia*, Estella, Verbo divino, 2015, 259-296.

50. Cf. J. M. BERGOGLIO, *Meditaciones para religiosos*, Buenos Aires, Ediciones Diego de Torres, 1982, 47.

dad sobre la sabiduría de la fe de los bautizados (EG 119), lo que nos reconduce a la cuestión de una teología inculturada. La teología debe recoger las representaciones de la fe a partir del *sensus fidei fidelium*. Kasper afirma que esta doctrina fue olvidada en la teología europea, pero ha sido una constante en varios teólogos argentinos.

10. En 2015 celebramos el Centenario de la Facultad de Teología de Buenos Aires. La coincidencia de este aniversario con el Cincuentenario de la clausura del Concilio Vaticano II nos ayudó a reflexionar sobre nuestra recepción teológica del Concilio. En el inicio de ese jubileo el Papa, que fue Gran Canciller de la Facultad de 1998 a 2013, envió una carta a su sucesor, en la que invitó a la comunidad académica a buscar *una unión entre la teología, la espiritualidad y la pastoral según el Vaticano II y a la luz de la misericordia*.<sup>51</sup> Esas palabras confirman lo dicho en su exhortación programática, cuando alentó a desarrollar la función evangelizadora de la teología.

“La Iglesia, empeñada en la evangelización, aprecia y alienta el carisma de los teólogos y su esfuerzo por la investigación teológica, que promueve el diálogo con el mundo de las culturas y de las ciencias. Convoco a los teólogos a cumplir este servicio como parte de la misión salvífica de la Iglesia” (EG 133).

11. En el contexto de aquella doble conmemoración en Buenos Aires, se realizó el *Congreso Internacional de Teología: Cincuentenario del Concilio Vaticano II*. Allí se recibió un video-mensaje del Papa, quien señaló la feliz iniciativa de celebrar de forma conjunta el acontecimiento universal del Cincuentenario y el evento local del Centenario. Entonces nos instó a atender tanto a lo particular como a lo universal. En ese texto, válido para todos, invitó a seguir la enseñanza del Concilio a través de la fecundación recíproca entre la teología y la pastoral, y entre la fe y la vida. Y agregó “Me animo a decir que (esa enseñanza) *ha revolucionado en cierta medida el estatuto de la teología*, la manera de hacer y de pensar creyente”.<sup>52</sup> El Papa completó aquel mensaje con una invitación a los que se dedican a la teología a *ser hijos de*

51. Cf. FRANCISCO, “Saludo del Papa Francisco al Cardenal Mario A. Poli con motivo del Centenario de la Facultad de Teología”, *Teología* 117 (2015) 9-11.

52. Cf. FRANCISCO, “Discernir y reflexionar en el aquí y ahora. Mensaje del Papa por el Centenario de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina”, *L'Osservatore romano*, 4/9/2015, 12-13.

*su pueblo, profundos creyentes y profetas en las fronteras, y también a pensar rezando y rezar pensando.*<sup>53</sup>

12. El compromiso con la reforma de la Iglesia y la transformación del mundo desde el Evangelio requiere una teología que se renueve desde sus fuentes y en diálogo con la historia. Francisco, “el hombre de la reforma práctica”, como dice Benedicto XVI,<sup>54</sup> nos anima a avanzar por aquel camino de fidelidad creativa al introducir su exhortación *Amoris laetitia*. Explica que las complejas cuestiones que aborda deben seguir siendo profundizadas por “la reflexión de los pastores y los teólogos” en la medida en que ella “es fiel a la Iglesia, honesta, realista y creativa” (AL 2). Luego señala que, a partir de una unidad doctrinal y pastoral fundamental, “en cada país o región se pueden buscar soluciones más inculturadas, atentas a las tradiciones y a los desafíos locales” (AL 3). Estas palabras invitan a seguir pensando el Evangelio en la historia, y los misterios de la fe desde los signos de los tiempos, a través del diálogo teológico iberoamericano.

13. Desde el Vaticano II, la teología pensada, escrita y publicada en castellano y en portugués, desde América Latina, presenta una rica gama de expresiones. La *Teología de la Liberación*, simbolizada en Gustavo Gutiérrez, responde a la interpelación del Cristo en el pobre, expresa el amor gratuito de Dios y potencia el compromiso por la liberación integral de personas y pueblos. La *Teología del Pueblo de Dios, los pueblos / culturas y la pastoral popular*, tuvo grandes exponentes en los argentinos Lucio Gera (1924-2012) y Rafael Tello (1917-2002), hoy estudiados en relación a Francisco.<sup>55</sup> Su principal representante vivo es Juan Carlos Scannone.<sup>56</sup> En 1974 Juan Luis Segundo la llamó *teología del pueblo*.<sup>57</sup> Se gestó en el inmediato posconcilio y se desarrolló crea-

53. FRANCISCO, *Discernir y reflexionar en el aquí y ahora*, 12-13.

54. BENEDICTO XVI, *Ultime conversazioni*, a cura di P. Seewald, Milano, Corriere della Sera, 2016, 181; cf. 202.

55. Cf. J. C. SCANNONE, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del Papa Francisco*, Santander, Sal Terrae, 2016, 15-93, 181-274; A. FIGUEROA DECK, *Francis, Bishop of Rome*, New York, Paulist Press, 2016, 36-59; R. LUCIANI, *El Papa Francisco y la teología del pueblo*, Madrid, PPC, 2016, 21-88; E. CUDÁ, *Para leer a Francisco, Teología, ética y política*, Buenos Aires, Manantial, 2016, 67-158.

56. Cf. J. C. SCANNONE, *Evangelización, Cultura y Teología*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990, 16;

57. J. L. SEGUNDO, *Liberación de la teología*, Buenos Aires, Lohlé, 1974, 264. Si puso reparos a esta corriente (*Masas y minorías en la dialéctica divina de la liberación*, Buenos Aires, La Aurora, 1973, 59-62) siempre la reconoció como una de las dos vertientes de la teología de la liberación que

tivamente durante décadas.<sup>58</sup> *Hoy, la gran novedad del pontificado de Francisco, incluye la pequeña novedad de un primer conocimiento de nuestra incipiente teología.* Walter Kasper lo reconoce en su libro sobre el Papa, cuando expone una “Eclesiología del Pueblo de Dios en concreto”.<sup>59</sup>

#### 4. El desafío de hacer teología en castellano o español

1. *En el mundo ibero-americano las lenguas nos vinculan.* Iberoamérica comparte valores culturales que tienen su raíz profunda en la fe cristiana y se expresan en diversas lenguas.<sup>60</sup> El desafío de intensificar el intercambio incumbe a los pueblos, las iglesias y la iglesia católica en especial, la más numerosa en América y en Europa. La fe, pensada y expresada en castellano y en portugués, pertenece a nuestra honda tradición cultural; fortalece la amistad en la fraternidad; amplía y purifica la razón, en particular la razón política; brinda valores que enriquecen la ética social; es una fuente mediata de una legislación humanista; se perfecciona en la caridad que une. La fe puede seguir inspirando las culturas con su “plus” de humanidad en una sociedad plural.

2. En el mundo iberoamericano hay diversas lenguas. Me limito a señalar *la historia, la vigencia y la proyección del castellano.* Para Andrés Bello la lengua fue el medio providencial de comunicación fraterna entre naciones de los dos continentes. El paso del castellano a América le aseguró su destino universal, como ya se advierte en la obra del inca Garcilaso de la Vega, mestizo cusqueño (1539-1616), autor de los *Comentarios Reales de los Incas* (y su segunda parte, *La Historia general del Perú*). Él reivindicó su doble condición de inca y español, combinó la crónica con la ficción y escribió en castellano desde la Cór-

reconocía al pueblo pobre como un lugar hermenéutico (“Les deux tendances actuelles de la théologie de la Liberation”, *Documentation Catholique* 1881 (1984) 912-917).

58. Cf. S. POLITI, “Teología del Pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana”, *Nuevo Mundo* 43/44 (1992) 11-342, esp. 316-323.

59. Cf. W. KASPER, *Papa Francesco. La rivoluzione della tenerezza e dell'amore*, Brescia, Queriniana, 2015, 57-69.

60. Cf. C. M. GALLI, “El aporte de la fe cristiana a la formación de la comunidad iberoamericana de naciones”, en: M. A. PENA GONZÁLEZ, *El mundo iberoamericano antes y después de las independencias*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2011, 449-479.

doba andaluza. Desde entonces esa lengua se volvió americana, como reconoció Pablo Neruda en sus memorias. Expresando el drama constituyente, dijo:

“Qué buen idioma el mío, qué buena lengua heredamos de los conquistadores torvos... Por donde pasaba quedaba tierra arrasada. Pero a los bárbaros se les caían... como piedrecitas, las palabras luminosas que se quedan aquí resplandecientes... el idioma. Salimos perdiendo... Salimos ganando... Se llevaron el oro y nos dejaron el oro... Se lo llevaron todo y nos dejaron todo... Nos dejaron las palabras”.<sup>61</sup>

3. El castellano es una de las lenguas más cohesionadas del mundo, abarca la unidad plural de todas sus formas locales y tiene una enorme expresividad para traducir el misterio. Para Carlos Fuentes, “no hay lengua más constante y más vocal: *escribimos como decimos y decimos como escribimos*”.<sup>62</sup> Nuestra lengua manifiesta su valor poético y místico desde Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Ignacio de Loyola, Luis de León, Calderón de la Barca, Lope de Vega y Tirso de Molina.

4. En América Latina nos separan las distancias, pero nos une la lengua. “Si algo debemos celebrar en 2010 es la unidad inicial, esencial, que el castellano nos procura... Sólo el castellano nos reúne a todos nosotros, los latinoamericanos”.<sup>63</sup> América Latina es plurilingüística. Hay lenguas de muchas etnias que deben ser protegidas por respeto a sus culturas. Pero el castellano tiene la capacidad de reunir a muchos. La mayoría de los miembros de pueblos originarios son bilingües por hablar español o portugués. Dos latinoamericanos de distintas etnias pueden comunicarse en castellano.

5. La mayoría de nuestra gente vive en barrios de periferias, donde se cruzan los imaginarios de las culturas tradicional, moderna, postmoderna y emergente. Se está dando un *segundo mestizaje integral* en muchos barrios populares. Este proceso puede contribuir a una mediación entre las etnias y culturas si, en la metáfora parental que emplea Trigo, se opta por la madre de la cultura originaria, se integra lo mejor del padre moderno y se constituye la figura reconciliadora del *Mestizo*.

61. P. NERUDA, *Confieso que he vivido. Memorias*, Barcelona, Seix Barral, 1984, 77-78.

62. C. FUENTES, “Nos une la lengua”, *Criterio* 2300 (2004) 686-690, 689.

63. C. FUENTES, “América Latina, la independencia y un lenguaje común”, *Diario La Nación*, 23/5/2010, 8.

“América Mestiza es un proyecto con bases históricas y un sujeto precisamente caracterizado. Un proyecto que se autoentiende como mediador de proyectos legítimos de América Indígena, Negra y Occidental. No es un proyecto homogeneizador, sino que conjuga a América Latina en plural; mantiene las culturas en diálogo, referencia mutua, encuentro y apertura a las nuevas realidades ... América Mestiza es una dimensión cultural”.<sup>64</sup>

6. Después del inglés, el castellano es el segundo idioma en la comunicación internacional por su número de hablantes, su peso cultural específico y la demanda de aprendizaje. Tuvo el mayor crecimiento en el siglo XX y no se limita a una sola región.<sup>65</sup> Es la segunda lengua del mundo por el número de personas que la hablan como lengua materna, después del chino mandarín. Tiene 427 millones de hablantes nativos. Alcanza los 567 millones con los hablantes con competencia limitada en los cinco continentes, de modo que es la tercera lengua del mundo por el total de hablantes, después del mandarín y el inglés. En Estados Unidos, los hispanos son un 17% de la población,<sup>66</sup> y, según los datos a mano, casi un 20% de la población habla castellano. Éste es el segundo idioma en Occidente y el primero hablado en el catolicismo. Francisco es el primer papa cuya lengua materna es el castellano. Lo habla con la tonada argentina propia de la ciudad de Buenos Aires. El portugués ocupa el octavo lugar entre las lenguas vivas con más de 200 millones de lusohablantes.

7. El castellano y el portugués no son las únicas lenguas derivadas del romance, pero tienen la mayor cantidad de hablantes. Ellas son factores de integración porque españoles y portugueses, e hispanoamericanos y brasileños, nos entendemos en la lengua de nuestros vecinos y muchos tienden al bilingüismo. Los latinoamericanos podemos entender en español, portugués o *portuñol*. El 90% de los hispanohablantes vivimos en América y nuestra lengua sigue un itinerario de inculturación en cada país. Un 95% de los lusohablantes viven en el Brasil. Ambas lenguas nos seguirán vinculando e incluso algunos anuncian un *reencuentro entre el castellano y el portugués*,

64. Cf. P. TRIGO, *La cultura del barrio*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 2004, 299; 95-109, 297-306.

65. Cf. L. GÓMEZ MANGO; G. CARRIQUIRY, *Perspectivas de un reencuentro de las lenguas española y portuguesa*, Murcia, Quaderna, 2007, 17-38, 97-127.

66. Cf. E. GÓMEZ, *La inmigración y el futuro de Estados Unidos de América*, Indiana, OSV, 2013, 25.

8. Hacer teología “desde una experiencia particular” (LC 70), incluye la *particularidad de cada idioma*. La Iglesia está llamada a alabar a Dios y proclamar el Evangelio a todos los hombres para que *cada uno* (lo oiga y anuncie) *en su propia lengua* (Hch 2,6) y, así, *toda lengua proclame para gloria de Dios Padre que Jesucristo es el Señor* (Flp 2,11). El Espíritu de Pentecostés mueve a creer, rezar, pensar y predicar en su propia lengua. En la comunidad pentecostal todos quedaron llenos del Espíritu Santo y hablaron en sus lenguas “según el Espíritu les permitía expresarse” (Hch 2,4). Eran las lenguas de los peregrinos de pueblos dispersos por la ecumene, interiores y exteriores al Imperio romano (Hch 2, 9-11), que representaban a “todas las naciones del mundo” (v. 5). Esa multitud multicultural y plurilingüística se asombró al escuchar las maravillas de Dios “cada uno en su propia lengua” (vv. 6, 8, 11). Entonces comenzó a cumplirse la misión dada por Jesús de ir “a todos los pueblos” (Mt 28,19), “a todas las naciones” (Lc 24,47). “La lección es clara: la Iglesia vuelve a confirmar todas las lenguas de los hombres”.<sup>67</sup>

9. La palabra *lengua* se entiende no sólo en un sentido semántico y literario, sino con un significado antropológico y cultural. La lengua es la primera expresión de la cultura de un pueblo. El misterio del Pentecostés permanente mueve a insertar y reexpresar el *kerigma* de la sabiduría cristiana en las culturas para que el Pueblo escatológico de Dios se realice en “toda lengua, raza, pueblo y nación” (Ap 7,9), acogiendo a los que “vienen del este y el oeste, del norte y el sur” (Mt 8,11). El Espíritu impulsa a anunciar el Evangelio para expresar la fe en todos los lenguajes.

10. Llamo la atención sobre el valor de la lengua para pensar la fe de una forma inculturada, recordando que, hasta el Vaticano II, la teología y la liturgia se decían en latín. El Vaticano II impulsó el uso de la lengua vernácula en la liturgia, expresando que la Iglesia celebra la gloria de Dios y evangeliza a los pueblos en todos los idiomas. Ese principio de inculturación lingüística se trasladó en el postconcilio a la teología, tanto en los cursos como en los textos, si bien tuvo precursores, como los profesores diocesanos que asumieron la Facultad de Teo-

67. J. DUPONT, “La nouvelle Pentecôte”, en: *Nouvelles études sur les Actes des apôtres*, Paris, Cerf, 1984, 197-198.

logía de Buenos Aires, dirigidos por Lucio Gera, que en 1957 comenzaron a dar clases en castellano. Nuestra lengua es relevante para la vida de cientos de millones de católicos. Podemos trabajar juntos para que sea más significativa en la teología, en diálogo con todos los idiomas y las culturas que traducen la fe.

11. *En el postconcilio el castellano se afirmó como lengua teológica y pastoral.* En 1987/88, en Tübinga, Alemania, advertí la marginación de la bibliografía teológica en nuestro idioma, a pesar de que tenemos grandes especialistas en varios temas y disciplinas. En 1995 noté esa exclusión institucional en la segunda reunión de la *Sociedad Europea de Teología Católica* realizada en Freising. Durante décadas, en la Comisión Teológica Internacional se hablaba en alemán y en italiano. Hoy podemos hablar en cinco lenguas y, por primera vez en la historia, los presidentes de las tres subcomisiones son de lengua española. Así como el francés y el alemán marcaron la teología del siglo XX, es posible que en este siglo XXI se consolide una teología en español y en portugués. Tradicionalmente se traducen obras de otras lenguas al castellano. Hoy, además, se traducen a otras lenguas libros y artículos de españoles y latinoamericanos de varias generaciones y tendencias. Y se da un intercambio editorial de obras producidas en distintos continentes.

12. Entonces nuestra *quaestio* se puede reformular así: ¿qué significa pensar, decir y escribir teología en la unidad plural de nuestra lengua castellana -y en portugués-, *cada uno con su propio acento, deje o tonada*, desde ambos lados del Atlántico, recreando nuestra tradición iberoamericana y procurando una mayor colaboración institucional, en la viva comunión de la *Catholica* y ante los nuevos signos de los tiempos, como la interculturalidad global y la cultura del descarte? Este desafío, para no quedar en un mero *desiderátum*, requiere *un trabajo serio*, colectivo, prolongado.

Contamos con el testimonio de figuras señeras de la teología postconciliar en España y en América. Resalto dos autores, muy distintos, que hacen teología en castellano y crean lenguajes teológicos. Los leo desde mi juventud y soy amigo de ambos. En 1973 leí la *Teología de la Liberación* de Gustavo Gutiérrez y en 1974 medité con *Elogio de la encina* de Olegario González de Cardedal.

13. Gustavo Gutiérrez representa la *teología de la liberación*. Con el tiempo, varias de sus posiciones se convirtieron en patrimonio común de la teología y el magisterio.<sup>68</sup> Gutiérrez enriquece la teología en lengua castellana con su dejo peruano, bebiendo en su propio pozo, tanto por la originalidad de su pensamiento como por la riqueza de su lenguaje, lo que le valió el honor de ser incorporado en 1996 en la *Academia Peruana de la Lengua*. Destaco la belleza de su prosa, el empleo exquisito del vocabulario español actual y antiguo, su uso vivaz del habla popular, la creación de frases significativas -el Dios de la Vida, el reverso de la historia-, la inagotable capacidad de sus metáforas, la asunción de textos poéticos y místicos, el diálogo con los grandes escritores peruanos César Vallejo y José María Arguedas.<sup>69</sup> En su texto de ingreso en la Academia, *Lenguaje teológico: plenitud de silencio*, reflexionó sobre la lengua desde Dante Alighieri y Antonio de Nebrija hasta la propuesta de decir a Dios en el lenguaje de la fe universal en cada cultura particular.

“No hay teología que no tenga su dejo propio para hablar de Dios. Un sabor, *un gusto especial*, que es lo que la palabra ‘dejo’ significa también. Las diferencias en ese hablar deben ser respetadas. La tensión entre la particularidad y la universalidad es de una gran fecundidad para el lenguaje teológico”.<sup>70</sup>

14. Olegario González de Cardenal analiza las relaciones entre la fe, la cultura y la sociedad en España, y escribe teología aprovechando las riquezas del idioma de Castilla. Simbolizó en el árbol de *la encina* la fidelidad creadora en tiempos difíciles; dijo a Cristo desde las dos laderas de la montaña con voces de teólogos y poetas; creó expresiones teológicas -*la entraña del cristianismo*- desde la tradición bíblica y castellana.<sup>71</sup> En 2010, al ser declarado ciudadano ilustre de Salamanca, repensó el diálogo entre la teología y la ciudadanía. Analizó tres figuras sagradas de Salamanca que contribuyeron a desarrollar el castella-

68. Cf. C. M. GALLI, “Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia”, *Stromata* 46 (1990) 187-203.

69. Cf. G. GUTIÉRREZ, *Entre las calandrias. Un ensayo sobre José María Arguedas*, Lima, IBC/CEP, 1990.

70. GUTIÉRREZ, *La densidad del presente*, 62; cf. 41-70.

71. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Elogio de la encina*, Salamanca, Sígueme, 1973; *Cuatro poetas desde la otra ladera*, Madrid, Trotta, 1996; *La entraña del cristianismo*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1998.

no como una lengua teológica, filosófica, jurídica, poética y mística: Francisco de Vitoria, Luis de León y Miguel de Unamuno.<sup>72</sup> Antes, al ser nombrado profesor emérito, resumió un rasgo de su talante enfatizando el pensar desde su “lugar propio”:

“Crecido en medio de cuatro (situaciones existenciales) y sabiéndome deudor de ellas, he intentado pensar desde mi lugar propio, nutriéndome además de las figuras matrices de la cultura hispánica, desde los místicos... hasta los mismos filósofos... Y lo he hecho fijando la mirada en la conciencia española del último medio siglo”.<sup>73</sup>

En 2002 testimonió su deuda con la Argentina, reconociendo lo que generaciones de españoles recibieron de ella a nivel cultural, literario, filosófico y teológico. Cuando España estaba encerrada en sí, leyó poetas españoles, filósofos franceses y teólogos alemanes por editoriales argentinas. En la *Revista de Teología* de La Plata descubrió el vigor teológico de Alemania, donde haría su doctorado. Desde los inicios de la década de los cincuenta hubo muchos intercambios entre las personas, instituciones y publicaciones de Europa y América. Muchos teólogos latinoamericanos estudiaron en grandes facultades europeas y luego, en diálogo con su propia historia, repensaron la teología.

### 5. *¿Una teología más científica, profética y sapiencial?*

1. Este punto invita a pensar, con proposiciones sintéticas, las formas de hacer una teología ibero-latino-americana. En el contexto de este encuentro acentúa la clave profética y colabora a enmarcar, junto con las conferencias, comunicaciones y diálogos, la segunda parte del enunciado del tema del encuentro: “teología... en tiempos de globalización, interculturalidad y exclusión”.

2. Hay, al menos, tres formas del lenguaje discursivo que tienen como referente último al singular *Dios*, según se lo conjugue en primera, segunda o tercera persona. Con la confesión de fe se responde al mensaje propuesto *en nombre o en lugar de Dios*, dicho en primera persona por el oráculo del revelador o el anuncio del profeta. En ese

72. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Teología y Ciudadanía*, Salamanca, 2010, 24-38.

73. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “El quehacer de la teología”, *Salmanticensis* 53 (2006) 293.

lenguaje, Dios nos habla como a sus amigos (DV 2). Las plegarias dirigidas a Dios en segunda persona, en la frase o en el poema que eleva el corazón orante, piden, agradecen y cantan a Dios su Don y sus dones. De esa forma conversamos con Dios como con un “Tú”. Hablando acerca de Dios, en tercera persona, como de un “Él”, el teólogo profiere un discurso “narrativo y argumentativo” (FR 66) acerca de Dios y de su amor salvador.

3. Dios nos dona su Amor y nos dice su Palabra de muchas formas y, de un modo pleno, en su Palabra hecha carne, el Dios Unigénito que lo narra e interpreta (Hb 1,1; Jn 1,14.18). La teología debe hablar de Él con *variados estilos expresivos*. Junto con el cultivo de la *narratio* o relato narrativo, y de la *ratio* o discurso racional, la razón iluminada por la fe se abre al *intellectus* o comprensión especulativa, y a la *sapientia* o sabiduría contemplativa, enriqueciendo la unidad plural de los lenguajes acerca de Dios y de toda la realidad *sub ratione Dei* (ST I, 1, 7). El discurso teológico despliega una *ratio fidei* -la razón de todo creyente que cree y piensa lo que cree- iniciada por la *revelatio* y entrañada en la *o-ratio* y la *ad-oratio*. La oración es la matriz y el culmen del discurso en tercera persona y remite a la razón como lenguaje, porque ella pone la vida del espíritu (*ratio*) en palabra (*oris*): *oratio, quasi oris ratio dicitur* (ST II-II, 83, 1). El discurrir teológico nace en el silencio y la escucha de la Palabra de Dios en la tradición del Pueblo de Dios, pero culmina en el canto y la contemplación del Amor de Dios. El *diálogo* con Dios es una forma de la *teo-logía* que expresa la comunión con un Dios que es, en misterio más íntimo, *Logos* y *Dialogos*.<sup>74</sup> Aquí sólo nos preguntamos cómo escuchar a Dios, conversar con Dios y, conforme con nuestro servicio teológico, hablar de Dios en, desde y para este momento de la historia.

4. *La teología* es la fe que piensa y el pensamiento de la fe. Es la fe que busca y sabe entender (*fides quaerens et sapiens intellectum*), es la inteligencia que busca y sabe creer (*ratio fide illustrata*). Piensa a Dios y todas las cosas del hombre y el mundo en su relación con Dios a través de Cristo y con la luz del Espíritu. Con Francisco de Vitoria sostengo que “el oficio y la función del teólogo es tan vasto que ningún argumento, ninguna discusión, ninguna materia son ajenos a su

74. Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1969, 151-152.

profesión”.<sup>75</sup> 5. Hay que pensar en castellano, en portugués y en toda lengua los temas significativos buscando armonías o convergencias analógicas entre la teología y la filosofía. Esa tarea exige ejercitar la racionalidad propia de la teología en diálogo con otras formas de la razón teórica y práctica, en especial, las formas de la racionalidad filosófica, histórica, jurídica, antropológica y política.<sup>76</sup>

6. La teología es *intellectus fidei* que se vuelve *scientia fidei*, un *intellectus spei* que deviene en *prophetia spei*, un *intellectus amoris et misericordiae* que se convierte en *sapientia amoris*. Por la circularidad de la vida teologal la teología es ciencia, sabiduría y profecía de una fe en cuanto inicio de la vida teologal, es decir, de la fe sostenida por la esperanza y vivificada por el amor. Procuramos una *teología teologal* en el doble sentido de la palabra: centrada en Dios y en la vida teologal, y ejercitado como *ciencia de la fe, profecía de la esperanza, sabiduría del amor*.<sup>77</sup>

7. En este horizonte tridimensional debemos *articular diversos lenguajes teológicos*. La teología clásica fue concebida como sabiduría por todos y como ciencia por algunos, si bien en su origen bíblico y en su renovación contemporánea también es configurada como profecía. Un célebre artículo de M.-D. Chenu mostraba, con el conocimiento limitado que tenía de F. de Vitoria y B. de las Casas, que ambos ayudaron a la causa indiana y en la Iglesia se complementan sabios y profetas.<sup>78</sup> *La teología ibero-americana presente y futura necesita sabios profetas y profetas sabios*.

8. La teología latinoamericana desarrollada en las últimas cinco décadas, manteniendo su rigor científico y su carácter sapiencial, se ha destacado como *una teología profética*. Ella ha asumido y recreado categorías como pueblo, sujeto, pobres, cultura, historia, liberación, praxis... Acompañando y discerniendo procesos e ideas surgieron en

75. F. DE VITORIA, *Reelectio de potestate civili*, en: *Obras de Francisco de Vitoria*, Madrid, BAC, 1960, 150.

76. Cf. J. LADRIÈRE, *La foi chrétienne et le destin de la raison*, Paris, Cerf, 2004, 101, 134-135.

77. Cf. C. M. GALLI, *De amar la sabiduría a creer y esperar en la Sabiduría del Amor. La teología: inteligencia de la fe, profecía de la esperanza, sabiduría del amor*, Buenos Aires, Facultad de Teología - Guadalupe, 2013.

78. Cf. M.-D. CHENU, “Profetas y teólogos en la Iglesia”, en: *El Evangelio en el tiempo*, Barcelona, Estela, 1966, 191-201; R. HERNÁNDEZ “Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas”, *Ciencia Tomista* 119 (1993) 433-457

el siglo XX las *teologías de la acción*.<sup>79</sup> Gustavo Gutiérrez planteó la teología de la liberación en el marco de las funciones clásicas de la teología como sabiduría y ciencia, y mostró la necesidad de hacer “la reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra de Dios”.<sup>80</sup> Pensaba en la praxis que surge de “la fe que actúa por el amor” (Gal 5,6).<sup>81</sup> Luego, en su estudio sobre Job, expuso dos lenguajes acerca de Dios -su justicia y su amor- que se enriquecen mutuamente. Los llamó teología profética y teología contemplativa.<sup>82</sup> Por su parte, Lucio Gera pensó el misterio en y desde la historia, y quiso superar fracturas heredadas entre la teología, la pastoral y la espiritualidad.<sup>83</sup> Desarrolló una teología clásica y conciliar, sistemática e histórica, científica y sapiencial, inculturada y pastoral, mística y profética.<sup>84</sup>

9. La *profecía* implica predicar la Palabra de Dios en la actualidad e interpretar los acontecimientos desde la Palabra, mientras que la *sabiduría* comprende la coherencia de los niveles de la realidad y capta sus analogías desde la sabiduría ordenadora de Dios. La primera interpreta y discierne, la segunda afirma y ordena.<sup>85</sup> Para Tomás de Aquino “es propio del sabio juzgar y ordenar” (ST I, 1, 7). Parafraseándolo, es propio del profeta – sabio discernir y sistematizar la reflexión de la fe.

10. Una teología profética piensa la relación entre la Palabra de Dios y la historia para ayudar a los cristianos a estar “siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que les pida razón (*logos*) de su esperanza (*elpis*)” (1 Pe 3,15). La conciencia histórica vive el pasado como espa-

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

80. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, Sígueme, 1973, 38.

81. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, 35.

82. Cf. G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Sígueme, Salamanca, 2002, 191-201, *Beber en su propio pozo*, Sígueme, Salamanca, 1985, 139-147.

83. Cf. V. R. AZCUY; J. CAAMAÑO; C. M. GALLI; M. GONZÁLEZ, *Escritos teológico - pastorales de Lucio Gera. 1: Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981); 2: De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, Buenos Aires, Ágape - Facultad de Teología, 2006/07. Una selección de textos significativos en: V. AZCUY (ed.), *Lucio Gera. La teología argentina del pueblo*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2015.

84. Cf. C. M. GALLI, “Lucio Gera, buen pastor y maestro de teología”, en: LUCIO GERA, *Meditaciones sacerdotales*, editado por V. R. AZCUY; J. C. CAAMAÑO; C. M. GALLI, Buenos Aires, Agape, 2015, 15-43.

85. Cf. G. LAFONT, *La sabiduría y la profecía. Modelos teológicos*, Salamanca, Sígueme, 2008, 17.

cio de experiencia y memoria, el presente como ámbito de iniciativa y acción, el futuro como horizonte de esperanza y proyecto. La teología profética debe testimoniar una *spes contra spem*; interpretar las esperanzas históricas, especialmente las de los pobres, que esperan de Dios y luchan por una vida digna; y ofrecer una *interpretativa spei* en Dios y el hombre unidos en Cristo. La teología actual, en la mejor tradición intelectual americana, debe ejercitar un pensar testimonial, argumentativo, dialogal y evangelizador, para *dar razón de la esperanza en Dios-Amor* (1 Pe 3, 15; 1 Jn 4, 8). En este punto la cuestión inicial lleva a un nuevo interrogante: ¿qué significa pensar, decir y escribir en nuestras lenguas una teología ibero-americana como una hermenéutica de la esperanza en Dios?

Nuestra Señora de Guadalupe, Madre y Emperatriz de América, sabiduría del corazón y corazón de la sabiduría, nos ayude a pensar juntos estas cuestiones acerca del Evangelio en nuestra historia.

CARLOS MARÍA GALLI  
FACULTAD DE TEOLOGÍA  
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA  
28.2.2017 / 14.03.2017



## La doctrina al servicio de la misión pastoral de la Iglesia<sup>1</sup>

### RESUMEN

El papa Francisco ha expresado que “la doctrina cristiana no es un sistema cerrado sin capacidad de generar preguntas, dudas, interrogativos, cuestiones, sino que es viva, sabe animar, sabe inquietar”. Este artículo ofrece ejemplos de cómo en el transcurso de la historia se ha verificado dicha evolución dirigida hacia una más profunda comprensión de la doctrina al servicio de la misión de anunciar el Evangelio.

*Palabras clave:* evolución, doctrina, desarrollo, pastoralidad, dogma, misión

### The Doctrine at the service of the Pastoral Mission of the Church

#### ABSTRACT

Pope Francis has expressed “the Christian doctrine is not a closed system without the capacity to generate questions, doubts, questions, but it is alive, it knows how to animate, it knows how to disturb”. This article offers examples of how in the course of history this evolution has been verified directed towards a deeper understanding of the doctrine at the service of the mission of proclaiming the Gospel.

*Key Words:* Evolution, Doctrine, Development, Pastorality, Dogma, Mission

San *Vincente de Lerins*, en el siglo quinto, se cuestionó “¿Puede darse un progreso de la religión en la iglesia de Cristo?”. Hoy esta pregunta puede ser traducida así ¿Cómo se conserva y se transmite en el

1. Traducido del italiano por J. C. Caamaño y J. M. Rega. Con autorización de la *Civiltà Cattolica*. TH. P. RAUSCH S.I., “*La dottrina al servizio della missione pastorale della Chiesa*”, *La Civiltà Cattolica* 3981 (2016) 223-236.

tiempo el precioso depósito de la fe? ¿En qué sentido se puede hablar de la evolución de la doctrina?

### *Puede darse el progreso de la religión en la Iglesia de Cristo*

La respuesta en el antiguo escritor eclesiástico es la siguiente “Ciertamente, y dicho progreso puede ser muy grande. ¿Quién podría tener tan poca confianza en los hombres y ser tan exigente con Dios para poder negarlo? La condición es, que se trate de un verdadero progreso de la fe y no de un cambio. Es característico de un progreso que cada realidad se desarrolle intrínsecamente, mientras el cambio implica el pasaje de una determinada cosa a otra diferente. Ocurre que en cualquier individuo como en toda cosa, en cada hombre como en la iglesia; la inteligencia, la ciencia y la sabiduría crezcan y progresen intensamente en el transcurrir de la edad y las generaciones. Ahora bien este progreso tiene que cumplirse siguiendo su propia naturaleza, que sea en el mismo sentido de la naturaleza, según los mismos dogmas y el mismo pensamiento”.

Para explicar su pensamiento san Vicente de Lerins usa una imagen propia de la biología: “la vida religiosa de las almas imita la forma de crecimiento corporal, en que las partes, aunque creciendo y desarrollándose con los años, permanecen siendo sí mismas. Hay mucha diferencia entre la primera adolescencia y la edad madura; pero los que fueron jóvenes se harán viejos. Un mismo individuo se transforma en la estatura, en la apariencia, pero queda siempre uno idéntico en la naturaleza y la persona. Las extremidades de los recién nacidos son muy pequeñas y las de los jóvenes son grandes, pero son siempre las mismas extremidades. Su número es igual tanto siendo niño como adulto; y se ve solo algunas que crecen en una edad más madura, igualmente ya estaban presentes en la forma embrionaria. Entonces en los viejos no hay nada diferente de lo que hay, en germen, en los niños. No puede haber la menor duda: es esta la norma de cada auténtico progreso, esta es la forma de crecimiento regular y armoniosa”.

Y concluye: “así es que también los dogmas de la religión cristiana sigan esta ley de crecimiento, de forma de consolidar sus leyes

con el pasar del tiempo, desarrollar a su tiempo y profundizar en el curso de las generaciones”.<sup>2</sup>

En la entrevista realizada por el p. Antonio Spadaro y publicada en *Civiltà Cattolica*, el Papa Francisco confirmó que medita seguido sobre este texto y así lo comenta: “San Vicente de Lerins hace la comparación entre el desarrollo biológico en el hombre y la transmisión depositum fidei de una época a la otra, que crece y se consolida con el transcurrir del tiempo, así, la comprensión del hombre muta con el tiempo, y también la conciencia del hombre se profundiza. Pensemos cuando la esclavitud o la pena de muerte eran aceptadas sin ningún problema. Crece la comprensión de la verdad. Los exégetas y teólogos ayudan a la iglesia a madurar el propio juicio. También las otras ciencias y su desarrollo ayudan a la Iglesia en este crecimiento de la comprensión. Hay normas y preceptos eclesiásticos secundarios que en un tiempo eran eficaces, pero que ahora han perdido valor y significado. La visión de la doctrina en la iglesia como un monolito a defender sin cuestionamientos es equivocada”.<sup>3</sup>

### *A partir de la naturaleza histórica de la Iglesia*

La constitución *Dei Verbum* (DV) del Concilio Vaticano II ha puesto en evidencia la naturaleza histórica de la Iglesia. Ha reconocido que en la comprensión de la tradición se verifica un crecimiento cuando esta viene dictada según el modo en que los creyentes contemplan los misterios de la fe y lo atesoran en sus corazones, avanzando hacia la plenitud de la verdad divina: “Esta tradición que viene desde los apóstoles progresa en la Iglesia con el ayuda del Espíritu Santo: crece la comprensión tanto de las cosas cuanto de las palabras transmitidas, ya sea con la reflexión y el estudio de los creyentes que la meditan en sus corazones (cf. Lc 2,19.51) ya sea con la inteligencia interior de las cosas espirituales que experimentan, o por la predicación de los que con la sucesión en el episcopado han recibido el carisma seguro de la verdad. En otros términos, con el paso del tiempo la Iglesia va hacia

2. VICENTE DE LERINS, *Commonitorium* I, 23: PL 50, 667-668.

3. A. SPADARO, “Entrevista a Papa Francisco”, en *Civ. Catt.* 2013 III, 449-477. En el libro: PAPA FRANCISCO, *La mia porta è sempre aperta. Un conversazione con Antonio Spadaro*, Milano, Rizzoli, 2013, 119.

la plenitud de la verdad divina, a fin de que en ella llegue a cumplirse la palabra de Dios” (DV 8).

Esta afirmación conciliar ilustra el dinamismo de crecimiento de la doctrina de la Iglesia en la inteligencia de la Tradición, explicando cómo el proceso histórico de comprensión de la verdad es el resultado de la acción de diferentes sujetos en la comunidad eclesial, de tal modo que la doctrina se constituye en un proceso histórico de inteligencia creativa del pueblo de Dios en la tradición/transmisión (*paradosis*). En este sentido es importante notar el lugar privilegiado que el Concilio da a la experiencia espiritual de los fieles. De aquí resulta claramente que la doctrina, en su dinamismo, está íntimamente conectada con la historia vivida por la Iglesia: en el anuncio y en la custodia de la fe así como en la profundización espiritual y en la elaboración teológica.

La constitución *Gaudium et spes* (GS) ha enseñado que “la Iglesia, que guarda el depósito de la palabra de Dios, del cual obtiene los principios para el orden religioso y moral, no tiene siempre preparada la respuesta para cuestiones singulares, desea unir la luz de la Revelación a las competencias de todos, para que así sea iluminado el camino por el que la humanidad se puso en marcha en los últimos tiempos” (GS 33). La Revelación se da en la historia: de ahí el dinamismo doctrinal en la Iglesia. La declaración *Mysterium Ecclesiae* de la Congregación para la Doctrina de la Fe, del año 1973, ha puesto el acento sobre el “condicionamiento histórico que marca sobre la expresión de la revelación”, en el lugar donde se encuentre, es decir en la Escritura, en el Credo, en el dogma y la enseñanza del magisterio. Eso significa que es para considerar oportuna una reformulación de la enunciación del depósito de la fe, más precisamente de la verdad en la doctrina, aclarando el significado y poniendo nuevo ropaje expresivo a fin de que sea pastoralmente eficaz (cf. n.5).

Para ese propósito resulta fundamental lo que fue expresado por San Juan XXIII en su discurso de apertura del Concilio Vaticano II: “Es necesario que en estos nuestro tiempo el completo escenario cristiano sea sometido por todos nosotros a un nuevo examen, con ánimo sereno, sin prisa, sin omitir nada, en aquella forma exacta de pensar y de formular las palabras que sobresalen sobre todo en las actas del Concilio de Trento y del Vaticano I; es necesario que la misma doctri-

na sea examinada más largamente y más profundamente y los ánimos sean plenamente informados, como sugieren calurosamente todos quienes anuncian con sinceridad la verdad cristiana, católica y apostólica: se necesita que esta doctrina cierta e inmutable, a la cual hay que darle un asentimiento de fidelidad, sea profundizada y expuesta según lo exigen los tiempos modernos. Una cosa es el depósito de la fe, es decir la verdad que está contenida en nuestra doctrina, otra cuestión es la forma con la que esta verdad es anunciada, conservando siempre su sentido. Hay que dar gran importancia a la aplicación paciente de este método, adoptando aquella forma de exposición que más corresponda al magisterio, el cual de naturaleza fundamentalmente pastoral”.<sup>4</sup>

Por lo tanto, la profundización y actualización de la doctrina tienen que tener en cuenta el nexo vital entre la doctrina y el anuncio (*kerygma*) presente en el corazón del Evangelio. El Papa Francisco, en la Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium* (EG), hace uso de este principio sea para los dogmas de la fe sea para la doctrina moral de la Iglesia: “todas las verdades reveladas proceden de la misma fuente divina y son creídas con la misma fe, pero algunas de ellas son más importantes por expresar más directamente el corazón del Evangelio. En este núcleo fundamental resplandece la belleza del amor salvífico de Dios manifestado en Jesucristo muerto y resucitado; en este sentido, el Concilio Vaticano II afirmó que “existe un orden -o más exactamente- una “jerarquía” de la verdad en la doctrina católica, siendo diversos sus nexos con el fundamento de la fe cristiana”. Esto vale tanto para los dogmas de fe como para el conjunto de las enseñanzas de la Iglesia, en esto está comprendida también la enseñanza moral” (EG 36).<sup>5</sup>

El Papa hace referencia a un principio importante declarado en el Concilio: una “jerarquía de la verdad”, según la cual la expresión de la fe o de la doctrina varían en relación a lo cual es fundamental (cf.

4. JUAN XXIII, s., “Discurso para la solemne apertura del Concilio Ecuménico Vaticano II”, 11 de octubre de 1962; cf. [www.vatican.va](http://www.vatican.va)

5. En la entrevista a la *Civiltà Cattolica* el Papa Francisco lo había reafirmado también en un contexto pastoral: “Las enseñanzas, tanto dogmáticas cuanto morales, no son todas equivalentes. Una pastoral misionera no está obsesionada por la transmisión desarticulada de una multitud de doctrinas impuestas con insistencia. El anuncio misionero se concentra sobre lo esencial, lo necesario, que es también aquello que apasiona y envía más allá, que nos hace arder el corazón, como a los discípulos, como a los discípulos de Emaús”. (PAPA FRANCESCO, *La mia porta*, 62)

*Unitatis Redintegratio*, n° 11).<sup>6</sup> Éste principio nos lleva a la “regla de la fe” o “regla de la verdad” formulada a partir de la segunda mitad del siglo segundo en referencia a la pastoral, a la vida concreta de la Iglesia, consistente en fórmulas no fijas sobre lo esencial de la fe cristiana. Esa regla buscaba exponer una jerarquía fundamental de contenidos de la fe, expresando el dinamismo vivido por la Iglesia.

En un discurso pronunciado en Florencia, con ocasión del V° Encuentro nacional de la Iglesia italiana, el Papa declaró claramente su perspectiva pastoral en cuestión de doctrina: “La doctrina cristiana no es un sistema cerrado incapaz de generar preguntas, dudas, interrogativos, sino que es viva, sabe inquietar y animar. Tiene un rostro que no es rígido, tiene un cuerpo que se mueve y se desarrolla, tiene carne: la doctrina cristiana se llama Jesucristo”.<sup>7</sup>

### *Doctrina y dogma*

Otro punto importante en la cuestión acerca de la evolución de la doctrina es la relación entre doctrina y dogmas. Quien rechaza un dogma se ubica afuera de la comunión de la fe. Pero los dogmas pueden ser reinterpretados por sucesivas acciones magistrales, como ha ocurrido cuando el Concilio Vaticano II ha desarrollado y aclarado la definición del Concilio Vaticano primero acerca de lo que se llama usualmente “infalibilidad pontificia”. Cuando el Papa habla *ex cathedra* en el ejercicio de sus funciones posee, por divina asistencia, la infalibilidad con la que el divino Redentor quiso que fuese beneficiada su Iglesia. Una lectura atenta del decreto muestra que la infalibilidad es un carisma de la Iglesia ejercitado por el Papa en determinadas circunstancias.<sup>8</sup>

El Vaticano II ha ampliado la definición del Vaticano I –interrumpido en sus trabajos– comprendiendo a los obispos en unión con

6. Cf. C. CLIFFORD, “L herméneutique d’un principe herméneutique: la hiérarchie des vérités”, en G. ROUTHIER – G. JOBIN (eds.), *L’Autorité et les autorités. L’herméneutique théologique de Vatican II*, Paris, Cerf, 2010, 70.

7. PAPA FRANCISCO, *Encuentro con los representantes del V° Encuentro nacional de la Iglesia italiana*, Florencia, 10 de noviembre de 2015.

8. Cf. F. A. SULLIVAN, *Capire e interpretare il Magistero. Una fedeltà creativa*, Bologna, EDB, 1997.

el Papa en el ejercicio de la infalibilidad de la Iglesia: “Aunque los obispos individualmente no gozan de la prerrogativa de la infalibilidad, aun cuando estén diseminados por el mundo y conservando el vínculo de la comunión entre ellos y con el sucesor de Pedro, y enseñando oficialmente en cuestiones de fe y moral están de acuerdo sobre una sentencia definitiva, enuncian infaliblemente la doctrina de Cristo. Lo cual es todavía más manifiesto cuando juntos, en un Concilio Ecu­ménico, son doctores para toda la Iglesia y jueces de la fe y de la moral, y a sus definiciones se debe adherir con el consentimiento de la fe” (LG 25).

El Vaticano II ha enseñado que también los fieles participan a la infalibilidad de la Iglesia *in credendo*: “la totalidad de los fieles que poseen la unción recibida del Espíritu Santo (cf. 1 Jn 2,20-27) no se puede equivocar al creer, y muestra esta particularidad propia a través del sentido sobrenatural de la fe de todo el Pueblo, cuando “desde los obispos hasta el último de los fieles laicos” manifiesta su consentimiento universal en materia de fe y de moral” (LG 12).

El Papa Francisco, reflexionando sobre el principio ignaciano “sentir con la Iglesia”, siempre en la entrevista a *La Civiltà Cattolica*, reafirma esta verdad. Para él esta infalibilidad al creer pertenece a toda la iglesia, a la totalidad del pueblo de Dios, a “la compleja trama de las relaciones interpersonales que se dan en comunidad humana” en la cual Dios entra. “No es necesario pensar que la comprensión del “sentir con la Iglesia” está sólo relacionado con sentir su parte jerárquica”.<sup>9</sup>

En junio de 2014 la Comisión Teológica internacional ha publicado un texto importante titulado *El “sensus fidei” en la vida de la Iglesia*. El texto afirma que los fieles “no son solamente los destinatarios pasivos de aquello que la jerarquía enseña y que los teólogos explicitan: ellos son, al contrario, sujetos vivientes y activos en el seno de la Iglesia” (nº 67). Ellos tienen un rol en el desarrollo de la doctrina, también cuando los obispos y teólogos se dividen en una determinada cuestión (cfr n.72), y en el desarrollo de la enseñanza moral de la Iglesia (cf. n.73).

En continuidad con este documento de la Comisión teológica internacional, tiene que ser rechazada la “distorsionada representación

9. A. SPADARO, “Entrevista a Papa Francisco”, cit., 459.

de la jerarquía activa y de un laicado pasivo, y en particular la noción de una rigurosa separación entre Iglesia docente (*Ecclesia docens*) e Iglesia discente (*Ecclesia discens*)”, porque el Concilio ha enseñando que todos los bautizados participan, según su propia forma, a las tres funciones de Cristo profeta, sacerdote y rey. *”En particular ha enseñando que Cristo no sólo ejerce la función profética por medio de la jerarquía, sino también a través del laicado”* (n.4).<sup>10</sup>

Las enseñanzas oficiales de la Iglesia derivan de la Palabra de Dios, revelada y encarnada en la persona de Jesucristo. El desarrollo de la doctrina se da poco a poco mientras la Iglesia penetra más profundamente el misterio de Dios, sacando provecho de la experiencia de la vida del pueblo fiel y de la reflexión teológica, que debe enfrentar diferentes desafíos. Porque en la vida de la Iglesia, las enseñanzas son expresadas por medio de conceptos que son frutos de los tiempos y de las culturas diferentes, estos deben ser siempre interpretados. La regla de la fe en su esencia no cambia, pero las expresiones de la doctrina y su comprensión signadas por la cultura sí lo hacen, por eso el Magisterio y los Concilios deben asegurar la justa formulación de la fe.

En el campo de la moral, y por lo tanto en la vida cristiana, el don de la “gracia divina” es vivido dentro de la realidad social y cultural que cambia con el desarrollo histórico. Por eso en la vida pastoral es necesario mirar la experiencia humana, las nuevas informaciones, los contextos culturales, e históricos y las reacciones provocadas en los demás.

Llegando a eso parece importante no quedarse con afirmaciones demasiado abstractas, dando algunos ejemplos al sólo fin indicativo. Claramente, cada uno de estos casos merecería ser más profundizado en lo específico y afrontar cuestionamientos que no son posibles en la brevedad de un artículo introductorio. Y todavía hay casos ejemplares que revelan un desarrollo—alguna vez más profundo—de la doctrina en la forma que ilustramos antes. Para lo que sigue es importante afirmar que la mayoría de los teólogos hoy están de acuerdo sobre el hecho que el Vaticano II ha generado un movimiento de profunda evolución sobre cuestiones como la libertad religiosa y la salvación fuera de la Iglesia.

10. Cf. A. Ekpo, “The «Sensus Fidelium» and the Threefold Office of Christ: A Reinterpretation of Lumen Gentium n° 12”, en: *Theological Studies* 76/2 (2015) 337-345.

## *La libertad religiosa*

Para John Courtney Murray, la declaración *Dignitatis humanae* (DH) sobre la libertad religiosa fue “el documento más controvertido de todo el Concilio, en especial porque introducía con decisión la cuestión sobre el progreso de la doctrina, que no es habitual en los debates conciliares”.<sup>11</sup>

En 1832 Papa Gregorio XVI definía, en la Encíclica *Mirari vos*, “absurda y equivocada sentencia, o más precisamente delirio, que se necesite aprobar y garantizar a todo individuo la *libertad de conciencia*” (n14). El *Syllabus* de Pío IX (1864) ponía la libertad de religiosa entre los “errores”, como la idea de separación entre Iglesia y el Estado. León XIII aceptó y promovió la enseñanza de Pío IX, en su encíclica *Libertas praestantissimum* (1888), negando la libertad religiosa sea un derecho humano subjetivo, aunque admitió que se puede tolerar para el bien común.<sup>12</sup>

Pío IX en la encíclica *Qui pluribus* (1846), vuelve a confrontar muchas ideas del liberalismo, escribe “de aquel sistema que repugna a la misma luz de la razón natural, que es la indiferencia de la Religión, con el que ellos, sacada toda diferencia entre virtud y vicio, entre verdad y error, entre honestidad y depravación, enseñan que toda religión es igualmente buena para para conseguir la salud eterna, como si entre la justicia y la pasión, entre la luz y tiniebla, entre Cristo y Belcebú pueda haber jamás acuerdo o semejanza”.

Se cometería un error de perspectiva histórica al considerar el concepto de “libertad religiosa” de Gregorio XVI o de Pío IX idéntico al que vale para nosotros hoy. En el siglo diecinueve la libertad se entendía como un acto del intelecto, que tiene el derecho de ignorar arbitrariamente la verdad, mientras en el siglo veinte está tomada como acto de la voluntad, de libre elección. Todavía, queda considerar que con el Vaticano II se ha dado un cambio decisivo al entender que el acto de la fe tiene que ser un acto personal. Enseñando que la persona tiene derecho a libertad religiosa (Cf. *Dignitatis Humanae*, n.2),

11. W. M. ABBOTT, *The Documents of Vatican II*, New York, American Press, 1966, 673.

12. Cf. R. DIONNE, *The Papacy and the Church: A Study of Praxis and Reception in Ecumenical Perspective*, New York, Philosophical Library, 1987, 156-168.

el Vaticano II ha realizado una clara evolución respecto de lo que teólogos, obispos y papas han enseñado precedentemente. Las evoluciones en la doctrina se dan por fidelidad a los principios permanentes, apoyándonos en Benedicto XVI –en su discurso a la Curia en la Navidad de 2005– había definido como “contradicciones equivocadas o superfluas”. En esa oportunidad él habló también de discontinuidad de “de hecho”, reconociendo que “si bien había una discontinuidad de hecho” sobre el tema de la libertad religiosa, ésta se daba en una “continuidad de principios”.<sup>13</sup>

### *La salvación a fuera de la iglesia*

La tradición cristiana, desde los primeros siglos, ha afirmado *salus extra ecclesia non est*, no hay salvación fuera de la iglesia (Cipriano, *Ep.* LXXIII, 21). A partir de la obra de Fulgencio de Ruspe (467-532), un discípulo de Agustín, se dio una interpretación rigorista del axioma. En el *De fide ad petrum*, un conjunto de reglas para la vida cristiana, él declara: “*Ten con absoluta certeza y nunca dudes, que no sólo todos los paganos, sino que también todos los judíos, los herejes y los cismáticos que terminan la vida presente sin pertenecer a la Iglesia, irán al fuego eterno preparado para sus demonios y para sus ángeles*”. Así en 1208, en una profesión de fe a la cual tenían que someterse los valdenses que hubieran querido la reconciliación con la Iglesia católica, el papa Inocencio III declara: “con el corazón creemos y con la boca confesamos una sola Iglesia, no de herejes, sino que la santa romana católica y apostólica, fuera de la cual creemos que nadie se salva”.<sup>14</sup>

13. Benedicto XVI explicó del siguiente modo el cambio de perspectiva: “Así, por ejemplo, la libertad religiosa viene considerada como expresión de la incapacidad del hombre de encontrar la verdad, de lo que resulta la canonización del relativismo, elevándose de modo impropio esa necesidad social e histórica al nivel metafísico privándola del auténtico sentido, con la consecuencia de no poder aceptada por aquellos que creen que el hombre es capaz de conocer la verdad de Dios y, basado en la dignidad interior de la verdad y ligado a su conocimiento. Una cosa completamente diversa es considerar la libertad religiosa como una necesidad que deriva de la convivencia humana así como en una consecuencia intrínseca de la verdad que no puede ser impuesta desde afuera, sino que debe ser apropiada mediante un proceso de convencimiento interior”.

14. H. DENZINGER – P. HÜNERMANN (eds), *Enchiridion Symbolorum* (ES), Bologna, EDB, 1995, n. 792. Cf. F. A. SULLIVAN, *Salvation Outside the Church: Tracing the History of the Catholic Response*, New York, Paulist Press, 1992, 5.

Es interesante estudiar como en el transcurso de los siglos la Iglesia ha dado diferentes interpretaciones y ha entendido que la afirmación gradual es siempre mejor. Pero en primer lugar desde el descubrimiento del nuevo mundo, y la llegada de la modernidad después, han traído a una profundización de esta doctrina. El papa Pío IX ha repetido esta enseñanza en 1854 en la alocución *Singulari quadam*, excluyendo todavía las personas en estado de ignorancia invencible: “aquellos que ignoran la verdadera religión, cuando la ignorancia es invencible, no son culpables frente a la mirada del Señor”.

Después de la encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII (1943) hubo una pronunciación magistral provocada por la enseñanza de algunos teólogos americanos que interpretaron el axioma *extra ecclesiam nulla salus* en sentido rigorista, concediendo la salvación sólo a los católicos bautizados y a aquellos catecúmenos que pidieron explícitamente el bautismo en la Iglesia católica. El arzobispo de Boston, card. Cushing, pidió la intervención del Santo Oficio, el cual contestó reafirmando la dignidad dogmática del axioma pero condenando la interpretación rígida, apelando a las tesis de la ignorancia invencible y de la pertenencia implícita (cf. Es 3866-3873).

El Concilio Vaticano II confirma que la Iglesia es necesaria a la salvación (LG 14), pero profundiza la comprensión de la doctrina tradicional con un pasaje decisivamente evolutivo: “Aquellos que sin culpa ignoran el Evangelio de Cristo y su Iglesia, y todavía buscan sinceramente Dios, y con la ayuda de la gracia se esfuerzan por cumplir con la obra de Su voluntad, conocida a través de su conciencia, pueden alcanzar la salvación” (LG 16). La declaración *Nostra Aetate*, en el n° 2, usa otros tonos y cambia la perspectiva, afirmando que la Iglesia Católica reconoce todo aquello que es bueno y santo en las grandes religiones del mundo. La identificación del Papa Pío XII entre el Cuerpo Místico de Cristo y la Iglesia católica, en la encíclica *Mystici Corporis* (1943), confirmada luego en la Encíclica *Humani generis* (1950)<sup>15</sup> encuentra una evolución en la Constitución *Lumen gentium* donde no sólo dice que la Iglesia de Cristo “es” la Iglesia Católica, sino que especifica que aquella “*subsiste* en la Iglesia católica gobernada

15. Cf. R. DIONNE, *The Papacy and the Church...*, cit. 197-202; Cfr *Mystici Corporis*, n. 13, y *Humani generis*, n. 27.

por el Sucesor de Pedro y por sus obispos en comunión con él, y además fuera de su organismo se encuentran diversos elementos de santificación y de verdad”.(LG 8, el cursivo es nuestro). Finalmente Benedicto XVI, en una reciente entrevista ha hablado incluso de “una profunda evolución del dogma” en lo que refiere a la salvación de los no bautizados.<sup>16</sup>

### *La esclavitud*

Se puede, finalmente, hacer referencia a un tema social: la esclavitud. El cristianismo se ha desarrollado en sociedades fuertemente esclavistas. Pero la praxis eclesial cristiana no hizo diferencia entre libre y esclavo, y al menos dos esclavos fueron Papas: Pío I y Calixto I.

En realidad la Iglesia nunca prohibió la esclavitud de los católicos bautizados, si su bautismo era sucesivo a la esclavitud o si se trataba de un hijo nacido de padres esclavos. Sin embargo Gregorio de Nisa y Basilio de Cesarea habían criticado la esclavitud, y ya en el primer milenio algunos sínodos locales se expresaron en contra de la venta de las personas humanas. Tomas de Aquino la consideraba contra la naturaleza, aunque consideraba aceptable la dependencia de los siervos como una realidad introducida “por la razón como medio útil para la vida del hombre”.<sup>17</sup>

En 1452 Papa Nicolás V concedió a Alfonso V, rey de Portugal, el derecho a declarar guerra a los moros y de hacerlos esclavos perpetuos, a través de la Bula *Romanus Pontifex*. Entre la mitad del siglo XV y la mitad de XVI las posiciones de los pontífices fueron muy variadas sobre ese tema. Pero desde Pablo III, en 1537, se buscó terminar con la esclavitud en las Américas españolas y portuguesas, sobre todo después de los esfuerzos de Bartolomé de Las Casas;<sup>18</sup> sin embargo, a principios del ochocientos, en los Estados Pontificios había esclavos y

16. La entrevista realizada a Benedicto XVI por J. SERVAIS fue reproducida en *Oss. Rom.*, el 17 de marzo de 2016. Se reproduce en el volumen *Per mezzo della fede. Dottrina della giustificazione ed esperienza di Dio nella predicazione della Chiesa e negli Esercizi Spirituali*, Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo, 2016.

17. Cf. *Sum. Theol.*, I-II. q. 94, a. 5, ad 3m.

18. Cf. J. S. PANZER, *The Popes and Slavery*, New York, Alba House, 1996, 15-38.

los jesuitas de Maryland comerciaban con esclavos antes de la Guerra civil americana.

Finalmente, el *Código de Derecho Canónico* (CIC) de 1917 castigaba la esclavitud incluyendo en los derechos “contra la vida, la libertad, la propiedad, la buena fama y las buenas costumbres”. La condena fue retomada en la *Gaudium et spes*, en el n° 27, en el *Código* de 1983 (canon 1336) y en el *Catecismo de la Iglesia Católica* (CCC), donde se lee: “el séptimo mandamiento prohíbe los actos o las acciones que, por cualquier razón, de egoísmo o ideológica, mercantil o totalitaria, lleven a la servidumbre a seres humanos, a desvirtuar su dignidad personal, para comprarlos o venderlos o para cambiarlos como si fueran mercaderías. Reducir las personas, por la violencia, como un valor de uso o para obtener una ganancia, es un pecado contra la dignidad y sus derechos fundamentales” (CCC 2414).

La corrección de la enseñanza sobre el tema, también en esta situación, se dio en un proceso histórico evolutivo, sobre la base del vínculo de la doctrina católica y de la comprensión de su significado profundo.

### *La fundamental pastoralidad de la doctrina*

Los ejemplos que hasta ahora dados ofrecen una idea de cómo se ha dado, sobre temas centrales, una revisión produciéndose un claro desarrollo de la doctrina. Se pueden agregar otros casos: la tradicional aceptación de la pena capital, las enseñanzas de la Iglesia sobre la lectura de la Escritura, el ecumenismo, las relaciones con el pueblo Judío, la evolución.<sup>19</sup>

Al día de hoy parecen más verdaderas las palabras del P. Yves Congar: “la Iglesia tiene que desarrollarse y progresar en el mundo, con el mundo (...), continuar el desarrollo incesante y polimorfo de una humanidad en continuo crecimiento, en continuo cambio de forma y de nuevas situaciones. La Iglesia avanza con el camino de los mismos hombres”.<sup>20</sup> Citando a Newman, Congar afirma que el desarrollo, que es la ley de esta vida, debe incluir el respeto, fidelidad, fun-

19. Cf. M. FIEDLER – L. RABBen (eds), *Rome Has Spoken: A guide to Forgotten papal Statements and How They have Changed Through Centuries*, New York, Crossroad, 1998.

20. Y. CONGAR, *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, Milano, Jaca Book, 2015, 133.

damentos y continuidad; pero también implica movimiento, crecimiento y adaptación. Se necesita vigilar para que un ambiguo deseo de seguridad no se transforme en una actitud pusilánime en lugar de un servicio integral a la verdad. La Iglesia tiene que ser misionera no sólo sobre el plano del ministerio pastoral, sino también sobre el plano de las ideas y de la verdad.<sup>21</sup>

La preocupación de Papa Francisco aparece hoy como “re contextualización” de la doctrina al servicio de la misión pastoral de la Iglesia.<sup>22</sup> Eso puede conducir a evoluciones y correcciones guiadas por la fidelidad al *kerygma* esencial y los principios que manifiestan la imagen permanente del mensaje cristiano. Si no se reconoce esta necesidad, se correría el riesgo de quedar detenidos en una visión de la doctrina entendida como un depósito de verdad abstracta y estática, sin relación al contexto histórico. Sucedería lo que Congar señalaba con malestar y describió en 1946: “el cuerpo de la Iglesia está dilatado, su piel al contrario no, así corre el riesgo que todo explote”.<sup>23</sup>

¿Qué se puede deducir, a la luz de estos ejemplos? Que la doctrina de la Iglesia no puede ser reducida a algo meramente regulativo e informativo, quitándole carácter vivo y transformador propio del dinamismo de la fe, que es guiado por el anuncio del amor de la salvación de Dios que nos ha sido manifestado por Jesucristo. Congar indicó algunas condiciones que se deben respetar para que las reformas de la Iglesia sean asumidas como verdaderas y auténticas. La primera atiende a “la primacía de la caridad, y a las dimensiones pastorales”, un espíritu genuinamente profético necesita ser pastoral, empujado por el amor hacia Dios y el prójimo.<sup>24</sup>

Como hemos recordado anteriormente, ésta fue la perspectiva de san Juan XXIII, que deseaba un magisterio de carácter fundamentalmente pastoral, más que solamente dedicado a respetar las formulaciones doctrinales precedentes.<sup>25</sup> Así, también la perspectiva de Papa

21. *Ídem.*, 187 ss.

22. Cf. R. R. GAILLARDETZ, “The Pastoral Orientation of Doctrine”, en Th. P. RAUSCH – R. R. GAILLARDETZ (eds), *Go into the Streets! The Welcoming Church of pope Francis*, New York, Paulist Press, 2016, 125.

23 Y. CONGAR, *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, 133.

24. *Ídem.*, 191-202.

25. *Id.*, “The Pastoral Orientation of Doctrine”, en: Th. P. RAUSCH – R. R. GAILLARDETZ (eds), *Go into the Streets!*, 131.

Francisco pone, con decisión, en evidencia la “pastoralidad de la doctrina”. La doctrina es interpretada en relación al corazón del *Kerygma* cristiano y a la luz del contexto pastoral en el cual será aplicada, siempre recordando que la *suprema lex* tiene que ser la *salus animarum*, la salvación de las almas.<sup>26</sup>

THOMAS P. RAUSCH S. I.  
LA CIVILTÀ CATTOLICA, ROMA  
02.08.2016 / 01.02.2017

26. Así establece el último canon, el 1752, del Código de Derecho canónico. Cfr. R. R. Gaillardetz, “The Francis Moment: A New *Kairos* for Catholic Ecclesiology”, en *CTSA Proceedings* 69 (2014) 63-80. El Papa Francisco “ha admitido un cierto rechazo a hablar de “verdad absoluta”, no porque sea un relativista, sino porque para los cristianos, la verdad es mediada a través de la relación con una persona, Cristo. Como tal, la verdad se encuentra siempre en la historia” (PAPA FRANCESCO, *Lettera a chi non crede*, a Eugenio Scalfari. Cfr. Vatican.va.



## La misericordia según Francisco. Valor y límites de un discurso

### SUMARIO

La centralidad que asigna Francisco a la misericordia en su magisterio se inscribe por un lado en una continuidad con los pontífices precedentes, en especial desde Juan XXIII, pero al mismo tiempo representa un aporte original: la misericordia debe traducirse en la primacía de la persona concreta sobre el sistema (estructuras, normas o doctrina). Esta originalidad sin embargo es todavía más una intuición y un propósito que una enseñanza clara y consistente. A partir del problema de las situaciones “llamadas” irregulares en *Amoris laetitia*, este estudio muestra cómo en el ámbito de los actuales debates morales su comprensión unívoca de la misericordia como actitud pastoral de perdón y negativa a juzgar los *corazones* se transforma por momentos en una relativización del juicio ético objetivo sobre los *actos*, generando dudas acerca de su adhesión a la doctrina de los absolutos morales. Sólo una visión más articulada de la misericordia, que junto con su función pastoral asuma su relevancia normativa, podrá hacer efectiva su centralidad, que es la de la persona misma.

*Palabras clave:* Francisco, misericordia, perdón, *Amoris laetitia*, situaciones irregulares, debates éticos

Mercy according to Pope Francis. Value and Limits of a Discourse

### ABSTRACT

The centrality of mercy in Francis' teachings, on the one hand shows a continuity with the preceding pontiffs, especially since John XXIII, but on the other hand represents an original contribution: mercy purports the primacy of the concrete person over the system (structures, norms or doctrine). This originality, nevertheless, is currently rather an intuition than a clear and consistent teaching. Through the problem of the “so called” irregular situations in *Amoris laetitia* this work shows that, in the present moral debates, his univocal understanding of mercy as a pastoral attitude

of pardon and refusal to judge *hearts* sometimes becomes a relativization of the objective ethical judgment of *actions*, which seems to put at stake the doctrine of moral absolutes. Only a more differentiated vision of mercy, that includes beyond its pastoral function a normative one, will be able to realize its centrality, which is the centrality of the person herself.

*Key Words:* Francis, Mercy, Forgiveness, *Amoris Laetitia*, Irregular Situations, Ethical Debates

No parece arriesgado afirmar que la misericordia ocupa *el* lugar central, indisputado, en la reflexión y la enseñanza de Francisco. Es probable que nunca antes se haya dado el caso de un pontífice cuyo pensamiento –más allá de la lógica multiplicidad de temas e inquietudes– pueda ser sintetizado tan claramente en un solo concepto. Y siendo éste un designio plenamente consciente, él mismo no pierde oportunidad de ponerlo de manifiesto.

Esta focalización absorbente es ya de por sí una originalidad. La centralidad evangélica de la misericordia ha sido, con los naturales vaivenes, una constante en la enseñanza de la Iglesia, y en particular en los últimos pontífices desde Juan XXIII.<sup>1</sup> Pero mientras que anteriormente esta prioridad se veía limitada, aunque suene paradójico, por *otras* prioridades, en particular la prioridad de la Verdad,<sup>2</sup> Francisco se atreve a atribuirle a la misericordia una primacía excluyente.

Tratándose de una personalidad predominantemente intuitiva, esta novedad debe ser recibida ante todo como una gran intuición, la cual posiblemente se convierta en el legado más importante de su pontificado. Él mismo, además, se esfuerza intensamente por esclarecer su contenido con palabras y gestos. En muchos casos, el resultado es convincente. En otros, sin embargo, surgen ambigüedades e inconsistencias, signos sin duda de una reflexión en progreso. El teólogo tiene la función de valorar adecuadamente la riqueza de aquella intuición central, y al mismo tiempo buscar la mayor coherencia posible en su interpretación, sin abstenerse de señalar las continuidades y discontinuidades.

1. Como el mismo Francisco lo recuerda en MV 3.

SIGLAS: AL, *Amoris laetitia*; FC: *Familiaris consortio*; MV: *Misericordiae vultus*; MeM: *Misericordia et misera*

2. Cf. Por ej., en Juan Pablo II, *Veritatis splendor* hace de contrapeso a *Dives in misericordia*; un vínculo presentado de modo más integrado en *Caritas in veritate*, de Benedicto XVI.

des con el pasado, los eventuales límites y contradicciones, las perspectivas que se abren para la Iglesia y los posibles riesgos. Tal es el objeto de la siguiente reflexión.

### *1. La misericordia como descubrimiento de la persona concreta*

Un posible punto de partida para esta indagación, es tomar nota del vocabulario que el mismo Francisco siente la necesidad de *inventar* para dar expresión a sus ideas. Ante todo, ha creado deliberadamente un nuevo verbo: “misericordiar”. La justificación que da para esta audacia lingüística es la necesidad de escapar al peligro de una cosificación de la misericordia, como puede suceder en cierto discurso idealizado e intelectualizado sobre ella, que deriva en una especie de “teoría de la misericordia”.<sup>3</sup> La misericordia es sobre todo un dinamismo: designa la *acción* de salir al encuentro de una persona real y concreta en su necesidad.<sup>4</sup>

Ese dinamismo es “omniinclusivo”, abarca todos los seres y todo nuestro ser. No involucra sólo nuestra dimensión intelectual o voluntaria, sino que tiene un componente afectivo, que nace del dejarse “tocar” en lo más profundo por el dolor ajeno. Pero la condición de posibilidad para esa repercusión afectiva ante la situación del otro es tener los sentidos dispuestos para percibirlo: vista, oído, olfato, tacto. El otro no es una instancia entre muchas del concepto de “prójimo”, sino que es un individuo de carne y hueso único e irrepetible. Y esa unicidad se capta ante todo por los sentidos, porque requiere “tocar” al otro en el cuerpo o en el espíritu.<sup>5</sup> Esto deja a su vez una huella en quien obra la misericordia que de algún modo también es sensible. El pastor “huele” la oveja, y queda impregnado de su olor, “huele” a ella. No se trata, claro está, de los sentidos en su funcionamiento puramente natural, sino de los “sentidos espirituales”, es decir, transfigurados por el Espíritu, y puestos al servicio de la imaginación espiritual, sin

3. MeM 20.

4. Para este apartado me inspiró especialmente en el Retiro espiritual predicado por Francisco con ocasión del Jubileo de los Sacerdotes en el Año Santo de la Misericordia, Basílica de San Juan de Letrán, Jueves 2 de junio de 2016; *Pastores* 60 (oct 2016) 60-80. Online: [https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/june/documents/papa-francesco\\_20160602\\_giubileo-sacerdoti-prima-meditazione.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/june/documents/papa-francesco_20160602_giubileo-sacerdoti-prima-meditazione.html) [consulta: 17 de enero de 2017].

5. Cf. MeM 20.

perder por ello su inmediatez con lo real. Ellos permiten captar por empatía la situación del otro en toda su concreción, y fructificar en “obras” adecuadas a su necesidad.

“Movidos por el Espíritu, guiados por Jesús, podemos ver ya de lejos con ojos de misericordia al que está caído al lado del camino, podemos escuchar los gritos de Bartimeo, podemos notar cómo el Señor siente en el borde de su manto el toque tímido pero decidido de la hemorroísa, podemos pedir la gracia de gustar con él en la cruz el sabor amargo de la hiel de todos los crucificados, para sentir así el fuerte olor de la miseria –en hospitales de campaña, en trenes y en barcones repletos de gente–, ese olor que no tapa el aceite de la misericordia, sino que al ungido hace que se despierte la esperanza.”<sup>6</sup>

Este ingreso de los sentidos en el discurso de la misericordia, con su impactante realismo, no es sólo expresión de la “fisicalidad” propia de la cultura latinoamericana, por lo menos no es sólo una “estética”. Se trata de enfatizar el valor único de la persona real, con su vida y su situación única e irrepetible, frente a cualquier discurso que pretenda idealizar la misericordia misma o sus destinatarios, como también frente a ciertas estrategias más o menos conscientes por las que se busca distanciar al otro para no dejarse alcanzar por él. Esto último, señala Francisco, sucede a menudo cuando se tratan las situaciones de personas concretas como “casos”, y de ese modo se las mediatiza.

“Cuántas veces decimos, sin darnos cuenta: «tengo un caso...». ¡Alto! Di más bien: «tengo una persona que...» (...) Hay un poco de clericalismo: reducir lo concreto del amor de Dios, de todo lo que Dios nos da, de la persona, a un «caso». Y así me distancio y no me toca. Así no me mancho las manos: Así hago una pastoral limpia, elegante, en la que no arriesgo nada.”<sup>7</sup>

Las imágenes contrapuestas de una pastoral “limpia y elegante” y una en la que el pastor “se mancha las manos” cuestionan cierta búsqueda de seguridad. Esta búsqueda en sí misma no es mala. En determinadas cuestiones, la Iglesia aplica el criterio de la opinión más segura (lo que en el contexto de los “sistemas morales” se conoce como

6. Tercera Meditación: “El buen olor de Cristo y la luz de la misericordia”, Online: [https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/june/documents/papa-francesco\\_20160602\\_giubileo-sacerdoti-terza-meditazione.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/june/documents/papa-francesco_20160602_giubileo-sacerdoti-terza-meditazione.html) [consulta: 17 de enero de 2017].

7. Primera Meditación, [https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/june/documents/papa-francesco\\_20160602\\_giubileo-sacerdoti-prima-meditazione.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/june/documents/papa-francesco_20160602_giubileo-sacerdoti-prima-meditazione.html) [consulta: 17 de enero de 2017].

“tuciorismo”), fundándose en la consideración objetiva de la trascendencia de la materia (como por ejemplo, en el campo bioético o en el de la sexualidad). Pero la búsqueda de seguridades criticada por Francisco es aquella que proviene de razones sobre todo subjetivas y auto-referenciales: las demandas de una conciencia escrupulosa, más preocupada de sí, de no poner en riesgo su propia “santidad”, que de procurar el bien de los demás. En contraposición a esta actitud mezquina, la disposición al “riesgo” se convierte para Francisco en una exigencia inherente a la caridad cristiana, algo claramente diverso de la opción por la prudencia en Pablo VI, Juan Pablo II y Benedicto.

En resumen, se podría expresar la novedad de este nuevo énfasis diciendo que en el pensamiento de Francisco la persona real está sobre el “sistema”, sea éste entendido como la doctrina, el plexo de leyes morales y normas eclesíásticas, o en general, las “estructuras” de la Iglesia.<sup>8</sup> Cuando se genera una contradicción entre el bien o la felicidad de la persona y las supuestas exigencias de la ley, estas últimas no pueden quedar exentas por principio de revisión. De este modo, su discurso sobre la misericordia busca ejercer una función crítica frente a aquellas falsas seguridades que le imponen límites indebidos, y alentar la audacia para encontrar nuevas respuestas a sus demandas.

## 2. Raíces en la tradición casuística

Las alusiones de Francisco a la casuística son generalmente negativas. Tiene en mente, sin duda, la casuística decadente y abusiva, pero su mismo modo de razonar puede ser convincentemente vinculado al método de razonamiento moral conocido por ese nombre, y que encontró su mejor expresión en la “alta casuística” de los s. XVI y XVII.<sup>9</sup> Esta afinidad se revela en algunos rasgos de su estilo de pensa-

8. “De aquí deben venir los frutos de conversión de nuestra mentalidad institucional: si nuestras estructuras no se viven ni se utilizan para recibir mejor la misericordia de Dios y para ser más misericordiosos con los demás, se pueden convertir en algo muy extraño y contraproducente. De esto se habla frecuentemente en algunos documentos de la Iglesia y en algunos discursos de los Papas, es decir, de la conversión institucional, la conversión pastoral”, Primera Meditación.

9. Cf. A. R. JONSEN, *Introducción*, en: J. F. KEENAN S.J.; Th. A. SHANNON (ed.), *The context of Casuistry. Moral Traditions & Moral Arguments*, Washington University Press, Washington D. C., 1995; A. R. JONSEN, St. TOULMIN, *Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 1988;

miento: un vínculo más flexible con la teoría moral, un reconocimiento de mayor espacio para la variedad cultural, mayor sensibilidad a los contextos, etc.

La casuística, como ya señalara L. Vereecke, tiene su raíz en la teología franciscana de Duns Scoto y Guillermo de Ockham, con su cuestionamiento de los grandiosos sistemas de la escolástica, y su sensibilidad más “existencialista” frente a lo singular, que ya no es conceptualizado a la luz del sistema. El individuo singular adquiere primacía en el mundo natural, social y personal. De ahí nace un intento de redefinir la relación entre el individuo particular y las normas universales.<sup>10</sup>

La ética comienza con un acto de la conciencia irreductiblemente personal y privado que entreteje normas y circunstancias y opiniones, para formar un juicio sobre el recto obrar. A partir de allí la filosofía moral deconstruye dicho acto para luego buscar el modo de combinar sus componentes en orden a nuevos juicios.

Cuando se procura plantear estos juicios en un cierto nivel de generalidad para hacerlos inteligibles, surge el “caso”, convergencia de personas, cosas, circunstancias. A partir de allí se genera un ida y vuelta entre los hechos y la teoría, que transforma la interpretación de ambos. Para este proceso se toman en cuenta los diferentes contextos más y menos inmediatos, y de ese modo la solución del caso refleja una reciprocidad entre las circunstancias particulares y el horizonte más abarcador de la realidad.

Nuestro contexto actual no muy distinto del que dio origen a la casuística en el s. XVI: la duda e incertidumbre por una explosión de nuevos datos proveniente de una visión ampliada del mundo; el giro hacia el sujeto como responsable de sus actos en sentido religioso y ético; el fracaso de los principios consagrados para resolver temas urgentes de modo satisfactorio; la dificultad para lograr un consenso entre moralistas, líderes eclesiásticos y políticos, y la población en general.<sup>11</sup>

La casuística surgida de la tradición franciscana fue practicada

10. Cf. L. VEREECKE, *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna, 1300-1787*, 170-242. Para una fundamentación teológico-moral actualizada: K. RAHNER, “Sobre el problema de una ética existencial formal”, en: *Escritos de Teología II*, Madrid 1967<sup>3</sup>, 233-251.

11. Cf. J. F. KEENAN; TH. A. SHANNON, *Introducción*, en: *The context of Casuistry*, cit.

también por dominicos y jesuitas. Mientras que los primeros se valieron de una visión más esencialista y estática de la ley natural, condensada en la doctrina de los actos intrínsecamente malos, entre los últimos influye el pensamiento de Scoto, con su insistencia en que no basta el objeto del acto (entendido como su estructura física), sino que es necesario considerar las circunstancias y la intención para caracterizarlo moralmente. Por ello, en este pensamiento, salvo amar u odiar a Dios, no hay actos malos *in se* (lo contrario sería limitar la libertad de Dios, negar su contingencia).<sup>12</sup>

A la larga, la casuística proveyó nuevos principios, tanto metodológicos como materiales. Pero los manualistas los absolutizaron, separándolos de su contexto histórico, excluyendo crecientemente el aspecto contextual, y atribuyendo a aquellos una validez indiscriminada, por encima de las circunstancias y las conciencias.<sup>13</sup> Es evidente que Francisco percibe una persistencia de esta tendencia en la actualidad.

### 3. ¿Qué misericordia?

Pero si bien este propósito arraiga en una importante corriente de la tradición de la Iglesia, su desarrollo sistemático por parte de Francisco es difícil de desentrañar. Decir esto puede resultar desconcertante, porque sus gestos son elocuentes, y su mensaje suele producir una impresión de claridad, merced a su insistencia en ciertas expresiones pegadizas y la sencillez e intensidad emocional de su estilo. Pero un análisis detenido pone al descubierto complejidades y oscuridades que no aparecen a simple vista.

Para captar este problema, conviene previamente describir con la mayor precisión posible el contenido de la noción de misericordia, distinguiendo diferentes ámbitos de su actuación. Habría que introducir, por empezar, una distinción entre la miseria propia del sufrimiento inocente, sin relación directa con el pecado, y aquella que se vincula de modo más directo con él. Aquí sólo nos ocuparemos del segundo

12. Cf. TH. SHANNON, "Method in Ethics. A Scotistic Contribution", en: *The Context of Casuistry*, cit.

13. Cf. J. F. KEENAN; TH. A. SHANNON, "Contexts of Casuistry. Historical and Contemporary", en: *The context of Casuistry*, cit.

aspecto mencionado, por ser el más problemático. En el mismo encontramos tres posibles niveles:

1) En un primer nivel, el concepto de misericordia tiene principalmente el sentido de compasión y perdón hacia el *pecador*. En este supuesto, el término “ley” designa el conocimiento moral compartido en la comunidad: el contenido de la ley es claro en lo que prescribe y prohíbe, no genera dudas sobre qué es pecado, ni sobre la culpa de quien la trasgrede. El *legalismo* reside aquí en el paso equivocado que va del juicio objetivo sobre la ilicitud de una conducta al juicio subjetivo, condenatorio, referido al corazón de la persona, y que corresponde sólo a Dios. La misericordia, por el contrario, sin cuestionar la valoración negativa de la acción, se niega a juzgar a la persona, en el sentido de condenar en modo definitivo a quien ha pecado, pretendiendo separar de modo prematuro el trigo de la cizaña. De este modo, se evita que la división entre justos y pecadores en este mundo adquiera un indebido sentido escatológico. Contra una rigidez inhumana que “clava” al pecador a su propia condición, la misericordia abre, a través del perdón, un camino de esperanza. Podríamos caracterizar este nivel como la dimensión *pastoral* de la misericordia.

Aquí debemos ubicar textos como la comida de Jesús con los pecadores.<sup>14</sup> Ninguno de los actores (fariseos, publicanos, Jesús y sus apóstoles) duda sobre lo que está bien o mal, ni sobre la culpa de aquellos pecadores públicos. Jesús, de hecho, explica su propia actitud diciendo que no ha venido a llamar a los “justos” sino a los “pecadores”, sin el menor dejo de ironía en el uso de estos calificativos. Y la razón es simple: tal distinción es el presupuesto del perdón: ¿a quién hay que perdonar sino a los pecadores? Los fariseos critican el gesto de Jesús, no porque vean en él una legitimación de la actividad de los publicanos, sino porque consideran *a priori* que éstos están tan corrompidos que es impensable su conversión y no merecen el perdón.

2) Existe otro supuesto distinto, aunque vinculado al primero: el problema de la interpretación *errónea* de la ley, que se aferra a la literalidad de la misma en desmedro de su sentido profundo. La *ley* es aquí la correcta interpretación de la Voluntad de Dios, pero en este

14. Mt 9,10-13; Mc 2,15-17; Lc 5,29-32.

caso, una interpretación que no goza de consenso debido a la resistencia generada por el apego indebido a determinadas tradiciones humanas. El *legalismo* específico de este nivel consiste en juzgar equivocadamente el obrar de una persona como pecaminoso por la incapacidad de aplicar la ley conforme a la Voluntad de Dios. Se condena “inocentes”.<sup>15</sup> En este caso, la misericordia ya no es sinónimo de perdón, sino que funciona como una premisa afectiva indispensable para la adecuada comprensión de la verdad. Tal es su dimensión *ética*, en el sentido de la ética normativa, es decir, la que procura la determinación del obrar correcto.

Este es el caso, no de las comidas de Jesús con los pecadores, sino el de las discusiones con los fariseos y doctores de la ley sobre el precepto del Sábado. La observancia del Sábado era una fuente frecuente de conflictos: ¿qué es lo que está permitido o prohibido hacer en ese día? Una de estas polémicas es relatada por el Evangelio según S. Mateo:<sup>16</sup>

“En aquel tiempo, Jesús atravesaba unos sembrados y era un día sábado. Como sus discípulos sintieron hambre, comenzaron a arrancar y a comer las espigas. Al ver esto, los fariseos le dijeron: «Mira que tus discípulos hacen lo que no está permitido en sábado».”

Los discípulos simplemente arrancaban algunas espigas para comer, porque tenían hambre. Para los escrupulosos fariseos, sin embargo, esto equivalía a “cosechar” es decir, a trabajar en el día Sábado, en el cual todo trabajo estaba prohibido. En efecto, con sus tradiciones minuciosas y obsesivas, los fariseos habían convertido ese día sagrado en una verdadera pesadilla. A la acusación de los fariseos Jesús responde, en primer lugar, con un argumento legal: ciertos casos (como situaciones apremiantes o servicios necesarios) constituyen una justificada excepción a la Ley. Pero a continuación revela la raíz profunda del error de los fariseos, que no es de orden intelectual sino afectivo y moral:

“Si hubieran comprendido lo que significa: “Yo quiero misericordia y no sacrificios” no condenarían a los inocentes”.

15. Mt 12,7.

16. Mt 12,1-8; par. Mc 2,23-28; Lc 6,1-5.

“Yo quiero misericordia y no sacrificios” es una frase del profeta Oseas, en la cual el “Yo” que habla es Dios. El culto (“sacrificios”) que a Dios más le agrada es la misericordia. El culto sin misericordia es algo vacío y Dios lo rechaza. Jesús les recrimina a los fariseos, los supuestos especialistas en la religión, que no entienden algo tan básico y central para la fe. Y esa incompreensión, que no es puramente intelectual, sino el producto de la dureza interior, los lleva al terrible error de condenar a los inocentes. En una palabra, el principio supremo de interpretación de la Ley es el amor por los hombres. Quien no ama, sencillamente no comprende lo que dice la Ley. Entenderá su letra, pero no su sentido, su “espíritu”.<sup>17</sup>

3) Un tercer supuesto, finalmente, es el que atañe a la doctrina paulina de la justificación por la fe y no por la ley. Aquí la *ley*, ya no es considerada, a diferencia de lo que sucede en los dos niveles anteriores, como el precepto que permite y prohíbe en su correcta interpretación literal. La ley es considerada aquí, en cambio, en su función del “ayo”, de mediación dinámica, propedéutica y pedagógica que conduce a la caridad, la cual es la plenitud de la ley.<sup>18</sup> Aunque una persona cumpla correctamente con las exigencias de la ley, ello no tendrá valor salvífico si esa corrección está animada por la soberbia y la autosuficiencia, y encubre una pretensión de auto-redención, que implica un rechazo de la fe en Cristo como único Salvador. Frente a este peligro, sólo la misericordia aceptada humildemente y comunicada puede romper con la trampa de la autosuficiencia. El *legalismo* es aquí una actitud existencial ante a la oferta divina de la Salvación, más allá de la corrección de las propias ideas sobre el contenido de la ley. Es la dimensión trascendental y propiamente *teológica*.

Es aquí donde debemos ubicar la “justicia superior” del Sermón de la Montaña, en cuanto constituye un horizonte ideal al cual apunta la ley adecuadamente interpretada, pero que ella misma no puede alcanzar, porque las exigencias de la justicia evangélica no se dejan expresar adecuadamente en preceptos y prohibiciones, y por ello sólo pueden ser objeto de “consejo”. Frustrar ese dinamismo hacia la per-

17. Es importante notar que la misma cita del profeta Amós es utilizada en dos contextos diferentes: uno referido al perdón de los pecadores, y otro a la condena de los inocentes, que no deben confundirse.

18. Cf. Gal 3,24.

fección ínsito en la ley para buscar seguridad en el cumplimiento de sus requerimientos mínimos es traicionar su sentido profundo y contrariar la voluntad de Dios.

Por supuesto que estos tres niveles que hemos diferenciado están estrechamente unidos en la realidad, en el sentido de que aquél que busque la salvación por la ley (3° nivel), lógicamente tendrá dificultades para perdonar (1° nivel), e incluso para interpretar adecuadamente la ley misma (2° nivel). Pero el hecho de que el primero sea con frecuencia la causa de los otros dos, no obsta a que estos últimos sean efectos realmente distintos entre sí, y distintos de su causa. Por otro lado, estos efectos también podrían provenir de otras causas. La dificultad para perdonar podría no ser *a priori*, como en el caso de los fariseos (¡un pecador de esa calaña no se puede convertir!), sino *a posteriori*, por ej., cuando se niega el perdón por no percibir en el pecador auténticos signos de conversión. Y la errónea interpretación de la ley podría deberse a un error intelectual y no a una carencia moral. En resumen, del nivel 3° se siguen por regla el 1° y el 2°, pero de éstos no se puede inducir sin más el 3°.

Por otra parte, en los tres niveles es válida la necesidad de ir “más allá” de la ley, por la misericordia. Pero en el primer nivel, ese “más allá” de la ley consiste en no juzgar y saber perdonar; en el segundo, es ir “más allá” de la “tradicional” y errónea interpretación vigente; en el tercer nivel, es buscar la plenitud última de la ley en la caridad. El discernimiento, entendido como búsqueda del camino personal, en los dos primeros niveles estará referido a la ley en cuanto trasgredida por el pecado (1°) o en cuanto referencia ética general que se busca respetar en el plano personal (2°), mientras que en el 3° nivel coincide con el *dokimazein* paulino: la búsqueda “de lo que es bueno, lo que agrada, lo perfecto”.<sup>20</sup>

Estas interrelaciones y distinciones pueden aparecer como algo complicadas, pero lo que aquí importa señalar sobre todo es la importancia de no confundir los problemas estrictamente pastorales (1° nivel: perdón) con los normativos (2° nivel: corrección), y sobre todo,

19. Pensemos en las exhortaciones de Pablo a alejarse de los pecadores en el seno de la comunidad, e incluso a expulsarlos de ella, cf. 1 Cor 5,9-13.

20. Rom 12,2.

cuando se trata de estos últimos, no introducir de modo inconducente (aunque retóricamente muy efectivo) las consideraciones trascendentales del 3° nivel (gratuidad de la salvación).

#### 4. El concepto de misericordia en Francisco

Si partiendo de estas distinciones tomamos ahora los dos documentos que Francisco ha dedicado a la misericordia, los de la apertura y cierre del Jubileo de la Misericordia, *Misericordiae vultus* (MV) y *Misericordia et misera* (MeM), constatamos una frecuente superposición de estos distintos niveles, sobre todo la problemática pastoral y ético-normativa (niveles 1° y 2°)

Es evidente, en primer lugar, que junto con la misericordia como reacción ante todo sufrimiento humano,<sup>21</sup> predomina la idea de la misericordia como respuesta del amor divino al pecado del hombre, que nos llama a no juzgar, a no condenar, a perdonar (1° nivel).<sup>22</sup> MeM incluso tendrá esta acepción de la misericordia como tema excluyente. Pero, una de las razones para no juzgar es la de “no permitir que deba sufrir por nuestro juicio parcial y por nuestra presunción de saberlo todo” (MV 14.2). Da la impresión de que esta afirmación no se refiere a la inadecuación intrínseca del juicio humano cuando se trata del misterio del corazón, sino de una insuficiencia frecuente, y en principio superable, en el juicio objetivo de las conductas. ¿Se trata de lo uno o de lo otro? ¿O está deliberadamente abarcando ambos supuestos? El texto no busca disipar la ambigüedad, que tal vez ni siquiera advierte.

En MV 20, el Papa analiza la relación entre la misericordia y la justicia. De esta última señala dos acepciones: la justicia civil, que es dar a cada uno lo debido conforme a la ley, y la justicia bíblica, como observancia integral de la Ley de Dios. No explicita cuál de ellos tomará en consideración, lo cual hace temer que los acerque demasiado, dando a la ley en sentido teológico un significado demasiado jurí-

21. Por ejemplo, el de las “periferias existenciales”, y principalmente la pobreza material (MV 15).

22. MV 10, 11, 17, 20; MeM *passim*.

dico. Inmediatamente define la actitud del “legalismo” como aquella que contraría la misericordia “falsificando su sentido originario y oscureciendo el profundo valor que la justicia tiene”. Parece entonces referirse al legalismo no como una renuencia a perdonar (1° nivel) sino como una interpretación literal de la Ley de Dios que falsea su “sentido”, y es por lo tanto errónea (2° nivel). La verdadera justicia es “abandonarse confiado en la Voluntad de Dios”: tras la aparente claridad es difícil entender en este contexto a qué se refiere, aunque al parecer contrapone aquí la *plena* Voluntad de Dios al contenido literal, mínimo, de la ley (3° nivel).

Esta última interpretación quedaría confirmada a continuación cuando menciona explícitamente la contraposición entre la fe y el cumplimiento de la Ley. El texto aplica esta doctrina al tema de la comida de Jesús con los pecadores, y a la división entre justos y pecadores, que hemos indicado como 1° nivel. Pero omite toda referencia a la problemática ética propia del 2° nivel. Sin embargo, la frase que cita MV en este contexto sobre la superioridad de la misericordia sobre los sacrificios también es utilizada por Jesús en el contexto de la discusión sobre el Sábado, contra la actitud de los fariseos de condenar a “inocentes”.<sup>23</sup> Al no percibir este otro posible aspecto del problema y su diferencia con el primero, el texto oscila indebidamente entre uno y otro, la misericordia con el culpable y la misericordia con el inocente. No es casual, por ej., que algunas líneas más adelante, ya no hable de pecadores sino de “aquellos que la ley consideraba pecadores” (¿Qué significa este giro? ¿Lo eran o no lo eran? ¿O acaso obliga la misericordia a soslayar toda distinción?).

Lo mismo puede apreciarse en la referencia que sigue a la actitud de los fariseos que ponen “pesos sobre las espaldas de las personas”. Esos “pesos” no eran sino exigencias excesivas, desconsideradas, que “obstaculizaban la atención a las necesidades que tocan a la dignidad de las personas”, y eran por lo tanto, erróneas e injustas (2° nivel). Esta referencia está fuera de lugar en el contexto de la misericordia-perdón (1° nivel). Y tampoco guarda relación necesaria con la cuestión fe-justicia (3° nivel). En teoría, esos “pesos” podrían ser impuestos de buena fe; y aunque así no fuera, la imputación de legalismo contra quien pos-

23. Comparar Mt 5,13 y 12,7.

tula el carácter de deber de una cierta conducta no es argumento suficiente para refutarlo.

Esto puede parecer a primera vista de una sutileza excesiva, pero veremos la importancia que tiene al abordar argumentaciones normativas (2° nivel, corrección). La misericordia-perdón no pertenece a dicho ámbito, específicamente ético, como tampoco la doctrina paulina sobre el problema de la fe y la observancia de la ley. Como señala el texto, la vida de Pablo “estaba dedicada a perseguir de manera irreprochable la justicia de la ley”. Es cierto que a partir de la conversión de Pablo, “su comprensión de la justicia ha cambiado (...) radicalmente”, pero ante todo no en su contenido material, sino en su significado salvífico.<sup>24</sup>

Corresponde ahora detenernos en alguna ilustración sobre las consecuencias prácticas de las insuficiencias señaladas. Quizás el caso más claro sea el del cap. VIII de *Amoris laetitia* (AL) sobre los divorciados en nueva unión y su eventual acceso a los sacramentos.

### 5. “*Amoris laetitia*” y las situaciones “llamadas” irregulares

Por lo dicho anteriormente, no es de extrañar que en este documento la situación de los divorciados en nueva unión sea enfocada de un modo oscilante, como un problema estrictamente pastoral en algunos pasajes y como cuestión ético-normativa en otros. La cuestión del perdón y de la corrección se entrecruzan sin cesar.

AL se refiere repetidamente a las situaciones “llamadas” irregulares, denominación sorprendente, porque son “llamadas” así no por el público lego, sino por el Magisterio precedente: la expresión es utilizada por Juan Pablo II en la exhortación de *Familiaris consortio* (FC) para indicar aquellas convivencias *more uxorio* entre bautizados, que por distintos motivos no pueden ser reconocidas por la Iglesia como auténticos matrimonios sacramentales. No tiene sentido cuestionar la denominación “irregular” –como sugeriría el término (¿mal?) “llama-

24. Una dificultad análoga puede encontrarse en MeM, que si bien está mejor focalizado en el perdón, lo superpone por momentos con el tema de la ley como pedagogía hacia la caridad (cf. n.11), y omite toda referencia a una interpretación misericordiosa del contenido mismo de la ley.

das” – porque no es una apreciación sino la simple descripción de una contradicción objetiva con las normas canónicas.

Además, la utilización de una categoría canónica (“irregularidad”) y no teológica (“pecado”) es un enorme mérito de FC, porque impide identificar ambos temas y abre una posibilidad de explorar esta diferencia de niveles y sus posibles consecuencias. Al no entender esto, y confundir una irregularidad jurídico-eclesiástica con un juicio moral, AL toma distancia, en nombre de la misericordia, de esta distinción. El argumento subyacente es, sin duda, que la misericordia prohíbe juzgar (a la persona). Pero de aquí parece concluir que tampoco se pueden juzgar objetivamente las conductas,<sup>25</sup> e incluso, que no se puede establecer ningún tipo de distinción, ni siquiera externa, canónica, porque sería discriminatorio.

En su lugar, AL prefiere un vocabulario más genérico: “situaciones complejas”, “situaciones difíciles”, “familias heridas”, eliminando toda referencia valorativa, e incluso toda distinción objetiva.<sup>26</sup> Desaparece la irregularidad, y debería desaparecer también el pecado (¿podría ser pecado una situación no irregular?). Ahora bien, si no hay pecado tampoco se necesita (ni puede haber) perdón, y la misericordia queda limitada a la función de consuelo ante la “dificultad”. Por eso mismo, el pecado reaparecerá, pero del modo más desconcertante.

En efecto, el documento intenta explicitar el sentido de sus reservas respecto de FC: “ya no es posible decir que todos los que se encuentran en alguna situación así llamada «irregular» viven en una situación de pecado mortal, privados de la gracia santificante” (AL 301). Pero nuevamente, nos encontramos ante una afirmación de gran ambigüedad, que se presta a dos posibles y contrastantes interpretaciones. En efecto, ella podría significar que:

- 1) una situación irregular *es siempre un pecado objetivo*, pero no siempre ese pecado objetivamente grave es subjetivamente “mortal”, porque la responsabilidad del sujeto puede estar

25. Esto esclarece el sentido del texto de MV 20 antes citado sobre nuestra competencia para juzgar.

26. También FC utiliza la expresión “casos difíciles” (nn.77ss.), englobando distintas situaciones, entre ellas, las irregulares. Pero estas últimas son claramente distinguidas y reciben un tratamiento específico. AL, al cuestionar esta categorización, la diluye en la idea genérica de “dificultad”.

atenuada. La pecaminosidad objetiva de las situaciones irregulares estaría clara, y se buscaría una solución estrictamente pastoral a partir de la misericordia-perdón (1° nivel).

- 2) Una situación irregular *puede no ser pecado*, es decir, puede ser lo objetivamente correcto para el caso particular, aunque no sea traducible en un enunciado normativo general. La misericordia tendría un alcance ético: impulsaría una más adecuada interpretación de la ley para hacer lugar a las circunstancias concretas y necesidades de la persona (2° nivel), y eventualmente, a una valoración positiva de su conducta.

El documento parecería avalar la segunda interpretación, no sólo considerando el contexto general,<sup>27</sup> sino sobre todo por algunas afirmaciones del mismo capítulo:

1) *El reconocimiento de la dignidad de la conciencia moral*. “La conciencia de las personas debe ser mejor incorporada en la praxis de la Iglesia en algunas situaciones que no realizan objetivamente nuestra concepción del matrimonio”, ya que la conciencia “puede reconocer con sinceridad y honestidad aquello que, por ahora, es la respuesta generosa que se puede ofrecer a Dios, y descubrir con cierta seguridad moral que esa es la entrega que Dios mismo está reclamando en medio de la complejidad concreta de los límites, aunque todavía no sea plenamente el ideal objetivo” (AL 303). Si es “por ahora” la única “respuesta generosa” y “posible” para esa persona, y “la entrega que Dios mismo le está reclamando”, es sin duda un obrar objetivamente correcto.

2) *El reconocimiento de la indeterminación de las normas generales en su momento aplicativo*.

“Aunque en los principios generales haya necesidad, cuanto más se afrontan las cosas particulares, tanta más indeterminación hay (...) En el ámbito de la acción, la verdad o la rectitud práctica no son lo mismo en todas las aplicaciones particulares, sino solamente en los principios generales; y en aquellos para

27. Pensemos por ej., en la ley del crecimiento y el valor objetivo de los “pequeños pasos” (AL 293-295); el reconocimiento de que tales situaciones pueden ser fruto de un “discernimiento prudencial” (AL 295); la analogía imperfecta entre el amor humano y el amor divino (AL 73); el reconocimiento de que el ideal del matrimonio puede ser realizado en ciertas situaciones irregulares “al menos de modo parcial y análogo” (AL 292); la posibilidad de que en éstas se encuentren presentes muchos valores característicos del amor auténtico (*ibid.*).

los cuales la rectitud es idéntica en las propias acciones, esta no es igualmente conocida por todos (...) Cuanto más se desciende a lo particular, tanto más aumenta la indeterminación.<sup>28</sup>

3) *El reconocimiento del rol insustituible de la conciencia en la aplicación de las normas generales.* Cita a tal efecto un texto de la Comisión Teológica Internacional:

“La ley natural no debería ser presentada como un conjunto ya constituido de reglas que se imponen *a priori* al sujeto moral, sino que es más bien una fuente de inspiración objetiva para su proceso, eminentemente personal, de toma de decisión”.<sup>29</sup>

Estas referencias a las normas y a su aplicación por parte de la conciencia pertenecen al ámbito de la objetividad moral, es decir, del obrar correcto. No se trata de excepciones a la ley de Dios, sino de excepciones a los *enunciados* normativos generales, más precisamente, los enunciados canónicos. Es el derecho canónico el que reglamenta la forma del matrimonio (la actual se remonta al s. XVI); y es el derecho canónico el que establece cuáles matrimonios pueden disolverse (los actuales “privilegios” paulino y petrino) y cuáles no (desde el s. XII, los matrimonios sacramentales, ratos y consumados). Nada impediría que en virtud del principio de misericordia pueda proponerse una interpretación renovada de esta legislación, la cual no puede identificarse sin más con la ley de Dios y su inmutabilidad.

Sin embargo, pese a las insinuaciones señaladas, Francisco no está dispuesto a llegar tan lejos, y su discurso desemboca en una opción diferente: la de invocar “circunstancias”, “condicionamientos” o “factores” “atenuantes” de la responsabilidad subjetiva.<sup>30</sup> Así reconoce implícitamente que toda situación irregular es un “pecado objetivo”, identificando indebidamente categorías teológicas y canónicas. A juicio del texto, la existencia de tales “circunstancias atenuantes”, que deberán ser objeto de discernimiento pastoral (AL 301ss.), puede abrir el acceso a la comunión eucarística.<sup>31</sup> En una palabra, entrar en una situación irregular

28. ST I-II, q. 94, a. 4.

29. CTI, *En busca de una ética universal: nueva mirada sobre la ley natural* (2009), 59.

30. Cf. AL 301-303.

31. Según una nota a pie de página (!) la Iglesia debe ayudar a las parejas en este tipo de uniones por todos los medios, sin excluir en ciertos casos “la ayuda de los sacramentos” (nota 351).

es siempre un pecado objetivo, algo en lo cual la persona no debió incurrir, algo contrario a la voluntad de Dios, que nunca debió haber sucedido. No es tan claro que se pueda llamar a esto “misericordia”.

Incluso AL 301 elenca entre estas circunstancias “atenuantes” la imposibilidad de obrar de otra manera (!).<sup>32</sup> Piénsese, por ejemplo, en el caso que plantea AL 298: “una segunda unión consolidada en el tiempo, con nuevos hijos, con probada fidelidad, entrega generosa, compromiso cristiano, conocimiento de la irregularidad de su situación y gran dificultad para volver atrás sin sentir en conciencia que se cae en nuevas culpas”. ¿Tiene sentido llamar a esto “pecado objetivo”? ¿Puede alguien estar en pecado haga lo que haga?

De esta manera, AL no sólo pasa por alto una gran oportunidad para explicitar la diferencia entre el problema canónico y el problema teológico (la irregularidad y el pecado, respectivamente), camino que quedaba abierto a partir del concepto de “situación irregular” utilizado por FC,<sup>33</sup> sino que se adhiere a la interpretación más rigorista de esta expresión: su equiparación al pecado grave.<sup>34</sup> El documento intenta morigerar semejante opción señalando que en una situación de pecado objetivo es posible seguir creciendo en la gracia y el amor de Dios:

“A causa de condicionamientos o factores atenuantes, es posible que, en medio de una situación objetiva de pecado —que no sea subjetivamente culpable o que no lo sea de modo pleno— se pueda vivir en gracia de Dios, se pueda amar, y también se pueda crecer en la vida de la gracia y la caridad, recibiendo para ello la ayuda de la Iglesia.” (AL 305)

Pero si esto es así, cabría preguntarse si todavía significa algo la expresión “situación de pecado objetivo”.<sup>35</sup>

32. Cf. *Ibid.*, refiriéndose a aquella persona que “puede estar en condiciones concretas que no le permiten obrar de manera diferente y tomar otras decisiones sin una nueva culpa”.

33. En lugar de *publice indigni*, CIC de 1917, c.855, 1.

34. Cf. J. RATZINGER, Introducción, en: CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Sobre la atención pastoral de los divorciados vueltos a casar. Documentos, comentarios y estudios*, Madrid, Ed. Palabra, 2000, 12-13. La misma posición adoptó el PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS, *Declaración sobre la admisibilidad a la Sagrada Comunión de los divorciados que se han vuelto a casar*, 4 de junio de 2000, que califica toda interpretación del can. 915 que pretenda negar el carácter de pecado grave manifiesto de la situación de los DVC como “radicalmente errónea”.

35. De este modo lleva a su extremo el cuestionable esquema preconiliar “pecado objeti-

En resumen, el Papa ha querido solucionar el problema del acceso a la comunión de los divorciados en nueva unión, y en general, el de las personas que viven en situaciones irregulares reconduciéndolo a la idea de la misericordia como perdón. Para ello: (1) considera esos casos como situaciones de pecado objetivo; (2) le da a esta expresión un alcance puramente formal (ya que no sería obstáculo para la vida de la gracia); y finalmente (3) busca una salida por el camino de la responsabilidad subjetiva atenuada.

Pero en realidad por este camino no soluciona ninguno de los problemas planteados. Por un lado no afronta la argumentación de FC. Si ésta niega a las personas en situación irregular el acceso a la comunión, no es porque ignore la posibilidad de la existencia de una responsabilidad atenuada (de hecho es fácil imaginar que la misma se dará de un modo u otro en la mayoría de los casos), sino por la contradicción *objetiva* entre dicha situación y el significado del matrimonio y de la eucaristía.

Además, al tratar estas situaciones como pecado objetivo, AL se expone lógicamente a una crítica difícil de rebatir desde tal premisa: si es un pecado objetivo, fornicación e incluso adulterio, que la persona *sigue cometiendo*, ¿por qué razón debería ser admitida a la comunión? Es aquí donde hubiera resultado útil profundizar la relación entre la norma, la conciencia y el discernimiento prudencial, temas que AL introduce para luego abandonar.

## 6. *Un discurso a mitad de camino*

Este largo análisis de la visión de las situaciones irregulares a la luz de la misericordia en AL nos permite concluir que el discurso de Francisco se queda a mitad de camino. Él mismo tiene la expectativa de que su visión radical de la misericordia permitirá solucionar los problemas que hoy dividen profundamente a la Iglesia, y percibe en ello su propia originalidad. Por eso, mientras que a veces se sitúa en la continuidad con los pontífices precedentes desde Juan XXIII, y con el

vo-pecado subjetivo", que separa en el acto exterioridad física e intencionalidad, pero no es posible entrar aquí en este tema.

Concilio Vaticano II, otras veces, asume un impactante tono fundacional: “Tal vez por mucho tiempo nos hemos olvidado de indicar y de andar por la vía de la misericordia” (MV 10), siendo evidente a quién se refiere (a la Iglesia), pero no tan evidente a *qué* se refiere.

Pero en realidad, el Papa todavía no ha alcanzado la claridad argumentativa que se requiere cuando lo que está en cuestión es el contenido auténtico de la ley, en el sentido de cuál es la verdadera Voluntad de Dios. Por un lado afirma: “Es mezquino detenerse sólo a considerar si el obrar de una persona responde o no a una ley o norma general, porque eso no basta para discernir y asegurar una plena fidelidad a Dios en la existencia concreta de un ser humano” (AL 304). Esta insistencia en el discernimiento como actividad que “debe ayudar a encontrar los posibles caminos de respuesta a Dios y de crecimiento en medio de los límites”, está de lleno en el 2° nivel, del obrar *correcto*. Aquí la misericordia debe traducirse en una interpretación de la ley, en cuanto enunciado general, que haga espacio para este discernimiento en el orden personal (AL 305).

Pero a continuación dice:

“Por ello, un pastor no puede sentirse satisfecho sólo aplicando leyes morales a quienes viven en situaciones «irregulares», como si fueran rocas que se lanzan sobre la vida de las personas. Es el caso de los corazones cerrados, que suelen esconderse aun detrás de las enseñanzas de la Iglesia «para sentarse en la cátedra de Moisés y juzgar, a veces con superioridad y superficialidad, los casos difíciles y las familias heridas».” (AL 305)

Aquí se refiere a la actitud del pastor que apoyándose en la ley condena (arroja piedras/leyes) a las personas. ¿Qué personas? Quienes “tengan dificultades para vivir plenamente la ley divina”, a quienes el Papa invita a compensar su *pecado* con la práctica de la caridad (AL 306). En el n. 304-305 se reconocía a estas personas la posibilidad de un discernimiento personal con validez objetiva; ahora parece que no. Es que nuevamente se ha interpuesto la idea de la misericordia-perdón (1° nivel).

Al intentar resolverlo todo a través de la idea de perdón, el Papa se ha puesto a sí mismo en una encerrona: si la situación irregular es siempre pecado, no se puede perdonar a quien está pecando “en acto”; si no es siempre pecado, se requiere una argumentación clara de por qué no siempre lo es. No se trata de pretender “una pastoral más rígida

que no dé lugar a confusión alguna” (AL 308), sino de no resignarse a la “confusión”, y de buscar una adecuada coherencia discursiva.

Francisco no ha sabido todavía reconocer un peso propio a la misericordia como luz para discernir la Voluntad de Dios por sobre interpretaciones rígidas y anquilosadas de la ley. Son muchas sus alusiones a este sentido, pero todavía carecen de suficiente fuerza y cohesión en su pensamiento como para no colapsar en su tema favorito del perdón, introduciendo un elemento de fragilidad y oscuridad en la fundación objetiva –ética– de sus propuestas.

## 7. *Conclusión*

Dijimos al principio que la originalidad de Francisco reside en su modo de entender la centralidad de la misericordia. Ésta ya no se resigna a ocupar dócilmente el lugar que la doctrina de antemano le asigna (la misericordia, por así decirlo, “en los límites de la verdad”). Con su discurso este Papa eleva la misericordia a la jerarquía de instancia crítica suprema de todo sistema y estructura eclesial, incluida la doctrina. “La misericordia es la viga maestra que sostiene la vida de la Iglesia. Todo en su acción pastoral debería estar revestido por la ternura con la que se dirige a los creyentes; nada en su anuncio y en su testimonio hacia el mundo puede carecer de misericordia” (MV 10). Esto no significa negar el valor de la Verdad, pero sí resaltar que “la primera verdad de la Iglesia es el amor de Cristo” (MV 12). Si la misericordia debe enmarcarse en la Verdad, ésta sólo puede conocerse adecuadamente a la luz de la misericordia.

Y si la misericordia reclama la primacía de la persona concreta – con sus necesidades y sus anhelos, para este mundo y el venidero –, ésta jamás debe ser sacrificada a las necesidades y la seguridad del “sistema”. Cuando Francisco intuye que ése es el caso, siente la necesidad de reaccionar, aun sin tener en claro cuál debiera ser la nueva respuesta. Prefiere la “confusión” a la defensa mezquina de viejas seguridades. Con llamativa libertad interior cuestiona, relativiza, e incluso promueve cambios.

El caso de AL, en lo que respecta a las situaciones irregulares y, en particular, a los divorciados en nueva unión, es un buen ejemplo de

lo dicho. La posibilidad de acceso de las personas en esta condición a los sacramentos es ciertamente un cambio polémico (que en el último sínodo obtuvo sólo el apoyo de una mayoría exigua) y confuso, tanto en su expresión (todavía hoy se discute si algo cambió o no), en su fundamentación (que debido a sus oscilaciones es muy difícil de seguir), como en su implementación (tema que no es abordado aquí y que merecería un tratamiento específico). Pero no es posible dudar de que este cambio obedece a la intuición subyacente de que la disciplina de FC había quedado deslegitimada por no funcionar hoy al servicio de las personas que se encuentran en tales situaciones. Y ése es para Francisco un costo demasiado elevado por la seguridad doctrinal, un costo que la Iglesia no debe pagar, porque contradice el mensaje central de la misericordia.

Argumentativamente AL no alcanza el objetivo que se propone, aunque seguramente esto urge menos al Papa que la concreta implementación pastoral de la nueva disciplina. En todo caso la praxis precederá la doctrina. Pero a los efectos de este trabajo, lo que importa resaltar es que este parcial fracaso no es casual: el discurso de Francisco sobre la misericordia, sin desmedro de su originalidad, adolece de importantes carencias. Comprender, no juzgar, compadecer, consolar, perdonar, aliviar, son actitudes evangélicas esenciales. Pero no pueden ser todo.

Esta comprensión unívoca de la misericordia como pretendida respuesta a todos los debates éticos que hoy dividen a la Iglesia genera serias dificultades. Por un lado, como hemos visto con la polémica sobre los divorciados en nueva unión, rápidamente la discusión sobre el tema se transforma en una discusión sobre las actitudes personales de quienes participan en la misma: los “misericordiosos” contra los “no misericordiosos”. El Papa no vacila en fustigar a los “fariseos”, que “arrojan las leyes como piedras” contra las personas, que tienen una actitud “mezquina”, que prefieren la “rigidez doctrinal”. No es difícil adivinar quiénes son los destinatarios finales de estas diatribas.

Pero no es tan claro que AL sea más “misericordiosa” que FC, por lo menos no en todos los aspectos. El error de plantear el debate en estos términos estaba ya preparado cuando se postuló la alternativa de perdonar o no perdonar como excluyente. Además esta apelación a

las disposiciones subjetivas desvía la atención de la objetiva complejidad del debate, que requiere además de buenas disposiciones, análisis muy cuidadosos, y respuestas prudentes y equilibradas. En particular, las reservas frente a las distinciones éticas y canónicas, ¿cómo se concilian con la enseñanza de que ciertos actos (como el adulterio) son intrínsecamente malos?<sup>36</sup>

Finalmente, cabe dudar ante ciertos problemas de las repuestas exclusivamente “pastorales”. Las personas en situaciones irregulares no siempre buscan el perdón, al menos no exclusivamente: a veces necesitan también un reconocimiento del valor objetivo de su camino personal. No se conformarían con ser considerados “objetivamente” pecadores pero con “responsabilidad atenuada”, o entenderían tal descripción como un mero “no estar en regla” de carácter formal. El anhelo de reincorporación plena a la comunidad eucarística también puede revestir este sentido de reconocimiento simbólico. AL no da respuesta a esta aspiración, por lo cual es de temer que en la práctica se den dos interpretaciones contrapuestas de la admisión a los sacramentos de estas personas: la de los pastores por un lado, y la de los fieles beneficiados por otro.

Y este mismo problema se verifica en otras cuestiones, como la homosexualidad o la anticoncepción: la referencia *exclusiva* al perdón o la no condena termina haciendo difícil distinguir entre la comprensión hacia las personas y la convalidación de sus conductas. Y si esto último fuera procedente en ciertos casos, es un deber de misericordia afrontar la cuestión con claridad y transparencia. Seguramente se abriría un camino más lento y difícil, pero se trataría de iniciar un proceso virtuoso en que “el tiempo” demuestre ser “superior al espacio”.

En conclusión, la misericordia debe ser objeto de un discurso muy articulado, que no se limite al consuelo y el perdón por importantes que sean, sino que también inspire nuevas formas de entender, expresar y aplicar la doctrina misma, su alcance y sus límites. Esta tarea requiere una reflexión en que la norma y la persona con su situación concreta sean considerados como los dos polos irreductibles de

36. Cf. Las “dudas” presentadas por cuatro cardenales al Papa el 19 de septiembre de 2016, con el título “Clarificar. Dudas no resueltas de *Amoris laetitia*. Una apelación”. Online: <http://info-catolica.com/?t=ic&cod=27756> [consulta: 10-02-2017].

un proceso hermenéutico constante y circular de iluminación recíproca, en el cual la sensibilidad propia de la misericordia cumple una función insustituible como guía e inspiración del trabajo intelectual. De otro modo, las “soluciones pastorales”, por audaces que parezcan, y aunque puedan transitoriamente “descomprimir” ciertas tensiones en la vida eclesial, no harán más que consagrar en última instancia los límites del “sistema”, y funcionarán al servicio de su permanencia en detrimento del bien de las personas. Caeríamos en la paradoja de una misericordia que se neutraliza a sí misma.

GUSTAVO IRRAZÁBAL  
FACULTAD DE TEOLOGÍA – UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA  
02.11.2016 / 03.02.2017

## Introducción a la *Declaración de Boston*

Del 6 al 10 de febrero de 2017 se celebró en el Boston College, Universidad de la Compañía de Jesús en la ciudad de Boston, en los Estados Unidos de América, el *Primer Encuentro Iberoamericano de Teología*. El tema general fue “*El presente y el futuro de una teología iberoamericana inculturada en tiempos de tiempos de globalización, interculturalidad y exclusión*”.

Dos cuestiones transversales marcaron la reflexión y el diálogo. Por un lado, la situación actual y el perfil singular de una teología iberoamericana realizada por instituciones que reúnen latinoamericanos, españoles y latinos/hispanos en Norteamérica, sobre todo, aquella teología pensada, dicha y escrita en castellano o español, lengua que vincula a esas tres regiones. El segundo tópico versó sobre algunos procesos históricos complejos que presentan desafíos a un pensamiento teológico que desea servir a la fe de la Iglesia y al mundo contemporáneo.

La *Declaración de Boston* es el comunicado final y público de este *Encuentro Iberoamericano de Teología*. Ella contiene reflexiones -pronto se publicará el libro de Actas- realizadas por casi 40 teólogos, de muy diversas países y líneas de Ibero-América. Formamos un arco muy plural, unido por la fe cristiana, la tradición católica, la realidad iberoamericana. Este texto de consenso, en la forma de una declaración, refleja algunas posiciones comunes alcanzadas por todos, aunque no exprese adecuadamente a cada uno de sus firmantes en todas sus afirmaciones.

El texto refleja una forma de hacer una teología teologal, histórica y profética al servicio del anuncio del Evangelio en la actualidad. Sugiere un discernimiento de nuevos signos de los tiempos en el continente y el mundo (globalización / urbanización, exclusión / descarte, migrantes / migraciones, multi / interculturalidad, paz / violencia, etc.). Destaca aspectos del proceso de renovación o reforma en la Iglesia católica (centralidad de la misión, conversión pastoral, discernimiento en el Espíritu, reforma sinodal, lógica de la misericordia, etc.).

El encuentro y la declaración se han dado en una comunión amorosa con el conjunto del Pueblo de Dios, unido y conducido por sus pastores, y de un modo especial, por Francisco, actual obispo de Roma. El texto desea acompañar algunas líneas de su magisterio doctrinal y pastoral.

El texto que editamos se conoció el 18 de febrero en cinco lenguas por distintos medios virtuales. Incluye los nombres de los coordinadores del encuentro y los firmantes de la declaración. Unos y otros deseamos que su contenido anime la conversación en la comunidad teológica.

CARLOS MARÍA GALLI

---

## Primer Encuentro Iberoamericano de Teología Declaración de Boston

Durante varios días, teólogas y teólogos católicos de Ibero-América nos reunimos en Boston, Estados Unidos de América, con espíritu ecuménico, interreligioso, intercultural, integrador y solidario. La vocación eclesial nos lleva a pensar, investigar, aprender, enseñar y comunicar la riqueza de la fe cristiana en la Iglesia y la sociedad. Compartimos la vida, la oración, la Eucaristía, la reflexión y el diálogo para hacer un discernimiento en común de los nuevos signos de los tiempos de nuestra época. Ahora queremos compartir algunos frutos de nuestro trabajo con la comunidad eclesial y el público en general.

Reconocemos, con gozo y alegría, que vivimos un momento favorable en el desarrollo de la teología y, en general, en la vida de la Iglesia. Creemos que vivimos un *kairós* eclesial a partir de los procesos iniciados por el obispo de Roma, Francisco, primer pontífice proveniente de América Latina. Sus impulsos de renovación evangélica, expresados en la necesidad de una reforma, tanto de las mentalidades como de las estructuras de la institución eclesial, en perspectiva sinodal, nos animan a preguntarnos por dónde pasa Dios hoy en nuestra historia y qué realidades se le oponen. Nuestro discernimiento nos ha permitido descubrir aquellos rasgos y signos de una historia común, desde donde queremos mirar los desafíos presentes y futuros de esta época global en la que vivimos. Así, enfatizamos la importancia de mirar, desde la Palabra de Dios leída en la Iglesia, la situación socio-política y económica de nuestros países, concibiéndola como un lugar teológico fundamental, en el que la Iglesia está llamada a insertarse para acompañar, como Pueblo Dios, a los pueblos de este mundo.

Por ello, queremos discernir nuestra presencia como creyentes a partir de la cuestión social de esta época, caracterizada, en lo socioeconómico, por la existencia de relaciones y sistemas de exclusión e inequidad, en lo sociocultural, por la necesidad de ir de lo pluricultural a lo intercultural, y, en lo sociopolítico, por la urgencia de consolidar el sistema democrático y las formas emergentes de la sociedad civil que propongan una mirada más humana de este mundo. En este marco reafirmamos nuestra opción por los pobres y excluidos.

América Latina y el Caribe no es la región más pobre en términos económicos, pero sigue siendo la más desigual. La causa no está ni en la renta ni en la herencia, como en Europa o Estados Unidos, sino en una distribución desigual de los ingresos y las oportunidades, incluyendo la inequitativa propiedad privada concentrada de la tierra, que genera riqueza para unos pocos y pobreza para muchos. Urge pues, una teología profética que desacralice falsos dioses. No podemos dejar de denunciar las causas económicas y culturales de la pobreza, y debemos estar atentos a las mediaciones socio-políticas que se implementen para su superación. Una teología profética inculturada supone preguntarnos desde dónde hacemos teología, y de qué lado social nos ubicamos para comprender la realidad. Para ello, es necesario un discernimiento crítico de los nuevos estilos “de corte neopopulista” (DA 74) que emergen por vía democrática en distintos países de América.

En este sentido, nos hemos preguntado por el servicio que presta la teología pensada, dicha y escrita en castellano o español -en el marco de los idiomas iberoamericanos y de todas las lenguas de América que comunican el Evangelio- a la comunidad eclesial y, especialmente, al magisterio universal, junto con la concepción o el modelo del misterio de la Iglesia que le caracteriza y sustenta. Reconocemos la importancia numérica y socio-cultural del uso del español en el catolicismo mundial actual. Nuestro trabajo conjunto ha confirmado la necesidad de acrecentar los vínculos personales e institucionales entre teólogas y teólogos latinoamericanos de habla española y portuguesa, españoles de lengua castellana y latinos de Norte América. Promovemos una teología teologal e histórica que salga a dialogar con las cuestiones que conciernen al contexto sociocultural y eclesial ibero-latinoamericano.

Movidos por el Espíritu que actúa desde los márgenes de la Iglesia y el reverso de la historia, creemos que las periferias son lugares teológicos que obligan a la teología a preguntarse: ¿Cuándo un pueblo es católico: cuando tiene muchos templos o cuando tiene poca pobreza? Como consecuencia, ratificamos nuestro compromiso ineludible con las hermanas y los hermanos en las periferias de la sociedad, azotados por la pobreza y diversas formas de exclusión social, económica, política y eclesial, que llama, con urgencia, a luchar por su mayor inclusión e integración. Esto exige una mayor fidelidad de la institución eclesial a Jesús de Nazaret, Mesías liberador, Señor de la historia e Hijo de Dios. Reconocemos que la pobreza injusta mata porque genera formas de muerte prematura que debemos rechazar. Somos creyentes que apostamos por la puesta en práctica de la misericordia con justicia. Nuestra opción por los pobres se inserta en la memoria de la sangre de los mártires de América, celebrando su vida y recordando que su entrega por el Pueblo de Dios es luz que ilumina nuestro quehacer teológico.

Ante la gravedad de este momento histórico que clama por una presencia más viva en medio de nuestras comunidades, afirmamos la urgencia de colaborar con la pastoral y la teología del papa Francisco. Apoyamos una teología que se hace cargo de los conflictos y transita por las periferias. Al igual que los pastores, los teólogos hemos de oler a pueblo y a calle, por lo que creemos en la necesidad de sanar la deuda pastoral que la teología profesional tiene aún con nuestros pueblos pobres. En este contexto, la teología debe impregnarse de una misericordia que se nutra en el Evangelio y que promueva una Iglesia pobre y para los pobres, donde ellos sean sujetos de su propia historia, y nunca objetos de manipulaciones ideológicas, de cualquier orden. Los pobres, muchas veces víctimas de la violencia, han de ser para nosotros lugares teológicos privilegiados, por lo que nuestro compromiso no sólo ha de ser el de acompañarlos, sino el de dejarnos evangelizar y transformar por ellos, en un proceso continuo de conversión pastoral y misionera.

Reconocemos que los procesos de globalización han permitido una mayor interdependencia e intercambio entre personas y pueblos remotos. Sin embargo, también vemos cómo hoy padecemos sus efectos socioculturales. Por ello, observamos con perplejidad la globaliza-

ción de la indiferencia y de la indolencia. Dedicamos especial atención a los fenómenos de las migraciones, la precarización del empleo y la falta de oportunidades engendrados por sistemas que no asumen la causa de los pobres, ni los consideran sujetos de sus propios procesos. Hemos entrado en una nueva etapa mundial que algunos denominan como desglobalización caracterizada por la inhabilidad de relacionarnos como sujetos, de tú a tú, en relaciones humanizadoras recíprocas.

Creemos que los migrantes son un gran signo de nuestro tiempo. En ellos, los cristianos estamos llamados a reconocer el rostro y la voz de Jesús (Mt 25,35) y responder desde las siguientes claves: la afirmación de la dignidad de todo ser humano, la promoción de una «cultura del encuentro», la práctica de la fraternidad, la hospitalidad y la compasión. Las migraciones nos invitan a construir procesos de interculturalidad como elemento clave de nuestra reflexión teológica. La presencia de múltiples culturas en nuestros países exige el profundo reconocimiento de la alteridad, abrazando con amor las riquezas que nos regalan nuestras diferencias y ampliando permanentemente el horizonte de nuestras teologías. Esto supone un aprendizaje recíproco en las experiencias diarias y exige la disponibilidad constante al cambio de mentalidad a partir de nuestra inserción en el mundo de vida de los pobres.

Nuestras prácticas no pueden seguir reproduciendo formas de dominación, como aquellas marcadas por el clericalismo que no respeta a laicos y laicas. Las rigideces institucionales no ofrecen la imagen misericordiosa del Dios de Jesús y frenan los procesos necesarios de conversión pastoral de la iglesia. A este respecto corresponde destacar el valor de las nuevas teologías contextuales, como las hechas por mujeres, indígenas y afroamericanos, entre otras, que muestran sujetos que han sido marginados de la vida social y eclesial. Su compromiso por la liberación de nuestros hermanos, víctimas de marginación, ha puesto particular énfasis en las luchas y los sufrimientos que han padecido. Así, destacamos la labor hecha por las teólogas que nos invitan a mirar, con un mayor compromiso, la naturaleza y las causas de la opresión de las mujeres, permitiendo así una concepción más adecuada del tipo de transformaciones que nuestras sociedades requieren para un desarrollo pleno y auténticamente cristiano de todos.

Destacamos las contribuciones de la teología Latina en los Esta-

dos Unidos, como una forma de pensar la opción preferencial por los pobres y la defensa de la identidad religiosa y cultural de las comunidades latinas que son discriminadas, muchas veces, no sólo en la sociedad sino también en espacios eclesiales. Recogiendo las contribuciones de la teología latinoamericana, esta teología ha sabido prestar atención a temas claves de la experiencia de latinas y latinos en los Estados Unidos, destacándose el mestizaje, la religiosidad popular –en particular en sus expresiones marianas– y la experiencia de lo cotidiano. Creemos que, sólo reconociendo las raíces socioculturales y religiosas de estas personas en pueblos latinoamericanos, la Iglesia en los Estados Unidos y Canadá, podrá responder pastoralmente a este nuevo desafío. En este sentido, urge una mejor preparación y sensibilidad de los ministros y todos los agentes pastorales.

Estas consideraciones, señalan que la reforma sinodal de toda la Iglesia, en la complejidad de sus diversas instancias, y en fidelidad creativa al espíritu del Concilio Vaticano II, constituye un presupuesto ineludible para concebir la vida, la misión y la teología de las comunidades eclesiales. Como teólogas y teólogos ibero-latino-americanos, apoyamos con esperanza y colaboramos con el proceso de reforma de mentalidades y estructuras impulsado por el actual Obispo de Roma.

El Pueblo de Dios es una comunidad de discípulos misioneros llamado, en una dinámica de salida y donación, a testimoniar y anunciar el Evangelio bajo la guía del Espíritu Santo. Sólo una institución espiritualmente más evangélica, teológicamente más consistente y pastoralmente más abierta a la diversidad sociocultural y religiosa, podrá responder al desafío de trabajar por la justicia, la paz y el cuidado de la casa común, desde una genuina atención a los más pobres y excluidos de nuestra época.

María, sobre todo en la imagen y el nombre de la Virgen de Guadalupe, Patrona de América, acompaña nuestro caminar.

*Primer Encuentro Iberoamericano de Teología  
Realizado del 6 al 10 de febrero de 2017 en el Boston College  
Boston, Massachusetts*

***Coordinadores:***

Rafael Luciani (Venezuela)  
Carlos María Galli (Argentina)  
Juan Carlos Scannone SJ (Argentina)  
Félix Palazzi (Venezuela)

***Firmantes:***

Omar César Albado  
Virginia Raquel Azcuy  
Luis Aranguren Gonzalo  
Phillip Berryman  
Agenor Brighenti  
José Carlos Caamaño  
Víctor Codina SJ  
Harvey Cox (invitado)  
Emilce Cuda  
Allan Figueroa-Deck SJ  
Mario Ángel Flores  
Carlos María Galli  
Roberto S. Goizueta  
José Ignacio González Faus SJ  
Gustavo Gutiérrez OP  
Michael E. Lee  
María Clara Lucchetti Bingemer  
Rafael Luciani  
Carmen Márquez Beunsa  
Carlos Mendoza-Álvarez OP  
Patricio Merino  
Félix Palazzi  
Ahída Pilarski

Nancy Pineda-Madrid  
Gilles Routhier  
Luis Guillermo Sarasa SJ  
Juan Carlos Scannone SJ  
Carlos Schickendantz  
María del Pilar Silveira  
Jon Sobrino SJ  
Roberto Tomichá OFM-Conv  
Pedro Trigo SJ  
Gabino Uríbarri SJ  
Ernesto Valiente  
Olga Consuelo Velez  
Gonzalo Zarazaga SJ



## NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

---

---

ROMÁN HERNÁNDEZ, CARLOS EDUARDO (COMP.), *Jesús histórico. Aproximaciones temáticas*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2015, 181 pp.

---

El resultado final que nos ofrece este libro es el fruto de las investigaciones realizadas por el seminario de estudios *Ixthus* sobre los autores y sus obras contemporáneas más destacadas en relación a la cuestión del Jesús histórico. Los participantes de este seminario, que se reúne desde el año 2006, son docentes del Departamento de Teología y del Centro de Formación Teológica de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. El libro es la culminación de un recorrido en el que los autores han logrado plasmar sus propias preocupaciones y búsquedas intelectuales en el horizonte de la problemática del Jesús histórico. Como señala la presentación, “por ser una *colección* de artículos escritos desde la particular sensibilidad de cada autor, cada uno es independiente de los otros en los que se refiere al modo como se asume la herencia erudita de los estu-

dios sobre el Jesús histórico” (6, cursiva en el original).

A pesar de esta advertencia podemos intentar una clasificación de los artículos a partir de la transversalidad temática dada por los estudios sobre el Jesús histórico. De este modo, tendríamos un primer momento metódico, que corresponde al capítulo 1 (*Método en la investigación contemporánea sobre el Jesús histórico*); un segundo grupo lo constituyen las aproximaciones socio-históricas, presentadas en las capítulo 2 (*Escenarios históricos*) y 4 (*Las comedias de Jesús*); Un tercer grupo lo conforman las dimensiones de una teología bíblica-exegética, trabajadas en los capítulos 3 (*Parábolas que siembran ceguera. Repercusiones del logión de Mc 4,11-12 en la interpretación de la ‘parábola de la siembra’ de Mc 4,1-20*) y 5 (*Aportes contextuales para una comprensión de los milagros de Jesús*); finalmente, un cuarto momento es el de la relación con la Teología Sistemática, expuesta en el capítulo 6 (*La escatología en la investigación sobre el Jesús histórico*).

El momento metódico lo conforma el capítulo 1, escrito por Carlos Eduardo Román Hernán-

dez, dedicado al método en la investigación contemporánea sobre el Jesús histórico. Propone dar un paso interesante para un grupo que trabaja no sobre las fuentes del Jesús histórico sino sobre los estudiosos de esas fuentes: pasar de un análisis objetivo de esquema dinámico de las operaciones que los autores utilizan a un análisis de las opciones interpretativas del sujeto que estudia la cuestión del Jesús histórico. “La manera como el discurso sobre el Jesús histórico dice lo que dice y para quien lo dice incide en las opciones de una cultura que se reconoce como sarcófila o como sarcófoba, como plural o dogmática, y que desde este reconocimiento reconstruye el pasado, dejándose reconstruir por él pluralmente o imponiendo sobre él su universo dogmático” (29).

El segundo bloque dedicado a las aproximaciones socio-históricas se abre en el capítulo 2 con un artículo dedicado a los escenarios en el que se desarrolló la actividad de Jesús, elaborado por Julio César Ariza Collante, presenta el ambiente amplio en el que se insertó el mensaje de salvación narrado en los evangelios. Un ambiente multicultural y complejo política por la presencia del mundo romano, de la influencia griega y de los intereses locales de los judíos. El autor contrapone las opiniones de los diversos estudios acerca de lo específico de la actividad de Jesús y de su incidencia en las primeras comunidades cristia-

nas, opta por presentar a Jesús como el líder de un movimiento transformador. “Las comunidades jesusánicas encontraron *nuevas formas de familia* no patriarcales que establecieron, entre ellas, *solidaridades internas* para su mutua sobrevivencia. Esto implica *aferrarse a la vida y a la esperanza* en medio de la desesperanza provocada por el Imperio agrario comercial romano” (55, cursiva en el original).

El capítulo 4 está dedicado al estudio de las comidas de Jesús, proponiendo profundizar de este modo los contextos socio-culturales en los cuales Jesús vivió y desarrolló su actividad. Paula Andrea García Arenas presenta en primer lugar las comidas en el contexto del siglo I de la era común, focalizándose en el mundo judío, griego y romano, para proponer, en segundo lugar, el valor de la *comensalidad* practicada por Jesús como expresión nueva de la irrupción del Reino de Dios particularmente entre el campesinado, los pobres y los marginados. Finalmente se detiene a analizar las comidas en los evangelios. En particular se concentra en las bodas de Caná, la comida en Betania y la última cena. En un apartado recoge las otras referencias a las comidas en el Nuevo Testamento, mostrando la relevancia temática de esta cuestión para alcanzar un mayor conocimiento del Jesús histórico. La autora concluye que las comidas constituyen un elemento muy importante para mostrar cómo Jesús crea lazos nuevos de

comuni3n entre las personas, lazos que expresan su concepci3n del Reino de Dios.

El tercer bloque teol3gico-bíblico-exegético ofrece en el capítulo 3 un ensayo de aplicaci3n y de diálogo entre los estudios sobre el Jesús histórico y la exégesis bíblica. El título elegido es: “Parábolas que siembran ceguera. Repercusiones del logion de Mc 4,11-12 en la interpretaci3n de la ‘parábola de la siembra’ de Mc 4,1-20”. Juan Alberto Casas Ramírez pasa del análisis semántico a una propuesta hermenéutica con repercusiones en las opciones existenciales, trabajando uno de los textos más difíciles no sólo del Evangelio de Marcos sino de la tradici3n sin3ptica. Por ello, para el autor “el acceso al sentido profundo de la enseñaanza parab3lica no se reduciría a un simple ejercicio de desambiguaci3n gno-seol3gica, sino que requeriría, principalmente, una actitud vital de seguimiento y apertura a la voluntad de Dios, característica de la familia escatol3gica de Jesús” (91).

En el capítulo 5 Oscar Albeiro Arango Alzate presenta los “aportes contextuales para una comprensi3n de los milagros de Jesús”. Ubicado en el marco de los estudios sobre la tercera búsqueda del Jesús histórico el autor propone comprender la problemática de los milagros desde categorías que contextualizan socialmente la actividad milagrosa de Jesús. Para ello propone acceder al universo de aquellos que son

curados desde parejas conceptuales que considera apta para su descripci3n: honra-deshonra; magia-milagros; patrocinio-clientela; demonios-endemoniados. Progresivamente el autor muestra que los milagros implican la presencia de Dios cercana y directa a una poblaci3n marginada social y religiosamente. Apoyado en los estudios de los últimos años sobre el Jesús histórico muestra que el milagro se inserta como una respuesta convincente a una problemática de opresi3n y que su acci3n afecta a la persona en su totalidad, como sujeto individual y como sujeto comunitario. “El milagro irrumpe, por un lado, como la derrota de los espíritus y demonios que generan la *afecci3n* al cuerpo físico-biol3gico, que puede ser curado mediante conjuros, ungüentos, brebajes y rituales (...) Y por otro lado, en un sentido más amplio, el milagro de Jesús irrumpe para acabar el *mal* que afecta al cuerpo social” (146, cursiva en el original).

Finalmente, en el momento dedicado a la relaci3n con la Teología Sistemática Luis Guillermo Sarasa, presenta en el capítulo 6 la escatología en la investigaci3n sobre el Jesús histórico. Actualiza la cuesti3n haciendo un recorrido por los autores más destacados, como Crossan, Meier, Theissen, Schenke, Horsley – Silberman y Dunn. El artículo es un buen estado de la cuesti3n en donde el autor analiza cada estudioso por separado para ofrecer finalmente un análisis común a todas las investigaciones. Estamos ante un buen aporte que permite al-

canzar una mirada de conjunto desde la vinculación de los estudios del Jesús histórico con la Teología Sistemática.

El libro ofrece la oportunidad de adentrarse en el complejo debate sobre el Jesús histórico mirado desde los intereses particulares de cada articulista. Esto hace que tengamos una relectura de la problemática general a partir del tratamiento de un aspecto concreto vinculado al método, a la exégesis bíblica, a la perspectiva sociológica o algún tema de la teología sistemática. Para los familiarizados con la discusión sobre el Jesús histórico la lectura de este libro puede resultar un ejercicio ameno que se propone como una alternativa a las discusiones de escuela. Para aquellos que no se encuentran tan cercanos al debate puede resultar un buen ingreso a una temática amplia tanto en el tiempo como en la bibliografía.

OMAR CÉSAR ALBADO

---

CECILIA AVENATTI DE PALUMBO; ALEJANDRO BERTOLINI (eds.), *El amado en el amante – Figuras, textos y estilos del amor hecho historia*, Buenos Aires, Ágape, 2016

---

El libro que reseñamos, *El amado en el amante – Figuras, textos y estilos del amor hecho historia*, es fruto del VI Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teolo-

gía (ALALITE), que tuvo lugar en Buenos Aires durante mayo de 2016. Este volumen reúne mucho más que las ponencias y comunicaciones presentadas durante ese encuentro. Es también oportunidad para una síntesis de largo trabajo nacional e internacional, enriquecido con los múltiples aportes de investigadores y entusiastas que proponen la posibilidad oportuna y conveniente del diálogo entre disciplinas. Asimismo, se muestra esta edición como un prometedor libro de consulta para todos aquellos que inquieran sobre la cuestión de las categorías mediadoras para el encuentro entre perspectivas, especialmente desde la lógica del amor. El libro adopta el mismo título convocante del Congreso: *El Amado en el amante*, siguiendo el verso de San Juan de la Cruz, coincidentemente elegido en el Año Extraordinario de la Misericordia, convocado por el papa Francisco.

Tengamos en cuenta que es un libro de autores en colaboración, de armonía temática, de tradicional costumbre en símiles ediciones fruto de los encuentros organizados por ALALITE y SIPILET (*Seminario Interdisciplinar Permanente de Literatura, Estética y Teología*). Esta clase de ediciones, además de ser modelo de la corriente actual de “publicación en colaboración”, se mantiene en una línea de prolijidad sintética como resultado del evento mismo. Este tipo de Congresos o

*Jornadas* convocantes, al reunir múltiples exponentes y atraer gran cantidad de público, necesitan de una estructura y sistematización de labores de características mayúsculas. Reflejo de esos encuentros profesionales y eruditos son estas ediciones, como la que aquí presentamos. Por lo tanto, si tenemos en cuenta el índice del libro, advertiremos que es un perfecto eco del Programa del Congreso.

En cuanto a la estructura del libro, en su nivel *macro*, aparece una Introducción y cinco Partes.

La Introducción contiene el Prólogo, realizado conjuntamente por la Dra. Cecilia Inés Avenatti de Palumbo y el Dr. Alejandro Bertolini, editores del libro. Aquí explican la *clave* del *mutuo hospedarse* que tiñó al espíritu de fraterno respeto y amante escucha, tanto del Congreso del mes de mayo como de la compilación de sus aportes ahora editados.

En cuanto a las Partes, las tres primeras responden a la estructura tripartita pensada para la presentación de los especialistas convocados para los Paneles.

Cada Parte se encabeza con la ponencia del conferencista principal de esa jornada del Congreso. Continúa cada Parte con las ponencias de los invitados en los Paneles.

El libro cierra con una breve selección de cuatro especialistas participantes en las diferentes con-

ferencias simultáneas que brindó el Congreso en ochenta y siete comunicaciones.

*Figuras, textos y estilos del amor hecho historia*, son los ejes de esta edición.

Esbozaremos las líneas que hacen concordantes a las Partes, para dar cuenta de las consonancias que se respiran entre los diversos autores agrupados en el libro, y de los núcleos de comunión que a todos convocan.

Esta edición se inaugura con las aperturas de los panelistas que dan la bienvenida, convirtiéndose así en un gran prólogo que se extiende más allá del que corresponde al protocolo. Esas primeras páginas marcan la clave del despliegue posterior: el habitarse recíprocamente. Es en la hospitalidad, en el lugar y cobijo mutuo, donde las identidades se constituyen y plenifican.

El Rector de la UCA, los decanos convocantes de Teología y Filosofía y Letras también celebrarán con discursos inaugurales el acontecimiento.

*“Literatura, estética y teología cruzan sus perspectivas entre la Biblia, Dante y Beethoven”*, subraya un artículo periodístico publicado en diario e incorporado al libro, que informa y promociona prometedoramente el Congreso (Gianera).

La primera Parte, *Figuras del amor hecho historia*, comienza con

una Conferencia, a modo de *obertura*, donde se propone una “*mirada a la matriz originaria del amor: la Trinidad de Dios y la trinitarización de lo creado en Él*” (Coda), un reflejo de comunión que se hace eco de lo divino y eterno en cada acontecimiento contingente y efímero, pero encerrando en sí los sonidos que no se acaban y el abrazo que no termina.

Continúan las ponencias que reúnen las intervenciones del primer y segundo Panel.

La *nupcialidad* manifestada místicamente en Cristo Esposo “*ofrece el infinito tesoro de su amor, amor sin medida, Dios mismo, donante y DON*” en el cual se desemboca como un “*aterrizaje final en el seno del misterio trinitario*” (Herráiz), desde la óptica y poesía de San Juan de la Cruz.

En la misma vertiente sapiencial bíblica se encuentran las semillas del concepto de invitación a cohabitar. Y en las posibilidades del lenguaje erótico, nupcial y trascendente, el Cantar de los Cantares parece ubicarse en un lugar central “*donde el amor mismo, en sus múltiples dimensiones*” se expresa de maneras diferentes (Ruiz).

Estos lenguajes parecen conjugarse simultáneamente en el duelo de amor que sufren algunos testigos de la Buena Noticia en medio de las persecuciones: caso de un monje contemporáneo mártir en Argelia. Y el aparente *sin sentido* encuentra en

la declaración de amor a Cristo un horizonte de poesía que prepara el camino para mutar desde la tinta hacia la sangre, porque la entrega ya no será en la soledad sino en el amor nupcial. Será un “*ir de uno hacia otro*” (Bertolini), porque “*la clave de sintonía con Dios es inexorablemente la carne, el cuerpo, el rostro*” del Dios con nosotros y de nosotros en Dios.

Estas nupcialidades previas, concretas de amor a lo largo de la historia, se hermanan con otras figuras culturales latinoamericanas. Desde la novela podemos recibir una narrativa donde los personajes “*comparten sus más profundos sentimientos (...)*”, “*que conlleva a la totalidad de la vida de los personajes*” (Bingemer), aunque haya que atravesar pasiones de muerte hacia una pascua que revela y redime.

Las manifestaciones del amor hecho figura nos conducen a la recuperación del amor hecho carne, y viceversa: la “*carne de Cristo es un lenguaje analógico que trae muchos elementos metafóricos*” (Casarella).

Y en esta ida y vuelta de la figura a la vida, otras literaturas, como la de Neruda, han encontrado “*la presencia de Cristo Jesús, revelada progresivamente a partir de la figura de un poeta extraviado que muta manifestándose como verbo encarnado*” (O Nell).

La segunda Parte de este libro, *Textos del amor hecho historia*,

que reúne lo compartido en la sede del MALBA, comienza con la conferencia brindada por Pablo D Ors y las presentaciones de los paneles tercero, cuarto y quinto. Aquí se plantea, con gran injerencia testimonial, el camino místico, erótico y *poiético* que abre la novela. “*Misticismo y erotismo están atravesados por la misma pasión: la unidad (...) frente a la amenaza de la fractura*” (D Ors). La “*batalla entre lo material y lo espiritual (Manzatto) está retratada (en las narrativas)*”. Esta conjunción de la literatura es irrefrenable en la vida, y de la debida comunión materia-espíritu depende la plenitud y alegría de nuestros días. Privilegiar uno sobre el otro sería matar al hombre.

Esta comunidad íntima entre dimensiones de la persona es la raíz y fomento de la “*comunidad humana como un uno dentro de otro*” (Franken).

Este basamento de la figura narrativa “*se caracteriza por una serie de oposiciones fundamentales que se reactualiza en incontables historias literarias de amor*” (Wehr). El amor que salva de la muerte definitiva... el amor que salva del olvido... el amor que salva de la soledad o prescindencia del otro, se convierte en el motivo de estos textos y los personajes poéticos de los mismos.

La muerte, el olvido y la soledad son las amenazas a la comunión del amor. Por eso hay vida donde

hay andar hacia el otro y salida de sí mismo, y este movimiento no es de monótona rigidez, sino de “*intersección de caminos*” (Del Percio), porque el encuentro supone la aventura de un *salir al encuentro y dejarse cruzar* por el deseo. Así fue el impulso del deseo de Dante, “*que opera como motor de la vida, que exige ser narrada poéticamente, y al dar ese testimonio ficcional desde el poema, el poeta se autoconstruye como tal y como hombre*”.

Por lo tanto, el cohabitarse desde la categoría del amor, desde expresiones de hospitalidad encarnada, se pondera como mediación plena que conduce a una excelente existencia, una “*pulsión fundamental del ser*” (Capano). En la búsqueda del sentido vital, todo camino vale la pena y no solo amor es lo que espera sino que también lo es el camino que hacia él conduce, como el *Infierno* de la *Divina Comedia* comentado desde el séptimo arte de Phillips y Greenaway en la ponencia de Adriana Cid.

Llegando al final de esta Parte del libro (y de la jornada en el MALBA), se cierra con un conjunto de aportes sobre *El cuerpo social como texto del amor y del desamor*.

Frente a la crisis del “*momento epocal*” (López) se propone la reconstitución de lo disperso desde el encuentro o la intersubjetividad. Y esta subjetividad es planteada como un “*yo en la carne (...) dada*

en la afectación” y no en la seguridad monolítica de uno mismo.

Desde este riesgo del amor se propone contemplar al “*Dios de carne*” en la teología de Adolphe Gesché (Quelas) donde se revalora la experiencia corpóreo-teologal. Aquí el camino será el cuerpo; “*camino de Dios hacia nosotros*” y “*camino nuestro hacia Dios*”, planteándose la oportunidad de una erótica de la alteridad.

Se nos invita a ser testigos de estos caminos de búsqueda de vida dignificada, desde la experiencia del amor, a partir de las lecturas de diarios de escritores (Fos Falque), donde “*el acto de amar se articula con el gesto de pensar y luego de escribir*” para sostener la memoria de un deseo a veces ausente por la partida. En siete pasos se describe la búsqueda de los amantes, encuentros y desencuentros, hasta plantearse la posibilidad de asimilación entre las acciones de “*amar y/o escribir*”.

La tercera Parte del libro, *Estilos del amor hecho historia*, concentra los aportes de la tercera jornada del Congreso, ahora de regreso a Puerto Madero. El *sub-prólogo* de esta parte indica que “*el propósito no es hablar de los estilos diversos en los que el amor se plasmó en la historia, sino más bien del amor mismo como un estilo*”.

Ya que el amor implica el darse, se concluye que esta entrega “*tiene en la conversión del eros por el*

*ágape su verdadera modalidad*”, como afirma Falque encabezando con su conferencia esos paneles. *Modalidad* que es camino conveniente del trato de Dios hacia nosotros, y reeducación de nuestro modo de amar (siempre natural), invitado a su plus desde el ejemplo de Cristo (sobrenatural en lo natural). Al punto tal que incluso se puede “*erotizar el pensar*” (Etchebere) devolviéndole así la pasión y permitiéndole ser “*huésped*”, liberando al pensar del “*laberinto de la soledad*”. En esta misma línea se sitúa Nante, quien afirmará: “*El conocimiento adecuado de lo inconsciente puede no ser la clave última de la sabiduría, pero acaso sea el camino hacia ella desde la aproximación limitada pero comprometida de una concepción ampliada de la ciencia*”. Aquí, el carácter empírico de la propuesta de Jung permite experimentar estas dimensiones profundas desde la imaginación activa “*cumpliendo con la vocación del hombre en la recreación*” hacia el amor.

Siguiendo estas afirmaciones podemos hablar de “*el fenómeno del amor*” (Mena Malet), en el marco de la fenomenología de Husserl, quién afirma que “*la vida auténtica es vida en el amor*”, en un auto-revelarse del amado que recrea las comprensiones, los contextos y a los sujetos mismos.

Esta fenomenología del amor se expresa de modo sublime en el Prólogo de San Juan: ... *hemos*

*oído... hemos visto... hemos contemplado... nuestras manos han tocado.* Porque *“la vida se manifiesta (...) desde esta conjunción de sentidos”* (Söding) que rompe las soledades de lo mero intelectual o gnóstico y eleva desde la experiencia del *nosotros*. Frente a un *“neoliberalismo y libertad individual descontextuada”* (Fritz) se propone una recomposición del nosotros a partir del hombre como persona espiritual *“abierto al Dios que se manifiesta en un ethos de amor universal”*.

En preparación hacia las conclusiones, Avenatti de Palumbo pregunta: *“¿Qué puede ofrecer la estética teológica a la recomposición de la comunión?”*. Podría ser una propuesta el *“pensar la hospitalidad en*

*clave estético-teológica”*, donde la nupcialidad y la mutualidad, que mantienen la comunión y la distancia que permiten el verdadero encuentro no enajenante. En esta lógica de *“sobreabundancia del ágape”*, partiendo uno mismo y dejando partir al otro, surgirá esta *“hospitalidad nupcial que recompone la comunión quebrada”* según el arquetipo de origen trinitario.

Concluye el libro con una cuarta Parte donde se exponen cuatro aportes seleccionados, a modo de reconocimiento del total de participantes conferencistas.

HERNÁN PABLO FANUELE



## MANUAL DE ESTILO BÁSICO PARA LA REVISTA TEOLOGÍA

### 1. Configuración básica

- Formato papel A4.
- Márgenes: normal [Sup: 2,5 cm; Inf: 2,5 cm; Izq: 3 cm; Der: 3 cm].
- Número de página arriba a la derecha (numeración arábiga corrida).
- Los artículos tendrán una extensión máxima de 14 páginas y se entregarán en formato digital en programa *Word* o equivalente; no se recibirán en *PDF*.
- El trabajo deberá incluir el “sumario” (*Abstract*) y algunas “palabras clave” (*Key words*), en castellano y en inglés.
- Al final de texto se consignarán el nombre del/de la autor/a y la fecha de entrega. En caso que fuera docente o investigador/a, el nombre irá acompañado del de la Institución donde trabaja.

### 2. Fuentes (caracteres, tamaños, estilos)

Todo el texto se escribe en Times New Roman.

#### 2.1 Texto básico

- |                                       |                                    |
|---------------------------------------|------------------------------------|
| • <b>Título:</b>                      | <b>14 puntos negrita</b>           |
| • <i>Subtítulos de primer nivel:</i>  | <i>12 puntos negrita y cursiva</i> |
| • <i>Subtítulos de segundo nivel:</i> | <i>12 puntos cursiva</i>           |
| • Subtítulos de tercer nivel:         | 12 puntos normal                   |
| • Cuerpo del texto:                   | 12 puntos normal                   |
| • Interlineado texto:                 | sencillo                           |
| • Separación entre párrafos:          | 1,5 líneas                         |
| • Alineación:                         | justificada                        |

Para la división interna del texto se aconseja usar el sistema decimal [Ej.: 1.2; 1.3; 1.3.3 etc.]. Puede usarse el siguiente esquema como modelo de referencia:

1. <i>La casa</i>	(12 puntos <i>negrita y cursiva</i> )
1.1 <i>Las ventanas</i>	(12 puntos <i>cursiva</i> )
1.2 <i>Las puertas</i>	(12 puntos <i>cursiva</i> )
1.2.1 Los picaportes	(12 puntos normal)
1.2.2 Los marcos	(12 puntos normal)
2. <i>El patio</i>	(12 puntos <i>negrita y cursiva</i> )

En el cuerpo del texto:

- los párrafos llevan sangría en la primera línea.
- se usan *cursivas* sólo para *palabras en otros idiomas y títulos de obras* citadas
- se omiten los subrayados y las **negritas**
- los signos de interrogación y/o exclamación se escriben pegados (es decir, sin espacio intermedio) a la letra [Ej.: ¿No fueron curados los diez?]
- los guiones para encerrar una idea en una frase se escriben pegados a la frase (es decir, sin espacio intermedio) y con guiones largos [Ej.: “Porque el misterio –ese exceso de verdad– no cabe en la mente humana”.]<sup>1</sup>

## 2.2. Citas textuales

Se colocan siempre entre comillas (“ ”):

- si no ocupan más de tres líneas, a continuación del texto. [Ej.: “Porque Dios es Palabra en sí mismo, porque es *dia-logo* en su esencia y en su ser, puede haber una palabra libre y gratuita que Dios dirige al hombre creado a imagen y semejanza de su Palabra”.<sup>2</sup>]
- si son más extensas, en párrafo aparte, dejando un espacio de 1,5 líneas, con cuerpo 10 puntos, interlineado sencillo y sangría izquierda de aprox. 1,25 cm. Ej.:  
    “La fe es una vida primordial y de ella nace una segunda forma de vida,

1. El guión largo se encuentra en el programa Word, menú Insertar-Símbolo; en Unicode es el carácter 2013.

2. A. CORDOVILLA PÉREZ, *El ejercicio de la teología. Introducción al pensar teológico y a sus principales figuras*, Salamanca, Sígueme, 2007, 19.

derivada de ella y volviendo en círculo a ella siempre: ésta es la teología. La vida personal del teólogo determina la teología que hace, porque en su quehacer él es todo menos pasivo, reaccionario en el sentido de respondiente en pura actitud isomórfica respecto de la palabra que le precede. Todo lo contrario: ella le permea a él y él en cierto sentido la permea a ella, dándole una expresión y luminosidad nuevas”.<sup>3</sup>

- para citas textuales dentro de un texto ya entrecomillado (“ ”), se utilizan las comillas angulares de apertura («) y de cierre (»), unidas al texto que encierran.<sup>4</sup>
- Si al interior de la cita, se omite alguna frase, debe indicarse con paréntesis y tres puntos (...).

### 2.3 Notas a pie de página

El número que remite a una nota al pie de página se coloca en el texto *inmediatamente después* (y *no antes*) del punto, punto y coma, dos puntos, coma, o comillas. [Ej.: .1]

Se usa numeración arábiga corrida, sin espacio ni sangría; letra cuerpo 10 puntos.

## 3. Referencias bibliográficas

### 3.1 Consideraciones generales

- Cuando la referencia no es una cita textual debe colocarse siempre la abreviatura Cf. (no obviar el punto)
- Los apellidos de los autores de los textos citados en nota se escriben en minúscula y se ponen en el formato de fuente “VERSALITA”. [Ej.: H. JEDIN]
- El número de edición de la obra citada se escribe pegado al año y en el formato de fuente “superíndice”. [Ej.: 1993<sup>6</sup>]
- Repetición de referencias:
  1. Si una referencia es a *la misma página* de la misma obra que *la inmediata anterior* se coloca sólo *Ibid.* (en *cursiva*).

3. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El quehacer de la teología. Génesis. Estructura. Misión*, Salamanca, Sígueme, 2008, 673.

4. Se escriben con Alt+174 (apertura) y Alt+175 (cierre) o en Unicode los códigos 00ab+Alt+X (apertura) y 00bb+Alt+X (cierre).

2. Si se hace referencia a otras páginas se agrega detrás del *Ibid.* el nuevo dato. [Ej.: suponiendo que la referencia completa anterior sea: V. VERGARA FRANCO, *San Francisco de Sales*, Madrid, Palabra, 1990, 37-50, la nueva se indica *Ibid.*, 89].
3. En el caso de que se repita la referencia a una obra ya citada (pero *no inmediatamente antes*) se coloca sólo el apellido del autor seguido de las primeras palabras del título. [Ej.: VERGARA FRANCO, *San Francisco*, 23-24]
4. Si se trata de una obra que se usará muchas veces conviene asignarle una abreviatura que se anuncia entre paréntesis luego de la primera cita completa. [Ej.: V. VERGARA FRANCO, *San Francisco de Sales*, Madrid, Palabra, 1990 (en adelante SFS)].
5. Cuando en una nota se cita *otra obra* del mismo autor no se lo repite, sino que se coloca ID., seguido del nuevo título.

### 3.2 Sagrada Escritura

Los textos bíblicos se citan de acuerdo a las abreviaturas y siglas de la BIBLIA DE JERUSALÉN (4ª ed.), sin punto después de la abreviatura.<sup>5</sup> [Ej.: Gn 2,4-8; Mt 5,6-7,12; Rm 4,11; 5,3] No se coloca espacio entre versículos citados sucesivamente. [Ej.: Is 41,3.7.9]

### 3.3 Libros

- a) Libro de un autor  
R. BRIE, *Los hábitos del pensamiento riguroso*, Buenos Aires, Ediciones del Viejo Aljibe, 1997.
- b) Libro de dos o tres autores  
L. BLAXTER; C. HUGHES; M. TIGHT, *Cómo se hace una investigación*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- c) Libro de más de tres autores  
L. PACOMIO y otros, *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, Salamanca, Sígueme, 1982.
- d) Libro editado por uno, dos, o tres autores  
E. SÁNCHEZ MANZANO (ed.), *Superdotados y talentos. Un enfoque neurológico, psicológico y pedagógico*, Madrid, CCS, 2002.

5. Las abreviaturas y siglas son: Gn; Ex; Lv; Nm; Dt; Jos; Jc; Rt; 1 S; 2 S; 1 R; 2 R; 1 Cro; 2 Cro; Esd; Ne; Tb; Jdt; Est; 1 M; 2 M; Sal; Ct; Lm; Jb; Pr; Qo; Sb; Si; Is; Jr; Ba; Ez; Dn; Os; Jl; Am; Jon; Mi; Na; Ha; So; Ag; Za; Ml; Mt; Mc; Lc; Jn; Hch; Rm; 1 Co; 2 Co; Ga; Ef; Flp; Col; 1 Ts; 2 Ts; 1 Tm; 2 Tm; Tt; Flm; Hb; St; 1 P; 2 P; 1 Jn; 2 Jn; 3 Jn; Judas; Ap.

En lugar de (ed.), pueden también usarse (coord.), (dir.), (comp.), o los plurales (eds.), (dirs.).

- e) Libros de más de tres autores editado por uno o dos de ellos  
 J. FEINER; M. LÖHRER (eds.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, I: *Fundamentos de la dogmática como historia de la salvación*, Madrid, Cristianidad, 1981<sup>3</sup>.

### 3.4 Artículos y voces

#### a) Artículo en un libro

B. SESBOUË, "Redención y salvación en Jesucristo", en: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL y otros, *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1997, 113-132.

J. L. GERGOLET, "La interpretación de los signos de los tiempos: subsidio para la lectura de la crisis argentina. Un estudio de Lc 12, 54-59", en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *La crisis argentina: Ensayos de interpretación y discernimiento a la luz de la fe*, Buenos Aires, San Benito, 2004, 97-109.

#### b) Artículo en una revista

E. SALVIA, "La primera división parroquial en la ciudad de Buenos Aires, 1769", *Teología* 78 (2001) 209-238.

#### c) Voz en un diccionario

R. FISICHELLA, "Silencio", en: R. LATOURELLE; R. FISICHELLA; S. PIÉ-NINOT (dirs.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid, San Pablo, 2010<sup>3</sup>, 1368-1375.

#### d) Recensión

C. DARDÉ, recensión de J. R. MILLÁN GARCÍA, *Sagasta o el arte de hacer política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, *Revista de Occidente* 248 (2002) 151-155.

### 3.5 Documentos

JUAN PABLO II, *Carta Apostólica Tertio Millennio Adveniente*, 10 nov. 1995, AAS 87 (1995) 5-41.

JUAN PABLO II, *Carta Encíclica «Redemptoris Mater»*. *La bien-*

*aventurada Virgen María en la vida de la iglesia peregrina*, Buenos Aires, Paulinas, 1987.

PONTIFICIA COMMISSIONE «JUSTITIA ET PAX», *Al Servizio della comunità umana: un approccio etico del debito internazionale*, 27 dicembre 1986, en: *Enchiridion vaticanum*, 10. *Documenti ufficiali della Santa Sede 1986-1987*. Testo ufficiale e versione italiana, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1990, 1045-1128.

Cuando la referencia es abreviada con una sigla, no se coloca "n." entre la sigla y el número de parágrafo. [Ej.: OT 4]

### 3.6 Textos en formato digital

#### Sitio Web

ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS [en línea], <http://www.ancmyp.org.ar> [consulta: 6 de junio 2007]

#### Base de Datos o Catálogo

UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA, *Catálogo del sistema de bibliotecas* [en línea], <http://200.16.86.50/> [consulta: 10 de agosto 2011].

#### Artículo en publicación seriada digital

P. DRINOT, *Historiography, Historiographic Identity and Historical Consciousness in Peru* [en línea], E.I.A.L. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 15 (2004) [http://www.tau.ac.il/eial/XV\\_1/drinot.html](http://www.tau.ac.il/eial/XV_1/drinot.html) [consulta: 3 de agosto 2004].

J. L. CUERDA, *Para abrir los ojos* [en línea]. *El País Digital*. 9 mayo 1997, n° 371. <http://www.elpais.es/p/19970509/cultura/tesis.htm#unoH> [consulta: 9 mayo 1997].

#### Textos de autores completos (libros, tesis, etc.)

M. STRANGELOVE, *La dinámica patrón-cliente en Flavio Josefo. Un análisis Interdisciplinar* (Tesis de doctorado – Universidad de Laval) [en línea], 1991 <http://172.122.5.76/pub/flavius/josephus.zip> [consulta: 5 de febrero 2004].

M. LEÓN PORTILLA, *Bernardino de Sahagun, first anthropologist* [en línea], Oklahoma, University of Oklahoma Press, 2002 <http://www.netLibrary.com/urlapi.asp?action=summary&v=1&bookid=1367> [consulta: 25 de junio 2005].

## COLECCIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

### Tesis Teológicas

1. Jorge Mejía, *Amor. Pecado. Alianza. Una lectura del Profeta Oseas*, 1977, 155, (2) pp.
2. Enrique Nardoni, *La Transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el Evangelio de San Marcos*, 1977, 254 pp.
3. Pablo Sudar, *El rostro del pobre, más allá del ser y del tiempo*, 1981, 284 (2) pp. (Agotado).
4. Guillermo Rodríguez Melgarejo, *Dimensiones del ciclo propedéutico a los estudios eclesiásticos a la luz del magisterio pos conciliar* (Disponible en microfilm), 1989.
5. Alfredo Horacio Zecca, *Religión y cultura sin contradicción. El pensamiento de Ludwing Feuerbach*, 1990, 357 pp.
6. Fernando Gil, *Primeras "Doctrinas" del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga*, 1992, IX, 750 (2) pp. ISBN 950-440-078
7. Carlos Alberto Scarponi, *La filosofía de la cultura en Jacques Maritain. Génesis y principios fundamentales*, 1996, 873 pp. ISBN 950-5230-311
8. Virginia R. Azcuy: *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar*, 1996, 627 pp. ISBN 950-43-8424-2
9. Emilce Cuda, *Democracia y Catolicismo en Estados Unidos 1792-1945*, 2010, 256 pp. ISBN 978-987-640-1173
10. Antonio M. Grande, *Aportes Argentinos a la Teología Pastoral y a la Nueva Evangelización*, 2011, 992 pp. ISBN 978-987-640-148-7
11. María Marcela Mazzini, *La crisis espiritual a la luz de dos maestros cristianos: Juan Tauler y Juan de la Cruz*, 2012, 127 pp.
12. Gerardo José Söding, *La novedad de Jesús. Realidad y lenguaje en proceso pascual*, 2012, 432 pp. ISBN 978-987-640-231-6

### Pensamiento en diálogo

1. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, 1987, 536 pp. ISBN 950-0912-082
2. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, 1988, 256 pp. ISBN 950-0912-694
3. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Nuestro Padre Misericordioso. Nueve estudios sobre la paternidad de Dios*, 1999, 256 pp. ISBN 950-0913-496

4. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Memoria, presencia y profecía. Celebrar a Jesucristo en el tercer milenio*, 2000, 256 pp. ISBN 950-0913-984
5. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*, 2001, 240 pp. ISBN 950-0914-301
6. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Navegar mar adentro. Comentario a la Carta Novo millenio ineunte*, 2001, 128 pp. ISBN 950-0914-395
7. Cecilia Avenatti de Palumbo y Hugo Safa (eds.), *Letra y espíritu. Diálogo entre Literatura y Teología*, 2003, 468 pp. ISBN 950-4400-272
8. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), *La Palabra viva y actual. Estudios de actualización bíblica*, 2005, 160 pp. ISBN 987-1177-178
9. Víctor Fernández, Carlos Galli y Fernando Ortega (eds.), *La Fiesta del pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, 2003, 507 pp. ISBN 950-4400-345
10. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), *Dios es Espíritu, Luz y Amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, 2005, 796 pp. ISBN 950-4400-426
11. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), “*Testigos y Servidores de la Palabra*” (Lc 1,2). *Homenaje a Luis Heriberto Rivas*, 2008, 304 pp. ISBN 978-987-1177-844

### Ensayos y estudios

1. José María Arancibia y Nelson Dellaferrera, *Los Sínodos del Antiguo Tucumán (1597. 1606. 1607), celebrados por fray Fernando de Trejo y Sanabria*, 1979, 331, (1) pp. (Agotado).
2. Juan Guillermo Durán, *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585). Estudio Preliminar, textos, notas*, 1982, 532, (2) pp.
3. Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. (Siglos XVI-XVIII). Tomo I (Siglo XVI)*, 1984, 744, (4) pp.
4. Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. Tomo II*, 1990, 801 pp.
5. 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*, 1998, 688 pp. ISBN 950-0912-589
6. Juan Guillermo Durán, *En los toldos de Catriel y Railef. La obra misio- nera del Padre Jorge M. Salvaire en Azul y Bragado (1874-1876)*, 2002, 103 pp. ISBN 950-4400-17
7. Virginia R. Azcuy, Carlos Galli y Marcelo González (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, 2006, 928 pp. ISBN 987-1204-361

8. Juan Guillermo Durán, *Namuncurá y Zeballos. El archivo del cacicazgo de Salinas Grandes (1870-1880)*, 2006, 440 pp. ISBN 987-2262-314
9. Juan Guillermo Durán, *Frontera, indios, soldados y cautivos. Historias guardadas en el archivo del cacique Manuel Namuncurá (1870-1880)*, 2006, 784 pp. ISBN 987-2262-34
10. Cecilia I. Avenatti de Palumbo, *Lenguajes de Dios para el siglo XXI. Estética, teatro y literatura como imaginarios teológicos*, 2007, 815 pp. ISBN 978-858-6793-479
11. Virginia R. Azcuy, José Carlos Caamaño y Carlos Galli (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. 2. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, 2007, 1032 pp. ISBN 978-987-1204-700
12. Juan Guillermo Durán, *De la Frontera a la Villa de Luján El gran capellán de la Virgen Jorge María Salvaire, CM (1876-1889)*, 2008, 788 pp. ISBN 978-987-23930-8-3
13. Juan Guillermo Durán, *De la Frontera a la Villa de Luján Los comienzos de la gran basílica (1890-1899)*, 2009, 878 pp. ISBN 978-987-1585-00-7
14. Alberto Espezel, *El misterio de la Eucaristía. Centro de la Vida Cristiana*, 2011, 224, ISBN 978-987-02-5249-8
15. Lucio Gera, *Meditaciones sacerdotales*, (V.R.Azcuy - J.C. Caamaño - C.M. Galli Editores) 2015, 220 pp. ISBN 978-987-640-369-6
16. José Carlos Caamaño, Juan Guillermo Durán, Fernando Ortega y Federico Tavelli (Coord), *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente y futuro*, 2015, 767 pp. ISBN 978-987-640-391-7
17. Virginia R. Azcuy, José Carlos Caamaño y Carlos Galli (eds.), *La Eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, Reforma y Profecía*, 2015, 679 pp. ISBN 978-987-640-407-5

### **Teología en Camino (coedición con Ed. Guadalupe)**

1. Eduardo F. Cardenal Pironio, *Signos en la Iglesia latino-americana: evangelización y liberación*, 2012, 96 pp. ISBN 978-950-500-645-8
2. Carmelo Giaquinta, *Formar verdaderos pastores*, 2012, 112 pp. ISBN 978-950-500-644-1
3. Fernando J. Ortega, *Pensar hoy la experiencia cristiana. La teología como reflexión teologal*, 2013, 102 pp. ISBN 978-950-500-657-1
4. Carlos M. Galli, *De amar la sabiduría a creer y esperar en la sabiduría del Amor*, 2013, 125 pp. ISBN 978-950-500-656-4
5. Luis H. Rivas, *Diálogos entre Biblia y literatura*, 2014, 84 pp. ISBN 978-950-500-698-4

6. Jorge Cardenal Mejía, *¿Cómo llegamos a la Biblia completa?*, 2014, 86 pp. ISBN 978-950-500-697-7

Dirija su pedido a EDICIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA  
Concordia 4422 (C1419AOH), Buenos Aires, Argentina  
teologia@uca.edu.ar

Se terminó de imprimir en el mes de mayo de 2017  
en Impresiones Gráficas Stella Maris S.A.  
Buenos Aires, Argentina

