

# revista TEOLOGÍA



ISSN 0328-1396

Tomo XLII • N° 88 • Diciembre 2005

**A CUARENTA AÑOS  
DEL CONCILIO VATICANO II**

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

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

# TEOLOGÍA

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

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

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

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

Las consultas o sugerencias al director y a los autores pueden dirigirse a: [ptucho@arnet.com.ar](mailto:ptucho@arnet.com.ar)

## DIRECTOR

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

## CONSEJO DE REDACCIÓN

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

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

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

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

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

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

## CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

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

# TEOLOGÍA

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

Tomo XLII • N° 88 • Diciembre 2005

## Con las debidas licencias

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

**Editor responsable:**  
Facultad de Teología

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

Suscripción 2005  
Argentina: \$ 40  
Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay: US\$ 22  
América: US\$ 28  
Resto del mundo: US\$ 35

Enviar cheques a la orden de:  
"Fundación Universidad Católica Argentina"

## SUMARIO

---

Nota del Director. Nuestra brújula segura .....	509
<i>María Josefina Llach</i> La crisis de los cuarenta .....	511
<i>Virginia R. Azcuy</i> Hacia una nueva imaginación. Sobre el laicado y las mujeres en la Iglesia .....	537
<i>Claudia Mendoza</i> Logros y tareas a 40 años de la promulgación de la Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación ....	557
<i>Marcelo González</i> La Constitución Pastoral <i>Gaudium et Spes</i> como "acontecimiento". Un ingreso desde las "redes" .....	573
<i>Oswaldo Santagada</i> De una cultura ritual a una cultura secular. Críticas a la reforma litúrgica conciliar .....	591

<i>José Carlos Caamaño</i>	
El misterio de la Iglesia, pueblo de Dios en comunión . . .	601
<i>Jorge A. Scampini</i>	
El movimiento ecuménico a 40 años del Concilio Vaticano II . . . . .	623
<i>Antonio Fidalgo</i>	
Una articulación del binomio Iglesia universal/ Iglesia particular-local . . . . .	643
<i>Carlos M. Galli</i>	
Nuestra facultad de teología en perspectiva histórica: Desde su origen (1915) y hacia su centenario (2015) . . . .	667
<i>Carlos A. Castro</i>	
En torno al misterio de Dios. El pensamiento de Ricardo Ferrara . . . . .	699
<i>Notas Bibliográficas</i> . . . . .	723
<i>Instrucciones para los colaboradores</i> . . . . .	749

---

## NOTA DEL DIRECTOR

### Nuestra brújula segura

Este número de *Teología* está enteramente dedicado a la celebración de los 40 años de la clausura del Concilio Vaticano II, el acontecimiento más importante del siglo XX para la Iglesia y la teología. Lo hacemos en el contexto festivo de los 90 años de nuestra Facultad de Teología, que se repensó a la luz del Concilio e inició con él una etapa de particular renovación.

No se trata simplemente de conmemorar un hecho del pasado, sino de reconocer su vigencia, porque los textos del Vaticano II “no pierden su valor ni su esplendor”, y siguen siendo “una brújula segura para orientarnos en el camino” (NMI 57).

No ofreceremos un análisis detallado de cada uno de sus documentos, sino una serie de ensayos que, de diverso modo y con variados estilos, o bien rescatan lo que sigue siendo válido, o destacan lo que todavía no ha sido suficientemente aplicado, o proponen nuevos caminos de renovación en la línea de lo iniciado hace cuarenta años.

De ninguna manera pretendemos ser exhaustivos. No nos hemos detenido en grandes temas del Concilio como las relaciones con el judaísmo, la educación, el sacerdocio, etc. Hemos privilegiado la Palabra (*Dei Verbum*) y algunas cuestiones ligadas a la vida de la Iglesia.

En la lectura de estos artículos se advertirán algunas constantes muy significativas, que reflejan grandes preocupaciones de la teología actual. Cualquier lector inteligente podrá reconocerlas.

Para mantener la unidad temática de este número hemos postergado, para el próximo, dos artículos ya anunciados: el de Juan G. Durán que continúa el publicado en el número anterior, y la segunda parte de mi trabajo sobre la dimensión trinitaria de la teología moral.

Aquí presentamos además el discurso de apertura del año académico de la Facultad, de carácter histórico y programático, pronunciado por el decano el pasado mes de marzo, y reelaborado para su publicación. Allí se resalta también la importancia del Concilio para la renovación de nuestra Facultad.

Antes de las recensiones, se destaca una extensa nota bibliográfica sobre la obra colectiva internacional recientemente editada por esta Facultad: *Dios es espíritu, luz y amor*.

Nuestra revista también debe mucho al Concilio Vaticano II. Por eso no ha querido dejar de ofrecer este sentido homenaje.

## LA CRISIS DE LOS CUARENTA

### RESUMEN:

El artículo recorre los 40 años transcurridos desde el Vaticano II, desde la perspectiva de la vida consagrada. Para esto utiliza la imagen de la “crisis de los 40” que suele darse en las personas hacia la mitad de la vida. Al mismo tiempo hace el paralelo de lo sucedido en este tiempo de la vida religiosa con las estaciones del año. Destaca dos primeras etapas incluidas en la modernidad: la explosión de vida (primavera) que supuso el Concilio, y los primeros signos de desgaste y cuestionamientos que le siguieron (verano y anuncios del otoño). Se compara la posmodernidad, tercera etapa, con la plenitud del otoño, “que nos hizo bien” y el invierno, que se considera como la enrucijada epocal que vive hoy la vida religiosa. Desde aquí, se repasan algunas perspectivas que señala nuestro presente (parte 4). En la quinta parte se recoge lo medular de dichas perspectivas y se las profundiza en torno al tema de la *identidad de la vida religiosa*, como la clave que puede abrir un camino luminoso para esta forma de vida en la Iglesia.

*Palabras clave:* vida consagrada - vida religiosa - excelencia objetiva - Vaticano II - visibilidad - identidad

### ABSTRACT:

This paper envisions these 40 years lived from Vatican Council II, through the perspective of consecrate life. It does it using the image of “the crisis of the forties”, which is usually lived by people around the middle of life. At the same time, it makes a parallel between what happened in all these years and the stations of the year. It

highlights two initial stages included in Modernity: the explosion of life (spring) that the Council brought about, and the first signs of wear and tear, as well as controversies that followed up (summer and announcements of autumn). It then compares post modernity, the third stage, with the fullness of autumn, “which was positive for us”, and winter, which is considered as a crossroads of this time such as it is lived today by Religious life. From here on, it goes over some perspectives made possible by our present (part 4). Part 5 picks up the core of those perspectives and it deepens into the identity of Religious life, as the key to a new path full of life for this call in our Church today.

*Key Words:* consecrate life, religious life, objective excellence, II Vatican Council, visibility, identity.

*“Las penurias y apreturas que trae consigo la crisis de la mitad de la vida son para Tauler solamente los dolores de parto del nacimiento de Dios en el hombre. En la apretura de esta crisis Dios impulsa a los hombres a que se vuelvan al fondo de su alma, a que reconozcan su impotencia y debilidades y se abandonen completamente en el Espíritu Santo de Dios. Cuando se abandona todo lo que puede ser impedimento de la acción de Dios entonces puede Él nacer en el fondo del alma”.*<sup>1</sup>

Nos proponemos hacer un breve recorrido de los 40 años de vida religiosa que hemos vivido desde *Perfectae Charitatis*. Como metáfora usamos la de la crisis que se da en el ser humano en esa mitad de la vida. Como parábola, comparamos las etapas de estos años con las estaciones.

Este recorrido ocupa las tres primeras partes del trabajo. En la cuarta indicamos algunas perspectivas que marcan nuestro presente y que nos abren al futuro. La reflexión desemboca en una hipótesis sobre la importancia evaluar el recorrido y enfocar el interés sobre la identidad de la vida religiosa.

## 1. La modernidad (a): así llegó la primavera

¿Cuántos años atrás se había quedado la Iglesia respecto del mundo y su cultura? Era una gran dificultad para vivir la fe. Contradecía lo que

1. A. GRÜN, OSB, “La mitad de la vida como tarea espiritual”, *La crisis de los 40-50 años*<sup>5</sup>, Madrid, Narcea, 1993, 73; cf. R. GUARDINI, “La aceptación de sí mismo y las edades de la vida”, Buenos Aires, Lumen, 1993.

uno parecía escuchar en el evangelio. Alejaba a la gente de sus pastores, a la fe de sus fuentes, a la piedad de la vida.

Pero el contexto general de la vida de la Iglesia no era el ámbito más irritante; el síntoma agudo se concentraba en la vida religiosa. La vida religiosa, nos animamos a decir, condensaba los elementos más retrógrados de la vivencia del cristianismo en esos momentos, y en ese sentido era un emergente especial de los mismos: evidenciaba como valores: la clausura hacia el mundo, una espiritualidad dolorista, la postura defensiva, la misión y la santidad que no se integraban, la búsqueda de la perfección “a pesar-de” la actividad apostólica, la “perfección” concretada en una multiplicidad de normas y estructuras rígidas. Como en todo problema que se da en el nivel de la relación entre fe y cultura, el lenguaje de los signos y de los símbolos se había vuelto incomprensible. Y la vida parecía que tenía que deshumanizarse para ser religiosa: sí, una gran desconfianza hacia lo humano, como contrario a lo divino.

El Vaticano II, entonces, que fue significativo para toda la Iglesia, para el mundo occidental, y también para oriente, fue, para la vida religiosa, algo *totalmente maravilloso*.

El Concilio, fue como un milagro: concentró y efectivizó la gracia, la magia y la excelencia de una apertura hacia atrás y hacia adelante: hacia las fuentes de donde había manado la vida y hacia el Dios que viene en la historia.

Los cambios fueron enormes y liberadores:

1.1. *La apertura al mundo, a la sociedad y a la cultura:* empezando a mirar todo esto de lo que somos parte sin temor, y con misericordia, como lugar de encuentro con Dios, como llamada y misión.

1.2. *La vuelta a las fuentes:* que suponía reencontrarse antes que nada con la Palabra de Dios: volver a poner en manos de l@s religios@s la Biblia, y tomar estas palabras genuinas de amor y salvación como la fuente de toda la vida espiritual. Junto con los sacramentos, en los que se empezaba a usar la lengua propia. La otra raíz a la que volvía este árbol añejo y reverdecido era el espíritu de los fundadores. El Concilio también nos volvió a conectar con la vida, con los escritos, con el carisma de nuestr@s fundadores.

1.3. *La liberación en las relaciones humanas:* primeramente hacia dentro de la comunidad, perdiendo el miedo al diálogo, a compartir fraternalmente la vida de cada día, lo que hacemos y lo que padecemos, lo

que gozamos y lo que sufrimos, los sucesos de la vecindad, así como los de la Iglesia y los del mundo, los sueños, los proyectos y los fracasos, lo simple y lo complicado, y empezando a balbucear –a veces a los gritos, por cierto- las palabras del diálogo como mejor manera de resolver los problemas y de trabajar en equipo.

#### 1.4. La vuelta a la normalidad de la vida:

“la norma de vida, de oración y de trabajo ha de estar en consonancia con las condiciones físicas y psíquicas actuales de los miembros, y, según lo requiera el carácter de cada instituto, con las necesidades del apostolado, con las exigencias de la cultura y con las circunstancias sociales y económicas... Y adapátese (las constituciones y otros libros) a los documentos de este sagrado Concilio, suprimiendo todo lo anticuado” (PC 3)

Los votos, generalmente de pobreza, castidad (celibato) y obediencia no expresan sectores de la persona que se consagran a Dios, sino la consagración en la radicalidad de toda la persona y su vida. ¿De qué manera esto tiene que influir en las condiciones de vida de los religiosos, en la vivienda, el vestido, el trabajo, la vida social, la recreación, la comida...? Son preguntas que todavía siguen buscando respuestas. Pero en ese momento, esta palabra, “normalidad” fue muy importante en el baño regenerador a través del cual nos desentumeció el Concilio. Fue un logro irreversible, que afectó al corazón y al rostro de los consagrados. Volveremos sobre el tema.

1.5. *La obediencia con diálogo y como ejercicio de la libertad.* Es otro de los aspectos en los que no se creaba algo nuevo, sino que se volvía a los orígenes, se recuperaba la transparencia de estos dones inalienables que Dios nos ha dado, y que la obediencia no anula, sino que lleva a su plenitud. La libertad que resplandece en el insertarse voluntariamente en el proyecto de Dios, y el proyecto de Dios que para ser descubierto en las situaciones concretas necesita tanto de la mediación humana de los superiores como de la luz que el Espíritu Santo comunica a las personas involucradas.

#### 1.6. *La formación*

“La renovación adecuada de los institutos depende sobre todo de la formación de sus miembros. Por tanto, los hermanos no clérigos y las religiosas no sean destinados inmediatamente después del noviciado a obras apostólicas, sino que debe continuarse convenientemente en casas apropiadas su instrucción religiosa y apostólica, doctrinal y técnica, obteniendo incluso títulos convenientes.

Mas para que esta adaptación de la vida religiosa a las exigencias de nuestros tiempos no sea meramente externa, y a fin de que los que son destinados por el instituto al apostolado externo no sean incapaces de desempeñar su cometido, deben instruirse convenientemente según la capacidad intelectual y la indole personal de cada uno sobre las costumbres reinantes y en las normas de sentir y de pensar de la vida social moderna. La formación ha de orientarse de manera que por la compenetración armónica de sus elementos contribuya a la unidad de vida de sus miembros” (PC 18)

Se hizo mucho por la formación de los religiosos. En la primera y larga época, se abrió ancho espacio a la experimentación. Para los que en ese tiempo éramos *jovencísim@s formand@s* resultaba difícil saber cuánto tiempo “durarían” nuestros votos o cuándo llegaría la profesión perpetua. Sana experimentación, que la Iglesia promovió en esos años; camino que la Iglesia acompañó, desde la Instrucción de la Sagrada Congregación de los Religiosos *Renovationis Causam* (6 de enero 1969) hasta las *Orientaciones sobre la formación en los Institutos Religiosos*, de la misma Congregación (2 de febrero 1990): 20 de estos 40 años recorridos, fueron dedicados a madurar el tema de la formación. Que es una de las áreas en las que se sigue buscando, quizás por no escuchar suficientemente las palabras sabias de esos documentos.

## 2. La modernidad (b), que fue transformándose en verano (primero con todo el brillo del sol y los frutos de 1966-1970, más adelante con el asomo de vientos que se llevan las hojas amarillentas, y los atardeceres adelantándose, y los frutos que ya no se ven)

Detrás de tanto entusiasmo, de tanta vitalidad generosa, vinieron años más duros, en los que las luces parecían cuajar en ideologías, y donde el discernimiento, muchas veces buscado y proclamado, no llegó a encontrar caminos más claros hacia el futuro, aunque intentándolo siempre.

Hagamos un repaso y síntesis de lo apuntado en la primera etapa de la modernidad:

- El eje de la espiritualidad, en ese tiempo, transcurría a partir del encuentro con las propias raíces, tanto evangélicas como institucionales: la oración, los sacramentos, el encuentro con la Palabra de Dios leída, estudiada y rezada en la Biblia, los escritos fundacionales, la renovación de las constituciones.

- El eje de la vida y la misión, podríamos decir, “en el otro extremo”, lo configuraba la apertura hacia el mundo, la mirada positiva hacia la sociedad, la cultura; la simpatía como actitud de base, fundante, la capacidad de conectar con las personas y los pueblos, con sus “gozos y esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo”.
- Y el eje de la radicalidad, poco a poco y muy firmemente, se fue entramando en la opción por los pobres, con el enunciado de la cual se completaba esa primer frase de la Constitución Pastoral: “... sobre todo de los pobres y de los que sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. No hay nada verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón”.
- En este eje, se puso lo mejor de la vocación y la vida de l@s religiosos@s. Es lo que hacía vibrar, lo que hacía optar, lo que nos llevaba a reunirnos, pensar, viajar, rezar, leer, organizar cursillos, prender la TV, sacrificarnos, escribir, hablar y también gritar, estudiar un poco y recorrer calles y barrios mucho más. Esto se daba en el marco de los sesenta y los setenta: un mundo occidental dominado por las ideologías, y donde el marxismo también influyó en las teologías de la liberación, al mismo tiempo que estas teologías eran fuertemente inspiradas por el evangelio, que no es una ideología.

Hubo muchas derivaciones, excesos, desviaciones y errores. Pero seguramente hubo, y hay aún en muchas y muchos, el expresar la radicalidad de la consagración a Dios en esta opción por los pobres, cuyo caudal estremecedor empataba radicalidad y situación social. La radicalidad cuyo deseo y cuya urgencia está en el origen de toda vocación religiosa, de toda conversión de las y los religiosos. El contacto con los pobres y con la pobreza fue un factor de conversión. Conversión cuya madurez ha resplandecido en el martirio de muchas hermanas y hermanos que se jugaron por Jesús reconocido y amado hasta el extremo en los más pobres.

Los errores caminaron por el lado de la ideologización de esta opción evangélica. El primer impulso del Concilio se fue desgastando, desvirtuando, no sólo en este aspecto. Este eje, sin dejar de canalizar la radicalidad, en ocasiones, “se comió” otras áreas:

- El eje de la espiritualidad con frecuencia terminó cambiando la capilla por la calle, la importancia por la urgencia, la mansedumbre por la violencia, la escucha por el grito. Perdió la óptica. Se empezó a rezar menos, sobre todo a escuchar menos: a Dios, a los demás, a la Iglesia jerárquica y no jerárquica... Se empezó a moralizar demasiado, olvidando o posponiendo la primacía de la gracia, la fiesta diaria de la Eucaristía. Se vivía entonces la entrega crispadamente, se hipostasiaba “el compromiso”, se olvidaba que todo es don. Y se perdía la paz, la del corazón y la de las relaciones humanas. La comunidad dejó muchas veces de ser lugar de encuentro gratuito y de compartir la gracia que es la vida.
- Y el eje de la misión, que había sido gozosamente anunciado por el Concilio como la capacidad de sintonizar con la gente, como nos enseñó el Yahvé del Éxodo y, mucho más aún, el Dios y el Jesús de la Encarnación y del Evangelio, olvidó muchas veces la escucha con el otro oído, la escucha y el oído puesto en ese Evangelio, en ese nuestro Dios Encarnado y Trascendente en su inmanencia. La sal fácilmente se volvió insípida, y dejó de notarse, la radicalidad perdió gusto, fuerza y relevancia. Y en medio de tanto ruido, ya nadie se planteaba la vocación religiosa.

### 3. La posmodernidad: un otoño que nos hizo bien, un invierno que fue y que es duro

La sensibilidad posmoderna nos volvió, en primer lugar, hacia la oración. Y con la vuelta a la oración volvieron las vocaciones. No es que Dios hubiera dejado de hablar y de llamar, pero en medio de la batahola posconciliar era difícil escucharlo. ¿Alguno de uds. trató de introducir en la oración a los jóvenes de los últimos 60 y de los primeros 70? Era imposible. El tema resbalaba. Y casi de pronto, los jóvenes, animados por mujeres y varones de Dios, que sentían y pensaban pastoralmente, empezaron a pedir la oración. Peregrinaron a Luján. Hicieron grupos de oración. Volvimos a cambiar convivencias por retiros. Los movimientos empezaron a reclamarnos a los religiosos esta exigencia de la oración. También el Espíritu Santo, con sus seguidores carismáticos.

Todo esto sucedía en la noche y en el silencio. En la noche de la guerrilla y de la dictadura, en la noche del miedo y de los desaparecidos, en

la noche también de las primeras evaluaciones, los primeros y tímidos sentimientos de que no todo estaba tan bien, y había que discernir, en sentimientos de insatisfacción, en preguntas nuevas que casi no podíamos formular con claridad.

La noche y el silencio nos ayudaron, misteriosamente nos despertaron. Fueron invitaciones a bajar del atropello y a empezar a escuchar. Porque en la noche se escucha todo, sobre todo cuando no se puede dormir. Se escucha el llanto de los niños, el caminar de los borrachos y de los drogados, así como la brisa que mueve levemente la cortina, el gemido del enfermo, la gota de agua y el Espíritu que pasa. La noche nos ayudó a esperar, no a decidir, pero sí a empezar a percibir al Espíritu Santo y tratar de separarlo de otros espíritus que engañaban y no daban futuro. Nos ayudó a darnos cuenta de los otros, y del Otro.

Caminamos entonces, con el mundo, de la extraversion a la introversion: los religiosos volvimos a la oración, a la escucha; surgieron las vocaciones, era otro tiempo, otra sensibilidad. Las vocaciones son el milagro de la época, el rostro de Dios presente entre nosotros, la prueba mejor y sorprendente, no solo de su existencia, sino también de su amor, su bondad y su cercanía: de su deseo y capacidad de enamorar y enamorarse. Son también prueba de la hondura y la grandeza del corazón humano, cuyo fondo sediento solo ese Amor Absoluto conoce, toca, llena.

Caminamos, también con la cultura, los nuevos y no tan nuevos caminos de la psicología, hasta psicologizar la espiritualidad. Junto a muchos bienes, también aquí hubo ideología, psicologismo, con el peligro de perdernos en las telarañas del egocentrismo.

Caminamos también de la radicalidad a la tolerancia. Nos dimos cuenta que hay que respetar. Sólo que a veces la tolerancia fue erróneamente el primer paso para considerar que todo da lo mismo, a ser tímidos en el anuncio, a desvalorizar la misión. A veces se nos perdió la verdad como valor.

Caminamos con la privatización de la vida y la globalización del mundo. Nos volvimos demasiado normales. Como todos. El genuino interés por inculturarnos terminó muchas veces en mimetizarnos. Entonces, ¿para qué ser religiosos? ¿Para qué los religiosos?

Son muchas las causas de las deserciones, de la timidez y la tibieza, pero una de ellas es perder el sentido. Ser tan igual a todo el mundo, que entonces surge fuerte y tentadora la pregunta sobre el sentido de la con-

sagración. La consagración que es respuesta no tanto al “para qué” sino mucho más al “a causa de qué” somos religiosos.<sup>2</sup>

Porque a la vez el pasado y el futuro perdían valor, y se hipostasiaba el presente. Entonces para qué la historia, para qué los proyectos, si lo que importa es sentirte bien hoy. Es la enfermedad del milenio, mientras se nos caen las nuevas babeles, y los imperios empiezan a mostrar el barro que calzan. Enfermedad que arrasa con matrimonios y con países. También con vocaciones genuinas.

Todo esto mientras el mundo seguía exigiéndonos: nos sigue exigiendo profesionalizarnos, estar presentes, nos urge a dar la paz, a enjugar las lágrimas de tantos rostros, a asegurarles que el amor es posible aún hoy, a estar cerca, a mostrar que Dios está cerca (no solo a “decirlo”, sino a “mostrarlo”) y nos consuela y nos salva. El mundo nos exige sanar, educar y sobre todo: celebrar y consolar.

#### 4. La crisis de los 40 en este cambio de época: una encrucijada hacia el final del invierno

El final del invierno es siempre una encrucijada para la naturaleza, la encrucijada de nuestro agosto. También para los seres humanos: decían nuestros abuelos que había que “pasar el agosto”. Es el momento en el que los grandes seres vivos o las pequeñas plantas deciden si volver a brotar otra vez, o quedarse secos: la encrucijada entre la vida y la muerte; la crisis que supone toda cruz.

Miramos sin embargo este momento con la perspectiva pascual, en la que el cruce de caminos se ha resuelto para siempre en misericordia y en esperanza. Pero también queremos marcar algunos rumbos que hoy se le abren para que la vida religiosa salga de la crisis con más posibilidades de futuro; caminos y rumbos que se inscriben en el marco más amplio y de las encrucijadas de la Iglesia y de nuestro mundo. Desde el corazón de la cruz nos parece avizorar estas flechas que marcan sendas y alimentan brotes.

2. “En la raíz de cada vida religiosa auténtica encontramos como motivación primera y omnicomprendida no un “para”, sino un “a causa de”. Y el objeto de este “a causa de” no es otro que Jesucristo”, J.M.R. TILLARD, *Carisma e sequela*, Bologna, EDB, 1987, 54. Cit. en: P. CHÁVEZ, “Tú eres mi Dios, fuera de Ti no tengo ningún bien”, *Vida religiosa*, vol. 94,6,70

#### 4.1. *La perspectiva de los pobres y la pobreza*

El rostro de los pobres, o sus manos que buscan en la basura, o su desarmada cercanía, o su necesidad, o sus dramas siguen haciéndose cargo de nuestra radicalidad. Siguen despertando lo mejor de nuestro seguimiento de Jesús. Nos señalan la verdadera felicidad. Nos recuerdan que vale la pena perder la vida ya que sólo así la encontramos. Nos alertan a las preguntas importantes y nos ayudan a no dejarnos enredar por los engaños de la riqueza o la frivolidad. Es difícil estar con los pobres, pero ahí está Jesús. Es duro ir a los pobres, pero por ahí se nos muestra el Camino. A pesar de los engaños, equivocaciones o exageraciones a las que puede haber llevado la opción por los pobres, sigue siendo un espacio limpio donde caminar el seguimiento radical de Jesús, sigue cuidando el sabor de nuestra sal.

Esta opción hoy está desafiada de diversas maneras. Por un lado parece ser patrimonio de Ongs y voluntariados de diversa índole. Que de alguna manera nos despiertan y cuestionan, pero donde a ratos pareciera que Jesús sobra. Por otro lado esta preferencia vuelve a ser el reverso obligado y falsamente consolador de una sociedad enormemente injusta: un reverso que confirma la exclusión a la vez que trata de hacerla menos dramática. En otro sentido aún, muchos jóvenes hoy se resisten a una vida dura, al riesgo, al compromiso permanente, a la pérdida de las seguridades: pero la inseguridad y el riesgo son patrimonio de los pobres y de quienes están con ellos. La pobreza es a primera vista fea. Y fácilmente huimos de lo que parece herir nuestros sentidos.

Sigue habiendo, sin embargo, muchos corazones generosos, animados por el Espíritu de Jesús, manso y humilde, obediente al Padre y disponible, cuya fórmula del amor consiste en dar la vida. Este compromiso con los pobres sigue marcando rumbos de vida. Porque allí está Jesús, porque en ella se hace visiblemente presente en nuestro mundo hambriento de Presencia y de Salvación, y porque esa opción cuida y alimenta nuestra radicalidad.

Sin olvidarnos de la pobreza personal y comunitaria, que defiende la calidad de la consagración, es “firme muro de la religión” cuando la “amamos como madre”, nos recuerda San Ignacio<sup>3</sup>.

3. Sumario de las Constituciones, Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús, 23, 24

#### 4.2. *La perspectiva de la visibilidad*

Esta vida no es “religiosa” para ser visible, pero si no es visible no es vida religiosa. El tema se enmarca en un desafío mayor que tienen hoy la Iglesia y las confesiones cristianas, así como las religiones en general y la civilización humana: el desafío de la presencia o la ausencia de Dios en la vida pública, el desafío de su palabra o su silencio, de su compañía o de la orfandad, no solo en la vida privada o en el corazón de cada persona, sino también en la convivencia social, en los espacios que no son privativos de algunos grupos sino comunes a los pueblos o las naciones. Cómo puede Dios, o lo religioso, presentarse en los espacios públicos, sin que esto suponga imponerse, sino simplemente proponerse, hacerse presente, de alguna manera, como nos proponemos o presentamos las personas y los grupos humanos, como proponemos o presentamos a personalidades del presente o del pasado.

El tema tiene un marco más amplio aún, más profundo: plantea si podemos los seres humanos fundar una convivencia social, que sea convivencia y no contra-vivencia, que dé pie a la paz y no a la guerra, que garantice los derechos y deberes de todos y no de algunos, sin la referencia a una autoridad superior a nosotros mismos, sin un Dios que nos regule y nos garantice. Es un tema que a la larga habrá que proponer, aún sabiendo que se hace mucho más difícil por el tremendo lastre, la tremenda deuda que han supuesto, a lo largo de la historia, y hoy mismo, las guerras de religión, las matanzas y las injusticias hechas en nombre de Dios.

En este marco tan ancho, largo y profundo, se inscribe la humilde pretensión de visibilidad de la vida religiosa. La pequeña capacidad de significar y la capacidad de significar desde la pequeñez, que hay Alguien que nos acompaña, que está cerca, que nos salva y nos consuela, que no solo nos promete la vida eterna, sino que empieza a dárnosla ya ahora. Pequeñas presencias que cuiden, que calmen, que conviertan las promesas en realidades menudas pero concretas, colaborando con otros que desde otras visiones luchan también por un mundo más humano. Gestos chicos la mayoría de las veces, que señalen una Vida que es más fuerte que la muerte, un Padre que perdona siempre y que abre caminos, un Jesús que sana y que llama, un Espíritu que consuela y anima, un amor que perdura.

Los procesos secularizadores ayudaron a la civilización humana a comprender mejor la Creación de Dios, la generosidad con la que puso el mundo en nuestras manos. Pero luego, la secularización que no preten-

día echar a Dios de la vida, terminó muchas veces negándole carta de ciudadanía entre nosotros. La exclusión, como deporte o como proyecto, alcanzó también a Dios.

Desde el Vaticano II la vida religiosa intentó y logró hacerse más humana, más normal. Porque en Jesús Dios se hizo hombre y puso su carpa entre nosotros. Pero Jesús no dejó de ser Dios, al venir a habitar nuestro mundo, ni dejó de mostrarse discretamente como Dios. En la encarnación hay una voluntad en Dios de decirse, una voluntad de significarse, un hacerse lenguaje que se entiende porque es humilde y no asusta, pero que lo pronuncia a Dios, que es Palabra y cercanía de Dios. A los religiosos nos ha faltado muchas veces este aspecto de la encarnación: por la honesta intención de mostrar que el idioma de Dios no es la solemnidad sino la sencillez, no supimos señalar que el más sencillo de los seres es el Todopoderoso, y que la única mansedumbre que no afloja es la del Corazón de Dios; como en una especie de nestorianismo, o de arrianismo moderno. Hemos tenido éxito en hacernos humanos, en mostrarnos normales, pero hemos fracasado en mostrarnos como religiosos, como consagrados; fracasamos en mostrarnos como existencias tan absolutamente tocadas y tomadas por Dios, que estamos más contentos como célibes, podemos prescindir de la libre disposición de los bienes, y estamos disponibles para donde haya que ir a mostrarlo cercano y misericordioso.

#### 4.3. *La perspectiva de acompañar a los jóvenes*

¿Por qué a los jóvenes?

Hay una razón de “sintonía”: porque paradójicamente los jóvenes en algo se parecen a la vida religiosa. Ellos son también la caja de resonancia de lo mejor y de lo peor de las culturas y las civilizaciones. Son más ingenuos y más fuertes en la debilidad. Ubican sus inquietudes en la búsqueda de las grandes preguntas y las grandes respuestas de la vida. A ellos preferentemente habla Dios con sus Palabras que llaman, que vocacionan, que proponen el sentido y el destino único de cada persona. Ellos, en fin, por naturaleza y casi inconscientemente nos van señalando el futuro.

Hay una razón de “coyuntura”: porque los jóvenes sufren hoy la desorientación típica de esa sensibilidad posmoderna, para la que sólo existen los “pequeños relatos”. Pero los “pequeños relatos” no pueden iluminar las grandes preguntas que más pronto o más tarde nos hacemos

todos los seres humanos. Los pequeños relatos confortan el alma y hasta la divierten, pero también la dejan insatisfecha.

Y hay aún otra razón más “de coyuntura”: que entra en ese actual clima de desorientación que los jóvenes perciben especialmente. Consiste en que con frecuencia no logran ni siquiera hacerse las grandes preguntas. Y tapan la insatisfacción del alma con una multiplicidad de drogas que la civilización nos ofrece: desde el ruido a la marihuana, desde la búsqueda insustancial del placer al vivir hipostasiando el momento, negando el pasado, cerrando los ojos al futuro.

En esta coyuntura los jóvenes necesitan quien los acompañe en la búsqueda, en su fondo apasionado o deseoso de pasión, tanto como en la superficie de lo que los adornece. Los jóvenes necesitan quien los escuche y “pierda tiempo” con ellos, con oídos que están capacitados por la propia existencia y por las propias opciones, de sintonizar más allá de la superficie, con las ondas que emite el fondo de sus corazones jóvenes. Quien les muestre las señales que llevan a la luz y a la vida, sobre todo quien los anime a seguir caminado y a discernir, sin ahogar las voces interiores y externas que los llaman, las voces en las que ellos pueden escuchar la Voz.

#### 4.4. *La perspectiva de ser comunidades eucarísticas, que comparten la vida y la misión*

Porque la señal inequívoca de que aquí solamente Dios reina, es la de “miren cómo se aman”. Porque vivimos un mundo que se bandea entre individualismos desgarrantes,<sup>4</sup> soledades impías<sup>5</sup> y violencias terriblemente crueles y racionalmente justificadas.<sup>6</sup> Porque la humanidad necesita imperiosamente quien muestre que somos hermanas y hermanos más allá de los vínculos de la nacionalidad, del sexo, del género, de la cultura, de las ideas, y porque en esto consiste el Reino: en que *el amor es más fuerte*.

4. En inmensos edificios no sabemos quién vive a nuestro lado, qué necesita...

5. En Francia mueren, en un verano de mucho calor, 15.000 ancianos, que no tuvieron quién les diera de beber. No eran necesariamente pobres en sentido económico.

6. Las guerras de Afganistán, de Irak, los terrorismos... y la terrible violencia doméstica, cuyos destinatarios preferentes, aunque no únicos, parecen ser, en orden de gravedad: las niñas, las mujeres, los niños.

Pero “esta fraternidad se anuda desde arriba”, “el hombre moderno no ha logrado construir una fraternidad universal sobre la tierra, porque busca una fraternidad sin centro ni origen común”.<sup>7</sup> El voluntarismo, el buen deseo no alcanza. La vida consagrada tiene que retomar este camino de *la comunión desde la Comuniór: la comunión vivida y testimoniada* porque nos es dada diariamente en la Eucaristía, donde el Señor, renovando su alianza con la humanidad, vuelve a anudar nuestros vínculos siempre amenazados de infinitas debilitaciones y roturas. La comunión vivida primero como don, luego como tarea, y también como misión y testimonio, que sana desde la pequeñez las quebraduras de nuestras familias y nuestras sociedades.

Es cierto que hay una sensibilidad posmoderna que desea y busca el estar juntos; pero los vínculos humanos son hoy tan frágiles, tan del momento, que la comunidad se convierte en un desafío y un reclamo: hacia adentro y hacia afuera de la vida religiosa: la comunión de la propia comunidad y la comunión con los otros miembros de la iglesia, también con los miembros jerárquicos, así como la comunión incansablemente testimoniada, sembrada, cuidada y esperada entre todos los seres humanos, los próximos y los lejanos.

#### 4.5. *Apasionadas y apasionados: una vida religiosa “que no anteponga nada al amor de Cristo”,<sup>8</sup> o el irresuelto tema de la identidad*

Después de 40 años seguimos preguntándonos acerca de la identidad de la vida religiosa. Siguen publicándose obras, textos, artículos, libros, sobre el tema. Fue tratado por el Sínodo de los Obispos de la Iglesia, y por bastantes documentos papales y vaticanos, entre los que *Vita Consecrata* podemos decir que ha sido el más importante de los últimos (Juan Pablo II, 25 de marzo de 1996): el Papa lo escribe porque quiere “presentar en esta Exhortación Apostólica los frutos del itinerario sinodal” (4). Otra instancia importante tuvo lugar en Roma en el 2004: el *Congreso internacional de la vida consagrada*, con la participación de 865 personas consagradas, procedentes de todo el mundo.<sup>9</sup>

7. III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, Puebla, 1979, 247,241.

8. BENEDICTO XVI, Carta a Mons Marc Rodé, en el 40° aniversario de *Perfectae Charitatis*, 27 de septiembre 2005 (bajado de la página de Internet del Vaticano).

9. 95 personas de África, 250 de América, 92 de Asia, 16 de Oceanía y 394 de Europa, *Pasión por Cristo, Pasión por la humanidad*, Buenos Aires, Claretiana, 2005, 351

Han surgido de hecho en la Iglesia, a lo largo de sus 2000 años, formas múltiples de vida consagrada. Que hablan por un lado de la fascinación que produce en las personas humanas la figura de Jesucristo y su llamado al seguimiento; por otro, de la fecundidad inasible de la gracia que su Espíritu Santo provoca y da en esos llamados; y en fin, también habla de lo difícil que es encuadrar en palabras y formas precisas esa diversidad, la explosión de vida que provoca en la Iglesia la pasión por Jesús, y la compasión que Él despierta ante el dolor y la necesidad de los seres humanos, nuestros prójimos. Una muestra significativa de esta diversidad son los siguientes datos: en los documentos del Vaticano II para hablar de la vida consagrada se la nombra como “vida religiosa”, y a las personas que siguen ese modo de vida, como “los religiosos”. 18 años después, cuando se publica el nuevo Código de Derecho Canónico, la Iglesia utiliza como término más preciso para referirse al seguimiento radical de Cristo el de Vida Consagrada, dentro de la cual se inscriben una diversidad de formas. El documento *Vita Consecrata* sigue más bien la nomenclatura –como se ve en sus primeras palabras–, y de alguna manera también la clasificación del Código. Pero expresándolo de manera algo diferente. Al nombrarlas sintéticamente dice:

“Damos gracias por las Órdenes e Institutos religiosos dedicados a la contemplación o a las obras de apostolado, por las Sociedades de vida apostólica, por los Institutos seculares y por otros grupos de consagrados, como también por todos aquellos que, en el secreto de su corazón, se entregan a Dios con una especial consagración” (2)

El mismo documento, en cambio, cuando mira “la obra del Espíritu en las diversas formas de vida consagrada” que “aparecen como una planta llena de ramas que hunde sus raíces en el Evangelio y da frutos copiosos en cada época de la Iglesia”, (5, cf. LG 43), hace una categorización más precisa y algo diferente:

- La vida monástica (en oriente y occidente, cenobítica y eremítica (6)
- El Orden de las vírgenes, los eremitas, las viudas (7)
- Los Institutos Contemplativos (8)
- La vida religiosa apostólica (dentro de la cual incluye a los Canónigos regulares, las Órdenes mendicantes, los Clérigos regulares, y las Congregaciones religiosas (9)

- Los Institutos seculares (10)
- Las Sociedades de vida apostólica (11)
- Nuevas formas de vida consagrada (12)

Estos datos hablan de la dificultad de definir con precisión las formas de vida carismáticas de personas consagradas, y de la variedad de sus identidades.

A la vez, quien lee detenida y serenamente esta Exhortación apostólica tiene la impresión de que la mayor parte del texto se refiere a la identidad, las inquietudes, las actividades y los problemas de la Vida religiosa apostólica. Pareciera que es esta forma de vida la que condensa la mayor dificultad de definir su identidad en este momento de la historia de la Iglesia.

Otra vez sentimos que “los religiosos” somos hoy como una caja de resonancia de los mejores y de los peores frutos del Concilio Vaticano II; en la vida religiosa parece que se condensan los elementos más vitales, más luminosos y fecundos, pero también los más ambiguos e inciertos de los frutos del Vaticano II.

Teniendo todo esto en cuenta, queremos ahondar en esta perspectiva última de la vida religiosa a los 40 años del Concilio, perspectiva a la que vamos a dedicar un último apartado.

## 5. En esta encrucijada epocal, la flecha que señala hacia la identidad de la vida religiosa es su perspectiva más luminosa

La afirmación más polémica de *Vita Consecrata* habla de su “excelencia objetiva”.

Y el dato sociológico más urticante de la experiencia actual de la vida religiosa es el bajo número de las vocaciones y su difícil perseverancia.

Podemos asociar ambos elementos, y proponer la hipótesis siguiente: si atendemos más explícitamente al primero, el segundo irá siendo resuelto por añadidura.

### 5.1. Excelencia objetiva, perfil de Jesús y santidad

Compartimos la opinión de que “repensar el status teológico de la vida religiosa es uno de los desafíos más grandes que deben afrontar los reli-

giosos y las religiosas hoy”.<sup>10</sup> Otras búsquedas han hablado de “refundar” la vida religiosa, expresión muchas veces discutida, aceptada por unos (sobre todo en Latinoamérica), pero no por otros (en general europeos).

Es importante ubicar el contexto y las expresiones completas donde se utiliza esa frase. *Vita Consecrata* habla de dicha “excelencia” cuando quiere indicar la consistencia teológica de la vida religiosa, en el marco de las otras formas de vida en la Iglesia; lo hace en dos ocasiones:

“Su forma de vida casta, pobre y obediente, aparece como el modo más radical de vivir el Evangelio en esta tierra, un modo, se puede decir, *divino*; porque es abrazado por Él, Hombre-Dios, como expresión de su relación de Hijo Unigénito con el Padre y con el Espíritu Santo. Este es el motivo por el que en la tradición cristiana se ha hablado siempre de la *excelencia objetiva de la vida consagrada*” (18).

A lo largo de la historia, los diversos intentos que se fueron dando de vida consagrada tuvieron en su inicio una motivación cristológica: el deseo de reproducir plásticamente, de la manera más realista posible, la forma de vida que tuvo Jesús en esta tierra. Hay un vínculo directo con la existencia histórica del Hijo del hombre. Sin negar que toda vida cristiana es seguimiento de Cristo, sin embargo, la suya tuvo características que no todas las personas pueden reproducir, y que se han expresado, ya sea en la forma de “los consejos evangélicos” y los votos, ya sea con diversos adjetivos que indican totalidad, cercanía, radicalidad: dejarlo todo, seguir más de cerca, vivir más radicalmente, por ejemplo.

El otro texto dice:

“Como expresión de la santidad de la Iglesia, *se debe reconocer una excelencia objetiva a la vida consagrada*, que refleja el mismo modo de vivir de Cristo. Precisamente por esto, ella es una manifestación particularmente rica de los bienes evangélicos y una realización más completa del fin de la Iglesia que es la santificación de la humanidad” (32)

Queda claro que ni la Exhortación apostólica, ni nosotros, buscamos quién es “más”, sino “qué es” la vida consagrada dentro de la Iglesia. Este segundo texto funda dicha *excelencia objetiva* en la *expresión de la santidad de la Iglesia*. Y el motivo es que la santidad tiene el Rostro de

10. P. CHÁVEZ, “Tú eres mi Dios, fuera de Ti no tengo ningún bien”, *Vida religiosa*, vol. 94, 6, 71; cita a O’MURCHU, *Rehacer la vida religiosa. Una mirada al futuro*, Madrid, Pub. Claretianas, 2001, 67.

Cristo. Se habla de la santidad y se habla del Rostro. Se habla de calidad de vida que es don, la santidad, fruto de una particular inmediatez con la vida de Dios; y se habla de expresar esa vida, de pro-fetizarla, de pronunciarla, de pro-ferirla, que es lo que tradicionalmente se indica cuando se habla de la *profesión pública* de los *consejos evangélicos*.

Con esto queremos afirmar que la identidad de la vida consagrada, y más concretamente de la vida religiosa (que pareciera ser la forma más en crisis en estos momentos) hemos de buscarla por estos dos caminos: por el camino de expresar de manera concreta, sencilla y clara la forma de vida que tuvo históricamente Jesús, como “apostólica vivendi forma”, como “la vida *evangélica* que vivió y propuso el Maestro divino, testimoniando el Evangelio como realidad siempre viva”<sup>11</sup> Y por el camino de indicar más objetivamente la santidad de la iglesia y su misión de santificar a la humanidad.

Entrelazando los hijos de lo reflexionado hasta ahora, queremos proponer algunos aspectos que hacen a la realidad y al proyecto, al presente de lo que estamos viviendo, y a los caminos que nos parece aportan una luz y una mayor posibilidad de vida en abundancia. Teniendo en cuenta que buscamos la identidad de la vida religiosa por esas dos líneas: la *vida evangélica* que tiene la “forma de Cristo, su perfil”, y la expresión más concreta de la santidad de la Iglesia, parábola de la santidad (no propia, sino de Dios y de la Iglesia), que renuncia a privatizarse para ser *de todos, de la comunidad humana*.

### 5.2. Una identidad más ontológica que funcional

De alguna manera, la vida religiosa apostólica nace con la pauperización de grandes grupos de los pueblos, en momentos culturales en los que a la vez se agudiza la secularización de las sociedades civiles, y aún su secularismo. En la historia de Occidente son contemporáneos los secularismos y la pauperización de grandes masas de personas.

Las comunidades religiosas surgen como la respuesta compasiva de Dios al dolor de su pueblo: como Jesús que se hace nuevamente presente cuidando a los desposeídos, luchando por su dignidad devaluada, atendiendo a los enfermos, haciéndose cargo de los niños y de los ancianos, promoviendo la dignidad de las mujeres, educando más integralmente a

esos grandes grupos sociales. Por cierto, la educación es siempre el don más justo e integral que se hace a los pobres; ya que es don que capitaliza su promoción y su futuro; es hacerles posible un derecho, devolverles lo que les permite ejercer como sujetos, a partir de lo cual, aún los niños más pequeños empiezan a ser “sujetos de su propio desarrollo” (PABLO VI, *Populorum Progressio*, 20).

En el hoy de los siglos XX y XXI, no han mermado las necesidades de la gente. Pero por un lado, la atención a estas urgencias e importancias implica una profesionalización cada vez mayor de las tareas. Por otro lado, los estados y otros grupos civiles se hacen cargo de cubrir esas necesidades, por lo menos parcialmente, o con presencias cada vez más efectivas.

Debido a ese proceso, hoy los religiosos con frecuencia somos considerados más por lo que hacemos que por lo que somos. Somos buenos educadores, enfermeros, asistentes sociales, pero que ya sea por la profesionalización, ya sea porque buscamos también otros impactos, sentimos con frecuencia que no somos reconocidos tan fácilmente como “testigos del Dios cercano, todopoderoso y compasivo”. Buenos profesionales y no tan buenos religiosos. O bien, que las exigencias de las tareas y las profesiones ahogan la libertad del Espíritu, el gozo de ser consagrados, la disponibilidad incluso, el poder vivir comunitariamente, cuando no la oración o la unidad de la vida.

Estas exigencias desdibujan nuestra capacidad de ser, antes que nada, presencia patente de Jesús, de la santidad de la Iglesia, de la compasión de Dios y la gratitud del Espíritu Santo. Esta transparencia empañada pide que los religiosos volvamos a centrarnos en seguir a Jesús anteponiendo a todo lo demás esta existencia sencilla, disponible, pobre, enamorada y vivida en una misión común y compartida. Hay que volver a preguntarse qué es lo que nos hace concreción de Jesús, presente y visible en medio de su pueblo, Jesús revestido con el estilo de las bienaventuranzas que conforma la santidad y de quienes lo siguen para que puedan señalar a todos la vida eterna.

La constante pregunta de cómo responder a las necesidades de nuestros hermanos fácilmente nos lleva a una trampa, nos desgasta, y expresa un sentimiento de omnipotencia. La pregunta no es cuáles son las necesidades de nuestros hermanos y hermanas, sino qué quiere Dios de nosotros. La tarea es discernir de qué manera podemos ser presencia de la alegría y la compasión de Dios: un poco, en algún lugar, con alguna tarea, pero siempre con gozo y con paz, con la señal de Jesús, sencilla y comu-

11. JUAN PABLO II, Audiencia general del 8 de febrero de 1995, 2.

nitariamente. Compartiendo este don también con otros miembros de la Iglesia, con otros consagrados, con otras personas de buena voluntad.

Los religiosos necesitamos desprendernos de las preguntas y las inquietudes que seguimos proponiendo y escuchando hace 30 años: estamos en otra época, los planteos setentistas nos arrastran hacia atrás, nos frenan para adelante y nos impiden vivir gozosamente el presente que el Señor nos pone delante. Seguimos criticando, en muchos de nuestros discursos, la vida consagrada anterior al Vaticano II, que es claramente obsoleta y que ni la queremos ni existe; esta crítica es un lastre que nos impide autoevaluar el camino hecho en estos 30 años y ver pequeñas o grandes luces que señalan el futuro en esta encrucijada epocal. L@s religiosos@s tenemos la gran deuda de *evaluar* lo hecho y caminado en estos 40 años, requisito inexcusable para salir con vida nueva de la crisis.

El continuo cuestionamiento de lo anterior y la repetición constante de que busquemos lo nuevo parece llevarnos frecuentemente a celebrar la duda y la inseguridad. Nada que valga la pena se edifica así, y nadie se entrega a una vida que dice dudar de hacia dónde va, o que quiere refundar algo que no sabe expresar con una claridad que aunque sea precaria tiene que ser suficiente. La duda metódica no convence a nadie, y además es triste. Nosotros queremos en cambio afirmarnos sobre la belleza de Dios, sobre las certezas, las pequeñas certezas que tenemos y que son expresiones de totalidad; pequeñas certezas que son raíces hondas de verdad y de bien, cimientos para muchos pisos, ágiles y flexibles, capaces de aguantar los cambios y los cimbronazos, capaces de ir sosteniendo nuevas construcciones o el reciclado de las antiguas, y muchos tipos de gentes.

### 5.3. Mujeres y hombres de Dios, fácilmente identificables

“Se han ido abandonando los rasgos sociales de pertenencia, como el hábito, las estructuras, las costumbres, el lenguaje, un modo característico de presentarse ante la gente; se evitaba ser reconocidos y aparecer diferentes. Se consideraba importante la invisibilidad y el dejar sepultado el tesoro (cf. Mt 13,44) Pero si la misma vida consagrada niega ser signo visible de algo, ¿qué sentido tiene? Por esto hoy se habla tanto de la necesidad de recuperar un lugar en el mundo y en la Iglesia a través de su visibilidad, por medio de la cual aparecen “los rasgos característicos de Jesús”.<sup>12</sup>

12. P. CÁVEZ, op. cit., 74. Cita VC 1.

Seguir a Jesús supone *aguantar la visibilidad*, que a veces cae bien y otras no tanto. No se puede ser religiosos sin ser profetas, y no se puede ser profeta y caer bien a todo el mundo. Lo que importa es ser fieles y claros transmisores de una Presencia renunciando a la solemnidad y al poder; eligiendo la sencillez y el servicio, la alegría, el amor gratuito y la comunión como los lenguajes que dicen a Dios más claramente. Jesús quiere seguir haciéndose patente en nuestro mundo huérfano, en nuestras vidas personales, y también en nuestras comunidades e instituciones. Es duro ser personas públicas. No tener, de alguna manera, vida privada. Puede ser gratificante a veces, pero otras muchas, desgastante o conflictiva. La nuestra es una vida que tiene su propio sustento porque “en la mirada de Cristo, «imagen de Dios invisible» (Col 1,15) se percibe la profundidad de un amor eterno e infinito que toca las raíces del ser” (VC 18).

En este camino de ser testigos del Absoluto, aunque lo seamos con humildad, con temor y temblor, las personas esperan de nosotros las palabras y los gestos que los inicien en la oración, que abran espacios a lo propiamente religioso.<sup>13</sup> Porque “el hecho de que todos sean llamados a la santidad debe animar más aún a quienes, por su misma opción de vida, tienen la misión de recordarlo a los demás” (VC 39)

### 5.4. Parecerse a Jesús en el don gratuito de la vida y la misión

El seguir a Jesús supone aguantar, pero también gozar, la eficiencia de la gratuidad o la utilidad de lo in-útil.

Los religiosos seremos siempre profesionales en segundo lugar. Primeramente somos y estamos para vivir un amor hasta el extremo que no necesariamente se despliega en servicios eficientes. La eficiencia no puede ser nunca el primer valor. Nuestros hijos lo son desde el corazón. Nuestra lógica consiste precisamente en el regalo, en el don, en lo que no se puede demostrar. Nuestra ley es amar a quien no podrá fácilmente retribuirnos. Profesionales del Absoluto. Testigos del Invisible. Capaces de conmovernos más ante quien menos puede pagarnos. Hemos apostado a la eternidad, y sin embargo queremos que Jesús se haga presente en estos simples gestos de la castidad, la pobreza y la obediencia.

13. “Esto ha significado que hoy, en monasterios y centros de espiritualidad, monjes, religiosos y personas consagradas pueden ofrecer fieles oasis de contemplación y escuelas de oración, educación en la fe y guía espiritual”, BENEDICTO XVI, loc. cit. Cf. *Vita Consecrata* 39.

¿Cuánto dura normalmente la pasión? ¿Cuánto dura el enamoramiento? Y sin embargo, la razón de nuestra vida es vivir de una pasión que perdura, que traspasa los límites “normales” del tiempo que desgasta, del silencio que impacienta. Porque la vocación a la vida consagrada nace únicamente de sentirse amado apasionadamente por Jesús, y de la convicción misteriosamente reconocida, de que solamente Jesús, con el Padre y en el Espíritu, tocan las fibras de nuestro ser con un amor que no muere, con una pasión muy difícil de olvidar.

La gratitud es también el amor que perdura. Un fuego encendido por Quien toca la historia y cada corazón humano desde su eternidad. Un fuego que está vivo porque tiene su fuente en la gracia de Dios, cuyas brasas siguen quemando siempre,<sup>14</sup> brasas que “llevamos dentro de nosotros mismos, pero no para nosotros mismos”.<sup>15</sup>

### 5.5. Una identidad más comunitaria que individual

¿De veras la comunión es posible? ¿Es realmente el Dios de Jesús Trinidad? Nuestra identidad está hoy fuertemente cuestionada por un individualismo que lo invade todo. La primera señal de una vida consagrada es la que más nítidamente muestra a Jesús: “miren cómo se aman”. La segunda señal es la alegría. Detrás de la comunidad y la alegría tiene que aparecer el rostro de Jesús presente entre nosotros. El mito de la realización personal, el otro mito de la especialización y la profesionalización (que son mitos cuando se convierten en señores), el mito de la vocación personal (que lo es cuando se la hipostasía) son otras tantas tentaciones. La comunidad es convivencia, es también misión compartida, es capacidad de pedir perdón y de perdonar, es posibilidad de amarse cotidianamente más allá de las diferencias de edad o de cultura. La comunidad es también servicio de comunión y reconciliación. Es posibilidad de trabajar en equipo y de generar proyectos compartidos, entre los miembros de la comunidad y con otras personas también. Es ser personas y comunidades de Iglesia, es relaciones humanas cuya calidad es alimentada, corregida y configurada diariamente en la Eucaristía. Es no esperar que todos sean inteligentes, o simpáticos, o hábiles, o sanos. Pero todo vivido como

14. Cf. J. CHITTISTER, OSB, “El fuego en estas cenizas”, *Espiritualidad de la vida religiosa hoy*, Santander, Sal Terrae, 1998

15. I. IGLESIAS, SJ, “Preguntas a la vida consagrada” 2, Bilbao, Mensajero, 2000, 38.

muestra de personalidades identificadas también consigo mismas. No serían testigos de la Trinidad comunidades de iguales. Madurar con nuestras diferencias y características personales es también signo de un Dios que es Amor. Reconocernos en nuestra personalidad única es también mostrar el misterio de la Trinidad que nos configura.

La comunidad es lugar privilegiado de la *forma Christi* de la vida religiosa. Un perfil cristológico que tiene que traducirse en las maneras concretas de vivir y compartir. En cómo vivimos y compartimos la convivencia, la vivienda, el vestido, las costumbres sanas:

“No se debería menospreciar la importancia del medio ambiente, tanto en la orientación habitual de todo el ser, tan complejo y dividido, como en la integración espiritual de sus tendencias... Muchos estaréis obligados a conducir vuestra existencia en un mundo que tiende a desterrar al hombre de sí mismo y a comprometer a la vez su unidad espiritual, su unión con Dios... ¿Quién no ve toda la ayuda que os ofrece para llegar a esa unión, el ambiente fraternal de una existencia regulada, con sus normas de vida libremente aceptadas...? En la perturbación presente, los religiosos deben dar testimonio de ese hombre unificado, al cual... la adhesión vital al Dios viviente ha realmente unificado y abierto, mediante la integración de sus facultades, la purificación de sus pensamientos, la espiritualización de sus sentidos y la perseverancia de su vida en Dios...

Aún siendo imperfectos, como todo cristiano, os proponéis sin embargo crear un ambiente apto para favorecer el progreso espiritual de cada uno de los miembros. ¿Cómo se puede llegar a esto, si no es ahondando en el Señor vuestras relaciones con vuestros hermanos, aún las más ordinarias? La caridad, no lo olvidemos, debe ser como una activa esperanza de lo que los demás pueden llegar a ser gracias a nuestra ayuda fraterna... Es indudable que el espíritu de grupo, las relaciones de amistad, la colaboración fraterna en un mismo apostolado, como también el apoyo mutuo en una comunidad de vida, elegida para mejor servir a Cristo, son otros tantos coeficientes preciosos en este camino cotidiano” (ET 33, 34, 39)

Hay que superar la primacía del yo que nos hace perder la *misión comunitaria*.<sup>16</sup> Podemos disfrutar de una vida comunitaria basada más en la comunicación y el diálogo que en las estructuras, que rebase la convivencia formal, o la búsqueda de un hotel o el puro bienestar o tranquilidad personal; siendo signos de la vida futura entre nosotros, cuyo indicador fundamental es la de incluir a todos, hacia adentro primero, y también hacia afuera.

16. Cf. P. CHÁVEZ, SDB, op. cit. 75

### 5.6. *El rostro sobrecultural de las personas y las comunidades religiosas (normales pero no tanto)*

Aquella capacidad de pasión de la que hablamos más arriba, significa que no podemos perder la humanidad que nos dio el Vaticano II. Pero también que nuestra humanidad no puede ser solamente “normal”. Tenemos que ser normales pero diferentes. Humanos pero también divinos. Cercanos porque somos testigos del Trascendente. Libres pero también obedientes. Capaces de ternura porque no entregamos el corazón más que a Dios. Sencillos con todos, con los poderosos y con los pobres, pero prefiriendo siempre a los más necesitados, a los que más sufren. Bien formados, capaces de movernos con soltura en este mundo complicado, pero austeros y también pobres.

Si somos *tan* normales, perdemos el sabor de la sal del Evangelio, y el brillo de la luz que es Cristo, y no servimos para nada.

No necesariamente contraculturales: tenemos que ser críticos con todo lo que atenta contra la dignidad de Dios y de las personas humanas. Pero no necesariamente contraculturales, sino capaces de no mimetizarnos automáticamente con lo que el mundo ofrece de más fácil, de más amistoso, sino con la palabra que libera, con el pan que nos hace hermanas y hermanos de todos, con el gesto que no excluye a nadie, con la cercanía a los marginados, con la capacidad de arriesgar la vida, de jugarlos por los demás.

“Si la vida consagrada no sobresale por ninguna cosa, si no despierta sentimientos más profundos y recursos menos comunes, ¿para qué hacerse religiosos? Si los votos no tienen nada de extraordinario, de insólito, de “alocado”, ¿no será tal vez porque han sido reducidos a nuestra medida? Si la vida consagrada se ha instalado en la normalidad, quiere decir que ha perdido su fuerza profética; si hace de todo, pero nada en especial; si no anticipa nada mejor, ni anuncia ni denuncia algo, ¿para qué sirve?”.<sup>17</sup>

### 5.7. *Una cuestión de “más”*

Una pasión, en fin, que se compruebe en la compasión y en la santidad: en la santidad disfrutada como don, cuidada con cariño, buscada desde la cruz y compartida con la Iglesia y con la humanidad.

17. P. CHÁVEZ, SDB, op cit 74; cita a F.J. MALONEY, “Disciples and Prophets: A Biblical Model for Religious Life”, London, Darton, Longman & Todd, 1980, 155-170.

La vida consagrada es una realidad que podemos calificar como “adverbial”. Se define no por los sustantivos sino por los adverbios. Lo sustantivo de la vida consagrada está dado por la consagración del bautismo, la eucaristía y la confirmación. Esta forma de vida trata de radicalizar la consagración de los fieles cristianos, y por ello se concreta en la “excelencia objetiva” de una vida como la vivió Jesús y de la santidad de la Iglesia: recibida, compartida, comunicada. En la vida consagrada se juega una cuestión de “más”, de intensidad. Si para todos los cristianos la tibieza es un contrasentido, para la vida consagrada mucho más: es una pasión o no es nada: aunque también aquí tenemos que recordar que este camino de amor apasionado es un don mucho más que una tarea, y que no buscamos la *perfección* sino la *santidad*, que consiste ser mujeres y hombres de Dios y para los demás, en la desposesión de la vida y la alegría del Espíritu:

“Con Bergson, aceptemos la diferencia entre el héroe y el santo. El héroe es una persona a quien se reconoce su grandeza; su fuerza y su coraje le hacen realizar las acciones más audaces o las más peligrosas que su bravura ha podido sugerirle. La “grandeza” del santo es de otro orden muy distinto. Se define por el espíritu de las bienaventuranzas, según el cual el más grande es ante todo quien, en su pequeñez, se abre al don totalmente gratuito de Dios. No persigue el absoluto en la realización de sí mismo, pero sabe que Dios, solo y único absoluto, se ha inclinado sobre él con ternura para transformar su vida y ha tomado su dirección”<sup>18</sup>

Terminamos volviendo a la inspiración cristológica de toda comunidad y toda persona consagrada. Lo que hicimos, lo que dejamos, lo que arriesgamos sólo fue para *identificarnos con Jesús en su entrega total, en su obediencia filial, en su despojo y en su increíble capacidad de compasión*. La pasión es siempre encontrar o recobrar la alegría de ser totalmente de Jesús, que supone tanto la cruz como la resurrección. Este es el lenguaje que mueve y que conmueve, también a los jóvenes hoy.

MARÍA JOSEFINA LLACH ACI  
01-10-2005

18. S. DECLoux, SJ, “¿Tiene sentido la vida religiosa?”, Bilbao, Mensajero, 1996, 97

## HACIA UNA NUEVA IMAGINACIÓN SOBRE EL LAICADO Y LAS MUJERES EN LA IGLESIA

### RESUMEN

Cómo superar algunas “imágenes inadecuadas” del laicado y de las mujeres mediante una “nueva imaginación” que permita el tránsito deseado hacia una Iglesia más participativa e inclusiva. A cuarenta años del Concilio, vale la pena recorrer algunos de los aspectos insuficientes de la *ecclesiología pensada* para alentar nuevos pasos en la *ecclesiología vivida*. Este artículo trata de presentar un panorama de la cuestión y de interpretar algunos caminos posibles de renovación para nuestras iglesias cristianas. “Christífidos”, ministerialidad, secularidad, modelos antropológicos, mujeres-iglesia, santidad, mutua cooperación son algunos de los temas abordados en la reflexión.

*Palabras clave:* laico, mujeres, Iglesia, cooperación.

### ABSTRACT

How can some “inadequate images” of lay and women be changed into a “new imagination” in order to enable the expected transit toward a more participative and inclusive Church? After forty years since the Council Vatican II, it is worth to review some topics of the inadequate *thought ecclesiology* to encourage new steps towards *life ecclesiology*. This essay tries to display a panoramic vision of the subject and to find out some possible ways for a transformation in our churches. “Christífidos”, ministeriality, secularity, anthropological patterns, women-church, holiness, mutual partnership are some issues considered.

*Key words:* lay, women, Church, partnership.

La teología del laicado ha sido escrita, en sus grandes *jalones*, durante el tiempo del Concilio. Sin embargo, el proceso de desclericalización de la Iglesia se ha venido dando con lentitud y, en algunos casos, se vuelve a fases de nueva clericalización, luego de haberse logrado una importante promoción y desarrollo de las vocaciones laicales. Por otra parte, “la dignidad de la mujer” se ha percibido como un tema de significativa preocupación por parte del magisterio católico y, al mismo tiempo, no es tan claro si se observan cambios decisivos en la teología y en la pastoral de las iglesias. Ambos temas se vinculan, precisamente, porque tanto el laicado como las mujeres no son parte de la Iglesia jerárquica, aunque las mujeres también participan del estado de la vida consagrada. Algunos cuestionamientos centrales en relación con estos dos grupos de fieles cristianos son, primero, los relativos a las causas de esta demorada renovación eclesial y, segundo, los referidos a los caminos posibles a recorrer en vistas de una participación más plena del laicado y las mujeres en las comunidades de fe. El interés de este artículo no es exhaustivo, sino introductorio: apunta a señalar algunas *imágenes insuficientes* de la “eclesiología pensada” y a sugerir una *nueva imaginación* sobre el laicado y las mujeres que sea capaz de alentar una “eclesiología vivida” más participativa e inclusiva.

*“En una Iglesia que corre el riesgo de presentar todavía un rostro de acentuada identidad jerárquica, clerical y masculina, resulta esencial que encuentre espacio y visibilidad la dimensión profética, laica y femenina.”<sup>1</sup>*

## 1. Revisando la teología del laicado en la vida eclesial

Los actores e intérpretes del Concilio Vaticano II coinciden en afirmar la *novedad* y la *unanimidad* del capítulo IV de *Lumen Gentium* sobre el laicado en la Iglesia.<sup>2</sup> Lo nuevo está dado, al mismo tiempo, por una explicitación de este capítulo en el marco de una *eclesiología de comunión* que quiere superar un modelo entendido desde la polaridad je-

1. P. CODA, “Cruzar el umbral de la reciprocidad”, *Criterio* 2308 (2005) 491-493.

2. Cf. G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Vaticano II. Historia, texto y comentario de “Lumen Gentium”*, Barcelona, 1968.

rarquía-laicado mediante otro que se articula desde el binomio comunidad-ministerios. Por su parte, la temática de la santidad abordada en el capítulo V de la misma constitución señala la inadecuación de una comprensión que gira en torno a los “estados de perfección”, para instaurar una nueva visión en el horizonte del binomio santidad-vocaciones. La bibliografía sobre el laicado, concentrada casi exclusivamente en el período conciliar y en los años de *Christifideles Laici*, plantea la pregunta acerca de si la temática ha logrado un interés permanente o ha sido recepcionada sólo relativamente.

### 1.1. *Imágenes insuficientes sobre el laicado – algunos puntos de vista más recientes*

*Ni clérigos, ni religiosos.* No es casual que el texto del capítulo IV de *Lumen Gentium* que describe tipológicamente el laicado,<sup>3</sup> en un contexto claramente positivo,<sup>4</sup> comience con una presentación genérica y negativa de esta vocación: “todos los fieles cristianos a excepción de clérigos y religiosos” (LG 31a). Se trata de una definición *negativa bipolar*,<sup>5</sup> ya que se refiere a una comprensión del laico en oposición al clérigo y al religioso; una visión que tiene su primer antecedente en la asimilación del clero al monacato en el siglo IV y su expresión histórica más típica con la distinción de Graciano del *duo genera christianorum* en el siglo XII.<sup>6</sup> Si bien la descripción del capítulo IV de la constitución sobre la Iglesia prosigue enunciando la dimensión propia y positiva del laicado en términos de índole secular (cf. LG 31b), el comienzo de este párrafo 31 representa abreviada y simbólicamente una referencialidad del laicado hacia las otras vocaciones que, heredera de una eclesiología jerárquica, parece expresar-

3. Sobre la enseñanza de LG 31 como “descripción tipológica”, cf. H. HEIMERL, “Diversos conceptos de laico en la constitución sobre la Iglesia del Vaticano II”, *Concilium* 13 (1966) 451-461; M. KELLER, “Teología del laicado”, en: *Mysterium Salutis IV/2*, Madrid, 1975, 383-408, 387ss; E. B. DE LA FUENTE, *Eclesiología*, Madrid, 1998, 168.

4. Cf. HEIMERL, “Diversos conceptos de laico en la constitución sobre la Iglesia del Vaticano II”, 458; A. BARRUFFO – A. GUERRA – P. DE MAROTO, “Laico (seglar)”, en: S. DE FIORES – T. GOFFI – A. GUERRA (dirs.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid, 1983, 1078-1100, 1085; B. SESBOUÉ, *¡No tengáis miedo! Los ministerios en la Iglesia hoy*, Santander, 1998, 120; G. MAGNANI, “La llamada teología del laicado ¿tiene un estatuto teológico?”, en: R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Balance y Perspectivas*, Salamanca, 1989, 371-409, 392.

5. Cf. HEIMERL, “Diversos conceptos de laico en la constitución sobre la Iglesia del Vaticano II”, 451.

6. Cf. Y. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona 1961, 29ss; B. FORTE, *Laicado y laicidad*, Salamanca, 1987, 35ss.

se luego en repetidas formas de inferioridad o dependencia del laicado en la vida eclesial. En definitiva, la pregunta que queda abierta es en qué y cómo se verifica la “igual dignidad bautismal”<sup>7</sup> propuesta por el Concilio para cada una de las vocaciones y en qué permanece obstaculizada a pesar de las consignas renovadoras de los documentos conciliares y posconciliares.

*Discusiones acerca de la ministerialidad laical.* La preocupación por el decrecimiento de las vocaciones para el ministerio ordenado –también para la vida consagrada– se ha asociado, algunas veces, con el desarrollo masivo de los movimientos laicales y la promoción del laicado a la santidad. A diferencia de las enseñanzas del Concilio y del magisterio siguiente de Pablo VI, en el Sínodo de 1987 sobre la vocación y la misión de los laicos, el uso del término “ministerio” para los laicos representaba para algunos la posibilidad de alentar una confusión de los ministerios laicales con los ordenados.<sup>8</sup> Con motivo de la “Instrucción sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes” del 15 de agosto de 1997, Bernard Sesboué realiza un comentario crítico relacionado con la insistencia en la diferencia entre sacerdocio común y ministerial:

“Los autores del documento parecen sentir una amenaza por parte de los fieles laicos respecto del sacerdocio ministerial, no solamente un deseo de «promoción» en la Iglesia, sino incluso un deseo más o menos confesado de «sustituirlo». Parece, igualmente, que tienen miedo de que se ponga en duda el «carácter irremplazable del ministerio ordenado» y que los resquicios abiertos a los laicos «favorezcan la disminución del número de candidatos al sacerdocio».”<sup>9</sup>

Esta forma de ver las cosas, tanto a la hora de los discursos como de las prácticas, instala en la Iglesia una situación de “competencia” entre las distintas vocaciones, ciertamente inadecuada desde el punto de vista teológico, pero en realidad *activa* en muchas mentalidades y posturas. Si se diera, fomentaría un ámbito de miedos y desconfianzas entre las distintas

7. Para A. Antón se puede hablar de una “ambigüedad doctrinal” en la definición del laico y de la igualdad fundamental, que fundamentaría los avances poco significativos de la participación laical en los órganos de decisión de la Iglesia, cf. “Eclesiología posconciliar: esperanzas, resultados y perspectivas para el futuro”, en: R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Balance y Perspectivas*, 275-294, 289-290.

8. Cf. SESBOUÉ, *iNo tengáis miedo!*, 127.

9. B. SESBOUÉ, *Roma y los laicos. La instrucción romana del 15 de agosto de 1997*, Bilbao, 1999, 50.

porciones del Pueblo de Dios, en lugar de alentar un cultivo más pleno de las *mutuas relaciones*. Posiblemente, como señala el dominico Sebastián Fuster, no debería asustar la escasez de vocaciones en una Iglesia “en la que todos sintieran la responsabilidad de ser «sacerdocio real»”, ya que en ella “el presbítero continuaría siendo necesario”.<sup>10</sup> En este sentido, el tema de la *ministerialidad laical* parece cuestionar directamente la comprensión y la puesta en práctica de la dimensión comunal del Pueblo de Dios.

*Devaluación del matrimonio y aspiraciones de consagración.* Cuando en la historia del cristianismo se ha reforzado a menudo la superioridad de la virginidad y el celibato con respecto al matrimonio,<sup>11</sup> es difícil una superación rápida y profunda de este paradigma milenarista en la Iglesia. Los sesgos de superioridad e inferioridad parecen seguir marcando claramente las opciones vocacionales, las búsquedas espirituales y los compromisos pastorales de una y otra vocación. La santidad del laicado continúa siendo un capítulo difícil de plantear y resolver, con excepción de los movimientos laicales que desarrollan una peculiar sensibilidad y formación en la conciencia de sus miembros laicos. Asimismo, laicos –casados o no– con deseos de una consagración “especial” o de un compromiso “mayor”, más allá del bautismo, la confirmación y el matrimonio, suscitan preguntas significativas con respecto a una inadecuada asimilación del laicado a la vida consagrada.<sup>12</sup> En este sentido, el problema fundamental parece estar en la autocomprensión que tengan los laicos de su propia vocación, ya que los consagrados y las consagradas ya han comenzado a revisar sus puntos de vista de forma crítica. Así lo muestra la siguiente afirmación de Javier Garrido, entre otras:

“Por desgracia, el aparato ideológico nos tenía acostumbrados a creernos superiores a los casados. Primero la tradición medieval, y luego Trento, en lucha contra el protestantismo, habían asegurado la superioridad de la virginidad consagrada.

10. S. FUSTER, “Hombres y mujeres responsables en y de la Iglesia”, *Teología espiritual* 34 (1990) 289-315, 311.

11. Cf. E. LÓPEZ AZPITARTE Y OTROS, “La virginidad como forma de vida cristiana”, en: *Praxis cristiana 2. Opción por la vida y el amor*, Madrid, 1981, 489-514.

12. No desconozco, por cierto, la inmensa riqueza de los vínculos crecientes entre el laicado y la vida consagrada, expresada actualmente con la fórmula “carisma compartido” (cf. VC 56); hago referencia, en cambio, a formas persistentes de cierta equiparación o identificación del laicado con la vida consagrada que aparecen con frecuencia en el ámbito del acompañamiento espiritual o en nuevas formas de participación, que hacen pensar en una “devaluación” de los fieles cristianos laicos.

Después del Vaticano II y la promoción del laicado y la afirmación de la vocación universal a la santidad de todos los bautizados, ya no nos atrevemos a hablar de grados de perfección, sino de carismas específicos y de complementariedad en el conjunto del Pueblo de Dios.”<sup>13</sup>

*Entre una laicidad abstracta y el simple estatuto de “christifideles”.*<sup>14</sup> Para quienes han interpretado que el Concilio no ha dado una respuesta a nivel de definición teológica del laicado y su especificidad, se mantiene la propuesta de una “laicidad abstracta” que caracteriza a todo el Pueblo de Dios; desde este punto de vista, el laicado sería sólo una referencia a esta secularidad que es propia de toda la Iglesia.<sup>15</sup> Otra línea de interpretación,<sup>16</sup> posiblemente también insuficiente, ha reconocido el aporte de LG 31 en vistas a una definición y una especificidad explicándolas en proximidad a la realidad del *christifideles*. En ambos casos, como señala Magnani, no se da una respuesta satisfactoria a la cuestión del estatuto teológico del laicado. Si toda la Iglesia comparte la secularidad o si el laico se asimila al estatuto común de fiel cristiano, se debilita rápidamente la vocación y misión propia del laicado al no quedar nada que le sea propio. A pesar de todos los avances del Concilio y de *Christifideles Laici* referidos a la valoración de la vocación laical en relación con las otras vocaciones del Pueblo de Dios, el laicado se comporta repetidas veces como un sujeto que necesita justificar su dignidad, su valor, su propia vocación. No se percibe, en cambio, tanto en el discurso como en la práctica, una necesidad de justificación de parte de las otras vocaciones que, por ser “específicas” –para evitar decir *especiales*– dentro de la comunidad, requerirían también ser explicadas en su razón de ser. En síntesis, hay que aclarar mejor si el laicado es una vocación o si, en realidad, es el grupo de fieles “no llamados” que, por tanto, deben dar cuenta de su razón de ser y actuar en la Iglesia y en el mundo. Cuestiones nada menores como la pastoral vocacional se dan cita en torno a estos interrogantes.

### 1.2. Nueva imaginación eclesiológica sobre el laicado

*El estado de Cristo y el “christifidelis” como norma y medida de toda vocación cristiana. El cristocentrismo de la eclesiología del Vaticano II*

13. J. GARRIDO, *Grandeza y miseria del celibato cristiano*, Santander, 1987, 71.

14. Sigo, en este punto, el balance de las posiciones posconciliares realizado por Magnani, “La llamada teología del laicado ¿tiene un estatuto teológico?”, 390ss.

15. Cf. B. FORTE, *La Iglesia de la Trinidad*, Salamanca, 1995, 334-347.

16. En esta línea, Magnani hace referencia a F. Klostermann.

permite replantear el fundamento de las vocaciones cristianas desde Cristo.<sup>17</sup> La superación profunda de un modelo eclesiológico afirmado sobre la diferencia jerarquía-laicado parece exigir mayores esfuerzos por recuperar a Cristo como norma y medida de los estados cristianos. El laicado no es el estado opuesto a la jerarquía o a la vida consagrada, sino una forma de participación del único estado de Cristo como indica H. U. Von Balthasar:

“El donde del cristiano es Cristo mismo, como el donde de Cristo es el Padre. Este dónde no es de orden espacial-temporal ni la simple prefiguración de un ideal o programa de vida, ni la aceptación externa de una tarea o dignidad (...). Es, más bien, una redefinición de toda la existencia de los llamados, de modo que éstos, mediante su inserción en el estado de Cristo, reciben su destino definitivo, que absorbe y relativiza en sí todo lo demás. (...) Y eso significa que el cristiano, viva en el estado que viviere, tiene que estar siempre en una relación concéntrica respecto de Cristo.”<sup>18</sup>

Por otro lado, la eclesiología del Concilio presenta un nuevo protagonista –distinto del clero– que es el *christifidelis*. Mientras que la época preconiliar acostumbraba a mirar a la Iglesia en clave prevalentemente jerárquica, centrando la construcción eclesial con preferencia sobre el clérigo y acentuando la contraposición con el no-clérigo que era el laico, *Lumen Gentium* ilustra ampliamente el giro que se ha querido realizar sosteniendo la común dignidad de los miembros derivada de su regeneración en Cristo (cf. LG 32). Por su participación en el único Pueblo de Dios por el bautismo, cada *christifidelis* realiza su vocación gozando de una común corresponsabilidad y constituye “el verdadero y efectivo protagonista humano en la Iglesia”.<sup>19</sup> En la práctica, esto significa el desafío de aprender a mirar la Iglesia desde un nuevo lugar hermenéutico, con sus propias exigencias de renovación eclesial y espiritual. Posiblemente, “En la medida en que los laicos cobren mayor conciencia de su ser-Iglesia y actúen en consecuencia, ejercerán una función *crítico-profética* de todas las instituciones eclesiales; y éstas se verán obligadas a dejarse interpelar.”<sup>20</sup>

17. Esta dimensión se ha estudiado en: V. R. Azcuy, “Itinerario espiritual y teología de los estados. En diálogo con K. Rahner y H. U. von Balthasar”, *Teología* 77 (2001) 43-66.

18. H. U. VON BALTHASAR, *Estados de vida del cristiano*, Madrid, 1994, 155-156.

19. P. A. BONNET, “El «christifidelis» recuperado protagonista humano en la Iglesia”, en: Latourelle (ed.), *Vaticano II*, 357-372, 364.

20. S. FUSTER, “Valoración teológica de la vida seglar en nuestro tiempo”, *Teología Espiritual* 32 (1988) 249-263, 263.

*La ministerialidad bautismal y la participación en el ministerio pastoral.* Sobre el tema de los ministerios laicales, el Concilio ofrece una posición clara: se habla de diversidad de ministerios, derivados del bautismo o del orden, denominados como *bautismales (laicales) y ordenados (jerárquicos)*. El uso restrictivo o discutido del concepto “ministerio” para los laicos expresa, en la visión de Sesboué, un verdadero retroceso, por cuanto significaría excluirlos de la ministerialidad de la Iglesia; a la vez, denota la necesidad de una clarificación en el ámbito de los ministerios.<sup>21</sup> Por un lado, se ha de distinguir el *ministerio pastoral*, apostólico, y por tanto ordenado, que comprende al obispo, a los presbíteros y a los diáconos; por otro lado, el *ministerio bautismal*, que puede ser instituido, confiado o simplemente reconocido. El mismo Sesboué da un paso más al señalar lo que él denomina una *nueva figura* emergente en el posconcilio y que explica, en parte, la inquietud antes mencionada: la participación de los laicos en la función pastoral.

“un «hecho de Iglesia» nuevo y, muy probablemente, llamado a perdurar. Este ministerio existe, y la creciente asociación de laicos a las tareas propiamente pastorales de la Iglesia está tomando un notable auge en todo el mundo (...) Se trata aquí de los laicos y de muchas religiosas que, investidos de una carta de misión de su obispo, reciben una tarea propiamente pastoral, es decir, orientada al anuncio oficial de la Palabra de Dios en la Iglesia, a la animación de la comunidad y a la administración, al menos parcial, de los sacramentos”.<sup>22</sup>

El interrogante que se plantea se relaciona con la identidad ministerial de estos laicos y su distinción con respecto a los clérigos. El presbítero tiene una vocación y una misión cuya radicalidad viene especificada por el hecho de su ordenación, de su compromiso de por vida y de su celibato. No sólo hace *más*, sino que *es distinto* en cuanto signo puesto en la Iglesia. Por su parte, el laico enviado no está ya en la situación del laico ordinario, aunque no sea fácil de caracterizar y definir la nueva figura de su colaboración pastoral. Con todo, una mirada más aguda centra el interrogante en otro ángulo de visión, que es el de la identidad laical: ¿vocación o suplencia?; o, en otros términos, ¿se promueven los ministerios laicales porque faltan las vocaciones al presbiterado?<sup>23</sup>

21. Cf. SESBOUÉ, *iNo tengáis miedo!*, 127.

22. SESBOUÉ, *iNo tengáis miedo!*, 133.134s. El autor dedica un apartado especial al *papel de las religiosas* en la participación en el ministerio pastoral, cf. obra citada 160-163, y las incluye en los demás aspectos generales referidos a la temática. Cf. también D. BOROBIO, “La mujer y los servicios y ministerios en la Iglesia”, en: *Misión y ministerios laicales. Mirando al futuro*, Salamanca, 2001, 89-119.

23. Al respecto, cf. SESBOUÉ, *iNo tengáis miedo!*, 154ss.

*Teología del matrimonio, de la sexualidad, del cuerpo y del gozo de lo humano.* La valorización de la vocación laical referida a los aspectos del matrimonio y la familia, la sexualidad y la genitalidad conyugal, el cuerpo<sup>24</sup> y el gozo humano, constituye en general una tarea todavía pendiente, al menos en parte. Es verdad que ya se ha comenzado a reflexionar al respecto, pero también es cierto que en la mentalidad general de la Iglesia existe una mirada sesgada negativamente con respecto a este conjunto de temas – realidades. En la visión de Dionisio Borobio, la experiencia matrimonial actual se vive “con mayor carga de secularidad que de sacralidad”:<sup>25</sup> los diversos aspectos de la experiencia no remiten a lo divino, sino que en general acentúan la dimensión humana. No obstante, según el autor, esto no quiere decir que el matrimonio no siga constituyendo una *referencia religiosa trascendente*:

“En efecto, la llamada y apertura al *Ser* puede manifestarse y reconocerse en el conocimiento del otro, en la libertad del compromiso, en la fascinación del amor, en el misterio de la corporeidad y la sexualidad, en la promesa de fidelidad y el riesgo del futuro, en la perentoria felicidad del placer, en el misterio de la vida nueva, en la pregunta por la totalidad desde la interrelacionalidad.”<sup>26</sup>

Por otra parte, desde el punto de vista de una eclesiología total, es evidente que la revalorización de los laicos en general y del matrimonio en particular debería ser alentada en una perspectiva de intercambio con las otras formas de vida en la Iglesia. En este sentido, parecen muy constructivas las reflexiones de Jean-Marie Tillard al vincular matrimonio y vida consagrada:

“Estas dos formas de vida se inscriben, pues, dentro de la tensión pascual entre Dios y el mundo, el mundo y Dios. El hecho de ser dos, y las dos plenamente evangélicas, revela su mutua fecundación. El religioso tiene necesidad del testimonio del no religioso para percibir que el Reino quiere abarcar toda la Creación y que las realidades de la gracia pasan por lo concreto de las situaciones, de las ambigüedades de lo terreno, de las servidumbres de la vida social; tal vez, también, para sentirse remitido a las exigencias concretas de la honradez para consigo mismo.”<sup>27</sup>

24. Señala Felisa Elizondo: “El cuerpo ha presentado siempre dificultades para ser asumido de verdad como realidad creada y como «lugar» en que la gracia incide, como afectado positivamente por la salvación”, cf. F. ELIZONDO, “Una ascética secular. El mundo visto de otra manera”, *Sal Terrae* 944 (1996) 749-759.

25. D. BOROBIO, *Sacramentos y etapas de la vida. Una visión antropológica de los sacramentos*, Salamanca, 2000, 177. Es muy iluminadora la presentación de la situación sociológica del matrimonio que plantea el autor, cf. obra citada 162ss.

26. BOROBIO, *Sacramentos y etapas de la vida*, 178.

27. J.-M. TILLARD, *El proyecto de vida de los religiosos*, Madrid, 1977, 342.

*Lo propio de los "christifideles laici".* Entre una aplicación general de la secularidad a la Iglesia y una identificación rasa del laico al *christifidelis*, queda sin resolver la pregunta acerca de la vocación laical, su especificidad y su aspecto propio. Evidentemente, resulta insuficiente la lectura del capítulo IV de *Lumen Gentium* como pretexto para superar una visión clerical o para incorporar la dimensión secular de toda la Iglesia; por otra parte, si el laico comparte con las otras vocaciones la condición de *christifidelis*, sin agregar nada más, entonces su realidad vocacional queda absorbida por el estado común de ser fiel cristiano. Ante esta cuestión, luego de un detallado análisis de los textos conciliares y de las diversas posiciones interpretativas, Magnani señala que el "laico" expresa la plenitud del *christifideles* en relación con el mundo:

"señalando la raíz teológica en el mismo «christifidelis» se ha creído darle todo este valor teológico, indicando con el término «laico», no algo más o menos referido a la *ratio* de «christifidelis», sino el lugar concreto, marcado por los propios carismas y ministerios, donde solamente la relación con el mundo y la laicidad con ellos indicada se realiza en plenitud."<sup>28</sup>

En este sentido, las puntualizaciones de *Christifideles Laici* acerca de la dimensión *teológica* de lo secular y de lo secular como *lugar propio de santificación* para el laico se mueven en este horizonte. Se habla de "profundizar el alcance teológico del concepto de la índole secular", del ser y del actuar en el mundo no sólo como realidad antropológica y sociológica "sino también, y específicamente, [como] una realidad teológica y eclesial" (ChL 15), y de la vida según el Espíritu de los fieles laicos llamada a expresarse particularmente "en su *inserción en las realidades temporales* y en su *participación en las actividades terrenas*" (ChL 17).

## 2. Visibilizando la teología de/sobre las mujeres en la Iglesia

No deja de sorprender que, luego del *Mensaje del Concilio a la humanidad* (1965) que incluyó un mensaje dirigido a las mujeres y de una encíclica del magisterio pontificio dedicada a la dignidad de la mujer (1988), pocos textos eclesiológicos hayan profundizado el tema de la situación de las mujeres en la Iglesia y una interpretación de la misma *des-*

28. MAGNANI, "La llamada teología del laicado ¿tiene un estatuto teológico?", 407.

*de la experiencia de ellas.* Naturalmente, a excepción de diversas teologías escritas por mujeres que han intentado llenar este vacío y de algunas expresiones, más bien ocasionales, de teólogos varones. Este silencio equivale, en la práctica, a subsumir la realidad de las mujeres al estado consagrado o laico, sin percibir el nuevo *signo de los tiempos*<sup>29</sup> y sin hacer visible, de modo suficiente, la particular vocación y misión que a ellas corresponde. ¿Se trata, acaso, del silencio que se produce ante una temática compleja, en cierta medida escabrosa, y no suficientemente decantada?, ¿o de una consigna eclesial de "promoción de las mujeres" que todavía no encuentra un cauce adecuado?, o es que la Iglesia, quizás, no ha percibido aún cabalmente las razones de conveniencia para realizar un diálogo a fondo con el feminismo y los retos que éste comporta.<sup>30</sup>

### 2.1. Imágenes insuficientes sobre las mujeres – algunos consensos actuales

*Ni clérigos, ni religiosos, ni laicos (varones).* En el número 202 de la revista *Concilium*, el primero dedicado a la teología feminista y que inaugura una nueva sección en la misma publicación, M. Zimmerman publica un artículo con el título "«Ni clérigo ni laica». La mujer en la Iglesia".<sup>31</sup> En el texto se explica que la mujer no es clérigo y se interroga si ella es *laica de pleno derecho*, conforme a su dignidad bautismal. Sin entrar en las cuestiones canónicas que exceden mi competencia, quiero hacer referencia a un hecho más fundamental: el que las mujeres no son ni clérigos, ni religiosos, ni laicos (varones), por lo cual este lenguaje no alcanza para incluirlas y considerarlas miembros de la Iglesia.<sup>32</sup> En efecto, una mirada a algunas obras de eclesiología de los últimos quince años muestra, todavía, *el silencio de una ausencia*:<sup>33</sup> las mujeres en la Iglesia. Otras, al menos

29. Así ha interpretado Pablo VI los acontecimientos relativos a la mujer en el posconcilio, tal como lo ha expresado al momento de proclamar a las dos primeras mujeres como doctoras de la Iglesia en 1970: Teresa de Ávila y Catalina de Siena.

30. Un texto "clásico" sobre este interrogante es el de M.-T. VAN LUNEN CHENU, "Mujeres, feminismo y teología", en: B. LAURET – F. REFOULÉ (dirs.), *Iniciación a la práctica de la teología. 5. Ética y práctica*, Madrid, 1986, 418-470.

31. *Concilium* 202 (1985) 335-344. El planteo está en referencia al lenguaje acuñado en el Nuevo Código de Derecho Canónico promulgado en 1983.

32. Sobre la invisibilización y la inclusividad expresada por el lenguaje, cf. F. ELIZONDO, "Mujer", en: M. Navarro (ed.), *10 mujeres escriben teología*, Estella, 1993, 199-232, 207ss.

33. A modo de ejemplo, hago referencia sólo a tres obras conocidas y leídas en nuestro ámbito: E. B. DE LA FUENTE, *Eclesiología*, Madrid 1998; B. FORTE, *La Iglesia de la Trinidad. Ensayo sobre el misterio de la Iglesia comunión y misión*, Salamanca, 1996; R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca, 1990.

brevemente, van incorporando la temática, es decir, van asumiendo una realidad hasta hace poco ocultada en el mismo lenguaje y enunciado de los temas teológicos, para hacerla visible. En este sentido, vale la pena mencionar las reflexiones de Medard Kehl en relación con *una imagen androcéntrica del mundo que no forma parte del contenido normativo de la revelación*.<sup>34</sup> El teólogo alemán señala el elevado número de mujeres jóvenes que se alejan de la Iglesia y la correlativa necesidad de subrayar la dignidad antropológica, social, jurídica y espiritual de la mujer y su derecho a la igualdad.<sup>35</sup> Con respecto al “sobrentendido selectivo” expresado en el lenguaje, él mismo afirma:

“se suele llamar a los fieles, en forma masculina, «hijos» de Dios, «hermanos», «discípulos», «siervos», «amigos» (baste recordar las letras de nuestros cantos religiosos en la alabanza a Dios), donde las mujeres quedan obviamente «sobrentendidas». Pero justamente esta implicitud de la mujer en las formas lingüísticas masculinas les parece hoy a muchos el síntoma claro de una autonomía y un valor propios no reconocidos en la realidad social y eclesial. (...) En cualquier caso, este «sobrentendido» de las mujeres se aplica a su vez muy *selectivamente*. Porque justamente cuando el lenguaje bíblico podría llevar a una revalorización estructural de las mujeres, es cuestionado a menudo desde el ángulo teológico y jerárquico-eclesial; por ejemplo, cuando el Nuevo Testamento se refiere al *discipulado* de las mujeres que «siguieron» a Jesús hasta la cruz y el sepulcro”.<sup>36</sup>

*Mujer – complemento pasivo, afectivo, doméstico, silencioso...* Tanto los teólogos como las teólogas –éstas en mayor proporción– que han revisado el modelo antropológico a la luz de los avances disciplinares de las últimas décadas, han reconocido los límites de un *modelo de complementación* que no garantiza una mayor equidad de relaciones entre varones y mujeres. Karl Lehmann lo ha caracterizado como “modelo de equiparación y polaridad”,<sup>37</sup> que subraya la diferencia dentro de la esencial igualdad. En la configuración concreta de esta visión, el mundo del varón está marcado por la acción, la lucha y la razón, mientras que el de la mujer se destaca por el ánimo, la delicadeza, la sensibilidad y los valores hoga-

ños, lo que deja latente el riesgo de la inferioridad y subordinación para ella. En respuesta a esta misma forma de comprensión, Bruno Forte presenta, por su parte, una introducción antropológica a su mariología, haciéndose eco de algunas teólogas feministas más destacadas:

“La relación entre masculinidad y femineidad se ha concebido en términos de dependencia o todo lo más de complementariedad: ésta supone que los dos polos tienen en sí mismos su propia consistencia, aunque tienen necesidad el uno del otro; dada la concepción negativa que predomina de lo femenino, la presunta complementariedad ha jugado sin embargo en descrédito de la mujer. Por eso mismo la concientización emancipadora –rechazando las antinomias sacralizantes de las dependencias históricas– prefiere hablar de «reciprocidad», es decir, de una relación que afirme la absoluta dignidad de cada uno de los polos”.<sup>38</sup>

Lo decisivo, en el debate reciente acerca de los modelos antropológicos, parece estar no tanto en la justificación teórica o el arraigo tradicional de los mismos, sino sobre todo en la capacidad transformadora de las relaciones que ellos poseen.<sup>39</sup>

*El paradigma de la “mujer eterna” y otros modelos a revisar.* No deja de ser interesante que en otra mariología contemporánea, la de Stefano De Fiores,<sup>40</sup> se haga una crítica al ideario tradicional de la mujer representado en la visión de la *mujer eterna* de Gertrud von le Fort, que tiene su apelación fundamental en la figura de María. La autora afirma que el símbolo genuino de la mujer es el velo, porque el silencio y el secreto son propiedades de la mujer; en consecuencia, la vocación de la mujer queda definida como maternidad, virginidad y actitud religiosa, conforme al modelo pasivo receptivo de María. Al respecto, De Fiores señala que estos presupuestos metafísicos impiden a le Fort “captar los aspectos de iniciativa y de liberación incluidos en la figura evangélica de María” y agrega que este modelo “se presta muy bien para sacralizar esta vocación religiosa, escondida y subalterna de la mujer”.<sup>41</sup> En efecto, la mariología de las últimas décadas ha recibido positivamente los retos del feminismo y

34. Cf. M. KEHL, *La Iglesia. Eclesiología católica*, Salamanca, 1996, 24.

35. Cf. KEHL, *La Iglesia*, 200ss. El autor desarrolla como temas críticos de consenso entre las mujeres: 1. el lenguaje “androcéntrico”; 2. el “sobrentendido” selectivo; 3. la exclusión de las mujeres del ministerio ordenado, en el marco de la cuestión de los ministerios eclesiales.

36. KEHL, *La Iglesia*, 204.

37. Cf. K. LEHMANN, “La valoración de la mujer, problema de la antropología teológica”, *Comunio* 4 (1982) 237-245, 239s. Este modelo de polaridad procede del idealismo y romanticismo de fines del siglo XVIII y ha tenido un gran eco en el ámbito religioso-eclesial y teológico.

38. B. FORTE, *María, la mujer icono del misterio*, Salamanca, 1993, 27.

39. Sobre este punto, cf. V. R. AZCUY, “Teología ante el reto del género. La cuestión y el debate antropológico”, *Proyecto* 45 (2004) 9-37; V. R. AZCUY, “Teología e inequidad de género: Diálogo, interpretación y ética en el cruce de disciplinas”, en: N. BEDFORD – M. GARCÍA BACHMANN – M. STRIZZI (eds.), *Puntos de encuentro*, Buenos Aires, 2005, 37-63.

40. S. DE FIORES, *María en la teología contemporánea*, Salamanca, 1991, 413ss.

41. S. DE FIORES, *María en la teología contemporánea*, 417.418.

ha cuestionado las figuras, las simbolizaciones y representaciones inadecuadas de María.<sup>42</sup> El magisterio de Pablo VI, por su parte, ha dado señales de atención y de respuesta a los desafíos relativos a la situación contemporánea de las mujeres en *Marialis Cultus*:

“María de Nazaret, aun habiéndose abandonado a la voluntad del Señor, fue algo del todo distinto de una mujer pasivamente remisa o de religiosidad alienante, antes bien, fue mujer que no dudó en proclamar que Dios es vindicador de los humildes y de los oprimidos y derriba de sus tronos a los poderosos del mundo” (MC 37).<sup>43</sup>

En este contexto, no se puede omitir una breve alusión al modelo antropológico empleado en *Mulieris Dignitatem* por Juan Pablo II. Las lecturas valorativas<sup>44</sup> recuperan los aspectos más promisorios de la encíclica: los conceptos de reciprocidad, esponsalidad y maternidad, en una clave particular de dignidad; la discriminación de la mujer como fruto del pecado; las relaciones entre antropología y cristología. Las críticas podrían resumirse en la fórmula polémica de Kari Børresen: una “imagen aggiornada y una tipología atrasada”,<sup>45</sup> en referencia a la tipología Adán-Cristo/ Eva-María.<sup>46</sup> *Ni Eva, ni María, ni santas canonizadas*. En el ámbito de los modelos femeninos, las teólogas han criticado una referencia excesiva del magisterio y la teología a las grandes figuras paradigmáticas del cristianismo; no porque desconocieran su valor inspirador y salvífico, sino porque han perci-

42. Sobre los desafíos mariológicos desde las teologías hechas por mujeres, cf. V. R. AZCUY, “Re-encontrar a María como modelo. La interpelación feminista a la mariología actual”, *Ephemeres Mariologicae* 54 (2004) 69-92.

43. Vale la pena leer el párrafo completo y recordar la perspectiva antropológico-cultural asumida por Pablo VI en *Marialis Cultus*, cf. S. DE FIORES, “María en la teología posconciliar”, en: Latourelle, *Vaticano II*, 313-355.

44. A modo de referencia, se pueden citar dos contribuciones: en el ámbito de la Iglesia estadounidense, la de Sara Butler, actualmente miembro de la *Comisión Teológica Internacional*; y en el ámbito local, la de Josefina Llach, quien se encuentra entre las teólogas pioneras en el contexto argentino. Cf. S. BUTLER, “Embodiment: Women and Men, Equal and Complementary”, en: E. A. JOHNSON, *The Church Women Want*, 35-44; M. J. LLACH, “Diálogo sobre mujeres”, *Proyecto 39* (2001) 261-276.

45. Cf. K. E. BØRRESEN, “Immagine aggiornata, tipologia arretrata”, en: M. A. MACCIOCCHI, *La donna secondo Wojtyła. Ventinove chiavi di lettura della Mulieris Dignitatem*, Milano, 1992, 197-212. Para un estudio de *Mulieris Dignitatem* en diálogo con Børresen, cf. LLACH, “Diálogo sobre mujeres”.

46. No es posible, en esta ocasión, entrar en esta temática. Como obras de referencia pueden indicarse: K. E. BØRRESEN, *Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas*, Kampen – the Netherlands, 1995; M. NAVARRO, *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Génesis 2-3*, Madrid, 1993; R. RADFORD RUETHER, *Women and Redemption. A theological History*, Minneapolis, 1998.

bido ciertos usos restrictivos de estos modelos en desmedro del reconocimiento de las mujeres cristianas de nuestro tiempo. Así, mientras algunas mujeres más progresistas han tratado de “purificar” la memoria de Eva como mujer responsable del pecado de la humanidad,<sup>47</sup> otras se han debatido entre esta herencia culpabilizadora de Eva<sup>48</sup> y el inalcanzable ideal de María, sin poder encontrar su justo lugar. A modo ilustrativo, se puede citar cómo Catharina Halkes reflexiona sobre la metáfora María – nueva Eva: “con ella se presenta a Eva como la típica seductora, como la *femme fatale*, que induce a los hombres al pecado; por otra parte, en el polo opuesto se idealiza a María como la mujer perfecta. Ambos tipos se desarrollan siempre a costa de la mujer”.<sup>49</sup> Asimismo, la exaltación de algunas santas cristianas extraordinarias, no debería “funcionar” como modo de desvalorizar a las mujeres de una vida ordinaria. En este sentido, merece la pena citarse lo que propone la exhortación *Vita Consecrata* al hablar de la dignidad y el papel de la mujer consagrada:

“Se espera mucho del genio de la mujer también en el campo de la reflexión teológica, cultural, espiritual, no sólo en lo que se refiere a lo específico de la vida consagrada femenina, sino también en la inteligencia de la fe en todas sus manifestaciones. A este respecto, ¡cuánto debe la historia de la espiritualidad a santas como Teresa de Jesús y Catalina de Siena, las dos primeras mujeres honradas con el título de Doctoras de la Iglesia, y a tantas otras místicas, que han sabido sondear el misterio de Dios y analizar su acción creyente!” (VC 58).<sup>50</sup>

## 2.2. Nueva imaginación teológica de las mujeres

*Mujeres en la Iglesia. Que el Concilio Vaticano II haya introducido más decididamente el tema de la mujer/ las mujeres en la Iglesia represen-*

47. “Die alte Eva gibt’s nicht mehr” (La antigua Eva no existe más) fue un *slogan* que proponían algunos grupos de la *Iglesia de abajo* (*Kirche von unten*) en una Jornada de la Iglesia Católica Alemana de mediados de los noventa, como expresión de un programa de recuperación positiva de su figura.

48. “La concatenación establecida indebidamente entre los capítulos del Génesis, de manera que la culpa parece empañar desde el momento de su creación a la figura de Eva y comprometer su prerrogativa de ser, como el varón, «a imagen», opera negativamente y lo hace con mayor alcance cuando los textos fundamentales se asocian con otros, influidos por una exégesis rabínica o por influjos extrabíblicos que acentúan la secundariedad y dependencia de la mujer.” ELIZONDO, “Mujer”, 226.

49. C. HALKES, “María-mariología. B. Desde una teología feminista”, en: P. EICHER (dir.), *Diccionario de conceptos teológicos*, Barcelona, 1990, t2, 32-39, 33.

50. El texto habla, a continuación, de las mujeres llamadas a ser promotoras de un “nuevo feminismo”.

ta un hecho completamente inédito, que se ha prolongado con *Mulieris Dignitatem* de Juan Pablo II en 1988. La atención y la reflexión sobre la temática contribuyen, sin duda, al proceso de *despertar de las mujeres*<sup>51</sup> en las iglesias cristianas, tal como lo expresa de forma paradigmática el primer número de *Concilium* dedicado a la cuestión en 1985, con el título “*La mujer, ausente en la teología y en la Iglesia*”. Asimismo, las cuatro últimas décadas son una etapa de progresiva *visibilidad y audibilidad* de las mujeres en la Iglesia, con variantes en el modo y en los tiempos según el contexto. Algunos títulos ilustrativos de artículos y de libros que muestran esta realidad pueden ser: “*Romper el silencio, lograr un rostro visible*”,<sup>52</sup> “*Más lugar al espacio y más espacio a la mujer*”,<sup>53</sup> “*Dar razón de la fe que hay en nosotras*”,<sup>54</sup> “*Cuando biografía y cuerpo se hacen teología*”,<sup>55</sup> *10 mujeres escriben teología*,<sup>56</sup> *Las mujeres en la Iglesia*,<sup>57</sup> *El lugar teológico de las mujeres*,<sup>58</sup> *Lecturas en Teología Feminista Latina*,<sup>59</sup> *Mujeres, género y sexualidad*,<sup>60</sup> *La Iglesia que quieren las mujeres*,<sup>61</sup> *En marcha – las mujeres investigan el futuro de la teología*,<sup>62</sup> *Puntos de encuentro*,<sup>63</sup> para mencionar algunos. Esta nueva forma de presencia se ha

51. Se habla de “women´awaking”: las mujeres se reúnen en círculos pequeños, íntimos, cuentan sus historias, descubren sus voces y se autoafirman, toman conciencia de sus opresiones y comienzan a luchar para cambiar su situación. Su finalidad no es separatista o excluyente de los varones, sino más bien una estrategia interina para el crecimiento de las mujeres y su plena liberación.

52. *Concilium* 202 (1985) 301-320.

53. M. J. LLACH, “Más lugar al espacio y más espacio a la mujer. Algunas notas para la renovación de la misión de la Iglesia en solidaridad y esperanza”, en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *De la esperanza a la solidaridad. XX Semana Argentina de Teología*, Buenos Aires, 2002, 213-228.

54. *Proyecto* 39 (2001) 145-161.

55. *Cuadernos de Teología* 21 (2002) 105-122.

56. M. NAVARRO PUERTO (dir.), *10 mujeres escriben teología*, Estella, 1993.

57. G. L. MÜLLER (ed.), *Las mujeres en la Iglesia. Especificidad y corresponsabilidad*, Madrid, 2000.

58. V. R. AZCUY (coord.), “*El lugar teológico de las mujeres. Un punto de partida*”, en: *Proyecto* 39 (2001) 445p.

59. M. P. AQUINO – D. L. MACHADO – J. RODRÍGUEZ (eds.), *A Reader in Latina Feminist Theology. Religion and Justice*, Austin, 2002.

60. C. SCHICKENDANTZ (ed.), *Mujeres, género y sexualidad. Una mirada interdisciplinar*, Córdoba, 2003.

61. E. A. JOHNSON (ed.), *The Church Women Want. Catholic Women in Dialogue*, New York, 2002.

62. M. ECKHOLT – M. HEIMBACH-STEINS (eds.), *Im Aufbruch – Frauen erforschen die Zukunft der Theologie*, Ostfildern, 2003.

63. BEDFORD – GARCÍA BACHMANN – STRIZZI (eds.), *Puntos de encuentro*.

generalizado como un fenómeno que se ha denominado *mujeres-iglesia* (*women-church*), un movimiento surgido originalmente en Estados Unidos que se comprende como ecuménico más allá de sus comienzos predominantemente católicos.<sup>64</sup> Se trata de una figura creciente de relaciones en red, que no posee una organización central, ni un liderazgo permanente, ni una inscripción formal de sus miembros, pero que posee una extensión internacional; se puede dar en comunidades que se autoidentifican de este modo y en otras que simplemente reflexionan sobre las experiencias de las mujeres en las iglesias.

*Mujeres – compañeras activas, racionales, públicas, parlantes... La crítica a los modelos antropológicos androcéntricos, que inferiorizan a las mujeres y canonizan su lugar de subordinación y dependencia constituye una realidad cada vez más generalizada en las publicaciones aggiornadas relativas a la temática. Los nuevos enfoques, más igualitarios sin suprimir las diferencias, y más recíprocos sin anular definitivamente la complementación, introducen nuevas categorías teológicas para definir las relaciones personales y sociales. El concepto de “compañerismo” o “cooperación” (*partnership*) es uno de los más generalizados y debe su profundización a la reconocida pastora presbiteriana Letty M. Russell,<sup>65</sup> quien además ha trabajado especialmente acerca de la autoridad y el “ministerio mutuo” (*mutual ministry*) en la Iglesia.<sup>66</sup> Otro concepto que ha contribuido a pensar Ada-Maria Isasi Díaz, en el ámbito católico, es el de “mutualidad” (*mutuality*), siendo vinculado con el de reciprocidad y solidaridad: “La mutualidad es un elemento central de la solidaridad. Ella configura un nuevo orden de relaciones que se opone a cada una y todas las formas de dominación”.<sup>67</sup> En términos semejantes, el teólogo italiano Piero Coda destaca los desafíos eclesiológicos del presente:*

64. Inicialmente se ha tratado del movimiento surgido de la *Women’s Ordination Conference*, recién reconocido con este nombre a partir de un congreso mayor realizado en Chicago, con el título “*Women Church Speaks*”, en 1983. Para más detalles, cf. M. T. WINTER, “*Women-Church*”, en: L. RUSSELL – J. SHANNON CLARKSON (eds.), *Dictionary of Feminist Theologies*, Louisville – Kentucky 1996, 317-318; A. DERMIENCE, “*Teología de la Mujer y teología feminista*”, en: C. SCHICKENDANTZ (ed.), *Religión, género y sexualidad. Análisis interdisciplinarios*, Córdoba, 2004, 247-278, 266s.

65. Entre sus obras relacionadas con el tema, pueden destacarse *The Future of Partnership*, Philadelphia 1979; *Church in the Round. Feminist Interpretation of the Church*, Louisville, Kentucky, 1993.

66. Cf. L. M. RUSSELL, “*Authority in Mutual Ministry*”, *Quarterly Review* 6,1 (1986) 10-23; traducido con el título de “*Hogares de libertad*” en: A. LOADES (ed.), *Teología Feminista*, Bilbao 1997, 309-325.

67. A. M. ISASI-DÍAZ, “*Solidarity*”, en: Russell – Shannon Clarkson (eds.), *Dictionary of Feminist Theologies*, 266-267, 266.

“La conciencia cristiana parecería estar hoy ante el aún no cruzado umbral de la reciprocidad. ¿Cómo serán el lenguaje, el pensamiento, el arte, la economía, la ciudad, las ciencias, la justicia, la paz, el desarrollo, la tecnología... una vez cruzado ese umbral? Y, en la Iglesia, ¿cómo serán la comunión, la misión, el diálogo y las formas de la caridad? Acaso algo se pueda intuir imaginando el primado del ser sobre el hacer, del confiar más en la alianza con Dios que en el proyecto humano, de la vida sobre la idea, del servicio sobre las muchas formas evidentes y ocultas del poder, de la misericordia sobre el juicio, de la paciente espera sobre la perentoria imposición, de la mirada universal sobre la asfixia del detalle.”<sup>68</sup>

*Mujeres plurales, diversas, diferentes, otras...* Hablar de las experiencias, de las biografías y de las voces de las mujeres, significa claramente hablar de *diversidad*. Una buena introducción a este punto podría ser la presentación de una obra de reciente aparición en nuestro ámbito: *Puntos de encuentro*.<sup>69</sup> En la contratapa se dice: “Este libro nace, pues, del diálogo multifacético de mujeres muy distintas y a la vez unidas por el deseo de avanzar teórica y prácticamente, que no se sienten en absoluto empujadas a lograr una uniformidad de pensamiento. (...) Sin embargo, pueden descubrirse en las reuniones del grupo y por ende en estos textos, algunos *puntos en común* que alientan un encuentro fructífero: la preocupación por la inequidad, la constante referencia a la materialidad de la vida y el ejercicio creativo del pensamiento crítico dentro de un marco interdisciplinario”. La reflexión de las teologías hechas por mujeres se resiste a hablar de “la mujer” y postulan una consideración respetuosa de la variedad de experiencias, biografías y voces de las diferentes mujeres. De hecho, las mismas teologías se han diferenciado conforme al grupo étnico o contextual que representan:<sup>70</sup> teologías *womanistas* o de las mujeres afroamericanas, teologías *mujeristas* o *latinas* en Estados Unidos, teologías *feministas* blancas o del contexto norteamericano, etc.

*El aporte irremplazable de las mujeres en la construcción de identidades*. Ya en el inmediato posconcilio Karl Rahner ha hablado de la “Iglesia de las mujeres” (*Kirche der Frauen*) y de la necesaria “discreción de espíritu” acerca de su misión actual; en este contexto, el teólogo alemán planteaba la importante distinción entre el valor normativo del magisterio para dar los principios generales y universales, y el irremplazable

68. CODA, “Cruzar el umbral de la reciprocidad”, 493.

69. BEDFORD – GARCÍA BACHMANN – STRIZZI (eds.), *Puntos de encuentro*.

70. Para un breve mapeado de algunas de estas teologías, cf. V. R. AZCUY, “Bosquejos sobre teologías escritas por mujeres en América Latina”, *Cuadernos de Teología* 22 (2003) 149-174.

aporte de las mujeres mismas a la hora de definir existencialmente *cómo ha de ser una mujer cristiana en concreto en la época presente*.<sup>71</sup> En otras ocasiones, las mujeres teólogas han problematizado acerca de los “modelos femeninos”, no sólo en lo que respecta al proceso de la selección y domesticación de estos modelos en la Iglesia,<sup>72</sup> sino también con respecto a su parcialidad y su canonización.<sup>73</sup> Más allá de las distintas posiciones, es evidente que el proceso de revisión y construcción de identidades de los *christifideles* varones y mujeres no puede retrotraerse simplemente a Cristo, María y los grandes testigos de la historia universal, aunque ellos siempre tengan un valor fundamental y paradigmático. Esta realidad pone de manifiesto la prioridad de responsabilidad y participación que tienen los mismos fieles cristianos a la hora de concretizar, actualizar y diversificar los modelos universales. En síntesis:

“La comunidad eclesial está, entonces, llamada a estudiar y a promover todos los caminos y los medios que ayuden concretamente a que la mujer ocupe el lugar que le compete. (...) Urge al mismo tiempo abrirse a la posibilidad de que la mujer determine creativamente la cultura eclesial y vuelva a plasmar el lenguaje teológico y litúrgico.”<sup>74</sup>

### 3. Hacia una nueva imaginación sobre el laicado y las mujeres en la Iglesia

Luego de deletrear algunas imágenes insuficientes y de bosquejar perspectivas para una nueva imaginación de los temas eclesiológicos propuestos, se vuelve la mirada al punto de partida de la reflexión. Posiblemente, el desarrollo progresivo y creativo de una teología del laicado se dará mediante el aporte de los mismos laicos, por “el encuadramiento del «laos» en la vida del mundo”,<sup>75</sup> y al mismo tiempo de la cooperación real de los otros *christifideles* hacia ellos. Para renovar las imágenes sobre las mujeres, no se trata –como recuerda Borobio– “de acoplarse a fáciles *slo-*

71. Cf. K. RAHNER, “La mujer en la nueva situación de la Iglesia”, en: *Escritos de Teología VII*, Madrid, 1969, 380-397.

72. Cf. M. COLLINS, “Hijas de la Iglesia”, *Concilium* 202 (1985) 321-333.

73. Cf. NAVARRO PUERTO, “Pecado”, en: *10 mujeres escriben teología*, 259-298, 266ss.

74. P. CODA, “Cruzar el umbral de la reciprocidad”, 493.

75. J. GROOTAERS, “La función teológica del laico en la Iglesia”, en: *Al servicio teológico de la Iglesia. Homenaje a Yves Congar*, Santander, 1975, 77-104, 91.

*gans* feministas, sino de tomar conciencia y querer llevar a la práctica, con sensatez y según capacidades, los proclamados principios de la común igualdad y dignidad”.<sup>76</sup> También en este terreno, las mujeres teólogas tienen mucho de nuevo para decir a nuestro tiempo. Quisiera concluir estas reflexiones con tres imágenes que Letty M. Russell utiliza en su eclesiología:<sup>77</sup> *la mesa redonda*, como imagen del diálogo; *la mesa de la cocina*, como imagen de las acciones y decisiones compartidas; y *la mesa de la bienvenida*, como imagen de la hospitalidad y del banquete que todos y todas estamos llamados a gozar y compartir. La Iglesia es una comunión y esta comunión se construye cada día con la gracia de Dios.

VIRGINIA R. AZCUY  
01-11-05

76. BOROBIO, *Misión y ministerios laicales*, 116.

77. Cf. RUSSELL, *Church in the Round*, 17.75.149.

## LOGROS Y TAREAS. A 40 AÑOS DE LA PROMULGACIÓN DE LA CONSTITUCIÓN DOGMÁTICA SOBRE LA DIVINA REVELACIÓN.<sup>1</sup>

### RESUMEN

Tras una breve presentación de la historia de la composición de “*Dei Verbum*”, en el marco de la invitación al “*aggiornamento*” del Papa Juan XXIII que desembocó en la convocatoria al Concilio Vaticano II, indicando sus características salientes y su estructura, se destacan –siguiendo a R. LATOURELLE– los aportes novedosos principales de la Constitución para concluir con unas breves reflexiones a propósito de la categoría teológica *sensus fidelium* y de su función y recepción en período post-conciliar.

*Palabras clave:* Revelación, *Dei Verbum* crecimiento de la Tradición, *Sensus fidelium*.

<sup>1</sup> *Bibliografía consultada:* AA.VV., *Palabra de Dios y exégesis*, Navarra, Cuadernos bíblicos 74, 1992; L. ALONSO SCHÖKEL – A. ARTOLA, *La Palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario temático a la Constitución «Dei Verbum» del Vaticano II sobre la Divina Revelación*, Bilbao, 19916; F. ARDUSSO, *Magisterio eclesial. El servicio de la Palabra*, Madrid, 1997; A. ARTOLA, *De la Revelación a la inspiración. Los orígenes de la moderna teología católica sobre inspiración bíblica*, Valencia-Bilbao (institución San Jerónimo 16, 1983; A. DULLES, *El oficio de la teología. Del símbolo al sistema*, Barcelona, 2003; R. LATOURELLE, *Come Dios si revela al mondo. Lettura commentata della Costituzione del Vaticano II sulla «Parola di Dio»*, Assisi, 2000; (ed.) Vaticano II, *Balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962- 1987)*, Salamanca, 1989; V. MANUCCI, *La Biblia como Palabra de Dios. Introducción a la Sagrada Escritura*, Bilbao, 1997; S. PIÉ I NINOT, *La Teología fundamental. “Dar razón de la esperanza” (1Pe 3, 15)*, Salamanca, 20014; J. RATZINGER, “Comentar zur Dogmatischen Konstitution ubre die göttliche Offenbarung”, en: *Lexikon für Theologie und Kirche. Das zweite vatikanische Konzil. Teil II*, Freiburg-Basel-Wien, 1967, 497-

## ABSTRACT

*Dei Verbum* was written as an answer to Pope's John XXIII invitation to *aggiornamento*. Following R. Latourelle, the authoress points out the structure and outstanding features of this Constitution. She concludes reflecting on *sensus fidelium* as a theological category, on its function and post-Council reception.

*Key Words:* Revelation, *Dei Verbum*, tradition growth, *sensus fidelium*.

“¿Cómo creerán en aquel a quien no han oído?”  
(Rm 10,14a)

El 18 de noviembre de 1965 salía a la luz “*Dei Verbum*”, el documento conciliar de más larga –y agitada– gestación<sup>2</sup>.

La tarde del 25 de enero de 1959, el papa Juan XXIII, de manera tan imprevista como profética, manifestaba su decisión de convocar el Concilio, en la Basílica San Pablo Extramuros. A partir de aquella fecha, se inició un intenso movimiento. La preparación directa del concilio fue realizada sobre todo por la curia romana, pero lentamente fueron integrándose también importantes y diversas experiencias eclesiales, que tendían hacia una fuerte renovación de la vida de la Iglesia.

El 17 de mayo de ese mismo año, el Papa nombraba una comisión antepreparatoria, a la que encomendó una consulta de carácter universal (algo que nunca se había realizado). Entre los temas mayores que surgían de las respuestas a la consulta, se pedía una atención especial al problema

528.570-583; D. VITALI, *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Brescia, 1993. También fueron consultadas diversas ponencias del Congreso Internacional convocado por la Federación bíblica católica y el Consejo Pontificio para promoción de la unidad de los cristianos, celebrado en Roma en septiembre último para celebrar el 40 aniversario de la promulgación de la Constitución *Dei Verbum* de la página oficial: <http://www.deiverbum2005.org>: International Congress, September 14-18, 2005, Rome. Organized jointly by the Catholic Biblical Federation and the Pontifical Council for Promoting Christian Unity, to celebrate the 40th anniversary of the promulgation of the Vatican II Dogmatic Constitution on Divine Revelation *Dei Verbum*.

2. Dice G. RUIZ, “Seis años transcurren desde las consultas preliminares para preparar los temas del concilio, a mediados del 59, hasta la promulgación de la constitución, en noviembre del 65. Ninguna de las constituciones ocupó como ésta el aula conciliar durante tres años [...] comenzó a discutirse un mes después de haber comenzado el concilio, el 14 de noviembre de 1962, y sólo veinte días antes de terminar éste tendría lugar la promulgación” (Id., “Historia de la Constitución «*Dei Verbum*»”, en: L. ALONSO SCHÖKEL – A. ARTOLA, *La Palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario temático a la Constitución «Dei Verbum» del Vaticano II sobre la Divina Revelación*, Bilbao, 1991, 45-46).

de la “naturaleza de la revelación”, de la “modalidad de transmisión de la revelación” y de la “relación entre el magisterio y la palabra de Dios”.

La comisión teológica preparatoria intentó sistematizar estos temas en un esquema, que fue titulado “*Schema compendiosum Constitutionis de fontibus revelationis*”. A partir de este documento de trabajo comenzaba a desarrollarse un largo y convulsionado recorrido de varios años, que desembocó, finalmente, en *Dei Verbum*.<sup>3</sup>

Este esquema fue desarrollado por una subcomisión (octubre 1960), revisado y enmendado por las comisiones teológica (octubre 1961) y central (junio 1962), aprobado por el Papa (julio) y enviado a los padres conciliares con el título “*Schema Constitutionis dogmaticae de fontibus revelationis*”.

Este texto fue tomado en el PRIMER PERÍODO el Concilio, el 14 de noviembre de 1962. Se habían presentado además a los padres conciliares otros tres esquemas (de alguna manera competidores del documento oficial):

- 1) Uno elaborado por el Secretariado para la unidad de los cristianos (Stakemeier, Feiner).
- 2) Otro redactado por K. Rahner y patrocinado por las conferencias episcopales de Austria, Bélgica, Francia, Holanda y Alemania (*De revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta*).
- 3) Un tercero, breve, redactado por Y. Congar (*De Traditione et Scriptura*).

La discusión se volvió pronto agria y polémica. Se atacaba el ESQUEMA en su orientación general y en particular por el equivoco del lenguaje de la “doble fuente”, que llevaría a considerar la Escritura y la Tradición como independientes la una de la otra. Se presentó entonces una petición de voto: “si hay que interrumpir la discusión del esquema de la constitución dogmática sobre las fuentes de la revelación” (20 noviembre: 1368 *placet*, 822 *non placet* y 19 nulos). No alcanzando el *quorum* exigido, intervino el Papa con la orden de retirar el esquema para su reelaboración total. Se formó para ello una “Comisión mixta” con los miembros de la

3. Cf. G. RUIZ, “Historia de la Constitución «*Dei Verbum*»”, en: L. ALONSO SCHÖKEL – A. ARTOLA, *La Palabra de Dios...*, 45-151 –con sinopsis de los cuatro esquemas sucesivos–. Dentro de la abundantísima bibliografía sobre el Concilio y la Constitución “*Dei Verbum*” mencionamos (en castellano): R. FISICHELLA, “Vaticano II”, en R. LATOURELLE – R. FISICHELLA (dir.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid, 1992, 272-277 –en adelante: *DTF*–; B. DUPUY (y otros), *La revelación divina I. Constitución dogmática «Dei Verbum»*, Madrid 1970; G. ALBERIGO – J. P. JOSSUA, *Recepción del Vaticano II*, Madrid 1987; C. FLORISTÁN - J. J. TAMAYO, *El Vaticano II veinte años después*, Madrid, 1985; R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962- 1987)*, Salamanca, 1989.

comisión doctrinal y del Secretariado para la unidad de los cristianos, consultores y cardenales de designación pontificia (presidirían los enfrentados Cardenales OTTAVIANI y BEA). Acordaron en principio:

- 1) Cambio del título por *De divina revelatione*.
- 2) Redacción de un “proemio” para explicar la doctrina sobre la revelación.
- 3) Cambio del título del capítulo primero: de *De duplici fonte revelationis* a *De Verbo Dei revelato*.

La discusión desplazó los acentos, pero el resultado fue un texto de compromiso que no conformaba a nadie. Enviado a los padres, no pudo discutirse en el aula en el SEGUNDO PERÍODO del Concilio (29 septiembre-4 diciembre de 1963). Se presentaron por escrito numerosos juicios que presagiaban interminables discusiones.

Ante el peligro de que la Constitución quedara definitivamente arrinconada (dicho más vulgarmente, “cajoneada”), se formó en marzo de 1964 una subcomisión de 7 padres y 19 peritos para elaborar un texto nuevo. El trabajo fue inmenso: se trataba de concordar las observaciones que llegaban desde los padres y las conferencias episcopales en un texto que fuera expresión de todo el Concilio. El nuevo texto tenía un proemio que daba el tono pastoral y 6 capítulos. Se discutió en el TERCER PERÍODO durante una semana entera (octubre de 1964): aprobación general y múltiples observaciones.

Una nueva redacción llegó al CUARTO PERÍODO, donde recibió 1498 *placet juxta modum*.

El texto final pasó el examen de la 155ª Congregación general (29 de octubre de 1965) y en la promulgación la votación final dio 2344 *placet* y 6 *non placet*.

## 1. Características generales de *Dei Verbum*<sup>4</sup>

### 1.1. Cristo, centro de la constitución, culmen y plenitud de la revelación

Jesucristo es revelación con su presencia y manifestación. La revelación es Él: una persona. Su manifestación se desenvuelve en hechos y pa-

4. Según la apreciación de L. ALONSO SCHÖKEL, “Unidad y Composición de la Constitución «Dei Verbum», en: L. ALONSO SCHÖKEL – A. ARTOLA, *La Palabra de Dios...*, 167-173.

labras reveladores. Cristo es, en fórmula medieval, “la palabra abreviada” o resumida: funda y explica toda la Escritura en cuanto Palabra de Dios, y su vida se desarrolla en la Iglesia por su Espíritu.

### 1.2. Unidad de estilo

Se observan en el texto final de *Dei Verbum*, a pesar de su tan turbulenta historia, tres características dominantes:

- a. Tendencia orgánica. A la diferenciación analítica, a la delimitación antitética, el Concilio ha preferido la visión orgánica: relación, integración, unidad, superación de la oposición y de la polémica.
- b. Estilo histórico. Es un lenguaje nuevo con relación al Magisterio y a la teología anteriores. Sin caer en el historicismo, se presenta la revelación que muestra su ser y su carácter en el desarrollo histórico.
- c. Lenguaje bíblico. Representa una vuelta al fecundo *humus* de la Escritura, que permite reencontrar puntos de unidad y riquezas siempre nuevas. Las dos formas de referirse a la Escritura no funcionan como “prueba” de un texto previo. El texto conciliar brota como una expansión de la palabra bíblica.

### 1.3. Estructura del documento

La estructura de este documento (proemio y 6 capítulos) –de tan larga y compleja elaboración– propone el siguiente desarrollo:

- a. Hecho y carácter de la revelación, sus etapas históricas, su culminación en Cristo; la respuesta humana a la revelación (I).
- b. Por ser la revelación histórica y por haber tocado ya su culminación, ha de transmitirse a todas las generaciones por una tradición continua, que contiene toda la revelación, la desarrolla, garantiza su vida; toda la Iglesia es portadora de revelación (II).
- c. Además, la revelación, en cuanto palabra, cristaliza y se fija en unos escritos llamados “Sagrada Escritura”; como “escritura”, piden una interpretación que corresponda a su carácter divino y humano (III).
- d. La Escritura se compone de dos grupos de libros: el Antiguo Testamento, que recoge la antigua economía, la hace presente, la

incorpora en forma de palabra (IV); y el Nuevo Testamento, que comprende los evangelios en el puesto central y otra serie de escritos sobre el misterio de Cristo y la vida de la Iglesia (V).

- e. La Escritura vivifica de muchos modos a la Iglesia, y el cristiano debe colaborar a su acción por la lectura, el estudio, la predicación (VI).

El texto oficial se encuentra en AAS 58 (1966) 817-830.<sup>5</sup>

## 2. Novedades y aportes de Dei Verbum al pensamiento y a la vida de la Iglesia de los últimos 40 años

Dice Rino Fisichella:

“No es arriesgado afirmar que la constitución dogmática Dei Verbum es el documento más característico del Concilio Vaticano II, al menos en el sentido de que abarca todo el lapso de su preparación y celebración. Con este documento el concilio ha tratado ampliamente los grandes temas de la fe cristiana, proponiendo de ellos una lectura que representa al mismo tiempo un progreso en la enseñanza dogmática y una nueva presentación de la misma a nuestros contemporáneos.”<sup>6</sup>

De hecho, es la primera vez que un “Concilio” estudia las categorías fundamentales del cristianismo, esto es, la “Revelación”, la “Tradición”, la “Inspiración”. Y es la primera vez que afronta con honestidad cuestiones tan álgidas de la reflexión teológica—y que habían quedado arrinconadas desde hacía demasiado tiempo— como las relaciones entre “Escritura”-“Tradición”-“Magisterio” (y “*sensus fidei*”), la relación entre “Verdad” e “Inerrancia” de la Escritura, la “Historicidad de los Evangelios”.<sup>7</sup>

Siguiendo la estructura misma de la “Constitución”, señalaremos capítulo por capítulo los aportes más novedosos que, según algunos es-

5. Cf. DH 4201-4235.

6. R. FISICHELLA, “Dei Verbum”, en: *DTF* 272.

7. Aunque el producto final no conforma a todos. “Para que la versión final del documento fuese aprobada con no más de seis votos contrarios” —dice el Card. W. KASPER— “hubo que aceptar algunos acuerdos sobre diversos puntos y algunas cuestiones se dejaron en suspenso” “Es innegable que muchos aspectos quedaron en suspenso y que hubo que aceptar algunos compromisos. Con todo, no podemos hablar de un texto insatisfactorio, desequilibrado o contradictorio” (Cardenal W. KASPER, «*Dei Verbum Audiens et proclamans*» - «*Escuchar la Palabra de Dios y proclamarla con valentía*» *La constitución dogmática “Dei Verbum” sobre la Revelación*, en: [http://www.deiverbum2005.org/Paper/kasper\\_s.pdf](http://www.deiverbum2005.org/Paper/kasper_s.pdf), 1-2.5).

pecialistas, se destacan sea por su presencia misma, sea por la manera de ser abordados, sea por los acentos peculiares.<sup>8</sup>

### 2.1. Preámbulo (DV 1)

- El Concilio está en actitud de escucha de la Palabra de Dios.<sup>9</sup>
- Sobre Cristo, epifanía de Dios (refiriéndose a 1Jn 1,2-3).<sup>10</sup>

### 2.2 Capítulo I: la Revelación en sí misma (DV 2-6)

#### DV 2. Naturaleza y objeto de la Revelación

-“*Placuit Deo in sua bonitate et sapientia Seipsum revelare...*” [DH 4202] en lugar de “...*placuisse eius sapientiae et bonitate, aliae eaque supernaturali via se ipsum...*” del Concilio Vaticano I [DH 3004].<sup>11</sup>

-Objeto de la revelación: el “misterio” paulino en lugar de los “decreta” (Vaticano I)<sup>12</sup>

8. Nos basamos para este recorrido sobre todo en: R. LATOURELLE, “Apendice. Punti di novità”, en: Id., *Come Dios si rivela al mondo. Lectura commentata della Costituzione del Vaticano II sulla «Parola di Dio»*, Assisi (2000/1998), 83-88. Sólo se pretende un esbozo, no un tratamiento exhaustivo ni un comentario a la Constitución.

9. Dice el Cardenal KASPER: “Los tonos fuertes que caracterizaron el inicio de las discusiones corresponden a los tonos aun más marcados del punto de vista del contenido que señalan el inicio del texto de la Constitución. No solo eso, con estas palabras iniciales el Concilio quería resumir la esencia de la Iglesia en su doble dimensión de escucha y proclamación. [...] La Iglesia aquí se define como Iglesia que escucha, y solamente así puede ser también la Iglesia que proclama el Evangelio. El Concilio no ha logrado mantener en el resto del texto el alto nivel obtenido en esta formulación [...] A pesar de eso, incluso si la Constitución se hubiera limitado a formular esta afirmación inicial, ya habría valido la pena. Gracias a ella, de hecho, el texto puede considerarse, a pleno título, como un documento fundamental para la comprensión que la Iglesia tiene de sí misma” (W. KASPER, «*Dei Verbum Audiens et proclamans*...», 1.2).

10. La cita de 1 Jn 1,2-3 asocia en el anuncio de la revelación el ver y el oír. Porque en Jesús, el “*exégeta*” de Dios (Jn 1,18) vemos y oímos a la vez a Dios. Jesús es la “teofanía de Dios”. Evocando la comunión con nosotros y nuestra comunión con Dios, el Concilio introduce un esquema central del texto, el de “la comunicación” y el del “don”: no se trata simplemente de la comunicación de verdades, sino de la autocomunicación y la autodonación personal de Dios a los hombres, que fundamenta la comunión de vida. La revelación es ya salvación, está ordenada a la vida eterna.

11. Cf. M. CHAPIN, “Vaticano I”, en *DTF* 1590-1596. Cf. N. PROVENCHER, “Modernidad”, en *DTF* 1011-1013. En la Constitución “*Dei Filius*” (DH 3004-3020) es la primera vez que un Concilio (1870) emplea el término “revelación”, y lo hace a partir de una provocación externa: el Racionalismo, lo que determinará una concepción de la revelación desde un horizonte prácticamente doctrinal, gnoseológico (modelo instructivo-teórico). “*Veritas*” y “*autoritas*” son las claves hermenéuticas de mencionado Concilio.

12. “Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad [cf. Ef 1,9]” (DV 2, DH 4202), “...plugo a su sabiduría y bondad revelar al género humano por otro camino, y éste sobrenatural, a sí mismo y los decretos eternos de su voluntad...” (DF cap. 2, DH 3004).

- Naturaleza del Revelación: palabra, diálogo, amistad.<sup>13</sup>
- Economía de la Revelación: en obras y palabras íntimamente unidas (dimensión histórica y sacramental).
- Centralidad de Cristo: mediador y plenitud de la revelación sobre Dios y sobre el hombre.

#### DV 3. Preparación de la revelación evangélica

- “Las cosas creadas” son más un “testimonio” de Dios sobre sí mismo que una “revelación”.
- Además de Dios “creador”, un Dios salvador: “camino de salvación” abierto “de lo alto” “a todos los que buscan la salvación”.

#### DV 4. Cristo lleva a su culmen la Revelación

- Fundamento ontológico de la función de Cristo, “plenitud” de la Revelación: Verbo eterno, Hijo del Padre.
- Realismo de la Revelación: “Verbo hecho carne”, “hombre enviado a los hombres” que “habla palabras de Dios”. Revelación con su presencia y con la manifestación de sí mismo”.
- Revelación y Encarnación: una misma realidad bajo dos aspectos. Consecuencias del realismo de la Revelación-Encarnación.
- Cristo termina, cumple y realiza la Revelación. Es la “última palabra” de la revelación.
- Doble valor del signo: confirmativo (apologético) y expresivo.

#### DV 5. La revelación hay que recibirla con fe

- La fe como sumisión total y libre del hombre al Dios que se revela y se dona.
- La fe como don, obra interior del Espíritu.
- La fe como experiencia.

#### DV 6. Las verdades reveladas

- El Vaticano II habla por vez primera de “Revelación sobrenatural”, positiva y personal (a diferencia del Concilio Vaticano I, que primero hablaba de la “revelación natural”)

13. Cf. V. MANUCCI, “La Palabra amistosa de Dios” en: Id., *La Biblia como Palabra de Dios. Introducción a la Sagrada Escritura*, Bilbao, 1997, 25-37.

- Por medio de la Revelación, Dios “ha querido manifestarse y comunicarse a sí mismo”: la Revelación es automanifestación y autodonación de Dios.

- Los “decretos” conciernen a la salvación (precisión añadida).

#### 2.3. Capítulo II: La transmisión de la Revelación divina (DV 7-10)

Todo este capítulo constituye una novedad.

#### DV 7. Los apóstoles y sus sucesores, heraldos del Evangelio

- La voluntad de Dios es que la Revelación permanezca íntegra y sea transmitida a todas las generaciones.

-Así como la Revelación de Cristo se consuma por medio de sus acciones y de sus palabras, así la transmisión de la Revelación –el “Cristo total”– se realiza con el testimonio concreto de los apóstoles: la predicación, el testimonio, las instituciones, los ritos, esto es, la Tradición.

- La transmisión sucede, por inspiración del Espíritu, también con el depósito escrito de la Buena Noticia.

- Tradición y Escritura son dos formas de una única Revelación.

#### DV 8. La sagrada Tradición<sup>14</sup>

- En sentido activo (acción de transmitir) y pasivo (lo transmitido)
- La Tradición es al mismo tiempo oral y real (doctrina, vida, culto). La Iglesia transmite todo lo que ella es y todo en lo que ella cree.
- Se subraya un aspecto dinámico de la Tradición. Se habla de “maduración” de la herencia transmitida.

-Se mencionan diversos factores que concurren para el progreso continuo<sup>15</sup>: la meditación y el estudio de los fieles – la experiencia vivida de las cosas espirituales (con la inteligencia sapiencial que de ello mana) –

14. S. PIÉ I NINOT, “La transmisión del testimonio apostólico «la Escritura en la Iglesia» o principio católico de Tradición”, en: Id., *La Teología fundamental. “Dar razón de la esperanza” (1Pe 3, 15)*, Salamanca, 20014, 591s. A. DULLES, “La tradición como fuente teológica”, en: Id., *El oficio de la teología. Del símbolo al sistema*, Barcelona, 2003, 105-123. C. APARICIO VALLS, “La tradición según Dei Verbum y su importancia en la teología ecuménica actual”, *Gregorianum* 86,1 (2005), 163-181.

15. Para evitar ambigüedades cabe precisar que no es la Tradición apostólica lo que se desarrolla sino que se va logrando una percepción cada vez más profunda de la realidad y de las palabras transmitidas. A través de los siglos, bajo el impulso del Espíritu, en el marco de la Tradición, la Iglesia no deja de tender hacia la plenitud de la verdad.

la predicación de aquellos que han recibido por medio del episcopado el carisma de enseñar: catequistas, pastores, teólogos.

-Testigos de la Tradición: los Padres de la Iglesia, la práctica de la Iglesia, la vida de los santos.

-Se subraya la importancia de la Tradición en relación con la Escritura.

-La Tradición hace conocer a la Iglesia el canon de las Escrituras.

#### DV 9. Mutua relación entre la Tradición y la Escritura<sup>16</sup>

-La DV –como ya antes el Concilio Vaticano I– evita el problema del contenido material de cada una, salvo en lo que se refiere al “canon” de los libros inspirados, conocido por medio de la Tradición.

-Tradición y Escritura estrechamente unidas y en relación mutua: motivos.

- Tradición y Escritura, ambas Palabra de Dios. Exclusión del principio “sola Escritura”.

#### DV 10. Relación de una y otra con toda la Iglesia y con el magisterio

-La única Palabra de Dios revelada a la Iglesia entera.

-El Magisterio, único intérprete auténtico de esta Palabra.

- El Magisterio no está por encima de la Palabra, sino a su servicio (ministra)

### 2.4. Capítulo III: Inspiración divina de la Sagrada Escritura y su Interpretación (DV 11-13)

#### DV 11. La inspiración y la verdad de la Sagrada Escritura

-La fe en la inspiración forma parte del depósito apostólico. La inspiración es el fundamento de la canonicidad de los libros sagrados.

-La inspiración no es un dictado. Dios es autor en su nivel correspondiente y propio: su acción es trascendente y se coordina exactamente con una actividad humana que tal acción suscita y dirige.

-Los hagiógrafos son verdaderos autores en su nivel propio y correspondiente.

16. F. ARDUSSO, “La tradición y la Sagrada Escritura”, en: Id., *Magisterio eclesial. El servicio de la Palabra*, Madrid, 1997, 32-51.

-Se abandona la problemática de la inerrancia. El punto de vista específico de la mirada bíblica es la salvación. Por eso, la “verdad” de la Sagrada Escritura está en el hecho que Dios “hizo consignar en dichos libros para salvación nuestra” (DH 4216)

-La “verdad” de la Escritura, garantizada por la inspiración, coincide con la “verdad” de la Revelación.

#### DV 12. Cómo hay que interpretar la Sagrada Escritura

-La finalidad de la interpretación: investigar lo que los hagiógrafos han querido significar y discernir el contenido divino manifestado por sus palabras.

-La importancia de los géneros literarios para descubrir la intención de los hagiógrafos.

-La insuficiencia de la crítica literaria e histórica: es necesario integrar la interpretación teológica.

-Principio básico: “La Escritura se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita” (DH 4219). En concreto, la interpretación debe estar atenta a la unidad orgánica de la Escritura, a la Tradición viva de la Iglesia, a la analogía de la fe.

-Los roles de los exégetas y del Magisterio.

### 2.5. Capítulo IV: El Antiguo Testamento (DV 13-16)

La DV tiene un capítulo enteramente dedicado al Antiguo Testamento.

-¿Por qué estudiar el Antiguo Testamento? Por su valor y por su significado (DV 14)

-Distinción entre economía de la salvación y los libros que preanuncian, narran y explican tal economía (DV 14 y 15).

-El Concilio pone en evidencia la unidad de los dos Testamentos (DV 16)

-Novedad: los libros del Antiguo Testamento “incorporados a la predicación evangélica, alcanzan y muestran su plenitud de sentido en el Nuevo Testamento ...y a su vez lo iluminan y lo explican” (DV 16; DH 4223)

### 2.6. Capítulo V: El Nuevo Testamento (DV 17-19)

Este capítulo, como toda la Constitución, se preocupa de enlazar los escritos del Nuevo Testamento con la Palabra del Dios vivo.

-La Revelación como epifanía de Dios en Jesucristo “con palabras y obras” (DV 17)

-Este misterio, escondido en el tiempo, ha sido revelado por el Espíritu Santo a “los apóstoles y profetas” para que prediquen el Evangelio – susciten la fe en Cristo – congreguen a la Iglesia (DV 17).

-La superioridad de los Evangelios respecto del resto de las Escrituras en cuanto “testimonio principal de la vida y la doctrina de la Palabra hecha carne” (DV 18; DH 4225).

-El evangelio “cuádruple” y su “origen apostólico” (DV 18).

-La historicidad de los Evangelios es afirmada “sin dudar” (DV 19).<sup>17</sup>

-El Concilio reconoce que existe una historia de la formación de los evangelios, con tres fases principales (DV 19).

### 2.7. Capítulo VI: La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia (DV 20-26)

DV 21. La Iglesia venera las Sagradas Escrituras

-La única mesa de la Palabra de Dios y del cuerpo de Cristo.

-Se acentúa la potencia de la Palabra de Dios.

DV 22. Se recomiendan las traducciones bien cuidadas

-“Los fieles han de tener fácil acceso a la Sagrada Escritura” (DH 4229)

-Se tiene en cuenta la posibilidad de realizar traducciones “en colaboración con los hermanos separados” (DH 2429).

DV 23. Deber apostólico de los católicos doctos

-Esfuerzo de investigación y finalidad pastoral: exégesis integral.

-Anima a que se multipliquen los ministros de la Palabra

-Reitera la idea de DV 21 de la Escritura como “alimento” del pueblo de Dios: “que alumbré el entendimiento, confirme la voluntad, encienda el corazón en amor a Dios” (DH 4230)

17. DV 19 hace suyas las afirmaciones principales de la Instrucción “Sancta Mater Ecclesia” de la PCB de abril de 1964 (AAS 56, 1964, 712-718). Se trata de documentos kerygmáticos con implicaciones históricas, es decir, se trata de “predicaciones” que anuncian acontecimientos significativos y que han sido escritos a la luz del acontecimiento pascual, por inspiración del Espíritu Santo. No se trata de una narración neutra de eventos pasados.

DV 24. Importancia de la Sagrada Escritura para la teología

-Teología, Tradición y Escritura: “La teología se apoya como en un cimiento perdurable, en la Sagrada Escritura unida a la sagrada Tradición” (DH 4230).

-Porque la sagrada Escritura contiene la Palabra de Dios y es realmente Palabra de Dios “debe ser el alma de la teología” (DH 4230).

-Se destaca el puesto privilegiado de la “homilía”.

DV 25. Se recomienda la lectura de la Sagrada Escritura

-Se exhorta a todos los fieles la lectura asidua de la Escritura, acompañada de la oración “para que se realice el diálogo de Dios con el hombre”.

-Cuidado por elaborar ediciones con notas explicativas apropiadas.

### 3. Un final abierto. A propósito del *sensus fidelium* como criteriología de la evolución del dogma. Una Eclesiología de comunión, un modelo de transmisión de la Revelación (DV 8)<sup>18</sup>

El siglo XX ha sido testigo, por muchas razones, de un giro decisivo para la humanidad entera. El discurso teológico no podía dejar de verse afectado e impelido a repensar profundamente desde sus bases fundamentales hasta sus mínimas aplicaciones. Para la teología católica, el Concilio Vaticano II fue el acontecimiento emblemático que dividió las aguas y marcó el ritmo y los tonos del proceso reflexivo de *aggionamiento* que se vislumbraba ya como inevitable. Se erigió tanto en un punto de llegada, al que convergían vientos frescos de renovada reflexión (movimiento litúrgico, bíblico, retorno a las fuentes, teología del laicado, teología de las realidades terrenas) como en un (no fácil) punto de partida movilizador, donde todo era sometido implacablemente a un replanteo radical.

El Concilio Vaticano II, más allá de lograrlo satisfactoriamente o no, quiso ser una honesta formulación de lo que la Iglesia, en una atenta escucha

18. Z. ALSZEGHY, “El sentido de la fe y el desarrollo dogmático”, en: R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II...*, 105-116. D. VITALI, *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede. Dissertatio ad doctoratum (PUG)*, Brescia, 1993. Id., “Universitas fidelium in credendo falli nequit (LG 12. Il *sensus fidelium* al concilio Vaticano II, *Gregorianum* 86,3, 2005, 607-628. F. ARDUSSO, “La totalidad de los fieles no puede equivocarse en la fe”, en: Id., *Magisterio eclesial. El servicio de la Palabra*, Madrid, 1997, 52-74. S. PIÉ-I-NINOT, “Sentido de la fe”, en: *DTF* 1348-1351.

de la Palabra en el Espíritu (pero también de la historia contemporánea y de los signos de los tiempos) comprendía y decía acerca de sí misma. Muchos sabios investigadores coinciden ampliamente en afirmar que uno de los puntos característicos de la identidad del replanteo teológico conciliar fue la re colocación del tema eclesiológico “pueblo de Dios” en todos los documentos claves. También en *Dei Verbum*. En este marco, la categoría *sensus fidelium* sin duda expresa de un modo claro un aspecto fundamental del modo de la fe del pueblo de Dios y de su participación (¿activa?) en la función profética (¿sacerdotal?) de Cristo. Un gran especialista insistía hace muy poco en afirmar que la recepción de la categoría *sensus fidelium* es un modo privilegiado de verificar la efectiva recepción del Concilio Vaticano II.<sup>19</sup>

Dada la estrechísima conexión del tema *sensus fidelium* con la fe (de allí con la Revelación, de allí con la transmisión de la Revelación, de allí con la inteligencia eclesial de la Revelación, de allí con el Magisterio...), aparece como un punto íntegramente abarcador. La Constitución *Dei Verbum*, en su número 8, reconoce concretamente que el *sensus fidelium*, junto a la teología y al magisterio, cumple una función específica en “el crecimiento de la Tradición apostólica”<sup>20</sup>. Lamentablemente no termina de dejar claro cuál es esa función y, sobre todo, cómo se articula ese “sentido de fe de los fieles” con la función magisterial.<sup>21</sup>

El período post-conciliar sorprendentemente, no parece mostrar una seria inquietud por aclarar esta álgida cuestión (que tocaría esencialmen-

19. “Uno dei temi sicuramente piú forti è quello del *sensus fidelium*, perché esprime in modo chiaro la partecipazione attiva alla funzione profetica di Cristo, segnando il tramonto della distinzione unilaterale tra magisterio e fedeli, *Ecclesia docens* de *Ecclesia discens*, che aveva sempre piú caratterizzato in senso restrittivo la teologia e l’esperienza di chiesa del secondo millennio. Così la recezione del *sensus fidelium* può dirsi un termine privilegiato di verifica ...della effettiva recezione del concilio” (D. VITALI, “Universitas fidelium in credendo falli nequit” [LG 12].. 617).

20. “Esta tradición apostólica va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo; es decir, crece la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas cuando los fieles las contemplan y estudian repasándolas en su corazón ...y cuando comprenden internamente los misterios que viven, cuando las proclaman los obispos, sucesores de los apóstoles en el carisma de la verdad. La Iglesia camina a través de los siglos hacia la plenitud de la verdad, hasta que se cumplan en ella plenamente las Palabras de Dios. ...Así Dios, que habló en otros tiempos, sigue conversando con la Esposa de su Hijo amado; así el Espíritu Santo, por quien la voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia, y por ella en el mundo entero, va introduciendo a los fieles en la verdad plena y hace que habite en ellos intensamente la palabra de Cristo...” (DH 4209-4211).

21. “A lo largo de toda la constitución, la palabra ‘fiel’ –empleada ocho veces en sentido estricto y otras ocho con expresiones análogas, vgr.: ‘hijos de la Iglesia’– se toma en un contexto en el que el creyente es objeto de la acción de la jerarquía o sujeto de deberes. Así, por ejemplo, se dice que es ‘alimentado, instruido, informado, exhortado...’. El laico ve que se le atribuye una función receptora de la Palabra instituida, de alumno y de aprendiz necesitado” (G. DEFOIS, “La Constitution Dei Verbum et les fonctions sociales de l’Ecriture”, *RechScRel*, 1975, 478).

te a una posible reconfiguración de una función atribuida casi exclusivamente al magisterio de la Iglesia en la inteligencia de la fe, al problema teológico del disenso y la consiguiente contraposición entre magisterio y teología).<sup>22</sup> Más bien todo parecería indicar que el tema se fue debilitando y perdió fuerza en la vida de la Iglesia postconciliar, terminando por oscurecer, en lugar de iluminar, la tercera función interpretativa indicada en DV 8 y el vínculo dinámico y fecundo que debería existir entre teología, magisterio y *sensus fidelium*.<sup>23</sup>

Acoger la doctrina del *sensus fidelium* significa reconocer y promover un rol positivamente activo del pueblo de Dios. La doctrina del *sensus fidelium* y el modelo de Iglesia-pueblo-de-Dios son correlativos. Un modelo de pueblo que se sabe enriquecido en la diversidad, donde existen distintas funciones y ministerios, y en el que estamos llamados a aprender a convivir, sin dejar de crecer en comunión.

CLAUDIA MENDOZA

02-11-2005

22. Hecho tanto más sorprendente si se recuerda que apenas doce años antes de la apertura del Concilio Pío XII había proclamado el dogma de la “Asunción de María” apoyándose –como antes Pío IX al definir el dogma de la “Inmaculada Concepción de María– en el “(perpetuus) *sensus Ecclesiae*” atestiguado por la Iglesia universal, habitada por el Espíritu de la verdad que la conduce infaliblemente al conocimiento de las verdades reveladas. Esta solemne proclamación había encendido en la etapa preconiliar un movimiento de intenso estudio que tenía en el *sensus fidelium* su centro de interés.

23. Los documentos magisteriales post-conciliares han mencionado poco el tema del *sensus fidelium*. Cabe resaltar que el nuevo Código de Derecho canónico no menciona el *sensus fidelium* ni en el libro II sobre el pueblo de Dios ni en el libro II sobre el “*munus docendi*” (cf. D. Vitali, “Universitas fidelium in credendo falli nequit [LG 12]..618). Además del CCE (91-93; 99; cf. 785; 889; 67), el *sensus fidelium* sólo aparece explícitamente considerado en dos documentos de la Congregación para la Doctrina de la Fe: “*Mysterium Ecclesiae*” de 1973 y “*Donum veritatis*” de 1990. Ambos documentos –surgidos en sendos momentos particularmente ásperos de disenso– manifiestan preocupación por una lectura ideológica del *sensus fidelium* tendiente a contestar la autoridad del magisterio en nombre de una especie de dimensión magisterial de la teología y reivindicando también una suerte de autoridad doctrinal de los fieles (cf. los números monográficos de *Concilium*: 17, 1981/8: “Chi ha la parola nella chiesa?”, y 21, 1985/4: “Autorità dottrinale dei fedeli”). El clima de enfrentamiento no favoreció ni contribuyó al necesario esclarecimiento de esta importante cuestión. Parecía más importante discutir quien prestaba “voz” al pueblo y no quién lo escuchaba competente y reverentemente.

**LA CONSTITUCIÓN PASTORAL *GAUDIUM ET SPES*  
COMO “ACONTECIMIENTO”.  
UN INGRESO DESDE LAS “REDES”.**

**RESUMEN**

*Gaudium et Spes* es presentada como un acontecimiento dentro del evento del Vaticano II. Acontecimiento en cuanto pone en el hoy las relaciones Iglesia-mundo. Ese hoy es visto como mediación de la presencia y acción del Dios Trino. En el punto 2 el A. sondea las redes que hicieron posible este acontecimiento, entendiendo por redes la articulación de diversos espacios de intercambio personal, colectivo y cultural. El acontecimiento hizo necesaria una red activada y activadora que el A. estudia en Juan XXIII para luego extenderse a la redacción del documento.

*Palabras clave:* Concilio Vaticano II, acontecimiento, redes, *Gaudium et Spes*

**ABSTRACT**

*Gaudium et Spes* is shown as an event (in Heidegger's terms, *Ereignis*) within II Vatican Council. This event places Church-world relationship within today's frame. Today is a mediation between time and God's presence and action. Under N° 2, the Author probes into the networks which made this event possible. Net means the area where personal, social and cultural interchange is possible. This event proved a new, active and activating network to be necessary. The Author follows it from Pope John XXIII to the time of the writing of *Gaudium et Spes*.

*Key words:* II Vatican Council, event, networks, *Gaudium et Spes*

## Introducción

La Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (1965) es uno de los documentos eclesiales con mayor historia de los efectos, tanto desde el punto de vista de su recepción en la vida de las iglesias y en instancias culturales diversas, cuanto en campo teológico y de otras disciplinas.<sup>1</sup> La masa reflexiva de estos cuarenta años es su expresión: Análisis genético-históricos,<sup>2</sup> presentaciones de conjunto y estructura, diverso recortes temáticos y disciplinares,<sup>3</sup> estudios de relectura/recepción desde diversas áreas culturales, propuestas actualizantes a partir de diferentes aniversarios del texto y de situaciones de cambio sociocultural.<sup>4</sup> Remitiendo a esta pluri-

1. Para un primer panorama cf. C. APARICIO VALLS, "Bibliografía reciente sulla *Gaudium et Spes*", *Ricerche teologiche* 12 (2001) 147-151.

2. Cf. M. McGRATH, "Notas históricas sobre la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*", en G. BARAUNA (ed.), *La Iglesia en el mundo de hoy. Estudios y comentarios a la constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II*, Madrid, 1967, 165-181; A. GLORIEUX, "Les étapes préliminaires de la Constitution pastorale *Gaudium et Spes*", *NRT* 108 (1986) 388-403; J. KOMONCHAK, "La redazione della *Gaudium et Spes*", *Il Regno-documenti* 840 (1999) 446-455; R. GONZÁLEZ MORALEJO, *El Vaticano II en taquigrafía. La historia de la *Gaudium et Spes**, Madrid, 2000; G. TURBANTI, *Un Concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale *Gaudium et Spes* del Vaticano II*, Bologna, 2000; C. APARICIO VALLS, "Contributo di Lukas Vischer alla *Gaudium et spes*", "Contributo di Lukas Vischer alla *Gaudium et Spes*", en C. APARICIO VALLS-C. DOTOLO-G. PASQUALE (a cura di), *Sapere teologico e unità della fede. Studi in onore del Prof. Jared Wicks*, Roma 2004, 3-19; J. MEJÍA, "La constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. Génesis, elaboración, crisis y resultado", *Pastores* 32 (2005) 17-29 [se trata de una reproducción de un texto de 1968].

3 Cf. V. CAPORALE, "Antropologia e cristologia nella '*Gaudium et Spes*'", *Rassegna di Teologia* 29 (1988) 142-165; A. COEYMANS, "Iglesia y economía a la luz de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*", *Teología y Vida* 30 (1989) 71-90; C.J. PINTO DE OLIVEIRA, "«*Gaudium et Spes*» ¿Nuevo paradigma de ética fundamental y social?", en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *La Constitución *Gaudium et Spes*. A los treinta años de su promulgación*, Buenos Aires, 1995, 51-108; H. MANDRIONI, "La Iglesia y el hombre ante la cultura desde la constitución «*Gaudium et Spes*»", en *ibid.*, 109-144; L. GERA, "La correlación entre la cristología y la antropología en la constitución pastoral «*Gaudium et Spes*»", en *ibid.*, 145-190; C. APARICIO VALLS, *La Plenitud del Ser Humano en Cristo. La Revelación en la '*Gaudium et Spes*'*, Roma, 1997; M. VIDAL, "La 'mundanidad' de la moral cristiana. En las huellas de la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*", *Moralia* 23 (2000) 173-192; P. BORDEYNE, *L'homme et son angoisse. La théologie morale de «*Gadium et Spes*»*, Paris, 2004

4 J. C. SCANNONE, "Influjo de '*Gaudium et Spes*' en la problemática de la evangelización de la cultura en América Latina. Evangelización, liberación y cultura", *Stromata* 40 (1984) 87-103; B. LAMBERT, "«*Gaudium et Spes*' hier et aujourd'hui", *NRT* 107 (1985) 321-346; S. SILVA, "La recepción eclesial del capítulo sobre la cultura de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*", *Teología Vida* 30 (1989) 101-118; M. McGRATH, "Vaticano II, Iglesia de los pobres y teología de la liberación", *Medellín* 84 (1995) 371-407; J.C. SCANNONE, "La recepción del método de «*Gaudium et Spes*» en América Latina", en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *La Constitución *Gaudium et Spes*. A los treinta años de su promulgación*, Buenos Aires, 1995, 19-49; C. GALLI, "Una incipiente teología latinoamericana de la cultura inspirada en *Gaudium et Spes* y Puebla", *Pastores* 32 (2005) 46-67; A. LACRAMPE, "«*Gaudium et Spes*: Cuarenta años después", *Pastores* 32 (2005) 33-38.

formidad de abordajes aquí nos concentramos en una interpretación peculiar de la Constitución Pastoral desde dos claves de lectura: el acontecimiento y las redes. En el primer capítulo presentamos la noción de "acontecimentalidad" aplicada al Concilio Vaticano II como proceso global. El segundo analiza la GS como acontecimiento desde el punto de vista de las redes que convergieron, se activaron y constituyeron para que se pudiera plasmar, a lo largo del proceso de redacción, la novedad radical que la decisión de hacer un tal documento implicaba. Cierra la consideración un abanico de hipótesis en orden a una relectura de la GS desde nuestros escenarios epocales actuales.

## 1. El Concilio Vaticano II como acontecimiento

La Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* es un punto alto de concentración, un emergente privilegiado de una de las características de todo el Vaticano II: su "acontecimentalidad". Este neologismo pretende expresar un sello peculiar que el Concilio exhibe en cada una de sus instancias; desde su convocatoria y la constitución del sujeto colectivo que lo llevó a cabo, pasando por la dinámica de trabajo y la institucionalidad que le fue necesario crear, hasta desembocar en los textos y en la historia de la recepción. Para desplegar esta lectura del Concilio Vaticano II como *acontecimiento* nos insertamos en el cauce interpretativo cultivado, entre otros, por Giuseppe Alberigo y su equipo internacional de investigación,<sup>5</sup> Peter Hünermann<sup>6</sup> y Hermann Pottmeyer.<sup>7</sup> Un texto del primero da el tono básico de este acercamiento:

"El concilio no buscó producir una nueva «summa» doctrinal (según Juan XXIII «para esto no era necesario un Concilio») ni quiso responder a todos los problemas.

5. La obra mayor del proyecto es: G. ALBERIGO (ed.), *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. I: El catolicismo hacia una nueva era. El anuncio y la preparación (enero 1959 - septiembre 1962), Salamanca, 1999; vol. II: La formación de la conciencia conciliar. El primer período y la primera intersesión (octubre 1962 - septiembre 1963), Salamanca, 1999. Están programados el vol. III: El concilio adulto. El segundo período y la segunda intersesión (septiembre 1963-septiembre 1964); el vol. IV: La Iglesia como comunión. El tercer período y la tercera intersesión (septiembre 1964-septiembre 1965); y el vol. V: Un concilio de transición. El cuarto período y la conclusión del concilio (septiembre 1965-diciembre 1965).

6. Cf. P. HÜNERMANN, "El Vaticano II come evento", *Il Regno Documenti* 794 (1997) 376-384

7. Cf. H. POTTMEYER, "Hacia una nueva fase de recepción del Vaticano II. Veinte años de hermenéutica del Concilio", en G. ALBERIGO-J.P. JOSSUA (eds.), *La recepción del Vaticano II*, Madrid 1987, 49-67.

Es siempre más indispensable reconocer la prioridad cualitativa del acontecimiento conciliar aun respecto de sus mismas decisiones, que no pueden ser leídas como dictados normativos abstractos, sino como expresiones y prolongaciones del acontecimiento mismo. La carga de renovación, el ansia de búsqueda, la disponibilidad a la confrontación con el Evangelio, la atención fraterna hacia todos los seres humanos han caracterizado al Vaticano II. Es precisamente este el núcleo del acontecimiento conciliar, al cual la sana y correcta hermenéutica de sus decisiones no puede no hacer referencia. Es ésta su herencia más preciosa y duradera...Se trata de asimilar el Vaticano II como vocación del Espíritu a las iglesias para una fe más conciente y para un compromiso evangélico incesantemente renovado”<sup>8</sup>

Siendo el Concilio un acontecimiento, lo serán también sus textos y su recepción. Para este modo de ver las cosas, la interpretación del Vaticano II y su relectura actualizante desde cada presente sociocultural ha de ser fiel a esta dinámica. La iglesia postconciliar seguirá en su longitud de onda si en cada “hoy y aquí” sociocultural (frecuentemente distintos del escenario en el que se desarrolló el concilio y del que fue tematizado en sus documentos) asume la misma actitud teológica, reflexiva, praxica y mística que el Vaticano II tomó en el que le tocó vivir. Salir del encerramiento temeroso, priorizar el diálogo por sobre la controversia, aceptar sin restricciones una relación iglesia-mundo en términos de intercambio y reciprocidad, como algo en lo cual se está y no contra el cual es necesario defenderse perjudicialmente. Asumir la exposición al evangelio y al propio tiempo; recuperar la itinerancia, la pobreza, la audacia de recorrer lo incierto. La actualidad de cada hoy, la densidad de cada aquí son constitutivas de la eclesialidad, mediación de la presencia y la acción del Dios Trino. Cuando las condiciones epocales y culturales cambian de manera decisiva y hacen insuficiente las miradas y análisis puestos a punto durante el desarrollo del concilio y plasmados en sus textos, la respuesta no podrá ser volver a las seguridades y modalidades pre-conciliares, sino continuar en la fuerza del acontecimiento con el mismo estilo de base y con la novedad de vivirlo en la diferencia de escenarios.

Por lo tanto, llamar «acontecimiento» al Vaticano II implica afirmar que:

- a) Se trata de un hecho/texto en el que la novedad respecto de la tradición conciliar que lo precede es más notable que su continuidad.
- b) Su convocatoria es indeducible a partir de un análisis del campo eclesial católico romano del tiempo. No obstante los proyectos conside-

8. G. ALBERIGO, “Il Vaticano II e la sua eredità”, *Il Regno Documenti* 756 (1995) 573-581, 573.

rados (y descartados) durante el pontificado de Pío XII, no es posible advertir una atmósfera de “inminencia conciliar”. Todo lo contrario, luego de la declaración de la infalibilidad pontificia del Vaticano I, muchos obispos consideraban superfluos o inútiles ulteriores concilios. Se trata de una auténtica irrupción:

“Cuando el 25 de enero de 1959, al concluir la semana de oración por la unidad de los cristianos, Juan XXIII anunció su propia decisión de convocar un nuevo concilio, la sorpresa fue general...El papa, que sólo llevaba tres meses en el cargo y que había sido elegido presumiblemente para que asegurase a la Iglesia una pausa de transición tras el largo y dramático pontificado del papa Pacelli, había madurado solitariamente esta decisión, limitándose a comunicarla unos días antes a su más autorizado colaborador, el cardenal Tardini.”<sup>9</sup>

Una de las dinámicas más características de un acontecimiento es, precisamente, la intervención de una acción no reductible a sus presupuestos; la aparición de un acto de libertad creadora que, asumiendo elementos y vínculos presentes, da un paso inédito; una biografía personal que decide gestar un camino no previsto en una dinámica instituyente que va más allá del imaginario y concepciones del sujeto en quien se verifica. En este sentido, puede decirse que el Vaticano II nació en la intimidad Juan XXIII y que es incomprensible sin su biografía, discernimiento y decisión. «Sin haber pensado antes en ello», «una inspiración», «una iluminación repentina», «una primera idea surgió como una humilde flor escondida en los prados; ni siquiera se la ve, pero se advierte su presencia por un perfume», fueron algunas de las expresiones usadas por el papa. «Estremecimiento» «conmoción» serían las fórmulas a las que recurra para anunciarlo.<sup>10</sup>

c) *El patrimonio disponible de organización, abordajes, dinámicas de trabajo y redes conceptuales disponibles antes de su celebración se mostraron insuficientes para configurarlo. El Vaticano II hubo de constituirse en una asamblea con dinámica inédita, crear géneros literarios y recurrir a redes conceptuales no convencionales.*

9. G. ALBERIGO, “El Concilio Vaticano II (1962-1965)”, en: Id., (dir.), *Historia de los Concilios Euménicos*, Salamanca, 1993, 337-376, 338.

10. Para una primera aproximación a la figura de Juan XXIII cf. G. ALBERIGO, *Angelo Giuseppe Roncalli, Joan XXIII*, Barcelona, 2000; Id., El anuncio del concilio. De la seguridad del baluarte a la fascinación de la búsqueda, en G. ALBERIGO (ed.), *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. I: El catolicismo hacia una nueva era. El anuncio y la preparación (enero 1959 - septiembre 1962), Salamanca, 1999, 17-62.

d) La convocatoria del Vaticano II y su posterior conformación plasman una original "figura" histórica de concilio. Mientras que los concilios antiguos giraban en torno a las definiciones trinitarias o cristológicas y Trento se concentró en la controversia anti-protestante y el repristinamiento de la disciplina de la iglesia, el último concilio hizo eje en la pastoralidad y el *aggiornamento*. Su objetivo fue la renovación de la iglesia, la asunción de una nueva época de la historia humana. Se pone de relieve la dimensión comunicativa y comunicadora de la iglesia, la atención y reciprocidad con los "otros". Se insiste en la disponibilidad, en la actitud de búsqueda, en renovar la respuesta cristiana a las instancias de una humanidad en curso de una renovación profunda y complexiva. El rejuvenecimiento de la vida cristiana y de la iglesia es su talante. Se trata de un concilio de «salida» de la iglesia tridentina y de entrada en una nueva época. En cuanto está en medio de este éxodo, Pesch y Pottmeyer han hablado de "concilio de transición":

"Mientras que los concilios precedentes, el de Trento y el Vaticano I, tuvieron por objeto estabilizar la iglesia en su interior y armarla contra el exterior, el Vaticano II, por el contrario, se proponía el desarme y la apertura. Ahora bien, de ordinario, esto implica inestabilidad. Por eso el Vaticano II ocupa un puesto particular entre los concilios... Lo que mejor caracteriza al Vaticano II es haber sido un Concilio de transición".<sup>11</sup>

La asunción de un tal perfil influye decisivamente en la elección del lenguaje y de los temas. A la precisión conceptual de los concilios dogmáticos le sucede una preferencia por sentido, la persuasión y el tono bíblico. En lugar de la estructura y estilo monolíticos de concilios anteriores, aparece una multiplicidad de géneros literarios (pasajes doctrinales, exposiciones históricas, análisis coyunturales, etc.). Esto llevará, luego de su finalización, a la necesidad de criterios hermenéuticos peculiares a la hora de interpretar el Vaticano II. Si todo concilio tiene procesos de recepción dilatados, mucho más en este caso. Si se trata de la condena de un error determinado, el efecto puede ser inmediato. Pero cuando, como aquí, lo que se juega es la renovación de la iglesia, los tiempos y la eficacia han de medirse con otra criteriología. El Concilio:

11. H. POTTMEYER, "Hacia una nueva fase de recepción del Vaticano II. Veinte años de hermenéutica del Concilio", en G. ALBERIGO-J.P. JOSSUA (eds.), *La recepción del Vaticano II*, Madrid, 1987, 49-67, 49.

"No quiso dar un único paso adelante, sino ofrecer el ejemplo de un avance siempre necesario en cada época, cuyos signos se ha de leer a la luz del evangelio. La recepción activa de las iniciativas conciliares puede dar a la iglesia una nueva idea de sí misma, una tarea para decenios. *Ecclesia semper reformanda* es una tarea permanente. Hasta el momento no se ha logrado un acuerdo sobre la interpretación objetiva del concilio".<sup>12</sup>

e) Es una novedad por la masa textual. Según un cálculo estadístico citado por Pottmeyer, de un conjunto de 37.327 líneas para el conjunto de los concilios, el Vaticano II ocupa sólo 12.179. Además, un número considerable de ellas, además, se refieren a problemas pastorales.

f) La «acontecimentalidad» del Vaticano II iba a verificarse también en otros momentos claves de la celebración. Siguiendo a Peter Hünermann<sup>13</sup> en su análisis de la «pragmática» del acontecimiento conciliar, se puede observar con especial fuerza este aspecto en la primera sesión (1962). Allí tuvieron lugar una serie de intervenciones y decisiones en las que una mayoría de los Padres conciliares mostraría su inserción en la dinámica esbozada por Juan XXIII. En momentos y dimensiones claves, los padres expresarán una clara voluntad de autodeterminación respecto de una dinámica propuesta por la curia romana y la escuela teológica a ella ligada. La asamblea conciliar comenzará a conformarse con significativos «No» a esquemas preparatorios, a formas de trabajo y hasta al planteo de conjunto y al talante general subyacente que quería imponerse. Entre los principales hitos se encuentran: La propuesta de cambios mayores en la forma de trabajo. La creatividad y estilo mostrados en el tratamiento del esquema sobre la Liturgia (lenguas vernáculas, participación del pueblo, forma comunitaria, iglesias locales). Las duras críticas dirigidas a tres esquemas centrales: "fuentes de la revelación", "unidad de la Iglesia" e "Iglesia". Lo que desembocaría en aquel momento "umbral" en el que el 60% de los padres rechazó el esquema de las "fuentes de la revelación" y provocó la decisión del papa de retirarlo para confiárselo a una comisión mixta con participación del Secretariado para la Unidad. Las intervenciones "kairológicas" de Suenens, Montini, Döpfner, Lercaro, en las que propusieron un cambio en la figura complexiva de los temas que el Concilio habría de tratar, tomando distancia de la propuesta

12. Ibid., 51

13. Cf. P. HÜNERMANN, "Il Vaticano II come evento", *Il Regno Documenti* 794 (1997) 376-384.

sistemática de las comisiones preparatorias. Se trataba de un auténtico esquema alternativo que tenía por eje la relación vital Cristo-Iglesia-Humanidad que buscaba una superación del triunfalismo eclesiocéntrico. Las transformaciones en las celebraciones litúrgicas del concilio, entre las que se destacó la entronización de la Palabra de Dios. La novedosa atmósfera dialógica en los círculos teológicos, así como en las relaciones entre los padres conciliares con los observadores, relatores y el periodismo.

## 2. La *Gaudium et Spes* como "concentración" de la dimensión "acontecimental" del Concilio Vaticano II. Un estudio desde las «redes»

Si el Vaticano II como hecho/texto/recepción puede considerarse un acontecimiento, la GS ha de verse como punto de densificación clave de esta caracterización. Todos los elementos de la "acontecimentalidad" se verifican de modo superlativo en ella. El punto de partida es claro. La decisión de hacer un documento sobre Iglesia y Mundo no se puede atribuir a la existencia de proyectos existentes en la etapa preparatoria del Concilio, ni a la generalizada conciencia de la urgencia del tratamiento del tema. El punto de llegada es también elocuente: GS es una novedad absoluta en la historia del magisterio conciliar. Una vez afrontada su necesidad, no se disponía de un género literario capaz de expresar la combinación entre los abordajes doctrinales y análisis de la realidad que una tal tarea podía requerir. Más aun, debió fundamentarse y defenderse que un concilio hubiera de dedicarse a cuestiones "temporales", "pasajeras", con el riesgo de una rápida obsolescencia. Esto terminó por crear un nuevo género literario en la historia del magisterio: *Constitución pastoral*. La cuestión de los destinatarios del documento (todos los seres humanos) cobró una importancia constitutiva para la estructura, el contenido y el estilo. Se tuvieron que crear instancias institucionales inéditas para su redacción y tratamiento. La escritura en francés en algunas de sus etapas crearía el problema de plasmar en latín la terminología usada para los análisis del mundo contemporáneo; lo que llevó a decisiones estilísticas y de creación de neologismos.

La mostración de la *Gaudium et Spes* como acontecimiento requiere un análisis preciso de la historia de su redacción, en orden a descubrir como se fueron abriendo paso su novedad y estilo hasta desembocar en el

texto. Contando hoy con buenos estudios del conjunto de este proceso,<sup>14</sup> nosotros nos detenemos en una de las formas en que el mismo puede leerse. Proponemos hacerlo desde la perspectiva de las "redes" y buscando relevar los nodos en los que la novedad fue cristalizando. Por redes entendemos aquí la articulación en diversos espacios de intercambio de:

- Existencias personales con sus patrimonios existenciales, biográficos, de representatividad, experiencia, sabiduría, capacitación profesional, etc.
- Experiencias espirituales, pastorales, institucionales llevadas a cabo en diversos ámbitos del encuentro entre evangelio y cultura.
- Capital eclesial/cultural/pastoral de iglesias locales.
- Colectivos e instituciones eclesiales, académicas, culturales, políticas
- Figuras de intercambio, grupalidad y tomas de decisión.
- Capitales intelectuales de tradiciones reflexivas, escuelas teológicas, conceptualidades, abordajes y metodologías de investigación.
- Géneros literarios, formas de articulación de textos.

Las redes pueden resultar de diversos procesos

- Redes ya existentes que son reclamadas o convocadas por alguna instancia. Cada una lleva al nuevo espacio su patrimonio y se verifica un encuentro inédito con resultados de convergencia, tensión, afinación, establecimiento de patrones reflexivos, etc.
- Redes existentes pero con vínculos de baja intensidad o poco formalizados, que se activan ante exigencias nuevas.
- Redes que se constituyen de la convergencia de dos o más campos afines a los que se considera necesario hacer intervenir con ocasión de una necesidad concreta.
- Redes inéditas creadas por la exigencia del acontecimiento. Pueden darse al principio en forma de prueba. Si pasan el *test* pueden emerger como una nueva instancia de referencia.

14. Cf. nota nº 2.

- Redes que, por su particular avance existencial, pastoral, intelectual, profético, sapiencial, al exponer su patrimonio generan una corriente de vínculos e influencias sobre las demás redes; establecen un nuevo campo de temas, problemas, enfoques, abordajes, etc. Son redes constituyentes.
- Redes generadas en otras instancias que son asumidas por una necesidad existencial, intelectual, institucional, etc.

La hipótesis que sostenemos es que el acontecimiento GS con su novedad pudo abrirse paso desde su "no existencia" en los esquemas preparatorios, pasando por el esquema XVII y el XIII, hasta desembocar en el texto final, gracias a la convergencia, activación, y creación de redes.

Proponemos a continuación un esbozo sin pretensión de exhaustividad de su funcionamiento en momentos nodales del camino del nacimiento de la GS.

### 2.1. Una «red activada y activadora» constituyente: la existencia personal, pastoral y teológica Juan XXIII

Si el papa Juan es decisivo en el acontecimiento Vaticano II también lo es para el nacimiento de la *Gaudium et Spes*. Su persona es, ante todo, una red activada por la experiencia espiritual, carismática y ministerial de la convocatoria e inspiración del Concilio. Es como si algunos de los núcleos fuertes de su biografía hubieran sido despertados para mediar el surgimiento de las primeras semillas que luego crecerán en la GS. El ambiente familiar campesino, parroquial y pobre; su ser testigo, como secretario, de la acción pastoral del obispo Radini, vinculado con los movimientos litúrgico y ecuménico, y promotor de la celebración del sínodo diocesano de Bérgamo. Diplomático en Bulgaria, Estambul y Atenas, entrando en contacto íntimo con las iglesias ortodoxas. Nuncio en París en uno de los momentos más altos de la renovación pastoral, intelectual y espiritual francesas. Patriarca de Venecia. En cada caso con un marcado acento pastoral.

Pero, al mismo tiempo, es una red activadora. Desde la convocatoria al Concilio, se subsiguen intuiciones, plexos de convicciones e ideas, gestos, textos, que estarán en la base del surgimiento de una intuición/convicción respecto de las relaciones iglesia-mundo: apertura, hacia los seres humanos concretos, gestos de acercamiento de la una hacia el otro,

visión de la humanidad como familia, pasión ecuménica. La aparición de los textos decisivos de su magisterio irían dando cuerpo textual y precisión a esta sugerencia inicial. Destacan la alocución del 11/09/1962, *Mater et Magistra* (1961), el Discurso inaugural del Concilio (1962) y *Pacem in Terris* (1963). La mirada hacia los seres humanos es concreta, amplia, abierta. Se los describe como quien habla desde adentro, de manera simpática. El mundo moderno no es objeto de una mirada exclusivamente negativa y defensiva. Se analizan problemas, rostros, situaciones; buscando una cierta jerarquización y categorización (familia, pan, paz, comunidad nacional e internacional, libertad, educación; elevación del mundo laboral, presencia de la mujer en la vida pública, emancipación de los pueblos; persona humana, relaciones políticas, relaciones internacionales); aparición de la noción de "época". Los textos están atravesados por una dinámica exodal: ir, salir encontrarse, anunciar. Se habla ya de una doble vitalidad de la Iglesia, ad-intra y ad-extra. Se insiste en la importancia de los comunicativo: mensaje claro, conocimiento de los destinatarios. Se dan normas para la acción temporal del cristiano: criterios de relación entre católicos y no católicos, distinción entre filosofías y corrientes históricas

La «red» Juan XXIII va poniendo así en movimiento un talante, un pathos, una disposición actitudinal, un prisma de mirada, una sensibilidad para determinados problemas y una forma de abordarlos. Es por ello que puede llamársela constitutiva, ya que crea un ámbito, abre un campo de cuestiones. Cuando luego aparezca la exigencia de un esquema sobre las relaciones entre la Iglesia y el mundo moderno, esta red será estructurante e inspiradora de los caminos a seguir.

### 2.2. Una red seminal:

#### *El mensaje de los padres conciliares a la humanidad*<sup>15</sup>

El *mensaje de los padres conciliares a todos los hombres y naciones* votado y publicado en octubre de 1962 constituye un nodo seminal de un red que comienza a constituirse y que será decisiva para la redacción de

15. Para el texto cf. Mensaje de los Padres del Concilio ecuménico Vaticano II a todos los hombres (20/10/1962), en: *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones. Decretos, Declaraciones*, Madrid, 1993, 1075-1077. Para una descripción del proceso cf. A. RICCARDI, "El tumultuoso comienzo de los trabajos", en G. ALBERIGO (ed.), *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. II: La formación de la conciencia conciliar. El primer período y la primera intersesión (octubre 1962 – septiembre 1963), Salamanca, 1999, 19-77, 62-67

GS. Se trata de una suerte de ensayo, de espacio que se abre, que aun no ha madurado sus condiciones de sustentabilidad, como lo muestra su escaso eco inmediato. No obstante, aquí comienza a perfilarse una red de convergencia fundamental constituida por teólogos, padres conciliares y experiencias pastorales. En el origen del mensaje se puede advertir la presencia de la «red francesa» fruto de madurez de la renovación católica en aquel país a partir del período de entreguerras. Es un ejemplo claro de redes existentes que se convergen con sus patrimonios ante una necesidad. Teólogos de primer orden (Chenu, Congar) y obispos (Liénart, Guerry, Ancel, Garrone), ambos en íntima vinculación con experiencias espirituales, pastorales e intelectuales de su tiempo, serán sus protagonistas. Surgido como uno de los primeros movimientos de expresión por la insatisfacción con la fase preparatoria del concilio y como un ensayo de dar un giro a la orientación propuesta por los esquemas preparatorios, se busca un género literario capaz de dar una señal. El mensaje busca mostrar la solidaridad de los católicos con los grandes problemas contemporáneos, planteando la relación iglesia/mundo en términos de interés, servicio, simpatía y solicitud. Se pide a Chenu un primer borrador en el que participa también activamente Congar. La redacción que se presenta a los padres está a cargo de los cuatro obispos mencionados. Chenú, en una carta a Rahner, expresaba así las motivaciones de fondo de su propuesta:

“Sería necesario que las decisiones del Concilio vayan precedidas de una amplia declaración en la que, con estilo evangélico y en la perspectiva profética tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, se proclame el plan de salvación...Declaración dirigida a la humanidad, en la que grandeza y miseria son, entre errores y fracasos, una aspiración a la luz del evangelio...Declaración que proclame la unidad fraterna entre los hombres, por encima de las fronteras, razas y regímenes, rechazando las soluciones violentas, amando la paz, test del reino de Dios. Que la comunidad de los cristianos participe así públicamente en las esperanzas de los hombres.”<sup>16</sup>

Y en su diario sostenía:

“Se me ocurre la idea de que una declaración inicial del Concilio, un «mensaje» a todos los hombres, cristianos o no, para explicarles los objetivos y la inspiración de la asamblea, desde una perspectiva misionera y con la dimensión de los problemas de la coyuntura actual del mundo, sería una respuesta eficaz a las expectativas simpatizantes de todos, que se desconcertarían ante un comienzo cargado de deliberaciones teóricas y de denuncias de tendencias erróneas.”<sup>17</sup>

16. Citado por *Ibid.*, 65.

17. Citado por *Ibid.*, 21.

Se ve por tanto aquí como convergen en un espacio de ensayo el patrimonio de una iglesia local, la madurez de un movimiento teológico en íntima relación con experiencias espirituales y pastorales, y la necesidad de las redes emergentes centro-europeas de influir en la orientación del debate conciliar. Los espacios de ensayo por lo tanto, no deben ser analizados solo desde su éxito inmediato limitado, sino también desde la constitución de una trama de personas, búsquedas, ideas y novedades que comienza a buscar cauces.

### 2.3. Las redes de redacción del documento

La emergencia explícita y el desarrollo de un esquema sobre *la presencia activa de la iglesia en el mundo* (conocido primero como XVII y luego como XIII) siguió un intrincado y complejo itinerario. Aquí nos concentramos exclusivamente en los puntos de emergencia de diversas redes.

#### 2.3.1. Creación de redes/instituciones

La novedad del esquema reclamó, en distintas etapas de la redacción, la creación de nuevas «instituciones» capaces de llevar adelante la originalidad.

a) La primera redacción fue confiada a una *Comisión Mixta* integrada por la Comisión Doctrinal y la del Apostolado Seglar. El ordenamiento previo muestra otra vez su insuficiencia y la necesidad de buscar una nueva red. La complejidad de cada uno de los seis capítulos motivó una ulterior división en subcomisiones para cada uno: La admirable vocación del hombre; la persona y los derechos personales; el matrimonio y la familia; la cultura y su expansión; el orden económico y social; la comunidad de las naciones y la paz.

b) La originalidad del esquema requería una articulación –sin muchos precedentes– entre los elementos doctrinales y los análisis del mundo contemporáneo. La novedad, en este caso, se abrió paso mediante la invención de dos subcomisiones, una para cada ámbito a integrar. Se ve claramente como una renovación temática necesita encontrar una plasmación novedosa a nivel institucional. La subcomisión *Doctrinal* debía realizar un trabajo sobre el eje correspondiente, mediante la puesta a punto de la terminología básica del esquema (conceptos de iglesia, mundo, etc.), ajustar las referencias bíblicas y ahondar en puntos doctrinales necesitados de precisión. La subcomisión *Para la perspectiva universal del esquema*, tenía la tarea de afi-

nar la categoría signos de los tiempos propuesta por el papa Juan, perfilar metodológica y contenutísticamente los problemas contemporáneos y asegurar que en los análisis estuvieran representadas la mayor cantidad posible de vertientes culturales (países pobres, naciones en desarrollo, continentes, etc.) superando el encierro eurocéntrico y occidental. Se trata aquí de la creación de una red compleja donde fue necesario hacer converger varios puntos de novedad entre los que destacan: La puesta a punto de una metodología de análisis, selección, interpretación de los signos de los tiempos. La creación de un género literario capaz de dar cuenta de la situación epocal (que luego será la exposición preeliminar).

### 2.3.2. Las redes teológicas y de expertos

La plasmación del proceso de novedad de la Constitución Pastoral tuvo en las redes teológicas una mediación clave. Muchos de los campos en los que la discusión debió entrar estaban vacantes de reflexión magisterial pero contaban con diversos grados de desarrollo en el campo teológico, filosófico y científico-social. Universidades, órdenes religiosas, grupos de reflexión, corrientes de pensamiento, estaban activas y trabajando. En la mayoría de los casos, acompañaban o inspiraban de diversos modos experiencias pastorales o de diálogo con el mundo de gran resonancia para la comprensión de la identidad y método de la teología (movimientos de Acción Católica especializada, experiencias sacerdotales de frontera el mundo del trabajo, de la pobreza, de la vida intelectual, diálogo católico-marxista, experiencias de inculturación). En la medida en que la originalidad del trabajo lo requirió se produjeron convergencias y creaciones. Cuanto más maduras estuvieran las redes previas y más ajustados los vínculos, más fácil fue llegar a resultados avanzados y viceversa. Dos tipos de configuraciones parecen destacarse.

a) Por un lado, las instancias conciliares convocaron a personas e instituciones en pleno trabajo por afinidades nacionales, de capacidad profesional o de legitimidad institucional. En este caso, las redes teológicas francesas, alemanas y belgas tuvieron una actuación descollante. De manera indirecta e inspiradora, como es el caso de Chenu, Congar y Rahner. De manera directa como se dio con Bernhard Häring en su rol protagónico como secretario de la Junta directiva de la comisión mixta;<sup>18</sup> o

18. Cf. B. HÄRING, "Minha participação no concílio Vaticano II", *Revista Eclesiástica Brasileira* 54 (1994) 380-400.

con la participación de teólogos de la universidad de Lovaina convocados por Suenens para redactar uno de los capítulos previstos por el primer esquema.

b) Pero la novedad del proyecto exigió crear redes sin precedentes. Un primer ejemplo sobresaliente es la participación de expertos en ciencias sociales en la subcomisión *Para la perspectiva universal del esquema* dirigida por McGrath. Es el caso de François Houtart, Louis Joseph Lebret, Jaques Ives Calvez, Dominique Dubarle. Semejante disponibilidad de clérigos formados nos habla de un amplio desarrollo de redes previas. Se hacen visibles tramas ya maduras de personas e instituciones que desde los '40 habían iniciado una formación y entrenamiento en ciencias sociales, especialmente en sociología.<sup>19</sup> En Francia, Le Bras y Boulard habían abierto un camino de estudios sociológicos sobre la religión que luego fue continuada por figuras tales como Carrier, Pin, Houtart, Fichter y Laloux. Louis Joseph Lebret fundaba el centro de estudios sociales y económicos "*Economía y Humanismo*" y el IRFED en 1958, con fuertes vínculos con las problemáticas del tercer mundo. Dos instituciones católicas formaban especialistas en sociología: la *Escuela de Ciencias Políticas y Sociales* de la Universidad de Lovaina y la *Facultad de Ciencias Sociales* de la Universidad Gregoriana de Roma (desde 1951). Otros colectivos completan el cuadro: La *Conférence Internationale de Sociologie Religieuse* (CISR) fundada en Lovaina por Leclerc y la *Federation Internationale de Recherches Sociales et Socioreligieuses* (FERES) creada en Bruselas en 1958. La consulta de la subcomisión a expertos y expertas laicos, sin embargo, no tuvo la misma eficacia. Solo funcionó cuando se tenían contactos personales o profesionales o cuando se pidieron opiniones específicas. Esta red no contaba con la vitalidad de las otras y en algunos casos resintió la calidad de los resultados.

El segundo ejemplo fue la constitución una *Equipo de peritos escritores*, conformado por Häring, Philips, Tucci, Hirschmann y Moeller. Nuevamente, ante el desafío de articular, redactar, incorporar las observaciones, dar unidad al conjunto, se impuso un ulterior recursos a redes existentes; en este caso a personas que ya contaban con experiencia en redacción de otros documentos en el mismo concilio o que estaban muy relacionados con la temática contemporánea.

19. Para un primer encuadre cf. A. SONEIRA, "Sociología y pastoral en el catolicismo argentino", en A. FRIGERIO (ed.), *Ciencias Sociales y religión en el Cono Sur*, Buenos Aires, 1993, 31-45

Es evidente que hay muchas otras redes en el camino de la redacción de la GS que no pueden ser aquí analizadas como las protagonizadas por los diversos grupos de padres conciliares, los observadores, los auditores etc.

### 3. El «acontecimiento» *Gaudium et Spes* hoy. Nuevas redes

Si el análisis acontecimientista y desde las redes de la GS es correcto, la cuestión de su relectura a cuarenta años de distancia necesita una respuesta en continuidad con estas claves de lectura. Si la comunidad católica hubiera de llevar a cabo hoy una lectura e interpretación de la relación entre la iglesia y el mundo actual ¿Qué tipo de acontecimiento debería engendrar? ¿Qué sujeto colectivo sería capaz de llevarlo a cabo? ¿Qué género literario debería crearse para plasmarlo? ¿Qué instituciones necesitarían inventarse? ¿Qué redes tendrían que activarse, converger e inventar para darlo a luz? ¿Qué conceptualidad surgiría? El acontecimiento y las redes de la GS no serían actualizados con fidelidad si todo se limitara a repetirlos miméticamente con el agregado de algunos arreglos cosméticos. Ni siquiera se lo lograría remozando ligeramente sus modalidades de abordaje e instrumentos de análisis. Es la capacidad de novedad de la GS mediada por redes personales, vinculares, institucionales, conceptuales y lingüísticas lo que hay que exponerse a actualizar. Ni aquellas ni estas serán las mismas, en razón de la entidad de las transformaciones epocales y sistémicas actuales. No se trata de copiar sino de encontrar un equivalente dinámico a la altura de nuestra contemporaneidad. Sugerimos a modo de hipótesis algunas pistas de reflexión.

a) El sujeto capaz de mediar hoy el acontecimiento GS parece ser necesariamente plural. No es suficiente la red episcopal-papal para llevarlo a cabo. Habrá que pensar en una convergencia de redes capaces de escuchar/leer/interpretar diversas capas de la existencia humana y de la acción del Dios Trinidad en el hoy epocal. Redes de captación de la vivencia más "inmediata" de los problemas, búsquedas, valores, convicciones y experiencias de la familia humana contemporánea; donde converjan "captaciones" hechas desde la vida laical, desde la vida consagrada y desde los diversos ministerios. Redes académicas y profesionales con las metodologías, abordajes y resultados más colaudados disponibles. Redes ecuménicas e interreligiosas que estén trabajando en acercamientos a la

realidad actual desde las diversas sensibilidades, tradiciones y modalidades confesionales. Esto supondrá una gran creatividad en cuanto a los espacios e instituciones capaces de contener la convergencia, el debate y la toma de decisiones.

b) Las transformaciones en las dinámicas global/local y en la distribución de católicos y cristianos en los diversos continentes y áreas culturales sugiere que no se podrá establecer una agenda, una metodología y un patrón diagnóstico desde una sola vertiente cultural. El ejercicio de abordajes, institucionalidades y conceptualizaciones interculturales y el ensayo de lectura de emergentes transculturales, parece imprescindible. «Poli», «inter», «trans», parecen ser las preposiciones a conjugar. Será necesario establecer áreas eclesial/culturales significativas y no solo determinadas con criterios externos o impuestos desde visiones etnocéntricas.

c) No parece haber un género literario único capaz de dar cuenta de un tal acontecimiento. Un documento único parece improbable. Parece vislumbrarse, más bien, la necesidad de estilos discursivos y de soportes diferenciados (escritos, virtuales, icónicos, etc.). Se podrán ensayar también propuestas alcanzadas con diverso grado de certeza y consenso; donde se distingan los niveles de acuerdo, y se especifiquen las interpretaciones más importantes cuando éstas no puedan llevarse a un tronco común.

d) Las redes teológicas deberán converger, activarse e inventarse de acuerdo con la actual configuración de personas, colectivos e instituciones. Emergen como necesarias miradas contextuales y de género; marcos disciplinares e interdisciplinares renovados (especialmente en el campo de la antropología teológica y sus diversos diálogos); establecimiento de espacios novedosos de escucha, convergencia y construcción común del conocimiento. Tal vez la categoría de «mundo» sea la que se revele hoy como la menos precisa y la más necesitada de un replanteo radical. A pensar de todos los avances, al ponerla en relación con la de iglesia/s no se ha podido evitar del todo sea el dualismo y la exterioridad, sea la indiferenciación.

e) La transicionalidad epocal parece requerir un estilo general de plasmación del acontecimiento GS que respete esta novedad cultural. Discernimiento y propuestas habrán de contemplar modalidades de ajuste y revisión periódica, así como combinaciones entre análisis de coyuntura y de plazos más amplios.

## Conclusión

Si la GS es un texto de concentración de la acontecimentalidad del Vaticano II y sus redes, hay un texto de la Constitución Pastoral en el que ésta parece condensarse a su vez. Leído por mujeres y varones, por colectivos e iglesias locales de lo más diversas, fue capaz de gestar amplios descubrimientos, íntimas adhesiones y audaces exposiciones a lo nuevo. Todo parece indicar que en este fragmento se trasluce el todo del Concilio y de la GS; que algo de la entraña del Evangelio de Jesús regalado a cada tiempo histórico late en él; que en nuestros hoy y nuestros aquí, vuelve a presentarse sugerente, desafiante y prometedor:

“Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón. La comunidad cristiana está integrada por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el reino del Padre y han recibido la buena nueva de la salvación para comunicarla a todos. La Iglesia por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia.” (GS 1)

MARCELO GONZÁLEZ

OSVALDO SANTAGADA

---

## DE UNA CULTURA RITUAL A UNA CULTURA SECULAR

### CRÍTICAS A LA REFORMA LITÚRGICA CONCILIAR

#### RESUMEN

El A. intenta plantear el problema de una reforma conciliar que se quedó a mitad de camino, por no haber captado lo que llamaría una cuestión cultural. El problema no se ha resuelto con el cambio de *los textos litúrgicos*,<sup>1</sup> pues eran mucho más un problema cultural que de lenguaje. La cultura secular de subjetivismo e inmanentismo fue entrando en la Iglesia también, y el resultado es que se ha dejado la “cultura ritual”, que fue un tesoro preciado de la Iglesia durante siglos. Para los partidarios del inmanentismo el lenguaje es un elemento fundamentalmente escrito. En esto hay una diferencia capital con respecto a la tradición litúrgica, para la cual el lenguaje proviene de la oración oral o vocal, donde el A. propone volver.

*Palabras clave:* Reforma litúrgica, Concilio Vaticano II, cultura, lenguaje.

#### ABSTRACT

The A. intends to criticize II Vatican Council for having left liturgical reformation half way, due to misunderstanding of a cultural issue. Changing liturgical texts did

1. Hoy ha aparecido incluso una reflexión especial sobre “el libro litúrgico”, cosa impensable en los tiempos anteriores a la imprenta. Puede verse R. Russo, *Institución general del Misal Romano. Texto. Estudios*, Montevideo, Facultad de Teología (ad i. m.), 2004, 113ss. El autor cita varios tratados sobre el tema en los últimos años.

not solve the question, because it had cultural, not merely linguistic roots. Secular culture based on subjectivism and immanence entered the Church, which caused ritual culture, a much valued treasure, to be abandoned. For immanence supporters, language is fundamentally written language. Liturgical tradition holds another view, held by the A.: language is based on oral prayer.

*Key words:* Liturgical reformation, II Vatican Council, culture, language.

Una de las críticas a la actual Misa, de parte de niños, jóvenes y varones adultos es que es “aburrida”. Y uno de los fenómenos más significativos después de la reforma conciliar es que la gente va a la iglesia por el interés de escuchar la predicación del sacerdote y mucho menos por el aspecto místico y religioso de lo que en la Misa sucede. Con respecto a la misa latina había muchas críticas en mi tiempo, pero ninguna se refería a la Misa en cuanto aburrida. Se han intentado muchas respuestas a estas realidades; se ha culpado a la sociedad actual; se han intentado aproximaciones psicológicas, antropológicas, emocionales, pero nada ha hecho cambiar la opinión y la acción de la gente católica. Incluso, cuando los católicos se han dado el lujo de sacar de su Liturgia la mayor cantidad posible de signos, hemos visto ostensiblemente a otras comunidades cristianas reponer vestiduras para sus ministros, establecer colores, y admitir signos que estaban vedados por una “cultura de la palabra” en el protestantismo. En lo que sigue intento dar una visión más estrictamente litúrgica de la cuestión. Quiero dejar claro desde el principio que mi crítica<sup>2</sup> no consiste en querer volver al pasado, al estilo de los ultra conservadores que tienen miedo a los cambios, sino que intento plantear el problema de una reforma que se quedó a mitad de camino, por no haber captado lo que llamaría yo “una cuestión cultural”. Los entredichos<sup>3</sup> entre la

2. Para la interpretación del Concilio son muy interesantes las normas propuestas por A. DULLES S.I., “The Myth and the Reality”, en *America* 24 (febrero 2003) 7-11. También la respuesta que dio J. O’MALLEY S.I., “Vatican II: Official Norms. On interpreting the Council”, en *America* (marzo 2003) 11-14. Y la respuesta del card. Dulles, “Substantive Teaching. A reply to John W. O’Malley”, en *ibid.*, 14-17.

3. Para este entredicho puede verse D. W. TRAUTMAN, “Rome and the Internacional Comisión of English in the Liturgy (ICEL)”, en *America* (marzo 2000) 7-11. El Prefecto de la Congregación para el Culto divino envió una carta de lectores a *America* respondiendo al Obispo Trautman, anterior presidente de la Comisión litúrgica de la Conferencia episcopal de los EE.UU., en *America* (13 de mayo 2000). Luego la misma Congregación publicó la “Instrucción para la recta aplicación de la Constitución sobre la Liturgia del Concilio Vaticano II: *Liturgiam Authenticam*” (7 de mayo 2001), en [www.vatican.va/congregaciones](http://www.vatican.va/congregaciones). La respuesta del obispo Trautman fue un artículo: “The Quest for Authentic Liturgy”, en *America* (octubre 2001) 7-11. Intervino también en el debate E. FOLEY OFM CAP., “The Abuse of Power”, en *America* (octubre 2002) 8-11.

Comisión Litúrgica Internacional del inglés en la Liturgia (ICEL) y la Santa Sede, con el documento *Liturgiam Authenticam* de por medio, son una nueva manifestación de esa visión de la *liturgia como texto* y no como *fenómeno cultural*. Habría que haber re-inventado la tradición litúrgica,<sup>4</sup> en lenguaje y acción, para desafiar a la cultura secular e inmanentista, pero lamentablemente no se hizo en el Concilio ni en las reformas posteriores.

Otro elemento que me resultó significativo durante muchos años fue el escaso interés que la Constitución litúrgica del Concilio (si bien no sólo ella) provocó en los profesores de la Facultad de Teología. Aunque todos conocían el habitual menosprecio que tenían los jesuitas por la cuestión litúrgica, a la que casi todos denominaban “ritualismo”, llamaba la atención que el Concilio provocase interés solamente a nivel eclesiológico por las Constituciones *Lumen Gentium* sobre la Iglesia y *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo de nuestro tiempo. Ahora me parece tener la respuesta a esa falta de interés: nadie se atrevía a criticar abiertamente al Concilio, para no ser involucrados en la actitud del arzobispo Marcel Lefèbvre y sus seguidores. ¿Qué otro modo habría de criticar al Concilio sin caer en el “tradicionalismo”? La respuesta no se hizo esperar, pero al Concilio se lo siguió poniendo en el pedestal. Esa respuesta consistió, ante todo, en los documentos de la II Conferencia general del episcopado latinoamericano en Medellín, que dieron lugar a los temas de la opción por los pobres y la religiosidad popular, y abrieron el camino para una “teología de la liberación” no marxista. La III Conferencia general del episcopado latinoamericano en Puebla, que llevó por título “La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina”, trató extensamente esos temas y correcciones a la visión conciliar. El ejemplo más claro de corrección al Concilio está en el tema de la Evangelización de la cultura.<sup>5</sup> En el Concilio<sup>6</sup> se define la cultura en relación a la naturaleza y al hombre. Pues bien, en Puebla se define la cultura en relación con la na-

4. Para entender esta expresión puede consultarse T. TILLEY, *Inventing Catholic Tradition*, New York, Maryknoll, 2000.

5. III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. II parte: Los designios de Dios sobre la realidad de América Latina. Cap. II: ¿Qué es evangelizar? 2. Evangelización de la cultura 386. El cap. II fue redactado por B. Kloppenburg y Ricardo Ferrara. El n. 2 de este capítulo, sobre la evangelización de la cultura fue redactado por Egidio Viganó SDB., Lucio Gera y Mateo Perdí; es el único texto del documento de Puebla que no tuvo ningún voto negativo.

6. CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, 53b.

turalidad, con las personas en sí mismas y con Dios. Este ejemplo, y hay muchos otros, muestra cómo se dio la crítica al Concilio entre nosotros. Con respecto a las expresiones de fe, el documento de Puebla se dedicó a la “religiosidad popular”, que para 1979 resultaba una novedad en las mentes europeas,<sup>7</sup> y que no había sido analizado por el Concilio. En cierto modo, nuestros teólogos –aunque seguían intensamente a los teólogos alemanes y franceses– no estaban interesados en un movimiento litúrgico que llevaba la marca clara de esas naciones y un evidente espíritu de pacificación con los protestantes. Por otra parte, el catolicismo que había modelado al pueblo latinoamericano fue el del barroco, es decir, el que trajo a estas tierras el espíritu del Concilio de Trento y por consiguiente, el Misal de S. Pío V con su fijación del Rito Romano.

Ese Rito Romano había presidido la Tradición litúrgica católica occidental durante siglos hasta la “reforma” posterior al Concilio Vaticano II, que se basó en los principios de la “noble simplicidad” de los alemanes (*die edle Einfalt, nobili simplicitate refulgeant ritus*).<sup>8</sup> Hagamos pues las preguntas epistemológicas que nos ayuden a comprender lo que se fue gestando en la reforma Conciliar y postconciliar.

## 1. ¿Cuáles fueron los presupuestos de la reforma?

Los reformadores se basaron en algunos estudiosos de la época (J. A. Jungmann,<sup>9</sup> Louis Bouyer,<sup>10</sup> Th. Klauser<sup>11</sup>). Las principales ideas que se difundieron desde la encíclica *Mediator Dei* de Pío XII,<sup>12</sup> fueron las siguientes:

a) Que la liturgia del Rito Romano era una corrupción de la liturgia original de “los primeros tiempos”. Este tema impregnó casi todo el pen-

7. A los sacerdotes, religiosos y laicos europeos que iban a venir a América Latina como misioneros, les resultaba insoportable este tema. Esa fue mi experiencia de profesor en Verona, Madrid y Lovaina en 1982, 1983 y 1984.

8. CONCILIO VATICANO II, Constitución litúrgica “Sacrosanctum Concilium”, n. 34.

9. J. JUNGSMANN, S.I., *El sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico* (Título original: *Missarium Sollemnia*), Madrid, BAC, 1952.

10. L. BOUYER, *La vie de la liturgie. Une critique constructive du Mouvement liturgique*, Paris, Cerf, 1956. Lex orandi, 20.

11. TH. KLAUSER, *Petite histoire de la liturgie occidentale*, Paris, Cerf, 1956.

12. Pío XII, Encíclica “Mediator Dei” sobre la Sagrada Liturgia. 20 noviembre 1947, en *Tutte le encicliche dei Sommi Pontefici* (Eucardio Momigliano e Gabriele Casolari, eds.), vol.2, 1260 ss. Es el primer documento desde el Concilio de Trento que trata explícitamente de la Liturgia.

samiento católico de los últimos cuarenta años. En congresos, jornadas y documentos aparece constantemente este reclamo de “los primeros tiempos”. El presupuesto que hay detrás de la expresión es que en “aquellos tiempos” todo era más simple y menos complejo.<sup>13</sup> La complejidad sería –según este presupuesto– el fruto de agregados, oscuridades conceptuales, y corrupción.

b) Que el texto de Hipólito en la *Tradición Apostólica* era una liturgia “pura”. Hoy sabemos que es un tratado sobre la Liturgia y no un texto en uso. Desgraciadamente este texto que ha dado origen a la Plegaria Eucarística II, es el que se usa constantemente en detrimento de las otras Plegarias.<sup>14</sup>

c) Que la Comunidad existe antes de la Liturgia y que sólo se reúne en ciertos tiempos para recibir los Sacramentos.<sup>15</sup>

d) Que se debían revisar los textos litúrgicos que se habían corrompido con interpolaciones de la “corte imperial”, como p.e. repeticiones, peticiones, intercesiones, nombres de santos, incesantes recomienzos, pedidos de purificación y perdón: en una palabra, una teología humillante del cristiano, con falta de claridad, en lugar de la glorificación del mundo y la deificación del cristiano por el Bautismo, como se ve en los Padres griegos.<sup>16</sup>

Es verdad que algunos elementos merecían cambiarse, tales como el énfasis en lo visible, el papel principal y exclusivo de los sacerdotes para “hacer” los Sacramentos, y la uniformidad de la práctica litúrgica. ¿Cuál fue el error de los reformadores católicos del s. XX?

## 2. ¿Cómo llegaron a su resultado?

Los reformadores del Concilio Vaticano II se encontraron con algunos elementos necesitados de cambio. Su error consistió en atribuir a la Edad

13. Esta idea está muy bien desarrollada por nuestro eximio autor Leopoldo Marechal en sus novelas *Adán Buenosayres* y *El banquete de Severo Arcángelo*. En ellas describe al “hombre de la edad de oro” (los primeros tiempos) que luego va decayendo.

14. Ver O. SANTAGADA, *Liturgia de la Eucaristía. El estatuto general del Misal romano para la edición típica de 2004*, Conferencia en la Sociedad Argentina de Liturgia, 22 de junio de 2005. Ad instar manuscripti (Fundación Diakonía).

15. Esa es la opinión entre otros de J. GELINAU, S.I., *Liturgia para mañana. Ensayo sobre la evolución de las asambleas cristianas*, Santander, Sal Terrae, 1977, 55ss.

16. A. NICHOLS, O.P., *Looking at the Liturgy*, San Francisco, Ignatius Press, 1996, 84.

Media, lo que pertenecía al Concilio de Trento y a la época siguiente, lo que sucedió con la invención de la imprenta, y con la difusión del pensamiento europeo del barroco por todas partes a partir del s. XVII (como es bien conocido en América Latina, dónde aún no hemos podido salir del barroco).

Es cierto también que había entrado en la Iglesia una corriente de devociones individualistas, que la Liturgia se había convertido en un espectáculo para ver pasivamente, y que los laicos ya no se acercaban a la Comunión. Pero esos problemas no se irían a resolver con el cambio de *los textos* litúrgicos,<sup>17</sup> pues eran mucho más problemas culturales que de lenguaje. Sí, la cultura secular de subjetivismo e inmanentismo fue entrando en la Iglesia también, y el resultado es que se ha dejado la “cultura ritual”, que fue un tesoropreciado de la Iglesia durante siglos.

Las repeticiones, intercesiones, pedidos de purificación y perdón, lejos de ser interpolaciones a la liturgia pura, *son la liturgia pura*, es decir, la forma litúrgica proveniente de un modo *oral* y no escrito.<sup>18</sup> Los constantes re-comienzos de la liturgia se deben más bien a una postura teológica que ve que la Liturgia verdadera, la celestial, se va posponiendo indefinidamente, y que la Liturgia terrena no alcanza para el insaciable deseo de verdad de la persona y de la comunidad. Las copias del ceremonial de la corte imperial pueden explicarse desde otro concepto de imperio que no se asemeja al modo como *hoy* entendemos a los “emperadores” de turno. Los emperadores del pasado no eran monarcas absolutos, sino también *sujetos* de la Liturgia de la Iglesia, miembros de la comunidad. Por eso, las interpolaciones –si las hubo– no pertenecen a un mundo secular, extraño a la vida de la Iglesia, sino al ámbito mismo de los participantes en la Liturgia. En la Edad Media, tan vilipendiada por algunos historiadores apresurados, la Liturgia y la vida cotidiana iban de la mano, a diferencia de lo que sucede hoy en la Iglesia, desde hace unos pocos siglos. La Liturgia no tenía un centro absoluto, sino que consistía en muchos centros, porque el centro de la Liturgia, Dios, no podía ser ubicado localmente y está mucho más allá de nuestros centros humanos.

17. Hoy ha aparecido incluso una reflexión especial sobre “el libro litúrgico”, cosa impensable en los tiempos anteriores a la imprenta. Puede verse R. Russo, *Institución general del Misal Romano. Texto. Estudios*, Montevideo, Facultad de Teología (ad i. m.), 2004, 113ss. El autor cita varios tratados sobre el tema en los últimos años.

18. La idea de una corrección general de todos los textos litúrgicos no tuvo consenso en el Concilio Vaticano II. Por eso la Comisión conciliar propuso el actual párrafo 1 del 50 de la constitución definitiva. Ver A. CHUPUNGO, *Liturgies of the future. The process and methods of inculturation*, New York, Paulist Press, 1989, 57 ss.

Más complejo es el asunto de concebir a la primera Eucaristía como una *simple comida de la caridad* en un marco anterior a toda lingüística. Se podría argumentar que, de modo similar, toda comida común de familia era una *comida ritual*. La Eucaristía no era una comida común a la que se añadían elementos rituales, sino una comida de fiesta *cristiana* que se moldeaba según el modo de comer humano.

Todavía más delicado es el asunto de concebir la complejidad del Rito Romano como una manifestación de una época decadente, y también de una mentalidad secularizante. Son iluminadoras las palabras de un teólogo contemporáneo:

“Las claves [del iluminismo del s. XVIII] fueron: una infraestructura filosófica pragmática o utilitaria para la cual la felicidad o la utilidad son la llave hacia la verdad; un antropocentrismo; un predominio de los valores éticos por sobre los estrictamente religiosos; un menosprecio de la noción de revelación especial para favorecer, en todo lo que fuera posible, una religión dentro de los límites de la razón; y en estética un ideal de noble simplicidad”.<sup>19</sup>

Así, cuando los reformadores rechazan las múltiples repeticiones, las complejidades del género literario, la inestabilidad del sujeto litúrgico, y las continuas interrupciones en el progreso de la oración, pensando que todo eso pertenece a interpolaciones secularizantes, lo que hacen en realidad es perpetuar las modalidades de la época moderna de secularización. ¿Cómo poder encontrar una “línea argumental” en textos venerables que se originaron en una cultura oral a la que les resultaba tan difícil hablar de los misterios de Dios, sin confundir la religión cristiana con otras religiones? Lo que hicieron los reformadores católicos del s. XX es transformar el mundo complejo de la cultura ritual en un mundo supuestamente “simple”, claro y breve de una cultura donde el sujeto está siempre presente a sí mismo: la cultura secular.

### 3. ¿Quién se beneficia con este modo de razonar?

Quienes se han beneficiado con este tipo de reforma son los partidarios del inmanentismo. Para ellos el lenguaje es un elemento fundamentalmente escrito. En esto hay una diferencia capital con respecto a la

19. A. NICHOLS, OP, *Looking at the Liturgy*, San Francisco, Ignatius Press, 1996, *passim*. Nótese la semejanza de esta crítica a las múltiples apreciaciones del documento de Puebla.

Tradición litúrgica, para la cual el lenguaje proviene de la oración oral o vocal. La cultura litúrgica posee primariamente una “literatura oral”.<sup>20</sup> Es significativo que hasta hace poco tiempo los ordenados *in sacris* debíamos recitar el Oficio divino (el Breviario) pronunciando con los labios las palabras, como se leía desde la antigüedad. Los ordenados éramos el último eslabón de una cultura oral.<sup>21</sup>

También se han beneficiado los relativistas históricos, y quienes han utilizado para sus propuestas la historia crítica de segundo grado.<sup>22</sup> Los reformadores del Concilio Vaticano II y del post Concilio se equivocaron en pensar que podían regresar hacia los textos del pasado, y no comprendieron que eso es imposible, porque las formas litúrgicas del pasado no existieron como textos autónomos (mentalidad iluminista), sino como parte de una cultura ritual cristiana. Gadamer se ha dedicado a señalar los aspectos destructivos del Iluminismo y ha tratado de rehabilitar la Tradición para que sea posible el trabajo de interpretación.<sup>23</sup>

## Conclusión

Al escribir esta nota me preparo para celebrar mis cuarenta y cinco años de sacerdote. En este largo tiempo, en el que nunca dejé de enseñar el Catecismo a los niños, lo que más me ha llamado la atención es la facilidad con que los niños aprenden de memoria el himno *Gloria a Dios en el cielo*, un texto litúrgico que a simple vista es difícil: “Señor Dios, Rey Celestial, Dios Padre Todopoderoso. Señor, Hijo Único Jesucristo. Señor Dios, Cordero de Dios, Hijo del Padre... Con el Espíritu Santo en la gloria de Dios Padre”. En esta experiencia se resume probablemente lo que ha sucedido con la reforma post conciliar de la liturgia. Se dice que el lenguaje y la mentalidad contemporánea prefieren el asíndeton,<sup>24</sup> de modo

que se supriman todas las cosas que supuestamente interrumpen el discurso. Pero la cultura litúrgica prefiere el apóstrofe<sup>25</sup> y sus vocativos, con las repeticiones, porque sólo de ese modo el ser humano puede expresar lo inefable del misterio de Dios sin reducirlo arbitrariamente. La experiencia del “canon romano” o Plegaria Eucarística I, con sus avances y retrocesos, ofrecimiento de lo ya ofrecido, agradecimiento de lo ya agradecido, pedido de purificación de los ya purificados, nos introduce en un ámbito plenamente religioso y en el encuentro místico de Dios. La cultura litúrgica auténtica no tiene miedo a las palabras “sacrificio” y “don”. Mediante ellas –y otras expresiones– encontramos una solución a la terrible oposición actual de la muerte y la vida, la persona y la comunidad.

OSVALDO SANTAGADA

05/10/05

20. W. ONG, S.I., *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México, Fondo de cultura económico, 1987 (1ª. ed. en inglés: 1982).

21. M. Mc LUHAN, *La galaxia Gutenberg. Génesis del “Homo typographicus”*, Madrid, Aguilar, 1969 (la obra original es de 1961), 132ss; J. LECLERCQ, O.S.B., *L’amour des Lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, Paris, Cerf, 1961; W. ONG, *Ramus. Method and the Decay of Dialogue*, Cambridge, Harvard University Press, 1961.

22. B. LONERGAN, *Método en Teología*, Salamanca, Sígueme, 20013, 174ss.

23. H. GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1999, 331ss.

24. El libro clásico sobre las figuras del lenguaje es P. FONTANIER, *Les figures du discours*. Paris, Flammarion, 1968 (reedición del libro de 1830 ed. Por Gérard Genette). Ver sobre este tema a P. RICOEUR, PAUL, *La metáfora viva*. Madrid, Trotta, 2001 (2. ed.) (Ed original en francés de 1975), p. 67-91.

25. Ibid.

## EL MISTERIO DE LA IGLESIA, PUEBLO DE DIOS EN COMUNIÓN

### RESUMEN

El autor, a partir de algunas secuencias fundamentales del proceso redaccional de la *Lumen Gentium*, ofrece comentarios e interrogantes acerca del documento mismo y de su recepción. Enfatiza fundamentalmente en la importancia del binomio *Misterio-Pueblo de Dios* como clave de acceso central al documento y llama la atención acerca del exilio de la categoría *Pueblo de Dios* con algunas de sus consecuencias. Finalmente se interroga acerca de la cuestión de lo “epocal” en la vida de la Iglesia y la necesidad de situarse frente a la historia, sus lenguajes y desafíos.

*Palabras clave:* misterio, pueblo, cultura, historia, pobres, memoria.

### ABSTRACT

Starting from some fundamental sequences of the writing process of *Lumen Gentium*, the author presents statements and questions regarding the document itself and its reception. He emphasizes especially the importance of the binomial “*Mystery-People of God*” as the key to enter the core of the document, and draws attention to the lack of the category “*People of God*” considering as well some of its consequences. At the end, he asks himself about the “epochal” matter, the very time of historical facts, and its influence on Church’s life concluding how necessary it is to face history, its languages and challenges.

*Key words:* mystery, people, culture, history, poor, memory.

Volver la mirada, algo más de cuarenta años después de su promulgación, a un documento de la magnitud de la *Lumen Gentium*,<sup>1</sup> texto “monumental”, como lo llamó Pablo VI,<sup>2</sup> exige un doble movimiento de apropiación que es complejo ya en su enunciación. Por un lado, y fuera de toda duda, reconocer la grandeza de una propuesta del magisterio sin precedentes. Por otro, advertir que accedemos al texto en un contexto histórico diverso y, a mi modesto entender, en un momento particular de su recepción. Las preguntas que surgen frente al documento y las que desde él se suscitan estimulan un movimiento de difícil resolución que permiten afrontar horizontes desafiantes y provocadores para la vida de la Iglesia hoy. Me parece importante acceder a algunos mojones que nos permitan recorrer elementos selectos de la historia del documento para ubicarnos en la situación teológica que se abre a partir de su formulación.

## 1. Puntos de partida

Es sabido que el primer proyecto de esquema *De Ecclesia* ofrecido en el aula conciliar –con una excesiva acentuación en una perspectiva de Iglesia militante y sus miembros, desarrollando la dimensión visible con una profunda insuficiencia de un aspecto más místico e interior– fue rechazado. Si bien “no pocos lo alabaron sin reservas o, por lo general, lo defendían como una buena base de fructuoso trabajo”<sup>3</sup> no se alcanzaba a ver reflejada en el texto la gran intención de Juan XXIII enunciada en la Constitución Apostólica *Humanae Salutis* con la que convocaba al Concilio. La apertura al mundo y la autocomprensión de la Iglesia desde ese diálogo, aparecen en el texto papal de un modo verdaderamente elocuente. Nada más apartado de esta intención que una visión eclesial cerrada sobre sus cuadros internos, en un abordaje y un lenguaje extraño a la intuición del papa Juan. La Constitución papal acentuaba en “la Iglesia, siempre viva y siempre joven, que percibe el ritmo del tiempo (*quae humanis eventis praesens usque adest*), que en cada siglo se adorna de nue-

vo esplendor, irradia nuevas luces, logra nuevas conquistas, aun permaneciendo siempre idéntica a sí misma fiel a la imagen (...).”<sup>4</sup>

El elenco doctrinal de los cuadros eclesiales del primer esquema no respondía a esta perspectiva que el papa quería dar a la discusión. Por eso no se trataba simplemente de corregir el texto sino de volverlo a elaborar. Se pasó a una discusión que se dejó penetrar más íntimamente por los diversos movimientos renovadores que antecedieron al Concilio: la historia y su temple teológico a partir de la cuestión social, la renovación del movimiento bíblico, la recuperación de los Padres y la contemplación de los vínculos íntimos en el ser de la Iglesia entre la eternidad y el tiempo, entre la historia y su fundamento y consumación. Más de cuarenta años antes del Concilio, por ejemplo, Guardini había afirmado que “Iglesia significa que Dios se ha incorporado a la historia humana, y que Cristo con su ser, poder y verdad continúa viviendo en forma mística en dicha historia”, en definitiva que en ella “la eternidad se introduce en el tiempo”.<sup>5</sup> Textos que nos muestran un itinerario reflexivo y un camino iniciado mucho antes y que exigía verse reflejado en el debate conciliar. No bastaba una descripción jurídica, la finalidad *pastoral* del Concilio pulsaba por abrirse a una mirada más evangélica y teológica. La intimidad mística de la Iglesia no podía hacer perder de vista su concreción y compromiso histórico; pero su realidad histórica no podía hacer perder el horizonte de dónde radicaba su origen y su destinación. Por eso las discusiones comienzan a dejar transparentar elementos que van anticipando la perspectiva final. Ya en el segundo *Esquema* el uso de la categoría *misterio* señala una dirección sin retorno en el debate, proponiendo un punto de partida inequívocamente teológico: la Iglesia tiene que ver con el designio de Dios, con su plan, de allí brota, ella no se autoproduce. Entonces tampoco se reduce a las formas del mundo, no queda cerrada a su visibilidad, es Dios quien con su señorío la ha destinado y es él quien sigue obrando en ella con una eficacia cósmica y universal.

El nuevo *Esquema* fue sometido a diversos exámenes y debates entre la *Comisión Doctrinal*, la *Comisión Coordinadora* y subcomisiones que intervinieron con sugerencias sustanciales. Quiero retener aquí dos: en primer lugar la de introducir no el tema de los estados de perfección

1. A partir de ahora *LG*.

2. PABLO VI, “Discurso del 2 de febrero de 1965”, en *L'Osservatore Romano*, 3 de febrero de 1965, 11.

3. U. BETTI, “Crónica de la Constitución”, en *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, dirigida por G. BARAÚNA, Barcelona, Flors, 1967, 151.

4. JUAN XXIII, *Constitución “Humanae Salutis”*, en *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación pos Conciliar*, Madrid, BAC, 1975, 14.

5. R. GUARDINI, *El sentido de la Iglesia*, Buenos Aires, Estrella de la Mañana, 1993, 57.80.

sino el de la vocación a la santidad en general y en segundo lugar la propuesta de que el capítulo tercero del *Esquema* “que trataba del Pueblo de Dios y especialmente de los seglares, se dividiese en dos capítulos distintos, de los cuales el primero trataría del Pueblo de Dios, en general, y el otro de los seglares, en particular”.<sup>6</sup> Propuesta que pasa como enmienda y que fue hecha por el Cardenal Suenens en nombre de la Comisión Coordinadora del Concilio. Esta propuesta distaba mucho de ser improvisada; había sido preparada por rigurosos estudios exegéticos, investigaciones de patología y abordajes teológicos cuidadosos.<sup>7</sup> La segunda propuesta quedaría para una posterior evaluación. Esta no era menor, ya que comenzaba a desplazar la antigua idea de vincular una graduación de la santidad asociada a los estados de vida provocando una imagen distorsionada del laicado y por otro lado introducía una categoría general para denominar a toda la Iglesia a partir de la cual debía interpretarse el todo, *Pueblo de Dios*. El criterio de totalidad común comienza entonces a dejar a un lado una eclesiología construida más bien en base a las partes organizadas jerárquicamente, no para anular la complejidad social de la Iglesia –expresada en la noción de *Pueblo*– sino para ubicarlo en una síntesis nueva y evangélica.

Este segundo *Esquema* fue aprobado en dos momentos, entre los cuales hubo una distancia de tiempo bastante importante. Por ello fue ofrecido en dos fascículos, el primero cuyos capítulos eran, “El Misterio de la Iglesia” y “La constitución jerárquica de la Iglesia y en especial el Episcopado” y el segundo construido por otro binomio “El Pueblo de Dios y en particular los laicos” y “Vocación a la santidad en la Iglesia”.

El segundo fascículo, junto con la enmienda que consistía en la propuesta de Suenens, fue distribuido en el aula. El motivo de la enmienda era muy importante: “que lo que era común a los miembros del Pueblo de Dios, antecediendo a lo que los diversificaba y distinguía” entendiéndose “por Pueblo de Dios (...) el conjunto de todos los que pertenecen a la Iglesia, pastores y fieles”.<sup>8</sup> La *Relatio Generalis* del capítulo II, nos ofrece, en este sentido, un texto en el que se aclara esta perspectiva de un mo-

do inequívoco: “El Pueblo mismo y su salvación en el plan de Dios se hallan en el *orden del fin*, mientras que la jerarquía se ordena a este fin como *medio*”.<sup>9</sup> El *medio* no podía cobrar más importancia en la tratativa y en el sistema que el fin. Sobre todo cuando del fin del que se trata es la salvación como plan de Dios. Pero por otro lado, la jerarquía no quedaba como un *tertium quid* que no se involucraba en el fin, sino que ella misma juega su destino en el fin al que sirve. Ella queda incorporada al misterio de la convocación al fin salvífico pero sin ser ella misma un fin, es un medio, un instrumento, algo que colabora para el acceso al fin. El horizonte de una teología de la jerarquía en clave servidora, que se entiende no desde ella misma sino desde la inmensa masa de anhelos, alegrías, fatigas y dolores de los hombres adquiere en esta visión un lugar determinante.

Pero además se debe destacar otro elemento. El tono del *Esquema* está dado por un radiomensaje de Juan XXIII, pronunciado poco más de un año antes de su muerte, del 11 de septiembre de 1962. En él, aludiendo al simbolismo del cirio pascual, afirma “En un momento de la liturgia resuena su nombre: *Lumen Christi*. La Iglesia de Jesús, desde todos los puntos de la tierra responde: *Deo gratias, Deo gratias*, como diciendo: *Lumen Christi, Lumen Ecclesiae, Lumen gentium*”, y afirma la destinación y la fuente de la renovación conciliar “¿Qué es en realidad un Concilio Ecuménico, sino la renovación de este encuentro con el rostro de Cristo resucitado (...) radiante para toda la Iglesia, para salvación, alegría y esplendor de todo el género humano?”.<sup>10</sup> La segunda parte del texto aclara el exacto valor de los genitivos de la primera parte: Cristo es la luz de la Iglesia y la luz de los pueblos. La luz de la Iglesia es Cristo resucitado, la alegría y esplendor de todo el género humano es Cristo, Él es la luz de los pueblos. La Iglesia no posee una luz autónoma, sino que en ella se refleja aquel que es la luz, a quien todas las cosas tienden. Su destino es sacramental.

La Introducción de este *Esquema* se iniciará con las palabras *Lumen Gentium*, de tono profundamente sacramental, que intentará mostrar a la Iglesia como expresión de Cristo, con un destino que reside en vivir y manifestar su luz.

6. BETTI, “Crónica de la Constitución”, 152.

7. Cf. Y. CONGAR, *Le Concile de Vatican II, son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Paris, Beauchesne, 1984, 108.

8. R. FERRARA, “Estructura de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*”, en *Lumen Gentium Constitución conciliar sobre la Iglesia*, Buenos Aires, Guadalupe, 1966, 24-25.

9. *Schema Constitutionis dogmaticae De Ecclesia*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1964, *Relatio Generalis* cap. II, 56-57.

10. AAS 54 (1962) 679-680.

## 2. Una cuestión central: la *collegialitas*

En la discusión de los temas, sin embargo, surgió un obstáculo difícil de franquear. Se trató de un capítulo extremadamente sensible del *Esquema*, el 2, acerca de la constitución jerárquica de la Iglesia y en particular del episcopado. ¿Cuál era la posición del episcopado en este Pueblo de Dios? ¿Cómo ofrecer una teología del episcopado completa y suficiente que no hiciese peligrar la doctrina del papado enunciada por el Vaticano I? El interés puesto en las discusiones no fue menor, en realidad “ninguno despertó tanto interés, ya sea por las discusiones a que dio lugar, ya sea por la promesa que encierra para una renovación de las estructuras de la Iglesia”.<sup>11</sup> La arquitectura jerárquica de la Iglesia será presentada como un Colegio que posee solidariamente toda la potestad eclesial por derecho divino.<sup>12</sup> Esa afirmación tiene insoslayables antecedentes patrísticos “desde la fórmula arcaica de *Ordo Episcoporum*, empleada por Tertuliano, y la de *Corpus*, usada por San Cipriano, hasta la de *Collegium*, corriente en el lenguaje de los Papas del siglo V y en la misma liturgia eucarística”.<sup>13</sup> El Papa mismo es un Obispo en ese Colegio. No puede pensarse en él eximido de la diócesis de Roma. El *sedens* se piensa para la *sede*. Pensar al Papa al margen de su Iglesia local lo deja sin el sustento teológico de su ministerio que se apoya en ser Obispo de Roma y no un obispo de una *super-diócesis* “universal” de la que los demás obispos son sólo sus vicarios. Algo monocéfalo –que se serviría de los otros obispos, delegados, para aplicar sus decisiones– más que como una comunión de Iglesias.

En el Vaticano I se desarrolló la especial posición del obispo de Roma y su magisterio en la responsabilidad universal que le compete. No puedo aquí exponer las causas que motivaron esa discusión aunque son conocidas. La Constitución *Pastor aeternus*, promulgada el 18 de julio de 1870, del Vaticano I es un texto ciertamente moderado que ve al “pontífice romano” como un servicio a la unidad de todo el Pueblo de Dios,<sup>14</sup> intenta vincular la comprensión de su ministerio a toda la tradición,<sup>15</sup> y

11. C. J. GIAQUINTA, “La Jerarquía, una potestad al servicio de la Iglesia”, en *Lumen Gentium Constitución conciliar sobre la Iglesia*, Buenos Aires, Guadalupe, 1966, 188.

12. BETTI, “Crónica de la Constitución”, 156.

13. GIAQUINTA, “La jerarquía”, 189.

14. Cf., DS 3050.

15. Cf., DS 3052-3059.

aún mirar de modo especial aquellas tradiciones y concilios ecuménicos “en los que Oriente se encontraba con Occidente en la unión de la fe y la caridad”.<sup>16</sup> Sin embargo el texto, moderado en su mirada teológica, no precisó los derechos del episcopado, aunque sí afirmó “que este poder del Soberano Pontífice no constituye en absoluto ningún obstáculo para el poder jurisdiccional episcopal, ordinario e inmediato”.<sup>17</sup> Pero no se habla de las formas de relaciones, ni de los ámbitos concretos de las limitaciones del poder papal, aunque precisa las circunstancias y condiciones en las que el juicio del Papa debe considerarse infalible. Pero “la Constitución *Pastor aeternus* a pesar de prestarse a una interpretación moderada (...) fue «recibida» y comentada, desde el día siguiente a la clausura del Concilio, con un espíritu ultramontano triunfante que reinyectaba en ella sus propias exageraciones”.<sup>18</sup>

Los vínculos entre los Obispos y entre los Obispos y el Papa serán afrontados en la discusión del Vaticano II que releo *Pastor aeternus* en una nueva perspectiva ofreciéndose como un particular caso de “evolución del dogma”.<sup>19</sup> Integrará claramente “el ministerio petrino en el conjunto de la realidad de la Iglesia”.<sup>20</sup> *L G* ingresará en el aspecto colegiado del gobierno universal accediendo al problema de las relaciones entre los miembros de ese Colegio. ¿Cómo conciliar estos niveles de poder, el Papa, los Obispos? ¿Qué fórmulas usar? Este Colegio no podía ser una realidad de cuyo simple consenso derivase la validez de las decisiones papales, tampoco una realidad pasiva, expresión de una mera fraternidad u orden de conjunto.<sup>21</sup> Para poder abordar el tema hubo de darse un paso sustancial que permitiese ver al Obispo como algo más que quien tiene jurisdicción. Este paso consistió en percibirlo como un auténtico grado del orden que vincula a sus miembros con lazos apostólicos, surcos teológicos fundamentales y particulares. La formulación del episcopado como grado supremo del Sacramento del Orden fue fundamental para poder afirmar que la autoridad de este Colegio es “plena y suprema sobre la

16. DS 3065.

17. DS 3061.

18. J. M. R. TILLARD, *El obispo de Roma. Estudio sobre el papado*, Santander, Sal Terrae, 1986, 47-48.

19. *Ibidem*, 60.

20. C. SCHICKENDANZ, *¿Adónde va el papado?, reinterpretación teológica y reestructuración práctica*, Buenos Aires, Agape-Proyecto, 2001, 13.

21. Cf. H. DE LUBAC, *Las iglesias particulares en la Iglesia universal*, Salamanca, Sígueme, 1974, 125-131.

Iglesia universal”. Afirmación que se equilibró con la explicación de la organicidad existente entre los Obispos y el Romano Pontífice estableciendo para el Papa, no fuera del Colegio sino en el Colegio, un papel único y específico. El Papa tiene en el Colegio una destinación y misión vinculada fundamentalmente a la comunión en la fe; pero en el Colegio, es un miembro con una destinación a un servicio particular. El documento del Vaticano II retomará las afirmaciones del Vaticano I pero evitando calcar el camino descendente de tipo monárquico que permanece en este último, por un camino que va de los Obispos al Papa, o sea, es en el Colegio en donde el papa tiene una inderivable misión. El Obispo de Roma y los demás Obispos comulgan en la misma plenitud del orden episcopal. Es en esa sacramentalidad episcopal en donde el ministerio papal tiene su origen y en donde se asienta su vínculo teológico como miembro del Colegio y es su situación de Obispo de Roma la que le otorga la peculiaridad de su ministerio. No pueden entonces pensarse separadamente sacramentalidad y colegialidad.

Sin embargo el capítulo acerca de estas relaciones está abierto y es necesario profundizar su intuición “para descubrir cómo se anudan y articulan esas dos potestades plenas, supremas y universales”.<sup>22</sup> En realidad falta por “escribir” su capítulo más complejo.<sup>23</sup> Quizá la Iglesia Católica no deba hacerlo sola, sino que, atenta a la exigencia ecuménica deba recorrerlo en una auténtica sinergia dialogal que abre a aspectos que van más allá del Colegio para penetrar diversas capas de diálogo y encuentro de todo el Pueblo de Dios. De la *Conferencia Mundial de Fe y Constitución*, realizada en Santiago de Compostela el año 1993 retengo un texto de interés:

“La relación entre la responsabilidad personal, colegial y sinodal referente a la enseñanza y la unidad de la Iglesia es de fundamental importancia también para las estructuras de la Iglesia a nivel universal (...). Hoy los diálogos ecuménicos pueden afrontar otra vez más el tema de un servicio a la unidad universal de la Iglesia sobre la base del evangelio. Tal servicio debería ser llevado adelante de modo pastoral, es decir, presidiendo en el amor”.<sup>24</sup>

Y en este sentido la perspectiva trinitaria de *LG* y la exposición de la categoría Cuerpo de Cristo en el marco de la teología del Pueblo de

22. TILLARD, *El obispo de Roma*, 70.

23. Capítulo que debe mirar más bien a la “paternidad ecuménica” a la que está llamada el Papa y no ya a una especie de esquema “monolítico monárquico” en opinión de Y. CONGAR en AA. VV., *La respuesta de los teólogos*, Lohlé, Buenos Aires- México, 1970, 15.

24. Cf. *Il Regno-Documenti* 17 (1993) 549-550.

Dios, superando “una práctica identificación entre el Cuerpo Místico de Cristo y la Iglesia Romana”<sup>25</sup> de la *Mystici Corporis* ha sido fundamental.

Finalmente entonces, hay que reconocer con Kasper, que

“la verdadera controversia durante el Concilio se refería a la determinación de la relación entre el episcopado y el ministerio petrino (...) Recién mediante la *Nota explicativa previa* pudo el papa Pablo VI lograr la aceptación de gran parte de la minoría conciliar y alcanzar así un amplio consenso. Las controversias de entonces están sin resolverse verdaderamente hasta hoy y continúan teniendo repercusiones”.<sup>26</sup>

### 3. La Virgen María y la santidad en/de la Iglesia

Volvamos a la tarea conciliar previa a la redacción final de *LG*. Con la discusión y aprobación de los capítulos 3 y 4 no se cerró el debate en torno al *Esquema* ya que si se habló del origen de la Iglesia que brota no de la organización humana sino del misterioso designio de Dios y las formas en que este misterio se manifiesta en la historia en los diversos miembros del Pueblo de Dios, se comenzó a hacer cada vez más intenso el reclamo por una explicitación de la condición final de la Iglesia, su sentido, su destino, que tiene que ver con su origen. Discusión que encontró su icono en el debate acerca de la introducción de un capítulo dedicado a la Virgen. De hecho, como afirma R. Tello acerca del documento conciliar final sobre la Iglesia, “la imagen de María en los cielos introduce armoniosamente al tema del capítulo VII”<sup>27</sup> (Índole escatológica de la Iglesia peregrina y su unión con la Iglesia celestial). Si bien Tello, en el artículo citado, utiliza un método regresivo de análisis, del capítulo 8 al 7, luego al 6 y 5, lo cierto es que la cuestión mariológica se debatió en el contexto eclesiológico y por tanto en orden a su realidad de imagen y modelo de la vocación escatológica de la Iglesia. Pero en el debate se suscitaron dos tendencias, una, la *eclesiotípica*, que sostenía a María como modelo y pro-

25. E. BUENO DE LA FUENTE, *Eclesiología*, Madrid, BAC, 2001, 46.

26. W. KASPER, “Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes”, en W. SCHREER – G. STEINS (eds), *Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen*, Manchen, 1999, 41. Citado por C. SCHICKENDANTZ, *Cambio estructural de la Iglesia como tarea y oportunidad*, Córdoba, EDUCC, 2005, 126-127.

27. R. TELLO, “La comunión de vida con Dios en la Iglesia”, en *Lumen Gentium Constitución conciliar sobre la Iglesia*, Buenos Aires, Guadalupe, 1966, 127-128. 139-140.

totipo de la Iglesia y por tanto proponía introducir la doctrina de la Virgen en el documento. La otra, *crisotípica*, se inclinaba por la ubicación de la temática mariana en el marco de la cristología y no de la eclesiología. No podemos decir que alguna de las dos posiciones porte todos los laureles en el texto final. Aunque aparentemente triunfa la posición *eclesiotípica*, ya que de hecho se da la inclusión mariológica en el esquema, la temática de la Virgen María será desarrollada en una expresa conexión con el misterio de Cristo, perspectiva sostenida por la segunda tendencia.<sup>28</sup> Por lo cual podemos afirmar que se logró un equilibrio entre las razones invocadas por cada parte reconociendo el vínculo del misterio de la Virgen a la obra de Cristo a la vez que su relación con la Iglesia.

Para comprender por qué se ubicó el capítulo sobre la Virgen al final del *Esquema* –lugar que como sabemos conservará en el texto finalmente remito a un texto de la *Relatio* conciliar que conectando el misterio de la Iglesia con la Virgen María concluye que

“para explicar esta conexión, era necesario también considerar expresamente la función de la madre de Dios en el misterio del Verbo Encarnado. Bajo este aspecto la doctrina mariológica excede los límites del tratado de la Iglesia. Por lo cual, no pudo ubicarse sino al final del esquema, y a la vez debió extenderse más allá de los estrictos límites para poder ofrecer un panorama general de la Bienaventurada Virgen María, fundado suficientemente en la fe. Por eso en su título se dice significativamente: Acerca de la Virgen Madre de Dios en el Misterio de Cristo y de la Iglesia”.<sup>29</sup>

Pero además tenía que ser puesto en el último lugar “porque resumía en forma sumaria la amplia materia expuesta en el esquema”.<sup>30</sup> Esto significa que ese capítulo viene a ser una síntesis de las tratativas antes desarrolladas por el *Esquema*. Entonces el método de lectura regresivo de la *LG* propuesto por R. Tello no es desatinado, al contrario, es pasar de lo sumario a su desarrollo. No en el sentido que la tratativa acerca de la Virgen sea el objeto del documento, sino en la línea de que María es una existencia “sintética”<sup>31</sup> del ser y la vocación eclesial y entonces desde ella puede volverse a la comprensión de las otras realizaciones de la santidad en la Iglesia.

28. Cf. FERRARA, “Estructura de la ... *Lumen Gentium*”, 28-29.

29. *Relatio introductiva ad caput de Beata V. M.*, 1964, 5.

30. *Ibidem*.

31. B. FORTE, *María, la mujer, icono del misterio, ensayo de mariología simbólico-narrativa*, Salamanca, Sígueme, 1993, 163-275.

El texto final ofrece un documento mariano notable y equilibrado, “un himno incomparable de alabanzas en honor de María” más aún, el papa Pablo VI expresa que el capítulo mariano de la *Lumen Gentium* es “vértice y corona” de la constitución sobre la Iglesia.<sup>32</sup> Fundamentalmente salvaguarda lo esencial en una síntesis nueva, integrada y rica, pero no puede ser considerado como algo cerrado sino el inicio de un camino por continuar en la línea de una mariología más bíblica, cristocéntrica, eclesiológica, ecuménica y pastoral.<sup>33</sup> A la luz de esto debemos preguntarnos acerca de la implicación del misterio encerrado en la Virgen, en ese progreso regresivo citado, para los tratados de gracia, cristología, escatología, para que su exposición y su vivencia no se desconecte del resto de la articulación teológica.

#### 4. La dificultad de los binomios centrales

Otro aspecto importante que quiero mencionar es la discusión suscitada en el segundo período conciliar en torno al capítulo cuarto del esquema. Este capítulo cuarto constaba de tres números (29-31) dedicados al llamado de todos los cristianos a la santidad y cuatro (32-35) dedicados a los estados de perfección. Se pidieron dos cosas: en primer lugar que la cuestión de la santidad de todos los cristianos fuese trasladada al capítulo primero, *Sobre el Misterio de la Iglesia* o al capítulo segundo, *Sobre el Pueblo de Dios*, ya que la santidad pertenecía a lo común y de lo común a todos se trataban aquellos. Además de esto se solicitó un capítulo especial para los religiosos que en el primer *Esquema* estaba y había desaparecido en éste segundo. Personalmente pienso que, de haberse llevado a cabo la primera propuesta, habría resultado un documento con otro elemento en los capítulos iniciales generales de profundo peso teológico. En este sentido creo que no habría sido desacertada la opción de trasladar a la primera parte el tema de la santidad. Es cierto, sin embargo, que quizá habría dejado en una perspectiva demasiado jurídica la secuencia jerárquica, laicos, religiosos, mientras que esta agrupación en binomios de los capítulos 3 y 4, 5 y 6, siendo en el caso del segundo binomio una exposi-

32. PABLO VI, *Discurso de clausura de la tercera sesión del Vaticano II*, 21 de noviembre de 1964, Madrid, BAC, 1975, 1076-1077.

33. Cf. S. DE FIORES, *María en la teología contemporánea*, Salamanca, Sígueme, 1991, 124-125.

ción acerca de la santidad y un modo particular de vivirla, conduce a que se logre “superar un ordenamiento material por categoría de personas, esto es clérigos, laicos, religiosos, por un ordenamiento más formal, constituido por la función, el objeto o el fin (...). De una visión más sociológica y jurídica se pasa a una visión más teleológica y teológica”.<sup>34</sup>

Sin embargo, si bien los dos primeros binomios del documento (El misterio de la Iglesia/ El Pueblo de Dios) y los dos últimos (Índole escatológica de la Iglesia/ La Virgen María) se encuentran integrados y con ejes teológicos precisos, en el caso de los binomios centrales la cuestión no es tan clara. ¿El segundo binomio se refiere a la constitución jerárquica de la Iglesia y el tercero al fin que es la santidad? ¿O se refieren a la constitución jerárquica de la Iglesia el segundo y, el tercero, a las estructuras carismáticas en la Iglesia, guardando una tensión entre ellos que es constitutiva de la vida eclesial? ¿O se refieren el segundo binomio a la misión apostólica de la Iglesia y a los medios de obtener santidad el tercero?<sup>35</sup> Las opiniones son diversas.

Aquí la *LG* no logra expresar suficientemente a nivel sistemático la extraordinaria percepción teológica del primer binomio, optándose, sobre todo en el binomio jerarquía/laicos, por una estructuración “tradicional” en el marco de la sistematización pero atravesada por una teología que, sin embargo, la desborda. De hecho, si bien la definición de laico en el texto es insuficiente, no podemos afirmar, pretendiendo seriedad, que el documento la desarrolle negativamente. Se elencan notas positivas y se realiza un abordaje teologal. El texto supera satisfactoriamente varios problemas, sobre todo el de pensar la Iglesia en estados subordinados que se comprendían en una especie de escalera decreciente que iba de la jerarquía a los religiosos. Por ejemplo, si uno busca en el *Kirchenlexikon* del año 1891 la voz *laico*, debe remitirse a la voz *clero* para concluir la lectura con una comprensión fragmentada, subordinada, de un cristiano de segundo rango. Los diversos motivos de esta reducción no puedo enunciarlos acá pero sí recordar que el paradigma de cambio estará en una célebre obra de Congar, *Jalones para una teología del laicado* y su reflexión acerca de la pertenencia plena del laico a la Iglesia.

El texto conciliar supera la percepción del laico como prolongación depotenciada de la jerarquía, o como “brazo secular”, intentando sobre-

pasar la vinculación exclusiva del laico a lo secular y del clérigo a lo sagrado. Esquema que además corre el peligro de trasponer a estas categorías el binomio profano-sagrado y confundir entonces secular con profano, con la consecuente oposición entre lo sagrado y lo secular. El pie que el documento conciliar hace en lo común, en la fuente bautismal de la vida cristiana, que se expresa en convicciones como la idea del “sacerdocio común” y del “común llamado a la santidad” superan aquellas miradas, a pesar de la dificultad que los binomios centrales del documento sobre la Iglesia posean en su integración. Un camino de superación de la dificultad se encuentra en la reflexión, explicitada en el marco de una expresa reflexión acerca del Pueblo de Dios, ofrecida por Bruno Forte en la línea de un nuevo binomio configurador: *comunidad- ministerios*.<sup>36</sup>

## 5. El misterio de la Iglesia, pobre y peregrina

La expresión con la que se abre el documento sobre la Iglesia del Concilio Vaticano II “por ser Cristo luz de las gentes” es, en sí misma, un pórtico incomparable. Mucho más si se la piensa conectada a su concreción eclesiológica en la expresión de la oración siguiente “Y como la Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea, señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano”. La expresión *gentium* viene a traducir antes que a la Iglesia misma a la vocación interior de todos los hombres a ser iluminados por la luz de Cristo, a ser todos conducidos a la comunión con Él y el destino de la Iglesia de ser “signo e instrumento” de ese destino universal, o como dirá Puebla 227 “en ella se manifiesta («Ella es signo del Reino» había afirmado inmediatamente antes) de modo visible lo que Dios está llevando a cabo, silenciosamente, en el mundo entero”.

La expresión luz, dicha de Cristo, nos ubica en una clara evocación teológica del origen trinitario de su misión. Ya aquí, se nos sugiere el misterio de la Iglesia enclavado en la profundidad de las misiones –y entonces de las procesiones– trinitarias, abriéndonos al sentido de que ella viene a ser su “reflejo”.<sup>37</sup> Su ser y vocación es ésta y a este destino debe estar constantemente convertida: reflejar a Dios

34. FERRARA, “Estructura de la ... *Lumen Gentium*”, 38-39.

35. Cf. *Ibidem*.

36. Cf. B. FORTE, *La Iglesia, icono de la Trinidad. Breve eclesiología*, Salamanca, Sígueme, 1997, 39-59.

37. Cf. I. D. ZIZIOLAS, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, Salamanca, Sígueme, 2003, 152.

Es la convicción de este arraigo lo que justifica la inserción en el documento de la categoría *misterio*; que junto con la cuestión de la historia atraviesa todo el capítulo 1 de la Constitución.<sup>38</sup> Este *misterio* hace alusión primeramente a una perspectiva trascendente, es el misterio de Dios, su plan, su designio. Pero además ese designio se realiza en la historia: consiste en constituir un Pueblo que es la Iglesia en el cual Dios ejerce su reinado. Entonces alude a Dios y a la Iglesia. Por ello, la noción de *misterio* se encuentra íntimamente conectada con la de Pueblo, que le da su nota histórica y comunitaria. *Misterio* realizado en la historia y que consiste en que Cristo sea Cabeza de todo siendo la Cabeza de su Pueblo que es la Iglesia.

Aquí, la perspectiva trinitaria, cósmica y eclesiológica encuentra su espacio de expresión más acabado.

El misterio de la Iglesia consiste entonces en ser el espacio en donde se participa de la vida de Cristo que se derrama sobre todo. Esta realidad es explicitada en la doble dimensión de la metáfora corporal. La Iglesia es un Cuerpo, los vínculos entre sus miembros derivan de la comunión en la vida de Cristo. Perspectiva horizontal de la solidaridad de los diversos miembros constituida por la presencia de Cristo mismo en ellos.<sup>39</sup> Pero Cristo permanece a su vez trascendiéndola, su Espíritu la constituye, llevándola a Cristo que la trasciende. Esta dimensión trascendente de la metáfora corporal es expresada con la expresión Cristo Cabeza. La doble dimensión de la metáfora –cuerpo/cabeza– revela la doble dimensión de este cuerpo, en el cual está Cristo a la vez que lo trasciende.

En LG 8 se explicita la dimensión sacramental de la Iglesia. Perspectiva vinculada por lazos interiores con la de misterio, pero que sin embargo adquiere un papel indicativo más visible. El misterio se expresa visiblemente. Mediante la comprensión de la sacramentalidad de la Iglesia se evitan dos extremos: primeramente pensar que el misterio no adquiere explicitación social, histórica y por otro lado reducir el misterio a una mera estructura exterior fuera de la cual Dios no obra. La inclusión de esta categoría simbólica recuerda que hay un nivel de explicitación histórica que revela y realiza la acción de Dios pero a su vez que la acción de Dios la trasciende y excede. Por eso, el número ocho afirma simultánea-

mente la dualidad y distinción entre la dimensión mística de la Iglesia y su realidad visible, que se identifican a la vez que se distinguen. Pero juntamente a esto el texto afirmará la unidad de la Iglesia de un modo especial. En efecto “las fórmulas «realidad compleja», «construida a partir de...» enuncian que no se trata de una unidad por «simplicidad» sino por «composición»”.<sup>40</sup> Esta doble dimensión se expresa particularmente en el célebre *subsistit* de LG 8b que sitúa la definición de la unidad en una auténtica tensión teológica. Era de esperar que ante la afirmación de la *unidad compleja* se advirtiese que la dimensión visible no agota en sí la presencia del misterio. Por eso se evita la identificación de la Iglesia descrita en el primer párrafo de este número con la Iglesia Católica mediante el término *esse* para optar por el dinámico *subsistit* que señala que el conjunto de los elementos eclesiales plenos están en la Iglesia católica. Pero esos otros elementos que están fuera de ella son eclesiales, si bien no en sentido *pleno* sí en sentido *propio*.<sup>41</sup> La Iglesia entonces realiza y transmite sacramentalmente esa plenitud pero sin agotarla, ni reducirla a su acción.<sup>42</sup> Es una plenitud como medio pero no la plenitud del fin. Ella ofrece la plenitud de medios, pero no es la plenitud final a la que estamos invitados, ya que está llamada a renovarse y a seguir peregrinando. Por ello esta sacramentalidad pasa por la hermenéutica del anonadamiento, en la última parte del número 8, mediante la invitación a mirar el rostro de los pobres. Los pobres, oprimidos y perdidos no sólo son ofrecidos como objetos a los cuales dirigir la acción sino como sujeto teológico. En ellos la Iglesia “reconoce (...) la imagen de su Fundador pobre y paciente”. Se establece aquí una importante dialéctica que quiero destacar. Ella es lugar del misterio, sin embargo y exactamente por ello, no puede configurarse según la gloria del mundo. El texto conciliar es explícito: “no fue instituida para buscar la gloria terrena, sino para proclamar la humildad y abnegación”. El sustento de esta afirmación de la Iglesia es cristológico: el que no conoció pecado, se hizo a la pobreza del hombre pecador para salvarlo. La misma dinámica kenótica en la que se revela la gloria del Hijo es traspuesta a la Iglesia para explicitar la cualidad de su sacramentalidad. Fortalecida con la virtud del Señor resucitado, y por ello santa, anuncia

40. Ibidem, 100-101.

41. Ibidem, 103-104.

42. Lo cual conduce no sólo al planteo de la Iglesia como *Iglesia de iglesias* (J. M. R. TILLARD) sino a un debate en una perspectiva complementaria a ésta, entre *la Iglesia y las Iglesias* (G. THILS).

38. Cf. L. GERA, “El misterio de la Iglesia”, en *Lumen Gentium Constitución conciliar sobre la Iglesia*, Buenos Aires, Guadalupe, 1966.

39. Ibidem, 90-92.

sin embargo el misterio “entre penumbras”. Penumbras externas de la persecución e incompreensión, pero también penumbras al interno de la Iglesia de pecado y defección. Por ello la plenitud final es de lo que ella sacramentalmente testimonia “hasta que se manifieste en todo el esplendor al final de los tiempos”. El concilio aporta aquí una pauta de renovación sustancial en la línea de una decisión profunda a afrontar. No habla sólo de la Iglesia de los pobres sino de una Iglesia pobre que no se ofrece como una alternativa de poder más. Propuesta recogida por Pablo VI en su discurso de clausura de la tercera etapa conciliar al afirmar en un claro contexto sacramental que “la Iglesia debe ser el signo alzado en medio de los pueblos (...). La Iglesia no ambiciona otro poder terreno que el que la capacita para servir y amar”.<sup>43</sup> Aspecto sobre el que vuelve en el discurso pronunciado el 4 de octubre de 1966 ante la Asamblea General de las Naciones Unidas; allí frente a los representantes de los gobiernos de todo el mundo afirma que “No existe ninguna potencia temporal, ninguna ambición de entrar en competencia con vosotros. De hecho no tenemos nada que pedir ni ninguna cuestión que plantear. Todo lo más, un deseo que formular, un permiso que solicitar: el de poder servir en lo que es de nuestra competencia, con desinterés, humildad y amor”.<sup>44</sup>

La incorporación del capítulo sobre el Pueblo de Dios permitió observar a la Iglesia que, asentada en su fontalidad trinitaria, debe ser además contemplada en la rigurosamente seria consideración histórica que constituye su tejido. Es indispensable al respecto no tomar el capítulo sobre el Pueblo de Dios como un capítulo autónomo sino que, en el sistema total del documento, guarda una relación de equilibrio sustancial en el binomio que establece con el capítulo 1. Antes que toda distinción de estado de vida o de oficio, el documento expone lo que es común a todos sin distinción. Ya aludí a las causas metodológicas que justifican este giro, sin embargo creo que están al principio de camino las reales consecuencias prácticas que esto supone para la vida de la Iglesia, su organización, su comprensión de sí.

El uso del término en el documento es estrictamente teológico y recoge en la eclesiología la convicción de que la Iglesia es la realidad mesiánica en la que se da cumplimiento al anhelo de Dios de constituirse un

43. PABLO VI, *María, madre de la Iglesia*. Discurso pronunciado por Pablo VI el 21 de noviembre de 1964, Madrid, BAC, 1975, 1076.

44. PABLO VI, *Mensaje para toda la humanidad*. Discurso pronunciado el 4 de octubre de 1965 ante la Asamblea General de las Naciones Unidas, en New York, Madrid, BAC, 1975, 1089.

Pueblo de su heredad, y conectando entonces a la Iglesia con el destino de Israel. Ella es un signo escatológico, anticipa en la historia el destino final comprometiéndose en hacer del peregrinar humano un camino de hermanos.

## 7. Algunos interrogantes receptivos

Los elementos que acentué en el comentario acerca del desarrollo redaccional de la *LG* sugieren interrogantes que en el itinerario creativo de recepción surgen como preguntas pendientes. Parto de una constatación fundamental: la *LG* no cerró puertas, las abrió ofreciéndose como “un campo abierto en el que podemos respirar a nuestras anchas”,<sup>45</sup> un texto que “nada impide que (...) pueda lograr en el futuro aquí o allí una mejor formulación”.<sup>46</sup> En la Iglesia antigua asistimos a una auténtica autocomprensión en temas tan complejos como las relaciones entre la unidad de Dios y su misterio trinitario, la unidad de la persona del Verbo y el misterio de sus dos naturalezas. Elementos que exigieron para su explicitación un largo camino que no se cerró en una primera y única formulación. Y cuando fue fijado el Símbolo, exigió una progresiva apropiación en la interacción entre el pueblo creyente y sus pastores.

No puede cerrarse entonces la autocomprensión de la Iglesia con el Vaticano II aunque creo, con Alberigo, que muchos de los debates que se proyectan sobre él reflejan las tensiones anteriores y presentes en el Concilio mismo. El célebre historiador del Concilio sugiere que sólo cuando las conclusiones conciliares sean recibidas por una generación que no participó de su debate previo y de las discusiones que lo surcaron, entonces “su eficacia será confiada a su fuerza intrínseca”.<sup>47</sup> La emergencia de nuevos interrogantes comienza a florecer justamente con más insistencia cuando frente a la asamblea conciliar se paran nuevas generaciones de teólogos que no participaron de sus debates previos ni del clima de su desarrollo.

Un primer interrogante que me hago es acerca del destino de la categoría Pueblo de Dios como una –no la única– clave de comprensión de

45. FERRARA, “Estructura de la ... *Lumen gentium*”, 43.

46. BETTI, “Crónica de la Constitución”, 170.

47. G. ALBERIGO, “La condition chrétienne après Vatican II”, en J. ALBERIGO y J. P. JOSSUA (edit.), *La réception de Vatican II*, Paris, Du Cerf, 1985, 19.

la Iglesia. La *LG* cuida de aplicarla no simplemente en su perspectiva veterotestamentaria, sino, en el número 9, en explícita vinculación con su dimensión cristológica. Sabemos que la categoría recorrió un camino de difícil recepción en el pensamiento teológico europeo que ha descrito suficientemente Carlos Galli en un artículo del año 1996. Recordando la desafección a que ha sido sometida la categoría Pueblo de Dios, que ha tocado a otras también, concluye

“Las nociones Comunión y Sacramento convertidas en clave de lectura conciliar y posconciliar, sirven al eclipse de Pueblo de Dios en un proceso de inadecuación con la *Lumen Gentium*. Colombo, al analizar lo comunitario y sacramental denuncia peligros cruzados de des-historización de la Iglesia al negar su encarnación histórica y de des-teologización del Pueblo de Dios al ser reducido a una interpretación política”.<sup>48</sup>

Es sumamente llamativo que la *Relación Final* del Sínodo Extraordinario del año 1985 cite la categoría sólo una vez y lo haga entre las otras metáforas de la Iglesia sin otorgarle una mayor significación que la de estas. En América Latina, particularmente en el *Documento de Puebla*, y en la Argentina más en concreto, desde el aporte original de la llamada *teología del pueblo*,<sup>49</sup> la categoría adquirió un valor central para pensar a los pobres en el camino de la Iglesia, a las formas religiosas emergente de las culturas de los pueblos como un lenguaje para significar la vida de la fe, y un canal fundamental para pensar una Iglesia peregrina en el transcurrir de la historia de los pueblos. Las categorías comunión y sacramento no desaparecen pero son asumidas, en la línea conciliar, en la noción privilegiada Pueblo de Dios.<sup>50</sup> ¿Dónde está ahora esa categoría?<sup>51</sup> Creo que ha sido convocada al exilio con el riesgo de construir una conciencia eclesial más intimista y cerrada sobre sí misma, a la vez que con la dificultad de restringir el diálogo con la cultura al marco de los debates con las grandes líneas de pensamiento académico, y abordando de un modo, a veces, excesivamente pesimista la lectura de los tiempos sin alcanzar a percibir

48. C. GALLI, “La recepción latinoamericana de la teología conciliar del Pueblo de Dios”, *Medellín* 86 (1996) 79-80.

49. Que ha sido llamada *Escuela Argentina de Teología* por Sebastián Politti, y que Lucio Gera ha preferido llamar un *cauce*. Carlos Galli la llama en “La recepción latinoamericana”, 87, *Teología argentina del pueblo*. Cf. al respecto supra nota 48.

50. GALLI, “La recepción latinoamericana”, 83-88.

51. G. ZARAZAGA, “Comentario a la exposición de Marcelo González”, *Strómata* 58 (2002) 206-207. Cf. A su vez el debate que sigue (pp. 205-218).

los valores presentes en el peregrinar de la inmensa masa de hombres y mujeres. Significativamente, al exilio del *Pueblo de Dios* le corresponde la expatriación de la reflexión sobre la cultura en la clave típica del marco evangelizador, la *inculturación*. La categoría *Pueblo de Dios* es una especie de soporte teológico fundamental a la reflexión sobre la cultura llevando la desafección de la primera al oscurecimiento de la segunda.

En conexión con este problema se puede considerar otro: la implícita identificación de cristianismo con cristiandad como construcción de poder y organización nacional. Podríamos comprender cristiandad en sentido análogo y no unívoco, refiriendo la expresión no sólo a la construcción antedicha sino a la forma cultural y comunitaria de vivir la fe. Esta segunda forma de considerarla tiene consonancia con la realidad teológica del Pueblo de Dios. Pero lo típico es entender la cristiandad como construcción de poder que asocia de un modo ya superado “lo eclesiástico y lo civil” no respetando la legítima autonomía de la que nos habla la *Gaudium et Spes*. A este segundo sentido me ceñiré un poco ahora. En ese aspecto se habla mucho de poscristianismo y secularismo y no tanto de poscristiandad, cuando creo que la fuerza del debate estaría más bien en la dificultad de pensar el cristianismo después de la cristiandad, o fuera de la protección o la seguridad de las fuerzas de la cristiandad. Los pueblos como sujetos sociales y el Pueblo de Dios como sujeto teológico guardan entre sí una relación analógica, no una relación de univocidad; lo cual impide que se los identifique por definición. Los pueblos de nuestro continente revelan elementos de su pertenencia al Pueblo de Dios, elementos de una gran riqueza que me mueve a mirarlos antes positivamente que en sus deficiencias. Creo que para no caer en la tentación de juzgarnos como un no-pueblo, o de América Latina, para trasponer una categoría de Marc Augé, como “no lugar”<sup>52</sup> es importante preguntarse acerca de las relaciones significativas que nos definen como pueblo, y que expresan valores cristianos permitiendo una reflexión del Pueblo de Dios con las notas históricas, inculturadas y evangélicas, y sin falsos optimismos. Ante estas preguntas me permito formularme otra ¿cómo ser cristiano en la poscristiandad sin levantar los puentes y construir una coraza?

El *Documento de Puebla*, en el número 232 formula una expresión donde comunión y Pueblo se encuentran incorporados en una importan-

52. M. AUGÉ, *Los «no lugares». Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa, 2001.

te relación: la Iglesia “vive en misterio de comunión como Pueblo de Dios”. En este texto la *comunión* viene a ser explicitada más en conexión con la nota de *misterio*. Alude al contenido íntimo, al tejido interior de la Iglesia. Mientras que la categoría *Pueblo de Dios*, en una clara recepción de la dinámica conciliar viene a ser la expresión histórica, cultural, social de esa comunión. Complementaria a esta expresión viene a ser otra del padre Tillard; el teólogo canadiense habla de “Pueblo de Dios en comunión”, el pueblo será la expresión peregrina, histórica de la Iglesia hacia un Reino definitivo; su bien, su tesoro es ese Reino. En la *comunión* teologal el Pueblo de Dios encuentra señalado su fundamento común y se revela que “está hecho de hombres y de mujeres que juntamente, en una ósmosis de carismas y de funciones, bajo la dirección del Espíritu, acogen, comprenden, actualizan celebran y transmiten la fe que les hace ser la Iglesia de Dios en marcha hacia el día en que su Señor ponga el Reino en manos de Dios su Padre (1 Co 15, 24)”.<sup>53</sup>

La Iglesia comprendida sólo como *comunión* es un tanto abstracta. Como si dijese que Dios es amor o que Dios es comunión. No basta. Pero cuando afirmo que Dios es Trinidad este amor y esta comunión adquieren un rostro concreto. Así como cuando digo que la Iglesia es Pueblo, la comunión adquiere concretez. Y en este caso indica esta dimensión peregrina, histórica, concreta que se abre a los pueblos y a las culturas y que realiza en ellos la comunión teologal, asumiéndolos y transformándolos.

La noción de Pueblo de Dios muestra “el arraigo” de toda la Iglesia en el Dios que se ha manifestado y ha asumido la historia. Esta condición peregrina del Pueblo de Dios me abre a otro interrogante quizá más complejo. La Iglesia ha expresado la naturaleza de su misterio, y en la dinámica con la categoría pueblo, epocalizándose. Podríamos decir que una consecuencia *coassump*<sup>54</sup> de la ley de la encarnación reside en trascender el tiempo pero viviéndolo, asumiéndolo y –en cierta medida– configurándose a él no para quedar atrapada en su conflictividad simplemente sino para hablar significativamente a la historia de los hombres desde convicciones no epocales. Este desafío ha sido determinante en la configuración de elementos que hacen a la vida de la Iglesia. Por ejemplo: la Iglesia vivió de un modo su tiempo antes del edicto de Milán y de otro modo lue-

go de él. Y más aún luego del edicto de Teodosio. El renacimiento carolingio supuso una nueva formulación epocal de la Iglesia en la que sus formas expresivas manifestaban la asociación íntima a la construcción de la integración del imperio. Creo, personalmente, para ser honesto intelectualmente, que el renacimiento carolingio fue la epocalización determinante para la vida de la Iglesia Latina, sus formas simbólicas, sus formas jerárquicas,<sup>55</sup> su liturgia. Es comprensible el proceso, pero creo que de frente a *LG* debemos preguntarnos acerca de lo epocal y lo sustancial. Lo que ha sido una forma histórica de expresar lo sustancial, pero que, susceptible a una seria y competente hermenéutica, nos permita hacer relucir la naturaleza más íntima de la vida evangélica de la Iglesia, del carácter servicial de sus estructuras, y del tejido sacramental que la configura. Hay muchos elementos epocales que han servido como una especie de –permítaseme la expresión– *credibilia* epocal, auxilios para transmitir y vivir la sustancia de la fe. No hacen a su sustancia misma pero la revelan en su condición histórica. Pero quizá deban ser mirados con mucha seriedad en contextos históricos verdaderamente nuevos.

Por otro lado, la categoría Pueblo nos conecta con una comunidad que está toda llamada a la santidad y que expresa en la historia y en su vida común la acción del Espíritu. Esta convicción ha sido expresada en el concilio con la teología del *sensus* –que es *consensus-fidelium*. De este soplo participa, de modo particular y con una peculiar destinación ministerial, el magisterio, desde dentro del Pueblo y con un servicio especial a la verdad. Servicio que tiene que ver con la *regula fidei*. En la época patristica se nos enseña algo iluminador; la *regula fidei* no es un principio formal de autoridad, “sino lo que la Iglesia cree por haberlo recibido de los apóstoles y guardado gracias a la sucesión de los presbíteros” así entonces “la *regula fidei* no es una regla para la fe (*genitivus obiectivus*) sino la regla que es la fe (*genitivus subiectivus*)”. Y entonces no se busca simplemente justificar “una afirmación de fe en razón de la autoridad que la propone, al contrario, se recalca que la autoridad la propone porque pertenece a la fe de siempre”.<sup>56</sup> ¿Cómo intensificar los registros de lectura y atención, de “circularidad activa”<sup>57</sup> entre quienes disciernen, deciden y

53. J. M. R. TILLARD, *Iglesia de Iglesias. Eclesiología de comunión*, Salamanca, Sígueme, 1999, 97.

54. Cf. SANTO TOMÁS, *S T*, III qq7-15.

55. Cf. G. LAFONT, *Histoire théologique de l'Eglise Catholique. Itinéraire et formes de la théologie*, Paris, Du Cerf, 1994, 115-120.

56. B. SESBOUÉ, *El magisterio a examen. Autoridad, verdad y libertad en la Iglesia*, Bilbao, Mensajero, 2004, 31.

57. *Ibidem*, 127.

proponen y todos los que por la fe, en las cosas que a ella compete, poseen un “iudicium ex connaturalitate”<sup>58</sup>

Finalmente, un aspecto muy importante de la *LG* es la percepción de los vínculos entre el Espíritu Santo y la Iglesia, lo cual nos habilita a contemplarla como memoria de la palabra y la acción de Dios en la historia. La pneumatologización de la Iglesia implica una trinitarización en clave *memorial*. Es un tema muy intenso en San Basilio de Cesarea: el Espíritu Santo como memoria de Dios, la tercera persona trinitaria es la que en la historia nos pone en el ámbito del memorial de la Trinidad.<sup>59</sup> Ámbito desde el que debe definirse la Iglesia y toda la vida del cristiano. La desafección pneumatológica se expresa todavía en cierta dificultad por alcanzar a ahondar los registros del memorial. A nivel de los sacramentos en general, a nivel de la Eucaristía más en particular, y a nivel eclesiológico con el peligro de perder de vista la historicidad, la caducidad, la pobreza. Es bastante típico, no a nivel de los tratados, pero quizá sí más a un nivel catequético, la acentuación en un discurso eucarístico acerca de la presencia de Cristo que se aproxima más a la simple presencia somática que a la reciprocidad entre sacrificio, memoria y presencia que exige toda teología eucarística equilibrada.<sup>60</sup>

Me pregunto cómo fortalecer una *eclesiología memorial*, de una Iglesia que –porque peregrina– no se revela todavía en su estado definitivo y así es *icono* y por tanto presencia, pero presencia memorial, que revele su vocación de ser lugar del encuentro con Dios y con los hermanos.<sup>61</sup> Entonces tan necesaria y tan relativa, indefectible y llamada a la renovación.

JOSÉ CARLOS CAAMAÑO  
1-10-05

58. Cf. SANTO TOMÁS, *S 7*, II-II q9 a4 ad 1.

59. SAN BASILIO MAGNO, *Liber de Spiritu Sancto*, PG 32, 186.

60. Cf. MAX THURIAN, *La Eucaristía, memorial del Señor, sacrificio de acción de gracias y de intercesión*, Salamanca, Sígueme, 1967.

61. Puede encontrarse para esto un adecuado soporte epistemológico en J. L. MARION, *Dieu sans l'être*, Paris, Communio- Fayard, 1982, 15-37.

## EL MOVIMIENTO ECUMÉNICO A 40 AÑOS DEL CONCILIO VATICANO II

### RESUMEN

Para el autor, la afirmación de la “unicidad” del movimiento ecuménico señala la importancia de la cuestión eclesiológica como único camino de solución de las tensiones suscitadas por las diversas visiones acerca de la finalidad y la naturaleza del ecumenismo. En el contexto de esta afirmación explica el sentido de la no inserción de la Iglesia católica como miembro del Consejo Mundial de Iglesias. Además, sostener la unidad en la fe y la fidelidad a la Tradición católica y apostólica explica el lugar insustituible de los diálogos teológicos. Por otra parte, recomendar una apertura a los impulsos del Espíritu es una afirmación de que es ese Espíritu quien conduce hacia a la unidad a los cristianos separados, siendo necesario discernir los “signos” de su manifestación en cada época. La necesidad de superar los desafíos que presentan los dos primeros aspectos y la incorporación en un dinamismo que es propiamente pneumatológico, indica el lugar del “ecumenismo espiritual”.

*Palabras clave:* Ecumenismo, *Unitatis redintegratio*, Consejo Mundial de Iglesias, dogmas, comunión.

### ABSTRACT

Based on the uniqueness of the ecumenical movement, the author points out the importance of the ecclesiological issue as the only way to solve tensions due to different insights on the aims and nature of ecumenism. In this context, the author explains the meaning of the non-membership of Catholic Church within the World Council of

Churches. Besides, theological dialogue has a proper place in order to sustain the unity of faith and fidelity to Catholic tradition as well. To encourage openness towards motions of the Holy Ghost means that this very Spirit is aiming at the unity of separate Christians. It becomes therefore necessary to find the signs of his presence in each time. The need to overcome those two challenges and assume a properly pneumatological move shows the place of “spiritual ecumenism”

*Key words:* Ecumenism, *Unitatis redintegratio*, World Council of Churches, dogma, communion.

En noviembre de 2004 se han celebrado cuarenta años de la promulgación del Decreto sobre el ecumenismo *Unitatis redintegratio*, que marca de manera simbólica el inicio del empeño ecuménico de la Iglesia católica. Para esa ocasión, el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos organizó un simposio. Fue la oportunidad para que calificados representantes de la Iglesia católica y teólogos de otras iglesias y comunidades eclesiales señalaran, desde su propia perspectiva, cuál ha sido el aporte del decreto conciliar.<sup>1</sup> El nivel de los disertantes y la calidad de sus presentaciones me inducen a no intentar abordar los temas presentados. Por otra parte, no es lo único que ha sido publicado en este tiempo acerca del desarrollo del ecumenismo en el post-concilio. La celebración de un aniversario, sobre todo si se trata de un centenario o más limitadamente de una década, es siempre ocasión de nuevas evaluaciones. El Concilio Vaticano II no ha sido una excepción a la regla. Esto se ha realizado desde presentaciones panorámicas, en el marco de trabajos colectivos, o desde aproximaciones específicas, que se han detenido en alguno de los caminos trazados por el Concilio. Cualquiera sea la opción, es difícil ser originales en semejante intento. Sin embargo, la realidad del movimiento ecuménico –en constante evolución, aunque esta no sea lineal– permite renovar las lecturas de su situación contando con la posibilidad de ofrecer algún nuevo elemento o de señalar nuevas pistas. Esto me ha llevado a optar por un camino de presentación: releer la actualidad del movimiento ecuménico desde las líneas esbozadas en el número conclu-

1. Cf. Conferencia introductoria, W. KASPER, “Una nueva lectura del decreto ‘Unitatis redintegratio’ sobre el ecumenismo, después de cuarenta años” (cf. [www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/index\\_sp.htm](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/index_sp.htm)) y las contribuciones, entre otros, de J. Zizioulas y G. Wainwright, a punto de ser publicadas.

sivo de *Unitatis redintegratio*,<sup>2</sup> cuando el Concilio se “vuelve con confianza hacia el futuro”.<sup>3</sup>

En efecto, el decreto culmina con una conclusión que abre un camino, al poner en evidencia cuatro motivos valiosos tanto para el texto conciliar como para el futuro que la Iglesia católica iniciaba en el movimiento ecuménico.<sup>4</sup> Estos motivos son:

1) Los proyectos ecuménicos de los católicos deben avanzar en unión con los proyectos de los otros cristianos. Actitud coherente con el deseo explícito del Concilio de no dar vida a un ecumenismo “católico”, diverso del que ya había sido iniciado por los otros cristianos.

2) “La acción ecuménica de los católicos tiene que ser plena y sinceramente católica, es decir, fiel a la verdad que recibimos de los Apóstoles y de los Padres, y conforme a la fe que siempre ha profesado la Iglesia católica, y tendiendo al mismo tiempo hacia la plenitud con que el Señor desea que se perfeccione su Cuerpo en el decurso de los tiempos”.

3) El Concilio desea que no se pongan obstáculos “a los caminos de la Providencia” y que se evite prejuzgar “los futuros impulsos del Espíritu Santo”. El decreto, situado en una etapa histórica del pueblo de Dios peregrino, deja abiertos los caminos para futuras posibilidades ecuménicas de la Iglesia;

4) El “propósito de reconciliar a todos los cristianos en la unidad de una sola y única Iglesia de Cristo, excede las fuerzas y la capacidad humana”. Toda la esperanza se deposita “en la oración de Cristo por la Iglesia, en el amor que el Padre nos tiene, en la fuerza del Espíritu Santo”.

Estos cuatro motivos sirven como clave de lectura de la situación del movimiento ecuménico porque se refieren a aspectos fundamentales de la comprensión católica del ecumenismo y a dimensiones esenciales en la búsqueda de la unidad de los cristianos:

1) La afirmación de la “unicidad” del movimiento ecuménico señala la importancia de la cuestión eclesiológica como único camino de solución de las tensiones suscitadas por las diversas visiones acerca de la finalidad y la naturaleza del ecumenismo.

2) Sostener la unidad en la fe y la fidelidad a la Tradición católica y apostólica explica el lugar insustituible de los diálogos teológicos.

2. Cf. UR 24.

3. R. BEAUPÈRE, “Décret sur l’Oecuménisme avec commentaire par C.-J. Dumont et R. Beaupère”, *Istina* 9 (1964) 441.

4. L. JAEGER, *Le décret de Vatican II. Son origine, son contenu et sa signification. Textes latins, français et commentaires*, Tournai, Casterman, 1965, 148s.

3) Recomendar una apertura a los impulsos del Espíritu es una afirmación de que es ese Espíritu quien conduce hacia a la unidad a los cristianos separados, siendo necesario discernir los “signos” de su manifestación en cada época.

4) La necesidad de superar los desafíos que presentan los dos primeros aspectos y la incorporación en un dinamismo que es propiamente pneumatológico, indica el lugar del “ecumenismo espiritual”.

## 1. La comprensión de la Iglesia y la “unicidad” del ecumenismo

La afirmación de que la actividad ecuménica de los católicos debe progresar de acuerdo con las iniciativas de los otros cristianos expresa una opción conciliar: el reconocimiento de un “único” movimiento ecuménico, “verdadera gracia del Espíritu Santo”.<sup>5</sup> Por eso el Concilio propuso “a todos los católicos los medios, los caminos y las formas por los que puedan responder a esta vocación divina y a esta gracia”. Durante la segunda sesión, numerosos Padres habían pedido que se cambiase el título del Capítulo I del esquema – “*De Oecumenismi catholici principiis*”. En respuesta a esta petición, el título se transformó en “*De Catholicis Oecumenismi principiis*”. La razón aducida fue la dificultad para hablar, correctamente y en sentido estricto, de un ecumenismo católico. En ese movimiento ecuménico –en el sentido más preciso– que había nacido fuera de la Iglesia católica, ésta participaría desde sus propios principios. El cardenal Jaeger veía en la opción dos aspectos positivos: a) El Consejo Mundial de Iglesias (CMI) no presentaba una eclesiología propia y las iglesias miembros conservaban sus propios principios eclesiológicos;<sup>6</sup> la Iglesia católica, que no era miembro del organismo, podía participar con mayor razón en el movimiento ecuménico más amplio desde su propia identidad. b) La formulación final del título evitaba generar la sospecha de que la Iglesia católica quería constituir un bloque ecuménico que, como “más católico”, podría atraer a los ortodoxos, y oponerse al “ecumenismo protestante”.<sup>7</sup>

5. Cf UR 1.

6. Cf. L. JAEGER, *op. cit.*, 28.

7. C.-J. Dumont percibía el cambio de modo diferente: aceptaba las razones aducidas, pero se preguntaba si era tan fácil afirmar la existencia de un único movimiento ecuménico cuando los principios eran diferentes; cf. *Id.*, “Le Décret conciliaire sur l’œcuménisme *Unitatis redintegratio*”, *Istina* 11 (1964) 362–363.

Con esta opción, el Concilio no sólo ha reconocido un “único” movimiento ecuménico, que precede históricamente a la apertura ecuménica de la Iglesia católica, sino que ha asumido que ese movimiento es, además, más vasto que las relaciones que ella pudiera entablar.

### 1.1 Los principios católicos de ecumenismo

Si para la comprensión conciliar la Iglesia es pueblo peregrino en la historia, las propiedades que manifiestan su misterio –unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad– se viven entonces en la tensión entre el don otorgado por Cristo, una vez para siempre, y la espera de una realización más plena y perfecta en los “cielos nuevos y la tierra nueva”. Al mismo tiempo, la Iglesia se entiende como misterio e institución, estando ambas dimensiones indisolublemente unidas. A partir de esta comprensión, dos aspectos constituyen el fundamento doctrinal de todo obrar ecuménico: a) lo que la Iglesia es en sí misma como don de Dios y obra de las tres Personas divinas; b) las relaciones entre la Iglesia católica y las otras confesiones cristianas como consecuencia ontológica de esa acción divina.

a) La constitución *Lumen gentium* sitúa la unidad en el centro de la Iglesia, como obra de las tres Personas divinas.<sup>8</sup> *Unitatis redintegratio* retoma esta afirmación: “Este es el misterio de la unidad de la Iglesia, en Cristo y por Cristo, obrando el Espíritu Santo la variedad de las funciones. El supremo modelo y supremo principio de este misterio es, en la trinidad de Personas, la unidad de un solo Dios Padre e Hijo en el Espíritu Santo”.<sup>9</sup> La Iglesia participa de la unidad de las Personas divinas, no solamente como misterio invisible sino como institución visible. Esta verdad, consecuencia de la indivisibilidad de ambas dimensiones, es desarrollada en el decreto. Se pasa así directamente desde la acción de las Personas divinas, constitutiva de la Iglesia, a la tarea confiada por Cristo al colegio de los doce, que tiene como cabeza a Pedro y, después de él, a los obispos, sucesores de los apóstoles, unidos a su cabeza, el sucesor de Pedro.<sup>10</sup> A través de ese ministerio apostólico el pueblo de Dios ofrece una expresión visible y sacramental de su propia unidad.<sup>11</sup> Por eso el Concilio cree que esa misma unidad “...de una y única Iglesia que Cristo con-

8. Cf. LG 4.

9. UR 2, § 4.

10. Cf. UR 2, § 3–4.

11. Cf. UR 2, § 4.

cedió desde el principio a su Iglesia, (...) subsiste indefectible en la Iglesia católica” y espera “(...) que crezca cada día hasta la consumación de los siglos”.<sup>12</sup>

Desde esta perspectiva, la finalidad del movimiento ecuménico no es reencontrar una unidad completamente perdida sino promover, a partir de una unidad ya dada, el crecimiento hacia una plenitud de unidad que no se encuentra aún realizada. Este crecimiento no es un proceso puramente interno a la institución visible de la Iglesia católica, sino que compromete a toda la humanidad. Cuando *Lumen gentium* afirma de la Iglesia que: “(...) es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano...”,<sup>13</sup> sostiene que la Iglesia goza del privilegio de participar, por un don ya acordado, del misterio de la unidad de las tres Personas divinas, porque tiene la misión de incluir en sí a toda la humanidad, para que siendo “una” en ella, sea al mismo tiempo “una” en Dios. Al explicitar el sentido de la aplicación de la palabra “sacramento” a la realidad de la Iglesia, la constitución busca expresar que la vocación de la Iglesia no se reduce a ser la expresión simbólica y limitada de una aspiración de la humanidad, que por sus propios medios buscaría la reconciliación y la liberación. Esto relativizaría el problema doctrinal de la unidad y reduciría el movimiento ecuménico a una colaboración en lo social, económico y político. Apoyado en *Lumen gentium*, sin descartar el servicio al mundo, *Unitatis redintegratio* funda este servicio en una unidad totalmente trascendente, participación en la unidad de las personas divinas.

b) Al finalizar el capítulo dedicado a la presentación del misterio de la Iglesia, *Lumen gentium* declara que la única Iglesia de Cristo “subsiste en” la Iglesia católica.<sup>14</sup> Según se desprende de las actas conciliares, los Padres buscaron expresar así que la Iglesia de Cristo, que se realiza ple-

12. UR 4, § 3.

13. LG 1.

14. Cf. LG 8, § 2. Después del Concilio se han dado diferentes interpretaciones de la expresión *subsistit in*: unas, acentúan más el contexto, cf. J. WILLEBRANDS, “Subsistit in”, *Information service* N. 101 (1999) 143–149; F. SULLIVAN, “El significado y la importancia del Vaticano II de decir, a propósito de la Iglesia de Cristo, no “que ella es”, sino que ella ‘subsiste en’ la Iglesia católica romana”, en R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: Balance y perspectivas 25 años después (1962–1987)*, Salamanca, Sígueme, 1989, 607–616; otras, en respuesta a lo que consideran interpretaciones erróneas, un sentido ontológico, cf. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDELI, “Notificatio de scripto P. Leonardi Boff, OFM, ‘Chiesa: Carisma e Potere’”, *AAS* 77 (1985) 758–759; J. RATZINGER, “L’ecclésiologie de la Constitution conciliaire *Lumen gentium*”, *Documentation catholique* 92 (2000) 309–311.

namente en la Iglesia católica, no se limita de ningún modo a sus fronteras institucionales.<sup>15</sup> *Unitatis redintegratio* desarrolla las implicaciones de esta afirmación en su dimensión ecuménica al sustituir la palabra “Iglesia” por la palabra “unidad”; es la unidad la que subsiste de modo indefectible en la Iglesia católica.<sup>16</sup> Porque en la Iglesia lo visible y lo invisible son inseparables, esta afirmación implica que no es sólo lo invisible, sino también la manifestación visible de lo espiritual, lo que no se limita a las fronteras institucionales de la Iglesia católica. El valor ecuménico de esta concepción encuentra su expresión en la manera de concebir el vínculo entre la única Iglesia de Cristo y las iglesias aún separadas, que el decreto entiende en una perspectiva de comunión. Esta comunión es una verdadera incorporación, visible e espiritual, a la Iglesia católica: se funda en el bautismo que incorpora a Cristo e incluye necesariamente una incorporación de orden eclesial.<sup>17</sup> La no perfección de la comunión se explica porque, más allá de la unidad de orden eclesial creada por la incorporación bautismal a Cristo, sobrevienen, en un segundo momento, graves divisiones doctrinales y sacramentales que impiden la comunión plena. Esta comunión de orden eclesial implica que los hermanos desunidos están vinculados a la Iglesia católica, no a título individual, sino como miembros de las iglesias y comunidades eclesiales a las que pertenecen.<sup>18</sup> Por eso, en este sentido, el decreto reconoce a esas comunidades, en grados diversos, elementos de vida eclesial que tienen un significado propio en el orden objetivo de la salvación y de los cuales el Espíritu Santo se sirve como medio objetivo de santificación.<sup>19</sup> Aún afirmando estos vínculos profundos de comunión, la Iglesia católica sostiene que la virtud de los medios de gracia que existen fuera de sus límites visibles deriva de la plenitud de gracia y de verdad que le fue confiada, ya que subsiste en ella una cierta plenitud del signo visible de la unidad espiritual, no presente en las otras iglesias.

El fundamento eclesiológico permitiría afirmar, en cierto modo, que la Iglesia católica está en el origen y en el fin del movimiento ecuménico.

15. *Acta synodalia Sacrosancti Concilii oecumenici Vaticani II*, vol. III/1, 177.

16. Cf. UR 4, § 3.

17. Cf. UR 3, § 1.

18. Cf. Y.-M.J. CONGAR, “Le développement de l’évaluation ecclésiologique des Églises non catholiques”, *Revue de Droit Canonique* 25 (1975) 168–198; A. DE HALLEUX, “Les principes catholiques de l’œcuménisme”, *Revue Théologique de Louvain* 16 (1985) 316–350 [318–332].

19. Cf. UR 3, § 3.

Pero no se debe perder de vista cómo se lo comprende, ya que una mala interpretación llevaría a pensar que el Concilio no ha superado la “teología del retorno”.

### 1.2. Diferentes comprensiones del único movimiento ecuménico

La apertura católica dio inicio a una nueva etapa del movimiento ecuménico e hizo manifiesta diversas comprensiones. El teólogo reformado L. Vischer constataba que una diferencia de acento caracterizaba la eclesiología y la visión de la unidad que sostenía la Iglesia católica respecto a la propuesta por el CMI. “Cuando la Iglesia católica se compromete en el movimiento ecuménico, encuentra el motivo, en primer lugar, en esta pregunta: ¿cómo la Iglesia una podría aparecer más claramente con la unidad que le ha sido dada por Dios?”<sup>20</sup> Para Vischer, el acento se pone en consideraciones eclesiológicas, y se menciona luego la necesidad de un testimonio común. Las iglesias asociadas en el CMI, en cambio, han partido de la necesidad de un testimonio común; se han reunido con el propósito de construir una comunidad de testimonio y de acción común, anticipándose en los hechos a la finalidad del movimiento ecuménico, sin querer omitir la reflexión sobre los presupuestos eclesiológicos de la acción ecuménica.<sup>21</sup> Esto se traduce en la diversa comprensión de la tarea ecuménica que, a pesar de los diferentes principios eclesiológicos, es una y común a todos.

La no incorporación de la Iglesia católica en la estructura del CMI la convirtió de hecho en otro polo de iniciativas ecuménicas a nivel internacional, alternativo del organismo de Ginebra, en la gestión de programas y de diálogos teológicos y, particularmente, en su comprensión del ecumenismo. La característica ha sido la clara dimensión teológico-eclesiológica que funda la búsqueda de la unidad de los cristianos y el fortalecimiento de un ecumenismo atento a la dimensión teológico-doctrinal, canalizada en una vasta trama de diálogos teológicos bilaterales.<sup>22</sup> Aparecen así, además de diversas visiones acerca de la finalidad y la naturaleza

20. L. VISCHER, “Le Conseil Mondial des Églises et la façon dont l’Église catholique romaine comprend l’œcuménisme”, *Istina* 11 (1966) 287.

21. Constatación semejante del Grupo Mixto de Trabajo entre la Iglesia Católica Romana y el CMI, en su Primera relación oficial (1966); cf. Ib., “Primera relación oficial”, Bossey y Ariccia, 1966, *Enchiridion Oecumenicum*, (E.O. MONTES, ed.), vol. I, Salamanca, 1986, 121–134.

22. Cf. L. VISCHER, “A Privileged Instrument of the Ecumenical Movement?”, *Ecumenical Review* 43 (1991) 91.

del movimiento ecuménico, acentuaciones diferentes en lo referente a los medios. Sin embargo, es importante señalar que estas diferencias no han sido exclusivas de las relaciones entre el CMI y la Iglesia católica; han sido una realidad también en el interior del CMI, hasta poner en crisis su misma estructura.

### 1.3. La necesidad de un fundamento que resuelva una tensión

Después de proponer “modelos de unidad” –“unidad orgánica” (Nueva Delhi, 1961); “comunidad conciliar” de iglesias (Nairobi, 1975)–, la 7ª Asamblea del CMI (Canberra, 1991), planteó una vez más la pregunta acerca de la finalidad del movimiento ecuménico. Esta pregunta se formuló junto a otra: ¿cuál es la unidad de la Iglesia que quiere servir el CMI? Esa unidad se define entonces como *koinonia*. Se trata de una comunión que es, al mismo tiempo, don y vocación, expresada y realizada en la confesión común de la fe apostólica; en una vida sacramental compartida a la que se accede por un único bautismo y que se celebra juntos en una sola comunidad eucarística; una vida común en la que miembros y ministerios se reconocen y reconcilian mutuamente; y una misión común como testigos del Evangelio de la gracia de Dios para todos y al servicio de toda la creación.<sup>23</sup> De este modo el CMI recibía el camino transitado en la Comisión de “Fe y Constitución” y en los principales diálogos bilaterales.<sup>24</sup> Con la asunción de esta visión se dio un salto cualitativo en la reflexión del CMI, pasando de la formulación abstracta de un “modelo de unidad” a una comprensión de la “naturaleza” de la Iglesia. Este paso podía ofrecer el espacio teológico para recapitular, gracias a una superación, las diversas tensiones operantes en el CMI. Sin embargo, por importante

23. Cf. O. ORTEGA (ed.), *Señales del Espíritu*, 7ª Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias en Canberra (Australia), Buenos Aires, La Aurora, 1991, 248–252.

24. Cf. G. GASSMANN/J. RADANO, “The Canberra Statement in historical Perspective”, en Id. (eds.), *The Unity of the Church as Koinonia*. Ecumenical Perspectives on the 1991 Canberra Statement on Unity. A Study Document requested by the Joint Working Group between the Roman Catholic Church and the WCC, FOP 163, Ginebra, WCC Publications, 1993, 4–9; COMISIÓN MIXTA CATÓLICO-ORTODOXA, “El Misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del Misterio de la Santísima Trinidad (1982)”, *Enchiridion Oecumenicum*, vol. I; Salamanca, 1986, 504–514; ARCIC I, “Relación final”, *ibid.*, 11; y, ARCIC II, “La Iglesia como comunión (1990)”, *ibid.*, vol. II, Salamanca, 1993, 20–42; COMISIÓN CATÓLICO-LUTERANA, “Ante la unidad. Modelos, formas y etapas de la comunión eclesial luterano-católica (1984)”, *ibid.*, 177–237; y la relación de la tercera fase: “Church and Justification: Understanding the Church in the Light of the Doctrine of Justification”, (esp. 3.3. The Church as Koinônia/Communion founded in the Trinity), *Information service* N. 86 (1994) 128–181.

que haya sido el aporte, y reconociendo las líneas convergentes que lo han permitido, no puede afirmarse que la Declaración de Canberra haya sido asumida plenamente ni interpretada de manera uniforme.<sup>25</sup>

En los años posteriores a Canberra tuvo lugar el proceso conducente a la formulación de una comprensión y visión comunes del CMI. Su culminación no logró disipar totalmente las amenazas de éxodo de las iglesias orientales. Esta situación acentuó la crisis del CMI que, por su papel de “instrumento privilegiado” del movimiento ecuménico, ha sido considerada por muchos como una crisis del movimiento. El actual período –que va de la 8ª Asamblea (Harare, 1998) a la 9ª (Porto Alegre, 2006)–, ha sido tiempo de reestructuración y de intentos de gestación de una nueva etapa. Algunos aportes interesantes se han elaborado. En primer lugar, la Comisión especial sobre la participación ortodoxa en el CMI, que ha exigido implementar cambios metodológicos, ha señalado el lugar central que debe ocupar la eclesiología.<sup>26</sup> Esta llamada de atención acoge y alienta el estudio en curso en el ámbito de la Comisión de “Fe y Constitución”.<sup>27</sup> A esto se suman dos aportes del Grupo Mixto de Trabajo con la Iglesia católica que, en la última fase (1999-2005), procuró abordar un tema relativo a los fundamentos sacramentales y otro al método ecuménico: las implicaciones eclesiológicas y ecuménicas del único bautismo y la naturaleza y el propósito del diálogo ecuménico.<sup>28</sup> Con estos y otros aportes el CMI se prepara para celebrar en América Latina su primera asamblea del milenio. El lema elegido es: “Dios, en tu gracia, transforma el mundo”. Allí se considerará y, eventualmente, aprobará una declaración sobre la Iglesia, una y diversa, local y universal. Se espera que, en la línea de las declaraciones de Nueva Delhi, Nairobi y Canberra, este nuevo texto signifique un paso de esclarecimiento.

25. Cf. L. VISCHER, “Is this Really ‘the Unity We Seek?’”, *Ecumenical Review* 44 (1992) 467–78.

26. Cf. <http://www2.wcc-coe.org/ccdocuments.nsf/index/gen-5-en.html#Anchor—SECTI-1786>, Section B. III. Ecclesiology.

27. Se trata del estudio: “Naturaleza y propósito de la Iglesia”. La primera versión fue publicada y enviada a las iglesias e institutos de estudios teológicos para su consideración (1998). Con el material proporcionado por las respuestas, se ha procedido a la redacción de una segunda versión aún no publicada.

28. JOINT WORKING GROUP, “Ecclesiological and ecumenical Implications of a common Baptism”, *Information service* N. 117 (2004) 188-204; y “The Nature and Purpose of ecumenical Dialogue”, *ibid.*, 204-214.

#### 1.4. La afirmación de la propia visión en un nuevo contexto

La Iglesia católica, por su parte, ha reafirmado su visión del movimiento ecuménico. Lo ha hecho en dos importantes documentos: el *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el Ecumenismo* (1993)<sup>29</sup> y la encíclica *Ut unum sint* (1995).<sup>30</sup> Ambos textos, fundados en los principios conciliares y desarrollados en una perspectiva de eclesiología de comunión, con fuerte impronta teológica, presentan la visión católica del movimiento ecuménico. A estos textos se debe agregar un tercero, de menor jerarquía, pero valioso por su destinatario: la contribución que el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos presentó al CMI, en el marco del proceso de búsqueda de una nueva visión y comprensión.<sup>31</sup> El documento, al presentar su visión de la relación entre CMI y movimiento ecuménico, se detiene entre otros temas en los fundamentos del ecumenismo, la unicidad del movimiento y en la necesidad de una visión común integrada.

El Pontificio Consejo afirma que el movimiento ecuménico es único, a pesar de la diversidad de actividades y de situaciones. Esto es consecuencia, en primer lugar, de la fe en el Espíritu que habla a las iglesias mientras avanzan juntas en la comprensión mutua, la convergencia teológica, el sufrimiento común (incluso hasta el martirio), el testimonio y el servicio diaconal común. En segundo lugar, la “unicidad” del movimiento ecuménico es consecuencia de la unidad a la que tiende como a su fin.<sup>32</sup> De allí se deriva la simultánea complejidad e integridad del movimiento ecuménico en un dinamismo de gracia que es eclesial y que, al mismo tiempo, compromete a cada cristiano. En ese dinamismo se incluyen esencial e inseparablemente: a) el redescubrimiento de la realidad de estar ya en una comunión real aunque imperfecta; b) los esfuerzos en corregir las imperfecciones de la presente realidad por la renovación continua de las iglesias y el diálogo; y c) el testimonio común de los dones divinos de verdad y vida que ya se comparten. Esto no exime al movimiento ecuménico de vivir interiormente en tensión, porque no es en sí una realidad

29. Cf. *Directorio para la aplicación de los principios y de las normas sobre el ecumenismo* (25 marzo 1993), Bogotá, CELAM, 19942.

30. Cf. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Ut unum sint*, AAS 87 (1995) 921–982.

31. Cf. “A Contribution of The Pontifical Council for Promoting Christian Unity (PCPCU) to the Working Draft Towards a Common Understanding and Vision of the World Council of Churches (WCC)”, *Information service* N. 95 (1997) 117–122.

32. Cf. *ibid.*, 121.

perfecta; se puede decir de él que es real pero imperfecto. Beneficiario de los progresos logrados, no se reduce al fenómeno o a la suma de todas las descripciones de lo que se dice “ecuménico”. Por eso esa unicidad, dotada de una auténtica diversidad, debe hacer frente a desafíos, contradicciones, e incluso conflictos, y a criterios de juicio que se oponen entre sí acerca de lo que son “los logros, los puntos muertos y los fracasos” ecuménicos. El movimiento ecuménico no se puede reducir a una determinada serie de actividades, como si fueran la totalidad de vida y de misión de la Iglesia, ni reducir sus agentes a un cierto número de iglesias o de personas, de organizaciones o de grupos designados al efecto; el movimiento trasciende las estructuras y las personas que lo sirven. De allí la inadecuación entre el movimiento en su integridad, que sirve a un misterio de comunión y participa en cierto modo de ese misterio, y la suma de los diferentes proyectos que son sus instrumentos y medios. Por eso, el movimiento ecuménico es una realidad difícil de catalogar; policéntrico en la trama de relaciones entre las iglesias y cualitativamente más extenso y profundo que cualquier expresión comunitaria estructurada, incluso el CMI.<sup>33</sup> Si en la Iglesia católica subsisten de modo indefectible la Iglesia de Cristo y su unidad, la estructura del movimiento ecuménico es provisional. Ninguna de sus estructuras es un fin en sí misma, sólo se esfuerzan en preparar el camino de una unidad que las trasciende.

La Iglesia católica afirma así una vez más la esencial dimensión eclesial del movimiento ecuménico y su finalidad como fin eclesial, que tiene origen y culmina en la comunión del misterio de Dios. Sólo la continua consideración de esa pertenencia al misterio del Dios único, como algo esencial al objetivo del movimiento ecuménico, permite mantener unidas las dimensiones interdependientes de la fe, la vida y el testimonio eclesial. Esa pertenencia al misterio de Dios supone una posición eclesiológica, por eso esta cuestión está en el centro mismo del ecumenismo. Las iglesias, más que a una colaboración estable u ocasional, se ven llamadas a la solidaridad recíproca en la responsabilidad mutua.<sup>34</sup> Esto implica un llamado a la conversión interior, a un cambio de corazón, personal y comunitario, y comprende la transformación espiritual de la inteligencia, la renuncia a sí mismo, y la libre efusión de la caridad que permiten madurar los deseos de unidad. Este llamado incluye el diálogo entre las iglesias,

33. Cf. *ibid.*34. Cf. *ibid.*, 122.

verdadero “examen de conciencia, en cierto modo un diálogo de las conciencias.”<sup>35</sup>

La Iglesia católica considera que esta visión, compartida por las iglesias ortodoxas, se desprende de la Declaración de Canberra. Por eso, en el empeño ecuménico, las iglesias deben ayudarse mutuamente para que esté presente en ellas todo el contenido y las exigencias de la “herencia transmitida por los Apóstoles.”<sup>36</sup> La agenda y el camino a recorrer quedan así fijados por la búsqueda de la plenitud de la verdad. Lo que no significa poner un freno al movimiento ecuménico, sino evitar soluciones aparentes, porque la exigencia de la verdad debe llegar hasta el final.<sup>37</sup>

## 2. La unidad en la fe y la fidelidad a la Tradición católica y apostólica

Afirmar que en la exigencia de la verdad no se puede flaquear ante soluciones aparentes es seguir la senda trazada en *Unitatis redintegratio*. Según el decreto, la acción ecuménica de los católicos sólo puede alcanzar su resultado gracias a una fidelidad completa a la tradición católica y apostólica, conforme a la fe profesada por la Iglesia católica. Por alguna razón el decreto comenzó por la exposición de “Los principios católicos del Ecumenismo”.<sup>38</sup> Sin embargo, esa fidelidad a la verdad y la conformidad con la fe no hacen inalterable a la Iglesia católica; ella misma, por la causa de la unidad, está llamada a transitar un camino de purificación y de “perenne reforma”, que le permita en su peregrinar histórico tender hacia la plenitud deseada por Cristo.<sup>39</sup> Este motivo parece colocar a la Iglesia católica en una dialéctica: fidelidad a la propia identidad y tensión hacia una plenitud. La aparente dialéctica la resuelve la comprensión conciliar de la Tradición eclesial, como realidad viva y dinámica, que no se limita a reproducir el pasado.<sup>40</sup> Porque el Espíritu Santo, que da testimonio de Cristo, conduce a la Iglesia a la comprensión de la verdad entera.

35. UUS 34.

36. Cf. UUS 78.

37. Cf. UUS 79.

38. Cf. UR Cap. I, 2-4.

39. Cf. UR 4b; 6.

40. Cf. DV 8b.

Si la realización plena de la unidad entre todos los cristianos exige la comunión en la fe, es necesario pasar de las históricas divergencias doctrinales a un reencontrado consenso en la fe. Pero no es algo fácil, porque la tensión entre fidelidad a la Tradición y búsqueda de superación de las divergencias plantea el problema de la verdad y de cómo las iglesias acceden a ella. En ámbito teológico, la verdad se formula en palabras, siendo estas las que permiten verificar si efectivamente se profesa la misma fe. Fue el camino de la Iglesia de los Padres cuando peligraba la comunión entre los cristianos por comprensiones divergentes del misterio revelado. En esa ocasión, la fe celebrada –*vinculum liturgicum*– necesitó ser asegurado por la fe profesada, gracias a una expresión conceptual en una fórmula única y normativa para todos –*vinculum symbolicum*–. Esto significó el nacimiento del lenguaje dogmático en la Iglesia, y ha sido un hito importante en el proceso de interpretación constante y vivo de la Tradición eclesial. Sin embargo, ese hito fundamental no relativiza el hecho de que la verdad cristiana, es decir, la realidad de Jesucristo que afirma la fe, trasciende todos los enunciados, no sólo por lo que estos pueden tener de inadecuados, sino porque la verdad es ante todo una comunión con Cristo, aceptada y confesada.<sup>41</sup> Conforme a la tradición bíblica, la verdad se relaciona con categorías vitales,<sup>42</sup> y es toda la vida del creyente y de la Iglesia que se convierten en confesión. La verdad que la Iglesia atestigua, cuyo autor es Dios, es la verdad que conduce a la salvación y, por su dinamismo propio, abre a la comunión con el mismo Dios.<sup>43</sup> En este marco, los dogmas se refieren al conjunto de la verdad revelada y a su núcleo sustancial, estando a su servicio. Por eso encierran un valor sacramental y pueden entenderse como palabras rememorativas, demostrativas y prognósticas.<sup>44</sup> Esta visión sitúa a cada declaración de fe en su lugar propio y contribuye a una mayor penetración del misterio.<sup>45</sup> Así, los dogmas se iluminan mutuamente, y permiten un acercamiento nuevo a la revela-

41. Cf. W. KASPER, *Teología e Iglesia*, Barcelona, Herder, 1988, 123ss.

42. En la teología de Juan, el cristiano está llamado a “caminar en la verdad” (2 Jn 4), a “hacer la verdad” (Jn 3, 21), cf. I. DE LA POTTERIE, “Historia y verdad”, en R. LATOURELLE/G. O’COLLINS (eds.), *Problemas y perspectivas de Teología Fundamental*, Salamanca, Sígueme, 1982, 130-159 [148-158].

43. Cf. B.-D. DUPUY, “La portée de la constitution Dei Verbum pour le dialogue œcuménique”, en *Vatican II. La Révélation divine*, París, Cerf, 1965, 564.

44. Cf. W. KASPER, *Teología e Iglesia*, op. cit., 37.

45. Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “La interpretación de los dogmas” (1988), C) III. 1., en *Id.*, *Documentos 1969–1996*, Madrid, BAC, 1998, 447.

ción. De allí se sigue que la Iglesia no sólo puede alcanzar nuevas afirmaciones dogmáticas, sino que incluso los dogmas antiguos reciben una nueva luz de nuevas formulaciones. Es posible hablar entonces de un proceso continuo de re-recepción de los dogmas.

La razón que movió a la Iglesia de los Padres a expresar su fe en fórmulas explica por qué el movimiento ecuménico invierte tantas energías en el diálogo teológico: la unidad de los cristianos se debe realizar no sólo en el plano de los sentimientos sino también en el ámbito de las doctrinas y las instituciones. Esta búsqueda se vive en la situación actual signada por la separación de las iglesias, donde éstas han generado modos y mecanismos para “permanecer en la verdad” o para defenderla. Esta situación ha favorecido una tendencia respecto a la verdad: reducirla a una fórmula única; circunscribirla al momento cognoscitivo, y por lo tanto, doctrinal; ver ese momento ordenado, como función única, a fijar la identidad.<sup>46</sup> Si la hermenéutica efectuada en tiempos de división favoreció esta tendencia, la búsqueda de la unidad ha hecho necesario un proceso de reubicación de la verdad en su contexto cristológico y de comunión. Se trata de partir del reconocimiento de la nueva relación entre las iglesias, caracterizada por esa comunión real, aunque no plena, que ofrece la base para una interpretación fundada en la unidad, capaz de liberar la búsqueda de la verdad de toda tendencia reductiva. De este modo, en ámbito teológico, la unidad se convierte en principio de interpretación.<sup>47</sup>

Como fruto del camino que ha procurado seguir la senda antes trazada, tenemos a nuestro alcance una rica producción de documentos teológicos, resultado de las comisiones de diálogos bilaterales o multilaterales. Algunos de ellos, pocos por ahora, son ya consensos eclesiales: los acuerdos cristológicos firmados con las antiguas iglesias orientales<sup>48</sup> y el

46. Cf. G. RUGGERI, “La verità crocifissa fra Trinità e storia. Per una determinazione del rapporto tra verità e comunione”, *Cristianesimo nella Storia* 16 (1995) 402; *Id.*, “L’ermeneutica delle affermazioni dottrinali nell’ contesto attuale dei rapporti fra le chiese”, en J. BUSQUETS/M. MARTINELL (eds.), *Fe i teologia en la història. Estudis en honor del Prof. Dr. E. Vilanova*, Barcelona, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 1997, 589.

47. Cf. J. RATZINGER; cf. *Id.*, “Le dialogue anglican-catholique: Problèmes et espoirs”, *Documentation catholique* 81 (1984) 860.

48. PABLO VI - MAR IGNACIO JACOBO III, “Declaración común” (27 octubre 1971), *AAS* 63 (1971) 814-815; PABLO VI - SHENOUDA III, “Declaración común” (10 mayo 1973), *AAS* 65 (1973) 299-301; JUAN PABLO II - MAR DINKHA IV, “Declaración cristológica común entre la Iglesia católica y la Iglesia asiria de Oriente”, *AAS* 87 (1995) 685-687; JUAN PABLO II - CATHOLICOS KAREKIN I, “*De modo unionis verbo incarnati*”, Declaración común (13 Diciembre 1996), *AAS* 87 (1997) 90-92.

acuerdo luterano-católico sobre la justificación.<sup>49</sup> De estos resultados se deben sacar aún todas las consecuencias metodológicas y epistemológicas y ver si es posible una aplicación a los temas pendientes: sacramentalidad y sacramentos (especialmente la eucaristía); la comprensión de la Iglesia; los ministerios y, entre ellos, el ministerio petrino. La tarea no es fácil. A medida que se verifica la necesidad de pasar de las primeras convergencias a un consenso mayor, el movimiento parece paralizarse, porque la propia identidad es cuestionada. Sin embargo, a pesar de la lentitud, el camino no debe abandonarse. Algunos autores señalan que es ahora cuando el movimiento ecuménico muestra su arraigo en las iglesias y su madurez, porque los temas a resolver no son cuestiones externas, sino que son temas a debatir al interno de cada iglesia y exigen de ellas verdaderas transformaciones. De esto depende el futuro de la causa de la unidad. En este contexto, ¿cuál es el desafío que se presenta a la Iglesia católica?

Si la Iglesia católica ha recibido la verdad y la profesa cada día, debe sin embargo abrirse a ella como una realidad nueva. *Non nova sed noviter intellegere*.<sup>50</sup> El crecimiento hacia la plenitud de la unidad, a partir de “lo ya dado”, no es algo cuantitativo sino cualitativo. Se deben purificar y renovar las estructuras y la vida de la Iglesia, para hacerlas más semejante a Cristo y más transparentes en la manifestación de su gloria a los hombres. La plenitud sólo vendrá cuando Cristo pueda presentarse ante sí a su Esposa “gloriosa, sin mancha, ni arruga”.<sup>51</sup> Este progreso cualitativo consiste en que la Iglesia debe convertirse plenamente en lo que siempre ha sido en su principio en el misterio de Dios, por la gracia de Cristo. De allí que, en cierto modo, es posible afirmar que la Iglesia católica está en el origen y en el fin del diálogo. Pero esto se comprende desde una identidad que es toda ella relativa a Cristo y necesitada, en la historia, de un discernimiento. Se debe distinguir, en todos los ámbitos de la vida eclesial, lo que es esencial a la naturaleza de la Iglesia, como manifestación de Cristo al mundo, y lo que es contingente y depende de la diversidad de época y de cultura. Esto atañe a la vida espiritual, la disciplina, la liturgia e incluso la formulación doctrinal del depósito de la fe. Este discernimiento no puede efectuarlo la Iglesia en una actitud de aislamiento

49. Cf. “Joint Declaration on the Doctrine of Justification”, *Information service* N. 98 (1998) 81-90.

50. Cf. B.-D. DUPUY, “La portée de la constitution Dei Verbum pour le dialogue œcuménique”, *op. cit.*, 565.

51. Cf. UR 4, § 6, que cita Ef. 5,7.

porque el crecimiento hacia la plena unidad está indisolublemente unido al encuentro ecuménico con los hermanos. Tampoco será posible, y aquí se abre un amplio espacio de trabajo creativo, sin el servicio eclesial de los teólogos.<sup>52</sup> Y no en último lugar, sin el compromiso de todo el cuerpo eclesial, en una actitud de profunda libertad evangélica.

### 3. Renovada apertura a los impulsos del Espíritu Santo

Sostenía al inicio que el concilio no cierra un tema, sino que abre una perspectiva nueva a toda la Iglesia, animando a los católicos a asumir el desafío. Apoyados en los principios conciliares, es necesario interpretar una realidad impulsada por el Espíritu Santo –no sólo en la Iglesia católica–, estando dispuestos a transitar los caminos que señale la Providencia. Estos son el valor y los “límites” del decreto. Porque la estabilidad de los principios no ha evitado desarrollos que han modificado, a veces notablemente, el paisaje ecuménico. Si es posible señalar pasos claramente positivos, también es posible percibir complejidades a afrontar. Señalemos cuatro:

a) La primera de esas complejidades proviene de la relación con las iglesias ortodoxas, sobre todo en el contexto generado a partir del inicio de la década del ‘90. El punto más neurálgico ha sido, quizá, el territorio de la ex Unión Soviética. Esta nueva situación no sólo ha paralizado el diálogo teológico, que se espera reanudar en estos días –por tercera vez–, sino que ha hecho patente el peso de la historia y de los así llamados factores “no doctrinales”. En este caso, la mirada positiva y optimista del Concilio referente a la relación con las iglesias orientales –sobre todo ortodoxas–, contrasta con lo trabajoso de las relaciones reales y los magros avances.

b) La segunda complejidad se presenta en la relación con la comunión anglicana: *so near and so far* de la Iglesia católica. El éxito de los trabajos de la comisión de diálogo teológico (ARCIC), en sus diferentes fases,<sup>53</sup> ha debido enfrentar dificultades y desarrollos que han cuestionado

52. Cf. J. WILLEBRANDS, “The Role of Theology in Ecumenism”, *Information service* N. 101 (1999) 150-154.

53. En el mes de mayo último ha sido publicado el último documento: *Mary: Hope and Grace in Christ*.

el suelo donde esos consensos arraigan. La primera dificultad se manifestó en el proceso mismo de recepción de los resultados de los diálogos, debido a los diferentes presupuestos hermenéuticos utilizados por la comisión teológica y las instancias encargadas de la primera evaluación eclesial, sobre todo en ámbitos de la Iglesia católica. Más tarde, desarrollos propios de la Comunión anglicana han modificado su perfil como interlocutor de la Iglesia católica, poniendo a la luz nuevas cuestiones divergentes, como la admisión de la mujer al ministerio ordenado y la posición, no unánime, asumida en cuestiones relativas a la moral sexual. Otro desarrollo importante se refiere al nuevo emplazamiento de la Comunión anglicana en el mundo de la Reforma, que forma parte de la tercera complejidad.

c) Las convergencias y los consensos alcanzados y las evoluciones producidas al interior de las diferentes iglesias han posibilitado los pasos hacia una mayor comunión —en algunos casos se trata de una plena comunión de púlpito y de altar—, entre iglesias de diferente tradición confesional. Ejemplos en Europa son: la Concordia de Leuenberg (1973), entre iglesias luteranas, reformadas y unidas, a las que adhirieron las iglesias metodistas (1994); el acuerdo de Meissen (1991), entre la Iglesia de Inglaterra y las iglesias luteranas, reformadas y unidas de Alemania;<sup>54</sup> el acuerdo de Porvoo (1993), entre las iglesias anglicanas de las Islas Británicas y las iglesias luteranas escandinavas y bálticas;<sup>55</sup> el acuerdo de Reuilly (1999), entre las iglesias luterana y reformada de Francia y las iglesias anglicanas británicas.<sup>56</sup> Procesos semejantes se viven también en Estados Unidos y Canadá. Los fundamentos eclesiológicos que han posibilitado estos acuerdos no son plenamente compatibles con los principios católicos,<sup>57</sup> y no dejan de presentar interrogantes acerca de su significado para todo el movimiento ecuménico. Estos pasos, a largo plazo, ¿posibilitarán un mayor acercamiento con la Iglesia católica o, por el contrario, significan acentuar de modo definitivo una verdadera divergencia eclesiológica?

d) La cuarta complejidad hace, en gran parte, a un movimiento todavía marginal al ecumenismo: el desarrollo del cristianismo de tipo

evangélico-conservador. Se trata de la rama del cristianismo con mayor vitalidad y expansión, al mismo tiempo que cuenta con una mínima articulación interna. Estos grupos presentan divergencias profundas con la Iglesia católica en ámbito doctrinal, sin embargo, son aliados seguros en los debates públicos cuando se presentan cuestiones éticas relativas a la vida y a la sexualidad. En nuestro contexto, es una presencia difícil de eludir.

#### 4. A modo de conclusión: el valor siempre actual del “ecumenismo espiritual”

Si la apertura a los impulsos del Espíritu exige discernimiento, sobre todo cuando los pasos futuros no son evidentes, también se hace más claro que la realización de la unidad de los cristianos supera fuerzas y posibilidades humanas. Semejante propósito depende sólo de la gracia de Dios. Por eso, el empeño ecuménico debe encontrarse todo él permeado por la dimensión teologal. Ha sido el sentir del Concilio cuando, recogiendo la intuición de P. Couturier, afirma que el “ecumenismo espiritual es como el alma de todo el movimiento ecuménico”.<sup>58</sup> Es la razón también por la cual, desde instancias de la Iglesia católica, se ha vuelto a poner el acento en el valor del ecumenismo espiritual y de una espiritualidad ecuménica.<sup>59</sup> No es sólo el espacio en cual todos, sin exclusión, podemos ofrecer nuestro “sacrificio espiritual” en vista de la unidad de los cristianos, sino el único que permite entrar el dinamismo que posibilita a la Iglesia tender “hacia la plenitud con que el Señor desea que se perfeccione su Cuerpo en el decurso de los tiempos”.<sup>60</sup>

Si la finalidad última de los esfuerzos ecuménicos, más allá de la unidad en el ámbito de las doctrinas, es la comunión, como un acontecimiento que se despliega hacia un cumplimiento escatológico, no se trata entonces de una creación humana, sino de algo a recibir de las manos de Dios. En consecuencia, las iniciativas ecuménicas se viven en la obediencia

54. THE COUNCIL FOR CHRISTIAN UNITY OF THE GENERAL SYNOD OF THE CHURCH OF ENGLAND, *The Meissen Agreement*, Occasional Paper No. 2, London, 1992.

55. Conversations between The British and Irish Anglican Churches and The Nordic and Baltic Lutheran Churches, *Together in Mission and Ministry*. The Porvoo Common Statement with Essays on Church and Ministry in Northern Europe, London, Church House Publishing, 1993.

56. “L'accord de Reuilly”, *Documentation catholique* 98 (2001) 911-912.

57. Para una visión de conjunto, cf. A. BIRMELE, *La communion ecclésiale*, París/Ginebra, Cerf/Labor & Fides, 2000, 275-317.

58. Cf UR 8.

59. Tema de la última plenaria del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos (2003), cuya relación principal, a cargo de K. KOCH, fue: *Redécouverte de l'âme de tout œcuménisme (UR 8)*. *Nécessité et perspectives d'un œcuménisme spirituel* (Traducción del original alemán, en versión fotoduplicada). Es un tema habitual en W. Kasper; cf. Id., *That they may all be one. The call to unity today*, Londres/Nueva York, Burns & Oates, 2004, 155-172.

60. UR 24.

cia de la fe y, por lo tanto, la búsqueda de la verdad va necesariamente unida a la santidad de vida. Se expresa así el nexo profundo que vincula ecumenismo espiritual e investigación teológica; es más: “Sin una actitud profunda de oración y de conversión, de búsqueda sincera de la voluntad de Dios, no se puede esperar alcanzar un acuerdo verdadero.”<sup>61</sup> Esta es la razón por la cual el diálogo doctrinal tiene que ir acompañado de una verdadera purificación de la fe. Sólo entonces el diálogo ecuménico se presenta, en la búsqueda de la verdad y de la unidad por la que Jesús ha orado, como una escuela de santificación. Una condición que brota de su misma naturaleza.

Cuarenta años después, esta visión integradora, percibida por el Concilio cuando afirmaba que el movimiento ecuménico es “una verdadera gracia del Espíritu Santo”,<sup>62</sup> mantiene viva la esperanza y fortalece a quienes trabajan por la unidad de los cristianos.

JORGE A. SCAMPINI, O.P.  
15-10-2005

61. G. COTTIER, “Dialogue et vérité”, *Nova et Vetera* 75 (2000) 25.

62. Cf UR 1.

## UNA ARTICULACIÓN DEL BINOMIO IGLESIA UNIVERSAL/ IGLESIA PARTICULAR-LOCAL

### RESUMEN:

El artículo busca exponer el misterio de la Iglesia siguiendo la clave que nos legara el Concilio Vaticano II y que se podría sintetizar como un *misterio de unidad*. Desde allí subraya la importancia que la *relación universal/particular-local* tiene a la hora de fundar su comprensión y su estructuración histórica. Siendo consciente que esta temática ha ocupado un lugar significativo a lo largo del así llamado “siglo de la Iglesia” y de modo particular desde el post Concilio hasta el presente. Relevancia que le viene dada por ser un tema que está a la base de otros muchos temas en debate, como ser la misma relación entre el episcopado y el primado papal, o sea, el tema de la colegialidad y el rol primacial del obispo de Roma. Finalmente, el artículo se propone mostrar la importancia de una cierta clarificación conceptual en torno a los conceptos *particular/local* y señalar desde allí las consecuencias del tema dentro del marco de una *eclesiología de comunión* que sea capaz de dar razones teológicas de una *Iglesia comunión de comuniones*.

*Palabras clave:* comunión, Iglesia local, particular, universal, colegialidad

### ABSTRACT:

This paper deals with Church mystery as a mystery of unity, following the hermeneutical key provided by II Vatican Council. From here on it underlines the relationship between *universal and particular or local churches* in order to understand both its roots and historical structure. This has been a core issue during the “Church century”, par-

ticularly since II Vatican Council, because it lies beneath some other debates, for instance bishops/Pope relationship, etc. The A. intends to provide a clear understanding of *particular/local* concepts, as well as its consequences for a *communion ecclesiology* aimed towards a Church understood as *communion of communions*.

*Key words:* Communion, local Church, particular, universal, collegiality

El binomio que nos ocupa ha estado presente siempre en la vida y en la reflexión sobre la Iglesia aunque no siempre de modo tan evidente y sistemático como en estos últimos tiempos, en especial a lo largo del siglo XX hasta nuestros días.<sup>1</sup> Y ello porque como bien afirma Tillard, gran eclesiólogo que ha trabajado a fondo esta temática: “Hace tiempo que la Iglesia sabe que no puede ser la auténtica servidora de los designios de Dios, si no busca juntamente la unificación de la humanidad entera y la promoción del patrimonio precioso de las naciones. Tiene que manifestar con su vida que, lejos de ser contradictorias, estas dos tareas se apelan entre sí”.<sup>2</sup>

Esta temática fue tratada hace unos años por la Sociedad Argentina de Teología (SAT) donde entre varias y valiosas contribuciones se destaca la del eclesiólogo y canonista Hervé Legrand, quien ha contribuido y sigue contribuyendo a una búsqueda teológica que de razones de los fundamentos eclesiológicos, canónicos y pastorales de una adecuada relación en los términos del binomio en cuestión, en orden a poder superar una serie de deficiencias eclesiológicas que al presente se encuentran estrechamente relacionadas con el tema.<sup>3</sup>

De parte de quien escribe este artículo, el tema ha sido considerado como parte de la tesis en orden a la obtención del doctorado en teología<sup>4</sup>.

1. C. O'DONNELL-S. PIÉ-NINOT, *Diccionario de Eclesiología*, Madrid, 2001, 504-513. Allí ver, para una panorámica rápida y general, la voz “Iglesia Local».

2. J.M.R. TILLARD, *La Iglesia Local. Eclesiología de comunión y catolicidad*, Salamanca, 1999, 12. Abreviamos: IglL.

3. H. LEGRAND, “Iglesia(s) local(es), Iglesias regionales o particulares, Iglesia católica. Dossier de hechos y reflexión sistemática», en AA.VV, *Iglesia universal. Iglesias particulares*, Buenos Aires, 2000, 81-162; considerar en este contexto de modo especial el “dossier de hechos», 84-114. Abreviamos: Iulp.

4. A.G. FIDALGO, *La relación entre la Iglesia local, Iglesia universal, el Primado Romano y el ejercicio de la Colegialidad, en el aporte de algunos teólogos de lengua francesa del siglo XX*, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, 2004. Publicación sólo del Extracto de la Tesis en orden a la obtención del doctorado. Los seis autores estudiados son: A. Gréa; Ch. Journet; H. De Lubac; Y.M.J. Congar; J.M.R. Tillard; H.M. Legrand.

Por lo que lo que aquí se ofrece es en parte el resultado de lo trabajado para dicha ocasión. Esperamos aportar sintéticamente los elementos más significativos del tema resaltando, según se nos pide, aquello que contribuya a “una reflexión libre que abra perspectivas y muestre lo que todavía falta en la recepción creativa del Concilio”.

## 1. La Iglesia de Cristo, *sacramentum unitatis* (LG 1)

La verdadera unidad la constituye la comunión con el Dios uno y único. La unidad eclesial ha de ser vivida en este sentido (por estar al servicio del mismo) como un proceso que va dejando lugar al proyecto de Dios entre las deficiencias e insuficiencias de toda concreción humana enmarcada en las claves de conversión y fidelidad. La unidad ha de ser vivida en la pluralidad y asumiendo las tensiones y los conflictos propios del proceso peregrino del Pueblo de Dios.<sup>5</sup>

Desde un punto de vista histórico, se puede ver cómo a lo largo de su historia la Iglesia ha ido forjando su identidad entre las vicisitudes de la historia y las suyas propias. Si se fijase la mirada de modo sintomático en el así llamado “siglo de la Iglesia”, se podría observar que todo el siglo XX se ve forjado por un proceso histórico de configuración eclesial casi inédito en comparación con los demás siglos eclesiales, no nos es permitido aquí, por cuestión de espacio, detenernos a mostrarlo, nos basta con señalarlo. En general se podría sintetizar el camino realizado como una búsqueda por armonizar dos aspectos claramente emergentes en la vida y en la reflexión de la Iglesia a lo largo de toda su historia, y de modo particular en el siglo pasado. Nos referimos, por un lado al aspecto sacramental y místico, y por otro, al aspecto social y jurídico. Las aguas divisorias, entre oriente y occidente, y entre la reforma y la contrarreforma, pasan, más allá de los matices particulares, por allí.

Dentro de este contexto, y dependiendo de él, es dónde hay que comprender un tema que está a la base de la búsqueda de la “unidad católica”, de una *Iglesia comunión de comuniones*. Nos referimos a la *relación entre la Iglesia local/particular y la Iglesia universal. Relación que está en estrecha vinculación con la relación entre el episcopado y el pri-*

5. J. SOBRINO, “La Unidad y el Conflicto dentro de la Iglesia», en ID, *La Resurrección de la Verdadera Iglesia*, Santander, 1982, 211-242.

mado papal,<sup>6</sup> tema que aquí sólo tocaremos tangencialmente pues de-  
mandaría un capítulo aparte dado su extensión y complejidad.

## 2. La Relación particular-local/universal

Si bien se nos ha pedido no realizar comentarios sobre los documen-  
tos del Concilio Vaticano II, nos parece necesario al menos decir breve-  
mente cómo quedó allí planteado nuestro tema. Sintéticamente recorde-  
mos que si se consideran los dos textos más fundamentales sobre el tema,<sup>7</sup>  
parece claro que para el Concilio la *única Iglesia de Cristo* realiza su ecle-  
sialidad bajo la forma de lo que se da en llamar *Iglesias particulares* den-  
tro de las cuales aparece como un modo primario la *diócesis*, siendo así es-  
ta como el *análogo principal* de otros diversos modos donde la única  
Iglesia de Cristo se hace presente.<sup>8</sup> Y ello es así porque la diócesis es por-  
tadora de los elementos estructurales básicos de la eclesialidad legada por  
Cristo, esto es, un *pastor* que lo representa y que en el *Espíritu Santo* (ele-  
mentos estructurales) reúne a los fieles (elemento sustancial) en torno a  
los dos grandes pilares de la fe cristiana: el *Evangelio*, la buena noticia del  
reino anunciada y testimoniada por Jesús y la *Eucaristía*, memorial per-  
petuo del sacrificio redentor (LG 26) (elementos genéticos).

Podríamos decir que para el Concilio la *Iglesia particular* es aquella  
*porción* del Pueblo de Dios que ha sido encomendada al cuidado pastoral  
de un obispo (o patriarca) y toda agrupación que a ella se asemeje. Con

6. Así por ejemplo ya lo consideraba, poco antes del Concilio Vaticano II, un teólogo de la ta-  
lla de K. Rahner, cuando al tratar el tema del Episcopado y Primado desarrollaba uno de los ítems  
bajo el significativo título de: "La relación Primado – Episcopado como caso de la relación Iglesia  
Universal – Iglesia Local», en K. RAHNER-J. RATZINGER, *Episcopado y Primado*, Barcelona, 1965, 24-  
35 [el original es de 1961]. Para H. Legrand por ejemplo "articular en el misterio del papa, su pa-  
pel de obispo y su papel universal de primado es una de las condiciones para que la articulación  
entre las Iglesias particulares y la universal tengan verdaderas probabilidades de progresar», en  
"Ministerio romano y ministerio universal del papa», *Concilium* 108 (1975) 190.

7. "[Las Iglesias particulares] formadas a imagen de la Iglesia universal. En ellas y a partir de  
ellas (*in quibus et ex quibus*) existe la Iglesia católica, una y única» (LG 23a). "La diócesis es una  
porción (*portio*) del Pueblo de Dios que se confía a un obispo para que la apaciente con la cola-  
boración de su presbiterio. Así, unida a su pastor, que la reúne en el Espíritu Santo por medio del  
Evangelio y la Eucaristía, constituye una Iglesia particular. En ella está verdaderamente presente  
y actúa (*in qua vere inest et operatur*) la Iglesia de Cristo una, santa, católica y apostólica» (CD  
11a).

8. A. ANTÓN, "Iglesia Universal – Iglesias Particulares», *Estudios Eclesiásticos* 47 (1972) 424-  
435.

esto entendemos expresar una descripción más que una definición pro-  
piamente dicha.<sup>9</sup> Lo mismo con la *Iglesia local* que puede referirse a la  
diócesis como lugar donde se dan "las legítimas comunidades locales de  
fieles" (LG 26a) o simplemente referirse como vimos a "comunidad local  
de fieles", pudiendo ser la parroquia (SC 42; CD 30a; AA 30c) u otro ti-  
po de comunidad (LG 28b.d; PO 5c; AG 15b.d). La "Iglesia particular"  
es vista entonces como una "porción" de la "Iglesia universal", llevando  
en sí su imagen, y ésta, a su vez, es comprendida como un "cuerpo de  
iglesias" (LG 23b; AG 20a.h).

El Concilio habla en términos de *manifestación*, de la Iglesia uni-  
versal en la particular, siendo así que ésta lleva verdaderamente en sí la  
imagen de aquella. Con este lenguaje da la idea de al menos dos cosas. Por  
un lado, que la Iglesia particular no agotaría la totalidad de lo que abarca  
la universal aún cuando manifieste sus elementos esenciales. Por ejemplo,  
manifiesta el episcopado en su/s obispo/s pero nunca está totalmente pre-  
sente en ella todo el episcopado. Por lo que es ella una manifestación *ver-  
dadera y plena* pero no, *total*.<sup>10</sup> Por otro lado, pareciera concedérsele a la  
Iglesia universal una cierta prioridad sobre la Iglesia particular, al menos  
una prioridad lógica, en el sentido que aquella aparecería como la reali-  
dad primera de la que la segunda es imagen. Pero creemos que no habría  
que ir más allá en el tema de la prioridad pues, de una parte, los textos no  
dicen nada explícitamente y, de otra, la totalidad de los textos nos hacen

9. Si bien el Concilio usa la expresión "Iglesia particular» para referirse a la Iglesia presidida  
por un obispo en esos mismos contextos aparece el modo ambivalente del uso "particular/local»,  
compárese por ejemplo LG 13c que habla de "Iglesias particulares» y LG 23d que usa "Iglesias lo-  
cales» para referirse a una misma descripción de realidades eclesiales. Cf. H. LEGRAND, "La Iglesia  
local», en B. LAURET-F. REFOULÉ, ed., *Iniciación a la práctica de la teología*, III, Madrid, 1985, 138-  
139 y n.2 y 3; Abreviamos: IL.

10. Esta lectura ha sido presentada por Legrand en, "Nature de l'Eglise particulière et rôle de  
l'Évêque dans l'Eglise» en W. ONCLIN, ed., *La Charge pastorale des évêques* (US 74), Paris, 1969,  
103-176, aquí: 106-111. A. Bandera OP. en un artículo critica esta lectura de Legrand como con-  
traria a la letra y al espíritu del Concilio. Cf. "Iglesia Particular e Iglesia Universal», *Ciencia Tomis-  
ta* 105 (1978) 67-112, aquí esp. 78-80. Concordamos con este último autor que el Concilio qui-  
zás haya preferido usar *vere* (verdaderamente) en lugar de *plene* (plenamente) pero la cuestión  
no radica tanto allí como en la comprensión de lo que se dice con dichos términos. Por ello nos pa-  
rece más acertado quizás distinguir entre plena y totalmente, teniendo entonces que la Iglesia  
particular es expresión *plena* pero no *total* del misterio de la Iglesia, el cual se manifiesta sólo en  
el conjunto de la *communio ecclesiarum*, de allí como el mismo autor nota que ni siquiera se pue-  
da "afirmar que la Iglesia de Roma encarna *todo* lo perteneciente a la Iglesia universal» (p. 80). Cf.  
J.M.R. TILLARD, "Iglesia de Dios. Católica, en un lugar», en IGL, 87-159, donde podemos leer por  
ejemplo afirmaciones como esta: "La Iglesia de Éfeso tiene la *totalidad* de la Iglesia, pero no es  
*todo* la Iglesia», 88.

recibir este tema de un modo distinto. Esto es, que el Concilio aun cuando refiere primariamente a la Iglesia universal todo aquello que le compete como tal al misterio de la Iglesia querida por Cristo deja del mismo modo muy claro que una tal realidad se expresa *en y desde* la realidad de la Iglesia particular.<sup>11</sup>

Se podría concluir que el Concilio, sin decirlo, supone una *mutua determinación* de ambas realidades, o mejor dicho, las describe más bien como dos aspectos de una misma realidad, o sea, existe la Iglesia de Cristo, una y única, y existe como universal y particular al mismo tiempo, aspectos estos que determinan a aquella en sus contenidos tanto teológicos como jurídicos.<sup>12</sup>

No está de más recordar que encontramos expresado el modo de la *relación* entre la Iglesia universal y la Iglesia particular en el contexto donde la *Lumen Gentium* está hablando de la *relación* de los obispos dentro del colegio (LG 23).<sup>13</sup> De allí que, parecería claro que el *ex quibus*

11. No se puede ocultar la continua predilección de la teología "católica" por subrayar la universalidad de la Iglesia, su historia le había mostrado los peligros de ciertos particularismos y cómo muchas veces la Iglesia universal, y o la de Roma como expresión de la misma, había salvado la libertad eclesial de las garras sectarias. Pero el Concilio no ha partido o encuadrado su ecleziología desde un universalismo liso y llano sino desde el misterio de la Iglesia, dando así prioridad a la ontología de la gracia sobre las estructuras jurídicas, y señalado, quizás tenuemente para su momento, que dicho misterio está vivo y operante *en y desde* las Iglesias locales/particulares. Así se encontrarán textos que recalcan una y otra vez la necesidad de que las realidades eclesiales particulares/locales han de estar en *relación* o en comunión con la Iglesia universal y textos que expresan la necesidad de que esta última esté abierta a incluir y respetar las particularidades de aquellas. Quizás sean más los primeros que los segundos, pero ambos están presentes indicando un camino de reflexión y de acción futuras (LG 13c; 22b; CD 23, 2; PO 6d; 10a.c; 11b; OT 2e; AG 10; 19; 20-22; 26b; etc.). Ver en este sentido el comentario y advertencia de G. Philips en torno por ejemplo a LG 13c: *La Iglesia y su Misterio*, I, Barcelona, 1968, 231-232. Cf. H. LEGRAND, IL, 145-147. Aún por ejemplo alguien como A.M. Rouco Varela para quien existe una "subordinación" de la Iglesia particular a la Iglesia universal reconoce que ello "no significa absorción, al contrario, la unidad eclesial, emergente de la '*communio Ecclesiarum*', es unidad de oficio y de misión en la diversidad pastoral. Es más, la diversidad pastoral de la Iglesia es condición '*sine qua non*' de la realización universal de la '*communio hierarchica Ecclesiarum*'", en "Iglesia universal-Iglesia particular", *Jus Canonicum* 22 (1983) 221-239, aquí 237.

12. Estos aspectos el Concilio los puso en evidencia desde su primer documento dedicado como sabemos a la Liturgia. Señalemos por ejemplo que a diferencia de Trento, donde el aspecto comunitario había quedado algo en penumbras, en el Vaticano II aparece con claridad que dicho aspecto es uno de los que evidencia la dimensión universal de las celebraciones particulares: "las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la Iglesia, que es 'sacramento de unidad', esto es, pueblo santo, congregado y ordenado bajo la dirección de los obispos. Por lo tanto, pertenecen a todo el Cuerpo de la Iglesia (*universum Corpus Ecclesiae*), influyen en él y lo manifiestan (*manifestant et afficiunt*)..."», SC 26; también 41b; 42b.

13. Resaltar dicho contexto no es secundario, pues el Concilio no encuadra el tema de la Iglesia local/ particular, como se hará en el pos Concilio, dentro de una *eclesiología de comunión* si-

ha de ser interpretado en el sentido de la *communio ecclesiarum*, la cual no es otra cosa que la expresión o manifestación de la *unidad católica* realizada verdadera y plenamente en cada una de ellas y que hace de todas una sola Iglesia.<sup>14</sup> Evitándose así caer en una concepción federativa o autárquica de la Iglesia, donde cada una de sus "partes" se valdría a sí misma independientemente de las otras.

Como puede observarse el Concilio no ha presentado una elaboración acabada de la Iglesia particular; los datos que hemos extraído aparecen en contextos donde nunca se pretende tratar de ellas de modo directo y explícito. Sin embargo, hay que reconocer que un aporte significativo ha sido poner de relieve la importancia de la misma y haber dado de ella la clave síntesis para ulteriores comprensiones, esto es, haberla presentado sin más como *la realización en un lugar del misterio de la Iglesia una y única*.<sup>15</sup> Tampoco encontramos en el Concilio una definición exac-

no que aparece en estrecha vinculación con la constitución jerárquica, lo que ha llevado a privilegiar más la perspectiva universal, institucional y jurídica. Recordemos que en LG 23 donde el Concilio señala lo que podríamos considerar como la clave para entender la *relación* entre las Iglesias particulares y la Iglesia universal (el famoso "*in quibus et ex quibus*") es justo el número que trata de las *relaciones* entre los obispos dentro del Colegio. Es así como el Concilio recuperaba la realidad de las así llamadas Iglesias particulares en la *comunión* de la Iglesia universal. Siendo esta última, según el texto y el contexto del mismo, la *comunión* de todas la Iglesias particulares vinculadas entre sí por el común misterio de la *Eucaristía*, el que, a su vez, está garantizado, por el misterio de unidad confiado a cada uno de los obispos y sus sucesores y, entre ellos, de modo particular a Pedro y a sus sucesores.

14. Por ello se puede decir que la Iglesia de Cristo vive y obra en cada "*altaris communitate*" (LG 26a); que la Iglesia particular es "*portio gregis dominici*" (LG 28b; CD 28a) y que por ello está al servicio de la "catolicidad" (LG 13b.c; AG 22b) con su fisonomía propia, su liturgia, su Tradición espiritual, su estructura canónica, su teología y sus propias iniciativas apostólicas (UR 14b; 17a.b; LG 23d; OE 3). De allí que no nos cansaremos de subrayar que la Iglesia una sólo se realiza en la pluralidad de las Iglesias locales y que sólo la unidad y totalidad *de ellas* forma la Iglesia una.

15. Lo afirma con claridad G. Philips: "Las Iglesias particulares no son unidades que se adicionan o federan para construir la Iglesia universal. Cada Iglesia particular 'es', al contrario, la Iglesia de Cristo en cuanto presente en un lugar determinado y está provista de todos los medios de salvación dados por el Señor a su pueblo [...] La misma Iglesia, una e indivisa, se encuentra asimismo en Roma, en Filipos, en Éfeso, etc. No por eso, sin embargo, son absorbidos los grupos locales en la comunidad total: conservan su propia subsistencia, pero en unanimidad cuyo fundamento ontológico es necesario reconocer", *La Iglesia y su Misterio*, I, 383. También H. LEGRAND, IL, 147: "Hay razón para afirmar que el Vaticano II ha puesto las bases de un renacimiento de las Iglesias locales, tanto por su teología como por una serie de reorientaciones institucionales y empíricas, que respondían a los deseos inmediatos de los padres conciliares. Así, sin esperar clarificaciones teológicas más profundas ha confirmado las conferencias episcopales existentes, reforzando sus estatutos y hecho obligatoria su institución en todas partes (CD 36-38). Ha deseado también que se establezcan relaciones entre ellas, de una nación a otra (CD 38,5). Por otra parte, ha hecho obligatorios en la Iglesia local diocesana los consejos presbiterales (PO 7), fomentando la instauración de los consejos pastorales como representantes de todas las categorías del pueblo de Dios (CD 27) y la de consejos de laicos (AA 26). Ha pedido igualmente el restablecimiento de los sínodos diocesanos y de los concilios provinciales o plenarios (CD 36). Además, ha

ta de la Iglesia *universal* en cuanto tal.<sup>16</sup> Podemos entender por el conjunto de las afirmaciones y según aquello que venimos diciendo, que se la entiende como la *comunidad universal* de todo el pueblo de Dios con sus legítimos pastores, entre los cuales es importante resaltar el lugar del obispo de Roma juntamente con el colegio de todos los demás obispos extendidos por todo el orbe (LG 9; 13; 17; 22b; CD 10a; 23b; OT 2e; PG 11b; AG 26b).

### 3. Hacia una claridad teológica de la terminología y del modo de relación

Desde el Nuevo Testamento que desconoce expresiones como: local/particular y universal, pasando por el uso que de dichos términos han hecho muchos teólogos –entre los cuales figuran los que hemos venido citando–, hasta considerar las opciones del Vaticano II al respecto, así como de los textos oficiales posteriores, se impone la constatación que no se encuentra con facilidad unanimidad y, muchos menos, claridad en el uso de dicha terminología.<sup>17</sup>

En los textos oficiales de la Iglesia asistimos a un uso entremezclado de los conceptos particular y local como ser en el Concilio Vaticano II mismo y en varios documentos del magisterio posterior o a una opción por el uso de Iglesias *particulares* en vez de *locales* como es el caso del

sugerido instaurar un sínodo de obispos junto al papa para permitir a Roma escuchar la voz de las Iglesias locales por una vía distinta de la de los obispos individuales (CD 5)».

16. Nótese que en el Nuevo Testamento no encontramos una terminología que se refiera a la Iglesia en términos de particular o universal sino que más bien los datos que aporta la experiencia reflejada en los textos nos hacen subrayar que la vida cristiana maduró muy pronto hacia una conciencia de “unidad católica», *muchos pero uno* (Cf. 1Cor 12,1-7), unidos aunque diversos y dispersos, y ello ha sido reconocido desde el inicio como la realización de la Iglesia de Dios. Así pues, el elemento que la vino a caracterizar ha sido el de una *vida de comunión, de koinonía fraterna* donde todas las comunidades eran iguales en referencia a lo esencial, o sea, todos eran miembros de Cristo y en él eran Iglesia, asamblea de convocados, aunque, a su vez, estaban diferenciadas dada su importancia en el tiempo como ser la comunidad madre de Jerusalén al inicio o dadas sus peculiares características, carismáticas y culturales (Cf. 1Cor 7,7). Tres son los elementos entonces esenciales de “la Iglesia» en el Nuevo Testamento: *asamblea, en Cristo, en un lugar*; uniendo local y universal en la misma realidad (Cf. Ef 4,1-5; 11-12).

17. Y. Congar, dice que: “Ni el Concilio Vaticano II ni numerosos documentos poseen un vocabulario fijo. Por nuestra parte, estimamos fundada y clara la distinción siguiente: la Iglesia *local* es la Iglesia de Dios en un lugar determinado [...] Puede llamarse Iglesia *particular* a aquella que presenta un rasgo particular», *El Espíritu Santo*, Barcelona, 1991, 231.

CIC (1983) y del CCEO (1990).<sup>18</sup> En todos ellos siempre aparece la expresión Iglesia *universal* en clara referencia a lo que abarca la comunión de todas las Iglesias con el papa y el colegio de los obispos.

Para evitar caer en planteos meramente sociológicos o prácticos, nos parece mejor enfocar el tema desde la clave eclesiológica que utilizó el Concilio, aun cuando el mismo no haya, en este punto al menos, quizás sacado sus mejores consecuencias. Por lo tanto será mejor no partir de la Iglesia universal ni como realidad ni como concepto, pues puede ser equivoco su significado, y partir más bien del “*Mysterium Ecclesiae*” o simplemente como habla el Nuevo Testamento de la “Iglesia”, sin más.

Partir desde el *misterio de la Iglesia* nos ayuda a conservar una clave más histórico salvífica y menos ontológica y jurídica a la hora de encuadrar la *relación* universal-particular. Pues no se trata aquí de un todo preexistente que subsiste en partes concretas e históricas.<sup>19</sup> Pues es bueno aclarar que lo que es preexistente en el designio de Dios es lo que damos en llamar *Iglesia de Dios*, esto es, el proyecto de Dios Padre de salvar a sus hijos no aisladamente sino por medio de un nuevo Pueblo (LG 9a), una

18. Ambos códigos definen respectivamente la diócesis (can. 369) y la eparquía (can. 177) retomando a la letra CD 11. Ambas legislaciones extienden el concepto de diócesis (en tanto Iglesia particular) a otras figuras eclesiales que aunque no contengan todos los elementos esenciales se le asemejan, por ejemplo: la prefectura apostólica, el vicariato apostólico, el exarcado apostólico, la prelatura territorial, la abadía territorial, la administración apostólica (CIC: can. 368; CCEO can. 311). Así también el Catecismo de la Iglesia Católica en sus números 832-835, salvo en el 835 donde cita la encíclica de Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, 62. Cf. H. LEGRAND, “Un sólo obispo por ciudad», 498-499, n.3: “Teológicamente, el término ‘Iglesia particular’, adoptado por el Código de derecho canónico de 1983, no es de los más felices, pues, en el uso de las lenguas románicas, remite a la raíz *pars*, mientras que el Vaticano II ha rechazado deliberadamente que la Iglesia diocesana sea una *pars* de la Iglesia entera, designándola por el contrario como *portio*, indicando con ello que tiene todas las cualidades del todo. [...] Por todas las razones enumeradas, la opción hecha por el Código de 1983 no se impone al teólogo sistemático; éste puede e incluso debe continuar hablando de la Iglesia local por fidelidad a la Tradición antigua y por interés ecuménico».

19. Este tema se instaló hace unos cuantos años con ocasión de la publicación por parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe de: “*Communio Notio*»: Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión (25-05-1992), AAS 85 (1993) 838-850. Para una visión crítica del documento. Cf. H. LEGRAND, “Iglesia(s) local(es), Iglesias regionales o “particulares”, Iglesia católica», en AA.VV., *Iglesia Universal, Iglesias Particulares*, Buenos Aires, 2000, 144-146. Abreviamos: Iulp; M. KEHL, *¿A dónde va la Iglesia?*, Santander, 1997, 91-100; W. KASPER, “Acerca de la Iglesia», *Criterio* 2262 (2001) 274-280; S. MADRIGAL., “A propósito del binomio Iglesia Universal-Iglesias particulares: *Status Quaestionis*», *Diálogo Ecueménico* 34 (2004) 7-29. Para una visión más en sintonía con el documento. Cf. “La Chiesa come comunione», *L'OssRom*. 23-06-1993, 1.4 (artículo no firmado), dicho artículo, como bien señala Legrand le aporta a la carta “felices clarificaciones» (Iulp, 144 n.103); J.R. VILLAR, “Iglesia universal –Iglesia local», *Scripta Theologica* 23 (1991) 267-286, esp. 272-274; ID., *Eclesiología y Ecuemismo*, Pamplona, 1999, 173-196; P. RODRIGUEZ, “La comunión en la Iglesia», *Scripta Theologica* 24 (1992) 559-567.

nueva comunidad formada por mujeres y hombres nuevos a imagen y semejanza de su Hijo único. Cuando hablamos de Iglesia universal, estamos comprendiendo una de las dimensiones que hacen a la *Iglesia de Dios* peregrina en la historia; su otra dimensión es la que llamamos Iglesia local/particular. Tendríamos así, que el *mysterium Ecclesiae* se realiza históricamente bajo *dos dimensiones, una universal y otra local/particular*.<sup>20</sup>

En conclusión, digamos que se podría conservar el término “universal” para designar la realidad de *comunión* de todas las Iglesias locales/particulares aun cuando quizás sería mejor tratar de evitar su uso en el vocabulario eclesial y teológico, pues parecería más acorde y menos confuso teológicamente hablar de “Iglesia” o, a lo sumo, de Iglesia “entera” como hace Legrand. Así se puede hablar de *Iglesia* “doméstica”, “diocesana”, “continental”, etc. Con todos los apelativos que ayuden a especificar más su localidad o particularidad.<sup>21</sup> Dentro de esta lógica habría que

20. Cf. P. RODRIGUEZ, ed., *Iglesia universal e Iglesias particulares*, Pamplona, 1989, 83; 86-92 (E. Corecco); 283-287 (J.I. Arrieta); 294-295 (D. Tirapu); 345-347 (R. Lanzetti); prescindimos aquí del hecho que algunos de estos autores prefieren el uso de particular al de local. Así también el profesor S. PIÉ-I-NINOT, *La Sinodalitat Eclesial*, Barcelona, 1993, quien dice que: “No se trata de dos realidades existentes de material diverso, sino de dos dimensiones de una única realidad, la única Iglesia de Cristo. De aquí se sigue que la Iglesia local, en cuanto dimensión local o concreta imprescindible de la única Iglesia de Cristo, que se realiza no menos allí donde la Palabra y el sacramento se verifican concretamente en el tiempo y el espacio, tiene una legitimación constitucional tan grande como la de la Iglesia universal», 28; ID., “Ecclesia in et ex Ecclesiis (LG 23)». Cf. F. CHICA-S. PANIZZOLO-H. WAGNER, *Ecclesia Tertii Millennii Advenientis*, Casale Monferrato 1997, 276-288, aquí 286; J.A. SOUTO, “Estructura jurídica de la Iglesia particular: presupuestos», *JC* 8 (1968) 121-202, quien entre otras cosas señala: “La Iglesia universal y la Iglesia particular son los dos aspectos básicos en que se expresa la estructura constitucional de la Iglesia. Aspectos, sin embargo, que no son antagonicos, sino que en su integración se explica la realidad total de la comunidad eclesial», 201. Además los atinados análisis de A. ANTÓN, “Iglesia local/regional: reflexión sistemática», esp. 760-765. Para J.R. VILLAR, “Cristo ha fundado una única Iglesia, que tiene dos dimensiones: local y universal a la vez», en *Teología de la Iglesia Particular*, 87. Así como también Congar en su madurez llega a formulaciones similares, sin hablar directamente de dimensiones, dice que: “existe una presencia mutua de la Iglesia total en la Iglesia particular, porque el mismo misterio se realiza en ambas, y de la Iglesia particular en la Iglesia total, porque la primera debe realizar sus propias aportaciones a la segunda, y en este sentido, la Iglesia universal está compuesta de numerosas Iglesias (Agustín)», “Propiedades esenciales de la Iglesia», en *Mysterium Salutis, La Iglesia*, IV/I, Madrid 1973, 19842, 417; Cf. 411-415; Abreviamos: USCA.

21. En este sentido es menester considerar la apreciación que al respecto hace H. Legrand: “El vocabulario de la universalidad plantea serias dificultades para designar a la totalidad de la Iglesia católica, que por vocación conjuga unidad y diversidad. En efecto, lo universal tiene una connotación de universalidad abstracta (a ello se accede abstrayendo de lo particular). Esta terminología está lejos de ser feliz en la historia reciente de la eclesiología católica (si nos referimos por ejemplo, al juridicismo racionalista y uniformante de los tres códigos de derecho canónico de este siglo). Tampoco lo es en el contexto actual de la globalización», *lulp*, 143. De hecho sería inconcebible una Iglesia que se definiera al margen de los “gozos y esperanzas» (GS 1) de las personas arraigadas en un espacio socio-cultural determinado (AG 19).

reservar los términos de “local” para aquellas realidades eclesiales que se refieren a agrupaciones de bautizados donde el lugar sin ser lo primero es un correlato necesario para su identificación, por ejemplo: una diócesis, una familia, un continente, etc., y el de “particular” al que hace más referencia por ejemplo a un rito o a alguna otra particularidad que parezca pertinente tener en cuenta, por ejemplo la que hace alusión a un medio cultural.<sup>22</sup>

Por lo que si no se pierde de vista el marco fundamental de una *eclesiología de comunión*, no parecería problemático referirse a los términos de universal y local como dos dimensiones, señalando eso sí que entre dichas dimensiones existe una *simultaneidad radical*. En este sentido es atinado recordar la célebre apreciación de H. De Lubac que una Iglesia universal anterior o que se suponga existente en sí misma, con respecto a las

22. Es obvio que la *Iglesia de Dios se realiza* en cada una de las *porciones de Iglesia* donde las *personas* conjuntamente con todo lo que hace a sus *culturas* forman la *carne histórica* de la Iglesia. De allí que el aspecto local sea fundamental. Es cierto que no se puede absolutizar lo que se da en llamar en términos pastorales y jurídicos el territorio dado que si bien para que una Iglesia sea tal debe estar circunscripta en algún territorio determinado (así una diócesis, una parroquia, una prelatura...) hay otras realidades eclesiales análogas que no vienen definidas primariamente por el aspecto territorial (los movimientos de carácter nacional y o internacional, las congregaciones religiosas, los obispados castrenses, las prelaturas personales...) aunque han de suponer un territorio donde establecerse, además la pertenencia “cordial” de los fieles a su Iglesia no siempre coincide con el territorio demarcado. Todo ello nos lleva a subrayar el carácter relativo del aspecto territorial pero no a negarlo sino a encuadrarlo dentro de un aspecto más teológico como es el de la *localidad* (es ver a la Iglesia *catholica* en un lugar, la *catolicidad localizada* que subraya el significado escatológico del aspecto geográfico). Así por ejemplo no podremos admitir una Iglesia de movimientos pero sí de movimientos *en* la Iglesia, lo que hace que aun cuando su realidad sea *supra* (trans) – territorial, sus concreciones estarán definidas desde y para la vida de una Iglesia local real y concreta, de lo contrario se estaría fuera de la comunión asemejándose más a una agrupación de miembros de un Club. Sobre las prelaturas personales (así como los obispados castrenses) digamos que no son argumento para relativizar la territorialidad dado que por el hecho de que estas tengan una realidad jurídica no quiere decir que sean justificables teológicamente. Ver los aportes de: J.M.R. TILLARD, *IgIL*, 50-86 y H. LEGRAND, *IL*, 148-150; 163-168; ID., *lulp*, 141-142; ID., “Un sólo obispo por ciudad», 521-530, esp. considerar 527; en esta última publicación ver el aporte de A. ANTÓN, “Iglesia local/regional: reflexión sistemática», 741-769; L. TRUJILLO, “Catolicidad de la Iglesia Particular. Incidencia de ‘lo local’ en la teología de la Iglesia Particular», *Lumen* 53/3 (2004) 257-289. Además de las justas precisiones y consideraciones canónicas creemos que sin tocar demasiado las actuales estructuras eclesiales habría que darles lugar en tanto realidades eclesiales del mismo modo que se le da lugar en las Conferencias episcopales por ejemplo a la educación o a la pastoral social, dado que justamente se trata de pastorear una “*peculiaría opera pastoralia*» (PO 10; CIC 294) pues no es del todo verdad que el ámbito militar o el de las personas que pueden atenderse y participar en una prelatura personal tengan “*peculiares vitae condiciones*» (CD 43) diversas de los otros ámbitos que normalmente comprende una Conferencia de obispos. Podrán eso sí delegarse actividades y responsabilidades concretas en capellanes pero siempre bajo la guía y pastoreo del ordinario del lugar, el obispo diocesano bajo cuya responsabilidad se encuentran dichos ámbitos.

Iglesias locales no sería más que “un ente de razón” (IPU, 56).<sup>23</sup> Pues sólo cabría hablar de prioridad lógica, temporal y, en este sentido, también ontológica de la “*Iglesia de Dios* o de Cristo”, según ya hemos indicado.<sup>24</sup> De allí que la única *Iglesia de Dios* se realice históricamente en la *simultaneidad radical* de doble dimensionalidad *local* y *universal* de la Iglesia una y única, y por ende en la *relación mutua*.<sup>25</sup> Además no se ha de olvidar que en esta historia la Iglesia ha nacido “una y católica” en la localidad circumscripita de Jerusalén. En Pentecostés la Iglesia de Cristo cobró carne local y universal al mismo tiempo.<sup>26</sup> La Iglesia de Jerusalén es la manifestación histórica de la *Iglesia misterio* realizándose simultáneamente como local y universal, si se quiere lo primero por obviedad y lo segundo por vocación cristiana intrínseca.<sup>27</sup> Digamos, además, que

23. Se podría recordar aquí lo que decía al respecto Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi*, n° 62: “La Iglesia ‘difundida por todo el orbe’ se convertiría en una abstracción si no tomase cuerpo y vida precisamente a través de las Iglesias particulares».

24. Decía al respecto con bastante claridad Y. Congar que: “Las Iglesias particulares no son ‘Iglesia’ sino por su comunión con o en la Iglesia universal. Esta no les preexiste como una realidad concreta que preexistiera a otras realidades concretas: les preexiste en los designios de Dios como su ideal definido, su regla o su esencia absoluta: la Iglesia de Corinto no es más que la *Iglesia de Dios*, la única *Iglesia de Dios*, bien que existiendo en Corinto», en *Ministerios y Comunión eclesial*, Madrid, 1973, 129; Abreviamos: MCE. Por ello afirmará más adelante que: “la Iglesia una y única existe en las Iglesias particulares. Por su propio ser de Iglesia, éstas están dedicadas a la comunión universal e indivisa con las otras Iglesias que realizan el mismo misterio», MCE, 220. Y todo ello es así por una realidad profundamente teológica que es la existencia de una especie de “circumincisión» entre la Iglesia particular y la Iglesia universal (MCE, 221). También L. Bouyer escribía que: “la Iglesia universal no aparece, ni siquiera existe, sino en las Iglesias locales», *La Iglesia de Dios*, Madrid, 1973, 477.

25. Cf. M. KEHL, *La Iglesia*, Salamanca, 1996, 340-342; donde entre otras cosas afirma que: “la Iglesia se constituye *cooriginariamente* como Iglesia *una* y *universal* (el único ‘pueblo de Dios’, el único ‘cuerpo de Cristo’) y como la *pluralidad* de las diversas Iglesias y comunidades (‘pueblo de Dios’ en Corinto, en Roma, en Filipos, etc.). Amabas vertientes son inderivables e irreductibles entre sí; ambas poseen el valor y el sentido original de la Iglesia en sí. De ahí que ésta se realice únicamente en la *relación mutua*, de suerte que, por una parte, la Iglesia universal sólo subsiste ‘en’ las Iglesias locales y ‘a base de’ ellas (LG 23), sólo ‘está presente’ en ellas (individualmente y en conjunto) y, por otra parte, las distintas Iglesias sólo realizan su propio ser eclesial en la unidad comunicativa (mediante la comunión de la fe y la eucaristía) de todas las Iglesias», 342.

26. Cf. J.M.R. TILLARD, IglL, 41-65, esp.: “La Iglesia de Dios en un lugar», 41-50, donde entre otras cosas afirma: “La Iglesia de Jerusalén nace ya católica de antemano. Porque lleva consigo la plenitud, la integridad, el *katholou* del don de Dios [...] no se trata solamente de la universalidad geográfica [...] se trata de la realización en su totalidad de lo que comporta la llamada (o convocatoria) de Dios [...] La *Ekklesia* surge ya católica, pero con una catolicidad cuya naturaleza está marcada por el lugar en donde el Espíritu de Dios hace que se consume su parto gracias a Israel. La Iglesia no se comprende con profundidad más que por él. En una palabra, nace como Iglesia católica local, católica en su lugar», 42. Por ello en n.88 clarifica que “es imposible calificar a la Iglesia de Jerusalén de ‘Iglesia particular’. El adjetivo no tiene aquí ningún sentido. Es Iglesia local y no puede ser designada más que con este adjetivo». Cf. H. LEGRAND, IL, 145-146; 152.

27. Cf. H. LEGRAND, Iulp, 144-146, quien comentando *Communio notio*, entre otras cosas afirma: “La congregación tiene razón al contestar una posible concepción de las Iglesias locales

siempre se ha señalado que la Iglesia universal no es la suma de la Iglesias locales o particulares. Y se ha dicho bien. Pues, al hablar de universal se está haciendo referencia a una dimensión que no es, por cierto, producto de una suma de partes sino de una inclusión por medio de la comunión de dichas “partes” con un todo común, mas creemos que la confusión está en identificar “universal” con lo que hemos llamado “*mysterium Ecclesiae*” o “*Iglesia de Dios*”, y ello a su vez a la Iglesia que preside “Roma”. Pues lo que en verdad tenemos es que la Iglesia universal es la dimensión de la Iglesia de Dios peregrina que concentra el conjunto comunional que se realiza en y desde cada Iglesia local. Entre ambas dimensiones existe entonces una “simultaneidad”, una “inclusión mutua”, una “mutua interioridad”. Dicha “mutua interioridad” viene a subrayar el hecho que ambas dimensiones de la Iglesia tienen un origen común y que la *Iglesia de Dios*, ya en el designio eterno de Dios ya en su realización histórica (como local y universal simultáneamente)<sup>28</sup> es un misterio de unidad en la pluralidad y no de unidad *previa* a la pluralidad, y es así pues es imagen del misterio trinitario en el que se funda. Parecería entonces bastante difícil aceptar que las Iglesias particulares pudiesen ser comprendidas *a partir* de la Iglesia universal.<sup>29</sup>

diocesananas que existieran en sí mismas y devendrían, por una acción subsecuente, la Iglesia católica entera. Es mucho más simple y justo concebir la Iglesia entera no como la resultante de la comunión entre las Iglesias sino como su misma comunión en una ‘interioridad mutua’, según la fórmula de Juan Pablo II [cita Allocución a la Curia romana del 21 de diciembre de 1984, AAS 77 (1985) 506]», 146. Ya Congar hablaba en los mismos términos, ver “La colegialidad del episcopado y la Primacía del obispo de Roma en la historia», en MCE, 93-119.

28. De allí que aun cuando sea verdad que el bautizado si bien de modo directo queda vinculado a una Iglesia local lo está primera y principalmente a la Iglesia universal, parecería mejor decir que el bautizado queda vinculado directamente a la “Iglesia», tanto en su dimensión local como universal; y, a su vez, queda directamente vinculado con la “*Iglesia de Dios*» que se realiza *en y desde* la “Iglesia» en la cual es bautizado. Ello es debido a la “mutua interioridad» entre dichas dimensiones que permite formulaciones como las que hacía por ejemplo Congar: “el bautismo incorpora a la Iglesia universal en la medida en que incorpora a la comunidad elemental o parroquial», *Santa Iglesia*, Barcelona, 1965, 209 (Abreviamos SI); ID., *El Episcopado y la Iglesia Universal*, 236: “Por el bautismo y la eucaristía quedamos agregados a la Iglesia universal, que se realiza localmente»; Cf. 214. En este sentido también *Communio notio* n° 10 que aun cuando recuerda la inmediata pertenencia del bautizado a la Iglesia universal recuerda que: “Desde la perspectiva de la Iglesia considerada como *comunión*, la universal *comunión de los fieles* y la *comunión de las Iglesias* no son pues la una consecuencia de la otra, sino que constituyen una misma realidad vista desde perspectivas diversas».

29. Cf. S. PIÉ-I-NINOT, “*Ecclesia in et ex Ecclesiis* (LG 23)», 283: “No se puede negar que la complementación del binomio conciliar por su inverso, así como diversas explicaciones de la carta de la CDF suscitan ciertas perplejidades»; A. ANTÓN, “La ‘recepción’ en la Iglesia y la eclesiología (II)», *Gregorianum* 77 (1996) 437-469, en 456-457 n. 74: “En esta carta se acentúa tanto la *unidad* y *universalidad* (el *in quibus*) de la Iglesia, que la *multiplicidad* y *variedad* de las Iglesias locales (el *ex quibus*) con su rico patrimonio religioso, eclesial y socio cultural queda relegado a un

Resumiendo, tenemos que la *Iglesia de Dios* (la del proyecto eterno del Padre) es *ontológicamente previa* a la concreción histórica de lo que llamamos *Iglesia*. La *Iglesia de Jerusalén* (como caso único, tipo, de una vez para siempre, *ephapax* eclesiológico) *manifiesta y realiza*, justamente por su concentración simbólica, *en esta historia a la Iglesia de Dios* en su ser *una y única en la pluralidad*, por lo tanto siendo *simultáneamente local y universal* y no solo germinalmente sino real y significativamente en todos y cada uno de sus elementos. En este sentido, a la *Iglesia de Jerusalén* se la puede considerar *temporalmente previa* a las demás concreciones históricas, pero que como ella, se edificarán en la *mutua interioridad* de lo local y universal; lo primero, es más que obvio desde el punto de vista histórico y lo segundo, es la consecuencia teológica necesaria del evento Pentecostés.

En definitiva, si se quiere mantener los términos de *local y universal* han de ser considerados como *dos dimensiones* de la única realidad que en la historia se llama “Iglesia”, la que se da siempre que dos o más se reúnen en nombre de Cristo. De allí que las calificaciones no harán más que determinar mejor su esencia sin agregarle nada a la misma, hablaremos entonces de “*Iglesia doméstica*”, “*Iglesia diocesana*” “*Iglesia africana o en África*” “*Iglesia de (que está en) Roma*” “*Iglesia en Argentina*”, etc. Sin perjuicios de que las realidades locales o particulares quiten nada a la comunión *catholica* (mejor aquí no usar *universal*).<sup>30</sup> Hay que dejar atrás los fantasmas y los miedos de galicanismos y fenómenos similares, hay que aprender de la historia y seguir realizándola hacia adelante. Además es bueno señalar que la tentación de aislarse o de formar guetos no se resuelve con una determinada terminología y menos a un nivel más jurídi-

segundo plano». Además, J.M.R. TILLARD, *IgIL*, 250-251, quien hablando de cómo la actual praxis de las ordenaciones episcopales (obispos titulares sin pertenecer a una Iglesia local que exista en concreto) lesiona la naturaleza auténtica del episcopado, comenta: “Se agrega entonces ese obispo al ‘colegio de obispos’, con la designación ordinaria (pero no necesariamente, ya que puede ser tan sólo obispo *titular*) y *previa* a una Iglesia local concreta, de la que luego será trasladado probablemente a otra *sedes*. Estamos entonces en la lógica del deslizamiento de la ‘*ecclesia ex (o in) Ecclesiis*’ a las ‘*Ecclesiae ex Ecclesia universalis*’», 251.

30. Coincidimos en este sentido con Tillard cuando dice –en la línea que estamos siguiendo– que los debates sobre la Iglesia “universal”, “no se refieren ya a una totalidad geográfica e histórica de la Iglesia, sino a la presencia de la *integralidad* de la fe y de los medios de salvación *por todas las partes* en que está presente el *ephapax* de la Iglesia apostólica, durante *todas las edades* de la lenta peregrinación de la humanidad redimida en el caminar de la historia. Más vale entonces hablar de *catolicidad* en el sentido patrístico de la palabra para expresar esta realidad», *IgIL*, 603-604.

co que teológico, sino ante todo con actitudes teológicas y opciones teológicas serias y audaces.<sup>31</sup>

#### 4. Hacia una configuración de la Iglesia misterio de comunión de comuniones

Según vimos el misterio de la *Iglesia de Dios* tiene su origen en el misterio de Dios, esto es en la Trinidad. De allí que, ante todo, se ha de recordar que la comunión en el amor de este último misterio es el necesario modelo y la finalidad obligada para el *mysterium ecclesiae*. Entonces, la comunión eclesial de la Iglesia peregrina en la historia ha de visualizar aquella comunión trinitaria.

En el seno del misterio trinitario las diferencias entre las personas divinas están al servicio de la común existencia de comunión, por lo que en ellos todo es, en y para la comunión.<sup>32</sup> De modo análogo, la dimensión comunitaria de la Iglesia ha de impregnar todos sus aspectos. Recordando que es el *Espíritu Santo* quien *unifica la Iglesia en comunión y ministerio* (LG 4; AG 4), se ha de dar prioridad a los lazos teológicos entre las dimensiones eclesiales, entre las comunidades locales en sus diversas concrecio-

31. Ante la poca claridad en el aspecto terminológico del Concilio es fácil que se diversifiquen las interpretaciones, no obstante ello se pueden especificar los elementos que ayuden a discernir. Por ejemplo aunque el Concilio use más el término “particular» que “local», ello no indica, ante todo, una opción teológica que relativizaría la importancia teológica de la Iglesia que se realiza “en un lugar» dando mayor relieve a una visión jurídico organizativa que supone en parte el binomio particular – universal, como el más fundamental. De allí que no se ve cómo se puede concluir que una parroquia pueda ser más local que una diócesis, por ejemplo. Y volviendo al lenguaje digamos que tampoco el Concilio ha usado el término “colegialidad» ni el de “*eclesiología de comunión*» y, sin embargo, se ha encontrado en sus textos y espíritu los fundamentos necesarios para ambos. Cf. G. GHIRLANDA, “Iglesia universal, particular y local en el Vaticano II y en el nuevo Código de derecho canónico», en R. LATOURELLE, ed., *Vaticano II, Balance y perspectivas*, Salamanca 1989, 636-639, para quien el derecho canónico que ha optado por el uso de “Iglesia Particular», para referirse por ejemplo a la diócesis, está “en coherencia plena con la doctrina del Vaticano II» y H. LEGRAND, *IL*, 149-150; Iulp., 115-118, para quien la “eliminación del adjetivo local» por parte del nuevo CIC “no puede reclamarse de la fidelidad al Vaticano II», Iulp., 116.

32. Así lo señalaba Y. Congar hablando de la necesidad y la conjunción de los principios de unidad y diversidad: “...vemos afirmada la ley de una especie de interioridad mutua de la unidad y de la diversidad, que deben coexistir. Y hallamos indicado el principio de esta interioridad, que es también el modelo y el término: la santa Trinidad, la perfecta comunión de las tres personas en la unidad. Estas personas son tres: *Alius est Pater, alius est Filius, alius Spiritus Sanctus*... Las tres personas están la una en la otra. La Iglesia imita, desde su escala, a la augusta Trinidad. Es una multitud de personas comulgando en la misma vida. Mas esta unidad de vida no está uniformada; es rica de una abundante diversidad. [...] la Iglesia es la reina *circumdanda varietate*», *SI*, 114-115.

nes. Las *relaciones* dentro de la *communio ecclesiarum* son *relaciones fraternas* desde las cuales están llamadas a “instaurar la fraternidad universal” (GS 38), de allí que no se pueda hablar de una Iglesia propiamente madre y menos en referencia a la de Roma, si hubiera una con esas características sería a lo sumo –históricamente no teológicamente– la de Jerusalén. La única *Ecclesia Mater* es la *Iglesia de Dios* y lo es, a su vez, toda *Iglesia local*, por igual, en la medida que es una fiel realización de aquella.

Debemos recordar, además, que lo elemental y fundamental en la comunión eclesial es la participación en la vida de Cristo. Pues en ella y por medio de ella los creyentes han sido *consepultados* y *conresucitados* con Cristo (Rom 6,4). La Iglesia es así una comunión de fe, forma una comunidad creyente cuya razón de ser es ser presencia y anuncio de la comunión que salva, o sea, la comunión con Dios como único Señor de la Vida y la comunión con los demás hombres y mujeres como hermanos y hermanas. Es por ello que hemos de entender que lo que se da en llamar Iglesia universal e Iglesia local no forman sino un única realidad misteriosa, esto es, la *Iglesia de Dios* peregrina en la historia, de la cual Cristo permanece como cabeza (LG 7d; 9b), como centro vital (AA 4a) y como principio de unidad (LG 9c).

Seguir este tipo de razonamiento nos llevará a considerar siempre, y bajo todos los aspectos, a la “Iglesia local” como un núcleo genético donde la *catolicidad* de la *Iglesia de Dios* se desarrolla y cobra existencia nueva y hasta inédita por la acción común del Espíritu Santo y su enraizamiento en el misterio de Cristo.<sup>33</sup> Todo ello, siempre encuadrado dentro de la *koinonía* de las *Iglesias hermanas*, lugar por excelencia donde se comunica la estructura ontológica del misterio trinitario. Pues bien, así como en dicho misterio las relaciones son “personales” (y son relaciones *perrijoréticas*), del mismo modo (siempre analógicamente) en la Iglesia las *relaciones* no se realizan más que en una especie de *circumincisión* que existe entre cada *Iglesia local* y el conjunto por ellas conformado, dado que son la mediación real y concreta por medio de la cual la comunión divina deviene posible históricamente. Lo mismo sucede en las comunidades lo-

33. Cf. Y. CONGAR, USCA, 508-509: “La catolicidad debe realizarse por el encuentro de la plenitud de energías salvíficas dada en Cristo y operante en la Iglesia, con la plenitud potencial, progresivamente desarrollada, contenida en el hombre, inseparablemente unido al cosmos [...] [citando LG 9] La catolicidad es un atributo de toda la Iglesia, incluso local. Más aún: cada fiel es ‘católico’. Esto supone evidentemente, por una comunión verdadera, activa y profunda, una presencia de lo universal y del todo en cada realización particular del único cristianismo».

cales las que no existen más que en las personas que las componen, no en su suma sino en los lazos de comunión que estas llegan a formar como expresión de la unidad que en ellas produce el único y mismo Espíritu. Sólo una perspectiva de este tipo puede librarnos de anteponer las estructuras a las personas, el sábado al hombre, diría Jesús. Las portadoras de comunión no son primariamente las instituciones eclesiales ni los oficios jerárquicos o, mejor, lo son pero siempre y en la medida que sean, cada uno a su modo, *servidores* de la *comunión* que es un don personal y carismático, de Dios a su pueblo en cada uno de sus hijos para el bien de todo el cuerpo. *La Iglesia* es así una *comunión de personas en comunión*, de personas que forman comunidades en comunión, de fe y de vida en el amor.<sup>34</sup>

Una auténtica *eclesiología de comunión* es aquella que fundamenta la realidad comunal primera partiendo de cada “Iglesia local”, la que asume su real responsabilidad frente a su autorrealización *en y para la comunión*, que es su modo de realizar su vocación primordial de ser *misterio de salvación*, en el aquí y ahora de la historia. Esta última es en definitiva la razón primera y última de la principalidad de la realidad local. Además, se expresa en *relaciones* también *comunionales* en todas las estructuraciones posteriores intereclesiales, donde cada Iglesia local se sabe sujeto de realización de la única *Iglesia de Dios* dentro del espacio, tiempo y cultura que ella abarca.<sup>35</sup> Aquí radica el principio de *sinodalidad* co-

34. En lo que venimos diciendo creemos estar dentro del espíritu de lo que por ejemplo comentaba G. Philips cuando explicaba el n° 23 de la LG: “El acento se ha puesto indiscutiblemente en los aspectos místicos o espirituales, que, ciertamente no son invisibles, pero que tampoco pueden ser en modo alguno encerrados en las solas estructuras jurídicas sin hacerlos más rígidos o reducirlos a nada. No sin razón lleva la Iglesia en los textos más antiguos el nombre de *Ágape*: comunidad de amor», *La Iglesia y su Misterio*, I, 384. O lo que sostenía acertadamente Congar: “La Iglesia no procede simplemente de Dios en cuanto monarquía (Padre) ni siquiera en cuanto imagen y forma (Verbo), sino que procede de Dios en cuanto amor que une a las personas (Espíritu Santo). Desde el punto de vista de su mismo principio divino, la unidad no es, pues, monárquica - monolítica,...., sino una unidad de comunión que engloba y asume las iniciativas», USCA, 436.

35. Recordemos una vez más que ello es así puesto que el fundamento teológico más genuino de la realidad de la Iglesia “local” es el modo como la salvación, entendida esta como historia de comunión de los hombres con Dios y entre ellos (Cf. LG 1), que posee un carácter comunitario (Cf. LG 9) y un llamado universal a la misma (Cf. LG 13), se ha hecho realidad en el tejido concreto de un espacio y un tiempo determinado, el evento de Pentecostés, el cual ha marcado de una vez para siempre la posibilidad que en la localidad de cada comunidad sea posible vivir la unidad y la pluralidad del pueblo de Dios (Cf. LG 23; CD 11; AG 4-5). Ver: H. LEGRAND, IL, 163-171, quien entre otras cosas nos dirá que en la Iglesia local “comunión e institución van unidas. Sin institucionalización, la comunión no pasaría de ser un tema homilético relativamente abstracto y la Iglesia no podría insertarse en su contexto humano con suficiente realismo y eficacia», 171.

mo fuente de dinamismo de la *Iglesia local* que le permite ser una *Iglesia de sujetos* y, por ello, una *Iglesia sujeto*.<sup>36</sup>

Una configuración de la Iglesia, a partir de la revalorización de la Iglesia local como célula fundamental de la misma, lleva sin duda a configurar todos los estamentos de la realidad eclesial desde una clave comunitaria que integre mejor, en palabras de Congar, “no sólo la presencia del todo en cada parte, sino el orden de las partes con el todo”.<sup>37</sup>

Un aspecto importante que aún debería ser estudiado más a fondo es el aspecto eucarístico que es un factor neurálgico para la realización del misterio de la *Iglesia de Dios* en su andar histórico.<sup>38</sup> Este aspecto, a su vez, ayudaría a comprender mejor *el ministerio* (episcopal-presbiterial-diaconal) en y desde el corazón de la Iglesia local.<sup>39</sup> Dicho triple ministerio está al servicio del memorial que actualiza el misterio de la Iglesia haciendo del costado abierto de Cristo, misterio de comunión y sacrificio.

36. Cf. H. LEGRAND, IL, 168-171.

37. “Existe una presencia mutua de la Iglesia total en la Iglesia particular, porque el mismo misterio se realiza en ambas, y de la Iglesia particular en la Iglesia total, porque la primera debe realizar sus aportaciones a la segunda, y en este sentido, ‘la Iglesia universal está compuesta de numerosas iglesias’ (Agustín). Esta reciprocidad se traduce en el plano de los obispos, que presiden las Iglesias y las representan. [...] Tanto la fe como la eucaristía, y la caridad y los dones espirituales, y las gracias de los ministros, todas estas realidades espirituales tienen una intención universal. En virtud del dinamismo del espíritu que confiere todos esos dones y los regula desde arriba, todos ellos tienden a edificar una sola Iglesia, pueblo de Dios y cuerpo de Cristo, dentro del Espíritu Santo. Tales dones *no son sólo la presencia del todo en cada parte, sino que implican el orden de las partes con el todo*; aquí es donde se sitúa una teología plena de la comunión», US-CA, 417 (Subr. Ntro.). Ver para las consecuencias más de tipo práctico los distintos aspectos bien tratados en: E. BUENO DE LA FUENTE-R. CALVO PÉREZ, *La Iglesia local*, Madrid 2000, esp. 171-254.

38. Cf. J.M.R. TILLARD, IglL, 167-177, entre otras cosas afirma: “En la eucaristía, la Iglesia local revela la naturaleza comunitaria de su ser sacerdotal. Ese ser sacerdotal se basa en el dinamismo sacrificial de la recepción del Don de Dios, que hace de *todos*, un *único* cuerpo, y de la respuesta de *todos* a ese don en un *único* sacrificio ofrecido al Padre. Recepción por *todos* y respuesta de *todos*, en Cristo, son como la sístole y la diástole de la vida de la Iglesia local, cuerpo vivo del Señor», 168. Además las páginas excelentemente desarrolladas en *Carne de la Iglesia, carne de Cristo*, Salamanca 1994, “Implicados todos en un único sacrificio. El sacrificio de Cristo en la Iglesia de Dios», 91-138, retengamos algunas de sus palabras finales: “La Iglesia es por entero, gracias a su textura sacrificial, algo muy distinto de una servidora del mundo. Es sacerdote del amor de Dios en el mundo y para el mundo. [...] La Iglesia es, en el mundo y por toda la eternidad, infinitamente más: la fructificación en una vida concreta del gran ‘desasimiento’ de sí mismo que fue el sacrificio del Señor, que ha pasado a sus miembros, a sus sarmientos, a su ‘morada sacerdotal’», 137 y 138 respectivamente.

39. Cf. Y. CONGAR, MCE, 31-91, quien entre otras cosas decía: “la salvación, aquí como en otros aspectos, consiste en la inserción de los ministerios en la realidad total de la Iglesia cuyo misterio se encuentra en cada Iglesia particular auténtica. La apostolicidad es apostolicidad de estas Iglesias, como la colegialidad es colegialidad o comunión de las Iglesias...», 90; J.M.R. TILLARD, IglL, “El ministerio ‘dado’ a la Iglesia», 177-240 y “Obispo y ministros, pero de una Iglesia», 241-312; H. LEGRAND, IL, “Ministerios de la Iglesia local, Consecuencias eclesiológicas», 221-222.

La Iglesia renace en cada eucaristía pues allí se *rehace*, se *representa*, se *reactualiza*, el sacrificio real de salvación de Cristo en la Cruz. La eucaristía es de ese modo quien convierte verdaderamente a la comunidad creyente en *corpus Ecclesiae Spiritu vivificatum*. Es esa relación profundamente sacramental la que define las realidades eclesiales desde cada lugar donde el misterio eucarístico actúa todo su potencial.<sup>40</sup> Uno de los cuales es tender a la unidad, de allí el carácter profundamente ecuménico que le aporta el misterio eucarístico a la Iglesia local.<sup>41</sup> Según esto que venimos diciendo, un aspecto importante es el lugar y la misión del obispo en la Iglesia local. El Vaticano II, en este sentido, recuperando la conciencia de la Iglesia primitiva, la cual veía en la celebración eucarística la manifestación más explícita del misterio de la Iglesia, haciendo suyas expresiones de Ignacio de Antioquía, decía lo siguiente: “la principal manifestación de la Iglesia tiene lugar en la participación plena y activa de todo el pueblo santo de Dios... en la misma Eucaristía... que el obispo preside rodeado por su presbiterio y sus ministros” (SC 41). Aquí surgen todas las potencialidades del obispo como pastor y a su vez aquí se plantean algunas dificultades sobre la praxis actual tanto en la elección de los obispos como en la cantidad y modo de presencia en las Iglesias locales. No es nuestro interés detenernos en esta problemática pero señalamos que la praxis actual corre el riesgo de ser poco consecuente con la *eclesiología de comunión* que se pretende como eclesiología de base para la vida entera de la Iglesia del presente y del futuro, remitimos a los que se ha ocupado de ello asumiendo en gran parte sus consideraciones.<sup>42</sup>

40. Cf. J. HAMER, “Iglesia local y comunión eclesial», *Scripta Theologica* 11 (1979) 1057-1075; aquí: “Si la celebración eucarística *manifiesta* a la Iglesia (*praecipua manifestatio Ecclesiae*-SC 41-, *exhibetur symbolum... unitatis Corporis Mystici*-LG 26-), revela, al mismo tiempo, la naturaleza eucarística de la Iglesia como tal. Ella es, en efecto, el signo privilegiado de la Iglesia porque ella es su acto más intenso y rico, intensidad y riqueza debidas al ministerio del obispo y a la presencia de Cristo», 1067.

41. “La responsabilidad de la Iglesia local frente al problema de la división puede resumirse de este modo: [...] tiene que vivir en la verdad de su eucaristía y para dicha verdad. Que sea lo que ella recibe, diría san Agustín. Y puesto que lo que recibe es el cuerpo de la reconciliación, de la *koinonía* universal, de la *catholica*, tiene que vivir con la ‘preocupación por todas las Iglesias’, o sea, de ‘la comunión de todos los bautizados’, en la gracia del Espíritu del resucitado», J.M.R. TILLARD, IglL, 242-249; aquí 242. Ver sobre la relación eucaristía-Iglesia local, en J.D. ZIZIOLAS, *El Ser eclesial*, Salamanca, 2003, esp. 157-183; 261-274.

42. Cf. “Iglesia local y elección de los obispos», *Concilium* 157 (1980); H. LEGRAND, “Sentido teológico de las elecciones episcopales en las Iglesias antiguas», *Concilium* 77 (1972) 44-56; ID., “Un solo obispo por ciudad», en *Iglesias locales y catolicidad*, 495-549; G. DELGADO, “Elección y nombramiento de obispos en la Iglesia latina», *Jus Canonium* 14 (1974) 268-326.

Otro aspecto, no menos importante, que viene iluminado por el misterio eucarístico, es la relación Cristo-mundo y desde allí la relación Iglesia-mundo, no como una oposición sino como realidades que se armonizan en el proceso de configuración de las mismas, determinándose mutuamente para bien de ambas; puesto que una no podría darse sin la otra, perdiéndose una en su inmanencia y alienándose la otra en su trascendencia.<sup>43</sup>

Finalmente, habría que asumir la evolución que se ha operado tanto en la reflexión como sobre todo en la praxis de la Iglesia en cuanto al modo de captar y encauzar la vida de la misma desde las Iglesias locales. El Concilio, como ya dijimos, orientó su visión más hacia las Iglesias diocesanas y en la *relación* de comunión de las Iglesias particulares en torno al primado y la realidad colegial.

Se podría traer aquí, como un ejemplo positivo y por ende bastante significativo y sintomático, todo el andar pos conciliar de la vida de la Iglesia en América Latina a través de sus grandes Conferencias continentales (Medellín -1968-; Puebla -1979-; Santo Domingo -1992-) y nacionales de obispos, así como los distintos modelos pastorales que se han ido desarrollando con creatividad evangélica y profética para realizar la Iglesia una y única, en y desde, la localidad y la particularidad de su realidad.<sup>44</sup> El creciente protagonismo laical y el enriquecimiento de la vida ca-

43. Cf. J.M.R. TILLARD, "La Iglesia y los valores terrenos"; G. BARAÚNA, ed., *La Iglesia*, II, 247-286; ID., IglL, "Lugares en donde el Espíritu reconcilia a la humanidad desgarrada", 65-86; H. LEGRAND, IL, 153-156. La *relación* Iglesia-mundo, desde la concreción de ambos es un tema que ha sido bastante trabajado por la eclesiología latinoamericana, dando un lugar importante a la historia como lugar de *relación* y de realización de ambos. Por ejemplo se puede citar a I. Ellacuría, cuando escribía: "La Iglesia no sólo tiene que anunciar históricamente la salvación, sino que debe realizarla también históricamente [...] Los ejes que le van a permitir a la Iglesia el replanteamiento de la historicidad de su misión son siempre los mismos. Por un lado, la escucha (fehada y situada), en la fe, de la palabra siempre viva de Dios; por otro, la escucha del mundo, la escucha actual de su mundo. Sólo así podrá decir en cada momento cómo se presenta el pecado del mundo que ha de esforzarse por borrar y cómo se presenta la esperanza de salvación. Es el pueblo de Dios quien, forzosamente situado en un mundo cambiante, debe anunciar y realizar una salvación que signifique la salvación cristiana. 'Anuncio', 'realización' y 'pueblo' son las tres dimensiones esenciales que obligan a un radical replanteamiento de la misión de la Iglesia [...] Liberación, justicia y amor ofrecen hoy el cauce adecuado para que la Iglesia anuncie y realice su misión salvífica sin caer en el secularismo ni en el religiosismo; ofrecen el cauce adecuado para mediar históricamente la salvación y, con ello, para presentarse a sí misma como el signo por antonomasia del Dios salvador del mundo», *Conversión de la Iglesia al Reino*, Santander 1984, 220-221; 232.

44. Los estudios al respecto son muchísimos, basten aquí señalar: G. GUTIÉRREZ, "La recepción del Vaticano II en Latinoamérica"; G. ALBERIGO-J.P. JOSSUA, ed., *La recepción del Vaticano II*, Madrid, 1987, 213-237; A. QUIROZ MAGAÑA, *Eclesiología en la Teología de la Liberación*, esp. 311-336; J. COMBLIN, "La Iglesia latinoamericana desde Puebla a Santo Domingo"; J. COMBLIN-J.I. GONZÁLEZ FAUS-J. SOBRINO, ed., *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, 1993, 29-56.

rismática con el surgir de nuevos ministerios en las distintas comunidades ha posibilitado la conformación de comunidades a modo de células vivas (en general llamadas Comunidades eclesiales de base: CEBs) que fueron no sólo enriqueciendo la 'pastoral' de la Iglesia sino su misma naturaleza y misión. Atravesando un duro pero no menos enriquecido camino de aprendizaje, se han ido consolidando diversas realidades y estructuras eclesiales, desde las células comunitarias populares hasta los movimientos locales o internacionales, todos siempre bajo el ejido de la *comunión y participación* de todos los miembros del pueblo de Dios, entre los cuales, por supuesto, se cuentan los legítimos pastores.<sup>45</sup>

*En síntesis*, parecería que una *eclesiología de comunión* que se preciese de ser tal hasta sus últimas consecuencias debería considerar los siguientes puntos:

Que la *Iglesia local* fuese considerada como punto de partida eclesiológico desde el momento que ella es dogmáticamente considerada *verdadera y plena Iglesia*.

Que las estructuraciones eclesiales respondiesen a la necesidad de hacer *en ellas y desde ellas* efectiva la *communio ecclesiarum*. Ello tendría hondas consecuencias a la hora de establecer el lugar, rol y servicio del obispo y del episcopado.

Que jurídica y pastoralmente se respetase la ley de la economía de salvación que pide que la *koinonía*, la fraternidad universal, se realice desde el legítimo desarrollo de las variedades humanas a través de la multiplicidad de las Iglesias locales. El cristianismo sería así más universal cuando más lograrse encarnarse en una y otra cultura y no cuando fuese portador de una sola cultura o de los valores culturales solo acuñados en una determinada cultura sin haber sido confrontados una y otra vez con otros valores logrando una mutua purificación en y desde la historia. Repitémoslo de la siguiente manera. La Iglesia es "sacramento universal de salvación", dicha Iglesia *se realiza* como tal *en y desde las Iglesias locales*, de allí que la salvación que va dirigida a personas concretas, en espacios socio-históricos concretos, necesita de lo concreto, de la localización de la Iglesia, comunidad de hombres y mujeres que viven bajo la llamada de

45. Cf. I. MARTÍN, "Proceso de comunión y participación», *Medellín* 7 (1981) 72-109, este autor aporta un interesante estudio desde la experiencia pastoral en Colombia (73-82), aporta puntos de apoyo para iniciar un proceso consciente de comunión y participación (82-94) y finalmente propone líneas metodológicas para realizar dicho proceso (94-109); y sobre las CEBs. Cf. J. MARINS, "Después de Puebla. Las comunidades eclesiales de base», *Medellín* 15 (1989) 60-91.

la gracia (Cf. Jn 1,16-17; Rom 5,15-21; Ef 1,6). La Iglesia como signo e instrumento de salvación no puede permanecer “delante”, o “fuera de” sus destinatarios, sino que ha de estar “en medio de”, “dentro de”, pues es *en ellos y a parir de ellos* que la “Divina providencia” la envía a hacer presente la salvación.

Que se considerase la dimensión universal de la Iglesia no como si fuera “una Iglesia” en contraposición o relación de superioridad con respecto a “las otras Iglesias” sino como la *dimensión* que en *simultaneidad recíproca* aporta a la realización de la Iglesia de modo primordial la propiedad de *catolicidad*.

Que se considerase de modo primario la estructura ontológica de la realidad del misterio trinitario comunicado no sólo en el misterio de la Iglesia en cuanto institución teándrica sino comunicada a todos los hombres y mujeres que son misteriosamente conducidos a la *koinonía* plena por el amor, ello llevaría a considerar que el elemento comunional no sólo no es tangencial para las estructuraciones eclesiales sino que es esencial como servicio testimonial y evangelizador. De allí, habría que subrayar que es primariamente (únicamente nos animaríamos a decir) por medio de las *Iglesias locales* que la comunión salvífica deviene posible y eficaz históricamente. Ello llevaría sin duda alguna a que las *Iglesias locales* asuman la propia autorrealización desde un espíritu de *comunión y participación* desarrollando más el *principio sinodal*.

Que se considerase a la *Iglesia local* como Iglesia episcopal formada a su vez por la *comunión de comunidades*; a la *Iglesia particular* como aquella determinada por alguna particularidad específica (sobre todo en alusión a un rito particular) que le ayuda a distinguirse dentro de una Iglesia local concreta pero que no la coloca más allá de la misma; y que aún cuando se pudiese especificar más con otro tipo de concepto como usar “Iglesias regionales” para referirse obvio a toda una región, como por ejemplo América Latina, creemos que es terminológica y teológicamente mejor concentrar todo en torno al concepto “local” para evitar equívocos lingüísticos y posibles deformaciones o desviaciones teológicas que no valoren adecuadamente la raigambre concreta del misterio de la Iglesia en un lugar determinado con su gente y su cultura determinada. Así se podría decir la Iglesia local en (de) Roma (referencia a una diócesis), la Iglesia local en (de) Italia (y no nacional; en referencia a una Iglesia que coincide con una nacionalidad); la Iglesia local en (de) África (en referencia al pueblo de Dios que peregrina *en dicho continente*), etc.

Frente a estas cuestiones, hoy más que nunca, a la luz de la historia, hemos de recordar que el hombre nuevo, y las estructuras por él generadas, será el resultado del difícil arte de la *comunión* y la *participación*, ese que se sabe montado sobre el mutuo reconocimiento entre actores, sujetos, más protagonistas que simple espectadores, que desde su *diversidad sinfónica* edifican la *comunión* una y total.

La *eclesiología de comunión* debería dejar lugar a la “Iglesia” y como esta se realiza “en y desde las *Iglesias locales*”, ello la llevaría a plantearse como una *Eclesiogénesis pneumática*, pues ante todo habrá de escuchar “lo que el Espíritu dice a las Iglesias”, será pues una *eclesiología* en constante discernimiento de espíritu para evitar dar lugar tanto a una anarquía carismática como a un monopolio jerárquico que no harían más que desnaturalizarla.

La *eclesiología de comunión* debería ayudar a que la *Iglesia*, desde su concreción local, siga a su Señor con un modo evangélico e inculturado, por lo que procurará que no le falten los elementos y fundamentos para que sea siempre *pobre y martirial* (Cf. LG 8). Además, la *localidad de la Iglesia* se define desde un *lugar teológico* antes que geográfico. Ese lugar, son “los pobres”, ellos son el lugar para la realización del reino en la historia, siendo este último el cometido de la Iglesia. La *localidad de la Iglesia de los pobres* concretiza la *eclesiología de comunión* pues si hay *comunión redentora con los pobres* desde ellos la habrá para todos.

Con estas perspectivas, una *eclesiología de comunión* que revalorizase a las *Iglesias locales* como punto focal de su reflexión podría sin lugar a dudas aportar significativamente una renovada *identidad* a la *Iglesia* del tercer milenio. Identidad que sin abandonar la riqueza del pasado se lanzase hacia el futuro consciente que su presente se juega, hoy más que nunca, al ritmo del evangelio de Jesús, y es así que dicha identidad se habría de fraguar desde la *Iglesia* vista como *comunión de Iglesias locales*, que a su vez se edifican desde cada comunidad local, como una *casa (oikía)*, y esta indica lugar de interioridad, familiaridad, fraternidad y solidaridad. Desde esta comprensión la dimensión universal de la Iglesia no solo no quedaría relegada sino que saldría fortalecida dado que es por medio de la diversidad de las comunidades locales que se manifiesta la verdadera *catolicidad* de la *Iglesia de Dios* en la historia.<sup>46</sup>

46. Es la identidad del fermento en la masa, es la imagen de “la mujer que pone (esconde) levadura en la masa hasta que fermenta todo»; es una identidad que tiene mucho de femenino: de delicadeza, de trabajo sutil, comprensivo, inclusivo, generador de vida y de esperanza; una iden-

Creemos que con lo ya dicho podemos ahora terminar este escrito con unas palabras que con atinada sabiduría, desde la madurez no sólo del tiempo vivido sino también del sufrido por amor a la Iglesia, nos dejara el P. Congar:

“La Iglesia debe ser libre ante un cierto modo de ser ella-misma, respecto a sus torpezas, a lo que tiene de espíritu del mundo, de autojustificación, de apego al peso muerto de su pasado y también de su presente. El Espíritu que habita en ella suscita sin cesar, desde la base hasta el vértice, iniciativas de reformas y de creaciones”.<sup>47</sup>

ANTONIO FIDALGO CSSR  
23-09-2005

tividad que parte de lo poco para llegar a todo; una identidad que sabe tomar lo negativo (la levadura es signo de corrupción en la Biblia) como elemento de transformación, de allí que desde los crucificados se podría realizar una Iglesia nueva que tenga algo que decir, en nombre de Dios, al mundo y su historia.

47. Y. CONGAR, *Sobre el Espíritu Santo*, Salamanca, 2003, 83.

## NUESTRA FACULTAD DE TEOLOGÍA EN PERSPECTIVA HISTÓRICA: DESDE SU ORIGEN (1915) Y HACIA SU CENTENARIO (2015)<sup>1</sup>

*Jesucristo es el mismo ayer,  
hoy y para siempre (Hb 13,8)*

*El 23 de diciembre nuestra Facultad de Teología cumplirá 90 años. Entonces comenzaremos el camino hacia su Centenario, que será un quinquenio después de 2010, fecha del Bicentenario de una de las gestas fundantes de nuestra patria. Me referiré al contexto y al sentido de la fundación de la Facultad, para venir del pasado al presente atravesando el acontecimiento eclesial más importante del siglo XX, que ha marcado a la Iglesia, a la teología y a nuestra Facultad. Me refiero al Concilio Vaticano II, el cual el próximo 8 de diciembre cumplirá 40 años de su clausura solemne y del comienzo de su recepción. El aniversario nos invita a hacer una reflexión en perspectiva histórica hacia el Centenario.*

Como se notará, el tono del discurso es distinto al de 2004, cuando presenté la misión de la Facultad entrecruzando una meditación dirigida a promover una teología más eucarística, en el marco del Congreso Eucarístico Nacional, y una orientación estratégica siguiendo el Plan Operativo Anual (POA 2004) que preparamos, ejecutamos y evaluamos el año pasado.<sup>2</sup> Para 2005 elaboramos un POA más integrador, que coordina el

1. Texto completo –parcialmente reelaborado– del *Discurso de Apertura del Año Académico* pronunciado por el Decano el día 7/03/2005.

2. Cf. C. GALLI, “Hacia una teología más eucarística”, *Teología* 85 (2004) 137-157.

*Plan de Actividades Académicas y el Presupuesto Económico. Aludiré sólo a algunos de sus objetivos para 2005 y ahora mencionaré sus grandes rubros: organización y gestión; planeamiento y evaluación; relaciones institucionales, publicaciones y comunicación; docentes; alumnos; graduados; carreras; investigación; extensión y servicios; biblioteca; informatización; infraestructura; cooperación académica. Además, se mantiene vigente lo dicho el año pasado a nivel eucarístico porque, con la Iglesia universal, celebramos el Año de la Eucaristía.*

Ahora quiero *hacer una reflexión articulada en tres niveles –histórico, teológico y pedagógico–. Pero me limitaré sólo al primer punto previsto: narrar un relato histórico en el que asumiré reflexiones teológicas de algunos de mis predecesores y extraeré consecuencias para el pensamiento y el estudio en el ciclo lectivo que hoy inauguramos.*

El pasado, tiempo de experiencia y memoria, nos ayuda a asumir mejor el presente como espacio de iniciativa y acción, y a proyectar el futuro como horizonte de promesa y esperanza.

Como toda familia y todo pueblo que necesitan conocer su historia para asumir su identidad, nuestra familia universitaria, que quiere ser *casa y escuela de verdad y amor en comunión*, necesita tener memoria histórica.

Por eso quiero recordar con *gratitud* el pasado; asumir con *responsabilidad* el presente y soñar con *esperanza* el futuro. Los invito a hacerlo confiando en Cristo, “*el mismo ayer, hoy y siempre*” (Hb 13,8). Él es el Señor de la historia y, por eso, también el Señor que acompaña y guía la vida de esta pequeña pero querida Facultad, que durante 90 años ha dado tanto a la Iglesia en nuestro país. Si ahora voy al origen en 1915 es porque quiero, en este 2005, proyectar la Facultad hacia 2015.

## 1. Una Facultad que cumple noventa años y que se encamina hacia su Centenario

Para entender la fundación de esta Facultad hay que saber que la teología se desarrolló como *ciencia de la fe* al adquirir *status universitario* en la alta edad media. La *universitas studiorum*, nacida *ex corde Ecclesiae*, surgió en París, Bolonia, Colonia, Oxford, Padua, Tubinga, Salamanca o Nápoles con alguna/s de estas facultades: teología, artes (filosofía), derecho y medicina. Desde que nació la *universitas magistrorum et scholarium*

como comunidad para buscar la verdad, ella fue *el lugar institucional privilegiado donde se ejerció la teología*. Siendo la teología *profecía y sabiduría*, puede ser llamada también “*ciencia*”, en un sentido análogo y eminente, porque a partir de los datos objetivos de la revelación piensa el contenido de la fe con todos los instrumentos de la razón, elevada así a “*razón teológica*”.<sup>3</sup> El *saber científico de la fe* es un saber teórico, fundamentado, discursivo, crítico, metódico, sistemático y progresivo, *investigado, enseñado y aprendido en una universidad*.

Desde el medioevo la teología se ejercita en la universidad.<sup>4</sup> Éste no ha sido el primero ni es el único lugar institucional de su estudio y transmisión, porque ella se desarrolló en escuelas catequéticas y monásticas desde la edad antigua, en escuelas palatinas desde la reforma carolingia, en escuelas catedralicias urbanas multiplicadas en el siglo XII, y desde el siglo XVI, en los seminarios para la formación sacerdotal creados por el Concilio de Trento. Pero la *universitas* ha resultado ser *la institución más adecuada para estudiar los distintos saberes y, en particular, para el desarrollo de la investigación, la enseñanza y la extensión de la teología concebida como saber científico y sapiencial*.<sup>5</sup> Aún hoy la teología se enseña en universidades estatales, como en Alemania o en algún lugar de Italia, y en universidades privadas no confesionales, como en los Estados Unidos. Normalmente, hoy la teología católica se enseña sobre todo en facultades ubicadas en universidades católicas.

Desde el siglo XVI, también en América Latina, de México a Lima, se enseñó teología en las universidades. Para limitarme al Cono Sur, a comienzos del siglo XVII se convirtieron en universidades los colegios jesuitas de Córdoba (Argentina) y Chuquisaca (hoy Sucre, Bolivia). Lamentablemente, durante el surgimiento de nuestros estados nacionales y por las tendencias culturales y educativas vigentes entonces en países de tradición latina y católica, sucedió aquí lo mismo que en otros países de América Latina y de Europa, como España y Francia. Se suprimieron las facultades de teología en las universidades configuradas según el modelo iluminista y napoleónico. Ese proceso, distinto en cada lugar, condujo a

3. M. D. CHENU, *¿Es ciencia la teología?*, Colección Yo sé - yo creo 2, Casal I Val, Andorra, 1959, 60.

4. Cf. M. D. CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Vrin, Paris, 19573; *La théologie au douzième siècle*, Vrin, Paris, 19662; *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 19549.

5. Cf. E. BRIANCESCO, “Iglesia, Cultura, Universidad”, *Teología* 72 (1998) 20-29; “Evangelización de la inteligencia y articulación del saber”, *Consonancias* 6 (2003) 17-28.

que el estudio de la teología se redujera al ámbito de la formación sacerdotal en los seminarios mayores tridentinos. Esto afectó el desarrollo de una *teología más científica*, que perdió relevancia en la sociedad y quedó debilitada en su diálogo con la cultura.<sup>6</sup> Desde entonces, salvo excepciones puntuales y efímeras, no se cuenta en la Argentina con facultades, institutos o cátedras de teología en las universidades nacionales que pertenezcan al subsistema estatal.

A principios del siglo XX, de la mano de la renovación teológica, filosófica y cultural impulsada por León XIII, según la reorganización eclesiástica y la situación política de cada país, y acogiendo las directivas del *Primer Concilio Plenario Latinoamericano*, realizado en 1899 en Roma, se erigieron nuevas facultades de teología en los países de América Latina. Algunas se crearon en el seno de seminarios sacerdotales y otras en las nacientes universidades católicas. Por pedido de los obispos argentinos, el 23/12/1915, el Papa Benedicto XV, erigió la *Facultad de Teología* junto con una *Facultad de Filosofía* en el *Seminario Mayor de Buenos Aires*, y le dio el carácter de “pontificia” al conceder al arzobispo bonaerense la potestad de otorgar grados académicos en nombre de la Santa Sede. El Breve Apostólico se llama *Divinum Praeceptum* porque evoca el mandato divino que el Resucitado encarga a sus discípulos: “vayan y enseñen a todos los pueblos” (Mt 28,19), situando la tarea académica en la misión evangelizadora, que trasmite todo lo que Jesús nos ha enseñado:

“Llevados por este parecer los Obispos de la República Argentina, de acuerdo a los votos del *Concilio Plenario* de Obispos de América Latina, celebrado felizmente en nuestra Urbe el año de 1899, diligentemente dotaron al Seminario fundado en la capital de Buenos Aires, de todas las clases, desde los elementos de la Gramática hasta la totalidad de la Teología. Y puesto que, para dar más esplendor a este Ateneo, sólo faltaba que los jóvenes, que son la esperanza de la Iglesia, fueran atraídos con premios y honores a estos estudios legítimamente establecidos, por ello los mismos ilustres obispos unánimemente Nos pidieron que –una vez erigidas canónicamente allí mismo las Facultades de Filosofía y de Sagra-

6. Cf. J. BOSCH, *Panorama de la teología española*, Verbo Divino, Navarra, 1999, 9-62; J. NOEMÍ, “Rasgos de una teología latinoamericana”, en CELAM, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Documentos CELAM 141, Bogotá, 1996, 27-74; J. SARANYANA, “Introducción general”, en la obra de J. SARANYANA - C. ALEJOS GRAU, *Teología en América Latina III. El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt, 2002, 23-38.

da Teología– concediéramos al Arzobispo de Buenos Aires el privilegio de conceder grados académicos en cada una de esas disciplinas a aquellos alumnos que, una vez completado satisfactoriamente el currículo de sus estudios, fueran juzgados dignos de estas promociones... (por eso) *erigimos y declaramos erigidas de ahora en más las Facultades de Filosofía y de Sagrada Teología en el Seminario Arzobispal de Buenos Aires; lo hacemos por nuestra autoridad apostólica, de acuerdo a los cánones, de modo perpetuo y con todos y cada uno de los derechos y prerrogativas que suelen ser atribuidas a este tipo de instituciones aprobadas por esta Santa Sede... Decretamos así que la presente Carta sea de ahora en adelante firme, válida y eficaz, que obtenga su efecto pleno y total, que ayude plenamente a quienes concierne o corresponda en el futuro*”.

El Breve dice “*lo hacemos... de modo perpetuo*”, y agrega que lo decretado “*sea de ahora en adelante firme, válido y eficaz... y que ayude plenamente a quienes concierne o corresponda en el futuro*”. Los que hemos estudiado hasta ahora, los que ahora estudian en la Facultad y, especialmente, los que hoy se incorporan en ella, recibimos muchas décadas después lo establecido de modo firme y perpetuo entonces, y pertenecemos a la Facultad en el presente según lo que se dispuso en el pasado, cuando se dijo “*a quienes concierne o corresponda en el futuro*”. Reconociendo este documento fundacional nosotros, que transitamos la Facultad en el tercer milenio, podemos adquirir una mayor conciencia histórica, recibir la herencia de las generaciones pasadas y asumir los nuevos desafíos.

A partir de aquí habría que narrar las grandes etapas de la vida de la Facultad. Pero no es el momento ni el lugar para hacerlo, ya que habrá ocasión para ello al *celebrar el 90° Aniversario en el último trimestre del año*. Basta decir que ella, encomendada a los Padres jesuitas, prosperó hasta la promulgación de la Constitución Apostólica *Deus Scientiarum Dominus*, promulgada el 24/5/1931 por Pío XI. Sus estatutos y planes de estudio fueron reformados según la Constitución y aprobados por la *Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades* el 6/9/1932. Pero la aprobación definitiva fue postergada a juicio del arzobispo de Buenos Aires, Cardenal Santiago Copello. Años después, a pedido del mismo Arzobispo, Pío XII restauró la Facultad de Teología por decreto del 8/12/1944. Con el apoyo de la *Compañía de Jesús* y la anuencia del arzobispo de Buenos Aires, durante la década de los años cincuenta, y especialmente desde 1957, el clero de la Arquidiócesis fue asumiendo progresivamente la enseñanza y el gobierno de la Facultad hasta quedar a cargo

de la misma en 1960. Por otra parte, el 16/6/1960, con el decreto *Catholici Populi Argentinae* de la Santa Sede, por el que se constituyó la *Pontificia Universidad Católica Argentina “Santa María de los Buenos Aires”*, la preexistente Facultad de Teología fue integrada en la UCA como “la primera” de sus facultades.

Sería interesante recorrer esta historia, particularmente desde esa *reorganización institucional* realizada de 1957 a 1965 que, en otras oportunidades, llamé la *refundación académica* de la Facultad. Fue llevada a cabo, sobre todo, por la generación de profesores que ingresó a partir de 1957. De ellos hoy sólo queda enseñando Ricardo Ferrara, quien en julio cumplirá 75 años y estará en condiciones de ser promovido a profesor emérito. Podría hablar también del Cardenal J. Mejía, quien en 1951 fue el primer profesor del clero secular y en este año cumple 60 años de ordenación presbiteral.

## 2. Una Facultad con grandes decanos que enseñaron con su testimonio y su palabra

Ahora me concentro en un sólo hecho: dentro de dos días, el miércoles 9 de marzo, se cumplirá otro aniversario significativo. Hace cuarenta años, el 9/3/1965, en el año de la última sesión del Concilio, asumí como primer Decano propiamente dicho Lucio Gera. Para entender ese hecho hay que saber que una Facultad de Teología puede ser erigida en distintas sedes. En 1915 se fundó en el Seminario de Buenos Aires, lo que manifiesta la íntima hermandad que une a ambas instituciones; desde 1931 comenzó a tener dos sedes, la segunda en el Colegio Máximo de San Miguel de la Compañía de Jesús –que en 2006 cumplirá 75 años– en la que ahora funciona la otra Facultad de Teología que hay en la Argentina, lo que revela la fraternidad entre ambas instituciones. Pero, a partir de la fundación de la UCA el 7/3/1958, era conveniente que la Facultad se insertara en la nueva institución universitaria, lo que traería consecuencias académicas y jurídicas, entre las cuales estaría el nombramiento de un Decano. Hasta entonces, el Rector del Seminario era el Praeses –Presidente o Rector– de la Facultad, quien delegaba las tareas académicas en el Prefecto de Estudios. Cuando se incorporaron los profesores del clero arquidiocesano y religioso, Gera –un pionero en muchos aspectos– fue el primer Prefecto, de 1957 a 1961, a quien siguió Ferrara de 1961 a 1965. En 1960 asu-

mió como Rector del Seminario Eduardo Pironio quien fue “una de las mayores personalidades de la Iglesia del final del milenio”.<sup>7</sup> Cuando asumí el decanato agradecí a todos mis predecesores, llamándolos “los decanos posteriores a Mons. Dr. Eduardo Pironio”.<sup>8</sup> De 1960 a 1963 éste marcó los destinos de las dos instituciones de este barrio de Villa Devoto: el Seminario Arquidiocesano, del cual fue el primer Rector que venía del clero secular, y la Facultad de Teología, de la cual fue el último Praeses.

Al insertarse en la UCA era necesario que también la autoridad de la Facultad se adecuara al nuevo status institucional, el de una Facultad de Teología integrada en una Universidad Católica. En 1964 el Claustro de profesores eligió una terna de candidatos para el cargo de Decano. Cumplida la elevación y aprobación por las autoridades del gobierno supremo de la Universidad, y concedido el *nihil obstat* de la Santa Sede, el Gran Canciller Cardenal Antonio Caggiano nombró al Pbro. Dr. Lucio Gera como primer Decano. En un acto como éste, el 9/3/1965, Gera asumió la función y, en su discurso destacó el valor científico y pedagógico de los profesores y la dedicación al estudio por parte de los alumnos como “las fuerzas claves para estructurar internamente nuestra Facultad”.<sup>9</sup> Aquella verdad, que hoy repito a unos y otros, fue acompañada por el enunciado de grandes capítulos de tareas a realizar en relación con el Seminario, la UCA, los presbíteros, los laicos, y los miembros de otras iglesias y religiones, junto con las personas de la cultura, el pensamiento y la investigación. Muchos de esos desafíos siguen siendo actuales, en otras circunstancias, 40 años después.

La referencia a los laicos no es menor porque, después del Concilio, nuestra Facultad se abrió a incorporar a consagrados y consagradas, laicos y laicas. Ésta fue una propuesta que nuestra institución llevó a la Santa Sede, como diré después, pero que tenía su origen no sólo en la promoción conciliar del laicado o en las inquietudes de los decanos, sino en raíces más remotas, de las que evoco sólo una. En 1951 aparece el primer escrito del joven sacerdote Eduardo Pironio en la *Revista de Teología* que

7. C. MARTINI, “Presentación”, en AA. VV., *Cardenal Eduardo Pironio. Un testigo de la esperanza. Actas del Simposio Internacional realizado en Buenos Aires del 5 al 7 de abril de 2002*, Paulinas, Buenos Aires, 2002, 7.

8. C. GALLI, “La teología como ciencia, sabiduría y profecía. En el inicio del Decanato”, *Teología* 79 (2002) 182.

9. Se puede ver el contenido del Discurso en la “Crónica de la Facultad”, cf. *Teología* 6 (1965) 117-118.

comenzaba a editarse en el Seminario Mayor San José de La Plata, tal vez el centro teológico más importante del país en esa década. Se titula Teología y santidad.<sup>10</sup> ¿No es providencial que el primer artículo de Pironio en una revista “de teología” trate ese tema y tenga ese nombre? ¿No da qué pensar que sea el mismo título del famoso trabajo de Balthasar –de quien en 2005 se cumplen 100 años de su nacimiento– texto convertido en un clásico pero al que Pironio entonces no conocía? ¿No hay una feliz coincidencia con la propuesta del teólogo suizo en la expone su programa Teología y santidad y donde recupera como modelos a los Santos Padres, por ser contemplativos, teólogos y pastores?<sup>11</sup> ¿No es llamativo que Pironio, reconocido como contemplativo, profeta y pastor, –y no tanto como un teólogo profesional, aunque fue un teólogo con mayúsculas– inicie sus publicaciones teológicas pensando esta decisiva cuestión? ¿No marca así un rasgo de su estilo más propio, que vincula experiencia y pensamiento, espiritualidad y teología, y que tiene una gran actualidad?

Contra las incongruencias de una santidad sin teología y de una teología sin santidad, Pironio muestra sus mutuas relaciones. Expone acerca de la santidad en relación con el Verbo de Verdad y el Espíritu de Amor, porque “la participación en el Verbo –lo cual es trabajo sabroso del teólogo– hace posible la participación en el Espíritu que «difunde la caridad en nuestros corazones» (Rom 5,5)”.<sup>12</sup> La santidad de vida y la vida de santidad se centran en el conocimiento de Dios y de su enviado Jesucristo en el Espíritu (Jn 17,1). Pironio sugiere que los santos son los mayores teólogos y que los más grandes teólogos han sido reconocidos santos. Él pensaba que el siglo XX debía ser un siglo de santos y, por eso, un siglo de teólogos. Veía la necesidad de una seria formación teológica para la santificación propia y ajena, de los fieles cristianos en general y de los sacerdotes en particular. Sus proféticas palabras conectan teología y santidad y hablan de la formación teológica de todos.

“Y como el nuestro, por muchas razones, debe ser un siglo de santos, debe ser también un ‘siglo de teólogos’. También entre los laicos –intelectuales, obreros y hombres de campo– aunque no sean ‘teólogos de profesión’... La santidad supone, pues, normalmente un trabajo previo de

penetración teológica. Trabajo que debe realizar, primero, el sacerdote, y luego el simple cristiano. Pero ‘todos’. La teología ha venido a ser predio exclusivo –¡cuando lo es!– de sólo los clérigos. No puede ser. La teología, por ser ‘ciencia de Dios’ y una cierta anticipación de la visión, no puede quedar reducida a un simple mester de clerecía”.<sup>13</sup>

La teología no puede quedar reducida al mundo clerical, decía Pironio. Junto con la apertura a los laicos, que se concretaría aquí dos décadas después, insistía en el valor del estudio para los sacerdotes. Él llevó adelante una forma de existencia eclesial,<sup>14</sup> típica del ministerio pastoral, que conjuga la vida espiritual, la inteligencia teológica y la acción evangelizadora. En su vida, obra y escritos se manifestó como un teólogo-pastor. En su artículo de 1951 decía que todo sacerdote –cada uno según su singularidad– debía ser un maestro, un doctor-pastor, con lo que apelaba a nombres legados por la tradición para aquellos que en la Liturgia celebramos como “pastores” o “doctores”. Él encarnó la figura del teólogo-pastor, como escribí en el décimo aniversario de la revista *Pastores*.<sup>15</sup>

El conocimiento sabio de Dios que se aprende en la meditación de su Palabra, en la contemplación de los misterios de la fe, en el diálogo amistoso con el Señor, en la asimilación de la doctrina magisterial de la Iglesia, en el estudio de los maestros de la teología y la espiritualidad, en la interpretación orante de los signos de los tiempos, en el diálogo con todos los seres humanos, debe ayudar a todo cristiano, especialmente al sacerdote, a transmitir las cosas contempladas a los demás. Nutrido en la tradición dominicana Pironio dice que el pastor, dotado de una síntesis teológica objetiva y personal, debe servir a sus hermanos, con la oración, la predicación y el diálogo, “comunicando las cosas divinas al pueblo”: *divina populo tradere*.<sup>16</sup> Él vivió siempre esto que escribió siendo joven. Pironio, que fue ante todo un pastor, se dedicó mucho a la predicación y la enseñanza, predicando y enseñando “desde la percepción del místico, la profundidad del teólogo y la sensibilidad del pastor”.<sup>17</sup>

10. Cf. E. PIRONIO, “Teología y santidad”, *Revista de Teología* 3 (1951) 35-42.

11. Cf. H. U. VON BALTHASAR, “Teología y santidad”, en *Verbum caro. Ensayos Teológicos I*, Cristiandad, 1964, Madrid, 235-268.

12. PIRONIO, “Teología y santidad”, op. cit., 37.

13. PIRONIO, “Teología y santidad”, op. cit., 35-36.

14. Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, *Eclesiología*, Madrid, BAC, 1998, 163.

15. Cf. C. GALLI, “Eduardo Pironio, un teólogo-pastor”, *Pastores* 31 (2004) 96-121.

16. PIRONIO, “Teología y santidad”, op. cit., 39.

17. P. ETCHEPAREBORDA, “Cardenal Eduardo F. Pironio. Contemplativo, profeta y pastor”, *Proyecto* 36 (2000) 280.

### 3. Una Facultad que se fue renovando según las orientaciones del Concilio Vaticano II

El Concilio Vaticano II es el gran acontecimiento de la Iglesia contemporánea. En la exhortación posjubilar *Novo Millennio Ineunte* (NMI) Juan Pablo II relaciona el Jubileo con el Concilio y dice:

“Había pensado en *este Año Santo del dos mil* como un momento importante desde el inicio de mi Pontificado. Pensé en esta celebración como una convocatoria providencial en la cual *la Iglesia, treinta y cinco años después del Concilio Ecuménico Vaticano II*, habría sido invitada a *interrogarse sobre su renovación para asumir con nuevo ímpetu su misión evangelizadora*” (NMI 2).

La celebración de los 2000 años de la Encarnación del Verbo es puesta en relación con el Concilio y resulta ser *una convocatoria providencial para que la Iglesia se interrogue sobre su renovación para asumir con nuevo ímpetu su misión evangelizadora*. Así vincula ambos acontecimientos en el horizonte de la evangelización, puesta en el centro de su conciencia por un Concilio que se autodefinió como *pastoral*. Juan Pablo II asocia *el Concilio y el Jubileo* en el itinerario de la *renovación* porque el Vaticano II es la gran novedad de la Iglesia contemporánea y su fuente permanente de renovación.

En 1994, al iniciar el ciclo jubilar el Papa dice que el Concilio es “*el gran don del Espíritu a la Iglesia al final del segundo milenio*” (TMA 36), que “*marca una época nueva en la vida de la Iglesia*” (TMA 18) y que su “*enorme riqueza de contenidos y el tono nuevo –desconocido antes– de la presentación conciliar de sus contenidos, constituyen casi un anuncio de tiempos nuevos*” (TMA 20).

Casi un mes después de recordar estas enseñanzas murió Juan Pablo II. Es pertinente incorporar en este punto un párrafo de su *Testamento* escrito durante el año jubilar. Allí el Papa dice:

“Al encontrarme en el umbral del tercer milenio ‘*in medio Ecclesiae*’, deseo expresar una vez más mi gratitud al Espíritu Santo por el *gran regalo* del Concilio Vaticano II, del que junto a la Iglesia entera –y todo el Episcopado– me siento deudor. Estoy convencido de que *las nuevas generaciones* podrán servirse todavía durante mucho tiempo de *las riquezas dejadas por este Concilio del siglo XX*. Como obispo que he participado en el *evento conciliar* desde el primero hasta el último día, deseo confiar este *gran patrimonio* a todos aquellos que son y serán llamados a *ponerlo en práctica en el futuro*. Por mi parte, doy las gracias al Pastor eterno que me

ha permitido *servir a esta grandísima causa* en el curso de todos los años de mi pontificado”.<sup>18</sup>

Al concluir el Jubileo el mismo Pontífice declara que el Concilio ha sido “*la gran gracia de la que la Iglesia se ha beneficiado en el siglo XX*” y que en el Concilio “*se nos ha ofrecido una ‘brújula’ segura para orientarnos en el camino del siglo que comienza*” (NMI 57). El Vaticano II es la *gran gracia* recibida en el siglo XX y la *brújula segura* para el siglo XXI. “El mismo Concilio es interpretado bajo el binomio *gracia y compromiso*”.<sup>19</sup> Con estas mismas palabras convocamos al curso abierto de extensión universitaria que haremos en el primer semestre bajo el título *El encuentro con Jesucristo en sus variadas presencias* (SC 7) para celebrar y pensar el mensaje conciliar en sus 40 años. Además, el acontecimiento, la enseñanza, el espíritu, la recepción y la actualidad del Vaticano II será un tema central a tratar durante la exposición “*90 años de la Facultad de Teología*” que realizaremos a partir del 9 de noviembre en el *Pabellón de las Bellas Artes* en la Sede Central de la UCA.

Juan Pablo II reconoce “*cuánta riqueza (hay) ... en las orientaciones que nos dio el Concilio Vaticano II*” (NMI 57). En esa exhortación posjubilar propone a todo el Pueblo de Dios revisar la recepción y la aplicación de “*las grandes directrices del Concilio Vaticano II*” (NMI 44), como ya lo hiciera al convocar al examen de conciencia para la conversión eclesial (cf. TMA 31-36). Lo mismo ha recordado en la Carta Apostólica *Mane nobiscum Domine*, al situar el Año de la Eucaristía en la línea del Concilio y del Jubileo. En *Novo Millennio Ineunte* había vuelto sobre la cuestión al invitar a asumir los documentos conciliares como *textos cualificados y normativos del Magisterio* que, situados en el seno de la Tradición, son el camino de renovación para la Iglesia del nuevo milenio.

“¡Cuánta riqueza, queridos hermanos y hermanas, hay en las orientaciones que nos dio el Concilio Vaticano II! Por eso, en la preparación del Gran Jubileo, *he pedido a la Iglesia que se interrogase sobre la acogida del Concilio* (TMA 36) ¿Se ha hecho?... A medida que pasan los años, aquellos textos no pierden su valor ni su esplendor. Es necesario leerlos de manera apropiada y que sean conocidos y asimilados como *textos cualificados y normativos del Magisterio dentro de la Tradición de la Iglesia*” (NMI 57).

18. JUAN PABLO II, “Testamento”, Diario *La Nación* 8/5/2005, 6.

19. C. SCHICKENDANTZ, “El cristianismo es gracia (NMI 4). Algunas reflexiones sobre antropología y santidad”, en COMISIÓN EPISCOPAL DE FE Y CULTURA, *Caminemos con esperanza*, San Pablo, Buenos Aires, 2003, 79.

En nombre de esta Facultad de Teología pontificia me animo a invitar a *revisar la recepción* del Concilio en nuestra vida y enseñanza. Por eso pido a todos los profesores y profesoras de las distintas disciplinas teológicas, filosóficas y humanísticas que profundicen las riquezas de la doctrina conciliar en los cursos y seminarios que dictarán en las diferentes carreras y cátedras durante 2005.

Los papas marcaron *la trascendencia histórica del acontecimiento conciliar para la renovación de la Iglesia*. Juan XXIII habló de un nuevo Pentecostés, imprimió a la asamblea una triple finalidad pastoral, ecuménica y misionera, y encontró un eje en torno a la luz del cirio pascual: *Lumen Christi, Lumen Ecclesiae, Lumen Gentium*, vinculando a Cristo, la Iglesia y el hombre. Pablo VI, en su encíclica programática *Ecclesiam suam* (1964), habló de una nueva reforma (ES 39), estableció la secuencia *conciencia, renovación y diálogo* reorientando los fines del Concilio, y mantuvo el eje cristológico y eclesiológico promoviendo una “teología concreta e histórica” que permitió entender el misterio de la Iglesia como el Pueblo de Dios en la historia del mundo. Para él, como consta en sus discursos de las distintas sesiones, el Concilio respondía a una íntima necesidad de la Iglesia de hacer un acto de *autoconciencia* como fuente de una profunda *renovación* en el encuentro con el misterio de Dios y al servicio del *dialogo salutis* con la humanidad. En continuidad con aquella búsqueda de renovación animada por el Espíritu de Cristo, Juan Pablo II ha visto al Concilio como el comienzo de un nuevo Adviento que tiene su repercusión y prolongación en el Gran Jubileo (TMA 20, 23).

*El Concilio ha influido en la renovación de los estudios teológicos y en la reorganización de las facultades de teología, las que se consolidaron en estas cuatro décadas. Entre las causas de este fenómeno noto el desarrollo y la difusión de la excelente teología contemporánea, el crecimiento y el protagonismo de la acción cultural y educativa de las iglesias locales en distintos países, la voluntad de profundizar el contenido de la revelación y de pensar con la luz de la fe los problemas sociales y culturales de nuestros pueblos, y la búsqueda creciente de una seria formación teológica inicial de nivel superior por parte de sacerdotes, seminaristas, consagrados y consagradas, laicos y laicas. La Sagrada Congregación para la Educación Católica, siguiendo el mandato recibido del Vaticano II (GE 11), impulsó la renovación de las Facultades eclesiológicas, las cuales debieron adaptar sus Estatutos a las Algunas Normas,*<sup>20</sup>

20. Cf. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Normae Quaedam ad Constitutionem Apostolicam Deus Scientiarum Dominus de Studiis Academicis Ecclesiasticis, Recognoscendam*, 1968.

dictadas en 1968 para un primera etapa experimental, hasta que en 1979 Juan Pablo II promulgó la Constitución Apostólica *Sapientia Christiana* que hoy nos rige.<sup>21</sup>

Nuestra Facultad, que fue una de las primeras en dedicar comentarios a *Lumen gentium* y *Gaudium et spes*,<sup>22</sup> hizo una intensa reflexión sobre sí misma a la luz de las orientaciones conciliares y posconciliares, que ha quedado reflejada en las sucesivas versiones de sus Estatutos y en la renovación de sus planes de estudio. Me importa acercarlos el testimonio de un profesor de esa generación, Carmelo Giaquinta, que fue decano por dos periodos en los años setenta. El arzobispo emérito de Resistencia, en un texto todavía inédito que se publicará dentro del tomo 1 de una selección de escritos teológico-pastorales de Lucio Gera, escribió a pedido de los que formamos el *Comité Editorial* de esa obra un relato sobre la Facultad en el preconilio, el concilio y el posconcilio hasta Puebla. Lo tituló *La Facultad de Teología ‘Inmaculada Concepción’* y lo organizó en base a tres etapas, llamadas: I. 1945-1960: *De la restauración de la Facultad a la entrega al Clero*; II. 1959-1968: *Una Facultad de Teología para el Pueblo de Dios*; III. 1969-1979: *Una Facultad en tiempos críticos*.

Giaquinta dice que, después del Concilio, “la importancia de la noción *Pueblo de Dios* se hizo muy aguda en el ambiente de la Facultad”. Reconoce que, “con el grupo de profesores que venía de fines de los cincuenta y con otros que se fueron incorporando, tratamos de llevar adelante los ciclos y cursos *asumiendo el espíritu y la letra del Concilio Vaticano II*”. En ese marco afirma que una preocupación fue abrir los estudios a los distintos miembros del Pueblo de Dios. Y recuerda lo siguiente:

“En 1967 participamos del *Congreso de Facultades Eclesiásticas* enviando a Roma a Ricardo Ferrara, Secretario Académico de la Facultad, donde se definirían las primeras orientaciones postconciliares para la renovación de los estudios eclesiológicos. De allí surgieron las *Normae Quaedam*. Aunque hoy pudiere parecer ridículo, el hecho de que las Facultades eclesiológicas estén abiertas a los laicos, “*también a las mujeres*”,

21. Cf. JUAN PABLO II, *Constitución Apostólica Sapientia Christiana*, del 15/4/1979; CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA: *Normas en orden a la recta aplicación de ‘Sapientia Christiana’* del 19/4/1979.

22. Cf. R. FERRARA - L. GERA - R. TELLO, ET ALII, “*Lumen gentium*. Comentario de la Constitución conciliar sobre la Iglesia”, *Teología* 7 (1965) y 8 (1966); R. FERRARA - J. MEJÍA - H. MANDRIONI, ET ALII, “*Gaudium et Spes*. Aspectos fundamentales de la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de nuestro tiempo”, *Teología* 10-11 (1967).

éste fue un *aporte específico de nuestra Facultad*, pues sentíamos que en nuestro ambiente se resistía el ingreso de la mujer a las aulas de la Facultad. Y ello no era conforme a la visión de Pueblo de Dios que asumió el Concilio para expresar el misterio y la realidad de la Iglesia”.

Una apreciación similar hace cuando evoca hechos de sus dos decanatos, sucedidos de 1972 a 1979:

“En la Facultad se trataba no sólo de dar clases a los *futuros clérigos* que concurrían a sus aulas a hacer sus estudios, sino también de responder a *otro tipo de alumnado, laicos y religiosas*, y de asumir la tarea más propia de una Facultad: *investigar en las ciencias eclesiológicas y preparar a futuros profesores e investigadores*”.

El impacto del Concilio en la Facultad ha sido muy importante durante estos cuarenta años, en todos los aspectos, especialmente en la orientación de los estudios teológicos, como ha quedado de manifiesto en los nuevos *Estatutos* aprobados en 2004 por la *Congregación de Educación Católica*. Para mantenerme sólo en el tema que acabo de apuntar, y del que todos ustedes tienen una experiencia directa de comunión eclesial en esta Facultad, al compartir la vida y el estudio con miembros del Pueblo de Dios de distintas vocaciones, situaciones y culturas, cito sólo un texto de los *Estatutos*:

“Se ha procurado además, en los presentes *Estatutos*, satisfacer la tendencia a participar en el estudio de la teología que en los últimos años se ha manifestado por parte de diversos sectores del Pueblo de Dios, no sólo por parte de los eclesiológicos que, en mayor número, buscan la madurez teológica que corresponde a la obtención de los grados académicos, sino también por parte de los laicos, y religiosos y religiosas de diversas familias” (Introducción II, 4).

Con este espíritu eclesial y conciliar los recibimos a todos y le damos la bienvenida a los nuevos alumnos, que vienen a estudiar teología en español a una Facultad de la Argentina. Aunque parezca obvio, recuerdo que el Concilio impulsó el uso de la lengua vernácula en la liturgia, expresando así que *la Iglesia celebra a Dios y evangeliza a los pueblos en las lenguas de todas las culturas*. Pero en aquellos tiempos no solamente las celebraciones litúrgicas pasaron del latín al castellano, sino también la forma de impartir la teología, tanto en las clases orales como en los textos escritos.

#### 4. Una Facultad que desea hacer teología en lengua española y en diálogo con la cultura

En este bienio el castellano tiene una relevancia notable por dos hechos. Primero, por el *III Congreso Internacional de la Lengua Española*, realizado en Rosario en 2004 y convocado por la *Real Academia de la Lengua Española*.<sup>23</sup> Allí se mostró la vigencia del idioma, su mayor difusión mundial –hablada por 400 millones de personas, es la cuarta lengua del mundo y la segunda de Occidente, que en 2050 puede llegar a superar al inglés–, la unidad plural de sus muchas formas locales, y su inmensurable riqueza cultural y lingüística, capaz de traducir el fondo del espíritu humano, porque “no hay lengua más constante y más vocal: *escribimos como decimos y decimos como escribimos*”.<sup>24</sup>

En 2005 nos encontramos en el *Cuarto Centenario* de la edición de una de las grandes obras de la literatura española: *Don Quijote de la Mancha*.<sup>25</sup> Con ella Miguel de Cervantes inició –y en cierto modo consumó– el género de la novela a partir de la sátira a los libros de caballería en el contexto del barroco español, mostró un caballero errante en pos de la justicia, y dejó un legado de sabiduría humana y cristiana de validez universal. Es un verdadero “clásico” si, como escribió I. Calvino:

“*los clásicos* son libros que ejercen una influencia particular ya sea cuando se imponen como inolvidables, ya sea cuando se esconden en los pliegues de la memoria mimetizándose con el inconsciente colectivo o individual... son esos libros que nos llegan trayendo impresa la huella de la las lecturas que han precedido a la nuestra, y tras de sí, la huella que ha dejado en la cultura o en las culturas que han atravesado o, más sencillamente, en el lenguaje o en las costumbres... son libros que, cuanto más cree uno conocerlos de oídas, tanto más nuevos, inesperados, inéditos resultan al leerlos de verdad... los clásicos sirven para entender quiénes somos y adónde hemos llegado...”<sup>26</sup>

23. Cf. C. ZAPIOLA, “Rescatar la palabra y valorar la literatura. A propósito del III Congreso Internacional de la Lengua Española”, *Criterio* 2301 (2005) 26-27.

24. C. FUENTES, “Nos une la lengua”, *Criterio* 2300 (2004) 689.

25. Cf. M. DE CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*, Edición del IV Centenario, Real Academia Española - Asociación de Academias de la Lengua Española, Alfaguara - Santillana Editores Generales, San Pablo, 2004.

26. I. CALVINO, *Por qué leer los clásicos*, Barcelona, Tusquets Editores, 1994, 14, 15, 16, 19.

“*El Santo de La Mancha*”, como lo llamó Miguel de Unamuno,<sup>27</sup> trasmite a través de sus dos personajes centrales e inseparables una sabiduría de la vida impregnada de la fe, que combina los ideales heroicos con el sentido común del pueblo sencillo, como se advierte en diálogos y refranes. La primera parte fue editada en 1605 y ese mismo año comenzó su andadura americana, ya que cientos de ejemplares llegaron a Lima y a Cartagena de Indias en *nuestra América*. De su segunda parte, publicada en 1615, que combina magistralmente vida y literatura, y resulta ser un avance de lo que hoy se denomina “intertextualidad”, recojo sólo dos textos que expresan una visión creyente y teológica del hombre y de Dios. En uno de los tantos diálogos del Quijote con Sancho, se advierte una concepción de la libertad como don recibido de Dios y expresión de la dignidad infinita de la persona humana.

“*La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad así como por la honra se puede y debe aventurar la vida, y, por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que puede venir a los hombres*” (II, 58, 984-985).

En el capítulo final Don Quijote se enfrenta a la muerte, reconoce la condición frágil, mortal y pecadora del hombre, y, sobre todo, confiesa su fe en nuestro Dios, aquel cuyo omnipotencia se manifiesta en su misericordia: “¡Bendito sea el *poderoso Dios*, que tanto bien me ha hecho! En fin, *sus misericordias no tienen límite*, ni la abrevian ni la impiden los pecados de los hombres” (II, 74, 1100).

Concluido el siglo XX, centuria de totalitarismos e imperialismos que infligieron enormes sufrimientos a la vida y la libertad de personas y pueblos, iniciamos el siglo XXI, en el que se hace densa la experiencia de la falibilidad de la libertad, de tantas miserias humanas y del abrumador peso del mal, desde el hambre, la guerra y el terrorismo a nivel mundial hasta la corrupción que engendra la muerte de 197 jóvenes como las sucedidas en el local bailable *República de Cromagnon* de Buenos Aires. Necesitamos redescubrir la grandeza y la pequeñez del ser humano, capaz de lo mejor y de lo peor, y sobre todo, confesar la todopoderosa misericordia de Dios que funda nuestra esperanza. Hablar de estas cosas clásicas y actuales desde la fe pertenece a nuestro quehacer formativo, co-

27. M. DE UNAMUNO, “El Santo de La Mancha”, *La Nación*, 15/4/1923, reeditado en *La Nación. Cultura*, 16/1/2005, 1 y 3.

mo lo muestra el Papa en su impresionante *meditación sobre el mal* contenida en su reciente libro *Memoria e Identidad*, animándonos a creer que en Cristo el bien triunfa sobre el mal y la muerte sobre la vida.<sup>28</sup>

Los dos acontecimientos culturales señalados ponen sobre el tapete la tradición y la actualidad de nuestra lengua y me ayudan a compartir una reflexión que hago desde mi primera lectura de O. González de Cardedal, uno de los más grandes teólogos españoles. En 1974, al ingresar en el Seminario, mi padre me regaló *Elogio de la encina*, sobre la fidelidad creadora en tiempos de inclemencia.<sup>29</sup> Allí noté que Olegario piensa y escribe teología aprovechando las riquezas de nuestro idioma.<sup>30</sup> Luego profundicé esta reflexión durante mi estadía en Alemania (1987/88), cuando veía discriminada la bibliografía teológica en castellano. Y la maduré en los últimos diez años, al asumir funciones institucionales, tener una visión más internacional y estudiar con atención la historia de la teología.

Me refiero a *la importancia creciente que va teniendo la lengua española en la teología católica del presente y del futuro*. Nuestra lengua atravesó momentos excepcionales en los siglos XVI y XVII, en los que se manifestó con un valor incomparable no sólo en la literatura sino también en la mística. ¡Cuánta riqueza debe tener si en ella han podido expresarse las grandes experiencias místicas de Teresa de Jesús, Juan de la Cruz e Ignacio de Loyola, y los grandes misterios de la fe y de la vida en las obras de Calderón de la Barca, Lope de Vega o Tirso de Molina! Pero nuestra vieja lengua castellana, de la mano del latín y en devenir hacia el moderno español, conoció una incipiente expresión en teólogos y filósofos de la escolástica barroca, desde F. de Vitoria a F. Suárez. Pienso, modestamente, que *el siglo XX ha sido un tiempo de un importante desarrollo de la filosofía en España y en lengua española*, desde M. de Unamuno hasta X. Zubiri, para limitarme a la península ibérica.

En el período posconciliar se ha afirmado el español como lengua teológica en España y en la América Hispana, e incluso, recientemente, entre los hispanos de los Estados Unidos. En los últimos cuarenta años la teología en lengua española ha crecido notablemente a nivel cuantitativo

28. Cf. JUAN PABLO II, *Memoria e Identidad. Conversaciones al filo de dos milenios*, Planeta, Buenos Aires, 2005, 11-45.

29. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Elogio de la encina. Existencia cristiana y fidelidad creadora*, Salamanca, Sígueme, 1973, texto -como todos los suyos- español y muy universal; a la vez teológico, histórico y literario.

30. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1998, X.

y cualitativo, adquiriendo un mayor nivel y una más amplia difusión, gracias a la obra de *muchos teólogos españoles y latinoamericanos*. Al lado de las lenguas que marcaron a la teología del siglo XX –italiano, alemán, francés, ahora inglés– espero que *se consolide una teología pensada, hablada y escrita en español –y en portugués–, en la península ibérica y en nuestra América*. Esto requiere potenciar y renovar la tradición literaria, mística, filosófica y teológica de la cultura hispana e hispanoamericana, a lo que se debe contribuir desde nuestro país y desde esta Facultad de la Iglesia en la Argentina.

Hay varios *signos convergentes* que fundan esta convicción y alientan este deseo. 1) Editoriales españolas como *Sígueme* destacan el nivel de los trabajos bíblicos y sistemáticos de argentinos y comienzan a publicar sus obras en España. 2) Hay libros personales y obras colectivas de envergadura escritos o dirigidos por biblistas y teólogos argentinos que expresan el nivel de nuestra teología. Varias obras, escritas por importantes profesores nuestros, enorgullecen a esta Facultad. Un ejemplo es la aparición de libros escritos por dos de nuestros más grandes profesores y que salen a la luz después de décadas de investigación y docencia. Me refiero al ensayo sobre *El Misterio de Dios* del P. Ferrara y al *Comentario al Evangelio de San Juan* del P. Rivas.<sup>31</sup> 3) Finalmente, se da un florecimiento de publicaciones de varias de nuestras *instituciones* teológicas y, en perspectiva más amplia, una excelente producción de profesores *jóvenes* de la Argentina. Basta mencionar dos datos: muchos tenemos artículos y trabajos en revistas y libros extranjeros, escritos en español u otras lenguas; y varios doctores argentinos publicaron sus tesis en España, además de los que las editaron en Roma.

Para esta esperanza se vuelva una realidad y pueda contribuir a enriquecer la ciencia teológica y alimentar la fe del Pueblo de Dios, invito a todos los alumnos a la humilde tarea y al esfuerzo escondido de *estudiar cada día un poco más y mejor*, para que puedan sentirse parte de esta gran aventura histórica que es *el desarrollo interno y la difusión externa de nuestra teología*, a partir de las fuentes de la fe y en diálogo con la cultura, cuya primera expresión es la lengua. Espero que se dejen fascinar por la austera belleza de hacer teología y filosofía en esta difícil Argentina del tercer milenio.

31. Cf. R. FERRARA, *El Misterio de Dios. Paradojas y correspondencias*, Salamanca, Sígueme, 2005; L. RIVAS, *Comentario al Evangelio de San Juan*, Buenos Aires, San Benito, 2005.

## 5. Una Facultad que consolida su identidad presente y piensa su perfil futuro

En su último discurso como Decano R. Ferrara dijo que *el Concilio Vaticano II marcó una nueva etapa en nuestra Facultad*, de carácter fundacional, y contribuyó a gestar el *estilo integrador* de nuestra tradición teológica.<sup>32</sup> En estos cuarenta años la Facultad recorrió una etapa muy importante de su historia, a la cual no es fácil resumir ni evaluar. En la última década algunos de sus ex-decanos y yo mismo ensayamos varias veces periodizaciones sobre su itinerario en el período posconciliar.

En este contexto invito a *mirar hacia el futuro*. En 2005 nos encontramos en el quinquenio previo al bicentenario del país (2010) y en el decenio previo al centenario de la Facultad (2015). En el medio de este período se cumplirán los 75 años del Colegio Máximo de la Compañía de Jesús (2006), el cincuentenario de la UCA (2008) y los 110 años de este edificio del Seminario de Buenos Aires, *alma mater* y sede de la Facultad (2009). Con estos horizontes quiero anunciar varias iniciativas:

a- *De cara al Bicentenario* de los inicios institucionales de la República Argentina: 1) la aprobación de una propuesta del *Departamento de Historia de la Iglesia* para llevar adelante, durante el quinquenio, una investigación en diálogo con otras unidades de la UCA y distintas instituciones del país; 2) el pedido de la Comisión Organizadora del *Congreso Nacional de Laicos* que se hará en octubre, inserto en un proceso participativo *Hacia la Argentina del Bicentenario*, para que profesores de la Facultad acompañen el Congreso y el proceso posterior desde el aporte específico de la teología.

b- *De cara al Centenario* de la Facultad: 1) La puesta en marcha de una iniciativa del Decanato, que será liderada por la *Fundación para la Teología y la Cultura 'Cardenal Antonio Quarracino'* y que cuenta con la aprobación de todas las instancias pertinentes, comenzando por el Seminario y la Facultad, destinada a crear *una zona de patrimonio histórico* de las dos instituciones hermanas de Villa Devoto, en la que se ubicará el anticuario de la biblioteca y se formarán los archivos del Seminario, la Facultad y otros archivos teológico-pastorales de la Iglesia en la Argentina. El proyecto se realizará en el espacio del Seminario donde funcionaba el

32. Cf. R. FERRARA, "Nuestra Facultad en la coyuntura y en su tradición", *Teología* 79 (2002) 172.

antiguo decanato de la Facultad y se abre en 2005 hacia 2015 para cubrir varios aspectos, que van desde los edificios a los informáticos, del saneamiento y la conservación de las obras hasta su digitalización y exposición. 2) El encargo dado al *Departamento de Historia de la Iglesia* para llevar adelante una investigación destinada a escribir una historia documentada y completa de la Facultad. 3) La *celebración de los 90 años de la Facultad de Teología (1915-2005)* en el último trimestre: 1) en Villa Devoto de forma *extendida*, aprovechando los acontecimientos y fechas del calendario académico; 2) en Puerto Madero de forma *intensiva*, realizando desde el 9 de noviembre en el *Pabellón de las Bellas Artes* una exposición de patrimonio bibliográfico y artístico junto con una serie de actividades de contenido histórico, teológico, espiritual y cultural que nos asocien a la celebración del Concilio Vaticano II y que muestren algunas facetas de la vida de la Facultad al resto de la comunidad universitaria y a un público más vasto.

En un horizonte más inmediato, les cuento que en el POA 2005, en el rubro *Organización y Gestión Académica y Administrativa*, se ha aprobado el objetivo titulado: *Contribuir a delinear el perfil propio de nuestra Facultad*. Para eso, además de las actividades indicadas, *queremos impulsar una reflexión sobre el perfil original de la Facultad hacia su Centenario*. Luego de “convocar a la elección del Decano y el Vicedecano para el próximo trienio”, lo que haré próximamente, y después de conocer las autoridades que llevarán adelante nuestra institución en los próximos años, se pondrá en marcha otra iniciativa aprobada por el Consejo Académico: “proponer un documento de trabajo acerca del perfil pasado, presente y futuro de la Facultad” y “elaborar un *paper* para conversarlo y enriquecerlo en todas las instancias académicas”. En esta línea se realizará la *Encuesta a los docentes* para conocer su opinión sobre cuestiones de fondo. Si el proyecto se lleva adelante, cada uno será convocado según su condición a dar su aporte a este proceso institucional para el mediano plazo en una etapa de madurez institucional y de transición generacional. Mientras caminamos hacia el Centenario debemos *delinear juntos el perfil presente de la Facultad desde su pasado y hacia el futuro*.

Lo que expuse acerca el estatuto universitario de la teología y la conciencia histórica de la Facultad en su nonagésimo aniversario debe ayudarnos a sentirnos parte de *una institución con historia* y a crecer en la convicción de que, internarse por el camino de la teología para *intentar ser “teólogos”*, requiere la autoconciencia compartida de *ser, saberse, que-*

*erse y sentirse “universitarios”*. No es una condición secundaria, coyuntural, accesoria o pasajera. Estamos llamados a asumir y agradecer que *tanto los profesores como los estudiantes de teología somos universitarios* y debemos valorar el pertenecer a esta institución de educación superior con sus luces y sus sombras, pero empeñada por parte de sus autoridades personales y colegiadas en *cumplir con fidelidad creadora su misión*.

Nuestra Facultad está llamada a vivir su pertenencia a la *Conferencia Episcopal Argentina* y al Pueblo de Dios que peregrina en nuestra Patria, en la comunión de la Iglesia universal. Otro objetivo del POA es *sistematizar y acrecentar los servicios de la Facultad a la Iglesia en la Argentina*. Queremos acompañar mejor a los siete *Institutos Afiliados*, que tal vez se conviertan en nueve, dado que en diciembre el *Consejo Académico* aprobó dos nuevas afiliaciones. Deseamos realizar con diligencia y nivel las tareas que nos encomiende el *Episcopado* o las colaboraciones que nos pidan sus comisiones y organismos. Queremos seguir prestando distintos servicios a las iglesias particulares a través de nuestros profesores. Todo esto se enmarca en uno de nuestros fines, como dicen los Estatutos:

“Dentro de su función específica, prestar su servicio a las Iglesias particulares y a la Iglesia universal en toda la labor evangelizadora, encaminando su colaboración ante todo a la comprensión, defensa y difusión de la fe, y extendiéndola simultáneamente a la promoción humana en todo el ámbito de la cultura y de la sociedad” (Estatutos, Art.2/3).

Una forma de cumplir esta misión de difusión y servicio son *actividades de extensión universitaria* como los *cursos abiertos* y las *publicaciones*, que brindan diversos aportes a la formación teológica, catequística y pastoral. Durante los noventa la Facultad realizó varios *cursos de extensión*, algunos de los cuales se difundieron en *libros*. Les comunicamos que están por ser editados *tres libros* que son frutos maduros de dos seminarios intercátedras y de un curso de extensión. Resultados de aquellos encuentros de “investigación en diálogo” entre los profesores son las obras *Teología y Espiritualidad*, de carácter interdisciplinar, y *La Palabra viva y actual*, de contenido bíblico.<sup>33</sup> Además, como resultado del curso de extensión de 2004, y gracias a un acuerdo con el Secretariado General de la

33. Cf. V. M. FERNÁNDEZ - C. M. GALLI, *Teología y espiritualidad. La dimensión espiritual de las diversas disciplinas teológicas*, San Pablo, Buenos Aires, 2005, con doce aportes; C. M. GALLI - V. M. FERNÁNDEZ, *La Palabra viva y actual. Estudios de actualización bíblica*, Buenos Aires, San Benito, 2005, con cinco estudios.

CEA, su Oficina del Libro tiene en prensa la obra colectiva de seis profesores de la Facultad en la que hacemos un comentario completo de *Navega mar adentro*. Ese libro profundizará el documento en el que los Obispos expresaron que, “frente a la crítica situación del país, elegimos la Nueva Evangelización como la mejor contribución que la Iglesia puede realizar para superarla” (NMA 1).<sup>34</sup>

Omito nombrar otras iniciativas propuestas al servicio de la Iglesia y el elenco detallado de actividades de investigación, docencia, extensión y servicio planificadas para este año, de las cuales en febrero ya realizamos las Jornadas teológico-pastorales de Liturgia junto con la *Fundación Diakonia*.

## 6. La teo-logía en la Facultad: nuestras palabras al servicio de la Palabra de Dios

En 2005 quiero evocar la orientación principal de la clase magistral que dio C. Giaquinta al asumir como decano el 28/8/1972: “La teología al servicio de la Palabra de Dios”. Presenta la función del teólogo como *un servicio a la Palabra de Dios* marcando *una espiritualidad del servicio teológico*.

“Hasta el mismo nombre lo dice: ‘*Théologos*’, o sea, ‘*Theou Lógos*’; es decir: ‘Palabra de Dios’; o bien, ‘el que sabe de Dios’, y ‘el que habla de Dios’. Para los primeros Padres de la Iglesia era, también, ‘el que ve a Dios’. ¿Podrán valer un día de cada uno de nosotros, profesores y alumnos, todas estas definiciones del ‘Teólogo’? ¡Ojalá! No ambicionemos, entre tanto, canonizarnos como tales. Ansemos sí, hoy, y cada día después, ser más y más *servidores de la Palabra de Dios* (Lc 1,2). ¡Servidores!... Esta palabra no designa ninguna tarea fácil y cómoda... Al teólogo dispuesto a continuar y renovar su servicio a la Palabra divina, están dirigidas estas palabras de la Palabra encarnada: ‘*El que me sirva, que me siga, y donde yo esté, allí estará también mi servidor. Al que me siga, el Padre le honrará*’ (Jn 12,26)... Podríamos seguir meditando sobre la naturaleza y las exigencias del servicio a la Palabra de Dios por parte del teólogo. Baste, esto, como primer cuadro de referencia, desde el cual *interpretarnos recíprocamente, profesores y alumnos de esta Facultad. Así los interpreto yo hoy a ustedes. Ojalá merezca mañana yo ser interpretado por ustedes así*”.<sup>35</sup>

34. Cf. V. M. FERNÁNDEZ - C. M. GALLI (dirs.), *Comentario a 'Navega mar adentro'. Profundización teológica y perspectivas pastorales*, Buenos Aires, Conferencia Episcopal Argentina - Oficina del Libro, 2005.

35. C. GIAQUINTA, “La teología al servicio de la Palabra de Dios”, *Teología* 21-22 (1972/3) 7 y 10.

Más de treinta años después me atrevo a decir lo mismo: en ese cuadro de referencia hoy debemos *interpretarnos recíprocamente los profesores y alumnos de esta Facultad*. Así los interpreto yo a ustedes y ojalá mañana merezca yo ser interpretado por ustedes de esta manera. Reflexionar sobre la teología como *una palabra pensada y proferida al servicio de la Palabra de Dios* invita a meditar sobre la palabra como acceso al ser y al misterio en un horizonte filosófico, sobre la Palabra de Dios encarnada en Jesucristo desde las fuentes bíblicas y, de un modo resolutivo, sobre el discurso teológico sistemático acerca de Dios en los inicios de este milenio. He reflexionado sobre estas cuestiones durante los últimos meses. Acerca de la primera, lo hice a partir de interesantes aportes sobre la palabra filosófica y poética, en particular los del último Heidegger en *De camino al habla*,<sup>36</sup> y sobre la palabra teológica a partir del libro de B. Mondin *¿Cómo hablar de Dios hoy?*<sup>37</sup>

En especial, medité sobre la Palabra que está vuelta hacia Dios y se ha vuelto a nosotros cuando “*el Verbo se hizo carne*” (Jn 1,14), relejendo el Prólogo del Evangelio de Juan de la mano de la excelente exégesis de los *Profesores de Sagradas Escrituras de la Sociedad Argentina de Teología*,<sup>38</sup> y del comentario de L. Rivas. He pensado la cuestión de lo que significa *una teología teológica o teologal*, según la llaman unos y otros, desde W. Kasper a B. Forte, la que vuelve a considerar a Dios en el centro del discurso teológico. Lo hice leyendo *dos excelentes ensayos acerca de Dios*, el ya citado aunque inédito de R. Ferrara y el editado en 2004 de O. González de Cardedal.<sup>39</sup> Había pensado compartir algunas de estas reflexiones pero me he limitado a desarrollar *la perspectiva histórica* que considero muy necesaria para las nuevas generaciones de profesores y alumnos.

Al terminar, de una forma fragmentaria, compendio el resultado de esa meditación en unas *reflexiones finales* que apuntan a *promover renovadas actitudes espirituales, intelectuales y pedagógicas*. Si queremos servir a la Palabra, pensar la fe, abrirnos a la verdad, ejercitar la teología –y

36. Cf. M. HEIDEGGER, *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002.

37. Cf. B. MONDIN, *Cómo hablar de Dios hoy. El lenguaje teológico*, Madrid, Paulinas, 1979, 125-135.

38. Cf. PROFESORES DE SAGRADAS ESCRITURAS, “El acontecimiento Cristo, principio hermenéutico fundamental de cualquier paradigma teológico”, en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.) *El misterio de Cristo como paradigma teológico. XIX Semana Argentina de Teología en los 30 años de la SAT*, Buenos Aires, San Benito, 2001, 61-106, esp. 64-83.

39. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, Salamanca, Sígueme, 2005.

la filosofía– necesitamos cultivar algunos hábitos que nos ayuden a desarrollar el pensamiento y la palabra.

- En el origen del estudio de cada uno en nuestra Facultad hay una *decisión* tomada de formas muy distintas que tiene que ver con la vocación y la misión personal. Soy consciente de que hay motivaciones, disposiciones, circunstancias, personalidades, carismas, actitudes y compromisos diversos. Pero también sé que *el encuentro en la verdad* que les proponemos requiere de la *respuesta personal nacida de una libertad responsable*. Porque hay, al menos, dos formas básicas de ejercicio de la libertad ante los otros, a las que llamaré *iniciativa y consentimiento*. Una u otra atraviesan desde dentro –se sepa o no– la situación de todo estudiante. Hay algunos que vienen a estudiar *por propia iniciativa*, porque han descubierto personalmente el llamado de Dios a dedicarse a la teología; otros vienen a estudiar *prestando su consentimiento* a la institución formativa que los envía, comunidad en la que ingresaron *por propia iniciativa*. En aquel *sí inicial dado a Dios* en la concreta comunidad eclesial que los forma está incluido el posterior consentimiento al llamado institucional a estudiar en nuestra Facultad, y a hacerlo con seriedad y alegría, gozándolo como una gracia y no sufriendolo como una desgracia a la que hay que resignarse porque forma parte de los requisitos para poder profesar los votos o recibir las órdenes. Yo los invito a *valorar su educación universitaria en teología como un llamado y una gracia que Dios les hace a través de las comunidades eclesiales a las que pertenecen*. Por eso, estudiar es, en primer lugar, *un acto libre de obediencia responsable a Dios*.
- *Estudiar requiere tiempo tanto en la asistencia a las clases como en el estudio personal*. Así como la primeras preguntas de la “Encuesta a los docentes” versan sobre su actualización intelectual, las primeras preguntas de la “Encuesta a los alumnos” versan sobre su dedicación responsable al estudio. Algunos piensan que tenemos muchas horas de clase por día –4 horas y un cuarto– pero no saben que en muchas carreras universitarias de la UCA y de la UBA el horario de clases de un estudiante regular de derecho o medicina es el mismo o mayor (5 hs y un cuarto), sobre todo si se incluyen las tareas prácticas. Otros dicen

que deben dedicar más tiempo a su formación sacerdotal o religiosa, lo que es verdad, porque es la formación integral y específica la que debe dar el marco integrador a la formación intelectual. Pero deben saber que en casi todos los seminarios los horarios de clases son más o menos los mismos, y que algunos tienen también por la tarde y otros los sábados. También se objeta la duración de seis años, pero se debe saber que en la mayoría de los seminarios argentinos hay siete años de estudios, y que en muchas facultades de teología, como en la otra que hay en la Argentina, o en la mayoría de Alemania, alcanzar el grado de bachiller lleva seis porque hay uno introductorio para humanidades y lenguas clásicas, dos para filosofía y tres para teología.

- Otros dicen que además de estudiar *hay que vivir o hacer muchas otras cosas más de la vida diaria*. Esto es verdad y sabemos la difícil misión de las instituciones formativas y lo costoso de la autoformación. También deben “vivir” los laicos que estudian otras carreras y en particular ésta, quienes “viven” las realidades de la familia, el trabajo, la Iglesia y la sociedad. Quien está en la formación inicial tiene que asumir que vivir es trabajar –*incluyendo el estudio en su trabajo*– al menos ocho horas, como cualquier joven o adulto. Por otra parte, aprender, pensar, escuchar, leer y estudiar son también *actos vitales* que alimentan la vida intelectual y, en nuestro caso, *la inteligencia de la vida de fe*, para que la fe confiada y pensada sea fuente de una vida plena. Sé que cada uno de los puntos mencionados es complejo y requiere un mayor diálogo formativo que ayude a la integración de todas las dimensiones de la vida del sujeto. Sólo quiero reiterar que *la Facultad se ha empeñado en ese diálogo desde la misión específica que la Iglesia le encomienda: brindar, en lo posible, un excelente nivel de formación filosófica y teológica al servicio de todos los estudiantes, en sus distintos estados de vida, con una peculiar atención a la formación a los candidatos al presbiterado*.
- Comunico a formadores y alumnos que el 25 de febrero envié una circular a los profesores sobre distintos tópicos de la tarea docente, algunos de los cuales serán retomados por el Sr. Vicedecano. El horizonte de las propuestas es el siguiente: así como, siguiendo la gestión de Mons. Ferrara, estamos empeñados en

*elevar el nivel académico, también queremos continuar mejorando la tarea pedagógica. Dicho de otro modo: al nivel académico de los profesores universitarios corresponde no sólo la excelencia de los contenidos de los conocimientos sino también la forma efectiva, adaptada y actualizada de su comunicación didáctica. Éste es un tema que se debate en la educación superior y que depende no sólo de las capacidades y limitaciones que encontramos en los alumnos sino de un replanteo de la realización concreta de nuestra vocación docente. Nosotros, los docentes, estamos llamados a crecer en ciencia y sabiduría, y a comunicar mejor lo que sabemos y saboreamos.*

- *Todos necesitamos escuchar para aprender y responder. Hay “un tiempo para hablar y otro para callar” (Qoh 3,7). “La vida del hombre se realiza entre callar y hablar”.<sup>40</sup> Entre el silencio y la palabra se encuentra esa tercera realidad que es la escucha, actitud que nace del silencio y dispone a la palabra. Esto es indispensable para el teólogo. Antes de ser el primer Decano de esta casa el P. Gera fue el primer Director de nuestra revista *Teología*, que salió a la luz en octubre de 1962, durante la primera sesión conciliar. Cuando la revista cumplió 35 años, Ferrara atestiguó que Pironio sugirió el nombre y que Gera escribió la “Presentación” del primer número.<sup>41</sup> En sus cuatro décadas la revista ha crecido con el aporte de los mejores profesores de varias generaciones, “un excelente plantel de teólogos e historiadores de la Iglesia”.<sup>42</sup> Justamente en aquel primer *Editorial Gera* escribió que el teólogo debe ser “un hombre solitario y silencioso”,<sup>43</sup> cuya escucha, recepción, aceptación, meditación, estudio y comunicación de la Palabra de Dios estén envueltas en la fecundidad del silencio.*
- *La escucha es posible cuando hay cierto silencio exterior e interior. En la escucha es muy patente que la palabra es un don que nos es dado y que estamos invitados a recibir libremente. Además, toda palabra de verdad, sea quien sea el que la profiera, es*

un *Don del Espíritu de la Verdad*. Lo que se nos da en la escucha tiene un carácter de alteridad. La escucha verdadera no es oír sólo mi voz sino la voz del otro y la voz de lo otro. La escucha es el primer momento de apertura del ser humano que se define por su “estado de abierto”, que se abre a lo que Guardini llamó “el carácter verbal de las cosas”. La verdad de una realidad se encuentra entre dos inteligencias, la de Dios que la concibe y la del hombre que la aprehende. Toda realidad es fruto del conocimiento arquetípico de Dios que al concebirla pone en ella el logos de su verdad e inteligibilidad. El conocimiento creador de Dios funda la cognoscibilidad del mundo haciéndolo accesible al conocimiento recreador del hombre. Como Dios se conoce y conoce todo en su Verbo, en el *Verbo de Dios* se esconde el misterio de las cosas. Conocer a Jesucristo, el Verbo encarnado, esclarece el misterio del hombre, el mundo y la historia.

- *Invito a profesores y alumnos a trabajar este año sobre el misterio del ‘logos’ como expresión del ser, articulación del pensar, riqueza del decir y capacidad de dialogar. A los cursos iniciales, y a las distintas actividades formativas, especialmente los seminarios teórico-prácticos, les encomiendo hacer esfuerzos para que cada alumno se sienta convocado a cultivar los hábitos necesarios para el estudio universitario. Hay que aprender a pensar, lo que significa conocer aquello que es con una actitud de apertura. Para eso son necesarios los hábitos de escuchar, leer, estudiar, cuestionar y cuestionarse, y comprender. Hay que aprender a decir, lo que significa expresar lo que uno conoce y piensa en actitud de diálogo. Para eso son necesarios los hábitos de plantearse las cuestiones con sinceridad y rigor, asumir las funciones expresivas y comunicativas de la palabra con confianza, animarse a decir la propia palabra de forma oral y escrita, en lo que es necesario ejercitarse...*
- *La palabra está llamada a hacerse carne en nosotros. La verdad de la palabra sólo puede ser asumida mediante actos de nuestra libertad. Ni debe ni puede sernos impuesta. Con humildad pide ser acogida. Respetará nuestros tiempos y nuestra pequeñez, que a veces requerirá ser ayudada por formadores, profesores, tutores, compañeros. Cada uno tiene su modo de recibir la palabra, cada comunidad tiene sus carismas para hacerlo. La pala-*

40. R. GUARDINI, “Silencio”, en *Meditaciones teológicas*, Madrid, Cristiandad, 1965, 784.

41. R. FERRARA, “Presentación del número Índice”, *Teología* 70 (1997) 5.

42. C. ALEJOS GRAU, “Revistas teológicas en América Latina”, en SARANYANA - ALEJOS GRAU, *Teología en América Latina*, op. cit., 626.

43. L. GERA, “Presentación”, *Teología* 1 (1962) 1.

*bra pide ser interpretada* porque “el ser se dice de muchas maneras”. La verdad que lo expresa se dice de muchas maneras y la escucha deberá tener la docilidad de dejarse hablar de esas muchas maneras. Aquí estamos en *un ambiente de escucha* de la variedad de los modos en que la palabra es dicha y recibida. La riqueza de la diversidad de proveniencias de ustedes hace de esta Facultad un ámbito privilegiado de *diálogo intercultural*.

- Necesitamos una *cultura de la responsabilidad activa y de la iniciativa creadora* fomentada por *el ejemplo* de autoridades, profesores y formadores, y cultivada por la dedicación de cada alumno y alumna, cualquiera sea su condición eclesial y su capacidad intelectual. Ustedes deben procurar *conocer lo que otros pensaron* porque no hay teología ni filosofía ni cultura sino en el seno de una tradición; y deben animarse a *pensar por sí mismos*, porque la fe que busca y sabe entender requiere que cada uno, personalmente, adhiera pensando y piense asintiendo. Esta actitud responsable implica el cultivo de hábitos espirituales, intelectuales y afectivos para asimilar desde dentro lo que se estudia, requiere formas de comunicación personales y grupales activas, y cumplir los procedimientos de una *institución* regida por normas civiles y eclesiásticas. Aliento a cada alumno y alumna para que sea *sujeto responsable de su formación y agente solidario de un buen clima de estudio para todos*.
- La Palabra eterna se dice en lenguaje humano.<sup>44</sup> “Dios ha hablado de muchas maneras” (Hb 1,1). En la Sagrada Escritura “Dios” se declina y conjuga en múltiples lenguajes: en el oráculo del profeta, la doxología y la plegaria del salmista, el relato del cronista, la sentencia del sabio, o bien, si nos situamos en el Nuevo Testamento, en el kerigma, la exégesis, la tipología, la apología o la parenesis del apóstol, hasta el discurso articulado del teólogo. Tanto Ferrara como González de Cardedal insisten en la variedad de los lenguajes de la fe y de la teología cultivados ya desde la Biblia y durante la historia de la Iglesia y de la teología, y en las distintas series de paradojas y correspondencias que articula el lenguaje acerca de Dios.<sup>45</sup> En la reunión del

Claustro Docente del primer semestre procuraremos pensar los *lenguajes sobre Dios* en orden a profundizar juntos el lenguaje religioso y teológico como primer paso para una reflexión acerca de nuestro perfil institucional. El primer versículo del prólogo de la Carta a los Hebreos enseña que Dios habló de muchas formas a través de los profetas, si bien nos ha hablado definitivamente en *Jesucristo*, su Hijo único, la Palabra encarnada. En él se da de un modo único y singular el encuentro entre el *Logos* de Dios y el *logos* del hombre.

- La teología cristiana se funda en la Palabra de Dios encarnada en Jesucristo y creída por la Iglesia. Esa Palabra es “*como el alma de la teología*” (DV 24; OT 16).<sup>46</sup> Los animo a estudiar las disciplinas teológicas a partir del estudio profundo de las Sagradas Escrituras. En todo lo que realizamos no tenemos otra finalidad que servir a *la Palabra de Dios* para que alimente la fe del Pueblo de Dios.
- A partir de la Palabra de Dios la teología es “*sermo de Deo*” (ST I, 1, 7). Hay varias formas de discurso referidas a Dios. Si Dios se dice de muchas maneras, si la Palabra de Dios se expresa en múltiples lenguajes humanos, la teología –fundada en la revelación y la fe– se expresa en *variadas formas de discurso*. Junto al esfuerzo por cultivar la *narratio* o relato narrativo y la *ratio* o discurso racional, hay que abrirse al *intellectus* o comprensión especulativa, y a la *sapientia*, o sabiduría contemplativa. En la teología católica contemporánea que se hace en el nuevo milenio estamos llamados a enriquecer los discursos acerca de Dios y de toda la realidad “*sub ratione Dei*” (ST I, 1, 7).
- Según Ferrara, en la teología caben *tres géneros de discurso* cuyo referente último es el singular “Dios” declinado y conjugado en primera, segunda y tercera persona. Con la adoración de la confesión de fe el teólogo responde a la interpelación del mensaje propuesto *en nombre de Dios*, en primera persona. Con diversas formas de oración dirigidas *a Dios*, en segunda persona, implora su inspiración y gracia. Finalmente *acerca de Dios*, en tercera persona, profiere un discurso “narrativo y es-

44. Cf. VON BALTHASAR, “Dios habla como hombre”, en *Ensayos teológicos. I*, op. cit., 95-125.

45. Cf. FERRARA, *El Misterio de Dios*, op. cit., 23-31, 252-265; GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, op. cit., 84-106, 311-332.

46. Cf. L. RIVAS, “La integración de la exégesis en la reflexión teológica”, *Teología* 84 (2004) 117-134.

peculativo” (FR 66) que parte de la Sagrada Escritura y se desarrolla con todos los recursos de la razón iluminada por la fe. El discurso teológico configura un tipo de razón (*ratio*) entrañada en la oración (*o-ratio*) y la adoración (*ad-oratio*). La oración da lugar a toda clase de funciones expresivas, descriptivas y comunicativas que remiten a la razón como lenguaje, incluyendo el lenguaje de la razón teológica. Tomás de Aquino decía: “*o-ratio, quasi oris ratio dicitur*” (ST II-II, 83, 1). El esfuerzo de la razón teológica debe nacer siempre de la oración y culminar siempre en la adoración.

- Por otra parte, hay un movimiento circular entre la biografía teologal y el conocimiento teológico.<sup>47</sup> Nos iluminan dos fórmulas que se refieren a formas históricas de hacer teología y que hoy deben integrarse en un síntesis intelectual y vital: “*credo ut experiar*”, y “*credo ut intelligam - intellego ut credam*”.<sup>48</sup> Hay aquí dos dialécticas que hacen a la vida teológica: por un lado la fe es fuente de experiencia espiritual e intelectual; por el otro, hay un movimiento contrario y complementario entre la fe que busca, sabe y gusta entender; y la inteligencia que busca, sabe y gusta creer. Con una expresión actual digo que el teólogo que aprende o enseña –mirando los ejemplos de los grandes teólogos– debe aspirar a tener *el pensamiento de su vida creyente y la vida del pensamiento creyente*.<sup>49</sup>
- Ya que antes hablé de la literatura, y aquí tenemos varios prosemarios de humanidades, y dado que dedicamos más de dos años al estudio de la filosofía histórica y sistemática, quiero apuntarles que hay una *convergencia analógica* y una *circularidad hermenéutica* entre las distintas formas de las letras y los lenguajes teológicos;<sup>50</sup> entre las diferentes formas de las filoso-

fías y los variados lenguajes teológicos.<sup>51</sup> En este marco cobra relieve *la fecundidad del diálogo entre la literatura, la filosofía y la teología*. En filosofía, la fenomenología tiene una convergencia analógica con una teología existencial; la hermenéutica converge con una teología histórica, y la metafísica confluye y ayuda a una teología especulativa. En literatura, la poesía tiene una convergencia analógica con una teología más simbólica y mística; el teatro confluye con una teología dramática y salvífica; y el cuento o la novela pueden confluír con una teología narrativa e histórica. Espero que con el aporte de las distintas disciplinas todos podamos *ir articulando estos variados lenguajes acerca de Dios*.

- Al comenzar el año lectivo les digo lo que pienso del siglo en el que nos encontramos: *en este momento histórico debemos desplegar una teología centrada en el misterio absoluto de Dios uno y trino, revelado en la encarnación del Verbo y en la donación del Espíritu*. Por eso hay que animarse a *pensar a Dios*. San Agustín enseñaba que “creer es pensar asintiendo” o “asentir pensando” y, por eso, “*todo el que cree, piensa*”.<sup>52</sup> En el siglo XX K. Rahner expresó con claridad que “*la teología es pensar*”,<sup>53</sup> o sea, desimplicar ese *cogitare* incluido en el *credere* para pensar el misterio de la fe.

47. Cf. M. SCHNEIDER, *Teología como biografía. Una fundamentación dogmática*, Bilbao, DBB, 2000, 17-32.

48. J. LECLERO, *Cultura y vida cristiana. Iniciación a los autores monásticos medievales*, Salamanca, Sígueme, 1965, 260.

49. “Yo he tenido el pensamiento de mi vida y la vida de mi pensamiento. Una y otro pobrísimos, insignificantes en sus efectos, pero queridos ambos desde el principio como inseparables” (O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Existencia cristiana y experiencia religiosa”, en J. BOSCH, *Panorama de la teología española. Cuando vida y pensamiento son inseparables*, Navarra, Verbo Divino, 1999, 364).

50. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera*, Trotta, Madrid, 1996, 3.

---

*Queridos amigos y amigas: el llamado a estudiar teología y el don de hacerlo con gusto y alegría requiere de nosotros la audacia de atreverse a pensar la Palabra en el interior del don de la fe. El teólogo recoge y re- piensa la Palabra que Dios dijo de una vez para siempre en su Verbo encarnado en la historia y que nos recuerda y enseña siempre a través de su Espíritu derramado en los corazones. Los invito a buscar y encontrar a*

51. Sobre esta “circularidad” en general, cf. C. GALLI, “La ‘circularidad’ entre teología y filosofía (FR 64-74)”, en R. FERRARA - J. MÉNDEZ (eds.), *Fe y Razón. Comentarios a la Encíclica*, Buenos Aires, EDUCA, 1999, 83-99.

52. A. DE HIPONA, “*De praedestinatione sanctorum*” II, 5, en *Obras de San Agustín VI*, Madrid, BAC, 1949, 479.

53. K. RAHNER, “Ensayo de esquema para una dogmática”, en *Escritos de Teología*, Madrid, Taurus, 1961, I, 25.

Dios, quien nos ha buscado y encontrado primero; los convoco a escuchar, pensar y hablar de Dios, sabiendo que Él nos conoce y piensa, nos habla y escucha.

Había pensado concluir comentando algunos versos del Prólogo de Juan, el himno de y a la Palabra. Como no me es posible, sólo señalo que en esa obertura coral que inicia el cuarto evangelio (Jn 1,1-18) Cristo es presentado con el título *Lógos* para expresar su función reveladora del Padre como Hijo Encarnado y Enviado. Sin entrar en el análisis exegético de este texto fundante de nuestra teología termino citando algunos de sus principales versos *porque en la teología cristiana y en una facultad de la teología católica la primera y la última palabra la tiene Dios revelado en su Palabra.*

*Al principio existía la Palabra y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios...*

*Y la Palabra se hizo carne y plantó su carpa entre nosotros. Y nosotros hemos visto su gloria, la gloria que recibe del Padre eterno como Hijo único, lleno de gracia y de verdad...*

*Nadie ha visto jamás a Dios; un Dios Hijo único, vuelto hacia el seno del Padre, Él lo ha relatado.*

*(Jn 1,1.14.18)*

CARLOS M. GALLI  
22-11-2005

## EN TORNO AL MISTERIO DE DIOS. EL PENSAMIENTO DE RICARDO FERRARA

### RESUMEN

Luego de presentar el índice de una obra colectiva internacional dedicada a Ricardo Ferrara, el autor se detiene en la primera parte de este libro, en la cual tres artículos estudian el pensamiento de Ferrara. El primero de ellos, de Carlos Galli, es una presentación pormenorizada de la teología del autor. El segundo, de Víctor Fernández, es un diálogo con Ferrara a partir de cuestiones ligadas a la gracia y la libertad. Finalmente, el texto de Gerardo Söding, analiza el tema de la paternidad de Dios en la obra de Ferrara.

*Palabras clave:* Ricardo Ferrara, Dios, libertad, paternidad, teocentrismo.

### ABSTRACT

The author introduces a collective and international book honoring Ricardo Ferrara. He focuses on three papers: first, by Carlos Galli, is a detailed presentation of Ferrara's theology; second, by Víctor Fernández, studies Ferrara on issues concerning grace and freedom. Finally, Gerardo Söding analyzes God's parenthood within Ferrara's thought.

*Key words:* Ricardo Ferrara, God, freedom, parenthood, theocentrism

Recientemente la Facultad de Teología publicó una obra de envergadura: VÍCTOR M. FERNÁNDEZ – CARLOS M. GALLI (eds.), *Dios es Espíritu, Luz y Amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, Buenos Aires, Publicaciones de la Facultad de Teología, Serie Estudios y Documentos, 2005.

La Facultad se prestigia al presentar esta obra colectiva internacional de 796 páginas en torno al misterio de Dios. A continuación presento el índice del libro para detenerme luego a comentar su primera parte, dedicada al pensamiento de Ricardo Ferrara.

PREFACIO. Carlos M. Galli . . . . .	11
PALABRAS INICIALES. Cardenal Jorge M. Bergoglio S.J. . . . .	23

## PARTE 1: EN DIÁLOGO CON RICARDO FERRARA

Pensar a Dios: Primero y Último; Máximo y Mínimo; Ser, Verdad y Amor; Padre, Hijo y Espíritu Santo. La teología sapiencial y teocéntrica de Ricardo Ferrara, por C.M. Galli . . . . .	31
La frágil libertad humana testimonia la libertad omnipotente y amorosa de Dios, por V.M. Fernández . . . . .	131
El amor del Padre. Dios Padre en los escritos teológicos de Mons. Ricardo Ferrara, por G. Söding . . . . .	168

## PARTE 2: PERSPECTIVAS TEOLÓGICAS

### 2.1 EL AMOR BELLO, MISERICORDIOSO, PROVIDENTE Y SALVÍFICO DE DIOS

Dios, la belleza y la vocación a la belleza, por J. Mejía . . . . .	189
La bellezza via del vangelo, por B. Forte . . . . .	203
La misericordia de Dios y la Iglesia de misericordia. Reflexiones para renovar la catequesis, por C. Giaquinta . . . . .	212
Apuntes para una teología de la voluntad salvífica universal. Una travesía teológico-teologal, por E. Brianesco . . . . .	226

Dios en la historia y el destino de la humanidad, por O. González de Cardedal . . . . .	255
Oración y providencia. Omnipotencia divina y libertad humana en acción armoniosa. Un estudio sobre ST II-II, 83, 2, por A. Zecca . . . . .	290
Evolución e imagen de Dios, por L. Florio . . . . .	307

### 2.2 DIOS, PADRE, HIJO Y ESPÍRITU SANTO

El Padre y el Hijo se aman a sí mismos y a nosotros por el Espíritu Santo, por M. Sánchez Sorondo . . . . .	321
Si Hijo, también heredero (Ga 4, 7), por L. Gera . . . . .	342
El Dios unigénito, revelador del Padre. Problemas textuales en Jn 1, 18, por L. Rivas . . . . .	350
Trinidad y Espíritu Santo, por G. Podestá . . . . .	359
La Pasión de Dios. Relación entre Trinidad inmanente y Trinidad económica, por P. Sudar . . . . .	373
Tramas filiales: motivos cristológicos, categorías trinitarias, sugerencias antropológicas, por M. González . . . . .	379
Dios ¿trino? en Hegel. Un acercamiento para teólogos, por G. Zarazaga . . . . .	397

### 2.3 OTROS APORTES TEOLOGALES Y TEOLÓGICOS

Todo es gracia, por E. Karlic . . . . .	425
La conciencia de Jesús como fundamento de la cristología, por A. Marino . . . . .	437
Meditación sobre la ley nueva. Reflexiones de un teólogo y religioso, por D. Basso . . . . .	461
“Presta atención, sé inteligente, sé racional, sé responsable”. Los preceptos trascendentales según el método de Bernard Lonergan, por O. Santagada . . . . .	477

La dimensión teologal en la <i>Veritatis Splendor</i> . Reflexión a partir de los motivos interno y externo de la encíclica, por F. Ortega . . . . .	497
El hacerse audible de la palabra del Dios de Jesucristo y el “mundo habitable” de la Biblia: teología sistemática como criteriología de las formas de vivir la fe cristiana, por M. Eckholt .	511

### PARTE 3: PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS

#### 3.1 DIOS, EL ABSOLUTO

Heidegger et l'effectivité de l'absolu hégélien, por E. Brito. . . . .	531
Algunos pasos del pensamiento de Heidegger sobre la cuestión de Dios, por N. Corona . . . . .	551
Tomás de Aquino y el insensato, por J. Méndez . . . . .	560
Dios en la Enciclopedia Francesa. Algunas correspondencias y paradojas, por P. Etchebehere. . . . .	579

#### 3.2 CRISTO Y LA RELIGIÓN

Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión, por J.C. Scannone. . . . .	599
La religión en su realización. La Filosofía de la Religión de Hegel como fenomenología de la vida religiosa, por G. Amengual . . . . .	614
Religión y política en el joven Hegel, por J. De Zan . . . . .	633
Mística y especulación en la filosofía de Hegel, por J. Seibold . . . . .	657
La tipificación de la persona de Jesús según la fenomenología de Henry Duméry, por R. Walton . . . . .	685
Fenomenología y religión. A propósito del método fenomenológico en Critique e religion de Henry Duméry, por M. Labèque. . . . .	705

#### 3.3 DESDE LA FILOSOFÍA CRISTIANA

La libertad y sus límites, por H. Mandrioni. . . . .	723
Rastros primitivos de filosofía cristiana: el Evangelio de Tomás	

y su estrato gnóstico de comprensión, por F. García Bazán . . . . .	732
Edith Stein: de una fenomenología a una filosofía y teología cristianas, por C. Balzer . . . . .	761
Proximidad y distancia: una relectura de la participación en el Comentario al <i>De Causis</i> de la hermenéutica analógica, por L. Baliña . . . . .	771

### BIBLIOGRAFÍA DE RICARDO FERRARA

J.C. Caamaño y C.M. Galli. . . . .	789
------------------------------------	-----

Si bien en la peculiar historia de cada uno de nosotros partimos del presupuesto de que nuestra propia existencia histórico-eclesial ha de ser reconocida como legítima, esto no niega la obligación de reflexionar con responsabilidad sobre todo «lo recibido». Pues bien, en este proceso que se realiza de cara al *misterio*, y en el cual la mente no se detiene satisfecha en el acto de creer, sino que además desea saber, es necesario abrirse, no sólo a la escucha de la Palabra revelada, sino también a *testigos apasionados por la verdad*. Aquí es donde la presencia providencial de Mons. Ferrara juega un papel significativo en mi propia historia –que tan sólo puede ser símbolo de muchas otras– pues, la claridad de concepto que ajusta la palabra a la idea, y el anhelo de que el discurso *sobre* el Dios revelado sea también respuesta *a* Dios me cautivó desde aquel 1983 cuando cursé con él el Tratado De Deo. La Teología de Ferrara en cuando *Sermo Dei* es aire puro frente a cualquier reducción racionalista justamente por estar enmarcada y penetrada por la Palabra *de* Dios, y por la palabra *a* Dios, por la Revelación, y por el Espíritu contemplativo.

Además, hay otra nota en su quehacer teológico que me impresionó desde el comienzo: su humildad intelectual. Conciente de que toda comunicación humana es incompleta sobre todo cuando se refiere al Absoluto, si bien utiliza la *analogía*, al llegar «al límite de la frontera del pensar, se encuentra con la paradoja»,<sup>1</sup> haciendo evidente su conciencia de que él no dice el Misterio, sino que el Misterio se dice por él.

1. El 22 de abril de 2005, Lucio Gera, al comentar *El misterio de Dios* en la Feria del Libro destacó el candor y la osadía de Ferrara al animarse a hablar de Dios por amor a la verdad de la fe (C. GALLI, “Prefacio”, en *Dios es espíritu, luz y amor*, p. 3).

También Carlos Galli ha querido comenzar su exposición –en el aporte que realizara en el libro *Dios es espíritu, luz y amor en homenaje a Ricardo Ferrara*– transitando desde el *testimonio acerca del teólogo al ensayo sobre su pensar teocéntrico*. Pero entonces, con esta última indicación, pasamos a presentar la «obra homenaje».

La misma se divide en tres partes: la primera lleva por título general *En diálogo con Ricardo Ferrara*; la segunda *Perspectivas Teológicas*, y la tercera *Otros aportes teológicos y teológicos*. En esta ocasión nos limitaremos a presentar la primera parte, la cual, si bien contiene sólo tres trabajos, ocupa una buena cantidad de páginas (23% del libro).

## **I. Pensar a Dios: Primero y Último; Máximo y Mínimo; Ser, Verdad y Amor; Padre, Hijo y Espíritu Santo. La teología sapiencial y teocéntrica de Ricardo Ferrara**

El primer trabajo, en cuanto introducción dialogal al pensamiento teológico y filosófico de Ferrara, corresponde al Pbro. Dr. Carlos Galli. Si conocíamos a Galli en cuanto expositor analítico y minucioso, aquí lo veremos en su capacidad de síntesis puesta en acto. Su trabajo posee un valor singular, no sólo porque analiza toda la obra de Ferrara, sino porque dicha obra, al poseer una enorme profundidad especulativa reclama una permanente atención.

El aporte de Galli se divide en tres secciones «elaboradas como círculos concéntricos». En cada una de estas secciones sigue un orden sincrónico y temático cuyo punto de partida es el pensamiento maduro de Ferrara expresado en los últimos escritos. En general, al comenzar el estudio de cada tema, presenta una síntesis que se prolonga en un minucioso análisis de las cuestiones y vuelve a concluir en nueva síntesis ahora enriquecida por el proceso discursivo.

### *I. 1. Primera Sección:*

La primera sección presenta a Ferrara como un servidor de la Palabra de Dios, discípulo de Santo Tomás (¡no de Hegel!), rico y sapiencial, que cultiva la teología en diálogo con la filosofía en el horizonte de la sa-

biduría mediadora entre la fe y la razón. Dado que la teología no es simplemente «fe», sino que ella es «conocimiento de la fe», reflexión a partir de la fe, y que en rigor, no hay teología sin filosofía, Galli nos muestra que Ferrara integra en el saber teológico, más específicamente en el momento reflexivo en cuanto *intellectus fidei*, tanto aportes al método, como gérmenes de verdad captados por la filosofía (cualquier filósofo).

Un punto central de la teología fundamental de Ferrara es la articulación entre la inteligencia y la fe, mediante la dialógica de la sabiduría. Valiéndose de los aportes efectuados por Hegel con su doctrina de los tres momentos de todo concepto de verdad con la que introduce su Enciclopedia, Ferrara indica que, sólo el diálogo sapiencial permite comprender que la verdad no se encuentra en los aspectos aislados y opuestos en el momento dialéctico, sino en su mutua implicación. De modo que la fe, en cuanto adhesión al Dios universal –no particular-sectario– ha de salir al encuentro de la sabiduría filosófica a fin de dialogar con todas las culturas y filosofías. Y, por su parte la inteligencia en la búsqueda de la fe, al formularle a ésta interrogantes ampliará sus horizontes.

Pero este no es el único «lugar de encuentro, otro de los «ámbitos» de conexión entre la fe y la inteligencia –fiel a la *Fides et Ratio*– es aquel que se produce *en la verdad única* en cuanto correspondencia analógica entre las verdades de fe y de razón (contra el la versión dualista del fideísmo y la versión mono-psiquista del racionalismo), y aquel que se da a la luz del concepto de *revelable* en cuanto que supone no sólo lo revelado de hecho, sino toda verdad con derecho a ser revelada por su conexión con la salvación del hombre, aún las verdades filosóficas o racionales, tanto especulativas como prácticas.

Ahora bien, supuesto que «la teología cristiana, para clarificar su discurso sobre Dios y sobre la realidad creada en relación con Dios, depende de su diálogo con la filosofía»,<sup>2</sup> es bueno preguntarse con Ferrara, ¿cuál es la filosofía que cabe en la teología? Aquí se impone un discernimiento en el cual el rechazo de algunas filosofías incompatibles con la fe no impida la «apertura a toda filosofía [... tanto la autónoma, como incluso la separada del cristianismo] que aporte (algunos) valores reales y universales, integrables en la síntesis cristiana» y, por otro lado, dé «preferencia por aquella filosofía cuyas afirmaciones fundamentales concuerden

2. W. PANNENBERG, *Metaphysik und Gottesgedanke* (1988); ed. Italiana: *Metafisica e idea di Dio*, Casale Monferrato, 1991, p. 5.

con los datos de la revelación». Aquí se hallan los otros dos estados de la filosofía: la filosofía cristiana y la filosofía integrada en la teología y transformada en ella.

### I. 2. Segunda Sección

En la segunda sección –la más amplia–, Galli analiza los aportes de Ferrara a la teología fundamental en relación para con la filosofía de la religión cristiana, mediante su diálogo teológico con Hegel y Ricoeur.

Desde el comienzo Carlos nos indica cuál será la perspectiva de análisis en esta sección. Dado que la filosofía ayuda a la teología fundamental a desarrollar tres de sus dimensiones: dogmática, apologética y epistemológica, primero se ubicará en la *dimensión epistemológica* para resumir la noción que Ferrara tiene sobre la teología y luego se situará en las otras dos.

Pues bien, ya en el nivel epistemológico de la teología fundamental, considera cuál es la concepción del discurso y del método teológico que Ferrara posee. Para Ferrara la teología es *sermo de Deo* –Dios es su sujeto– que cultiva un saber racional, teórico, fundamentado, reflexivo, discursivo, crítico y metódico. Ella es a la vez científica (especulativa) y mística (contemplativa) por ser comunión con la *scientia Dei*.

Galli nos indica que Ferrara tiene una tendencia natural, y una decisión voluntaria de realizar su labor teológica, al especular sobre diversos temas, centrándose en la Trinidad. Por ello la consideración de todos los temas siempre es teológica, *sub ratione deitatis*, o sea, *sub ratione trinitatis*.

Una vez cargado de contenido el concepto *teología*, Galli nos indica que en los últimos años, Ferrara ha pensado el método teológico infiriendo que su núcleo puede reducirse a los dos momentos del creer y el entender anselmianos, o del asentir y el pensar agustinianos.

En su proceder metodológico, si en el momento histórico narrativo y profético asociado al creer (asentir), Ferrara muestra el origen de los problemas intentando comprender las rupturas; en el momento especulativo –argumental– sistemático se interesa menos por la ruptura concentrándose en el orden y las correspondencias.

Es interesante los acentos que Galli señala al comparar los modos de operar de Mons. Gera y Briancesco con los de Mons. Ferrara. Si el primero de la serie atiende a la doble vertiente: la fe como actitud que lleva a una interpretación teológica, escatológica y salvífica de la realidad, y la fe como contenido a partir del resumen articulado del Credo que conecta

los misterios entre sí; y Briancesco ha dado prioridad a la *fides qua*, Ferrara, sin tematizarlo, reconociendo la verdad de ambos aspectos y destacando la primacía del *credere in Deum*, ha puesto su empeño en entender y exponer el contenido de la *fides quae*.

Ahora bien, ¿cuál es el lugar epistemológico de la filosofía de la religión? Para responder a esta cuestión Galli nos conduce al pensamiento maduro de Ferrara que se halla en el magnífico estudio *Religión y filosofía*, realizado en el 2002. Allí, Ferrara emplea dos enfoques: el diacrónico despliega en el tiempo figuras relevantes para apreciar su génesis esencial sin detenerse en variantes accidentales; el sincrónico anuda esas etapas con un hilo conductor que juega con la *diferencia* fenomenológica y la *correspondencia* analógica, por medio de las cuales evita la antítesis, la identidad, o la absorción del «Dios divino» y el «Dios de la filosofía».

Al tratar sintéticamente este recorrido histórico, Galli indica que Ferrara dedicó dos décadas al estudio de la filosofía hegeliana de la religión. Y, así como Tomás hizo con Aristóteles, griego y pagano, convirtiendo el agua en vino, Ferrara intenta rescatar, purificar y mejorar el vino de Hegel, luterano e idealista.

En el 2002 Ferrara expone su visión sobre la relación entre religión y filosofía en Hegel. Su posición es que Hegel discute la relación de filosofía y religión con la tesis de que «el contenido de la filosofía y de la religión es el mismo, si se prescinde del contenido restante de la naturaleza exterior y del espíritu finito que no cae dentro del ámbito de la religión».<sup>3</sup> Es decir, la identidad de contenido se da sólo en los dos extremos del Sistema: en la Idea absoluta de la Lógica y en el Espíritu absoluto del arte clásico, la religión revelada y la filosofía hegeliana. Bajo este aspecto presenta sólo una identidad parcial, en cuanto a los contenidos. Esa identidad no implica el contenido de la filosofía entera pero afecta al contenido de la religión entera.

Frente a la Ilustración, el fin de esta filosofía o teología hegeliana es mostrar «la razón “en” la religión cristiana... la razón “de” la religión... reconciliar la razón con la religión en sus variadas configuraciones».<sup>4</sup>

3. Cf. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), F. Nicolini – O. Pöggeler (Hg.), Hamburg, Meiner, 1969, § 573 N [edición castellana: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. R. Valls Plana, Madrid, Alianza, 1997]. Citada de ahora en más como: Enc seguida del número del párrafo y dentro del texto.

4. G.W.F. HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Edición y traducción de R. Ferrara, III. *La religión consumada*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, 167. Desde ahora se cita Rel III seguida de página en el interior el texto.

Pero, llegados a este punto la filosofía de la religión desemboca en el siguiente dilema: si en las filosofías de la subjetividad la religión se convierte en una «fe difusa» sin el contenido teológico, en la filosofía hegeliana se reduce a «contenido filosófico» sin la forma originaria de la fe y la revelación.

En el diálogo teológico-especulativo con Hegel, Galli señala que el paso del comprender al discernir se funda en una tarea que Ferrara le asigna al pensar teológico ante estas afirmaciones de Hegel: «la filosofía (de la religión) conserva demasiado de las doctrinas de la Iglesia, más que la teología vigente en nuestro tiempo»;<sup>5</sup> «la filosofía tiene infinitamente más contenido que la superficial teología moderna... la restauración de la auténtica doctrina de la Iglesia debe partir de la filosofía» (Rel I 69 N, 1831).

Cuando Hegel quiere restaurar la doctrina de la Iglesia convierte su filosofía en teología o magisterio. Pero ha de quedar claro y así lo afirma Ferrara, que si esa filosofía pretende determinar el sentido auténtico de la doctrina cristiana, «ella no puede negar al teólogo el derecho de cuestionarle su pretendido cristianismo, aun cuando el juicio crítico acerca de la filosofía hegeliana deba incluir el examen de sus peculiares principios».

¿Cómo ejerce Ferrara el diálogo teológico con Hegel? Galli, consciente que la respuesta a esa pregunta demanda una exhaustiva investigación de los textos en los que realiza una apropiación selectiva y crítica del pensamiento de Hegel se excusa señalando sólo algunos aspectos de ese diálogo.

1) Ferrara declara que aprende de Hegel una forma de pensar especulativa, un instrumento analítico más que un saber sintético: el pensamiento dialéctico-especulativo como unión de los contrarios.

2) Al pasar de la forma de pensar al contenido pensado, hay que decir que Ferrara ha reiterado que Hegel pensó casi todas las cuestiones dignas de ser pensadas. De este modo, los distintos elementos de su sistema, desprovistos de su carácter idealista y totalizante, y rescatados en su parte de verdad, son aprovechados por Ferrara para pensar varios temas. En el plano del contenido filosófico, aprovecha distintos elementos del sistema mientras que en el plano del contenido estrictamente teológico, Galli nos informa que sigue siendo imprescindible leer su Introducción al ter-

5. G.W.F. HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Edición y traducción de Ricardo Ferrara, 1. *Introducción y concepto de religión*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, 69, [1827]. Desde ahora se cita Rel I con página dentro del texto.

cer tomo de las Lecciones (Rel III XV-XL), escrita en 1985, pero veinte años después en la cual recorre, sintetiza y discierne temas que van de la doctrina sobre Dios uno y trino, la creación del mundo, la caída del espíritu finito, la cristología de la encarnación y la reconciliación, a la teología del Espíritu y la Comunidad. Posteriormente, una expresión aún más elaborada se halla en cursos inéditos dictados en esta Facultad en 1990 y 1999. Por lo que hace a la teología trinitaria basta ver las páginas que Ferrara dedica a Hegel en su reciente obra sobre Dios,<sup>6</sup> donde se perciben y así lo señala Galli cuatro temas: 1) la reacción de Hegel contra el olvido de la Trinidad en el neopietismo de Schleiermacher (Rel I 40, 1824) y de Tholuck; 2) el discernimiento analítico para discernir si la concepción trinitaria de Hegel concuerda con la ortodoxia cristiana; 3) la pregunta ¿hay en Hegel una prueba filosófica, lo que lo volvería un filósofo de la Trinidad?, y finalmente una observación al núcleo de la comprensión deficiente de la Trinidad en el racionalismo idealista. Con Chapelle y otros teólogos atribuye la clave del déficit a la noción hegeliana de un Dios que se despliega a partir de un principio de carencia o penuria originaria, lo que es contrario a la plenitud y generosidad fontal del Padre en la visión cristiana de Dios.

Galli concluye este recorrido afirmando que «en el diálogo con Hegel se verifica que Ferrara piensa a Dios, y que lo piensa en un diálogo sapiencial. Él es un pensador de pensadores y produce un pensamiento de pensamientos».

Una vez recogida esta síntesis, Galli señala que si Hegel fue el primero en desarrollar el binomio religión y filosofía, Scheler propuso, en *De lo eterno en el hombre*, como alternativa a los tipos de identidad parcial (tomismo), o total (racionalismo y tradicionalismo), y de dualidad de fe y saber (agnosticismo trascendental y positivista), su sistema de conformidad en el que establece el carácter *originario* y *autónomo* de la metafísica y la religión. Ferrara, quien además de estudiar este «modelo» profundizado en otros exponentes de la fenomenología de la religión, indica que si bien Scheler supera el subjetivismo, éste apunta a una forma de ontologismo. Además, sus dos figuras principales, *la revelación* y *la metafísica*, suscitan interrogantes. ¿Sobre qué evidencias o analogías debe apoyarse la filosofía para pensar una revelación, por más natural que se la

6. R. FERRARA, *El Misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, Salamanca, Sígueme, 2005, 442-447, 565-566. Desde ahora se lo cita con la sigla (MD).

califique? ¿Qué metafísica debe adoptar la filosofía para una fundamentación última del objeto y del acto religioso? Las respuestas a esos interrogantes no tienen consenso, pero ellos piden trascender los límites de la fenomenología.

Esta es la base que le permite a Galli abordar la figura de P. Ricoeur siguiendo el mismo esquema que utilizó al analizar a Hegel en relación con Ferrara: primero se dedica a la exposición filosófica y luego al diálogo teológico.

La apropiación selectiva y crítica de Ricoeur por parte de Ferrara lleva cuatro décadas. Empieza con el artículo «La paternidad: del fantasma al símbolo» en la reflexión de Ferrara sobre la paternidad divina.

La hermenéutica de Ricoeur sigue dos grandes etapas pasando del símbolo al texto. Este proceso le lleva a recuperar dos analogados no teológicos, el de la *fe hermenéutica* entendida como apuesta por el sentido que se erige por sobre la neutralidad fenomenológica ante la interiorización de los símbolos del mal y el consiguiente conflicto de hermenéuticas; y el de la *revelación*, acontecimiento que ocurre cuando en el discurso poético y religioso la función metafórica del lenguaje suspende la función descriptiva del simple «es», mostrando «*como qué*» son las cosas, y de este modo remite a una verdad que es manifestación, como lo es la revelación para el creyente. Esto posibilita la autofundamentación de la religión en una revelación –independiente de la teología metafísica– que despoja a la conciencia de su autonomía.

Si al símbolo y al texto se suma el testimonio y el iter de la conciencia depende de la interpelación del otro, la pretensión idealista de constituirse a sí mismo es humillada en el triple desmentido hermenéutico.

Por estas experiencias, tanto de dependencia como de alteridad, el filosofar de Ricoeur desemboca en la ontología y, por la vivencia de la acción, se abre a la metafísica del acto. Sin embargo, evita desarrollar una «teología racional», y prefiere mantener la cuestión de Dios en un «suspense agnóstico» –debido a su arraigo kantiano– en el que omite «la nominación efectiva de Dios» debido al cuestionamiento de toda analogía entre *las experiencias metafísicas* y *el lenguaje religioso*. Para entender no sólo aquella abstención de la teología filosófica sino también su reserva frente al levinasiano reconocimiento de Dios en el otro, debe tenerse en cuenta su propuesta de una «filosofía sin absoluto, sin Dios filosófico», hecha desde una teología de la cruz de raíz protestante.

Cabe decir, con Ferrara, que es difícil que una mera antropología, sin metafísica, pueda eliminar tanto la crítica de la teoría inmanentista de la conciencia de un Feuerbach, como la que proviene de una fenomenología idealista. Es preciso formular una metafísica que pueda determinar un analogado del contenido religioso nombrado con la palabra Dios, estableciendo su existencia, su diferencia de todo ente mundano y, por eminencia, su ser personal y espiritual. Esa tarea puede integrarse en la filosofía de la religión o bien conectarse con ella. Pero no puede ser reemplazada por la fenomenología hermenéutica aunque ésta sea intermediaria entre la religión y la metafísica.

Hecho este recorrido, Galli nos ayuda a recoger los frutos del diálogo teológico-hermenéutico de Ferrara con Ricoeur que alcanza un gran nivel en su ensayo de 1997 «De la Hermenéutica filosófica a la Teología. Propuesta de un vocabulario y ensayo de transición dialéctica».<sup>7</sup>

Ferrara propone un ensayo de transición dialéctica que se expresa de este modo: hay un *momento teológico en la filosofía hermenéutica*, tanto en su punto de partida: el lenguaje de la tradición; como en su momento resolutivo: una fe entendida como apuesta por el sentido y una verdad comprendida como revelación o manifestación, sin que el parecido analógico llegue a lo teológico y cristiano (porque lo revelador se reduce al texto y a su mundo, dejando entre paréntesis la acción divina); y un *momento hermenéutico en la teología sistemática cristiana* (1997a, 243).

Al exponer la mutua implicación de estos opuestos marca semejanzas y diferencias, y también muestra que la teología cristiana configura, ante la hermenéutica, una realidad «singular» y «exclusiva» porque reconoce que se accede a la verdad en la historia, si bien señala que hay verdades que se adquieren de modo definitivo y, además, porque trasciende a la teoría hermenéutica, tanto por su carácter teológico, como porque la verdad salvífica ha sido revelada de modo definitivo en Cristo.

Ferrara abre el círculo hermenéutico entre teoría filosófica y método teológico e impulsa otro diálogo sapiencial: el de la hermenéutica y la fenomenología con la cristología fundamental. El diálogo con Ricoeur atestigua que Ferrara piensa al Dios de Jesucristo.

7. R. FERRARA, "De la Hermenéutica filosófica a la Teología. Propuesta de un vocabulario y ensayo de transición dialéctica", en R. FERRARA – C. GALLI (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires, Paulinas, 1997, 239-253, 250 (1997a). Desde ahora se lo cita 1997a.

Esta segunda sección se cierra con la consideración de las posibilidades y los límites de la razón filosófica ante Cristo. Galli nos dice que esta cuestión es planteada por Ferrara en varios contextos. Su contenido es tan vasto que sólo indicará tres perspectivas concéntricas en las que «el último Ferrara» imposta este enorme desafío, y plantea una convergencia analógica entre cristología filosófica y cristología fundamental.

La primera perspectiva es la que se refiere a la Sabiduría de Dios en la creación y en la cruz<sup>8</sup> indicando que si bien la teología de la creación y la sabiduría de la cruz (Rm 1, 19-21; 1 Co 1, 18-2, 16) son diferentes por su temática (creación y cruz) y su contexto (sapiencial y profético-apocalíptico), esto no justifica una antítesis entre creación y cruz, como sostuvo Heidegger desde las tesis del joven Lutero en su Disputa de Heidelberg (1518), presentando al Dios oculto en la debilidad y la locura de la cruz en oposición al Dios manifiesto en las obras que revelan su invisible majestad.

La segunda perspectiva presenta la revelación del amor crucificado de Cristo como desafío a la razón filosófica.

A diferencia del método teológico, la filosofía no parte de la revelación ni de Cristo, porque éste no es el *primum cognitum* de la filosofía, como tampoco lo es Dios mismo. Análogamente, el hecho de que Cristo sea esa «Verdad cuya autoridad... dirige... a la filosofía» (FR 92) es algo «evidente» desde la fe cristiana, pero no para la filosofía. Sin embargo, tarde o temprano, la figura de Cristo crucificado y resucitado se presentará en el horizonte de la filosofía. «¿Dónde podría el hombre encontrar la respuesta a las cuestiones dramáticas como el dolor, el suplicio y la muerte del inocente sino en la luz que brota del misterio de la pasión, muerte y resurrección de Cristo?» (FR 12)

Finalmente, Ferrara avanza al plantear el posible vínculo entre una filosofía fenomenológica de Cristo y la cristología fundamental, a partir de Cristo como «revelador del sentido». Pero, además, si en la figura de Cristo «todo puede ser considerado y analizado desde el punto de vista de la fenomenología religiosa», entonces aquí también cabe la convergencia entre la filosofía de la religión y la teología fundamental.

### I. 3. Tercera Sección

En la tercera y última sección, Galli presenta el discurso de Ferrara sobre Dios, Primero y Último, en la convergencia entre teología dogmá-

tica y filosofía teológica; destaca la correspondencia analógica del Dios cristiano en el nivel teológico con el Principio metafísico en el plano filosófico y con lo Último salvífico en el ámbito religioso, y profundiza lo central de su comprensión del misterio de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Ferrara parte de un significado esencial y analógico de la palabra Dios que evite bloquear en compartimentos estancos al «Dios de las religiones», al «Dios de los filósofos», al «Dios de la Biblia» o al «Dios de los cristianos», reconociendo sus diferencias. Dios es diversamente Otro, pero no totalmente Otro. Por eso, se concreta a su modo en la perspectiva que une y distingue la teología filosófica, en cuanto filosofía que se remonta al Principio y lo identifica con el Dios de la religión, y la teología que procede de lo revelado y lo revelable, y asume el agua de la filosofía teológica para transformarla en el vino de la teología dogmática. La idea de Dios como sujeto amante es el punto culminante de la comprensión filosófica de Dios. Esto replantea la equivalencia analógica entre el Principio filosófico, el Último religioso y el Dios personal.

Entre adjudicar a la razón filosófica determinar todo el contenido de la religión, al estilo hegeliano, o ningún contenido, al modo kantiano, Ferrara afirma una vía media que admite muchas variantes, pero que empiezan a bifurcarse con la determinación filosófica de Dios como persona inteligente y libre cuando no se acepta esa personalidad y providencia que son características del «Dios de los creyentes» en la mayoría de las religiones.

Galli señala otro paso que realiza Ferrara y es clave en la forma de pensar a Dios en la filosofía teológica.

La conclusión de las pruebas de la existencia de Dios es de tipo metafísico. Pero esa conclusión comprende dos proposiciones de diverso valor. Por un lado, aquella que conserva carácter metafísico y dice «luego existe algo que es Principio eminente y diferente de todo»; por el otro, aquella que no es premisa ni conclusión del silogismo metafísico, sino que posee sólo carácter lingüístico y fenomenológico, porque resulta de una fenomenología del lenguaje religioso y llega a la correspondencia «y a este principio todos (o algunos) lo llaman Dios». La equivalencia entre las dos proposiciones concierne tanto a la teología filosófica como a la teología dogmática.

Con audacia racional, nos dice Galli, Ferrara piensa filosóficamente al Dios personal y providente, y con la parresía de su fe piensa su convergencia con el Dios uno en esencia y trino en personas.

8. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio* 16-23. Desde ahora se lo cita con la sigla FR.

En el discurso teologal circular entre teocentrismo trinitario y cristocentrismo Galli nos muestra que la paradoja ontológica de la trascendencia (simple) e inmanencia (omnipotente) de Dios se traduce en las paradojas fenomenológicas (tremendum-fascinans) y afectivas (distancia-atracción) del objeto y del acto religiosos (oratio-adoratio).

La paradoja del discurso acerca de su misterio reside «en el hecho de que, por un lado, no es un sinsentido carente de inteligibilidad pero, por otro lado es lo inabarcable que todo lo contiene y que no puede ser contenido ni comprendido por nada» (MD 25). Esta forma mentis que une bipolaridades empleando binomios analógicos y paradójicos pertenece también al pensar «católico», orgánico e integrador de L. Gera.

Esta comprensión propia de la forma paradójica del misterio incluye la resolución de las correspondencias y paradojas teologales y trinitarias en las armonías y paradojas cristológicas (MD 36, 173). Ferrara plantea los misterios de Dios y Cristo en su reciprocidad: «una forma de relación circular del Misterio de Dios en sí mismo, uno y trino, con el Misterio del Verbo encarnado» (MD 31, cf. 36, 353). Esta relación circular sin caer en la confusión de la cristología con el tratado de Dios, evita la separación entre cristología y tratado de Dios a la que se llega por pensar que el concepto del Dios uno ya está elaborado por la teología filosófica y que la teología cristiana sólo piensa al Dios trino.

Finalmente, en *El Misterio de Dios* tiene no está ausente la paradoja cuando pasa de un aspecto absoluto (Dios en la identidad de su ser), a otro relativo (Dios en la distinción de las tres Personas) en el mismo Dios uno y trino sin que este misterio, que conjuga paradójicamente ambos aspectos, contenga dos realidades distintas. Ferrara siempre sostuvo que se trata sólo de una división metódica que distingue dos rationes, formalidades o acercamientos al mismo Dios uno y trino (MD 353).

Este primer vaivén de la unidad a la trinidad y de la trinidad a la unidad establece la comunicación entre ambas partes. Pero está acompañado por un segundo vaivén, que va de las obras divinas al ser divino y de éste a su obrar salvífico en la historia y en la creación.

Galli concluye su trabajo diciendo que es pertinente simbolizar el pensar sapiencial y paradójico de Ferrara acerca de Dios con la sentencia que pertenece al *Elogium sepulcrale sancti Ignatii* compuesto por un jesuita flamenco anónimo en honor de Ignacio de Loyola: «*es divino no estar encerrado en lo máximo y estar, sin embargo, contenido en lo mínimo*». E indica que la ratio teológica de Ferrara acerca del Único Dios cul-

mina en la adoratio doxológica a la Trinidad. Hay un paralelismo entre los epílogos de su libro. La gloria que el Dios trino, en su vida felicísima de comunión, se da a sí mismo, incluye la alabanza de sus creaturas, a las que posibilita glorificar su amor.

## II. La frágil libertad humana testimonia la libertad omnipotente y amorosa de dios

El segundo trabajo realizado para esta publicación en homenaje a Ricardo Ferrara pertenece a Víctor Fernández. El título que lleva es de por sí sugerente: *La frágil libertad humana testimonia la libertad omnipotente y amorosa de dios*. Víctor nos dice que si el mejor modo de entender la libertad humana es mirarla desde Dios, esto es lo que aparece constantemente en la obra de Ricardo Ferrara. Pues bien, para exponer su trabajo, a diferencia de Söding y sobre todo de Galli, quienes, junto con sus aportes se han ceñido a los textos de Ferrara, Fernández elige otro estilo. Desea escribir sobre la libertad humana a partir de sus estudios sobre la gracia, y desde allí dialogar con algunas consideraciones de Ferrara hechas en el contexto de sus estudios sobre Dios.

De entrada Víctor nos invita a ponernos ante esta conexión de la libertad humana con la cuestión del mal, que, según Ferrara, «pone en juego toda la teología y toda la doctrina cristiana» (MD 270), puesto que «no hay un rasgo del mensaje cristiano que no sea en parte una respuesta a la cuestión del mal» (CCE 309). Dios que quiere respetar nuestra débil y enferma libertad, no busca moverla sin nuestra capacidad de decisión, ni nos ha creado santos en la gloria celestial, ni con la imposibilidad de usar mal de ella, sino que lo que ha querido es que un ser capaz de pecar, elija el bien.

También el dolor de los inocentes es una interpelación a nuestra libertad, un llamado para que optemos libremente por dejar el egoísmo cómodo y aceptemos los desafíos del amor. Sin embargo, hay que decir también que este mundo contingente y sometido al cambio, nunca alcanzará la armonía plena sino cuando sea transformado al fin de los tiempos, y no simplemente como resultado de un proceso histórico, técnico o científico.

Fernández nos dice que no podemos negar que el pecado agrava la situación de fragilidad propia de nuestra libertad, ha hecho que los límites normales de la vida en la tierra se hicieran dolorosos, pero no porque

haya una relación directa entre cada pecado y un dolor que viene como castigo. Dios podría evitar el pecado –y con ello todas sus consecuencias dañinas– interviniendo con su omnipotencia liberadora en nuestra libertad. Pero no lo hace. Para hacer posible nuestro camino histórico en la libertad, como bien lo explica Ferrara, Dios «se ha querido impotente» ante la libertad humana. Dios permite el pecado, no porque lo quiera, sino porque «quiere limitar su omnipotencia [...] Sin dejar de ser omnipotente Dios se quiere impotente». Quiriendo este ser humano concreto que ha creado, Dios ha puesto entre él y su creatura «el intervalo de la discreción». Dios ha querido necesitar de la docilidad de la persona.

Obviamente que el supremo paradigma de nuestra libertad es Dios mismo y los paradigmas históricos de Jesús y María. Ellos vivieron en la historia una libertad completamente sana, aunque situada como la nuestra.

Sólo bajo la luz de estos paradigmas históricos podemos entender la adecuada relación entre Dios y nuestra libertad. Sólo Dios es capaz de penetrar tan hondo en el ser humano sin anular al hombre, sin violentar su identidad y su libertad. Víctor señala una expresión de Ferrara al respecto que dice: «el querer de Dios no está “frente” al nuestro, como aquello que lo limita, sino “dentro” de nuestro querer como lo que funda su misma libertad [...] Frente a la objeción del existencialismo ateo, cabe responder que nuestro querer queda incluido en el querer de Dios como facultad de un sujeto capaz de responder personalmente a su interpelación, no como mero objeto de una voluntad dominadora» (MD 317). Por tanto, la mejor y primera cooperación de la libertad con esa acción interna de Dios es la receptividad. La cual a su vez es imposible sin algún impulso relevante de Dios mismo.

Luego de estas consideraciones Víctor reflexiona acerca de lo que es llamado el «gran don de la perseverancia final». En ese momento final Dios podría –en algunos casos o en todos– actuar más allá de lo ordinario, de un modo diferente a como actúa normalmente a lo largo de la vida de un ser humano. El Dios que ama con amor eterno, al menos en el momento de la muerte puede vencer todas las barreras que le interpone el elegido. Una intervención infalible de Dios en el momento de la muerte no implica una disminución o un atropello de la libertad humana, ya que la posibilidad de rechazar a Dios no es parte de la esencia de la libertad, sino un defecto del llamado «libre albedrío».

Una vez dado este paso Víctor Fernández se pregunta ¿para qué poder pecar? Dios limita su omnipotencia permitiendo el pecado, pero no

propiamente para respetar la libertad del hombre. En efecto, esa libertad también quedaría a salvo, entre otras cosas, si Dios preservara al hombre del pecado (como sucedió en Jesús y en María, soberanamente libres). Dios nos ha colocado en la historia con la posibilidad de pecar para manifestar mejor, sobre el trasfondo del pecado, su gratuita y sobreabundante misericordia en la gracia que nos concede en Cristo. Si la posibilidad de pecar no tiene hermosura, si la tiene aquello que Dios ha querido al permitir que la humanidad pecara: que ese ser humano que puede caer en el horror del pecado, decida abrirse a la acción de la gracia. De todos modos, no deja de ser conmovedor este misterio de Dios, queriéndose impotente ante nuestra libertad débil.

Ahora bien, si Dios puede provocar una apertura completamente libre en el último instante (en el cierre de esa historia), para que no se frustrase su proyecto de amor y de felicidad sobre su creatura amada, entonces, qué valor real tiene la historia personal que el sujeto ha realizado desde la fragilidad de su libre albedrío a lo largo de su vida. Si la muerte es un proceso a lo largo de la vida, y en este sentido, cada uno tiene su «hora» en cuanto término de la incorporación a Cristo, entonces el instante final de ese proceso puede tener un valor secundario desde el punto de vista de la construcción de la propia personalidad ante Dios y los demás. En efecto, quizás un sujeto alcance en un momento peculiar de amor y generosidad, la plenitud de su vida terrena y luego caiga en un período de cierta inconsciencia hasta morir. En este caso, la culminación de la propia vida no será el instante de la muerte, sino aquel momento precioso en que pudo dar lo mejor de sí. Allí se decidió su eternidad. Por otra parte, aún cuando Dios actúe de un modo peculiar en el último instante de aquel que lo ha rechazado durante toda la vida, seguramente ha habido modos misteriosos de preparación histórica donde la gracia se ha ido abriendo un camino aun entre la miseria.

Finalmente Víctor se pregunta, ¿de qué Dios nos habla la libertad humana? Dios ha querido que su felicidad no quede «encerrada en la miseria de su autocontemplación o autogoce, al estilo del Dios de Epicuro, sino que incluya la alteridad implicada en el goce de las creaturas y en el cuidado y gobierno de todas las cosas» (MD 343).

Pero además, si en la libertad del Jesús terreno se nos manifiesta la libertad de Dios, puesto que los movimientos de la naturaleza humana de Jesucristo están en completa armonía con su divinidad, entonces el llanto de Jesús por el rechazo de los suyos (Lc 19, 41-42) nos está manifestando

la misma perfección del amor divino que podemos reconocer cuando Dios grita y baila de gozo por la salvación de su pueblo (So 3, 17).

La libertad divina se nos esclarece contemplando a Jesucristo (cf. GS 22), porque si Dios se ha querido impotente ante la libertad humana, esto se manifiesta plenamente en los límites del Hijo encarnado, a merced de la libertad de los hombres. En el Hijo encarnado y crucificado se nos manifiesta la grandeza de la libertad divina, en cuanto es una libertad que por amor decide implicarse con la creatura, autolimitándose para hacer espacio a su libertad finita y entregándose hasta el fin, por puro amor, para rescatarla.

Por todo esto, la libertad humana frágil y restaurada por la gracia de Cristo, manifiesta el modo de actuar de Dios. Ya no decimos que este mundo dramático en que vivimos los humanos está en contradicción con el verdadero Dios, sino más bien que lo manifiesta y lo testimonia.

### III. El amor del Padre. Dios Padre en los escritos teológicos de Mons. Ricardo Ferrara

El tercer trabajo de la primera parte pertenece a Gerardo Söding y se titula *El amor del Padre. Dios Padre en los escritos teológicos de Mons. Ricardo Ferrara*.

Luego de presentar la figura de Ferrara como uno de los teólogos de más alto nivel científico, quien se ha referido al tema acerca de la paternidad de Dios en numerosas ocasiones, y al mismo tiempo como un hombre con ricos matices de sensibilidad y expresividad, capaz de «traducir» a un público más amplio y no especializado sus aportes teológicos, Söding indica un límite que él mismo se impondrá en esta exposición. En efecto, dado que sería muy extensa una recensión cronológica de todas las publicaciones en las cuales Ferrara se refiere al amor del Padre, prefiere destacar algunos aspectos que ilustren a la vez la originalidad y la profundización progresiva de su pensamiento concentrándose en los fundamentos bíblicos; sin ignorar, en la reflexión, los aspectos sistemáticos unidos a ellos.

Söding encuentra en la expresión «Del Padre al Padre» un símbolo del camino que hubiere efectuado Ferrara en su reflexión sobre el amor de Dios.

De las tres partes reflexivas en las que se divide su trabajo, las dos primeras se refieren al amor del Padre en su consideración intratrinitaria y hacia las criaturas, y la tercera destaca algunas características del pensamiento teológico de Mons. Ferrara que, como creyente, hijo y maestro, «busca y sabe entender» el amor del Padre.

Söding comienza indicando que hablar del amor de Dios Padre supone aclarar ¿a qué nos referimos con «Padre», «Dios» y «amor»? Pues bien, en el Nuevo Testamento, «el Padre» es su nombre por antonomasia, pero no es el único. San Pablo usa con más frecuencia «el Dios». Y en perspectiva dogmática, a la primera Persona de la Trinidad se la designa con propiedad como «el Dios», el Principio y el Ingénito e incluso, por apropiación, la misma palabra «Dios».

En cuanto a la paternidad y al amor, se impone distinguir si son predicados del Hijo, o de las criaturas.

Pero además hay que reconocer que cronológicamente en el Antiguo Testamento, el punto de partida es «Dios»,<sup>9</sup> mientras que la paternidad es un rasgo inesencial: Yahvé no es el padre, sino el «Dios de los padres». Y, a pesar de que se lo descubra como el Dios fiel y misericordioso (Ex 34, 6-7), sin embargo los textos bíblicos, muestran una gran reserva para aplicar a Dios el complejo metafórico del amor parental y esponsal (padre-madre-esposo) debido a las connotaciones «naturales» que tenían estas imágenes en las religiones politeístas del entorno. Pues bien, la teología de la elección, en el marco de la alianza, unida a la audacia de algunos profetas, permitió que estas tradiciones revelaran nuevas profundidades del amor divino, el cual seduce como un esposo (Os 2, 16) y es tierno como una madre con su hijo (Os 11, 4.8). Ahora, si por vía de negación Dios es Espíritu y por tanto no posee ninguna propiedad corporal, ni femenina, ni masculina; por vía de eminencia hay que afirmar que «las perfecciones del hombre y de la mujer reflejan algo de la infinita perfección de Dios» (CCE 370), en quien todas las cualidades parentales se reunifican.

En la tradición sapiencial, con el exilio, Yahveh deja de ser hipoteca de un pueblo y comienza a revestir una dimensión universal. Además, se verifica un desplazamiento del problema de la fidelidad y justicia de Dios

9. Desde las distintas percepciones y tradiciones de la humanidad, por los caminos de las religiones, en la fe de los patriarcas y en las tradiciones históricas de Israel.

del plano colectivo del pueblo, al ámbito del individuo justo. Y luego, en el judaísmo tardío, si bien en ocasiones Dios es invocado como «Padre», éste siempre se acompaña de otros títulos que destaquen la trascendencia divina y nunca se utiliza a título personal (“Padre mío”), ni menos Abbá.

El paso del Antiguo al Nuevo Testamento encuentra en Jesús la novedad definitiva. La paternidad de Dios alcanza en su predicación límites insospechados. En realidad de lo que se trata es de un transitar de la paternidad de Dios a la divinidad del Padre (y del Hijo). Quien se está revelando es una persona divina que existe en virtud de su paternidad, que es totalmente y siempre Padre, por referencia al Hijo que engendra desde toda la eternidad. Tanto en la designación como en la invocación, Jesús descubre la raíz profunda y distintiva de su «teocentrismo»: él no se comporta como un simple hombre frente a Dios; sino como el Hijo de Dios Padre, siempre vinculado a él.

La profunda unidad entre Jesús y el Padre, tanto en el decir como en el obrar, revela la unidad en el ser (cf. Jn 10, 29-30) y la inmanencia mutua de ambos (cf. Jn 10, 37-38). Así, lo ontológico se torna fundamento de lo narrativo.

Ahora bien, con el fundamento de Jesucristo, debe mostrarse la novedad cristiana sobre la paternidad de Dios respecto de los hombres, más aún, de toda la creación. El llamado a la filiación es universal, brota de la pura iniciativa del amor divino, Söding nos hace notar cómo, a partir de la meditación amorosa de Mons. Ferrera acerca de la parábola de Lc 15, 11-32, se pone de manifiesto que Jesús es el «otro hermano» necesario para que los hombres se reconozcan verdaderos hermanos.

Por tanto, el Dios en quien creemos no es un realidad «difusa». No admite ser reducido a una «realidad última» a la que se refieren todas las religiones sin la posibilidad de disponer, ninguna de ellas de una conceptualización verdadera de esta misma realidad trascendente. En lugar de diluir a Dios en una universalidad «vaga» que reduce a mera particularidad cualquier modo concreto y tradicional de designarlo, debemos asumir la paradoja del particular-universal, o universale concretum, o del universal centrado. En suma, la universalidad de la salvación se realiza a través de la singularidad del Dios revelado en el Antiguo Testamento y del mediador único y universal, Cristo Jesús, revelado en el Nuevo Testamento.

Söding señala que Mons. Ferrara articula la exigencia de la fraternidad universal en un triple orden: socioeconómico, el cual exige el amor

expresado en la solidaridad para con el hermano pobre; cultural, en cuanto supone el desafío ante el hermano no creyente que exige la fraternidad arraigada en Dios Padre; y religioso, el cual se traduce en el desafío ante el hermano no cristiano, que exige el diálogo interreligioso sin confines.

Antes de concluir, Söding quiere destacar algunas características de aquello que Ferrara viene realizando durante tantos años y que puede sintetizarse en un pensar y hablar del Padre por amor. Con esfuerzo humilde y perseverante de padre y maestro, con confianza agradecida de hijo, Mons. Ferrara todo lo pone al servicio de la «fe que busca y sabe entender» y ofrece también padecer y gozar en la Iglesia el amor del Padre por Cristo en el Espíritu Santo para alabanza de su gloria y salvación de todos.

Para concluir baste decir que: humildemente considero a Mons. Riccardo Ferrara como un Teólogo amante de la verdad, cumplidor fiel de un encargo, oculto tras su obra teológica para que en ella brille Dios, fiel a la palabra confiada y al don recibido. Él es para nosotros, a la vez que un estímulo para el estudio serio y comprometido con la verdad, testimonio de entrega del carisma recibido para servir a la Esposa de Cristo. La soledad que implica la tarea intelectual no lo encerró en sí mismo, pues la comprendió como ámbito necesario en el cual debía madurar la misión a la que dedicaría toda su vida: hacerse eco de la Palabra de Dios de un modo responsable. Sirva este libro como un homenaje a su persona y a su labor.

CARLOS ALBERTO CASTRO

18-10-2005

---

VÍCTOR MANUEL FERNÁNDEZ,  
*Teología espiritual encarnada. Profundidad espiritual en acción*, Buenos Aires, San Pablo, 2004, 303 pp.

---

**E**n el número anterior, al presentar varios libros, se anunció un comentario a esta valiosa obra escrita por el Pbro. Dr. Víctor Manuel Fernández, Vicedecano de nuestra *Facultad de Teología* y Director de esta revista.<sup>1</sup> Él es uno de los autores espirituales más conocidos en la Argentina por la difusión de sus libros, artículos, comentarios y folletos en el campo de la *espiritualidad*. Asumo esa tarea pendiente como amigo y Decano, sintetizando lo que dije al presentar la obra el 2 de mayo de 2005 en la *Feria del Libro del Autor al Lector* realizada en la Ciudad autónoma de Buenos Aires. En este brevísimo comentario me referiré al autor, al contenido general y a algunos valores particulares.

1. Cf. "Publicaciones recientes", en *Teología* 87 (2005) 483-495, especialmente 484-485.

1. *El autor*. Víctor Fernández, es uno de los más importantes teólogos argentinos de la generación que ronda los cuarenta años. No voy a transcribir su *curriculum vitae*, si bien conviene decir que tiene escritos 86 libros y subsidios, diversos en contenido, forma y extensión. Además ha escrito más de 100 artículos de exégesis, dogmática, moral, espiritualidad y pastoral en varias obras colectivas y en revistas argentinas y extranjeras. Uno de sus carismas consiste en escribir con profundidad y sencillez en muy variados géneros.

Desde 1986 es presbítero de la *Diócesis de Río Cuarto*. Inició su formación en el *Seminario Mayor de Córdoba* y completó sus estudios de Bachillerato en esta Facultad. En 1988 se licenció en teología bíblica por la *Pontificia Universidad Gregoriana* de Roma y en 1990 se doctoró aquí, en la *Universidad Católica Argentina*, con la tesis *El conocimiento de Dios y la vida en San Buenaventura*, en la que ya se hallaban algunas de las semillas de su pensamiento posterior. Ha ejercido el ministerio co-

mo formador, profesor, párroco y asesor. Es Director de estudios del Seminario diocesano *Jesús Buen Pastor* de Río Cuarto y, desde 2002, Vicedecano de esta Facultad de Teología. Me importa destacar que, desde 1993, enseña en la Facultad, en la que ha atravesado todas las etapas del *cursus honorum*, llegando a ser en 2004 Profesor Ordinario Titular de *Teología Moral Fundamental*. Enseña el tratado *De Gratia*, uno de los fundamentos más inmediatos de la espiritualidad cristiana, que ha volcado por escrito en una excelente obra anterior: *La gracia y la vida entera*.<sup>2</sup> En su ejercicio de la docencia se aprecia su *capacidad para integrar disciplinas, dimensiones y métodos de la teología y de otras ciencias, como se ve en el libro que comento, en el que se descubre su reflexión personal sobre las relaciones complejas y dinámicas entre Teología, Espiritualidad y Pastoral*, tema al cual le ha dedicado en años anteriores más de un curso de postgrado.

El P. Fernández ha prestado varios servicios a la Iglesia argentina, latinoamericana y universal. Es perito de la *Comisión de Fe y Cultura de la Conferencia Episcopal Argentina y lo fue varios años del*

2. Cf. V. M. FERNÁNDEZ, *La gracia y la vida entera. Dimensiones de la amistad con Dios*, Barcelona, Herder, 2003.

*Secretariado para la formación permanente de los presbíteros. Juntos integramos, con otros teólogos y pastoralistas, el Equipo de reflexión que acompañó a la Comisión de Obispos encargada de actualizar las Líneas Pastorales y de preparar el documento publicado por nuestro Episcopado en 2003 bajo el título Navega mar adentro. Él ha sido inspirador de buena parte del capítulo primero de ese documento acerca de El Espíritu que nos anima (NMA 3-20), el cual trata de la "la espiritualidad evangelizadora" (NMA 11) o la "mística" (NMA 20) que debe impulsar la acción pastoral. Se advierte la cercanía temática con el libro que hoy nos entrega. Además, es sabido que fue el perito que más colaboró con los Obispos en la redacción del texto en todas sus etapas. Por eso ha presentado introducciones autorizadas al texto en el que pone de relieve la dimensión espiritual que atraviesa ese texto pastoral.*<sup>3</sup>

En una secuencia generacional se puede decir que nuestro amigo se ubica, con su *propio estilo*, en una serie de grandes autores argentinos los cuales, cada uno con sus

3. Cf. V. M. FERNÁNDEZ, "Orientaciones para interpretar y aplicar *Navega mar adentro*", en V. M. FERNÁNDEZ - C. M. GALLI (dirs.), Comentario a '*Navega mar adentro*'. *Profundización teológica y perspectivas pastorales*, Buenos Aires, Conferencia Episcopal Argentina-Oficina del Libro, 2005, 21-67.

rasgos peculiares -de Francisco Jalicis a Mamerto Menapace- transmiten una sabiduría bíblico-espiritual profunda y sencilla a través de una producción que recorre temas diferentes. Como ellos, Fernández ayuda a miles de argentinos a internarse en "el dinamismo del amor que el Espíritu infunde en nosotros" (p. 17) y que nos renueva con la gracia filial y fraterna, amistad con Dios que abarca la vida entera y se concreta en el amor solidario.

2. *El libro. Teología espiritual encarnada* es presentado por su autor como un "manual" (p. 6) de la disciplina teológica llamada *teología espiritual*. Al agregarle a ese nombre el sugestivo adjetivo "encarnada" Fernández subraya que la espiritualidad se realiza y expresa de distintos modos o formas. Dice al iniciar el capítulo cuarto que habla de una espiritualidad encarnada "en todos los sentidos de la expresión" (p. 53), asumiendo la "carne" (p. 118) de toda la vida, contra una espiritualidad "desencarnada" (p. 106).

La obra se ofrece como "un manual de teología espiritual completamente estructurado en torno a la experiencia espiritual que se vive en la actividad evangelizadora, en orden a ella, o a partir de ella, mostrando el atractivo de esta

*perspectiva*" (p. 7). Uno de sus valores está en proponer una espiritualidad encarnada en la acción pastoral y en la cultura concreta. Ofrece al cristiano que desarrolla su actividad en la comunidad eclesial encarnada en un mundo cultural determinado por el tiempo y el espacio, la posibilidad de asumir la "profundidad espiritual en acción", una profunda espiritualidad que llene de sentido todas las dimensiones de su vida para volverla más feliz, un "vivir en plenitud y en paz".<sup>4</sup> El subtítulo *Profundidad espiritual en acción* expresa la doble tonalidad que atraviesa el discurso, el cual es, de una manera única y dual, *místico y activo*. El mismo *estilo* es un aporte a una teología atenta a los signos de los tiempos del nuevo milenio.

Su propuesta se organiza en torno a dos ejes: la *acción evangelizadora o pastoral que se realiza, y la cultura del mundo en el que se vive. La encarnación de la espiritualidad en la acción y la encarnación de la espiritualidad en la cultura* estructuran las dos primeras partes: I) *Espiritualidad y acción* (caps. 1-4 págs. 13-97); II) *Espiritualidad y cultura* (caps. 5-8, págs. 99-188). A éstas se agrega una ter-

4. Cf. V. M. FERNÁNDEZ, *Claves para vivir en plenitud*, Madrid, San Pablo, 2003; *Vivir en paz. Del lamento a la libertad interior*, Buenos Aires, Paulinas, 2004.

cera: III) *Expresiones concretas de la actividad en la acción* (caps. 9-11, págs. 189-288), la más extensa, que concreta el fundamento precedente en algunos estados eclesiales y tareas pastorales. Así, el *itinerario* de la reflexión parte de considerar la espiritualidad en relación con la acción y la cultura, y se concreta en las variadas formas de una espiritualidad encarnada.

Un objetivo de la obra consiste es mostrar que la espiritualidad, *la vida en el Espíritu*, o mejor, como le gusta decir al autor, *el dinamismo del Espíritu*, abarca toda la realidad de la persona y de la comunidad alcanzando especialmente las dimensiones pastorales y culturales de la existencia cristiana. De este modo el autor intenta producir un “giro” (p. 116) en la configuración de la teología espiritual porque, haciendo pie en la dimensión personal -evitando el individualismo- enfatiza los aspectos comunitarios, pastorales y culturales de la espiritualidad. De este modo, dice, “por primera vez” se presenta la dimensión evangelizadora y secular o mundana “llegando a transformar los contenidos de fondo y la estructura misma de un manual de teología espiritual” (p. 7). En esta línea, afronta el difícil y discutido tema del *estatuto* de esta disciplina, o la cuestión de su *especificidad*, a la que califica de “auto-

nomía relativa” (p. 9) ante las teologías moral y pastoral. Comprende la teología espiritual como “*el estudio de las diversas modalidades que adquiere la vida en Cristo*” (p. 10). Estas modalidades pueden indicar las corrientes espirituales del pasado o del presente, o las escuelas espirituales ligadas a la experiencia cualificada de un maestro o a la experiencia común del conjunto del Pueblo de Dios, o los distintos “estados de vida cristiana”, llamados hoy “formas de existencia eclesial”.

De allí surge otro objetivo del autor: “*Podemos decir que esta es una síntesis de teología espiritual especial, ya que está destinada a profundizar la modalidad espiritual propia de los agentes pastorales*” (p. 11). El calificativo “*especial*” indica un aporte original de esta obra: el considerar la espiritualidad encarnada en la actividad de distintas vocaciones eclesiales, sea de laicos como agentes pastorales insertos en estructuras seculares, sea de agentes pastorales insertos en estructuras eclesiales. Esta novedad se advierte también en el enfoque teológico *especulativo e interdisciplinar* que Fernández desarrolla, como se advierte en el texto, las notas y la “bibliografía elemental sugerida” (págs. 289-298).

Una preocupación del autor, que aparece en otras de sus obras,

consiste en *superar los dualismos* que se presentan acerca de la espiritualidad.<sup>5</sup> Para eso despliega una reflexión *unificadora* que *sabe integrar todas las polaridades con una sabiduría evangélica* que trasluce profundidad, lucidez, armonía, realismo y apertura. Al hacerlo retoma y mejora algunos trabajos previos dedicados a puntos particulares, pero que ahora son situados en una estructura *sistemática y orgánica*. Los distintos aportes, como aquellos referidos a la *espiritualidad catequística* (págs. 193-201), *matrimonial* (págs. 201-214) y *laboral* (págs. 214-223) se enriquecen con los valores propios de una *teología espiritual encarnada*.

Este libro completa de un modo notable una trilogía teológica-espiritual que se apoya en *La gracia y la vida entera* y ya se despliega en *Actividad, espiritualidad y descanso*.<sup>6</sup> En efecto, si en éste Fernández combina la espiritualidad con el binomio que forman la actividad y el descanso, en el primero se profundizan dimensiones de la amistad con Dios que aquí se consideran “de forma encarnada y

particular”. *La vida de la gracia* está asociada a realidades que el autor expresa con palabras que evoca constantemente en este libro: experiencia, espíritu, mística, encarnación, evangelización, fraternidad, misión, acción, amor, apertura, recepción, donación, gratuidad, santidad, recreación, alabanza, belleza, amistad, fidelidad, crecimiento, profundidad, dinamismo, plenitud, unidad y totalidad.

3. *Algunos valores*. a) Esta *original síntesis* tiene muchas riquezas a nivel teológico, espiritual y pastoral, en cuya conjunción se vislumbra un aspecto de la *forma mentis* del P. Fernández. Al tratar cada tema destaca con solvencia y de forma sutil las *dimensiones* bíblicas, especulativas, místicas, estéticas, pastorales, sociales, psicológicas, pedagógicas, ecuménicas, interreligiosas, históricas y escatológicas de la vida espiritual encarnada a partir de la fe del Pueblo de Dios. Quien lee con cuidado percibe que estudia y aprovecha *fuentes múltiples*: bíblicas, patristicas, escolásticas y místicas; emplea con comodidad distintos *géneros expresivos*, de la exégesis al ensayo, del comentario a la oración, del análisis al ejercicio; transita *desde lo narrativo a lo especulativo y viceversa*, integrando tanto una cita erudita como una anécdota cotidiana; mantiene el *rigor científico* de

5. Cf. V. M. FERNÁNDEZ, “¿Qué es lo espiritual? Presupuestos indispensables”, en V. M. FERNÁNDEZ - C. M. GALLI, *Teología y espiritualidad. La dimensión espiritual de las diversas disciplinas teológicas*, Buenos Aires, San Pablo, 2005, 9-18.

6. Cf. V. M. FERNÁNDEZ, *Actividad, espiritualidad y descanso*, Madrid, San Pablo, 2001.

cada disciplina empleando un *lenguaje pastoral* y transmitiendo el *gusto espiritual*.

b) En la primera parte resultan interesantes las tres dialécticas de una espiritualidad de la acción: la fuente interior - la actividad externa, los dinamismos donativo y receptivo, la circularidad entre la oración y la acción, expresadas con cuadros muy gráficos (págs. 19, 21, 41, 43). En la segunda se presenta uno de los desarrollos teóricos más originales al pensar “la encarnación mundana de la espiritualidad” (p. 101), o sea, el hundir el camino de la vida espiritual en la tierra de la propia cultura, siguiendo la lógica de la Encarnación y el modelo de Jesús (págs. 112, 114). En esta línea se piensa el “dinamismo bipolar” de la “*espiritualidad inculturada*” (págs. 124, 131) con sus dos momentos inseparables: el movimiento donativo y centrífugo llamado *reexpresión* (p. 117) y el proceso receptivo y centrípeto denominado *introculturación* (p. 121). Hay aquí valiosos aportes para una espiritualidad inculturada, es decir, encarnada en la cultura de un pueblo particular, junto con otros acerca del crecimiento en la vida mística y de los nuevos ámbitos espirituales.

En la tercera parte el discurso se torna más “concreto” al pensar las múltiples relaciones entre la es-

piritualidad del fiel cristiano y su acción en la cultura. Fernández piensa sobre todo en los laicos y laicas (p. 191) ofreciendo una espiritualidad de la vida activa (p. 192) aunque no omite consideraciones acerca de las espiritualidades específicas del ministerio sacerdotal y de la vida religiosa (págs. 224-238). El punto común a las distintas formas de espiritualidad evangelizadora que analiza en la última parte es considerarlas como un “peculiar modo de amar” que configura “*una modalidad específica del ser espiritual que se vive en la propia misión*” (p. 192). A partir de aquí despliega *diversos modelos de espiritualidad encarnada* en los que, de forma coherente con los principios teóricos asentados en las dos primeras secciones, piensa la cultura espiritual propia que adquiere la vida del Espíritu en una acción encarnada culturalmente. Señalo como único ejemplo las bellas páginas dedicadas al “encarnarse hablando” que corresponde a la densidad espiritual de una *espiritualidad de la predicación* (págs. 239-253). Allí se nota otro valor del este texto para quien busca una *espiritualidad pastoral* en la senda ya trazada por Pablo VI en el último capítulo de la exhortación *Evangelii nuntiandi* al proponer una mística de la evangelización (EN 74-80) y seguida por otros documentos posteriores. Fernández

insiste en que muchas acciones de la vida personal y comunitaria son “*un acto fuertemente espiritual y pastoral al mismo tiempo*” (p. 251).

Es imposible en este breve comentario indicar todas las riquezas de *un texto muy meditado*, que ciertamente constituye *uno de los libros más logrados del autor*. Sus innumerables reflexiones, observaciones, perspectivas, temas, aplicaciones, ejemplos y sugerencias brindan *una exposición orgánica de una teología espiritual verdaderamente encarnada*. Más allá de lo opinable de algunas posiciones y de lo perfectible de todos los temas, la obra resulta un *verdadero aporte original* a la teología espiritual especial y a la espiritualidad pastoral encarnada, escrito desde, en y para la Argentina. Esta publicación de San Pablo prestigia al autor, al editor y a nuestra Facultad, la que procura mejorar la calidad de su tareas de investigación, enseñanza y extensión teológicas al servicio de la vida espiritual y de la acción pastoral del Pueblo de Dios en nuestra situación histórica-cultural.

Con alegría expreso mi gratitud a Dios por el don que nos ha hecho en el carisma del P. Fernández y le agradezco también a él por este inteligente, generoso y hermoso libro.

CARLOS MARÍA GALLI

---

PABLO BLANCO, *Joseph Ratzinger. Una biografía*, Pamplona, EUNSA, 2004, 203 pp.

---

U nos meses antes de la elección del cardenal Ratzinger como Sumo Pontífice de la Iglesia Católica, el doctorando en teología y Doctor en filosofía Pablo Blanco de la Universidad de Navarra emprendió la redacción de una biografía del entonces prefecto de la Congregación de la Doctrina de la Fe, sin prever que el libro sería editado en vísperas del inicio del Pontificado de Benedicto XVI.

La tarea emprendida por el mencionado filólogo ha sido cuidadosamente desarrollada, ya que Blanco ha leído detenidamente la mayoría de las obras de Ratzinger, seleccionado párrafos autobiográficos para narrar su vida y otros considerados “claves” para seguir el desarrollo de su pensamiento, obteniendo un completo panorama de su “vida y obra” completado con información de las escasas biografías a esa fecha, y cubriendo con creces el interés despertado en los últimos meses respecto a su persona.

No parece excesivo en estas circunstancias históricas recordar que Ratzinger nació el 16 de abril

de 1927 –un sábado santo– en el pueblito alpino de Marktl am Inn. Su padre fue un *Germandarmer-kommissar* de la policía rural, profundamente religioso y claramente opositor al crecimiento del nacional-socialismo, actitud que le valió continuadas mudanzas en la región bávara. Su madre fue una buena cocinera tirolesa que había trabajado en pequeños hoteles. El cardenal tuvo dos hermanos mayores: María –que le acompañó hasta su muerte y Georg, ordenado sacerdote el mismo día y un excelente músico en Baviera, gusto que junto con la liturgia también interesó al actual Papa.

El propio Ratzinger narra en *Mi vida* (edic. cast. Madrid, Encuentro, 1997) su movilización forzosa en 1941 –alrededor de los dieciséis años– que le obligó a defender al III Reich en una batería antiaérea, a cubrir trabajos forzados, a desertar del cuartel de infantería en Traunstein y, ocupada Alemania, a ser internado en un “campo de concentración aliado” en Bad Aibling hasta su liberación, a los dieciocho años de edad. Esta circunstancia le permitió regresar al seminario de Frisinga, donde entró en contacto con la teología de Romano Guardini (*El espíritu de la liturgia*), cuya “teología de la cultura”, juntamente con las de De Lubac, Daniélou y Von Balthasar

marcaron las líneas teológicas de su actual pensamiento. El encuentro con este último “marcará de modo profundo la vida y la teología de Ratzinger” (p. 107). En este aspecto cabe hacer notar que el actual Papa es esencialmente un agustiniano, como él mismo lo expresara ya en 1969: “Agustín me ha acompañado durante más de veinte años. He desarrollado mi teología dialogando con Agustín, aunque naturalmente he intentado sostener este diálogo como un hombre de hoy” (cf. p. 49).

Completados sus estudios en el *Georgianum* de la Universidad de Munich fue ordenado sacerdote el 29 de junio de 1951, en una época de acentuada efervescencia teológica– como él mismo expresa– y, después de algunos meses de tarea pastoral en la propia ciudad de Munich, el obispo decidió favorecer su inclinación intelectual, comenzado –según la expresión de su hermano– una “veloz y extraordinaria carrera académica” (cf. p. 63). Doctorado en teología en 1953 con un tema vinculado a san Buenaventura, conoció al teólogo Karl Rahner –entonces un profundo renovador– y éste le recomendó para la cátedra de Teología fundamental en la Universidad estatal de Bonn, donde permaneció diez años. Es sabido que “El joven Ratzinger irá ocupando con el tiempo distintas

cátedras en diferentes universidades alemanas. Será ésta su vocación: estudiar, dar clases, investigar, publicar. No olvidaba por eso su condición sacerdotal” (p. 71). En cuanto a su capacidad docente un estudiante afirmaba que “tenía la habilidad de expresar una tremenda erudición en términos que los no iniciados podían entender” (cit. p. 71). Más adelante ocupará la cátedra de Teología dogmática en Münster (1963) y a sugerencia del últimamente renombrado Hans Küng la segunda cátedra de Dogmática en Tubinga, donde conoció a Ernst Bloch y fue Decano. Su contacto con otros estudiosos, con los estudiantes y la realidad le hizo escribir “Es cierto que yo opinaba que la teología escolástica, tal como se presentaba, había dejado de ser un buen instrumento de diálogo entre la fe y nuestro tiempo. En esta situación, la fe tenía que abandonar el viejo *Panzer* y hablar un lenguaje más actual: tenía que mantener una actitud diferente” (*La sal de la tierra*. edic. cast. Madrid, Palabra, 1997, p. 71).

Su vida tuvo un giro importante cuando, en vísperas del Concilio Vaticano el semi-ciego cardenal Frings, arzobispo de Colonia asistió a una de sus conferencias teológicas y resolvió llevarlo como uno de sus ayudantes-consejeros. Allí Ratzinger entró en contacto

con los más importantes teólogos “renovadores” de su tiempo y participó en reuniones y actividades paralelas al Concilio, destinadas a influir en una “visión reformista”. Resultado de ello fue, entre otras cosas, la publicación de la revista *Concilium* en 1965. Más adelante escribió “La redacción pretendía ser una especie de concilio permanente de teólogos, que casi gozaban de su misma infalibilidad” (*Teoría de los principios teológicos*, p. 459). Alrededor de 1973 y en torno a Von Balthasar, De Lubac y don Giussani –el fundador de “Comunión y Liberación” nació una nueva revista *Communio*, en cuya fundación también participó el actual Papa, aclarando: “No soy yo el que ha cambiado, han cambiado ellos” (*Ser cristiano en la era neopagana*, Madrid, Encuentro, 118)

Como es sabido poco más tarde –probablemente por la experiencia traumática de la “revolución estudiantil” de 1968– se separó de la línea teológica emprendida por Rahner afirmando que aquel sostenía “una teología especulativa y filosófica en la que, al fin y al cabo, Escrituras y Padres no desempeñaban un papel serio y en la que la dimensión histórica era poco importante” (*Mi vida*, p. 83). El mismo sostiene que en una conferencia pronunciada en la

Universidad de Münster en 1966 “lanzó la primera señal de alarma” (p. 98) sobre “la verdadera y falsa renovación de la Iglesia”.

Aprovechando el “año sabático, en 1967, en Tübinga, escribió una de sus obras más difundidas: *Introducción al cristianismo* “traducido a diecisiete lenguas (en cast. Salamanca, Sígueme, 2001) y reeditado muchas veces, no sólo en Alemania, y que continúa siendo leído” (p. 102). Al poco tiempo volvió a sus gustos más “provincianos” ya que fue designado profesor, decano y luego vice-rector de la naciente Universidad de Ratisbona (Regensburg). En esa ocasión “llegará a tener un prestigio internacional. Es esa época cuando es elegido asesor de los obispos alemanes y miembro de la Comisión Teológica Internacional” (p. 106) comisión que –según el mismo Ratzinger– intentaba convertirse en “un contrapeso de la Congregación para la Doctrina de la Fe” (*Mi vida*, p. 119).

En 1975, a diez años del concilio, “ve la Iglesia dividida en facciones, los seminarios y los conventos vacíos, la confusión caminando por sus respetos”. “No: ver los hechos tal como son no es pesimismo, sino realismo, Solo así cabe preguntarse a continuación por el significado de estos hechos, de dónde proceden y cómo salir al

paso de estos” (*Teoría de los principios teológicos*, Barcelona, Herder, 1985, 443). Mientras tanto no abandonaba su trabajo teológico y concluía su *Escatología*, que él mismo considera su obra “más elaborada y cuidada” (*Mi vida*, p. 126)

El 28 de mayo de 1977 –en un día hermoso, como el recuerdo de todos los acontecimientos importantes de su vida– fue consagrado “inesperadamente” obispo de Múnich y Frisinga en reemplazo del sorprendentemente fallecido cardenal Döpfner, eligiendo –muy simbólicamente– como lema: “Colaborador de la verdad” y en su escudo –que conserva como Obispo de Roma– el mítico oso de Frisinga, “con su carga auestas” (Cf. *Mi vida*, p. 131/3). Un mes más tarde –antes de cumplir cincuenta años– la diócesis le valió el cardenato, participando activamente en los cónclaves que eligieron a Juan Pablo I y a Juan Pablo II. Éste –a quien conoció en el sínodo de 1977– le convocó a Roma en 1980 como relator del sínodo de obispos sobre la familia cristiana y el 25 de noviembre de 1981 –tras la promesa papal de que podría seguir sus investigaciones teológicas– fue designado prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe y a la vez –no casualmente– presidente de la Pontificia Comi-

sión Bíblica y de la Comisión Teológica Internacional, cargos que desempeñó –pese a sus reiterados intentos de jubilación– hasta la muerte de Juan Pablo II, con quien se encontraba para trabajar todos los viernes por la tarde.

Sobre su estadía en Roma resulta de interés la síntesis de Torrielli cuando describe con claridad: “Joseph Ratzinger es un típico intelectual bávaro, profundamente vinculado a su tierra de origen. En Roma no hace demasiada vida social, también porque su trabajo es pesado y absorbente...Habla varias lenguas y cuando tiene que examinar un texto acude siempre a la lengua original, no fiándose nunca –por lo delicado de los asuntos tratados– de las síntesis o de las traducciones preparadas por otros. Quien quiera encontrárselo basta con que se sitúe en torno a las nueve de la mañana, en la plaza de San Pedro. De casa a la iglesia y a la congregación (y vuelta): es uno de los purpurados que pasa más tiempo en Roma, también durante las fiestas, que son una ocasión de oro que otros aprovechan para volver a sus países de origen. Gran aficionado a la montaña, Ratzinger disfruta caminando durante las vacaciones, que habitualmente pasa con su hermano en las montañas salzburguesas o en Bressanone, en el Tirol (italiano).

Con monseñor Georg Ratzinger, el cardenal comparte una vieja pasión por la música. Durante los días de fiesta él mismo se sienta frente al piano” (cit. p. 131).

El prestigioso “vaticanista” Vittorio Messori agrega: “A su sentido del humor añade otra característica que contrasta con ese cliché de “inquisidor”: su capacidad de escuchar, su disponibilidad para dejarse interrumpir por su interlocutor y su rapidez para responder con franqueza total a cualquier pregunta, sin importarle que el magnetófono siga funcionando” (cit. p.131).

Su experiencia en Roma –y especialmente en la Curia– le hizo observar con gran franqueza: “La realidad de la Iglesia concreta, del humilde pueblo de Dios, es muy diferente a como se la imaginan esos laboratorios en los que se destila la utopía” (*Informe sobre la fe*, 24). Este célebre informe-entrevista, coordinado por Messori, refleja detalladamente la opinión del cardenal Ratzinger sobre diversos aspectos de la Iglesia en su tiempo (ed. cast. Madrid, B.A.C., 1985) que nos permiten inferir la perspectiva eclesial del hoy Benedicto XVI: “Resulta evidente que los últimos veinte años han sido decididamente desfavorables para la Iglesia católica. Los resultados que se han seguido del concilio parecen

oponerse cruelmente a las esperanzas de todos, empezando por las del Papa Juan XXIII y, después, las de Pablo VI. Los cristianos son de nuevo minoría, más que en ninguna época desde la antigüedad. Los papas y los padres conciliares esperaban una nueva unidad católica y ha sobrevenido una división tal que –en palabras de Pablo VI– se ha pasado de la autocrítica a la autodestrucción. Se esperaba un nuevo entusiasmo y ha terminado con demasiada frecuencia en el hastío y el desaliento. Esperábamos un salto hacia delante, y nos hemos encontrado ante un proceso progresivo de decadencia que se ha desarrollado en buena medida bajo el signo del <espíritu del concilio>, provocando de este modo su descrédito” (*Informe sobre la fe*, 35 y 36) y agregaba “La catequesis no puede seguir siendo una enumeración de opiniones, sino que debe volver a la certeza sobre la fe cristiana con sus propios contenidos, que superan con mucho las opiniones reinantes (idem, 160). La respuesta a este clima fue la redacción del *Catecismo* a propuesta del cardenal Law, entonces arzobispo de Boston.

Otros de los temas que apasionaron a Ratzinger desde su juventud fue el tema litúrgico, motivo de varios escritos suyos. En el último (*El espíritu de la liturgia*, 2000. edic. cast. Cristiandad, 2001)

–donde se nota la influencia de Guardini– retoma la necesidad de una revisión cristocéntrica de las reformas litúrgicas postconciliares.

De una lectura cuidadosa del libro de Blanco también parecen surgir con nitidez las preocupaciones básicas de Ratzinger, elaboradas ya en tiempos del Concilio Vaticano II y que permiten intuir las líneas claves de su Pontificado; “uno de los temas que más le interesaban fue –lógicamente– la colegialidad de los obispos, de la que se había ocupado unos años antes. Se trata –sostenía– de que los obispos no solo vivan una “colegialidad vertical” con Pedro, sino también la “horizontal” con los demás obispos e iglesias particulares. Respecto al ecumenismo, “Ratzinger pensaba en un futuro ecuménico, en el que las iglesias separadas pudieran reunirse en la comunión católica –sin por esto quedar absorbidas– como formas de la única comunidad visible de Cristo sobre la tierra”

(p. 87). Y nuestro autor interpreta: “Más que un progresismo o un *aggiornamento* ingenuo y acrítico, los ideales que movían a Ratzinger coincidían más bien con el *ressourcement*, con la vuelta a las fuentes que ya habían propuesto los teólogos franceses para dejar así al cristianismo libre de adherencias posteriores y extrañas>”

(p. 87/8). Más adelante agregaba el cardenal: “...el encuentro entre las religiones no puede darse con una renuncia a la verdad, sino con su profundización. El escepticismo no une, ni tampoco el pragmatismo. Estas dos posiciones lo único que hacen es abrir la puerta a las ideologías que, después, se presentan todavía más seguras de sí mismas” (*La Chiesa, Israele e le religioni del mondo*, 2000, 5).

Como historiador no podemos dejar de señalar algunos errores como por ejemplo que Federico II no fue apodado “barbarroja” sino Federico I (p. 12).

La obra concluye con un sumario (p. 169/73) que resume aspectos básicos de la vida del cardenal Ratzinger y se completa con una útil cronología –que incluye sus publicaciones– y una nómina de sus libros editados en castellano (cincuenta y uno), con referencia –en cada caso– a la editorial y fecha.

A manera de conclusión señalemos que el autor ha logrado mostrar nítida y documentadamente la figura del Papa a través de sus escritos, manteniéndose en un cuidadoso segundo plano que se aprecia en la ausencia casi total de sus opiniones personales.

FLORENCIO HUBEÑÁK

HEINZ-JOACHIM FISCHER, *Benedicto XVI. Un retrato*, Barcelona, Herder, 2005, 196 pp.

**P**odríamos comenzar esta reseña observando que, en alguna medida, este libro de un periodista alemán acreditado en el Vaticano, doctor en filosofía y licenciado en teología, completa el anterior, con las características típicas de la urgencia que implicaba publicar una biografía del recién elegido Papa.

El autor, de manera bastante desordenada –o precipitada–, intercala aspectos de las predicciones (cf. p. 84) –algunas hoy desvirtuadas por nuevas informaciones– de la elección de Benedicto XVI con datos biográficos de su vida anterior. La mayoría de éstos reiteran la información de Blanco –en la obra anteriormente reseñada– pero con mucha menos fundamentación.

El estilo de Fischer es mucho más atractivo –pero menos objetivo– en la medida que se compromete y mecha la narración con observaciones personales –a veces jugosas– sobre actitudes de Ratzinger, especialmente como *Panzerkardinal* durante su paso por la Congregación de Doctrina de la Fe, que le valiera tantas críticas dentro de la Iglesia. Así, su actitud ante la teología de la Liberación, el

comunismo, el ecumenismo de Asís, el perdón penitencial del 12 de marzo del 2000, la publicación de documentos como el motu proprio *Ad Tuendam Fidem*, la Declaración conjunta sobre Justificación con la Federación Luterana Mundial, la declaración *Dominus Iesus* o la condena de los libros de Leonardo Boff, entre otros. Fischer no olvida subrayar la circunstancia que Ratzinger haya terminado ocupando las mismas funciones que criticara en el Concilio, cuando las desempeñaba el recordado –y también discutido– cardenal Ottaviani, “el baluarte de la fe”.

En cuanto a la biografía –a partir del final del precitado libro de Blanco– cabe consignar que éste, en su carácter de Decano del Colegio Cardenalicio presidió la apertura del cónclave que le eligió como Papa, pronunciando algunas “homilias” muy elocuentes. Fischer afirma que sus palabras como Decano en la misa *Pro Eligendo Pontifice* “parecieron a muchos casi como un futuro programa de pontificado” (p. 88)

El autor hace notar que “Joseph Ratzinger es un hombre de la verdad abstracta, él ve en primera línea la disputa teológica. En ello muestra al mismo tiempo su candidez en política eclesial” (p. 38) y a la vez destaca respecto a su interinato en el gobierno de la Iglesia que “su carácter insobornable y su

autoridad doctrinal eran casi legendarias entre los cardenales. Lo que él aprobaba en estos días se consideraba fuera de toda duda, y lo que o la persona que él criticara, tenía pocas posibilidades de éxito” (p. 63). Muchos diarios le consideraban “el Gran Elector”, pero muy pocos *papabile*. Recién en la víspera del cónclave algunos “vaticanólogos” hablaban que el “grupo” que “candideaba” al Prefecto sumaba más de cuarenta votos.

Nos parecen de especial interés sus observaciones en el sentido que “Ratzinger veneraba y apreciaba como amigo al Santo Padre (Juan Pablo II), aun cuando ese afecto contenía a veces una benigna comprensión y aceptación del activismo papal y de un impulso de exteriorización que le resultaba totalmente ajeno a su modo de ser” (p. 111). Evidentemente Benedicto XVI –el primer Papa alemán en siglos– no será igual como surge de su primera disertación a los cardenales, redactada personalmente por él, como es su estilo y donde recalca la colegialidad y el ecumenismo como prioridades, según anticipábamos en la reseña anterior. Quizás “después de un pontificado turbulento, es preciso que se imponga algo más de tranquilidad en la administración central de la Iglesia” (p. 113).

Unas interesantes y bien seleccionadas fotografías acentúan el

carácter documental de la obra.

La lectura cuidadosa del libro deja el sabor de una posición ideológica –no neutra– del autor, como se aprecia por ejemplo cuando habla de “la oscura Edad Media”

(p. 36) o de la represión española de judíos y musulmanes (p. 40), como también en su análisis de los principales problemas que deberá enfrentar el nuevo Papa (pp. 158 ss). Fischer habla de “nuevos católicos” (¿sic?) y afirma, por ejemplo, que éstos “asumen de forma totalmente despreocupada las ventajas de la modernidad y se sirven al mismo tiempo de los tesoros de la Iglesia” y agrega “A ellos deberá acostumbrarse Benedicto XVI. Pero difícilmente querrá cerrar el acceso a esos tesoros” (p. 165).

Para el autor de este libro “desde Martín Lutero no ha habido ningún alemán que haya marcado la figura y el contenido de la Iglesia católica como Joseph Ratzinger” (p. 39)

El texto añade como apéndice una cronología del cardenal, sus obras publicadas en castellano y la nómina de los que llama “Papas de Roma”, concluyendo con una brevísima biografía de san Benito de Nursia, a quien se debería el nombre del nuevo Papa y probablemente su “programa eclesial”.

FLORENCIO HUBEŇÁK

JOSÉ LUIS NARVAJA SJ, *Teología y Piedad en la obra de Eunomio de Cízico*, Excerpta ex dissertatione ad doctorandum in theologia et scientiis patristicis, Roma, Pontificia Università Lateranense, Istituto Patristico Augustinianum, 2003, 175 pp.

La obra es un estudio sobre la teología de Eunomio, el principal exponente del arrianismo radical en la segunda mitad del siglo IV. Su doctrina presenta la diversidad de naturalezas entre el Padre y el Hijo, haciendo consistir la esencia de la divinidad en la *avgenhnsi,a* (no generación, innascibilidad) del Padre.

Este estudio constituye la parte principal de la tesis doctoral presentada en el Instituto Patristico *Augustinianum* en Roma.

La mayoría de los estudiosos que se ocupaban desde hace más de un siglo de Eunomio se centraban sólo en su figura y en su teología en la medida que servía para comprender mejor las obras de quienes lo habían combatido (Basilio de Cesarea, Gregorio de Nisa, etc.). En cambio, el autor de este libro busca encontrar los elementos teológicos de la doctrina eunomiana, caracterizada por el tecnicismo y la formalidad aristotélica,

que lo llevaron a tener gran aceptación en el ambiente popular del Oriente cristiano. Tecnicismo y popularidad son la incógnita que impulsa el estudio de este pensamiento teológico.

La obra consta de cuatro capítulos:

El primer capítulo analiza el valor de la Escritura y de la doctrina de los Padres en el pensamiento de Eunomio.

El segundo capítulo identifica el método de la teología eunomiana: método de exposición y método de investigación. El método de exposición es para el teólogo arriano seguir habitualmente sus propias ideas confirmándolas luego con los textos de la confesión de la Fe. El método de investigación consiste, en primer lugar, en el estudio del Padre y del Hijo en sí mismos, a quienes Eunomio denomina *ousía* primera y *ousía* segunda; luego, la investigación tiene un segundo momento: propone el estudio de las obras de dichas *ousías*, para que a partir de esas obras se pase a las actividades que las produjeron y se llegue de esa manera a conocer las *ousías*, sujetos de estas actividades.

Los últimos dos capítulos estudian atentamente la teología eunomiana, siguiendo respectivamente estas dos maneras de investigar.

El tercer capítulo estudia el “primer camino teológico”: el estudio de las *ousías* en sí mismas. Para ello Narvaja se detiene en la doctrina eunomiana del lenguaje, estudiando las influencias recibidas. Dicho tema lleva a Eunomio al conocimiento de la esencia misma de Dios, ya que hay nombres que expresan la esencia de las cosas a las que se refieren. Según el escritor arriano el único nombre propio de Dios es “no-engendrado”, ya que la simplicidad de la esencia divina exige que el nombre sea uno solo. El concepto “no-engendrado” (*avgenhhsi,a*) representa el punto privilegiado entre conocimiento y ontología. Encontramos así una *teoría del conocimiento* estrechamente unida a una *teoría del lenguaje*, que fundamenta una *ontología* en la cual se distingue una jerarquía de las *ousías*. Finaliza este capítulo mostrando la imagen de la luz como síntesis de este “primer camino teológico”; aplicando esta imagen a la primera *ousía* en sentido propio, y a la segunda *ousía* en cuanto nombre esencial: “Engendrado”. A su vez la Luz Unigénita que ilumina a los hombres, la segunda *ousía*, nos lleva a la Luz Inaccesible, primera *ousía*, permitiéndonos acceder a su conocimiento. Dándonos así la posibilidad de hacer teología.

El cuarto capítulo estudia el “segundo camino teológico”: el es-

tudio de las obras, a partir de las cuales Eunomio propone pasar a las actividades que las produjeron para llegar de esa manera a las *ousías*, sujetos de estas actividades. El autor de este libro realiza un estudio diacrónico distinguiendo dos etapas en el pensamiento de Eunomio. En la primera etapa descubre un pensamiento filosófico bien organizado. En la segunda revela cómo el teólogo arriano intenta poner de acuerdo este pensamiento con la Sagrada Escritura. Para ello sigue los textos del Génesis sobre la creación desde la interpretación eunomiana. Es la parte más extensa de este libro, que ofrece un minucioso trabajo de reconstrucción del pensamiento eunomiano, recogiendo a veces fragmentos conservados por otros escritores. Cuando no encuentra textos que revelen su interpretación intenta reconstruirla a partir de las doctrinas de sus adversarios, especialmente Basilio de Cesarea, Gregorio de Nisa y Severiano de Gábalá. Consigue así sintetizar una concepción dualista del mundo y del hombre.

Asimismo este estudio descubre una concepción de la salvación a través de las otras obras del Hijo (gobierno del mundo, encarnación, redención y juicio) y del Espíritu Santo (santificación y consolación). También a través de la doctrina y de los testimonios litúrgicos eunomianos, el autor de este trabajo mues-

tra el pensamiento eunomiano sobre la participación del hombre en esta salvación, donde el cuerpo y la vida material quedan excluidos reduciéndose a lo intelectual.

A través e estos dos “caminos teológicos” se llega a las mismas conclusiones afirmando una distancia ontológica insalvable entre las *ousías*. También a través de todo este recorrido se descubre la doctrina de los miembros de la secta eunomiana: el conocimiento perfecto de la *ousía* del Padre, luz inaccesible, a través de la luz creada (Hijo) que otorga la salvación sin tener en cuenta las obras.

El trabajo es metodológicamente claro y completo. Su lectura nos permite recorrer numerosos textos de Eunomio sintetizando y ordenando su pensamiento.

HERNÁN GIUDICE

---

GERARDO RAMOS, Hacia una nueva Argentina. Ensayo teológico-pastoral interdisciplinar, Guadalupe, Buenos Aires 2005, 191 pp.

---

**G**erardo Ramos es un joven teólogo que ha logrado ya un lugar de prestigio en el ámbito de la reflexión pastoral ar-

gentina. Escritor incansable, y colaborador habitual en revistas y publicaciones, desde hace ya algunos años ha encarado la ambiciosa tarea de elaborar una teología pastoral focalizada en el fenómeno del cambio de época, con una metodología transdisciplinar y desde la Argentina. Fruto de esta empresa son ocho volúmenes, el último de los cuales es la obra que ahora presentamos.

El A. desarrolla la reflexión en un estilo sencillo y fluido, con un talante sereno e intimista, con toques de buen humor. No desdeña partir “desde abajo”, de las evidencias cotidianas y las opiniones más difundidas, para someterlas a un proceso hermenéutico de crítica e interpretación, en orden a proyectar el futuro. Así, no puede sorprender que su esfuerzo de librarnos de la impresión de ser prisioneros de un destino ineluctable, se inicie con un análisis de los lugares comunes del “estereotipo” del argentino (la valoración del encuentro con otros, la ciclotimia, el ingenio tantas veces mal empleado, la sensibilidad religiosa), para remontarse a sus causas profundas de raíz histórica, determinantes de nuestros problemas de identidad, nuestra dificultad de acordar proyectos colectivos, nuestra desconfianza hacia la ley y nuestro amor a lo provisorio, que desembocan en los problemas actuales del de-

semplo, la exclusión y el deterioro constante de nuestra calidad de vida.

A partir de este diagnóstico, la segunda parte de la obra encara un cuidadoso trabajo de discernimiento, en orden a encontrar un nuevo estilo de país. En primer lugar identifica algunos desafíos del presente con ayuda de *Navegar mar adentro*, (Conferencia Episcopal Argentina, 2003), en el cual se establecen las orientaciones para la pastoral de la Iglesia argentina en los próximos años. Introduce allí el tema transversal de su proyecto, la crisis de la civilización, reconocida por los obispos en algunos síntomas, como el ambiguo *revival* religioso, la multiplicación de los pobres y excluidos, la crisis del matrimonio y la familia, la fragmentación social y eclesial producida por diversas antinomias, y que hacen difícil la construcción de un proyecto común. A través de la película argentina “El abrazo partido” (en que un joven supera la crisis de sus vínculos familiares y sociales mediante la reconciliación con su padre), Ramos ilustra plásticamente su idea de una lógica de comunión que permita revertir nuestra tendencia al repliegue narcisista e individualista.

*Refundar* la Argentina es una empresa que reclama, ante todo,

un “ideario nacional”. El prematuramente olvidado documento de las *Bases para la Reforma*, de la *Mesa de Diálogo Argentino* (julio 2002), sirve de plataforma para su reflexión. Partiendo de la afirmación de que la crisis argentina es, en su esencia, una crisis de valores, el A. desarrolla la idea en tres direcciones: la importancia de construir una sociedad más equitativa, un Estado al servicio de los ciudadanos, y una economía al servicio de las personas. A su vez, los informes anuales de la PNUD permiten formular algunos criterios para salir solidariamente de la crisis, comenzando por la recomposición del entramado social desde lo cotidiano y local, echando mano a los más profundos recursos culturales, lo que implica tanto una vinculación más estrecha con la trascendencia, como la valoración e integración fecunda de las diferencias, con la mirada puesta en el mediano y largo plazo.

La tercera y última parte del libro se titula: “La proyección de una nueva Argentina”. Nuestra herencia cultural latinoamericana no es un obstáculo insalvable para proyectar el futuro de un modo estratégico y ordenado. En coherencia con el método utilizado a lo largo de toda la reflexión, el A. comienza llamando la atención sobre los “emergentes” de la reconstruc-

ción ya presentes: el retorno al núcleo familiar, los modos de solidaridad expresados en comedores, *Caritas*, voluntariados, clubes del trueque, etc., las nuevas iniciativas laborales (cartoneo, microemprendimientos, artistas ambulantes, y otros). En ellos cree reconocer el A. signos de la emergencia de una sociedad civil, en particular, de algunos sectores que no se sienten identificados con el tradicional “contrato social”, nuestra constitución y sus instituciones. Es consciente, pese a todo, del riesgo de que el aspecto “dionisiaco” del fenómeno, el del reclamo espontáneo y desordenado, termine afectando seriamente la paz social. En resumen, en un país “en busca de sentido”, la crisis se revela como una oportunidad de crecimiento.

El desafío que se presenta es asumir estos emergentes de modo orgánico y, en lo posible, institucional. El “ícono” del buen samaritano apunta a la primera actitud fundamental que la coyuntura del país requiere de nosotros: la solidaridad. Pero esto mismo reclama el diseño de políticas activas para revitalizar la cultura del trabajo, y el redescubrimiento de nosotros mismos como ciudadanos, constructores de la sociedad, dispuestos a promover el diálogo social hacia dentro de nuestra comunidad política, y una sabia integración hacia fuera.

Finalmente, el autor propone caminos prioritarios para marchar hacia una nueva civilización. A su juicio, la atención debe centrarse, en primer lugar, en los adolescentes y jóvenes, apostando a la educación y suscitando una actitud de responsabilidad frente a los MCS. Pero la misión de la Iglesia hoy, por sobre todo, está en nutrir el perfil místico del pueblo de Dios: “así como hace unas décadas (la Iglesia) volcaba sus principales energías en el campo educativo, en este último tiempo lo hizo en relación a la promoción humana ... Hoy tal vez se le pida .... saciar más explícitamente la emergente sed de Dios”. Finalmente, la “utopía” que anticipa “una tierra sin males”, ilumina algunas prioridades concomitantes: la formación de una dirigencia empresarial de excelencia, la preocupación por la salud y la vivienda, y la cuestión social en general.

La obra concluye con el conocido llamado de San Agustín a la Iglesia, recogido en la Oración por la Patria (2001): “Canta y camina”, y que se transforma aquí en una exhortación al conjunto de la Nación. Un buen modo de sintetizar estas reflexiones, enraizadas en el espíritu de la teología pastoral argentina de las últimas décadas: la cercanía humilde y cordial a la vida común, animada por una acti-

tud creyente de servicio. Prolongando esta tradición, G. Ramos procura, con este libro, dar un poco de consuelo y de luz al alma atribulada de los argentinos.

GUSTAVO IRRAZÁBAL

---

OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de Cristología I, El camino*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, 761 pp.

---

**H**ablar de Olegario González de Cardedal es hablar de entraña, es hablar de totalidad a la hora de escribir, de citación y, en muchos casos agotamiento de todos los temas referidos al tema general del cual el teólogo español se dispone dar cuenta. Como hombre de montaña que es, a la hora de hacer teología no pocas veces se encamina hacia laderas impensadas, llegando donde pocos llegan.

Su última obra publicada “*Fundamentos de Cristología I, El camino*”, no constituye una excepción de lo enunciado en el párrafo anterior. Dicha obra, según nuestro entender, tiene por objetivo poner de manifiesto cuales son los conte-

nidos o presupuestos necesarios que el teólogo debe tener en cuenta antes de “hacer” cristología. Ahora bien, como los fundamentos son “*cimientos estáticos y a la vez principios dinámicos*” (p. XXIII), el libro se sitúa al límite entre el punto de llegada y el punto de partida. Como un gran “*status quaestionis*”, da cuenta de los cimientos construidos, es decir logros alcanzados y de los que quedan por construir, logros aún por alcanzar.

La categoría camino, central en la historia del seguimiento de Jesucristo (Cf. p. XIX-XXXII), constituye la trama de la obra. Tal categoría alimenta el libro al modo de cómo un canal de agua subterráneo alimenta una parcela cualquiera, escondida e imperceptible la mayoría de las veces. Se hace necesario, por ello, comprender el contenido y el campo semántico que la palabra posee a fin de no perderse en el escrito. ¿A qué hace referencia nuestro autor cuando habla de camino?: “*Él camino implica un saber y un querer iniciales de la meta, un ponerse en marcha, andar, experimentar, encontrarse con los caminantes que vienen en dirección contraria a la vez que acompañar a los que van en la misma, conversar intercambiando víveres y vivencias, llegar*” (p. XXX). El camino está hecho de historia entrañable: hechos, acontecimientos, personas,

interpretaciones, balances y perspectivas. De ahí que cada capítulo tiene una estructura similar, tal vez no perceptible a simple vista. Historia (que se lleva la mayor extensión en el libro)-análisis (con límites y alcances)-desafíos futuros (donde aparecen intuiciones geniales), son el cimiento o la trama de los diez capítulos. En ellos van apareciendo un sin fin de acontecimientos, de exegetas, de teólogos, de santos, de santos teólogos, de filósofos, que fueron nutriendo y nutren la cristología, especialmente desde los albores de la modernidad hasta nuestros días.

La circularidad aparece como otro de los presupuestos a tener en cuenta a la hora de abordar la obra. Circularidad que en Cardedal no dice repetición vacía sino interpretación enriquecida. Grandes autores, imposibles de nombrar en un pequeño comentario e imposibles a la vez de encuadrar en un solo sistema (Cf. la bibliografía, p. XXXV-LIX y el índice de autores p. 744-761) se reiteran constantemente desde una nueva comprensión, hecho que puede hacer un tanto ardua la lectura pero que llena de profundidad el libro.

Luego de estas breves premisas, pasamos ahora a un también breve comentario de cada capítulo. Los capítulos I y II, *Principios y presupuestos* y *El hecho Jesús de Naza-*

ret respectivamente, analizan “los hechos fundadores, la historia de Jesús en Palestina a comienzos de nuestro siglo” (p.409). El capítulo III *La fe en Jesús como Mesías (Cristo)-Hijo de Dios-Señor, y la ruptura de la síntesis originaria a lo largo de la historia reflexiona “sobre la innovación radical del cristianismo, al llevar a cabo la síntesis entre una individualidad (Jesús) y una función salvífica (figura del Mesías), hasta dar un nombre nuevo (Jesucristo)”* (p. 409) El capítulo IV *Fundamentación de la fe en Cristo da cuenta de “las razones o fundamentos que han llevado a reconocer a ese Jesús como revelador de Dios”* (p. 409). El V capítulo *Inteligencia de Cristo en la fe quiere “pensar la relación existente entre el fundamento de la fe y el objeto de la fe”* (p. 409). El VI capítulo *El tratado de cristología pone de manifiesto los contenidos básicos del tratado (nombre, definición, sistematización, tipos de cristología, etc.)*. El VII capítulo *La cristología contemporánea* refleja el estado de situación de la cristología actual. El VIII capítulo *Cristología en contexto. Pluralismo e inculturación* estudia la nueva “problemática” a la cual se enfrenta la cristología: el diálogo con las grandes religiones y culturas y la pretensión de absolutez de Jesucristo, Dios hecho hombre. El capítulo IX *Cristo en la experiencia cristiana: Historia y misterio* tiene por

meta mostrar como el Hijo de Dios que vivió hace dos mil años es contemporáneo a cada hombre en cada generación. El último capítulo *La lógica de la fe en Cristo: síntesis conclusiva* analiza, finalmente, como a partir de la fe se puede llegar a una mayor intelección de Jesucristo.

Finalizada la lectura del libro y dada la magnitud del mismo, cuesta creer que éste se enarbola como la primera parte a la que seguirá una segunda. Quedamos, sin embargo, con las ganas de una mayor referencia a los Padres de la Iglesia y a una cristología en clave trinitaria, hecho que, tal vez, puede darse en el próximo volumen. Invalorable, igualmente, resulta este inmenso estudio, que según nuestro entender, va camino de quedar como una obra de referencia obligada para el teólogo que seriamente quiera dar razón de Jesucristo en el mundo actual.

MATÍAS COLANGELO

---

LI MIZAR SALAMANCA BARRERA, La obra de arte, lugar de teofanía. (Trabajo de grado para obtener el título de Doctorado en Teología. Directora: Dra. Consuelo Vélez Caro), Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, Bogotá, 2005, 130 pp.

---

La presente edición es una síntesis de la Tesis de Doctorado de la autora. Esto supone de entrada algunas restricciones: 1) la imposibilidad de seguir el desarrollo de la investigación completo; 2) la aparición de algunos puntos oscuros o lagunas que suponemos se aclaran en su inserción en la totalidad; 3) una cierta discontinuidad entre los capítulos de esta edición. Se suman a estas dificultades la desorganización del capítulo introductorio (en beneficio del lector, la “Presentación de la síntesis” (16) debería estar antes que la descripción de la totalidad de la tesis), y una cierta falta de rigor en las citas del aparato crítico.

Ante todo, hay que tener en cuenta que el título promete más de lo que desarrolla la investigación, ya que ésta se centra en la obra de arte *pictórica*, exclusivamente, sin tener en cuenta otras expresiones artísticas como la mú-

sica, el teatro, la ópera, la escultura, etc. Y además, el objeto de la investigación es la obra de arte *moderna* (período que la autora fija entre los años 1890-1968 (29), y que es el aporte específico de este trabajo. Probablemente hubiera sido bueno especificar más desde el título mismo de la obra, algo así como: *La obra de arte pictórica moderna, lugar de teofanía, o poner un subtítulo, en beneficio del lector que, de esta manera, ve reducidas sus esperanzas. Así y todo, teniendo despejadas estas dificultades, la obra hace un buen aporte al tema que trata.*

“Es difícil que el solo discurso teológico sea capaz de abarcar la experiencia de Dios como *Presencia*” (7) afirma la autora de entrada, con lo cual abre el horizonte de comprensión más allá de una esquematización que pretende reducir el discurso de Dios a sólo planteos racionales, y para colmo, de cierto tipo de racionalidad. Montada sobre la autoridad de M. D. Chenu, la autora afirma que las realizaciones artísticas no son “solamente ilustraciones estéticas, sino verdaderos lugares teológicos” (8). Algo parecido a lo que reclama L. Florio en la recensión hecha a una obra de C. Avenatti en el número anterior de *Teología*, donde sugiere pensar el misterio de Dios también con “todos los recursos labrados por el arte” (*Teología*

86 (2005) 209-215, cita en 215). Pretensión legítima con la cual saldría ganando en primer lugar la teología... Justamente, este libro podría ser un aporte a esta ampliación de horizontes considerando lugar teológico a la obra de arte pictórica moderna, abriendo cauces para seguir ampliando horizontes con otras disciplinas artísticas que también pueden reclamar ser lugares teológicos con igual dignidad y competencia, en beneficio de un hombre que, descreído de la tiranía de una pretendida racionalidad científica imperante en ciertas teologías y discursos sobre Dios, ha terminado descreyendo del mismo Dios. Por supuesto que no hay que apelar al “concepto dogmático que se tiene en algunos sectores de la Iglesia”, ya que éste “establece una relación unilateral que, quizá, impida la recepción activa de realidades meta-sensibles de diversas obras que ofrecen los artistas” (104). ¿No se podría pensar una relación íntima entre la proclama del fin del arte hecha por Hegel y la proclama de la muerte de Dios hecha por Nietzsche? Haber ocultado a Dios como Belleza durante siglos ha conllevado el silenciamiento de su manifestación como Figura, con la consiguiente devaluación de la Verdad y el desprecio del Bien...

La pregunta que guía la investigación es: “¿qué líneas teológico

estéticas permiten reconocer una obra de arte abierta al acontecer de la presencia de Dios y cómo se puede percibir esa Presencia?” (9). El desarrollo lo hace en 4 partes: 1) Una teología visual; 2) El arte moderno a la luz del icono; 3) El arte, mediación para percibir la Presencia; 4) Líneas teológico estéticas de la obra de arte moderno, lugar de teofanía. Las partes 1, 2 y 4 son teológicas; la parte 3 es filosófica y queda, en la presente arquitectura del libro, un poco desarticulada con respecto al resto, aunque excelente en sí misma. Las partes teológicas citadas se relacionan horizontalmente entre sí, ya que todas están concertadas en 7 capítulos cada una, de manera que todos los capítulos 1 se refieren a la misma realidad considerada desde el punto de vista del título de la parte; todos los capítulos 2 entre sí son correlacionados; etc. Vale la pena hacer esta lectura transversal sobre cada tema en cada parte, para descubrir más plenamente el desarrollo y la correlación de las ideas entre sí.

Dejando de lado el desarrollo de las partes (excedería el espacio de esta recensión), las conclusiones a las que llega la autora son: 1) “La obra de arte es un campo de luz” (107) manifestado en el sentido que se descubre en el esplendor de la obra de arte; 2) “La presencia de la obra acontece en una relación de

inmediatez y distancia” (108), considerando al ser humano como constitutivamente *encuentro* quien, en un triángulo hermenéutico formado por inmediatez-distancia-presencia, accede a esa presencia; 3) “La contemplación de la obra es un continuo trascender relacional” (109), considerando la contemplación como un inmergirse en realidades envolventes; 4) “La obra tiene fuerza transfiguradora” (110) ya que la experiencia de la Presencia modela la interioridad de la persona; 5) “La obra requiere ser contemplada con mirada sacramental” (111) que significa conocer con la mirada de Dios, implicando meta-noia y relacionalidad en que la mirada del sujeto y de la obra se cruzan en la interioridad habitada de miradas que se transforman; 6) “La obra está orientada a la construcción de la cultura” (112), ya que el artista, creyente o no, no puede renunciar a su función social; 7) “La obra, creación de un artista comunicador de la belleza” (113), que provoca asombro y suscita la nostalgia de Dios.

Respondiendo a la pregunta que guió la investigación, la autora asegura que la obra de arte pictórica moderna como lugar de teofanía “se caracteriza por: estar impregnada de luz de conocimiento, con capacidad de mover a trascender y transformar (ascensión

transfigurante); unidad y articulación de distintos planos de sentido hacia la manifestación gratuita de lo trascendente en ella; carácter histórico y universal; elementos al servicio de lo valioso; capacidad de transmitir vibración lírica nutrida de lo originario, profundo y comunicable del espíritu; despierta sentido de lo sagrado como palabra que se dona” (112).

Durante toda la obra, hay un recurso a distintos autores sobre los que Salamanca Barrera funda su investigación, entre los que destacan P. Evdokimov, A. López Quintás, M. Heidegger, y también R. Guardini, H. G. Gadamer, y un aire inspirador de H. U. von Balthasar. Hay, además, 14 páginas de bibliografía.

Como asegura la autora, esta investigación es “un punto de partida modesto para otras investigaciones” (115) y puede servir “para intuir modos de investir de belleza nuestra vocación de ser iconos vivos de la Presencia” (116). Y es un punto de apoyo para seguir profundizando en las virtualidades epifánicas de las manifestaciones artísticas, no sólo literarias (tema que se investiga con pasión en la actualidad) y pictóricas (tema del que trata esta investigación) sino también en otros ámbitos artísticos que reclaman atención de la teología, y que usan lenguajes no

verbales, como la música, el cine, la arquitectura, el teatro, etc., para que ella sea creíble al hombre de hoy como discurso válido, honesto y humano sobre Dios.

JUAN QUELAS

## INSTRUCCIONES PARA LOS COLABORADORES

---

Los siguientes criterios y normas tienen la finalidad de facilitar el trabajo de composición y revisión de **las colaboraciones que se hacen para todas nuestras publicaciones**. Pedimos respetar **todas** estas pautas, porque ayudarán a evitar demoras innecesarias.

1. Los artículos y colaboraciones deben estar en **tamaño-carta (*letter*) a un espacio**.

2. Se enviarán dos ejemplares impresos en **texto** escrito y uno en ***disquette*** de 3<sup>1/2</sup>. El formato ha de ser *word*.

3. Para facilitar la uniformización del texto rogamos que venga formateado con letra "times new roman": **negrita de 14 puntos para el título; 12 puntos para el cuerpo del texto; 10 puntos para las notas a pie de página; negrita de 12 puntos para los subtítulos de primer nivel; cursiva de 12 puntos para los subtítulos de segundo nivel**.

4. Las **notas** van al pie de la página, sin espacios ni sangrías, con numeración arábiga corrida.

5. Los **números de las notas** se crean automáticamente desde "insertar", marcando "notas al pie". Se ponen después del punto, del punto y la coma, de los dos puntos, o de la coma, no antes, vg. .<sup>1</sup>

6. **NO** colocar encabezados ni pie de página; no usar tabuladores en texto ni en citas ni en notas. Escribir los párrafos citados en texto con el mismo margen del documento. No dejar líneas en blanco entre párrafo y párrafo en texto ni en notas.

7. **Numerar** las páginas del documento en la parte derecha superior.

8. **NO** usar la **negrita** ni el **subrayado** para resaltar ideas o palabras en el texto ni en las notas. Según los casos conviene hacerlo usando la cursiva y/o las comillas.

9. Usar la *cursiva* para palabras de otros idiomas y para citar títulos en el interior del texto.

10. Cuando se usan **guiones** para encerrar una idea en una frase, ponerlos pegados al texto (sin espacios intermedios) y con guiones largos, vg. “Porque el misterio –ese exceso de verdad– no cabe en la mente humana”.

11. El **signo de interrogación y/o exclamación** de apertura y de cierre debe ir pegado (i.e. sin espacio) a la letra previa o posterior, vg. ¿Quedará su rumbo para toda la vida?

12. Si se incluyen **siglas y/o abreviaturas** propias, consignarlas a pie de página en la nota 1. Si se usan otras siglas de instituciones, autores, colecciones, diccionarios o revistas, indicar al final del artículo todas las siglas y qué texto designa cada una.

13. En las obras de factura colectiva se usan **siglas y abreviaturas** comunes para todo el volumen, tanto de los documentos de la Iglesia, como de los autores más citados. Se ruega utilizar las siglas universales de los documentos conciliares y pontificios. En caso de duda, en la primera nota del artículo indicar las siglas y qué texto designa cada una. Vg. LN: *Libertatis Nuntius*.

14. Cuando se citan **documentos** no poner n. entre la sigla y el número, vg. OT 4.

15. Las **citas dentro de las notas a pie de página** deberán consignarse con el formato usado en la revista *Teología*, vg. L. LADARIA, “L’Uomo”, en AAVV, *Il catechismo della Chiesa Cattolica. Commentario teologico*, Torino, Editrice Bianca, 1993, 345-454; S. PROSPECTUS, “La clorofila”, en L. VERGONZI – C. MANGIAPELO (eds.) *Los árboles de Alcira*, Buenos Aires, Planeta, 2003, 34-56.

16. Por lo tanto, los nombres de los **autores** de los textos citados en notas se escriben en minúscula (con la inicial en mayúscula) y se ponen en el formato de fuente llamado “versales”, vg. W. JAEGER.

17. El número de edición de la obra va pegado a la fecha en superíndice, vg. Torino, 1993<sup>6</sup>. Para ello se marca el número con el botón derecho del mouse, luego “fuente”; allí se tilda “superíndice” y se marca “aceptar”.

18. Al citar una revista **no usar comas** entre el nombre, volumen, (año) y páginas, vg. C. AVENATTI DE PALUMBO, “La dimensión existencial de la esperanza en un poema de Charles Péguy”, *Teología* 77 (2001) 67-77.

19. Las **siglas de las congregaciones** religiosas de los autores van en mayúscula.

20. Al final del escrito debe indicarse: El nombre del autor, la institución a la que pertenece, su dirección completa (al menos institucional) y algunos **datos bio-bibliográficos** muy significativos.

21. Si se agrega **bibliografía** acerca del tema, debe ordenarse alfabéticamente y, en el caso de un mismo autor, cronológicamente.

22. Los artículos, deben estar acompañados de un **abstract** de 10-12 renglones, en castellano y además, si es posible, en inglés.

23. Se ruega sugerir cuatro o cinco **palabras clave** que puedan identificar los temas más desarrollados en el artículo; y, si es posible, indicarlas también en inglés.

24. Debe indicarse la **fecha** en que se concluyó la redacción del texto.

25. Las **citas textuales** van entre comillas (“ ”) a continuación del texto si no ocupan más de tres líneas. Si son más extensas deben colocarse también entrecomilladas, pero en párrafo aparte, con cuerpo 10. Cuando la cita no es textual debe colocarse siempre cf. (no obviar el punto).

26. Para indicar citas textuales *dentro* de un texto ya entrecomillado (“ ”) se utilizan las **comillas latinas** de abertura («) y de cierre (»). Se escriben con Alt+174 (apertura) y Alt+175 (cierre).

27. La división de las partes debe realizarse con numeración arábiga progresiva. Por ejemplo:

## 1. La casa

### 1.1. Las ventanas

### 1.2. Las puertas

#### 1.2.1. Los picaportes

#### 1.2.2. Los marcos

## 2. El patio

## ESTUDIOS Y DOCUMENTOS

### Títulos publicados

1. Jorge Mejía: *Amor. Pecado. Alianza. Una lectura del Profeta Oseas*. 155, [2] pp.
2. Enrique Nardoni: *La Transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el Evangelio de san Marcos*. 254 pp.
3. José María Arancibia - Nelson Dellaferrera: *Los Sínodos del Antiguo Tucumán (1597.1606.1607), celebrados por fray Fernando de Trejo y Sanabria*. 331, [1] pp. (agotado).
4. Pablo Sudar: *El rostro del pobre, más allá del ser y del tiempo*. 284 [2] pp. (agotado).
5. Juan Guillermo Durán: *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585). Estudio Preliminar - Textos - Notas-*. 532, [2] pp.
6. Juan Guillermo Durán: *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. (Siglos XVI-XVIII). Tomo I (Siglo XVI)*. 744, [4] pp.
7. Juan Guillermo Durán: *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. Tomo II*. 801, pp.
8. Guillermo Rodríguez Melgarejo: *Dimensiones del ciclo propedéutico a los estudios eclesiásticos a la luz del magisterio pos conciliar. (Disponible en microfilm)*.
9. Alfredo Horacio Zecca: *Religión y cultura sin contradicción. El pensamiento de Ludwig Feuerbach*. 357 pp.
10. Fernando Gil: *Primeras "Doctrinas" del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga*. IX, 750 [2] pp.
11. Carlos Alberto Scarponi: *La Filosofía de la Cultura en Jacques Maritain. Génesis y principios fundamentales*. 873 pp.
12. Virginia R. Azcuy: *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar*.
13. Ricardo Ferrara - Carlos María Galli (eds.): *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*. 536 pp.
14. Ricardo Ferrara - Carlos María Galli (eds.): *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*. 256 pp.
15. Juan Guillermo Durán: *El padre Jorge María Salvaire y la Familia Lazos de Villa Nueva. Un episodio de cautivos en Leubucó y Salinas Grandes (1866-1875). En los orígenes de la Basílica de Luján*. 688 pp.
16. Ricardo Ferrara - Carlos María Galli (eds.): *Nuestro Padre misericordioso. Nueve estudios sobre la paternidad de Dios*. 256 pp.
17. Ricardo Ferrara - Carlos María Galli (eds.): *Memoria, presencia y profecía. Celebrar a Jesucristo en el tercer milenio*. 256 pp.
18. Ricardo Ferrara - Carlos María Galli (eds.): *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*. 240 pp.
19. Ricardo Ferrara - Carlos María Galli (eds.): *Navegar mar adentro. Comentario a la Carta Novo millenio ineunte*. 128 pp.
20. Juan Guillermo Durán: *En los toldos de Catriel y Railef. La obra misionera del Padre Jorge M. Salvaire en Azul y Bragado (1874-1876)*. 1033 pp.
21. Cecilia Avenatti - Hugo Safa (eds.): *Letra y Espíritu. Diálogo entre Literatura y Teología*. 468 pp.
22. Víctor Fernández - Carlos Galli - Fernando Ortega (eds.): *La Fiesta del Pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*. 507 pp.
23. Víctor Fernández - Carlos Galli (dirs.): *La Palabra viva y actual. Estudios de actualización bíblica*. 160 pp.

Dirija su pedido a EDICIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA  
Concordia 4422 (C1419AOH), Buenos Aires, Argentina  
teologia@uca.edu.ar