

**Sumario**

**Editorial**

**Concilio Vaticano II: Acontecimiento y Documento**

Pbro. P.Armando Iaccuzzi, Idelso Re, Alcides Miguel Suppo

**Declaración pastoral del Episcopado Argentino**

**La Iglesia en el período postconciliar** (mayo de 1966)

Conferencia Episcopal Argentina

**La sabiduría pastoral de Pablo VI  
al servicio de la evangelización de América Latina**

Pbro. Dr. Carlos María Galli

**El sacerdote del mañana. Perspectivas eclesiológicas**

Pbro. Severino Dianich

**Ser párroco hoy. Reflexiones pastorales sobre la tarea del párroco  
y la renovación parroquial**

Pbro. Guillermo Vido

**La identidad del hombre ante Dios**

Pbro. Adolphe Gesché

**Recensiones**

**Pastores. Índice de artículos (n°11 al 20)**

**Noticias**

El Gran Jubileo del año 2000 no fue sólo una celebración, sino también un medio a través del cual el Espíritu Santo ha dicho algo a la Iglesia. Queda ahora, que todos como Iglesia sepamos considerar ese mensaje e interpretarlo, para descubrir lo que el Espíritu nos ha dicho. El Gran Jubileo fue un don, un regalo del Espíritu.

En la introducción de la Carta Apostólica *“Al comienzo del nuevo milenio”*, el Papa Juan Pablo II manifiesta este pensamiento, pero va más allá: el regalo del Espíritu no ha sido sólo el Gran Jubileo sino también todo el tiempo que va desde el Concilio Vaticano II hasta hoy. Es este “espacio” de tiempo, de 35 años, el que hay que analizar y en el cual hay que reflexionar, para mirar “proféticamente” hacia el futuro.

Dice el Papa: *“Había pensado en este Año Santo del dos mil como un momento importante desde el comienzo 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.”* (Novo Millennio Ineunte, n° 2, párr. 1) *“Es pues, el momento de que cada Iglesia, reflexionando sobre lo que el Espíritu ha dicho al Pueblo de Dios en este especial año de gracia, más aún, en el período más amplio de tiempo que va desde el Concilio Vaticano II al Gran Jubileo, analice su fervor y recupere un nuevo impulso para su compromiso espiritual y pastoral.”* (NMA, n° 3, párr. 2)

Al cumplirse 35 años de la clausura del Concilio Vaticano II, el Papa nos invita a poner nuestra mirada en el acontecimiento que marcó a la Iglesia en este siglo. El Concilio ha sido también un regalo del Espíritu, un don. Desde él, la Iglesia, debe renovarse continuamente: *“¡Cuánta riqueza, queridos hermanos y hermanas, 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 interrogue sobre la acogida del Concilio. ¿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. Después de concluir el Jubileo siento más que nunca el deber de indicar el Concilio como la gran gracia de la que la Iglesia se ha beneficiado en el siglo XX. Con el Concilio se nos ha ofrecido una brújula segura para orientarnos en el camino del siglo que comienza.”* (NMA, n° 57)

En este número de *Pastores* queremos rescatar lo que fue para la Iglesia en Argentina la recepción del Concilio. Comenzamos con el testimonio de tres sacerdotes que vivieron el tiempo “pre” y “post” conciliar. Los Pbro. Armando Iaccuzzi, Idelso Re y Alcides Miguel Suppo padres, con tono cálido y personal, nos transmiten sus experiencias de aquellos días de entusiasmo y búsqueda.

Transcribimos, también, parte del documento de la Conferencia Episcopal Argentina de mayo del año 1963, con motivo de la clausura del Concilio y su aplicación en la Iglesia en Argentina. Sorprende por sus maravillosas intuiciones y, en muchos de sus párrafos, por su vigencia y actualidad. La lista completa de los obispos participantes de aquella Asamblea le agrega una nota de interés histórico.

Junto al 35 aniversario de la clausura del Concilio no queremos olvidar los 25 años de la redacción del documento postconciliar que puso en clave evangelizadora las orientaciones conciliares:

*Evangelii Nuntiandi*. Recordamos el maravilloso pensamiento del Papa Pablo VI con una serie de reflexiones en torno a la evangelización en nuestro mundo contemporáneo.

En primer lugar ofrecemos un estudio del Padre Carlos Galli, de nuestro equipo de redacción, que ayuda a descubrir y valorar la sabiduría del pensamiento de Pablo VI y su aporte a la pastoral en América Latina. El texto de Severino Dianich, siguiendo el espíritu de EN, reflexiona sobre el lugar de la evangelización en la Iglesia de hoy y del mañana, destacando que el anuncio del Evangelio es la tarea central del servicio que la Iglesia ofrece al mundo. El padre Guillermo Vido, también de nuestro equipo de redacción, reflexiona sobre el lugar del sacerdote-párroco a la luz de *Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización* y teniendo como horizonte eclesiológico y pastoral la Exhortación Apostólica del Pablo VI.

Terminamos este número con un texto de A. Gesché, que desde el espíritu del Concilio Vaticano II y la *Evangelii Nuntiandi*, intenta mostrar que en el diálogo con el mundo contemporáneo la Iglesia tiene algo para dar: la afirmación del Dios verdadero, que no aliena sino que plenifica a la persona humana.

De esta manera, a través de este número de *Pastores*, queremos recordar y celebrar estos dos aniversarios (35 años del Concilio; 25 años de *Evangelii Nuntiandi*) para que estos documentos eclesiales sigan siendo fuente donde renovar permanentemente nuestro ministerio, e impulso para seguir dando respuestas a los desafíos que nos presenta el mundo contemporáneo.

Que Jesús Resucitado por medio del Espíritu de Pentecostés nos anime y fortalezca en nuestra tarea sacerdotal.

## TESTIMONIO

### CONCILIO VATICANO II: ACONTECIMIENTO Y DOCUMENTO

---

*Al recordar los 35 años de la conclusión del Concilio Vaticano II presentamos el testimonio de tres sacerdotes que vivieron los tiempos previos y posteriores a este acontecimiento y su aplicación en la Iglesia en Argentina.*

*P.Armando Iaccuzzi  
Villa Guillermina*

El modo más común que tenemos para aproximarnos a un hecho histórico es mediante el relato escrito de quien fue testigo directo o mediante una fuente de información. El otro modo, menos común, de acceder a un hecho es siendo uno mismo testigo del acontecimiento.

El Concilio Vaticano II antes de convertirse en una serie de Documentos de gran valor histórico y eclesial fue, sin duda, el acontecimiento de mayor trascendencia del siglo XXI. En lo que a mi personalmente me toca, humildemente me animo a decir, que el Concilio lo viví primeramente como acontecimiento, en su desarrollo histórico, y luego en la asimilación de los diversos documentos conciliares.

1.- La elección de Juan XXIII me sorprendió en el último año del Seminario, de modo que, durante mi primer año de vida Sacerdotal (1959) el Papa convocó el Concilio, cosa insólita para nosotros después de casi un siglo de la celebración del Concilio Vaticano I.

Ciertamente que la convocatoria del Concilio, el 25 de enero de 1959, en la Basílica de San Pablo fue una noticia que sorprendió a todos por imprevista, pero es también verdad que el Espíritu Santo iba gestando en la Iglesia inquietudes renovadoras en todos los campos.

Por mencionar un área, el de la teología, se perfilaban entonces teólogos de primera línea que hacían el aporte de su reflexión, la que influyó positivamente en la preparación del Concilio y en su misma realización.

A modo de ejemplo, puedo citar: “Jalones para una teología del laicado” de Yves Congar; “Meditación sobre la Iglesia” de Henri de Lubac; y otras obras de Chenú, Rahner, Danielou, etc.

Lo providencial es que todos esos teólogos que hicieron progresar la reflexión teológica antes del Concilio, actuaron durante el Concilio como peritos, lo que significó un reconocimiento y valoración de su aporte.

Reconozco que el conocimiento de esta bibliografía se lo debo a profesores del querido Seminario de Guadalupe (Santa Fe). Tendría que nombrar a muchos sacerdotes que, en el Seminario, han influido en mi formación sacerdotal y que me han preparado a la apertura del Concilio; pero me permito nombrar a dos que se han destacado como precursores: Mons. Manuel Marengo, Rector del Seminario y el P.Osvaldo Catena, Prefecto y Profesor.

La etapa preparatoria del Concilio que abarcó de 1959 a 1962 coincidió, como antes dije, con el inicio de mi vida sacerdotal. No contábamos, por entonces, con mucha información al respecto porque los esquemas preparatorios llegaban a los Obispos y desde ellos a nosotros. Pero, con todo, iban creciendo en nosotros las expectativas del Concilio. Lo vivíamos como un prolongado adviento que acrecentaba nuestra esperanza.

2.- Las cuatro sesiones del Concilio realizadas en cuatro años diferentes significaron para toda la Iglesia un Pentecostés transformador.

El acontecimiento del Concilio, con su desarrollo, despertaba en mí grandes expectativas que motivaban mis conversaciones con hermanos sacerdotes. Por los diarios nos enterábamos de las

novedades que trascendían del interior del aula conciliar. Circulaban libros comentando el desarrollo del Concilio como por ejemplo: “Un periodista en el Concilio” de Martín Descalzo.

Un hecho que me marcó profundamente y que fue para mí una gracia muy especial, es el haber podido asistir desde adentro, en la tercera Sesión del Concilio. Gracias a la bondad de Monseñor Iriarte que me gestionó la entrada a la tercera Sesión, pude vivir una experiencia fuerte de Iglesia.

Precisamente se trataba en esa Sesión el esquema de Iglesia y el famoso esquema 13 que luego resultó ser “Gaudium et Spes”. Me parecía increíble poder contemplar los rostros de más de 2.500 Padres Conciliares y escuchar sus ponencias con las cuales se iban gestando los distintos documentos.

Recuerdo concretamente cuando se trató el tema de la pobreza en la Iglesia. Juan XXIII, en el discurso inaugural del Concilio había dicho que la Iglesia es la Iglesia de todos, pero particularmente de los pobres. La Asamblea conciliar recibió el mensaje papal y se propuso que ese espíritu impregnara los documentos conciliares. Fue así como se inició una fecunda reflexión, una de cuyas expresiones fue la siguiente. Antes de llegar a la redacción actual un texto pasó por varias expresiones.

Primeramente decía: “La Iglesia es pobre como su fundador, Jesús, que siendo rico se hizo pobre ...” No hubo acuerdo sobre este texto por considerarlo demasiado pretencioso.

En una redacción posterior se decía: “ La Iglesia debe ser pobre como su Fundador, Jesús...” Tampoco esta fue aceptada por considerarla demasiado jurídica.

Por fin hubo consenso en la tercera redacción que quedó definitiva y que la encontremos en el cap. 1º, nº 8, párrafo 4, que dice: “Mas como Cristo cumplió la redención en la pobreza y en la persecución, así la Iglesia es llamada a seguir ese mismo camino...”.

Este modo de proceder de la Asamblea ponía de manifiesto, por una parte, la profundidad y seriedad con que se abordaba un tema y, por otra parte, la docilidad al Espíritu Santo cuya luz se invocaba para el discernimiento.

Yo no terminaba de asombrarme al ver una Asamblea tan numerosa dedicada plenamente a la consideración de problemas tan importantes. Era edificante percibir la actitud de discípulos que cada Obispo manifestaba en pos del único Maestro, Jesús. Normalmente el Papa no asistía a las sesiones, salvo raras excepciones, con motivo de algunos acontecimientos o celebraciones especiales y el final de cada sesión.

Recuerdo el tratamiento del cap. VIII de Lumen Gentium sobre la Virgen María. La discusión giró en torno a la conveniencia de que este tema formara parte de la Constitución sobre la Iglesia o se elaboraras un documento aparte. Cada grupo conciliar tenía sus razones, finalmente una inmensa mayoría votó por incluirlo como un capítulo de la L.G. fundamentando esta posición en que María, como redimida por Cristo, es un miembro insigne de la Iglesia.

Sin embargo, no obstante haber quedado bien sentada esta afirmación, el Papa Pablo VI, con una gran libertad evangélica, no dudó en proclamar a María como Madre de la Iglesia, por ser Madre de Jesús, Cabeza de la Iglesia, y de esa manera rescató la parte de verdad que tenía cada grupo. La actitud del Papa puso de manifiesto el ministerio de la unidad confiado a Pedro.

El desarrollo de las cuatro sesiones del Concilio significó para mí una profundización y renovación de toda la teología en un contexto de formación permanente.

3.- La proyección del Concilio tuvo varios cauces por donde circuló el torrente renovador.

En el aspecto doctrinal, nuestro Obispo tuvo la previsión de comprometer a teólogos de primera línea, como Gera, Giaquinta, Tello, Farrel, para que nos transmitieran los contenidos y sobre todo el espíritu del Concilio.

En el aspecto pastoral, la Iglesia en América Latina, por medio del CELAM elaboró tres documentos: Medellín, Puebla y Santo Domingo, conteniendo líneas pastorales inspiradas en la doctrina del Concilio.

En el ámbito de la Argentina, es justo mencionar los documentos episcopales de San Miguel, el Plan Pastoral de la COEPAL y Líneas Pastorales de la Nueva Evangelización, que en definitiva se han

inspirado también en las grandes intuiciones del Concilio, e hicieron aterrizaje en múltiples orientaciones pastorales.

A mi me tocó vivir en esta época postconciliar, por lo que desconozco otras épocas, pero difícilto que haya habido en la historia de la Iglesia una época con mayor riqueza de Magisterio que la presente.

Estoy contento de vivir en este tiempo que me ofrece tantas posibilidades de encarnar el Evangelio y de anunciar el Reino. Al mismo tiempo soy consciente de los grandes desafíos que la sociedad actual nos plantea.

¿Seremos capaces nosotros de anunciar y de seguir a Jesucristo, como el Camino verdadero de la Vida, nuestra única Esperanza?

*P. Idelso Re*

*Diócesis de Rafaela*

Pertenezco a una generación que le tocó vivir tres momentos definitorios en la Iglesia.

Un primer momento: el pre-concilio. Fui formado en un seminario pre-conciliar en muchos aspectos. Pero los aires renovadores que iban preparando el concilio venían soplando y alguna ráfaga se colaba por algún lado en las estructuras de nuestro seminario. Algunos profesores y formadores se aventuraron a abrir ventanas que nos permitían respirar algo nuevo.

Me animé a ser Sacerdote porque presentía que algo grande iba a acontecer en la Iglesia. El sufrimiento de la espera, no fue en vano. Fue fecundo, porque no era fácil acomodar almas ardientes en viejas armaduras.

Gracias a esto, nuestro curso ha trabado una amistad sacerdotal muy fuerte que la compartimos en dos momentos durante el año. Desde 1958 nos venimos reuniendo después de cada Navidad, dos jornadas enteras para compartir nuestra vida sacerdotal. La Eucaristía es el corazón de este encuentro. Rafaela, Reconquista, Santa Fe, son los lugares de nuestras reuniones. Hace 42 años que lo venimos haciendo, sin que falte ninguno. El seminario de Guadalupe nos formó en el amor a María, por eso también todos los años como curso compartimos nuestro servicio sacerdotal al pueblo de Dios atendiendo ese pueblo que peregrina al Santuario de Guadalupe, en el día de su fiesta.

Me tocó a los 2 años de ordenado, ser párroco de un pueblo pequeño, del interior de la Diócesis, que no tenía luz, teléfono, asfalto, ni medio de movilidad. Fueron años difíciles, pero ricos para sacerdocio.

Segundo momento. Llegó el concilio. Monseñor Zaspé, nuestro Obispo, participante de este acontecimiento eclesial, nos hacía vivir a la distancia, con sus cartas el paso del Espíritu Santo por la Iglesia. Su persona, su vida, su pastoreo hizo poner un ritmo de concilio a nuestras parroquias y a la Diócesis.

El aire renovador del Espíritu con el que había soñado como seminarista se hacía realidad, con grandes dificultades, con fuertes oposiciones en mi Parroquia y en la Diócesis.

Este aire renovador, le trajo a algunos compañeros una especie de “resfrío liberador” que hizo poner en crisis su sacerdocio. Esta corriente conciliar llegó a un momento “bisagra”: o se optaba por un “compromiso político” como salida para estar al servicio del pueblo (y los que optaron por este camino terminaron en su mayoría por abandonar el sacerdocio), o se elegía el camino de la pastoral popular. Servir a la fe cristiana de nuestra gente. Los que hemos optado por este camino fuimos descubriendo a lo largo de estos años, que esa fe simple de nuestro pueblo fue la que salvó el sacerdocio de muchos consagrados.

Tercer momento: el post-concilio fue una época fecunda y difícil. Pero hizo posible esta Iglesia del tercer milenio, a la cual estamos sirviendo con la alegría de las primeras horas de nuestro sacerdocio y con la experiencia de haber cabalgado en tres momentos definitorios de nuestra Madre Iglesia. Haber protagonizado desde la sencilla tarea de ser Sacerdote, momentos tan distintos y con tantos desafíos, me ha ayudado a vivir con alegría el misterio del sacerdocio de Cristo.

*Pbro. Alcides Miguel Suppo*  
*Diócesis de Rafaela*

## 1.- El Concilio antes del Concilio

Ingresé al Seminario de Santa Fe cuando tenía 20 años, en una fecha insólita: 8 de setiembre de 1955. Mientras yo entraba, otros regresaban a sus casas por temor a un asalto nocturno. Eran los días de la “persecución”. Ocho días después, caía Perón. Mientras felices cantábamos “la libertadora”, en las barriadas se lloraba.

Los pobres quedaron resentidos con la Iglesia. La sotana molestaba. Curas generosos como el Padre Osvaldo Catena sintieron, desde los pobres, un llamado del Señor. Catena se puso un mameluco amarillo y comenzó a levantar una capilla en “El Triángulo”. Me invitaron a acompañarlo ya que vestía de laico. Jueves y domingos, durante varios años, colaboré un poco y aprendí mucho. Aprendí a conocer y amar a los pobres, a gozar de liturgias sencillas y vivas, a experimentar que la base humana de la pastoral es la amistad. Con Catena uno no podía clericalizarse, pero sí descubrir un estilo evangélico de vivir el Sacerdocio.

En el Seminario soplaba una buena brisa renovadora. La Iglesia de Francia, tan viva en aquellos años, nutría mentes y corazones. Nos visitaron el Abbé Pierre y René Voillaume, fundador de los Hermanitos de Jesús. Se vivía la espiritualidad de Carlos de Foucauld. Hicimos retiros con los Hermanitos del Evangelio, en taperas, en nuestro norte santafesino. Se leía “Francia, país de misión” de Michoneau. Se estudiaba el Kerigma y la nueva pastoral con A. Liegé. Hicimos misiones siguiendo experiencias de seminarios franceses. Congar y otros teólogos que inspiraron el Concilio, no faltaban en nuestras incipientes bibliotecas.

No obstante, nadie esperaba un Concilio. No se veía la necesidad. La renovación que había que hacer, ya estaba en marcha. Cuando los que íbamos a ser ordenados diáconos le preguntamos al prior de Monserrat (España), en la Abadía del Niño Dios (Entre Ríos), su opinión sobre las reformas en el uso de la lengua y de los ritos que habían realizado sacerdotes amigos durante la pasada Semana Santa, nos dijo: "Si son sacerdotes competentes, está bien lo que hicieron. Las reformas hay que hacerlas. Claro que si el obispo se entera y lo prohíbe, hay que obedecer".

Por otra parte, los largos años de Pío XII nos habían dejado la imagen de una iglesia esplendorosa y triunfante. Por eso, comentando la convocatoria de Juan XXIII, un profesor nos decía: “No se entiende para qué se convoca este Concilio. Seguramente es para clausurar el Vaticano I, que tuvo que ser suspendido”.

Y cuando se comentaba que sería un Concilio Ecuménico con la presencia de ortodoxos y protestantes, se pensó en un retorno liso y llano de las ovejas perdidas a la Cátedra de Pedro. La palabra “diálogo” no se había estrenado.

## 2.- Los años difíciles

Los que íbamos a ser ordenados sacerdotes, sabíamos que más allá de los muros del Seminario no éramos esperados con los brazos abiertos. Muchos curas, hechos a los esquemas y vicios del viejo clericalismo, nos miraban con sospecha. Éramos de “otra escuela”. No fuimos bienvenidos. Apenas tolerados. Quedaban atrás los años felices. Ahora empezaba la tierra dura y el sol ardiente.

En mi Diócesis - Rafaela - teníamos un primer gran Obispo, Mons. Vicente Zazpe, Padre Conciliar plenamente identificado con el Vaticano II. Las penurias mayores del inmediato post-Concilio pesaron, lógicamente, sobre él. Aró y sembró con ganas en el campo del laicado, pero los frutos abundantes vendrían veinte años después. El buen número de seminaristas que tenía la Diócesis cuando Zazpe llegó (1961) se fue raleando hasta desaparecer. Recién el tercer Obispo –Jorge Casaretto - vería llegar a los jóvenes que querían ingresar al Seminario.

Como en todas partes, lo primero fue la reforma litúrgica, una providencial manera de colocar un signo que dijera “Pasó algo grande... Hubo un Concilio que renovará hasta sus raíces a la Iglesia”. Y se sacaron los trapos negros que hacían lúgubres los funerales. Se suprimieron las “categorías”: casamientos y entierros de primera, segunda y tercera clase. El guardapolvo sustituyó al “vestido de novia” de las primeras comuniones. Ya no se escuchó el latín y se improvisaron altares para celebrar de cara al pueblo. Pocos curas estaban preparados para semejante despojo. Pero en general obedecieron.

Pasó “de todo” en aquellos años. Se quemaron valiosos retablos. Algunas iglesias “aggiornadas” se parecieron a salas de cine. Mucho peor: María fue arrinconada y el rosario se olvidó. Con otros, nuestro querido Seminario cerró. Muchos sacerdotes se casaron. Muchos hicimos opciones políticas o actuamos en el Movimiento de los Sacerdotes para el Tercer Mundo. Y vino el dolor por los amigos muertos y por los presos. Para mí llegó el exilio. Cuatro años en Roma: vida parroquial y licenciatura en Teología espiritual. Después del Seminario, Roma fue mi segundo oasis. El Buen Pastor curó mis heridas, me enseñó a perdonar y pedir perdón, me hizo experimentar el amor de Dios. Más adelante, asombrado, descubrí qué eran las experiencias fuertes de la Renovación Carismática.

### 3.- Pasar del racionalismo a la fe

Mirando el hoy de nuestra acción pastoral y comparándola con el tiempo preconiliar, ¡cuánto cambio en el uso del tiempo!, ¡cuánta tarea nueva nos hemos echado encima los sacerdotes! Antes los curas atendían el despacho parroquial, redactaban las actas de bautismos y casamientos, administraban los bienes parroquiales, colectaban dinero y compraban el material para levantar templos, casas parroquiales y colegios, daban clases de filosofía en algún colegio. Ahora: homilias en misas dominicales, feriales, bautismos, sepelios y casamientos. Catequesis familiar, de perseverancia, para el bautismo, la confirmación, el matrimonio. Cursos, Semanas de estudio, reuniones del decanato, del Consejo Presbiteral. Charlas a grupos, retiros, asesoramiento a Movimientos, entrevistas personales, confesiones que aumentan año tras año. Y los laicos que piden cada vez más. En compensación, ellos cargan con buena parte de esta tarea...

¿Hemos caído en el activismo tan criticado? No es fácil responder. Madre Teresa de Calcuta, Don Bosco y Francisco Javier trabajaron hasta agotarse. Pero su fuerza era la fe y no esa herejía sutil que tan profundamente penetró en la Iglesia, el racionalismo, que nos hace creer que la obra evangelizadora depende de nuestra lucidez, de nuestra capacidad de organización, de nuestro esfuerzo de voluntad.

Nos habíamos olvidado, en la práctica, de esa enseñanza tan fundamental de Jesús: “Yo soy la vid y ustedes los sarmientos... Separados de Mí nada pueden hacer.” Y pasar del racionalismo a la fe, sobre todo para nosotros los sacerdotes, es una ardua conversión. Pero para esa conversión de toda la Iglesia, estoy convencido, el Espíritu Santo suscitó el Vaticano II.



## DOCUMENTO

---

### Declaración pastoral del Episcopado Argentino *La Iglesia en el período postconciliar*

*Queremos presentar algunas de las ideas vertidas por los obispos en la declaración del 13 de mayo de 1966 con motivo de la clausura del Concilio Ecuménico Vaticano II y su aplicación en la Iglesia Argentina. Transcribimos la introducción, los caps I y III, y la Conclusión, \**

#### **Introducción**

#### **La trascendencia histórica del Concilio y nuestra responsabilidad**

Los obispos argentinos reunidos por primera vez, en asamblea plenaria, después de la terminación del Concilio Ecuménico Vaticano II, sentimos la necesidad, el deber y el gozo de expresar a nuestro pueblo lo que significa para la Iglesia y para el mundo de hoy ese gran acontecimiento que sin lugar a dudas, marca en la vida de la Iglesia una etapa nueva.

“Ningún otro concilio, afirma el Papa Pablo VI, ha tenido proporciones más amplias, trabajos más asiduos, temas más variados y de mayor interés”<sup>1</sup>.

Haciéndonos eco fiel de la profunda renovación allí realizada por la obra del Espíritu de Dios, conscientes de nuestra responsabilidad de pastores y para responder a la expectativa general, nos dirigimos a todos con el objeto de poner en marcha la etapa postconciliar.

Es indudable que el resultado feliz del Concilio y su incidencia en la vida de la Iglesia, más que de la multiplicidad de las normas, dependerá del entusiasmo y de la seriedad en llevarlas a la práctica.<sup>2</sup>

Creemos poder resumir nuestro pensamiento en tres puntos:

- I. el Concilio nos ha dado un espíritu nuevo, una nueva mentalidad, una psicología y hasta un estilo y un lenguaje nuevos.
- II. Nos ha legado una herencia riquísima de doctrina y orientaciones concretas.
- III. Nos ha impuesto la común tarea de realizarlas en nuestro país.

#### **I. El Concilio nos ha dado un espíritu nuevo**

##### *1. Significado de la palabra “aggiornamento”: renovación del espíritu y de las formas.*

El Espíritu del Concilio queda definido con la palabra “aggiornamento” con que Juan XXIII lo caracterizó al inaugurarlos<sup>3</sup>.

Es necesario advertir y comprender que algo muy grande ha sucedido en la Iglesia. Esta extraordinaria capacidad de revisar sus estructuras para “ponerse al día”, demuestra que la Iglesia puede y quiere responder a las exigencias y expectativas del mundo de hoy.

Todos: Obispos, Presbíteros, Religiosos y Laicos, sentimos la alegría de este nuevo Pentecostés, la presencia viva, actuante y renovadora del espíritu.

El Papa ha vuelto en estos días a instarnos a proseguir la obra del Concilio, mediante una doble reforma: la nuestra personal y la de la Iglesia entera. “No es fácil, ciertamente, una reforma que significa un desarrollo en la doctrina y, en consecuencia, en la práctica, como no es fácil tampoco la reafirmación de la tradición auténtica referente a la verdad y a las costumbres que ha significado el Concilio; esta reafirmación no parece a primera vista una reforma, porque en lugar de cambios produce

---

\* Del capítulo II transcribimos los títulos. El documento completo se puede leer en “Documentos del Episcopado Argentino 1965-1981”. Editorial Claretiana

<sup>1</sup> Discurso de S. S. Pablo VI, 18 de Nov. 1965

<sup>2</sup> Exhortación Apostólica “Postrema Sessio”, 4 de Nov. 1965.

<sup>3</sup> Discurso de S. S. Juan XXIII, 11 de Oct. 1962.

renovación, pero la renovación es, desde muchos puntos de vista, la reforma más auténtica; es la que se realiza más en los espíritus, que en las cosas,... era ésta, en la intención de Nuestro venerado Predecesor JUAN XXIII, la re-forma principal, no de las doctrinas sino de los espíritus, llamados por el Concilio a una adhesión más con-vencida y activa a las verdades del Evangelio, custodiadas y enseñadas por el Magisterio Eclesiástico".<sup>4</sup>

Por eso hacemos pública nuestra firme voluntad de llevar adelante en nuestra Patria sin vacilaciones y sin demoras, la reforma propiciada por el Concilio. Esta reforma no implica un cambio radical de la Iglesia, ni una ruptura con la tradición, pero sí el propósito de aliviarla de toda manifestación anticuada y defectuosa para hacerla más genuina y fecunda.<sup>5</sup>

La perfección de la Iglesia no está en la inmovilidad de las formas históricas con que Ella se reviste a lo largo de los siglos. Por lo demás, la necesidad de renovarse es al mismo tiempo signo de su vitalidad interior y de la continuidad de su tradición.

"Cualquiera que haya sido nuestra opinión acerca de las varias doctrinas del Concilio antes de que fuesen promulgadas las conclusiones, hoy nuestra adhesión a las decisiones conciliares debe ser sincera y sin reservas, más aún, voluntariosa y pronta a darle aprobación con el pensamiento, la acción y la conducta. El Concilio ha sido una gran novedad; no todos los ánimos estaban predispuestos a comprenderla y estimarla. Pero es necesario ya incorporar al magisterio de la Iglesia las doctrinas conciliares, más aún atribuirles al soplo del Espíritu Santo."<sup>6</sup>

## 2. *La formación de una nueva mentalidad.*

El espíritu del Concilio es un nuevo fervor infundido en el Pueblo de Dios que nos ha dado una *nueva mentalidad*. "En esta línea -dice Pablo VI- se debe desarrollar la nueva *psicología de la Iglesia*".<sup>7</sup>

No es, por consiguiente, una simple elaboración doctrinal o un conjunto de normas, producto de la reflexión de cuatro etapas conciliares. Por importantes que ellas sean, hay algo más grande: es la fermentación que el Espíritu Divino obra en lo profundo de la Iglesia; es el nuevo Pentecostés anunciado por la voz profética de JUAN XXIII.

## 3. *Conciencia de nuestra responsabilidad eclesial.*

Hay otro aspecto de las reuniones conciliares que creemos fundamental. Los encuentros y diálogos fraternos y doctrinales entre todos los Obispos y los Teólogos más eminentes del mundo, han despertado en la Iglesia una *conciencia nueva*: la conciencia común de nuestra responsabilidad eclesial; la conciencia de que Dios nos ha dejado a todos la *responsabilidad de edificar su Iglesia*, de renovarla y acrecentarla permanentemente a través de la Historia<sup>8</sup>.

Dentro de la unidad sustancial que ha establecido el Señor, cabe una multiplicidad de formas. Todos: clero y laicado, somos responsables de la renovación de estas formas y su adaptación a las necesidades y aspiraciones legítimas de nuestra época.

En esta tarea, el laicado tiene una misión histórica nueva que cumplir. El Decreto sobre el Apostolado de los Laicos y la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo de hoy trazan un magnífico programa de esta actividad.

## 4. *Nuevas esperanzas: el optimismo de la Iglesia.*

---

<sup>4</sup> Exhortación a la Curia Romana, 23 de Abril 1966.

<sup>5</sup> Discurso de Apertura de la 2ª Sesión Conciliar, 29 de Set. 1963

<sup>6</sup> Exhortación a la Curia Romana, 23 de Abril 1966.

<sup>7</sup> Discurso de S. S. Pablo VI, 18 de Nov. 1965.

<sup>8</sup> Discurso de Apertura del Concilio, de S. S. Juan XXIII, 11 de Octubre 1962.

Con ese despertar de la conciencia eclesial, nuevas *esperanzas*, nuevos propósitos y nuevas energías han sido puestas en acción. La Iglesia ha adquirido un vigor nuevo y mayor agilidad; puede mirar el futuro con *optimismo*; es la aurora y el primer anuncio del día que surge<sup>9</sup>.

Es como el fuego que vino a traer Cristo. En algunos períodos de la Historia aparece casi apagado, pero cuando llega el *soplo del Espíritu*, arde, levanta llamas y arroja su luz y su calor sobre el mundo entero.

El curso de la Historia es un desafío al hombre; le obliga a responder<sup>10</sup>. Vivimos la presente hora con optimismo a pesar del gran desequilibrio que han provocado los cambios profundos y acelerados que atormentan al mundo de hoy.

##### 5. *El "estado de tensión" en que nos ha colocado el Concilio: la docilidad al Espíritu Santo y a la Iglesia visible.*

Por eso, el espíritu del Concilio nos impulsa a sacudir la inercia; tiende a poner al alma en estado de tensión permanente. La reforma que nos exige el Concilio implica la renuncia a muchas costumbres y preferencias; incluso ofrece sus riesgos. "La reforma -dice el Papa- es una palabra molesta y difícil... no es fácil ni psicológica ni prácticamente"<sup>11</sup>.

Habrà un período de dudas entre la inercia de unos y la intemperancia de otros, y hasta de confusiones provocadas por los cambios. No podemos extrañarnos de ello, pero no podemos reprimir la acción del Espíritu, frenar la marcha del Concilio y quedarnos en la inercia. La reforma no implica un relajamiento de nuestra vida espiritual, ni un "relativismo". Todo lo contrario.

La *fidelidad al Espíritu* que invisiblemente ha inspirado al Concilio, no puede separarse de la fidelidad a la Iglesia visible, tal como ha salido renovada del Concilio.

La Iglesia nace con la Palabra de Dios. Ella nos revela el Plan de Salvación que ha preparado el Padre y que se ha realizado por el Hijo en el Espíritu Santo. La obediencia amorosa de Cristo al Padre, obediencia hasta la Cruz, causa nuestra salvación. La misión del Obispo, del Presbiterio y la de todo apóstol, es un acto de obediencia al Plan de Salvación del Padre. La Iglesia comienza con la obediencia de la fe y se edifica por la colaboración de la Jerarquía y el Laicado. La misión de todo "apóstol", comenzando por el Obispo, es un acto de obediencia al Plan de Salvación del Padre, como la de Cristo que nos redimió haciéndose obediente hasta la muerte (Filip. II, 5-12).

*Autoridad y obediencia* no se oponen, como no se oponen la Revelación y la Fe. Se complementan y se condicionan mutuamente. Ambas edifican la Iglesia y son responsables solidariamente de la realización del Plan de Salvación.

Si la Iglesia está constituida por el Obispo, el Presbiterio y el Laicado, podemos afirmar, siguiendo a San Ignacio de Antioquía: "nada debe hacerse sin el Obispo" y "reverenciando a los Presbíteros como Senado de Dios y Consejo de los Apóstoles"<sup>12</sup>. Pero debemos continuar la frase afirmando que es igualmente imprescindible la actuación del laicado en la construcción del Pueblo de Dios.

Siendo todos miembros del mismo Cuerpo de Cristo, todos estamos comprometidos en su edificación: autoridad y obediencia son sus fuerzas arquitectónicas.

Por eso el Concilio es una gran invitación al diálogo entre Pastores y Laicos.

##### 6. *Espíritu de apertura y de diálogo: los cuatro objetivos del Concilio.*

---

<sup>9</sup> Discurso de S. S. Pablo VI, 29 de Dic. 1965.

<sup>10</sup> Constitución Pastoral, sobre la Iglesia en el mundo actual N° 4.

<sup>11</sup> Exhortación a la Curia Romana, 23 de Abril 1966.

<sup>12</sup> Decreto sobre el ministerio y vida de los Presbíteros, N° 7 - nota 42

Por lo mismo, el espíritu del Concilio es también espíritu de *apertura* y de *diálogo* con todos, creyentes y no creyentes.

Pablo VI ha descrito luminosamente, en la Encíclica "Ecclesiam Suam", los cuatro círculos concéntricos de ese "diálogo de salvación", y los documentos conciliares, principalmente el Decreto sobre Ecumenismo y las declaraciones sobre la libertad religiosa y sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, establecen las leyes y condiciones de ese diálogo.

Esa tensión y espíritu de apertura quedarán siempre vivos y permanentes si no perdemos de vista los *cuatro objetivos* del Concilio y la meta final que se trazó en su laborioso itinerario. Pablo VI la señaló, en frases vigorosas, en el Discurso de apertura de la Segunda Etapa Conciliar.

a) Era necesario, ante todo, "que la Iglesia se diera una más meditada *definición de sí misma*. Aún después de veinte siglos de cristianismo, el concepto verdadero, profundo y completo de la Iglesia, como Cristo la fundó y los Apóstoles la comenzaron a construir, tiene necesidad de ser enunciado con más exactitud" <sup>13</sup>.

Nos parece -decía entonces el Papa- que ha llegado la hora en que la Iglesia diga lo que Ella piensa de sí misma.

Mirándose en Cristo, como en un espejo, la Iglesia vio mejor lo que es, tuvo una conciencia más viva de su misión y *comprendió la necesidad de una reforma*. "Un estudio más asiduo y un culto más devoto de la Palabra de Dios serán ciertamente el fundamento de esta primera reforma; y la formación de la caridad tendrá en adelante el puesto de honor. Debemos ansiar "la Iglesia de la Caridad" si queremos que esté en disposición de renovarse profundamente y de renovar el mundo" <sup>14</sup>.

b) No sólo una renovación de su espíritu y de su mentalidad, sino también una *reforma* de las normas que regulan sus estructuras. La reforma comenzó por la liturgia.

c) Así renovada, la Iglesia puede entablar el *diálogo* con todos los que profesan la fe en Cristo, con un espíritu de ecumenismo total <sup>15</sup>.

d) "Tender un puente hacia el mundo *de hoy*" <sup>16</sup>. Es el círculo más amplio del diálogo de la salvación: con todos los *hombres*.

Conciencia más viva de sí misma, reforma, diálogo con los demás hermanos cristianos, apertura al mundo de hoy: tales son las cuatro finalidades del Concilio.

Cuanto más profunda sea la conciencia de Iglesia, más auténtica será la reforma; la verdadera reforma llevará a la unión de los cristianos; si los cristianos no se unen, el diálogo con el mundo será en gran medida estéril.

Como se ve, el espíritu del Concilio implica un compromiso serio con el Pueblo de Dios, que es la Iglesia, y con el mundo de *hoy*. *Iglesia-Mundo*: son como las dos puntas del eje vivo sobre el cual ha girado todo el Concilio.

## II Doctrina y normas que nos ha dejado el Concilio

- 1- Cuatro constituciones conciliares, nueve decretos y tres declaraciones
- 2- Ideas centrales del Concilio
  - a) ¿Qué es la Iglesia?

---

<sup>13</sup> Discurso de Apertura de la 2º Sesión, 29 de Set. 1963, N° 16.

<sup>14</sup> Idem, N° 29

<sup>15</sup> Idem, N° 31.

<sup>16</sup> Idem, N° 43.

- a.1- La Iglesia, misterio de salvación, hecha pueblo de Dios.
- a.2- La Iglesia y la palabra de Dios.
- a.3- El misterio pascual actualizado por la liturgia.
- a.4- La Iglesia y el mundo de hoy.

- b) ¿Cómo se realiza la Iglesia? ¿Cuál es su forma de vida y de acción?  
¿Cuáles son sus estructuras fundamentales?

### **III Nuestra común tarea para realizar el Concilio en nuestro país**

#### *¿Cómo aplicar las normas del Concilio?*

De lo anteriormente expuesto, surgen algunas conclusiones generales evidentes. Nuestra gran tarea del momento actual, para realizar la etapa posconciliar, debe consistir en tres cosas.

- 1) Penetramos del Concilio. Asimilarlo por la reflexión y la interiorización de sus ideas y de su espíritu.
- 2) Consolidar y perfeccionar la forma comunitaria de la Iglesia y sus estructuras colegiadas: asamblea episcopal, presbiterio, consejo pastoral, estructuración y coordinación del laicado.
- 3) Fomentar una mayor apertura al mundo por parte del clero y laicado. Esto implica una mayor sinceridad en el fomento del espíritu de pobreza y servicio. Para realizar este programa, la Iglesia en la Argentina debe acrecentar, en todos sus sectores y niveles, la reflexión y el diálogo.

Este vasto programa no podrá realizarse repentinamente, sino por etapas. Para llegar a establecer una verdadera pastoral de conjunto, será necesario también estudiar a fondo la realidad Argentina, utilizando los medios y técnicas en la forma que preconiza Pablo VI en el discurso a los obispos de América Latina.

Los obispos argentinos iniciamos en esta asamblea plenaria la primera etapa posconciliar.

- a) Estableciendo la nueva organización del episcopado, asamblea, comisiones, secretariado.
- b) Proponiendo las normas para la promoción en todas las diócesis de la nueva estructura presbiteral de la Iglesia: consejo presbiteral.
- c) Haciendo confluir todo este trabajo en la constitución del consejo pastoral, en cada diócesis con la representación del clero, religiosos y laicado. Presidido por el obispo.
- d) Los obispos argentinos, en el deseo de fomentar el espíritu de servicio evangélico, deseamos encarar también la reforma y organización del sistema económico de nuestras comunidades.
- e) Al mismo tiempo, queremos disponer el estudio de la realidad argentina, orientada hacia la planificación de una pastoral de conjunto y prepararnos así para la próxima asamblea plenaria, a realizarse antes de fin de año, con la intención de que ella constituya una segunda y más definida etapa en la puesta en marcha del Concilio. Para esto el Episcopado establece una comisión de pastoral, que integre obispos, sacerdotes, religiosos y laicos, cuyo cometido será orientar este trabajo y estudiar la posible creación de un instituto de pastoral.\*
- 4) Que toda la acción de la Iglesia en la Argentina se oriente de acuerdo con el espíritu de servicio y se abra a un sincero diálogo con todos, según las normas conciliares.”

### **CONCLUSION**

Por este motivo, antes de terminar, queremos decir a todo el país que la Iglesia en la Argentina quiere prestar su generosa colaboración al progreso de la Patria, conciente de que según el Evangelio la ley fundamental de la perfección humana, y por lo tanto, de la transformación del mundo, es el

---

\* A la luz de este punto sería de mucha utilidad conocer el Plan de pastoral que la COEPAL elaboró para todo el país.

mandamiento nuevo del amor <sup>30</sup>. En consonancia con la Iglesia universal, creemos servir al hombre entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad, afirmando que todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre.

Propiciamos la justa autonomía de los valores humanos y una sana libertad de conciencia, sabiendo que la fidelidad a esta conciencia une a los cristianos con los demás hombres, para la búsqueda de la verdad y para la solución de los numerosos problemas morales.

Lamentamos el pernicioso influjo de quienes denuncian a la religión como opuesta a la liberación del hombre, y rechazamos la acusación de que la esperanza en la otra vida disminuye el interés en las tareas temporales. Afirmamos por el contrario, que el reconocimiento de Dios, acrecienta en nosotros, los cristianos, el sentido de la dignidad humana.

Sin embargo, reconocemos que todos los hombres, creyentes o no, debemos colaborar en la edificación de este mundo, y por eso queremos consolidar en el mundo el respeto del hombre por el hombre, incluso del adversario, a quien consideramos nuestro "prójimo", y reprobamos decididamente toda forma de discriminación humana.

Queremos contribuir al desarrollo del orden social sabiendo que el principio, sujeto y fin de todas las instituciones sociales, es y debe ser la persona humana, y que para edificarlo en la justicia, vivificarle en el amor y consolidarlo en la libertad, es necesaria una renovación de los espíritus y una profunda reforma de la sociedad.

Y aún cuando existen desigualdades justas entre los hombres, la igualdad de la persona humana exige que se llegue a una situación social más humana y más justa <sup>31</sup>. Por este motivo, afirmamos con el Concilio que "la aceptación de las relaciones sociales y su observancia, deben ser consideradas por todos, como uno de los principales deberes del hombre contemporáneo" <sup>32</sup>.

En otras horas difíciles de nuestra historia, la concorde unión de la Jerarquía y el Laicado ha hecho posible la realización de grandes empresas de evangelización y de apostolado. La Iglesia en la Argentina quiere dar al mundo el testimonio y el ejemplo de su absoluta fidelidad al espíritu, a la doctrina y a las normas conciliares.

Con este optimismo apoyado en la realidad del país y en la fe de nuestro pueblo, en el nombre de Cristo y protegidos por la intercesión bondadosa de su Madre, la Virgen María, que tan cerca estuvo siempre a nuestras angustias y alegrías, esperamos asistir también nosotros a un nuevo Pentecostés que, por el soplo vivificador del Espíritu Santo, haga pronto una gozosa realidad los frutos del Concilio.

*Buenos Aires, 13 de mayo de 1966.*

Eminentísimo y Reverendísimo Señor Cardenal Primado, Dr. ANTONIO CAGGIANO, Arzobispo de Buenos Aires y Presidente de la Conferencia Episcopal Argentina; Excelentísimos y Reverendísimos Señores Arzobispos: de Santa Fe, Mons. NICOLAS FASOLINO; de La Plata, Mons. ANTONIO JOSE PLAZA; de Bahía Blanca, Mons. GERMINIANO ESORTO; de Tucumán, Mons. JUAN CARLOS ARAMBURU; de Corrientes Mons. FRANCISCO VICENTIN; de Mendoza, Mons. ALFONSO M. BUTELER; de Paraná, Mons. ADOLFO S. TORTOLO; de Rosario, Mons. GUILLERMO BOLATTI; de Salta, Mons. CARLOS M. PEREZ; de Córdoba, Mons. RAUL F. PRIMATESTA; electo de San Juan, Mons. ILDEFONSO SANSIERRA. Excelentísimos y Reverendísimos Señores Obispos: Auxiliar de Buenos Aires, Mons.

---

<sup>30</sup> Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, N° 38.

<sup>31</sup> Idem, N° 29

<sup>32</sup> Idem, N° 30.

ANTONIO ROCCA; de Santiago del Estero, Mons. MANUEL TATO; de Azul, Mons. MANUEL MARENGO; de Mar del Plata, Mons. ENRIQUE RAU; de Viedma, Mons. JOSE BORGATTI; de San Luis, Mons. CARLOS CAFFERATA; de San Martín, Mons. MANUEL MENENDEZ; de San Francisco, Mons. AGUSTIN A. HERRERA; de Morón, Mons. MIGUEL RASPANTI; de Posadas, Mons. JORGE KEMERER; de Gualaguaychú, Mons. JORGE CHALUP; de Santa Rosa, Mons. JORGE MAYER; de San Isidro, Mons. ANTONIO M. AGUIRRE; de Villa María, Mons. ALBERTO DEANE; de Formosa, Mons. PACIFICO SCOZZINA; de Resistencia, Mons. JOSE MAROZZI; de Reconquista, Mons. JUAN JOSE IRIARTE; Auxiliar de Santa Fe, Mons. ENRIQUE PRINCIPE; de Lomas de Zamora, Mons. ALEJANDRO SCHELL; de La Rioja, Mons. HORACIO GOMEZ DAVILA; Auxiliar de Buenos Aires y Provicario Castrense, Mons. VICTORIO BONAMIN; de Río Cuarto, Mons. MOISES BLANCHOU; Auxiliar de Rosario, Mons. BENITO RODRIGUEZ; Auxiliar de Córdoba, Mons. ENRIQUE ANGELELLI; de Neuquén, Mons. JAIME F. DE NEVARES; de Añatuya, Mons. JORGE GOTTAU; de Rafaela, Mons. VICENTE F. ZAZPE; de Río Gallegos, Mons. MAURICIO MAGLIANO; de Goya, Mons. ALBERTO DEVOTO; San Ramón de la Nueva Orán, Mons. FRANCISCO MUGUERZA; de Concordia, Mons. RICARDO ROSCH; de Venado Tuerto, Mons. F. ANTONIO ROSSI; Visitador Apostólico de los Ucranianos, Mons. ANDRES SAPELAK; de Nueve de Julio, Mons. ANTONIO QUARRACINO; Auxiliar de Buenos Aires y Secretario General del Episcopado Argentino, Mons. ERNESTO SEGURA; de San Rafael, Mons. J. CARLOS CARRERAS; Auxiliar de Buenos Aires, Mons. MANUEL A. CARDENAS; de Jujuy, Mons. JOSE M. MEDINA; electo de San Nicolás, Mons. CARLOS PONCE DE LEON; Auxiliar de Buenos Aires, Mons. OSCAR F. VILLENA; de Avellaneda, Mons. JERONIMO J. PODESTA; de Catamarca, Mons. PEDRO TORRES FARIAS; de Mercedes, Mons. LUIS J. TOME; de Cruz del Eje, Mons. ENRIQUE PECHUAN MARIN; de Concepción de Tucumán, Mons. JUAN CARLOS FERRO; de Presidencia Roque Sáenz Peña, Mons. ITALO S. DI STEFANO; Auxiliar de La Plata, Mons. EDUARDO PIRONIO; de Comodoro Rivadavia, Mons. EUGENIO PEYROU; Auxiliar de Mendoza, Mons. OLIMPO S. MARESMA y Vicario Capitular de San Nicolás, Ilustrísimo Mons. LIDIO EZIO BIANCHI.

## ESTUDIO

### La sabiduría pastoral de Pablo VI al servicio de la evangelización de América Latina<sup>1</sup>

---

*Pbro. Dr. Carlos María Galli*  
*Facultad de Teología-UCA*  
*(Buenos Aires)*

1. INTRODUCCION: *PABLO VI, LA EVANGELIZACION, AMERICA LATINA*
2. DEL VATICANO II A MEDELLIN: *UNA SINTESIS NUEVA Y GENIAL*
  - a) Pablo VI en el Concilio: *“la esencial misión salvadora de la Iglesia”*
  - b) Pablo VI para América Latina: *“una síntesis nueva y genial”*
3. DE MEDELLIN AL SINODO: *UNA NUEVA ETAPA ECLESIAL Y SECULAR*
  - a) Pablo VI en Medellín: *“una nueva civilización moderna y cristiana”*
  - b) América Latina en el Sínodo de 1974: *“una nueva etapa en la evangelización”*
4. EVANGELII NUNTIANDI: *HACIA UNA NUEVA EVANGELIZACION*
  - a) El desafío: *“crear tiempos nuevos de evangelización”*
  - b) El fundamento: *“la Iglesia existe para evangelizar”*
5. DE PABLO VI A PUEBLA: *UN NUEVO IMPULSO EVANGELIZADOR*
  - a) Pablo VI: *“dar un nuevo impulso a la tarea evangelizadora”*
  - b) Puebla: *“la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina”*
6. TRANSICION AL TERCER MILENIO: *DE PABLO VI A JUAN PABLO II*

#### **1. INTRODUCCION: *PABLO VI, LA EVANGELIZACION, AMERICA LATINA***

\* *La figura pastoral de Pablo VI ha marcado profundamente a muchos presbíteros en la Argentina y en América Latina. Varias generaciones de pastores, ordenados tanto antes como después del Concilio Vaticano II -de cuya herencia Pablo VI es inseparable-, hemos sido bendecidos por su figura sacerdotal, su mirada teológica, su finura espiritual, su reflexión sapiencial, su estilo dialogal, su claridad expresiva, su sensibilidad humanista, su magisterio orientador, su pedagogía pastoral. No es posible repasar aquí todos los aspectos de su imagen ejemplar para todos los cristianos y, en particular, para los pastores, en cuanto modelo de santidad contemporánea, de sabiduría cristiana y de caridad pastoral. Con este amplio horizonte, en el cual se sitúan otras contribuciones, nos dedicamos a una cuestión particular: el aporte de la sabiduría pastoral de Pablo VI a la evangelización de América Latina. Esta cuestión nos atañe doblemente: a) como servidores del Pueblo de Dios en América Latina, cuya historia pastoral reciente -de la cual muchos fuimos protagonistas y todos somos herederos- debemos conocer, recordar y proseguir; b) como admiradores de Pablo VI y de su sabiduría teológico-pastoral puesta al servicio de la evangelización de nuestro continente, tema que estudiaremos con todo rigor científico para poder recoger todo su valor pastoral.*

\* La evangelización animó el ministerio y el magisterio de Pablo VI, quien ha confesado una especial solicitud por nuestra iglesia: *“Nuestra solicitud pastoral por todas las iglesias se reviste de*

---

<sup>1</sup> Retomo en este texto las grandes líneas de mi exposición PABLO VI Y LA EVANGELIZACIÓN DE AMÉRICA LATINA. HACIA LA NUEVA EVANGELIZACIÓN, presentada el 11/10/2000 en las *Jornadas Pablo VI y América Latina*, organizadas por el *Instituto Paolo VI* de Brescia y la *Pontificia Universidad Católica Argentina*. El texto definitivo de la ponencia, cuyos derechos pertenecen al *Instituto Pablo VI*, se editará en las *Actas* del Coloquio. Este contexto indica el carácter científico del presente estudio. Lo pongo a disposición de *Pastores*, por pedido expreso de su Director, para que a través de nuestros *Cuadernos para la formación sacerdotal permanente* pueda llegar a un mayor número de presbíteros, dentro de un número que destaca la figura pastoral y el magisterio evangelizador de Pablo VI. Las siglas de los documentos de la Iglesia universal son las habituales. Para otros documentos se usan siglas propias, que en cada caso se explicitan.



una especial atención cuando se proyecta hacia América Latina”<sup>2</sup>. En este marco pastoral se ubica nuestra cuestión: *¿Qué ha hecho y qué ha dicho este querido Pontífice en favor de la evangelización de América Latina?* Sabemos que la revelación se trasmite por gestos y palabras intrínsecamente unidos (DV 2). La evangelización, que es la comunicación del Evangelio en cuanto plenitud de la revelación, se realiza por el testimonio, la palabra y la acción<sup>3</sup>. Correspondería revisar aquí *todo lo que Pablo VI ha hecho* por nuestra evangelización, por ejemplo: la convocatoria a Medellín y Puebla; el apoyo al CELAM; su viaje a Colombia; sus encuentros con pastores y fieles. Si se estudiara a Juan Pablo II se analizarían sus peregrinaciones misioneras al santuario viviente del Pueblo de Dios. Pero, dado el perfil magistral de Pablo VI y los límites de este trabajo, *estudiaré solamente algo de lo que él ha dicho, o mejor, algo de lo que él ha escrito sobre nuestro tema.*

\* Hay tres grandes etapas en su pontificado en relación a la evangelización latinoamericana. La primera se ubica en el horizonte del Concilio Vaticano II y abarca el primer posconcilio hasta Medellín (1968); la segunda gira en torno a esa Conferencia y mira el intercambio entre nuestras iglesias y la Iglesia universal hacia el III Sínodo (1974); la tercera se concentra en la exhortación *Evangelii nuntiandi* y en su influjo en América Latina hasta Puebla (1979). En el paso de la primera a la segunda etapa el Pontífice orienta la evangelización hacia una nueva civilización, promoviendo “una síntesis nueva y genial” o “una nueva civilización moderna y cristiana”, planteando un tema universal que sigue hasta el fin de su vida, el de la “nueva civilización del amor”. En el paso del segundo al tercer período señala la novedad de la empresa evangelizadora a realizar, iniciando “un nuevo período de vida eclesial” o “un nuevo impulso evangelizador”. La *Evangelii nuntiandi* (1975), “testamento pastoral de Pablo VI”<sup>4</sup>, que centra a la Iglesia en su misión y abre una nueva etapa pastoral, es un jalón clave en el camino “hacia la nueva evangelización” y un hito decisivo en la marcha de nuestra iglesia. Su influjo marca dos grandes fases de recepción del Concilio en la iglesia latinoamericana de la mano de Pablo VI: la inmediata, centrada en *Gaudium et Spes* -via *Populorum progressio*- y simbolizada en Medellín; la segunda, mediada por *Evangelii nuntiandi*, que tiene por símbolo a Puebla. Una gran cantidad de presbíteros latinoamericanos hemos recibido el inmenso legado de Pablo VI en esta etapa reciente de la historia de la Iglesia, posterior al Concilio Vaticano II, cuya conclusión ha cumplido 35 años, simbolizado en el rico magisterio pastoral de *Evangelii nuntiandi*, cuyos 25 años estamos conmemorando, y en el rico y complejo camino pastoral de nuestra iglesia significado por Medellín y Puebla.

\* Trataré de señalar lo principal del magisterio pontificio en estas tres etapas. Dada la importancia de la última dividiré el tema en cuatro puntos. Consideraré la exhortación de Pablo VI a realizar el Concilio promoviendo la vocación original de América Latina (2); sus orientaciones en Medellín para comenzar una nueva etapa y el reflujo de la dinámica latinoamericana en el nivel mundial (3); su contribución a gestar lo que hoy se llama “nueva evangelización” mediante el “nuevo impulso evangelizador” que pide a la Iglesia (4); la recepción de su llamado y su doctrina sobre la evangelización en tiempos de Puebla (5). La conclusión apunta al tercer milenio, indicando la continuidad que existe en el tema con Juan Pablo II (6), quien acaba de convocarnos, en esta nueva etapa postjubilar, a “remar mar adentro” en el océano del nuevo milenio, respondiendo a “la llamada a la nueva evangelización”<sup>5</sup>. Esta investigación acerca del magisterio de Pablo VI sobre la evangelización contemporánea de América Latina se encuadra en el ámbito disciplinar de la teología

<sup>2</sup> PABLO VI, Homilía en la Misa de clausura de la XV asamblea ordinaria del CELAM, 3/11/1974, *La XV asamblea ordinaria del Consiglio Episcopale Latino-americano*, en *Insegnamenti di Paolo VI*, XII (1974) 1042 (TPV, ed. 1975).

<sup>3</sup> Esta dialéctica entre hechos y dichos se verifica en Jesús (EN 11-12) y en la Iglesia (EN 21-22, 41-42; RMi 42-45).

<sup>4</sup> L. MOREIRA NEVES, *La exhortación apostólica ‘Evangelii nuntiandi’, testamento pastoral de Pablo VI. Reflexiones sobre este documento en el XXV aniversario de su publicación*, *L’Osservatore romano* 19/1/2001, 9.

<sup>5</sup> JUAN PABLO II, *Carta Apostólica ‘Novo millennio ineunte’*, 6/1/2001, n. 40.

pastoral<sup>6</sup> y combina el estudio analítico, el ensayo interpretativo y la síntesis especulativa. El lector sabrá reconocer el valor y el límite del texto en una revista dedicada a la *formación sacerdotal permanente*.

## 2. DEL VATICANO II A MEDELLIN: UNA SINTESIS NUEVA Y GENIAL

La enseñanza de Pablo VI sobre la evangelización debe ubicarse en el contexto de Concilio Vaticano II. Su exhortación a la Iglesia latinoamericana se corresponde con la urgencia de realizar las *directrices conciliares* y se concreta en la propuesta de evangelizar para que América Latina pueda realizar su *vocación original* en una “síntesis nueva y genial”.

### a) Pablo VI en el Concilio: “la esencial misión salvadora de la Iglesia”

*La evangelización es la misión de la Iglesia en el mundo.* El Concilio Vaticano II ha planteado la relación Iglesia-mundo en el horizonte de la misión. Esto se advierte tanto en la centralidad que alcanza el tema de *la misión*, como en la autoconciencia de ser un *Concilio pastoral*. Pablo VI asume y enriquece ambos aspectos de la cuestión. Sobre estas bases se inscriben sus orientaciones pastorales para poner en acto el Concilio en América.

1. El Vaticano II, Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia y culmen de la eclesiología católica, condujo la misión al corazón de la Iglesia y la convirtió en un *tema eclesiológico*. Muchos elementos muestran esta *centralidad de la misión*, pero indico sólo tres. En LG la misión corona el capítulo II sobre el Pueblo de Dios, porque pertenece a toda la Iglesia y a todos en la Iglesia (LG 17)<sup>7</sup>; en GS es el marco del diálogo o intercambio entre la Iglesia y el hombre en el mundo (GS 40-45); en AG, documento que marca el paso de *las misiones a la misión*, es pensada a nivel trinitario, cristológico, eclesiológico y escatológico (AG 2-9)<sup>8</sup>. La misión de la Iglesia surge de las misiones trinitarias y las prolonga en el plan salvífico de Dios.

“La *Iglesia peregrina* es, por su naturaleza (*natura sua*), *misionera*, porque toma su origen de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo, según el propósito de Dios Padre” (AG 2). Todo el Pueblo de Dios es el *sujeto* de la evangelización (LG 17, AG 35, DH 13, EN 59, ChL 32, RMI 26). La Iglesia peregrina es esencialmente misionera; ella existe, como Cristo, *propter homines et propter nostram salutem*. La misión se vuelve el principio hermenéutico de una *eclesiología dinámica* que ve a *la Iglesia a la luz de la misión* y no sólo *la misión a la luz de la Iglesia*<sup>9</sup>. La “reintegración” de la misión en el corazón de la Iglesia y de ésta en el misterio salvífico fue hecha por el Concilio y Pablo VI. Juan Pablo II resume este proceso:

“La llamada *vuelta o repatriación de las misiones a la misión de la Iglesia*, la confluencia de la misionología en la eclesiología y la inserción de ambas en el designio trinitario de salvación, han dado un nuevo respiro a la misma actividad misionera, concebida no ya como una tarea al margen de la Iglesia, sino inserta en el centro de su vida, como *compromiso básico de todo el Pueblo de Dios...*” (RMI 32).

Tal centralidad reaparece en el Sínodo Extraordinario de 1985, que sintetiza el Concilio desde sus cuatro constituciones, en su título: *La Iglesia, a la luz de la Palabra de Dios, celebra los misterios de*

<sup>6</sup> “Por tanto, es necesario el estudio de *una verdadera y propia disciplina teológica: la teología pastoral o práctica*, que es una reflexión científica sobre la Iglesia en su vida diaria, con la fuerza del Espíritu, a través de la historia... La pastoral no es solamente un arte ni un conjunto de exhortaciones, experiencias y métodos; posee una *categoría teológica plena*, porque *recibe de la fe los principios y criterios de la acción pastoral de la Iglesia en la historia...*” (PDV 57d).

<sup>7</sup> El paso del capítulo I al II *De populo Dei*, marca la secuencia eclesiológica de LG en base a las *categorías Misterio y Pueblo*. Al concluir el II con la misión del Pueblo de Dios (LG 17) invita a pensar el orden *misterio - pueblo - misión*.

<sup>8</sup> J. RATZINGER, “La mission d’après les autres textes conciliaires”, en J. Schütte (ed.) *L’activité missionnaire de l’Église. Decret ‘Ad Gentes’*, US 67, Cerf, Paris, 1967, 121-147.

<sup>9</sup> M. J. LE GUILLOU, “La misión como tema eclesiológico”, *Concilium* 13 (1966) 450; S. DIANICH, *Iglesia en misión. Hacia una eclesiología dinámica*, Sígueme, Salamanca, 1988, 283. Desde la teología reformada sigue un curso parecido la reflexión de J. MOLTSMANN en *La Iglesia, fuerza del Espíritu*, Sígueme, Salamanca, 1978, 26.

*Cristo, para la salvación del mundo*<sup>10</sup>. La segunda parte de su *relatio finalis* integra los conceptos misterio, comunión y misión, dando el cuadro eclesiológico dominante en los últimos documentos. La Iglesia es un *misterio de comunión misionera* a imagen de la Trinidad y la Eucaristía. Juan Pablo II destaca esa circularidad Iglesia-misión<sup>11</sup>. Ya en el Concilio, Pablo VI acentúa la centralidad de la misión en la relación Iglesia-Mundo.

“Por último, el Concilio tratará de *tender un puente hacia el mundo contemporáneo*. Singular fenómeno: mientras la Iglesia, buscando cómo animar su vitalidad interior con el Espíritu del Señor, se diferencia y se separa de la sociedad profana en la que vive sumergida, al mismo tiempo se define como *fermento vivificador e instrumento de salvación* de ese mismo mundo descubriendo y reafirmando *su vocación misionera*, que es como decir *su destino esencial* a hacer de la humanidad, en cualesquiera condiciones en que ésta se encuentre, el objeto de su *apasionada misión evangelizadora*”<sup>12</sup>.

2. La voluntad de Juan XXIII fue convocar un Concilio misionero, ecuménico y pastoral. Un *Concilio pastoral* se centra en comunicar el Evangelio al hombre de este tiempo, viendo a la acción pastoral como una mediación entre la doctrina y la historia<sup>13</sup>. Juan XXIII distinguió entre el *contenido* de la fe y la *forma* de comunicarla, “ateniéndose a las normas y exigencias de *un magisterio de carácter prevalentemente pastoral*”<sup>14</sup>. La Constitución *Gaudium et Spes*, denominada *pastoral*, muestra ya en la nota 1, puesta a su título, la unidad de lo doctrinal y lo pastoral que la articula, y amplía el concepto de “pastoral” a aquello que concierne a “*la relación (habitudinem) de la Iglesia con el mundo y el hombre contemporáneos*”<sup>15</sup>.

En su discurso final, Pablo VI sintetiza esta actitud pastoral que ha animado a la Iglesia en el Concilio para acercarse y comprender al mundo moderno, con el deseo de “*evangelizar a la sociedad que la rodea*”, que es una “*actitud inspirada siempre por la esencial misión salvadora de la Iglesia*”<sup>16</sup>. Esta actitud pastoral ha tenido la forma del *diálogo* con el mundo, “ha hablado al hombre hoy tal cual es” y “ha adoptado la voz fácil y amiga de la caridad pastoral”, porque en su misión la Iglesia se ha declarado “*la sirvienta de la humanidad*”<sup>17</sup>.

---

<sup>10</sup> SEGUNDO SÍNODO EXTRAORDINARIO DE LOS OBISPOS, *Relación final* (RF); *L'Osservatore romano* 22/12/1985, 11-14.

<sup>11</sup> “... la comunión genera comunión, y esencialmente se configura como *comunión misionera*... La comunión y la misión están profundamente unidas entre sí, se compenetran y se implican mutuamente, hasta tal punto que la comunión representa a la vez la fuente y el fruto de la misión: *la comunión es misionera y la misión es para la comunión*...” (ChL 32).

<sup>12</sup> PABLO VI, *Discurso de apertura en la segunda sesión del Concilio Vaticano II*, 29/9/1963, 43.

<sup>13</sup> M. D. CHENU, “Un Concilio pastoral”, en *El Evangelio en el tiempo*, Estela, Barcelona, 1966, 633- 649.

<sup>14</sup> “Nuestro deber no es sólo *custodiar* ese tesoro precioso... sino también dedicarnos con voluntad diligente, sin temores, a *la labor que exige nuestro tiempo*, prosiguiendo el camino que la Iglesia recorre desde hace 20 siglos... el espíritu cristiano, católico y apostólico de todos espera *que se dé un paso adelante* hacia una penetración doctrinal y una formación de las conciencias que esté en correspondencia más perfecta con la fidelidad a la auténtica doctrina, estudiando ésta y poniéndola en conformidad con los métodos de la investigación y con la expresión literaria que exigen los métodos actuales. *Una cosa es el depósito mismo de la fe*, o sea, las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y *otra la manera como se expresa*... ateniéndose a las normas y exigencias de *un magisterio de carácter prevalentemente pastoral*” (JUAN XXIII, *Discurso en la inauguración solemne del Concilio*, 11/10/1962, 14).

<sup>15</sup> “La Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy aunque consta de dos partes tiene una *intrínseca unidad* (unum quid tamen efficit). Se llama *constitución pastoral* (pastoralis) porque, apoyada en *principios doctrinales* (principiis doctrinalibus innixa), quiere expresar la *relación (habitudinem) de la Iglesia con el mundo y el hombre contemporáneos*. Por ello, ni en la primera parte falta *intención pastoral* (pastoralis...intentio), ni en la segunda *intención doctrinal* (intentio doctrinalis). En la primera parte la Iglesia expone *su doctrina del hombre, del mundo y de su relación (habitudinem sua) con ambos*. En la segunda parte considera con mayor detenimiento *diversos aspectos de la vida y de la sociedad actual*, y particularmente ciertas cuestiones y problemas que hoy son más urgentes en esta materia”.

<sup>16</sup> “Pero no podemos omitir la observación capital, en el examen del *significado religioso* de este Concilio, de que ha tenido *vivo interés por el estudio del mundo moderno*. Tal vez nunca como en esta ocasión ha sentido la Iglesia la necesidad de conocer, de acercarse, de comprender, de penetrar, de servir, de *evangelizar a la sociedad que la rodea* y de seguirla; por decirlo así, de alcanzarla casi en su rápido y continuo cambio. Esta *actitud*, determinada por las *distancias* y las *rupturas* ocurridas en los últimos siglos, en el siglo pasado y en éste particularmente, *entre la Iglesia y la civilización profana, actitud inspirada siempre por la esencial misión salvadora de la Iglesia*, ha estado obrando fuerte y continuamente en el Concilio...” (PABLO VI, *Discurso en la clausura pública del Concilio*, 7/12/1965, 6).

<sup>17</sup> “Pero conviene notar una cosa: *el magisterio de la Iglesia*... ha bajado -por así decirlo- al *diálogo* con el hombre y, conservando siempre su autoridad y virtud propias, ha adoptado *la voz fácil y amiga de la caridad pastoral*, ha deseado hacerse oír y comprender por todos; no se ha dirigido sólo a la inteligencia especulativa sino que ha procurado expresarse también con el *estilo de la conversación corriente de hoy*, a la cual el recurso a la experiencia vivida y el empleo del sentimiento cordial confieren una vivacidad más atractiva y

En ese discurso manifiesta la intención del Concilio de *asumir el humanismo moderno desde Cristo*, el núcleo de la fe cristiana, porque “la religión del Dios que se ha hecho hombre se ha encontrado con la religión -porque tal es- del hombre que se hace Dios”. Desde la fe en el Dios-Hombre, el Papa afirma que “para conocer al hombre... es necesario conocer a Dios” y, también, que “para conocer a Dios es necesario conocer al hombre”<sup>18</sup>. Reencontramos en sus alocuciones para América Latina y en Medellín este *crisocentrismo* teocéntrico y antropocéntrico<sup>19</sup>, con su correlato antropológico: el *humanismo* cristiano o evangélico.

## **b) Pablo VI para América Latina: “una síntesis nueva y genial”**

1. El Papa pone en práctica el Concilio para cumplir la misión esencial de la Iglesia a través de un nuevo estilo pastoral. Aquí se ubica un *primer ciclo* de exhortaciones a la Iglesia latinoamericana que incluye textos de 1963 a 1968<sup>20</sup>. El 23/11/1965, mientras concluye el Concilio, Pablo VI propone todo un programa en el X aniversario del CELAM en Roma: toda actividad pastoral debe encuadrarse en “*la renovación espiritual que la Iglesia ha promovido mediante el Concilio*”. En ese y en otros discursos hay *varias líneas de fondo*: poner en acto la enseñanza del Vaticano II; su afecto por nuestro pueblo y su catolicismo: “*il continente latino-americano è definito cattolico*”<sup>21</sup>; América Latina como “una comunidad de naciones”, anticipando a Medellín; la atención a los signos de los tiempos, pues hay que tener “*sempre occhi aperti sul mondo*”; la conciencia de los cambios y de los dramas sociales que afectan a este “inmenso” continente; la falta de agentes y recursos, con la inquietud por más vocaciones sacerdotales; la acción pastoral vista como “evangelización”; la necesidad de mayor unidad entre nuestras iglesias, a nivel nacional y continental, para trazar “*piani di pastorale d’insieme*”<sup>22</sup>; la dimensión social de la evangelización y la formación de “una conciencia social cristiana”; la búsqueda de una pastoral más misionera<sup>23</sup>; etc.

2. Después del Concilio, en una ordenación sacerdotal, Pablo VI señala la *hora* y la *vocación* de América Latina: recrear su rico patrimonio de fe y de civilización heredado en una *síntesis nueva y genial*. El bello párrafo merece ser citado en su propio idioma.

“... *America Latina, questa è l’ora tua. Erede fedele del patrimonio di fede e di civiltà, che l’antica, non vecchia Europa, ti ha consegnato nel giorno della tua indipendenza, e che la Chiesa, madre e maestra, custodi con amore superiore talora alle sue forze realizzatrici, adesso un nuovo giorno illumina la tua storia: quello della vita moderna, con tutti i suoi impetuosi e portentosi problemi; vita non già paganamente profana, non già ignara dei destini spirituali e trascendenti dell’uomo, ma vita cosciente della tua originale vocazione a comporre in sintesi nuova e geniale l’antico e il moderno, lo spirituale e il temporale, il dono altrui e la tua originalità; vita non incerta, non debole, non lenta; ma giusta, ma forte, ma libera, ma cattolica: un immenso continente è tuo; il*

---

una fuerza persuasiva; *ha hablado al hombre de hoy tal cual es... La Iglesia se ha declarado casi la sirvienta de la humanidad* en el preciso momento en que tanto su *magisterio eclesiástico* como su *gobierno pastoral* han adquirido mayor esplendor y vigor debido a la solemnidad conciliar; *la idea del servicio ha ocupado un puesto central*” (PABLO VI, *Discurso en la clausura pública del Concilio*, 7/12/1965, 12-13).

<sup>18</sup> PABLO VI, *Discurso en la clausura pública del Concilio*, 7/12/1965, 8, 14, 16.

<sup>19</sup> DM 1: “éste es uno de los principios fundamentales, y quizás el más importante, del Magisterio del último Concilio”.

<sup>20</sup> PABLO VI, *Discurso a la CAL y al CELAM*, 9/6/1963, *Vocazioni ecclesiastiche e vita religiosa nell’America Latina*, en *Insegnamenti I* (1963) 59-66 (1965); *Discurso en el X aniversario del CELAM*, 23/11/1965, *Esortazione pastorale per il lavoro apostolico nell’America Latina*, en *Insegnamenti III* (1965) 653-669 (1966); Homilía en la ordenación de presbíteros para América Latina, 3/7/1966, *Sacra ordinazione di settanta sacerdoti destinati ai popoli dell’ America Latina*, en *Insegnamenti IV* (1966) 349-354 (1967); Mensaje a la X reunión del CELAM en Mar del Plata, 1966, *I problemi del nostro tempo in una adunanza straordinaria del CELAM*, en *Insegnamenti IV* (1966) 423-429 (1967).

<sup>21</sup> “... il popolo è buono e profondamento religioso per natura...” (23/11/65, 658-659); “Voi... farete l’esperienza della bontà di quelle popolazioni e della loro predisposizione all’accoglienza delle verità superiori” (3/7/66, 352).

<sup>22</sup> Aquí sigue a JUAN XIII; cf. *Ad dilectos Americae Latinae populos* (8/12/1961), AAS 54 (1962) 28-31.

<sup>23</sup> “... difendere ciò che esiste; *ma questo non basta*” (23/11/65, 655); “*con una pastorale dinamica*, che si adegui al ritmo delle trasformazioni in atto” (23/11/65, 659); “*in una pastorale a tipo missionario*, che non si limita cioè a conservare intatte o a perfezionare posizione acquisite, ma si protende verso l’espansione e la conquista” (23/11/65, 661).

mondo intero attende la tua testimonianza di energia, di sapienza, di rinnovamento sociale, di concordia e di pace; *testimonianza novissima di cristiana civiltà*<sup>24</sup>.

El Papa, conciente del “nuevo día” que trae la modernidad, y discerniendo sus luces y sus sombras, convoca a la Iglesia a responder a la vocación de nuestro continente: realizar *una nueva síntesis entre la fe católica y la civilización moderna*: “aunar en una *síntesis nueva y genial* lo antiguo y lo moderno, lo espiritual y lo temporal, lo que otros nos entregaron y nuestra propia originalidad”. Los tres binomios: antiguo - moderno, espiritual - temporal, heredado - original, con cierto sabor maritaniano, indican el reto de edificar una *civilización moderna y cristiana*, que ponga en práctica lo que el Concilio promovió: “*un humanismo cristiano*”<sup>25</sup>. Se presenta así la oportunidad providencial -hora de Dios- de evangelizar la cultura moderna desde la singularidad de América Latina y se anticipa proféticamente uno de los desafíos principales que formulará después Puebla: lograr una “*nueva síntesis vital*” entre la fe católica latinoamericana y la nueva civilización moderna (DP 436; cf. 393).

3. Este magnífico texto indica una constante del Papa y adelanta su discurso en Medellín. Aquella exhortación a la síntesis ha sido objeto de *recepción* en Medellín y Puebla. La II Conferencia la asume como una invitación a “integrar toda la escala de valores temporales en la visión global de la fe cristiana” (MD Int 1). La III Conferencia la sitúa en la historia de la Iglesia, “dentro del marco de la realización de su misión propia, al mejor porvenir de los pueblos latinoamericanos, a su liberación y crecimiento en todas las dimensiones de la vida” (DP 4). La evangelización se inserta en la historia del continente y se orienta a una nueva síntesis civilizatoria. El Papa, que alude al pasado de nuestra evangelización, piensa el aporte de la Iglesia a la *integración latinoamericana* en tres líneas: desde su *historia*, por ser ella “el factor más fuerte de unidad entre los pueblos”; desde su *doctrina* sobre la fraternidad humana universal, fundada en la paternidad de Dios y la redención de Cristo; desde su *espíritu*, que busca unir personas y naciones en “un sólo Cuerpo y bajo un mismo Espíritu”<sup>26</sup>.

### 3. DE MEDELLIN AL SINODO: UNA NUEVA ETAPA ECLESIAL Y SECULAR

La visita de Pablo VI a Colombia -primer viaje de un Papa a América Latina- para inaugurar el Congreso eucarístico de Bogotá y la Conferencia episcopal de Medellín, le permite al Pontífice precisar su *mensaje a la Iglesia latinoamericana*, porción del Pueblo de Dios que en el postMedellín intensifica su dinámica pastoral y su protagonismo universal.

#### a) Pablo VI en Medellín: “una nueva civilización moderna y cristiana”

1. Pablo VI presenta la misión de la Iglesia en América Latina a partir del llamado conciliar a acompañar el camino de la humanidad en su historia (GS 40) y a estar presente en la vida de los pueblos (GS 89). En esa línea estimula el compromiso eclesial adoptando los términos de la asamblea extraordinaria de Mar del Plata (1966), que considera “*la presencia activa de la Iglesia en el desarrollo y en la integración de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II*”. El tema puesto por el CELAM anticipa dos hechos que marcan nuestra historia pastoral. Por un lado, la encíclica *Populorum progressio* sobre “la necesidad de promover el *desarrollo* de los pueblos”; por otro, la conferencia de Medellín, cuyo tema es “*la Iglesia, en la actual transformación de América Latina, a la luz del Concilio Vaticano II*”. En 1967, cuando las autoridades del CELAM agradecen al Papa la *Populorum progressio* y le sugieren convocar una reunión para aplicar el Concilio, él acoge la propuesta, la formula como una Conferencia General y agrega que podría inaugurarla. Entonces les dice que había escrito la *Populorum progressio* para los pueblos del Tercer Mundo y, en especial, de

<sup>24</sup> PABLO VI, *Sacra ordinazione di settanta sacerdoti destinati ai popoli dell'America Latina*, Inseg. IV (1966) 351-352.

<sup>25</sup> PABLO VI, *I problemi del nostro tempo in una adunanza straordinaria del CELAM*, Inseg. IV (1966) 427.

<sup>26</sup> PABLO VI, *I problemi del nostro tempo in una adunanza straordinaria del CELAM*, Inseg. IV (1966) 427.

América Latina<sup>27</sup>. Después, en su encuentro con campesinos colombianos, les dijo que venía a honrar a Cristo en ellos, los pobres, y que en su encíclica él había patrocinado su causa, “vuestra buena causa, que es la del Pueblo humilde, la de la gente pobre”<sup>28</sup>. La encíclica influyó directamente en Medellín y dejó su sello en nuestra América. “Dicha carta dio un sostenido impulso a la reflexión teológica que nacía en esos años entre nosotros”<sup>29</sup>.

2. *El segundo ciclo de textos se ubica en torno a Medellín*<sup>30</sup>. Los gestos y las palabras del Papa en Colombia forman un magnífico magisterio pastoral. El *discurso de apertura* en Medellín (DAM)<sup>31</sup> comienza con una *perspectiva histórica* para evaluar “el pasado misionero y pastoral”, ubicarse en “un momento de reflexión total” y en “una hora de ánimo y de confianza en el Señor”, anunciando “*un nuevo período de la vida eclesial*”. Luego ofrece *tres orientaciones* -espiritual, pastoral y social- “para vuestro momento presente y para vuestro próximo futuro”. Sus líneas pastorales iluminan dos puntos doctrinales: la unidad del amor a Dios y del amor al prójimo, ante los intentos por “secularizar el cristianismo”; y la unidad de la Iglesia ante la oposición entre lo institucional, sacramental y jerárquico, y lo espiritual, carismático y espontáneo. Pablo VI, quien el 8/12/65 dijo que el Concilio profesó “*la religión de la caridad*”, enseña en Medellín que sólo “una inteligencia amorosa”, guiada por la caridad pastoral, une lo que parece opuesto y comprende lo verdadero, aunque a veces eso se presente de forma parcial. Esta actitud reaparecerá al enseñar que el vínculo evangélico de la caridad une evangelización y liberación (EN 31). La tarea pastoral debe servir al hombre integralmente, “*a su promoción total en el tiempo y a su salvación en la eternidad*”, procurando “*un humanismo iluminado por el Evangelio*”. Por tercera vez aparece la idea de un *humanismo centrado en Cristo*, tan típico de Pablo VI. Sus directrices para América Latina fomentan una acción apostólica que procure inspirar una *nueva civilización moderna y cristiana*, en continuidad con lo que proponía en su homilía de 1966:

“ante cualquier problema espiritual, pastoral y social, prestará su servicio de verdad y de amor en orden a la construcción de *una nueva civilización moderna y cristiana*”<sup>32</sup>.

En la jornada del desarrollo en Colombia, el Papa enfrenta “el problema fundamental de América Latina” - el drama del subdesarrollo y la injusticia - promoviendo al amor de Cristo como “principio de renovación moral y de regeneración social”. Nuevamente resume el objetivo de la dimensión social de la pastoral desde su humanismo cristiano: “edificar una *sociedad nueva*, que merezca ponerse como ejemplo, *verdaderamente humana y cristiana*”<sup>33</sup>.

---

<sup>27</sup> M. MC GRATH, “Algunas reflexiones sobre el impacto y la influencia permanente de Medellín y Puebla en la Iglesia de América Latina”, *Medellín* 58/59 (1989) 163. Cf. también J. COMBLIN, “Medellín: Vinte anos depois. Balanço temático”, *Revista Eclesiástica Brasileira* 48/192 (1988) 806-829, especialmente 809, 813, 814.

<sup>28</sup> PABLO VI, “*Siamo venuti per onorare il Cristo in voi*”, *Inseg.* VI (1968) 373/4.

<sup>29</sup> G. GUTIÉRREZ, “Desarrollo, nuevo nombre de la paz. A los 30 años de la *Populorum progressio*”, en R. FERRARA - C. GALLI (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Paulinas, Buenos Aires, 1997, 445. PP asume el aporte latinoamericano de Mons. M. Larraín sobre “*el desarrollo, nuevo nombre de la paz*” (PP 87).

<sup>30</sup> PABLO VI, Homilía en la ordenación de presbíteros y diáconos para América Latina, Bogotá, 22/8/1968, *La sacra ordinazione a duecento presbiteri e diaconi*, en *Insegnamenti* VI (1968) 359-364 (1969); Discurso a los campesinos en Bogotá, 23/8/1968, “*Siamo venuti per onorare il Cristo in voi*”, en *Insegnamenti* VI (1968) 372-376 (1969); Discurso en la Jornada del Desarrollo, Bogotá, 23/8/1968, *L'amore di Cristo principio di rinnovamento morale e sociale*, en *Insegnamenti* VI (1968) 383-388 (1969); Carta a la XIII reunión del CELAM, 10/5/1971, *La presenza vitale della Chiesa per il reale sviluppo dei popoli latino-americani*, en *Insegnamenti* IX (1971) 397-400 (1972). Todos los textos en su versión castellana se encuentran en PABLO VI, *Discursos y alocuciones en Colombia*, Paulinas, Buenos Aires, 1968.

<sup>31</sup> PABLO VI, “Discurso en la apertura de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano” (DAM), Bogotá, 24/8/1968, en EPISCOPADO LATINOAMERICANO. CONFERENCIAS GENERALES, *Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo*, San Pablo, Santiago de Chile, 1993, 87-97.

<sup>32</sup> PABLO VI, DAM, op. cit., 97.

<sup>33</sup> PABLO VI, *L'amore di Cristo principio di rinnovamento morale e sociale*, *Inseg.* VI (1968) 388.

3. En *Medellín* nuestra Iglesia asume la renovación conciliar y busca una mayor presencia en nuestros pueblos, conciente de compartir el inicio de *una nueva etapa eclesial y secula*<sup>34</sup>. Con el Concilio (GS 22) y Pablo VI, profesa su fe en Cristo y se centra en el hombre:

“La Iglesia Latinoamericana, reunida en la Segunda Conferencia General de su Episcopado, centró su atención en *el hombre de este continente*, que vive *un momento decisivo de su proceso histórico*. De este modo ella no se ha ‘desviado’, sino que *se ha ‘vuelto’ hacia el hombre*, conciente de que ‘para conocer a Dios es necesario conocer al hombre’. La Iglesia ha buscado comprender este momento histórico del hombre latinoamericano a la luz de la Palabra, que es *Cristo, en quien se manifiesta el misterio del hombre* (GS 22)” (MD Int 1).

\* La Iglesia se dirige a nuestros pueblos<sup>35</sup>, porque “América Latina... es *una comunidad de pueblos* con una historia propia, con valores específicos y con problemas semejantes” (MD Men). Estos pueblos, creyentes y pobres, están en el umbral de una “*nueva época histórica*”, preanunciadora de “*una nueva civilización*”<sup>36</sup>. Ellos desean su liberación y su desarrollo<sup>37</sup>: “nuestros pueblos aspiran a su liberación y a su crecimiento en humanidad” (MD Men), mediante un proceso que sea conforme a su propia cultura, impregnada de “elementos y criterios profundamente humanos y esencialmente cristianos” (MD Men). Nuestra Iglesia, iluminada por el Concilio y Pablo VI<sup>38</sup>, desea cumplir su misión dando *preferencia* a los pobres<sup>39</sup>, siendo *una Iglesia pobre y para los pobres*<sup>40</sup>. Por eso, ella debe adquirir

“*el rostro de una Iglesia auténticamente pobre, misionera y pascual*, desligada de todo poder temporal y audazmente comprometida en la liberación de todo el hombre y de todos los hombres” (MD V, 15).

\* La “credencial histórica” de Medellín está en prestar atención a *los pobres y su liberación* integral y en situar esa solicitud en el marco teológico de la *misión de la Iglesia*. Su preocupación es “*integrar* toda la escala de valores temporales en la visión global de *la fe cristiana*” (MD Int 1) y “*penetrar* todo el proceso de cambio con *los valores evangélicos*” (MD Men). En esa línea se esfuerza por *integrar la promoción humana en la evangelización*, actividad específica del Pueblo de Dios que promueve la fe hasta su plena madurez. Pertenece a una fe adulta suscitar el compromiso temporal por la justicia y la paz (MD VII, 13) en la unidad del plan de Dios (MD VIII, 4) pero evitando la identificación unilateral de la fe con la responsabilidad social (MD VII, 12). Esta voluntad integradora se advierte, a su modo, en las tres áreas que abarcan a los 16 documentos<sup>41</sup>. La Iglesia busca impulsar “*una nueva*

<sup>34</sup> Citamos los *Documentos Finales* de Medellín con la sigla MD. Para el *Mensaje* detallamos Men, para la *Introducción* Int con el número de párrafo. Los 16 documentos se citan con números romanos y sus párrafos en arábigos.

<sup>35</sup> “Como Pastores, con una responsabilidad común, queremos comprometernos con la vida de *nuestros pueblos*” (Men).

<sup>36</sup> MD Men: “Creemos que estamos en una *nueva era histórica*”; Int 4: “... estamos en el umbral de *una nueva época histórica* de nuestro continente... Percibimos aquí los preanuncios en la dolorosa gestación de *una nueva civilización*”.

<sup>37</sup> MD toma de *Populorum progressio* la visión del *desarrollo integral* (“todo el hombre”) y *solidario* (“todos los hombres”) y lo completa con el lenguaje de la *liberación integral*. Al afirmar un desarrollo que abarca la totalidad del hombre y que se logra por un proceso de emancipación, *esboza* lo sustancial del tema de la *cultura*. “¿Qué significa cultura? Es un proyecto sobre el hombre como totalidad... como conjunto orgánico de las dimensiones en que vive una sociedad... Por eso también se va a pasar paulatinamente a hablar no sólo de lo que es la liberación económica, etc., que es fundamental, sino también de la independencia o de la liberación en un sentido cultural. El ser sí mismo, *desde sí mismo*, desde la propia creatividad... Medellín deja esto sugerido sin explicitarlo totalmente y, el paso de la mera consideración de los estratos o de las estructuras económicas hacia el tema global de la cultura, más bien es dado en Medellín por el lado de la *religiosidad popular*. No sólo tenemos que ver cómo recoger a un pueblo económicamente pobre, sino también que se expresa así religiosamente” (L. GERA, “Identidad Cultural y Nacional”, *SEDOI* 73 (1984) 25-26).

<sup>38</sup> De las 293 citas de MD, 191 son del Concilio (47 de GS, 36 de LG) y 64 de Pablo VI (32 de PP, 11 del DAM).

<sup>39</sup> MD XIV, 9: “El particular mandato del Señor de ‘evangelizar a los pobres’ debe llevarnos a una distribución de los esfuerzos y del personal apostólico que dé *preferencia efectiva a los sectores más pobres y necesitados*...”.

<sup>40</sup> “Por todo esto queremos que la Iglesia de América Latina sea *evangelizadora de los pobres y solidaria con ellos*, testigo de los bienes del Reino y humilde servidora de todos los hombres de nuestros pueblos” (MD XIV, 8).

<sup>41</sup> MD Int 8: “1) En primer lugar, el área de *la promoción del hombre y de los pueblos* hacia los valores de la justicia, la paz, la educación y la familia. 2) En segundo lugar, se atendió la necesidad de una *adaptada evangelización y maduración en la de la fe de los pueblos y sus élites*, a través de la catequesis y la liturgia. 3) Finalmente se abordaron los *problemas relativos a los miembros de la Iglesia*, que

evangelización y catequesis” (MD Men) que mueva la conversión hacia el *hombre nuevo* y la transformación hacia *renovadas estructuras*, pues “no tendremos un continente nuevo sin nuevas y renovadas estructuras, sobre todo, no habrá continente nuevo sin hombres nuevos, que a la luz del Evangelio sepan ser realmente libres y responsables” (MD I, 3). *El entusiasmo profético de Medellín simboliza una nueva etapa pastoral en nuestra América.*

4. Pablo VI lo nota con lucidez. En 1971, celebrando los 15 del CELAM y evaluando su servicio, sintetiza *el camino pastoral de la Iglesia latinoamericana en el posconcilio* diciendo que ha ayudado a la renovación del Pueblo de Dios en el espíritu del Vaticano II, ha difundido la Palabra de Dios dando nuevos bríos a las tradiciones cristianas, ha intensificado la presencia dinámica de la Iglesia en el desarrollo integral, ha ayudado a disminuir el dualismo entre la fe y la vida, ha influido en la promoción total de hombres y comunidades<sup>42</sup>. Entonces recuerda su paso por Colombia, el “*hecho histórico*” de Medellín y sus propias orientaciones dadas “en una hora tan importante para la Iglesia en vuestro Continente”. En este texto -y en otros- se verifica una constante de su interpretación providencial de la historia y de su lenguaje pastoral: ver al *período que se inicia en el Concilio y en Medellín* como “una hora importante” para la evangelización de América Latina. Él la denomina “*hora de Dios*”, hora que marca un *kairós* para impulsar una nueva y más intensa tarea apostólica.

“En esta *hora de Dios* se ha de *intensificar la labor pastoral y misionera* como algo primordial y básico que da sentido y perspectiva a todas las demás actividades de los cristianos”<sup>43</sup>.

## **b) América Latina en el Sínodo de 1974: “una nueva etapa en la evangelización”**

1. Con Medellín nuestra iglesia irrumpe en la historia con una voz nueva e intensifica su contribución con toda la Iglesia. *Entre Medellín y Puebla*<sup>44</sup> fortalece su identidad, crece en autoconciencia y perfila su fisonomía<sup>45</sup>. En el postMedellín, en una década turbulenta, se da un *interesante intercambio* entre nuestra práctica y nuestra reflexión, y el magisterio universal. En este proceso se destacan los aportes latinoamericanos en los Sínodos de 1971 y de 1974<sup>46</sup>. Si algún aspecto, como el de la relación de la evangelización con la justicia y la liberación, se recoge ya en la declaración sobre *La Justicia en el Mundo* de 1971<sup>47</sup>, otros resuenan en la asamblea de 1974 -cuyo tema “*de evangelizatione mundi huius temporis*” fue fijado por Pablo VI- y hallan una mayor recepción en su exhortación. *En ambos sínodos la Iglesia universal y otras iglesias se enriquecen con el aporte eclesial latinoamericano.*

Las intervenciones de nuestros obispos en la III asamblea expresan el camino recorrido desde Río de Janeiro (1955), consolidado en el Concilio y manifestado en Medellín (1968). Esta reunión -como acontecimiento, espíritu y texto- significó *la primera recepción a nivel continental del Concilio Vaticano II* y el afianzamiento de *la iglesia católica latinoamericana* en un pueblo mayoritariamente

---

requieren intensificar su unidad y acción pastoral a través de *estructuras visibles*, también adaptadas a las nuevas condiciones del continente”.

<sup>42</sup> PABLO VI, Carta a la XIII reunión del CELAM, 10/5/1971, *La presenza vitale della Chiesa per il reale sviluppo dei popoli latino-americani*, en *Insegnamenti IX* (1971) 398.

<sup>43</sup> PABLO VI, *La presenza vitale della Chiesa per il reale sviluppo dei popoli latino-americani*, *Inseg. IX* (1971) 399.

<sup>44</sup> A. METHOL FERRÉ, “El camino de la Iglesia latinoamericana”, *Nexo* 10 (1986) 43-73; E. DUSSEL, “La Iglesia latinoamericana de Medellín a Puebla”, SELADOC, *Puebla. Panorama de teología latinoamericana V*, Sígueme, Salamanca, 1981, 13-61; A. CADAVID, “Historia del Magisterio episcopal latinoamericano. Visión sintética de Río, Medellín, Puebla, Santo Domingo”, *Medellín* 74 (1993) 173-196; M. A. KELLER, “El proceso evangelizador de la Iglesia en América Latina. De Río a Santo Domingo”, *Medellín* 81 (1995) 5-43.

<sup>45</sup> Este proceso histórico, eclesiológico, cultural y pastoral se manifiesta en magníficos textos elaborados en esos años. Por ejemplo, el texto de una reunión del EQUIPO DE REFLEXIÓN TEOLÓGICO-PASTORAL DEL CELAM, “La Iglesia de América Latina”, *SEDOI* 24 (1977) 3-73, redactado por L. Gera; y los artículos de E. PIRONIO, “Hacia una Iglesia pascual”, y “Latinoamérica: ‘Iglesia de la Pascua’”, en *Escritos pastorales*, BAC, Madrid, 1973, 3-10 y 205-227.

<sup>46</sup> Una visión completa y sintética de las II y III asambleas sinodales ordinarias se puede ver en M. ALCALÁ, *Historia del Sínodo de los Obispos*, BAC, Madrid, 1996: para el Sínodo de 1971 cf. ps. 71-115; para el de 1974 ps. 115-159.

<sup>47</sup> SÍNODO DE OBISPOS, *La justicia en el mundo*, Paulinas, Buenos Aires, 1971, Introducción: “La acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo se nos presenta claramente como una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio, es decir, la misión de la Iglesia para la redención del género humano y la liberación de toda situación opresiva”. Esta formulación es innovadora y suscita una interesante discusión en torno al tema.



creyente, pobre y mestizo. Dos textos permiten valorar los aportes latinoamericanos que entran en el debate sinodal del '74<sup>48</sup>. Por un lado, las preocupaciones y reflexiones que hay en la respuesta del CELAM a los *Lineamenta*, preparada por su Equipo de reflexión: “*Algunos aspectos de la evangelización en América Latina*”<sup>49</sup>.

Por otro lado, es decisiva la relación de Mons. E. Pironio, presidente del CELAM, en la primera parte del Sínodo, destinada a dar un panorama de la Iglesia en cada continente<sup>50</sup>. Sus aportes versan sobre la centralidad de la evangelización, la riqueza de la religiosidad popular, las aspiraciones de liberación, la evangelización de la juventud, las comunidades de base, los nuevos ministerios, la creatividad pastoral y la piedad mariana latinoamericana<sup>51</sup>. Resalta su clara conciencia -después de Medellín y antes de *Evangelii nuntiandi*- de que la iglesia latinoamericana está en el inicio de una *nueva evangelización*. En rigor, esta *expresión* ya había aparecido en Medellín, como vimos (MD Men; MD VI, 8). Pironio, recordando el discurso del Papa allí, planteó la necesidad de “una nueva etapa en la evangelización”, empleó varias veces el término “nueva evangelización” y otros análogos, y llegó a afirmar, asumiendo un tema muy querido y trabajado por la teología pastoral argentina<sup>52</sup>, que “*la religiosidad popular es un punto de partida para una nueva evangelización*”<sup>53</sup>. Esto tiene cierto eco en EN 48, cuando Pablo VI valora la “*piedad popular*”, en un número que, a su vez, tiene su reflujo en la iglesia latinoamericana hasta la madura reflexión de Puebla<sup>54</sup>.

2. De 1974 a su muerte encontramos *pocos textos* de Pablo VI dedicados directamente a la evangelización de América Latina<sup>55</sup>. Pero, en ese período, hay *varios textos* que, a nivel de la Iglesia universal, reflexionan acerca de una evangelización renovada, en relación con una nueva civilización y en el horizonte del nuevo milenio. Entre 1974 y 1978 se ubican los textos del Sínodo de 1974<sup>56</sup>, la exhortación postsinodal *Evangelii nuntiandi* (8/12/75)<sup>57</sup>, las alocuciones sobre la “civilización del amor” como fruto del Año Santo 1974/5<sup>58</sup>, los mensajes para las jornadas misioneras mundiales<sup>59</sup>. Pertenece a este período la convocatoria y la preparación de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en *Puebla*.

---

<sup>48</sup> Cf. toda la documentación reunida en CELAM, *Evangelización, desafío de la Iglesia. Sínodo de 1974: documentos sinodales y papales*, Consejo Episcopal Latinoamericano 24, Bogotá, 1976.

<sup>49</sup> EQUIPO DE REFLEXIÓN TEOLÓGICO-PASTORAL DEL CELAM, *Algunos aspectos de la evangelización en América Latina*, en CELAM, *Evangelización, desafío de la Iglesia*, op. cit., 169-220. Allí se consideraban ocho temas, que permiten percibir las inquietudes pastorales: una visión histórica, el contexto socio-económico, los aspectos políticos, secularización y evangelización, la religiosidad popular, el contenido, los principios y los agentes de la evangelización.

<sup>50</sup> E. PIRONIO, *La evangelización de América Latina*, en CELAM *Evangelización, desafío de la Iglesia*, op. cit., 113-125.

<sup>51</sup> Sobre estos temas se concentran muchos aportes de los sinodales latinoamericanos y los puntos seleccionados en los círculos de habla hispana y portuguesa (G. CAPRILE, *Il Sinodo del Vescovi*, La Civiltà Cattolica, Roma, 1975, 352-358).

<sup>52</sup> J. C. SCANNONE, “Interrelación de realidad social, pastoral y teología. El caso de 'pueblo' y 'popular' en la experiencia, la pastoral y la reflexión teológica del catolicismo popular en la Argentina”, *Medellín* 49 (1987) 3-17, reeditado en *Evangelización, Cultura y Teología*, Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 244-262.

<sup>53</sup> E. PIRONIO, *La evangelización de América Latina* n. 7, en CELAM *Evangelización, desafío de la Iglesia*, op. cit., 116. Agrega: la primera evangelización es “principio o invitación de una nueva evangelización más honda y comprometida”.

<sup>54</sup> Un jalón decisivo es un encuentro sobre este tema editado en CELAM, *Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina (IRP)*, Documentos CELAM 29, Bogotá, 1977. Ver el tema en Puebla en J. ALLENDE LUCO, “Religiosidad popular en Puebla: La madurez de una reflexión”, en CELAM, *Puebla: grandes temas. I parte*, Paulinas, Bogotá, 1979, 235-266. Un panorama de conjunto en C. GALLI, “La religiosidad popular urbana ante los desafíos de la modernidad”, en C. GALLI - L. SCHERZ (comps.), *Identidad cultural y modernización*, Paulinas, Buenos Aires, 1992, 147-176.

<sup>55</sup> PABLO VI, Homilía en la Misa de clausura de la XV asamblea ordinaria del CELAM, 3/11/1974, *La XV asamblea ordinaria del Consiglio Episcopale Latino-americano*, en *Insegnamenti* XII (1974) 1039-1043 (1975); Discurso a la VIII sesión del Consejo General de la Pontificia Comisión para América Latina, 20/10/1975, *Fondamentale missione della famiglia nella società moderna*, en *Insegnamenti* XIII (1975) 1153-1156 (1976).

<sup>56</sup> Entre los textos que componen el ciclo del Sínodo hay que ubicar los dos discursos del Papa al inaugurar (27/9/1974) y clausurar (26/10/1974) la III Asamblea; cf. CELAM, *Evangelización, desafío de la Iglesia*, op. cit., 17-24 y 36-44.

<sup>57</sup> El texto oficial se encuentra en AAS 68 (1976) 1-76.

<sup>58</sup> Cf. M. MADUEÑO, “La civilización del amor en el pensamiento de Pablo VI. Recopilación de textos”, *SEDOI* 25 (1977) 3-36; M. MADUEÑO, *Creemos en la civilización del amor*, Paulinas, Buenos Aires, 1984, 13-51 y 215-230.

<sup>59</sup> Como ejemplos cf. PABLO VI, Mensaje para la Jornada misionera mundial, 14/4/1976, *La missione salvifica di Cristo deve costituire un centro dinamico della pastorale*, en *Insegnamenti* XIV (1976) 253-260 (1977); id., 14/5/1978, *Cooperazione fraterna nell'annuncio del Vangelo*, en *Insegnamenti* XVI (1978) 365-370 (1979).

#### 4. EVANGELII NUNTIANDI: *HACIA UNA NUEVA EVANGELIZACION*

Esta tercera etapa, que coincide con el final del pontificado de Pablo VI, se concentra en *Evangelii nuntiandi* y en su recepción en América Latina. Por su importancia la desdoble en dos momentos, viendo primero el aporte *universal* del Papa, que ya tiene cierto alcance latinoamericano (4), y considerando luego el impulso *particular* que él da a una nueva evangelización de América Latina (5). La exhortación postsinodal refleja el pensamiento maduro del Papa sobre la evangelización. Todos conocemos este magnífico texto, para mí el *mejor documento pastoral* de la historia de la Iglesia, al que el *Instituto Paolo VI* ha dedicado uno de sus últimos coloquios, cuyo contenido tengo aquí presente<sup>60</sup>. Me concentro en resumir *dos aspectos* que parecen claves para entender el influjo de EN entre nosotros. El primero corresponde a una *historia pastoral*, ya que Pablo VI está en las raíces de la propuesta de una “*nueva evangelización*”. El segundo es central para una *teología pastoral* bien articulada con la eclesiología: su doctrina sobre la *misión evangelizadora* de la Iglesia.

##### a) El desafío: “*crear tiempos nuevos de evangelización*”

Se ha escrito mucho sobre la *nueva evangelización* en el magisterio y la teología. Cuesta sistematizar tantos aportes; en otro lugar ensayé aproximaciones históricas y sistemáticas al tema en Juan Pablo II<sup>61</sup>. Aquí indico que esta búsqueda es *una línea de fondo que une ambos pontificados* y resalto la contribución de Pablo VI a gestar la nueva evangelización.

1. La orientación pastoral del Concilio se prolonga en el *posconcilio*. Pablo VI traza las coordenadas de su nuevo texto en 1975: el final del Año Santo, a un año del III Sínodo episcopal, a 10 de la conclusión del Concilio Vaticano II y a 25 del siglo XXI. Él *vincula*, por primera vez, *al Vaticano II, la “nueva” evangelización y el tercer milenio*. EN 2-4 dice:

“Tales son nuestros propósitos en este *X aniversario* de la clausura del Concilio Vaticano II, *cuyos objetivos se resumen, en definitiva, en uno solo: hacer a la Iglesia del siglo XX más apta todavía para anunciar el Evangelio a la humanidad de este siglo*. Nos queremos hacer esto un año después de la III Asamblea General del Sínodo de los Obispos -consagrada, como es bien sabido a la *evangelización*-; tanto más cuanto que esto nos lo han pedido los mismos Padres Sinodales. En efecto, al final de aquella memorable Asamblea decidieron ellos confiar al Pastor de la Iglesia Universal, con gran confianza y sencillez, el fruto de sus trabajos, declarando que esperaban del Papa *un impulso nuevo, capaz de crear tiempos nuevos de evangelización* en una Iglesia todavía más arraigada en la fuerza y poder perennes de Pentecostés... Estas preguntas desarrollan, en el fondo, *la cuestión fundamental* que la Iglesia se propone hoy día y que podrían enunciarse así: *después del Concilio y gracias al Concilio, que ha constituido para ella una hora de Dios en este ciclo de la historia*, la Iglesia, ¿es más o menos apta para *anunciar el Evangelio* y para insertarlo en el corazón del hombre con convicción, libertad de espíritu y eficacia?”

\* *La cuestión de la evangelización es puesta en relación con el “pasado” inmediato del Concilio*. Pablo VI resume el objetivo del Concilio así: *hacer a la Iglesia más apta para evangelizar a la humanidad del siglo XX*. Y expresa que “la cuestión fundamental” es si la Iglesia, *después del Concilio y gracias al Concilio* -una hora de Dios- es más apta para anunciar el Evangelio e insertarlo en el corazón del hombre actual. La evangelización se revela como *la cuestión posconciliar* por excelencia<sup>62</sup>. El Papa ha ayudado a situar la evangelización en el centro de la conciencia y de la praxis

<sup>60</sup> ISTITUTO PAOLO VI, *L'Esortazione apostolica di Paolo VI 'Evangelii nuntiandi'*. Storia, contenuti, ricezione, Colloquio internazionale di studio, Brescia, 22-24/9/1995, Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI 19, Brescia, 1998.

<sup>61</sup> C. GALLI, “La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del tercer milenio”, en CELAM, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Documentos CELAM 141, Bogotá, 1996, 242-362, espec. 323-347.

<sup>62</sup> “L'ipotesi, largamente suggerita dalla *Wirkungsgeschichte* del Concilio è che l'evangelizzazione, se si vuole la ‘nuova evangelizzazione’, non è uno dei problemi, ma il problema della Chiesa postconciliare” (G. COLOMBO, *I 'Colloqui' dell'Istituto Paolo VI*, en ISTITUTO PAOLO VI, op. cit., 20).

del Pueblo de Dios. Para Gera, “Pablo VI es *el gran iniciador de este despertar de la vocación evangelizadora de la Iglesia*”<sup>63</sup>.

\* *El desafío “presente” consiste en hacer “una nueva evangelización”,* lo que Pablo VI dice con fórmulas equivalentes como “*dar un nuevo impulso evangelizador*” o “*crear tiempos nuevos de evangelización*”. Estas fórmulas no aparecen de golpe sino que pertenecen al patrimonio del Sínodo, formado por aportes de los obispos y del mismo Papa. La declaración final de esa asamblea invita a encaminarse hacia el futuro con la esperanza que brota de Cristo crucificado, “de este modo, la Iglesia enraizada más profundamente en la perenne actualidad de Pentecostés, conocerá *nuevos tiempos de evangelización*”<sup>64</sup>. Pablo VI, en su discurso final, al resumir varias observaciones, dice que hay un hecho dominante: “es la voluntad unánime de infundir en la Iglesia *un nuevo impulso*, universal, concorde, generoso, *a la acción evangelizadora*”<sup>65</sup>. Pero esta nueva etapa continúa y ahonda la búsqueda pastoral del Vaticano II, siendo *la consecuencia pastoral de la renovación conciliar*. En *Cruzando el umbral de la esperanza*, Juan Pablo II muestra la coherencia de este proceso al hacer dos afirmaciones que entrelazan al Concilio y a Pablo VI en clave evangelizadora. Por un lado, “con el Vaticano II tuvo su comienzo la nueva evangelización” (CUE 166)<sup>66</sup>. Por el otro, al poner de relieve el valor magistral de *Evangelii nuntiandi*, dice que ella es “la interpretación del magisterio conciliar sobre lo que es tarea esencial de la Iglesia” (CUE 126)<sup>67</sup>.

\* *La cuestión central de la (nueva) evangelización es puesta en relación con el “futuro” inmediato del tercer milenio.* Pablo VI sitúa la propuesta no sólo yendo hacia atrás, en una lectura retrospectiva, sino también dirigiéndose hacia adelante, con una mirada prospectiva. En la vigilia del nuevo siglo el Papa dirige su atención a esperar y programar el tercer milenio del cristianismo dejando una *consigna* a la Iglesia al final del Año Santo<sup>68</sup>. EN 81 dice:

“Que la luz del Año Santo, que ha brillado, en las Iglesias particulares y en Roma, para millones de conciencias reconciliadas con Dios, pueda difundirse igualmente después del Jubileo mediante *un programa de acción pastoral*, del que *la evangelización es el aspecto fundamental y se prolongue a lo largo de estos años que preanuncian la vigilia de un nuevo siglo, y la vigilia del tercer milenio del cristianismo*”.

En sus últimos años Pablo VI remarca la nueva etapa que abre este horizonte histórico.

“¿Estamos quizás ante *una nueva época*? ¿Se perfila *una ulterior etapa* en la obra de la evangelización? En la Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi*... invitamos a elaborar ‘un programa de acción pastoral... para estos años que preanuncian la vigilia de un nuevo siglo’, haciendo observar que ‘la evangelización es el aspecto fundamental’ de ese programa (EN 81). Sí, *en vísperas del tercer milenio del cristianismo*, podemos esperar legítimamente *una nueva fase en el anuncio del Evangelio*...”<sup>69</sup>.

<sup>63</sup> L. GERA, “Evangelización y promoción humana. Una relectura del Magisterio latinoamericano preparando Santo Domingo”, en C. GALLI - L. SCHERZ (comps.), *Identidad cultural y modernización*, Paulinas, Buenos Aires, 1992, 23.

<sup>64</sup> SÍNODO DE OBISPOS, *Declaración final de los Padres sinodales sobre la evangelización* n. 13, en CELAM, *Evangelización, desafío de la Iglesia*, 34.

<sup>65</sup> PABLO VI, *Discurso de clausura del Sínodo de Obispos*, en CELAM, *Evangelización, desafío de la Iglesia*, 42.

<sup>66</sup> JUAN PABLO II - V. MESSORI, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza Janés, Barcelona, 1994; citado como CUE.

<sup>67</sup> “No es una encíclica, pero su valor intrínseco supera quizá al de muchas encíclicas. Esa exhortación, puede decirse, constituye la interpretación del magisterio conciliar sobre lo que es tarea esencial de la Iglesia: ‘¡Ay de mí si no predicase el Evangelio!’... Es sintomático que la *Redemptoris missio* hable de una nueva primavera de la evangelización, y es aún más significativo el hecho de que esta Encíclica haya sido acogida con gran satisfacción, incluso con entusiasmo, en tantos ambientes. Después de la *Evangelii nuntiandi*, se propone como *una nueva síntesis* de la enseñanza sobre la evangelización del mundo contemporáneo” (CUE 126).

<sup>68</sup> “Paolo VI guardava con intelligente passione alla fine di questo secolo, al Giubileo del 2000, al terzo millennio del cristianesimo. Parole queste che oggi ci sono diventate familiari, ma che lui, ci ha lasciato in eredità, per programmare *il futuro della Chiesa del 2000*” (B. GANTIN, *L’Esortazione apostolica di Paolo VI ‘Evangelii nuntiandi’*, en ISTITUTO PAOLO VI, op. cit., 6; cf. el breve testimonio de C. MARTINI sobre EN 81 en ISTITUTO PAOLO VI, op. cit., 117).

<sup>69</sup> PABLO VI, *Messaggio del Papa per la giornata missionaria*, 29/5/1977, *Insegnamenti XV* (1977) 540-541 (1978).

2. El camino abierto por Juan XXIII y el Concilio, seguido por Pablo VI y los Sínodos, es continuado a nivel universal por *Juan Pablo II* y las iglesias locales encarnadas en las historias de sus pueblos (TMA 25). Este proceso, que surge de la visión conciliar de la Iglesia y busca una renovada relación salvífica y pastoral con el mundo, es *el camino de la nueva evangelización*. Como Pablo VI en 1975, Juan Pablo II en 1994 vincula *al Concilio, la nueva evangelización y el tercer milenio*. Si con el Vaticano II tuvo su comienzo la nueva evangelización, ésta tiene como meta poner en práctica la misión según el espíritu y la letra del Concilio. Además, “el Concilio Vaticano II constituye *un acontecimiento providencial*, gracias al cual la Iglesia ha iniciado la preparación próxima del Jubileo del segundo milenio” (TMA 18)<sup>70</sup>. Desde esta perspectiva el Papa actual relee la historia posconciliar en la clave pastoral de la nueva evangelización, poniéndose en continuidad con el Concilio y Pablo VI.

“En el camino de preparación a la cita del 2000 se incluye la serie de Sínodos iniciada después del Concilio Vaticano II: Sínodos generales y Sínodos continentales, regionales, nacionales y diocesanos. *El tema de fondo es el de la evangelización, mejor todavía, el de la nueva evangelización*, cuyas bases fueron fijadas por la Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI, publicada en el año 1975 después de la tercera Asamblea General del Sínodo de los Obispos. *Estos Sínodos ya forman parte por sí mismos de la nueva evangelización: nacen de la visión conciliar de la Iglesia*, abren un amplio espacio a la participación de los laicos, definiendo su específica responsabilidad en la Iglesia, y son expresión de la fuerza que Cristo ha dado a *todo el Pueblo de Dios*, haciéndolo partícipe de su propia misión mesiánica: profética, sacerdotal y real. Muy elocuentes son a este respecto las afirmaciones del *segundo* capítulo de la Constitución dogmática *Lumen Gentium*. La preparación del Jubileo del Año 2000 se realiza así con toda la Iglesia, a nivel universal y local, *animada por una conciencia nueva de la misión salvífica recibida de Cristo*. Esta conciencia se manifiesta con significativa evidencia en las Exhortaciones postsinodales dedicadas a la misión de los laicos, a la formación de los sacerdotes, a la catequesis, a la familia, al valor de la penitencia y de la reconciliación en la vida de la Iglesia y de la humanidad y, próximamente, a la vida consagrada” (TMA 21).

El texto merece un breve comentario. Los papas coinciden en que la evangelización es *la cuestión posconciliar*: “la cuestión fundamental” de EN 4 es “el tema de fondo” de TMA 21. Para Juan Pablo II esta búsqueda atraviesa todo el proceso sinodal, universal y particular, y tiene un jalón decisivo en la *Evangelii nuntiandi* a tal punto que ella fija las “bases” de la nueva evangelización. Pero este proceso, que se encamina hacia el gran Jubileo, nace de “*la visión conciliar de la Iglesia*”, en especial de su autocomprensión como Pueblo de Dios evangelizador (LG 9-17), animado “*por una conciencia nueva de la misión salvífica recibida de Cristo*”. La nueva evangelización adquiere tal magnitud que resume y simboliza el *proceso de renovación evangélica* trazado por el Concilio y la búsqueda de una *nueva acción evangelizadora* ante los desafíos del fin del siglo XX y del próximo del siglo XXI. La base y el centro de este proceso de renovación evangélica y evangelizadora es el *Concilio Vaticano II*, “el gran don del Espíritu a la Iglesia al final del segundo milenio” (TMA 36).

### **b) El fundamento: “la Iglesia existe para evangelizar”**

El magisterio de Pablo VI sobre *la Iglesia* es amplísimo, desde sus intervenciones conciliares hasta sus catequesis semanales<sup>71</sup>. Estudiar su enseñanza sobre la misión evangelizadora debería considerar *dos* de sus documentos más importantes, que dejaron una huella profunda en nuestras iglesias, pastores

---

<sup>70</sup> En TMA III el Papa hace una *lectura providencial de la historia eclesial reciente* (TMA 17-28) como la búsqueda de una nueva evangelización. La mirada sobre el *Concilio* es triple: lo ubica en el cuadro de la historia eclesial del siglo XX (18), resume la riqueza y novedad de sus textos centrados en la concepción de la Iglesia y de su relación con el mundo (19), y renueva el compromiso por aplicar sus enseñanzas (20). La mirada al *posconcilio* incluye la serie de sínodos universales y de exhortaciones postsinodales (21), el ministerio del Obispo de Roma por la justicia y la paz, en particular mediante su magisterio social (22), su empeño por encaminar a la humanidad hacia Cristo (23), sus peregrinaciones evangelizadoras para poner en práctica el Concilio, con especial cuidado en las relaciones ecuménicas (24), las celebraciones jubilares y las iniciativas evangelizadoras de las iglesias particulares (25), los años santos, en especial el Año Mariano de 1987/88 (26), los sucesos de 1989 y sus consecuencias (27) y, por fin, el Año de la Familia (28).

<sup>71</sup> Un pequeño ejemplo es el estudio de J.TORRELL, “Paul VI et l’ecclésiologie de ‘Lumen Gentium’ (Thèmes choisis)”, en ISTITUTO PAOLO VI, *Paolo VI e i problemi ecclesiologicali al Concilio*, Brescia, 1989, 155-160.

y teólogos: *Ecclesiam suam y Evangelii nuntiandi*. Aludo sólo a tres aspectos que expresan su pensamiento integrador y han influido en América Latina: la centralidad de la evangelización, la teología del acto pastoral, la misión como diálogo.

1. Pablo VI ha dibujado el perfil de una *Iglesia evangelizada y evangelizadora* (EN 13-16). Entre las búsquedas y los cambios del posconcilio ayuda a que la Iglesia se centre en la finalidad religiosa de la evangelización, que constituye su “razón de ser”<sup>72</sup>. Por cierto, esta concentración en la misión, en continuidad con el Concilio, fue reforzada en el Sínodo y pertenece al legado recibido de los sinodales. En su *Declaración* ellos decían: “queremos confirmar de nuevo que el deber de evangelizar a todos los hombres constituye *la misión esencial de la Iglesia*”<sup>73</sup>. Uno de los textos más sintéticos y elocuentes del Papa reza: “Evangelizar constituye, en efecto, *la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar*” (EN 14). Esta verdad, tan repetida, sigue siendo capital.

2. Pablo VI ofrece una visión de conjunto sobre *la estructura y el proceso del acto evangelizador*, que incluye sus *componentes esenciales y permanentes*<sup>74</sup>. Su sabiduría integradora y ordenadora entiende esta “realidad rica, compleja y dinámica” (EN 17) de un modo envolvente, en tres círculos concéntricos: la descripción del número 18, el desarrollo del contenido del capítulo II (EN 17-24)<sup>75</sup> y la estructura teológica que articula los siete capítulos.

“*Evangelizar* significa para la Iglesia (agente) llevar (acción) la Buena Nueva (contenido) a todos los ambientes de la humanidad (destinatario) y, con su influjo, transformar desde dentro (finalidad), renovar a la misma humanidad: ‘He aquí que hago nuevas todas las cosas’” (EN 18).

La *evangelización* es una acción comunicativa (naturaleza) por la que la Iglesia (agente) trasmite la Buena Nueva (contenido) a la humanidad (destinatario) para renovarla con la fe en el Evangelio de la salvación (finalidad) por medio de actitudes (subjetivas) y de medios (objetivos). Esta *estructura básica*, que articula a agentes (I-VI) y a destinatarios (V) en una interacción (II) mediante contenidos (III), actitudes (VII) y medios (IV), subyace a todas y cada una de las acciones pastorales que se realizan de un modo particular y concreto.

Si evangelizar entraña siempre una novedad, porque es comunicar a Cristo - el “Hombre Nuevo” (Ef 2,15) que renueva todas las cosas (Ap 21,5) y trae un “mundo nuevo” (EN 18, 23, 75) - una *nueva* evangelización puede comprenderse desde aquella visión global si se descubren las *novedades* en los sujetos (agentes y destinatarios), el objeto (contenido) y las mediaciones pastorales (medios y actitudes). Por esta vía avanza Santo Domingo marcando novedades en todos los aspectos (DSD 23-30). Tal lógica de la acción subyace a la propuesta de una evangelización *nueva* en sus *métodos* (medios), *ardor* (actitud) y *expresión* (contenido). También organiza la estructura de las *Líneas Pastorales* del Episcopado Argentino (LPNE) que, en sus 4 capítulos, presenta los principales desafíos (I), el núcleo y los cauces del contenido (II), las renovadas actitudes (III) y algunas acciones destacadas (IV)<sup>76</sup>.

Esta *estructura* básica exhibe su dinamismo al constituir un *proceso* pastoral (EN 20-24):

<sup>72</sup> PABLO VI, *Discurso de apertura del Sínodo de Obispos*, en CELAM, *Evangelización, desafío de la Iglesia*, 22.

<sup>73</sup> SÍNODO DE OBISPOS, *Declaración final de los Padres sinodales sobre la evangelización* (27/10/1974) n. 4, en CELAM, *Evangelización, desafío de la Iglesia*, 30.

<sup>74</sup> L. GERA - G. FARRELL Y OTROS, *Comentario a la exhortación apostólica ‘Evangelii Nuntiandi’*, Patria Grande, Buenos Aires, 1978, 51-69; E. BRIANCESCO, “En torno a la *Evangelii Nuntiandi*. Apuntes para una teología de la evangelización”, *Teología* 30 (1977) 101-134; J. DORÉ, “L’enseignement de l’exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* sur l’évangélisation”, en ISTITUTO PAOLO VI, *L’Esortazione apostolica di Paolo VI ‘Evangelii nuntiandi’*, op. cit., 141-162.

<sup>75</sup> “Es la acción evangelizadora de la Iglesia, entran a formar parte ciertamente algunos *elementos y aspectos* que hay que tener presentes... Ninguna *definición parcial y fragmentaria* refleja la *realidad rica, compleja y dinámica que comporta la evangelización*, si no es con el riesgo de empobrecerla e incluso mutilarla. Resulta imposible comprenderla si no se trata de abarcar de golpe todos sus *elementos esenciales...*” (EN 17).

<sup>76</sup> C. GALLI, “Las Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización. Preparación, significación, recepción. Un aporte argentino a la formación pastoral”, *Boletín OSAR* 11 (1999) 18-43. Este documento argentino se cita LPNE.

“La evangelización, hemos dicho, es *un proceso complejo con elementos variados*: renovación de la humanidad, testimonio, anuncio explícito, adhesión del corazón, entrada en la comunidad, acogida de los signos, iniciativas de apostolado. Estos elementos pueden parecer contrastantes, incluso exclusivos. En realidad son complementarios y mutuamente enriquecedores. Hay que ver siempre cada uno de ellos integrado con los otros. El mérito del reciente Sínodo ha sido el habernos invitado constantemente a *componer estos elementos*, más bien que oponerlos entre sí, para tener la *plena comprensión* de la actividad evangelizadora de la Iglesia. Es esta *visión global* lo que queremos ahora exponer...” (EN 24).

3. *La evangelización articula el diálogo entre la Iglesia y el Mundo*. En *Ecclesiam suam* (9/8/1964) Pablo VI ubica la misión en el “diálogo de salvación” que la Iglesia tiene con el mundo. Como Juan XXIII, dice que la Iglesia busca no sólo *conservar* sino *comunicar* la fe:

“Si realmente la Iglesia, como decíamos, tiene conciencia de lo que el Señor quiere que sea, surge en ella una singular plenitud y una necesidad de efusión, con la clara advertencia de *una misión que la trasciende*, de *un anuncio que debe difundir*. Es el deber de la evangelización. Es el mandato misionero. Es el ministerio apostólico. No es suficiente una actitud de *fiel conservación*. Ciertamente que el tesoro de verdad y de gracia legado a nosotros en herencia por la tradición cristiana deberemos custodiarlo, más aún, deberemos defenderlo. Guarda el depósito, advierte San Pablo (1 Tim 6,20). Pero ni la custodia ni la defensa agotan el deber de la Iglesia respecto a los dones que posee. El deber congénito al patrimonio recibido de Cristo es la *difusión*, es la *oferta*, es el *anuncio*; lo sabemos muy bien. ‘Id pues; enseñad a todas las gentes’ (Mt 28,19). Es el último mandato a sus apóstoles. Éstos, con el mismo nombre de apóstoles, definen su propia indeclinable misión. Nos daremos a este interior impulso de caridad que tiende a hacerse don exterior de caridad, el nombre, hoy ya común, de *diálogo*. La Iglesia debe entablar diálogo con el mundo en el que tiene que vivir. *La Iglesia se hace palabra. La Iglesia se hace mensaje. La Iglesia se hace coloquio*” (ES 62-63).

\* *Evangelii nuntiandi* -exhortación concebida como un “coloquio” (EN 74)- mira a la evangelización como una *interacción dialogal*. Esto se ve en el proceso de trasmisión (EN 23-24) y recepción del Evangelio (EN 23-24), y en la concepción del diálogo pastoral (EN 46) y del servicio a la verdad (EN 78) basados en la fuerza divina del mensaje (EN 18). Habría que revisar el proceso de ES a EN que ha confirmado al diálogo como *actitud* de la Iglesia y ha incorporado más explícitamente al Evangelio como *contenido* del mismo. El Papa une esos documentos el 29/6/1978, en su última solemnidad de los santos Pedro y Pablo, al decir que ambos -al inicio y al fin de su magisterio- trazan las líneas de “la acción evangelizadora de la Iglesia”<sup>77</sup>. Otro nexo entre ellos es la *apertura universal* a todos los hombres en su diversa situación ante la fe católica -incluyendo a lejanos, cercanos y alejados- en los círculos concéntricos del diálogo (ES 88-109) y entre los destinatarios de la misión (EN 51-58).

\* Puebla recibe este tema muy tímidamente, viendo a *la evangelización como diálogo*, pues “evangelización y diálogo están íntimamente relacionados” (DP 1098)<sup>78</sup>. La necesidad de un *nuevo diálogo evangelizador* con la cultura de la “modernidad postmoderna” madura en la Iglesia latinoamericana hasta Santo Domingo, texto que dice que la nueva evangelización “es el conjunto de medios, acciones y actitudes aptos para *colocar el Evangelio en diálogo activo con la modernidad y lo post-moderno*, sea para interpelarlos, sea para dejarse interpelar por ellos” (DSD 24). La Conferencia Episcopal Argentina presenta este *nuevo estilo dialogal y servicial* como el camino de una “*nueva expresión*” del mensaje evangélico<sup>79</sup>.

<sup>77</sup> PABLO VI, *L'omelia del Papa nel XV anniversario dell'incoronazione*, 29/6/1978, en *Insegnamenti XVI* (1978) 521.

<sup>78</sup> “En toda evangelización resuena la *Palabra de Cristo*, que es a su vez Palabra del Padre. Esa Palabra busca la *respuesta de fe* (cf. Lc 8,12). Pero también la misma Palabra, proclamada por la Iglesia, quiere entrar en un *secundo intercambio* con ... nuestro mundo pluralista de hoy (cf. ES 60ss). Esto es el *diálogo*...” (DP 1114).

<sup>79</sup> “El servicio a la *verdad* del Evangelio exige hoy una actitud de humilde valentía para testimoniarla y predicarla, y un *estilo nuevo*, despojado de toda arrogancia, prepotencia e ironía, en el modo de buscar y comunicar la verdad... El *estilo nuevo*, respetuoso de la

## 5. DE PABLO VI A PUEBLA: UN NUEVO IMPULSO EVANGELIZADOR

*Evangelii nuntiandi* ejerce un doble influjo en la evangelización latinoamericana. Por un lado, porque su contenido universal es objeto de una *recepción particular* entre nosotros. Por el otro, porque es *la base inmediata* de la convocatoria al nuevo impulso evangelizador que el Papa genera en nuestra Iglesia, tanto con sus exhortaciones como con su decisión de convocar a la III Conferencia General. El ciclo Puebla -acontecimiento, espíritu y texto- resulta así *la única recepción continental de la exhortación postsinodal de Pablo VI*.

### a) Pablo VI: “dar un nuevo impulso a la tarea evangelizadora”

1. Terminado el Año Santo y después de promulgar *Evangelii nuntiandi*, Pablo VI vislumbra una *nueva etapa eclesial* y propone un *renovado proyecto evangelizador* para realizar su consigna en la Iglesia (EN 81) y renovar evangélicamente la sociedad hacia la civilización del amor. En la catequesis del 7/1/1976 se pregunta: ‘*ed ora che cosa si fa?*’, y responde:

“un nuevo período de intensa actividad pastoral se abre súbitamente para todos nosotros, que queremos estar atentos a los ‘signos de los tiempos’ y que queremos aprovechar las gracias y los propósitos del Año Santo para *dar impulso a una nueva y más fervorosa fase de la vida eclesial...* Este documento deriva del Sínodo de Obispos de 1974, en él se resume y se consigna la idea de que la Iglesia entera empeñe el *fervor* suscitado en el Año Santo para *un renovado, orgánico e intenso esfuerzo de evangelización*”<sup>80</sup>.

El Papa alienta a todas las iglesias a forjar “*tiempos nuevos*” en la evangelización de todos los pueblos. Pero su aportación a América Latina no se reduce a la *Evangelii nuntiandi* ni a este estímulo universal. Él tiene un influjo directo y reiterado por exhortar a nuestros pastores e iglesias a que “*den un nuevo impulso a la evangelización en nuestro continente latinoamericano*”. Así dice la oración que compuso para preparar la Conferencia de Puebla<sup>81</sup>. Un primer testimonio de este estímulo se halla ya el 3/11/1974, apenas concluido el Sínodo, cuando predica en la Misa final de la XV asamblea ordinaria del CELAM en Roma. Luego de evocar los 6 años de Medellín y los 20 del CELAM, embargado por el fervor espiritual y pastoral del Año Santo y de la Asamblea sinodal, conciente de vivir “en esta hora de gracia”, Pablo VI emplea *para nosotros en particular* el lenguaje que utiliza para toda la Iglesia:

“Nos conforta mucho saber que, en esta reunión en Roma, os habéis propuesto *dar un nuevo impulso a la tarea evangelizadora*, dentro del clima espiritual del Año Santo... Nuestro tiempo exige una *intensificación de la conciencia evangelizadora* que dé prioridad al anuncio explícito del Evangelio y a la virtualidad salvadora de su mensaje para el hombre de hoy...”<sup>82</sup>.

2. *La recepción de la ‘Evangelii nuntiandi’ ha sido muy importante en nuestro continente*. No ha habido otro documento “que haya sido más relevante y que haya tenido más intensa y extensa repercusión en la Iglesia en América Latina”<sup>83</sup>. Se la recibió con entusiasmo y se la estudió con profundidad, convirtiéndola en un marco de referencia y en una fuente de inspiración para la reflexión y la acción. Esta acogida tan favorable depende, entre otras razones, de que EN *completa el intercambio entre la iglesia latinoamericana y el magisterio universal*, “devolviendo” aportes de nuestras iglesias en una reflexión autorizada y articulada.

---

*libertad personal, ha de proclamar la verdad en toda su integridad pero con la sencillez y actitud de servicio características de la santidad de vida evangélica. Estilo que nos exige una generosa apertura al diálogo, como camino para que el Evangelio llegue a iluminar toda la realidad y cautive el corazón de los hombres”* (LPNE 36).

<sup>80</sup> PABLO VI, *Valersi delle grazie e dei propositi dell'anno santo per dare impulso ad una più fervorosa fase della vita ecclesiale, en Insegnamenti XIV* (1976) 17-18 (1977).

<sup>81</sup> En su quinta estrofa la oración decía: “Ilumina, Señor, a nuestros Pastores, para que unidos a la Sede de Pedro, *den un nuevo impulso a la evangelización en nuestro continente latinoamericano*”.

<sup>82</sup> PABLO VI, *La XV asamblea ordinaria del Consiglio Episcopale Latino-americano, Inseg. XII* (1974) 1040.

<sup>83</sup> G. CARRIQUIRY LECOUR, “La exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* en la Iglesia en América Latina. Significación y repercusiones”, en ISTITUTO PAOLO VI, *L'Esortazione apostolica di Paolo VI 'Evangelii nuntiandi'*, op. cit., 259.

“*Evangelii nuntiandi* encontró en América Latina una acogida realmente entusiasta. No fue un documento más del Magisterio... Era evidente que así sucediera. Pues allí reencontraba nuestra iglesia las inquietudes aportadas por sus propios pastores al Sínodo de 1974, convertidas ahora en orientaciones... no sorprendió ni disgustó a nadie la decisión de centrar Puebla en el tema de la evangelización, con *Evangelii nuntiandi* como telón de fondo...”<sup>84</sup>.

Su incidencia ha sido tan notoria que hay como *dos grandes fases de recepción del Concilio en la iglesia latinoamericana de la mano de Pablo VI*: la primera, centrada en *Gaudium et Spes* -via *Populorum progressio*- y simbolizada en *Medellín*; la segunda, mediada por *Evangelii nuntiandi*, cuyo eje y símbolo es *Puebla*, “el cuerpo orgánico de la esa segunda fase de actuación del Concilio en América Latina”<sup>85</sup>. Esto fue posible, por un lado, por el proceso vivido en nuestra Iglesia, que gracias a la fecundación entre la eclesiología conciliar y la experiencia de la piedad popular<sup>86</sup>, se autocomprende mejor como *Pueblo de Dios* en nuestros pueblos<sup>87</sup>. Por otro, por la riqueza de la exhortación, que “prolonga y asume sintéticamente al Vaticano II y, a la vez, nos da una clave nueva para su lectura unificada total, nos ofrece una perspectiva que el Vaticano II no había alcanzado sobre sí mismo”<sup>88</sup>.

3. La preparación de Puebla dió el marco para esta recepción a escala subcontinental. Es imposible rastrear el *influjó capilar* de la exhortación en personas, comunidades, instituciones y textos. Se nota una amplia acogida en los *documentos preparatorios* a Puebla<sup>89</sup>. Me limito a sintetizar su presencia en el *Documento de Consulta*, que la asume en sus distintas partes y es “una reflexión amplificadora, un desarrollo de la *Evangelii nuntiandi*”<sup>90</sup>.

\* La primera parte incluye una *visión histórica* (DCP 49-124) con un doble arco temporal: una perspectiva amplia, “a los cinco siglos de evangelización y en los umbrales del año 2000” (DCP 52); y el camino reciente del posconcilio latinoamericano, en el que se notan dos etapas. La primera está simbolizada en *Medellín*, “fruto temprano de la renovación conciliar” (DCP 84); la segunda tiene su “punto de concentración” en *Evangelii nuntiandi* (DCP 93, 216). Luego de analizar la realidad latinoamericana, esa primera parte termina con un sugestivo planteo, muy fiel a Pablo VI: “evangelización y nueva civilización” (DCP 212-260). Allí recoge su propuesta acerca de la *evangelización de la cultura* (EN 18-20) en el marco de la *nueva civilización*, que tanto *Medellín* (MD Int 4) como el mismo Papa vislumbran (OA 7-12). Y propone a nuestra Iglesia - “el factor más unificante del conjunto de los pueblos latinoamericanos” (DCP 251)- que sea, por su acción evangelizadora, “animadora de una nueva civilización: la civilización del amor” (DCP 123, 286).

\* La segunda parte da un *marco teológico* centrado en “la misión evangelizadora de la Iglesia” (DCP 324), que constituye una magnífica recepción de EN<sup>91</sup>, cuya doctrina es asumida como horizonte general (DCP 328) y en muchos puntos particulares. Por ejemplo: la *eclesiología*, situada dentro de la exposición de la fe trinitaria y desarrollada en la sección “El Espíritu y la Iglesia” (DCP 499-707), se centra en la categoría *Pueblo de Dios* (DCP 502, 509), el gran agente histórico y social de la

<sup>84</sup> H. ALESSANDRI, *El futuro de Puebla*, Paulinas, Buenos Aires, 1980, 25.

<sup>85</sup> G. CARRIQUIRY LECOUR, “El Concilio en Latinoamérica. De Medellín a Puebla”, *Nexo* 1 (1983) 32.

<sup>86</sup> El documento del CELAM citado en nota 52 (1976), dice que “ahora emerge en América Latina una nueva conciencia histórica de la Iglesia como Pueblo de Dios. Una Iglesia que busca avanzar nuevamente, apoyándose en sus raíces más profundas, populares, para afirmar su misión evangelizadora, con conciencia de su situación original en América Latina, no desde fuera sino desde dentro de su propio pueblo cristiano, en plena comunión con toda la Iglesia” (IRP 39).

<sup>87</sup> C. GALLI, “La recepción latinoamericana de la teología conciliar del Pueblo de Dios”, *Medellín* 86 (1996) 69-119.

<sup>88</sup> A. METHOL FERRÉ, *Puebla: proceso y tensiones*, Documenta, Buenos Aires, 1979, 93-94.

<sup>89</sup> CELAM, *Documento de Consulta a las Conferencias Episcopales. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* (DCP, verde), Universidad del Salvador, Buenos Aires, 1978; CELAM, *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documento de Trabajo* (DTP, blanco), Universidad del Salvador, Buenos Aires, 1979.

<sup>90</sup> A. METHOL FERRÉ, *Puebla: proceso y tensiones*, op. cit. 36.

<sup>91</sup> El DCP cita 97 veces a la *Evangelii nuntiandi*.



evangelización (DCP 620-625), y se articula, desde EN 13-16, según el doble aspecto de la Iglesia: *evangelizada y evangelizadora*<sup>92</sup>.

Lo dicho es un *signo* del influjo del llamado y de la doctrina de Pablo VI en orden a un nuevo impulso evangelizador en América Latina, que ulteriormente debería ser mejor estudiado. Pero ya es hora de pasar a Puebla, que Pablo VI no pudo inaugurar, porque falleció el 6/8/1978, día en que acababa la última reunión preparatoria para la Conferencia. *Puebla no se puede entender sin el ministerio, el magisterio y el estímulo de este gran pontífice.*

## **b) Puebla: “la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina”**

1. El tema de Puebla, tomado de la exhortación, fue “*La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*”. Juan Pablo II invitó a los obispos a tener como punto de partida *tanto las conclusiones de Medellín como la enseñanza de Pablo VI*. Su homilía en Guadalupe (HG) el 27/1/1979 ubica a la III Conferencia en continuidad con la de *Medellín*, cuyo décimo aniversario conmemora, “en un nuevo momento histórico”. Dice que Medellín recogió los planteos esenciales del Concilio para orientar la situación concreta de la Iglesia latinoamericana con una clara “intencionalidad evangelizadora” y quiso ser “*un impulso de renovación pastoral, un nuevo ‘espíritu’ de cara al futuro*”<sup>93</sup>. Resume el mensaje de Medellín en su opción por el hombre latinoamericano, su amor preferencial por los pobres y su aliento a una liberación integral de hombres y pueblos. Y exhorta a tomar sus resoluciones como *punto de partida*, a la vez que mueve a dar *un paso adelante*. En su discurso inaugural en Puebla (DIP) del 28/1/1979, el nuevo Papa llama a EN *testamento espiritual* de Pablo VI y propone asumirla como *telón de fondo* y otro *punto de referencia obligatoria*<sup>94</sup>. Un estudio analítico de las fuentes del DP constata que EN fue ampliamente recibida<sup>95</sup>.

2. Con el trasfondo de *Evangelii Nuntiandi*, Medellín, y el Discurso inaugural de Juan Pablo II, Puebla dará “un nuevo impulso evangelizador”. De este modo nuestra iglesia acentúa la *conciencia* de su misión y continúa la *búsqueda* de esa nueva evangelización, como lo venía haciendo en las últimas décadas conforme a las orientaciones del Concilio y de Pablo VI.

“Desde la I Conferencia General del Episcopado realizada en Río de Janeiro en 1955 y que dio origen al Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y, más vigorosamente todavía, después del Concilio Vaticano II y de la Conferencia de Medellín, la Iglesia ha ido adquiriendo *una conciencia cada vez más clara y más profunda de que la Evangelización es su misión fundamental* y de que no es posible su cumplimiento sin un esfuerzo permanente de conocimiento de la realidad y de *adaptación dinámica, atractiva y convincente del Mensaje a los hombres de hoy*” (DP 85).

demás, Puebla emplea la expresión *nueva evangelización* y otras similares, que ya hemos visto aparecer en nuestro itinerario posconciliar. Un relevamiento atento da cuenta de su uso en varios documentos previos a Juan Pablo II, lo que muestra la vitalidad pastoral impulsada por la renovación del Vaticano II en América Latina<sup>96</sup>. Retomando y recontextuando afirmaciones conciliares (AG 6),

<sup>92</sup> Distingue entre *Iglesia evangelizada y constituida* (DCP 502-612) e *Iglesia evangelizadora* (DCP 613-707).

<sup>93</sup> “Con esta reunión de obispos deseamos *entroncar* con la precedente Conferencia del Episcopado Latinoamericano que tuvo lugar hace diez años en Medellín... Hemos venido aquí no tanto para volver a examinar, al cabo de diez años, el mismo problema, cuanto para revisarlo de modo nuevo, en lugar nuevo y en nuevo momento histórico. Queremos tomar como *punto de partida* lo que se contiene en los documentos y resoluciones de aquella Conferencia. Y queremos a la vez, sobre la *base* de las experiencias de estos diez años, del desarrollo del pensamiento y a la luz de las experiencias de toda la Iglesia, *dar un justo y necesario paso adelante...*” (HG 4).

<sup>94</sup> “Pero tendráis también entre las manos la Exhortación *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI. Con qué *complacidos sentimientos* el gran Pontífice aprobó como tema de la Conferencia *El presente y el futuro de la evangelización en América Latina*. Lo pueden decir los que estuvieron cerca de él en los meses de la preparación de la Asamblea. Ellos podrán dar testimonio de la gratitud con la cual él supo que *el telón de fondo* de toda la Conferencia sería este texto, en el cual puso toda su alma de Pastor, en el ocaso de su vida. Ahora que él ‘cerró los ojos a la escena de este mundo’ (cf. *Testamento de Pablo VI*), este Documento se convierte en *un testamento espiritual* que la Conferencia habrá de escudriñar con amor y diligencia para hacer de él *otro punto de referencia obligatoria* y ver *cómo ponerlo en práctica*” (DIP Int).

<sup>95</sup> Puebla contiene 103 citas de EN, 53 de GS, 44 de LG, 43 del DIP de Juan Pablo II. EN seguirá teniendo una presencia importante en *Santo Domingo* (1992), que tiene 40 citas del DISD de Juan Pablo II, 20 de RMi y 17 de EN.

<sup>96</sup> A. GONZÁLEZ DORADO, “Historia de la nueva evangelización en América Latina”, *Medellín* 73 (1993) 35-62.

Puebla observa que las “situaciones nuevas que nacen de cambios socioculturales requieren *una nueva evangelización*” (DP 366). Sobre todo en la gran ciudad, que es como el rostro de la cultura moderna, “la Iglesia se encuentra ante el desafío de *renovar su evangelización*” (DP 433). Y ante el secularismo, una de las realidades que configura interiormente aquella cultura, la Iglesia percibe que actualizar la fe popular es “uno de los fundamentales cometidos del *nuevo impulso evangelizador*” (DP 436).

3. Hay un *influjo directo de ‘Evangelii nuntiandi’ en el magisterio pastoral de Puebla*, que es una “inculturación” de la exhortación en América Latina. Señalo *dos* aspectos que se hallan en su segunda parte, el “corazón” del DP que reafirma nuestra identidad cristiana y latinoamericana: la relación de la evangelización con la cultura (EN 18-20, 61-64) y con la liberación (EN 29-39). El trípede *evangelización, cultura y liberación* indica el influjo de Pablo VI, resume el camino pastoral latinoamericano y expresa algunos acentos de Puebla <sup>97</sup>.

\* El *acercamiento de la Iglesia al pueblo real, creyente y pobre*, llevó a recuperar las raíces de la cultura y la religiosidad populares, retomando la tradición eclesial de América Latina y contribuyendo a su propia autoconciencia histórica<sup>98</sup>. *Puebla* es un testimonio elocuente de aquel encuentro y de esta autoconciencia<sup>99</sup>. Este fenómeno produjo *efectos de sentido originales* en la comprensión de temas como el Pueblo de Dios y la evangelización de la cultura. La Iglesia, comprendida teológica (DP 237), histórica (DP 4; 234) y pastoralmente (DP 400) como Pueblo de Dios universal y encarnado en la cultura de nuestros pueblos, recibe -en el capítulo *Evangelización de la cultura* (DP 385-443)<sup>100</sup>- el tema conciliar de la cultura y la propuesta pontificia de evangelizarla, que allí “se ha revelado como el englobante decisivo”<sup>101</sup>. Tal recepción interpretativa ve a la cultura como “la totalidad de la vida de un pueblo” (DP 387), al punto de decirse que “lo que GS llamaba *mundo* es lo que EN y DP llaman cultura”<sup>102</sup>; y asume su evangelización como la gran opción pastoral (DP 394-396): “*opción pastoral de la iglesia latinoamericana: la evangelización de la propia cultura en el presente y hacia el futuro*” (DP 394)<sup>103</sup>. En este marco se consideran la piedad popular (DP 396) y la opción preferencial por los pobres (DP 1134), destacando el carácter de sujeto activo y el potencial evangelizador del pueblo bautizado y humilde (DP 450, 1147).

\* La cuestión acerca de la relación entre la evangelización y la promoción, el desarrollo y la liberación del hombre, tratada tanto en Medellín como en el Sínodo de 1974, recibió una clarificación doctrinal importante en la exhortación de Pablo VI (EN 29-39), en especial cuando muestra sus nexos teológicos, antropológicos y evangélicos (EN 31). El capítulo de Puebla *Evangelización, liberación y promoción humana* (DP 470-506) retoma el “proceso dinámico de liberación *integral*” (DP 480) desplegado por Medellín, y recibe la enseñanza de *Evangelii nuntiandi* (DP 479) realizando una

---

<sup>97</sup> H. ALESSANDRI, “De Medellín a Puebla: los nuevos acentos”, en CELAM, *Puebla. Grandes temas: I parte*, Paulinas, Bogotá, 61-110.

<sup>98</sup> “Este movimiento de retorno al pueblo real conducirá también a proponer para Puebla una visión de la Iglesia concebida como *Pueblo de Dios*. Un pueblo encarnado en nuestros pueblos seculares, en íntima dialéctica con ellos, en estrecho contacto con sus muchedumbres bautizadas, cuya cultura busca evangelizar y liberar con nueva hondura. Nos parece así que - a través de la religiosidad popular - Puebla no sólo recupera desde el ámbito latinoamericano *la Lumen Gentium*, sino que la anuda mucho más íntimamente con la *Gaudium et Spes*. Esto nos parece ser un rasgo capital y original de Puebla” (EQUIPO DE REFLEXIÓN TEOLÓGICO-PASTORAL DEL CELAM, *Reflexiones sobre Puebla*, Ediciones Universidad del Salvador, Buenos Aires, 1979, 32).

<sup>99</sup> Cf. L. GERA, “El Documento de Puebla. Una visión de conjunto”, *SEDOI* 52 (1980) 1-68; A. METHOL FERRÉ, “El Resurgimiento católico latinoamericano”, en CELAM, *Religión y Cultura*, Documentos CELAM 47, Bogotá, 63-124.

<sup>100</sup> Este capítulo es “*la clave de articulación* entre doctrina y pastoral, punto neurálgico dentro del clímax de Puebla” (J. C. SCANNONE, *Evangelización, Cultura y Teología*, Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 55).

<sup>101</sup> S. SILVA, “La recepción eclesial del capítulo sobre la cultura de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*”, *Teología y Vida* 30 (1989) 101.

<sup>102</sup> EQUIPO DE REFLEXIÓN, *Reflexiones sobre Puebla*, op. cit., 29.

<sup>103</sup> C. GIAQUINTA, “Opción pastoral de Puebla: evangelizar la cultura de los pueblos latinoamericanos”, en *Despertar del sentido pastoral en América Latina*, OSLAM-CELAM, Bogotá, 1985, 123-154.

recepción situada y creativa (DP 480-490) y elaborando *fórmulas* integradoras y jerarquizadoras, como “evangelización liberadora” (DP 485, 488) y “liberación cristiana” e “integral” (DP 475, 481, 489)<sup>104</sup>.

## 6. TRANSICION AL TERCER MILENIO: DE PABLO VI A JUAN PABLO II

1. Juan Pablo II desarrolla y universaliza el contenido de la “*nueva evangelización*”. Usa la frase por primera vez el 9/6/1979 en el santuario Santa Cruz de la ciudad de Nowa Hutta en Polonia. Esta referencia episódica comienza a reiterarse *a partir de 1983 en América Latina*. El 12/10/1983, en la asamblea del CELAM en Haití, hace la primera convocatoria y lanza el lema “evangelización nueva en su ardor, en sus métodos y en su expresión”. Al año siguiente la retoma en Santo Domingo al iniciar la novena de años preparatoria al Quinto Centenario. Sigue una *perspectiva histórica*: en la huella de los evangelizadores (I) la Iglesia mira al pasado (II) para lanzarse al futuro (III)<sup>105</sup>. *Así, completa el enfoque conmemorativo, vuelto hacia el pasado, con la perspectiva programática, dirigida al futuro*<sup>106</sup> Recuperando la metáfora de Pablo VI, se puede decir que no estamos sólo en el atardecer de cinco siglos, sino también en *un tiempo de vigilia: en la gestación de una nueva aurora*<sup>107</sup>.

2. *Nueva evangelización* es un *concepto histórico* que indica la novedad que la Iglesia debe introducir en el presente para continuar la obra pasada y proyectar su acción futura. Puesto que lo histórico une lo temporal y lo espacial, una noción *temporal* de la evangelización relaciona la nueva con la antigua y la segunda con la primera, marcando una nueva etapa<sup>108</sup>. Pero, como lo temporal reclama lo geográfico, o mejor, lo geocultural, el concepto incluye una dimensión *espacial*: naciendo como la nueva evangelización de *América Latina*<sup>109</sup>, pasa a incorporar luego a *Europa* y termina incluyendo al *mundo entero*. Un signo de continuidad entre los papas es que esta convocatoria ha ido surgiendo en *un diálogo entre el ministerio pontificio y la iglesia latinoamericana*. Pero, dejando de lado las propuestas para América y Europa - “iglesias más jóvenes” y “países de antigua cristiandad” (RMi 33), que son más conocidas - quiero recordar la trascendencia universal de este llamado a entrar en *una nueva etapa histórica* del dinamismo misionero del Pueblo de Dios en el mundo (ChL 35)<sup>110</sup>.

3. Como ya dije (cf. 4,a,2), Juan Pablo II, siguiendo a Pablo VI, vincula teológica, histórica y pastoralmente *el Concilio Vaticano II, la nueva evangelización y el Jubileo del milenio*. En la Iglesia *universal* la nueva evangelización puede verse como la realización del *pasado* inmediato del Vaticano II, la respuesta a los nuevos desafíos del *presente* en la senda de *E. nuntiandi*<sup>111</sup>, el ingreso en el *futuro*

<sup>104</sup> L. GERA, “Evangelización y promoción humana”, op. cit., 48-53.

<sup>105</sup> JUAN PABLO II, “Las coordenadas de la evangelización en el pasado y en el futuro de América Latina. Discurso a los Obispos del CELAM en el Estadio Olímpico del 12/10/1984” (DSD), *L' Osservatore Romano* 21/10/1984, 11-14. Cf. L. GERA, “Conmemorar el pasado y preparar el futuro: decir, orar, ser y hacer”, *SEDOI* 93/94 (1987) 5-31.

<sup>106</sup> “Con el descubrimiento de América se preparaba *la obra de evangelización de todo aquel continente*, de norte a sur. Hace poco hemos celebrado el Quinto Centenario de aquella evangelización, con la intención no sólo de recordar un hecho del pasado, sino de preguntarnos por los *compromisos actuales* a la luz de la obra realizada...” (CUE 123).

<sup>107</sup> “Juan Pablo II, en efecto, *desplaza el acento hacia el futuro*. Él nos llama a “conmemorar” tanto el origen como los cinco siglos de estas Iglesias en América Latina y nos urge a echar una mirada al pasado, pero de modo que la conmemoración y el recuerdo sean a la vez el comienzo de una empresa futura. Empresa que ‘consolide la obra iniciada’ (DSD I,1); ‘que continúe y complete la obra de los primeros evangelizadores’ (DSD I,2); que vea en este jubileo ‘un llamamiento a un nuevo esfuerzo creador’ en orden a la evangelización (HSD 6). Nos dirige la propuesta de iniciar ‘una evangelización nueva: nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión’ (HSD 13). La solícita preocupación del Santo Padre está *primordialmente referida al futuro de la evangelización*. *No estamos sólo en el atardecer de cinco siglos, sino en un tiempo de vigilia: en la gestación de una nueva aurora*” (LPNE 7).

<sup>108</sup> “Hablar de *Nueva Evangelización* es reconocer que existió una *antigua o primera*... En América Latina se puede hablar así, porque aquí se ha cumplido una primera evangelización *desde hace 500 años*... Significa que hoy hay *desafíos nuevos, nuevas interpelaciones* que se hacen a los cristianos y a los cuales es urgente responder...” (DSD 24).

<sup>109</sup> Aquí se ubican las Conclusiones de *Santo Domingo* (DSD 23-30) y la exhortación *Ecclesia in America* (EIA 1-7, 66).

<sup>110</sup> “*En el mundo contemporáneo se siente una especial necesidad del Evangelio* ante la perspectiva ya cercana del año 2000. Se advierte tal necesidad de modo especial, quizá porque el mundo *parece alejarse* del Evangelio, o bien porque *aún no ha llegado* a ese mundo. La *primera hipótesis* -el alejamiento del Evangelio- mira sobre todo al ‘Viejo Mundo’, especialmente a *Europa*; la *segunda posibilidad* mira al *continente asiático, al Extremo Oriente y a África*” (CUE 126).

<sup>111</sup> “Si desde *Evangelii nuntiandi* se repite la expresión *nueva evangelización*, es solamente en el sentido de los *nuevos retos* que el mundo contemporáneo plantea a la misión de la Iglesia” (CUE 126).

inmediato del tercer milenio cristiano y, también, como una nueva etapa de la *historia* misionera<sup>112</sup>. La interpretación que hace el Papa, desde su primera encíclica (RH 1), del Concilio (TMA 18) y del posconcilio (TMA 21), incluyendo su pontificado (TMA 23), tiene como *clave hermenéutica* el Jubileo (TMA 23), puerta de ingreso en el nuevo milenio. Esta clave hermenéutica le lleva a verlo como un “tiempo salvífico favorable” o una “oportunidad providencial única” para una *nueva evangelización* que haga presente al Señor de la historia en los tiempos nuevos: “en el 2000 deberá resonar con fuerza renovada la proclamación de la verdad: *Ecce natus est nobis Salvator mundi*” (TMA 38). La *nueva evangelización*, con el Concilio por detrás y el milenio por delante, configura una *nueva etapa global* de la historia misionera de la Iglesia; es “la tarea esencial e improrrogable de la Iglesia en este final del segundo milenio” (PDV 70). Así la presenta Juan Pablo II al resumir toda la historia pastoral en su carta preparatoria al Jubileo<sup>113</sup> y en el capítulo 18 del libro-entrevista, titulado *El reto de la nueva evangelización*. Una *nueva peregrinación misionera* es la tarea principal de este momento histórico (CUE 119-128)<sup>114</sup>.

4. A lo largo de esta exposición se han advertido *varias líneas de continuidad creativa* en la doctrina de los dos papas acerca de lo que hoy llamamos *la nueva evangelización de América Latina*. Un estudio más completo podría verificar más puntos de contacto marcando la unidad y la distinción. Aquí hago una última mención: el llamado a un *nuevo entusiasmo evangelizador* que inspire a la Iglesia que camina por América Latina y el mundo. Pablo VI presenta una *espiritualidad evangelizadora* que, siendo obra del Espíritu Santo (EN 75), incluye una serie de hábitos y sentimientos interiores que impulsan desde dentro la acción pastoral (EN 76-80)<sup>115</sup>. Entre esas actitudes evangélicas y evangelizadoras destaca el *fervor del amor*, que nutre “la dulce alegría de evangelizar” (EN 80). En esa línea Juan Pablo II alienta un *nuevo ardor* que anime a los *nuevos evangelizadores* en la *nueva evangelización*.

5. *El Espíritu Santo y María* están unidos en el comienzo del Evangelio en la Encarnación y en el inicio de la evangelización en Pentecostés. El Espíritu fue llamado por Pablo VI “el agente principal de la evangelización” (EN 75) y por Juan Pablo II “el agente principal de la nueva evangelización” (TMA 45). María fue nombrada por Pablo VI “la estrella de la evangelización siempre renovada” (EN 82), y por Juan Pablo II “la estrella de la primera y de la nueva evangelización” (DISD 31). Con Pablo VI, Puebla reconoció a la Virgen de Guadalupe (DP 282, 446) como “estrella de la evangelización” (DP 303); con Juan Pablo II, Santo Domingo llamó a la madre y reina de nuestro Continente “estrella de la primera y de la nueva evangelización” (SD 15); finalmente, con el Sínodo de Obispos para América, Juan Pablo II la invocó como “Patrona de toda América y estrella de la primera y de la nueva evangelización” (EIA 11). *Que el Espíritu y la Virgen de Guadalupe nos ayuden a recorrer los caminos de la nueva evangelización en el umbral del nuevo milenio que comienza*.

---

<sup>112</sup> C. GALLI, “La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del tercer milenio”, op. cit., 323-347.

<sup>113</sup> “Por esto, desde los tiempos apostólicos, continúa sin interrupción *la misión de la Iglesia* dentro de la universal familia humana. La *primera evangelización* se ocupó especialmente de la región del Mar Mediterráneo. *A lo largo del primer milenio* los misioneros partiendo de Roma y Constantinopla llevaron el cristianismo al interior del continente europeo. Al mismo tiempo se dirigieron hacia el corazón de Asia, hasta la India y China. *El final del siglo XV*, junto con el descubrimiento de América, marcó el comienzo de *la evangelización en este gran continente*, en el sur y en el norte... El *siglo XIX* registró una gran actividad misionera entre los pueblos de África. Todas estas obras han dado frutos que perduran hasta hoy. El *Concilio Vaticano II* da cuenta de ello en el Decreto *Ad Gentes* sobre la actividad misionera... *La Iglesia también en el futuro seguirá siendo misionera: el carácter misionero forma parte de su naturaleza*” (TMA 57).

<sup>114</sup> “Hoy se da, pues, *la clara necesidad de una nueva evangelización*. Existe la necesidad de *un anuncio evangélico que se haga peregrino junto al hombre, que se ponga en camino con la joven generación*” (CUE 128).

<sup>115</sup> EN 74: “las actitudes interiores que deben animar a los obreros de la evangelización”; cf. G. RODRÍGUEZ MELGAREJO, “¿Una mística de la evangelización?”, *Teología* 49 (1987) 59-93. En esa línea RMi 87-91, DP 1294-1310, LPNE 33-36.

## TEOLOGÍA

### **El sacerdote del mañana. Perspectivas eclesiológicas.\***

---

*Pbro. Severino Dianich*

*Facultad de Teología -Firenze*

#### **I. PREMISA**

El tema que se me ha propuesto es sin duda más difícil de lo que podría aparecer a primera vista. El presbítero mañana. Si tuviera que hablar del ayer, no habría muchos problemas: sobre el ayer se puede discurrir bastante bien; basta con saber utilizar unos pocos documentos. También a propósito del hoy se pueden decir algunas cosas, aunque con mayor dificultad. Pero cuando se trata de hablar del mañana, la aventura resulta no poco arriesgada. Es verdad que en este clima del tercer milenio inminente, el espíritu apocalíptico reina un poco por todas partes, pero no hemos de olvidar que el Señor mismo nos puso en guardia contra el riesgo de hacer discursos presuntuosos sobre el tema, advirtiéndonos que nadie conoce "ni el día ni la hora", ni siquiera el Hijo. Así pues, habrá que proceder con cautela y sin excesivas pretensiones.

Si la primera parte del título que se me ha propuesto plantea graves dificultades, la segunda por fortuna me facilita un tanto la tarea. Hablar de "expectativas eclesiológicas" significa realmente señalar lo que se está perfilando en la Iglesia de hoy, para vislumbrar cuáles podrán ser los desarrollos futuros. Si quisiéramos hablar de la Iglesia en general, no sería difícil este análisis; pero hay que evitar limitarse a hacer unas observaciones genéricas o caer en el error habitual de pensar que el mañana de los europeos, como somos nosotros, se identifica con el mañana de todo el mundo. Liberarse del eurocentrismo es una exigencia importante. Por eso intentaré situar mis reflexiones dentro de unos límites espaciales bien definidos: hablaré de las perspectivas eclesiológicas que pueden encontrarse en el ámbito de una Iglesia de antigua tradición cristiana que vive en una sociedad opulenta y secularizada, como es concretamente la nuestra. Si tuviera que referirme a otros ámbitos geográficos y culturales, la reflexión sería sin duda muy distinta.

Siguiendo la pauta señalada por el título, partiré de las perspectivas eclesiológicas en general, derivando de allí las indicaciones necesarias para tratar posteriormente la cuestión específica de la figura del sacerdote proyectada en el futuro.

#### **II. PERSPECTIVAS ECLESIOLOGICAS**

Un tema tan amplio impone necesariamente una selección de los puntos que tratar. Entre los muchos posibles, señalaré en particular cuatro puntos que me parecen significativos para trazar el camino de la Iglesia a lo largo de nuestras generaciones: el carácter central de la evangelización; el ecumenismo interreligioso y confesional; una nueva relación con la sociedad; el ofrecimiento necesario de modelos alternativos de vida.

##### ***1. Carácter central de la evangelización***

Una primera perspectiva que me parece fundamental y determinante es la que constituye la recuperación del carácter central de la evangelización. Este tema, al que se le concede una notable importancia en el magisterio de Juan Pablo II, no se tocó expresamente en el concilio. Sin embargo, el Vaticano II marcó en este sentido un giro decisivo con su afirmación de que la Iglesia es "como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano". Esta definición de la Iglesia ha suscitado muchas reflexiones de carácter intra-eclesial, ya

---

\* Tomado de "El Presbítero en la Iglesia hoy", Sociedad de Educación Atenas, Madrid, 1994

que el término sacramento hace pensar inmediatamente en la ritualidad, en las imágenes y en la experiencia de los sacramentos. Esta perspectiva está sin duda presente en el texto de la *Lumen gentium*, cuando especifica que la Iglesia es instrumento de la unión íntima con Dios. La noción de sacramento aplicada a la Iglesia abre sin embargo un horizonte más decididamente nuevo. En efecto, el concilio añade que la Iglesia es sacramento de la unidad del género humano. Esto significa afirmar que la Iglesia está vinculada al destino del mundo, que está al servicio del camino de la historia humana.

Algunos podrían escandalizarse al oír hablar de la Iglesia como de una realidad relativa, pero no hemos de olvidar que todo sacramento es relativo por definición, que el signo tiene valor en función del significado, que el instrumento está ordenado totalmente a su finalidad. Aquí está el giro decisivo: el paso de una Iglesia introvertida a una Iglesia extrovertida. La Iglesia se descubre ahora como un ser para los demás y se autodefine en relación con el mundo y con el camino de la humanidad en su conjunto, reconociéndose como el signo de la meta final de la humanidad misma y como el instrumento para caminar hacia ella.

Se trata de un dato eclesial global: siempre se ha aceptado como obvio en la espiritualidad cristiana que dentro de la Iglesia cada uno tiene que vivir para los demás, mientras que la idea de que la Iglesia tiene que vivir para el mundo con vistas al Reino es un hecho nuevo en la historia de las Iglesias cristianas (no sólo de la Iglesia católica, sino también del protestantismo y de la ortodoxia). Esta historia está fuertemente marcada por una dimensión eclesiocéntrica en la que el mundo está llamado a converger en la Iglesia. Pero cuando se define a la Iglesia como sacramento de la unidad del género humano, es la Iglesia la que sale de sí misma y descubre su significado en ser para los demás. Por eso podemos decir que el concilio Vaticano II, ya con la *Lumen Gentium*, expresa un nuevo tipo de auto-conciencia de la Iglesia, marcando un giro que se desarrollará sobre todo en la *Gaudium et Spes*.

Como es sabido, esta perspectiva ha dado origen a una infinidad de debates y de tensiones en la Iglesia del postconcilio. "La Iglesia que se arrodillaba ante el mundo" ha sido una famosa imagen de la polémica Maritain en su "Pausan de la Garonne". No pocas veces estos debates, a mi juicio, han tenido su origen en un equívoco: con frecuencia, tanto a la derecha como a la izquierda, se ha pensado que afirmar la instrumentalidad de la Iglesia respecto al mundo significa dejar al margen la tarea de anunciar el Evangelio. Pero se trata de un verdadero equívoco. Sucede a veces que se acepta una premisa equivocada y se sigue luego discutiendo sin darse cuenta de que en realidad se trata de un falso problema.

El hecho de que la Iglesia se auto-comprenda como ser para el mundo no solo no deja al margen la predicación del Evangelio, sino que pone más de relieve su centralidad: cuanto más sepa la Iglesia que no está al servicio de ella misma, donde ya ha sido llevado el Evangelio, tanto más central resultará este anuncio. En otras palabras, cuanto más se extrovierta la Iglesia en su auto-comprensión, tanto más el *euaggelion* (la buena noticia) asumirá un lugar de primer plano en su reflexión. Tras el gran esfuerzo de los debates post-conciliares, hoy se está llegando quizás gradualmente a percibir este hecho con mayor claridad.

El anuncio del Evangelio es la tarea central del servicio que la Iglesia rinde al mundo. Desde el momento en que la Iglesia es la depositaria del mensaje de Jesús, es obvio que el anuncio de este mensaje es el primer servicio que el mundo mismo pedirá a la Iglesia. Pero más allá de la línea en que estamos reflexionando, que es la línea de la evolución de la conciencia eclesial, la tarea de la evangelización vuelve a proponerse hoy con fuerza a la Iglesia debido a un proceso de grandes dimensiones que se está desarrollando en la sociedad y en la cultura de nuestro tiempo. No nos detendremos aquí en analizarlo, pero señalaremos algunos de sus elementos que consideramos importantes para nuestro objetivo.

Nuestro tiempo, entendido en sentido epocal, ha visto surgir el fenómeno del ateísmo con dimensiones totalmente desconocidas en otros periodos de la historia. Aunque las investigaciones más recientes no registran un crecimiento del fenómeno y las estadísticas señalan bajas porcentuales de

personas que se profesan ateas, en realidad se trata de un elemento importante en el horizonte espiritual de nuestro mundo.

A esto hay que añadir un fenómeno reciente en nuestro país, pero que exige sin embargo una grandísima consideración. Se trata de una perspectiva que quizás no había previsto nadie hace cincuenta años, pero que hoy es patente a los ojos de todos: el avance de una sociedad multirreligiosa. Este fenómeno, ligado a la inmigración y al proselitismo de las otras religiones, determina en nuestra cultura un giro de enormes dimensiones. Es quizás la primera vez que nuestros conciudadanos tienen que vivir en un ámbito plurirreligioso. En efecto, el cristianismo se sembró en la ecumene helenística y romana, y por tanto en un contexto tan solo relativamente pluralista. La hospitalidad que el imperio brindaba a todas las religiones se colocaba dentro de una gran unidad, determinada por el sentido del estado y el culto al emperador. La pluralidad se insertaba en una profunda unidad cultural. Basta con pensar que en toda el área mediterránea se hablaba una sola lengua, el griego. Y la unidad cultural de la cristiandad sustituyó a la unidad cultural del helenismo. Hoy, por el contrario, tenemos en perspectiva una sociedad verdaderamente plurirreligiosa, marcada por diversificaciones de grandísima profundidad e importancia.

Otro elemento del proceso cultural contemporáneo, que vuelve a proponer a la Iglesia la tarea de la evangelización, es el crecimiento de pertenencias eclesiales anómalas. De una situación de pertenencia eclesial masiva, que conoció las separaciones bien definidas primero de la ortodoxia y luego de la reforma protestante, hemos pasado a un pulular de formas que no se proclaman -por usar un término clásico- heréticas, pero que un atento análisis no podría menos de definir francamente como tales. Creo que hoy un gran porcentaje de católicos, ante un examen de ortodoxia, resultarían mucho más heterodoxos que un protestante medio. Se trata de un fenómeno notable, que generalmente nos inclinamos a soslayar y a ignorar. Por ejemplo, si antes de celebrar un matrimonio tuviéramos que comprobar la ortodoxia de los futuros cónyuges sobre la base de las proposiciones del Denzinger probablemente se reducirían bastante nuestras celebraciones. Más allá de su aspecto dramático en el plano pastoral, el fenómeno tiene una importancia eclesial muy fuerte.

El último elemento que me gustaría señalar, que hace ya tiempo es posible registrar, es la afirmación de lo que los sociólogos llaman la religión civil. Con esta expresión se intenta aludir a la situación particular en que muchas veces se encuentra el ciudadano medio que, más allá de su pertenencia bautismal y de los datos oficiales, de hecho no es católico, ni musulmán, ni hinduista, ni budista, ni siquiera ateo. Es un hombre "religioso", que recurre a la única agencia de servicios religiosos que le ofrece su tradición, es decir, a la Iglesia católica, pero que generalmente tiene unas relaciones con Dios y una experiencia religiosa que provienen más bien de una institución religiosa que de la revelación cristiana. Basta pensar en el éxito que ha tenido entre nosotros, a pesar de todo, la doctrina de la reencarnación. De aquí se deriva una religiosidad vivida sin contrastes ni tensiones con las religiones constituídas, pero sin una auténtica pertenencia a ninguna de ellas.

Todo esto impone a la Iglesia, hoy y probablemente también en el futuro, la exigencia de recuperar su capacidad de anunciar el Evangelio de Jesús, resucitado y Señor, el Evangelio de Jesús como lugar y principio de salvación para el hombre, sin presuponer que la fe en él esté ya presente en las formas de religiosidad existentes en nuestro ambiente cultural. En realidad se tiene la impresión de que nuestra pastoral parte del presupuesto implícito de que la fe en Jesús es un hecho que se da por supuesto y que el problema consiste tan solo en cómo desarrollarla. No es casual el hecho de que en nuestras discusiones pastorales se hable pocas veces de los no creyentes. Solemos hablar de "los alejados", de "los indiferentes", inventando un vocabulario que presupone la fe y nos lleva a preguntarnos solamente sobre el tipo de creyente al que tenemos que dirigirnos. En realidad, muchas veces nos encontramos frente a formas de religión civil o formas de creencia cristiana fuertemente heterodoxas. Baste pensar en lo difundidas que están las dudas sobre la resurrección, que es sin embargo el punto central de la fe cristiana. Ciertas bromas, comunes en los círculos clericales de las viejas generaciones (se me ocurre ahora la que se atribuye incluso a un Papa: "¡Qué bien se llora en este valle de lágrimas...!"), no dicen mucho en favor de la solidez de la fe en la resurrección, que

representa sin embargo el corazón del anuncio cristiano. En este sentido hay que acentuar la necesidad de recuperar la capacidad de anunciar el Evangelio de Jesús, resucitado y Señor, repitiendo al mundo de hoy el anuncio proclamado por los apóstoles el día del primer Pentecostés.

## ***2. El ecumenismo interreligioso y confesional.***

Con la tarea de la evangelización se relaciona la del diálogo. También aquí me parece que tenemos que denunciar la falsedad de una alternativa que ha sido ampliamente sostenida (y lo sigue siendo en muchos contextos) y que consiste en contraponer diálogo y Evangelio como si fuesen dos realidades que se excluyen mutuamente. En efecto, el diálogo entra en la estructura del acto de evangelización. No se trata simplemente de una premisa dirigida a realizar la "captatio benevolentiae" del interlocutor, al que luego se anunciará el Evangelio. Ni se trata tampoco de una necesidad que se impone allí donde no es posible anunciar el Evangelio, como alternativa al no decir absolutamente nada. No son éstos los lugares adecuados para el diálogo. El primer lugar del diálogo es el propio Evangelio, al menos como Evangelio de amor y de respeto a la persona, que se propone a la libre decisión de quien lo escucha. Se podría argumentar de manera muy sólida y muy elaborada sobre este punto, pero ya lo hemos hecho en otro lugar y aquí no podemos alejarnos demasiado del tema que nos han asignado. De todas formas, no podemos menos de subrayar la importancia del diálogo como elemento constitutivo de la estructura misma del acto de evangelización.

Se impone ante todo el diálogo con las diversas confesiones cristianas, precisamente en nombre del carácter central del Evangelio. Desde el momento en que somos capaces de distinguir el dato central de los elementos periféricos, estamos en disposición de converger con las otras confesiones cristianas en el núcleo central de la fe. Se ha preguntado muchas veces qué es lo que tenemos en común con los protestantes y con los ortodoxos, sin darnos cuenta de la absurda que es esta perspectiva. Tenemos en común la fe en Jesucristo, Hijo de Dios, crucificado y resucitado. Tenemos en común el credo de Nicea y de Constantinopla. El inmenso patrimonio en común me parece absolutamente obvio. El único interrogante lógico se refiere más bien a lo que nos diferencia. Por tanto, es posible llegar a un anuncio común del kerigma fundamental, teniendo en cuenta la jerarquía de las verdades.

Pero el problema ecuménico se impone también en un nivel muy difícil y complejo, que nos encuentra desarmados por falta de experiencias y de elaboraciones teóricas correctas. Me refiero al diálogo interreligioso, que entre nosotros quizás se imponga más todavía que el interconfesional, dada la presencia numérica cada vez mayor de seguidores de otras religiones respecto a la de cristianos no católicos. En un reciente Congreso sobre la evangelización organizado en Verona por las revistas Testimoni y Settimana, oí afirmar a Bühlman que las discusiones sobre la teología de la liberación parecen un juego de niños frente a las dificultades del diálogo interreligioso que tendremos que arrostrar y que implica problemas de altísima densidad teórica y de notables complicaciones prácticas. Por otra parte, el diálogo interreligioso se hace necesario, al menos por dos motivos fundamentales: el testimonio común que tenemos que dar de Dios frente al mundo y la aportación básica que la experiencia religiosa puede dar a la paz. Este último convencimiento marca un giro (también de carácter epocal) en el plano de la sensibilidad religiosa. Puede parecernos obvio que la religión es un fermento de paz, pero esto es algo que desmiente la historia de todas las religiones, que han sido siempre principio de violencia y de conflicto entre los hombres. Por consiguiente, el hecho de que las grandes religiones quieran ser principio de paz constituye una vocación totalmente nueva y original, que carga con grandes responsabilidades sobre los hombros de la Iglesia y de las otras religiones.

## ***3. Una nueva relación con la sociedad.***

La superación del eclesiocentrismo en la evolución de la conciencia eclesial está relacionada también con la afirmación, en el nivel social, de un ideal de estructuración democrática de la sociedad.



Se trata de una relación muy compleja. Está claro que el eclesiocentrismo, que ha sido muy fuerte en la historia de una Iglesia que ha ejercido siempre una enorme influencia en la sociedad civil, constituye también un principio de conflicto con la democracia. Hoy nos parece obvio que la democracia encierra unos valores cristianos, pero no hemos de olvidar cuán largo y difícil ha sido para la Iglesia el proceso de aceptación de la democracia. Las libertades modernas eran un escándalo para la conciencia católica, como se deduce claramente de los documentos del magisterio. Es evidente que todo esto tiene razones profundas que sería interesante analizar, pero tampoco en esta ocasión podemos ceder a la tentación de abrir un discurso sobre el pasado. Nos limitaremos a constatar que las relaciones entre la Iglesia y la sociedad civil en su ideal democrático constituyen un problema todavía ampliamente abierto, como han demostrado, por ejemplo, las discusiones tan acaloradas que han surgido y siguen surgiendo entre nosotros a propósito del divorcio y del aborto.

¿Qué es lo que supone para la Iglesia la superación de su conciencia eclesiocéntrica y la asunción de una actitud de simpatía por los valores democráticos? ¿Qué cambios tienen que producirse en su forma de situarse dentro de la sociedad?. Para ir a la sustancia de las cosas, formulando un enunciado de carácter teórico fundamental, podemos decir que esto supone para la Iglesia la tarea difícil de anunciar al Absoluto, ya que esto es el Evangelio ("No hay otro nombre dado a los hombres en el que podamos salvarnos"), sin pretender que se le reconozca un valor absoluto a su presencia dentro de la sociedad, ya que esto es la democracia. Es evidente que no tiene derecho de ciudadanía en una democracia quien pretenda que su propuesta sea considerada como absoluta. El Evangelio tiene naturalmente su propia dimensión social, tremendamente fuerte, y por tanto presenta aspectos políticos de enorme importancia. Es totalmente ilusoria pensar que esta cuestión se resuelve afirmando que fe y política no se entrecruzan. La política ha entrado siempre en el discurso cristiano y éste ha entrado siempre en la política; de lo contrario, no se explica el hecho de que tantos cristianos hayan sido llevados ante los tribunales. Sin embargo, mientras que el Evangelio se propone a la conciencia del individuo como una opción decisiva de la que depende la salvación, no es posible proponerle nada semejante al ordenamiento social democrático.

¿Tendremos que renunciar entonces a los aspectos sociales y políticos del Evangelio? Evidentemente la respuesta es negativa: ni siquiera un ermitaño puede sustraerse de las leyes de la sociedad civil, tampoco podemos renunciar a la propuesta del Evangelio dentro de esta última. Por consiguiente, el problema está en encontrar una forma nueva y distinta de insertar el discurso evangélico, que es el anuncio del Absoluto, en un contexto democrático en el que toda propuesta pasa necesariamente a través de las complicaciones de un debate civil, afirmándose solamente si obtiene el consenso de la mayoría. Más allá de esto no existen sino formas de cripto-dictadura, que lógicamente la sociedad condena, aunque nunca consigue liberarse de ellas. Es ocioso decir que una Iglesia que ama la sociedad democrática no puede asumir dentro de ella una actitud de este tipo. El único camino que cabe es una especie de proceso de kénosis: el carácter absoluto del Señor en quien creemos no puede entrar en el discurso humano de la sociedad civil más que a través de la relatividad y de la contingencia de nuestra experiencia de fe. Lo único que podemos proponer a la sociedad democrática es nuestra experiencia de hombres que creen en el Señor Jesús, recordando que sólo él es el Absoluto, mientras que nuestra experiencia es relativa, histórica, contingente y sólo puede proponerse en la medida en que es así.

Muchos han dicho y repetido que el Evangelio no acepta ser juzgado por la sociedad civil. Esta afirmación es plenamente legítima, pero tiene que ser comprendida de forma correcta. El Evangelio, que es el Señor Jesús, no puede ser juzgado. Pero hay también un quinto Evangelio, que es la fe de los que creen en él, su experiencia humana e histórica, sus propuestas de vida: todo esto no sólo puede, sino que debe ser juzgado por los hombres. En el momento en que lo propusiésemos como no juzgable por los hombres, poniéndonos al lado del Señor con el mismo grado de autoridad, no haríamos más que traicionar precisamente a aquel Señor en quien creemos. En efecto, sólo él es el Señor, sólo él es el Absoluto, y esto vale no sólo frente al César, sino también frente a la experiencia cristiana y frente a la Iglesia. Así pues, en un contexto democrático, el Evangelio no puede atribuirse más valor que el de ser

la propuesta histórica de los que intentan vivirlo, atestiguarlo y hacer que sea eficiente en la sociedad civil.

#### ***4. La propuesta de modelos alternativos de vida.***

La propuesta evangélica de los creyentes no se reduce de todas formas sólo a los valores cristianos que son homogéneos a toda una serie de ideales de la sociedad democrática, como la dignidad de la persona humana, la paz, la justicia, la libertad y otros muchos que podríamos enumerar. Está claro que se dan convergencias amplias e inmediatas entre la propuesta evangélica y los ideales de una sociedad que, a pesar de todo, tiene sus raíces también en el Evangelio. Pero creo que la propuesta cristiana, aunque se presente correctamente dentro del marco que se deriva de las exigencias de la sociedad democrática, no puede limitarse a lo que es homogéneo a los ideales de esta sociedad. El Evangelio seguirá siendo siempre una llamada a la conversión; nunca deja de remitir a una ultimidad. Se trata sin duda, en primer lugar, de una ultimidad escatológica que, en cuanto tal, no se puede proponer a la sociedad democrática. Pero sabemos que la escatología no implica un corte neto entre la historia y el más allá de la historia, sino que vive como fermento dentro de la historia misma. La actuación de las "cosas últimas" ya en el presente exige del testimonio evangélico una capacidad de contraposición o, por lo menos -si esta expresión nos parece demasiado fuerte-, de propuesta última respecto a los valores homogéneos a los de la sociedad.

Una vez pasada la gran embriaguez de la Ilustración, incluso en los ambientes alejados de la iglesia se fue abriendo camino una conciencia clara de los vacíos, de las incoherencias, de las carencias y de las tragedias que nuestra sociedad libre, democrática y rica, lleva dentro de sí... Creo entonces que la Iglesia tendría serios motivos de remordimiento si no fuese capaz de proponer, inspirándose en el Evangelio, modelos alternativos de vida que representen un salto cualitativo respecto a los criterios mundanos. En esta perspectiva me parece que en nuestra sociedad del bienestar se hace cada vez más indispensable el testimonio de la pobreza, en su doble aspecto de propuesta alternativa de vida y de defensa de los pobres. Se trata de dos cosas que tienen que ir a la par, aunque parezcan contradictorias, ya que el Evangelio nos conduce a la paradoja de la proclamación de la bienaventuranza para los pobres y del compromiso por liberarlos de la pobreza. En este punto, los veinticinco años que nos separan del final del concilio registran uno de los fenómenos de involución más marcados y más tristes. Los que vivieron el concilio recordarán sin duda cuántos fermentos de novedad, de frescor y de juventud suscitó en la espiritualidad eclesial la propuesta del ideal de la pobreza. Hoy casi no se habla ya de ello, y es extraño que esto ocurra precisamente en un momento en que la sociedad burguesa y el mundo occidental, aunque pueden gloriarse de haber hecho saltar por los aires la sociedad socialista, experimentan de forma evidente una crisis espiritual ligada al bienestar y a la riqueza. En la hora en que la Iglesia parece que podría y debería proponer más que nunca el ideal evangélico de la pobreza, se registra un silencio impresionante sobre este tema.

### **III. EL SACERDOTE DEL MAÑANA**

En esta tercera parte no pretendo recoger los puntos anteriores para aplicarlos a la figura del sacerdote: se trata de una operación bastante obvia que cada uno podrá realizar por su propia cuenta, en la medida en que esos puntos le parezcan dignos de ser tomados en consideración.

Por lo que se refiere al sacerdote del mañana, me limitaré a destacar tres perspectivas que surgen del análisis anterior, haciendo ver cómo el sacerdote estará llamado de forma cada vez más decisiva a colocarse, más que en el centro de la Iglesia, en los límites entre la Iglesia y el mundo.

#### ***1. Ser para el mundo***

Los que están llamados a ser futuros pastores dentro de la comunidad cristiana no pueden proyectar su vida en el marco de las simples coordenadas de la comunidad, como si ésta agotase en su interior toda su propia existencia. Se trata de un riesgo siempre presente: un joven vive su experiencia en una parroquia, en un grupo o en una asociación y siente cómo esta experiencia es decisiva para su propia fe, para su propia formación y para su propio futuro; si se hace sacerdote, como sucede a veces, este joven tenderá espontáneamente a reproducirla. Podrá suceder que el párroco desee copiar en su ministerio la figura del rector del seminario, recogiendo en torno a sí a los más devotos y dedicándose a hacer de ellos unos grandes cristianos. Pues bien, creo que esta perspectiva no es lícita en nuestra generación. La comunidad no agota a una Iglesia llamada a ser para el mundo; más aún, la traiciona en el momento en que vive sólo para sí misma. Un sacerdocio concebido como servicio a la comunidad por la comunidad no es el sacerdocio cristiano. Se trata de una perspectiva que hay que tener muy presente. Una concepción ritual del sacerdocio (ya bastante superada por el concilio y por la reflexión post-conciliar) llevaría al sacerdote a colocarse como mediador entre los cristianos y Dios. Sin embargo, esto no es el sacerdocio cristiano, ya que en el cristianismo el único sacerdote es Jesucristo y en Jesús todos son sacerdotes. En su acto de culto, el cristiano no tiene necesidad de la figura de un sacerdote mediador entre el hombre y Dios, igual a los del Antiguo Testamento y a los de las religiones paganas. Podemos decir que hoy la imagen cultural del sacerdote que realiza el sacrificio, como el único delegado para entrar en el Santo de los santos y traspasar el umbral entre lo profano y lo sagrado, está decididamente superada. Pero este mismo cuadro se puede reproducir siempre que se desplaza el acento que se ponía sobre el culto para ponerlo en el Evangelio, tal como lo ha hecho ampliamente la espiritualidad postconciliar. En efecto, si en la concepción del *ministerium verbi* la predicación se entiende sólo como predicación intra-ecclesial, cambia el instrumento de la mediación, pero la figura sacerdotal sigue siendo la del mediador entre Dios y los cristianos. Pero el sacerdote cristiano es ante todo mediación entre Dios y el mundo, obra de toda la Iglesia como pueblo sacerdotal, en cuyo interior el presbítero tiene un papel de guía y de pastor. El sacerdote cristiano no es exclusivamente sacerdote en la Iglesia para la Iglesia, sino sacerdote al servicio de la Iglesia para el mundo. Su tarea consiste en guiar a una comunidad en su misión al mundo, ayudándola a crecer como "sacramento", es decir, como realidad llamada a ser signo e instrumento del camino del mundo hacia el reino de Dios.

En la conciencia precisa de que en el centro del problema está la cuestión del anuncio del Evangelio, el presbítero, en su proyección al mundo, no puede presentarse simplemente como el "hombre de Dios" que desempeña la función de satisfacer las "necesidades religiosas" del hombre en una sociedad secularizada. El presbítero no es simplemente el experto en problemas religiosos, sino el que, al frente de su comunidad, anuncia a Jesús resucitado y Señor, con todo lo que esto supone respecto al destino de las personas con que trata y respecto a la historia de la sociedad en que vive.

Hemos trazado así una primera perspectiva en la que habría que situar los problemas de la formación del sacerdote del futuro, los problemas de su espiritualidad y también de su preparación, por así decirlo, profesional.

## ***2. Para el Evangelio y para el diálogo***

Ya hemos aludido a la falsa alternativa entre el Evangelio y diálogo que se ha utilizado de manera abundante, pero insensata, tanto en favor del Evangelio negando el diálogo, como en favor del diálogo negando que en el mundo de hoy tenga que seguir anunciándose el Evangelio. Mientras sus interlocutores no se lo prohíban, el cristiano no podrá menos de hablar del Evangelio. En este sentido no llego a comprender los discursos que se tienen sobre la pre-evangelización. No veo en qué puede consistir; no comprendo por qué el cristiano tiene que inhibirse a priori de hablar de Jesús y de afirmar su resurrección y su propuesta de salvación. Baste recordar la famosa declaración de Pablo: "¡Pobre de mí si no anunciara el Evangelio!" (1 Cor. 9,16). Pero la exigencia de evangelizar no reduce al cristiano o al presbítero a ofrecer la Verdad a los hombres y a no saber decir nada más.

Supondría una gravísima limitación el hecho de que el ofrecimiento de la Verdad (con mayúscula) nos hiciera incapaces de decir también ciertas verdades (con minúscula) y opiniones y de saber distinguir la verdad de las verdades y de las opiniones. Hemos de saber conjugar Evangelio y diálogo. Si queremos hablar con los hombres, tenemos que saber decir el Evangelio, pero también tenemos que saber decir nuestra experiencia cristiana con toda su provisionalidad, sus lagunas, sus carencias, su relatividad. Evangelio es el Señor Jesús, pero Evangelio es también la experiencia cristiana, vivida de mil maneras distintas, que forman parte de la historia de los hombres y que se ponen continuamente en comparación con todas las demás experiencias humanas. La capacidad de someterse al juicio del mundo es una exigencia imprescindible de la misión de la Iglesia, porque es lo que hace posible la conversación humana. Si yo afirmo que Jesús ha resucitado y que es el Señor, mi interlocutor me preguntará por qué motivo digo estar cosas. Y si le respondo que lo digo porque así lo creo, me preguntará cuáles son las motivaciones de mi fe. Entonces tendré que hablarle de mí y de mi experiencia, que no podré ciertamente proponerle en términos absolutos como le propongo al Señor Jesús. Esto es Evangelio y diálogo, es Evangelio en el discurso humano. Esto significa saber hablar con los hombres sin renunciar a la verdad, pero sin perder la capacidad de ponerse junto a ellos en la humilde búsqueda de los fragmentos de verdad que están dispersos en nuestras vidas.

### ***3. Entre la ascesis y la profesionalidad***

La dimensión extrovertida del ministerio, consecuencia necesaria de una actitud extrovertida de la Iglesia, lleva consigo una necesidad acentuada de cuidar de la profesionalidad del presbítero. Este tema podrá parecernos un tanto extraño. En efecto, estamos acostumbrados a oír hablar de la profesionalidad del médico o del abogado, mientras que raras veces se oye hablar de la profesionalidad del sacerdote. Generalmente, la sensibilidad cristiana evita este término, afirmando que la del sacerdote no es una profesión, sino una misión; que es válida por la gracia del sacramento y no por el valor del sujeto. Esta perspectiva, que ha dañado fuertemente a la espiritualidad laical, no tiene nada de correcta.

Si todos somos sacerdotes en el sacerdocio de Jesús, ¿por qué motivo la de un médico creyente deberá ser una profesión y no una misión?

Por tanto, es lícito y necesario, hoy, hablar de la profesionalidad del sacerdote: es una de las consecuencias del carácter extrovertido de la misión. Dentro de la Iglesia se mira a los presbíteros como a los que tienen un carisma sancionado por el sacramento del orden (y puede suceder que un sacerdote incapaz o indigno sea soportado durante muchos años por una comunidad). Pero no puede pretenderse que el mundo tenga fe en el carisma del presbítero. Por tanto, si la misión del presbítero tiene que proyectarse hacia el mundo, debe aceptar también que el mundo la valore según sus criterios, haciendo referencia a ellos para apreciarla positivamente o para rechazarla como una realidad privada de sentido. Evidentemente, la profesionalidad del presbítero tiene que evaluarse en cuanto tal, y no en otros niveles; pero el mundo está en condiciones de hacerlo así. Seguramente no tomará en consideración el hecho de que un presbítero sepa jugar al fútbol o sea más o menos experto en música rock, pero atenderá a su profesionalidad específica en cuanto presbítero.

Así pues, el problema tendrá que afrontarse de manera seria y orgánica. Es verdad que trabajamos confiando en la gracia de Dios, pero esto no significa que podamos despreciar el problema de la competencia. Como dice el título de este párrafo, se trata de situarse "entre la ascesis y la profesionalidad". Conjugar armoniosamente la confianza radical en la gracia, por un lado, y el deber de la competencia, por otro, es una tarea difícil, pero necesaria, que hoy se impone claramente a los presbíteros, como por lo demás a cada uno de los cristianos.

Es verdad que uno no se convierte en presbítero por ganar un concurso, sino recibiendo un sacramento. Sin embargo, al menos a partir del concilio tridentino, se exige que la recepción del sacramento vaya precedida de un "currículum" de estudios, que cada vez va siendo más largo, como por lo demás ocurre con todas las demás profesiones. Esto significa que, al menos desde el concilio de

Trento, la Iglesia se ha demostrado consciente de la exigencia de combinar la confianza en la gracia de Dios con la adquisición de las necesarias competencias. El que predica sabe muy bien que es la palabra de Dios y no su elocuencia lo que convierte los corazones. Pero sabe también (perdóneseme la vulgaridad del ejemplo) que, si el amplificador no funciona, la Palabra no puede llegar a su destino: "¿Cómo van a creer en él, sin haber oído?" (Rom. 10,14).

Este ejemplo tiene que ampliarse a todos los aspectos de la tarea pastoral del presbítero. Entre ellos me gustaría llamar la atención sobre dos detalles: la predicación y la animación de la comunidad.

### ***a. La predicación***

No se le exigirá al presbítero la competencia propia de un teólogo de profesión (por algo el "currículum" de estudios de un seminario es distinto del de una facultad de teología), ni se le pedirá que posea la técnica de la persuasión de masas, pero no se le podrá menos de exigir que tenga la debida competencia en el comentario de la sagrada Escritura. Un párroco que no sepa comentar la Escritura es como un médico que no supiera hacer un diagnóstico y proponer una terapia.

Se trata de la exigencia primera y fundamental de la profesionalidad de un diácono, de un presbítero, de un obispo, que han sido delegados por Dios y por la Iglesia, a través del sacramento, ante todo para la predicación del Evangelio. Y con esto no me refiero simplemente a la predicación que se hace desde el ambón, sino a todo tipo de anuncio y de enseñanza (catequesis, conferencias, artículos, conversaciones privadas, encuentros de lectura bíblica, debates de todo tipo), porque la palabra de Dios, que el presbítero está llamado a proclamar, tiene su documento autorizado en sentido absoluto en la sagrada Escritura.

Ni la invocación de la gracia ni el testimonio de la vida serían capaces de redimir el fallo de una predicación ineficaz por falta de competencia. Un sacerdote santo, pero incompetente, salvará su alma si ha obrado de buena fe, pero no podrá salvar del fracaso a su predicación; lo mismo que un médico santo, por muy altruísta y generoso que sea, no podrá eximirse del fallo profesional si no posee la debida competencia.

Añadamos todavía que la exigencia de una rigurosa ascesis, impuesta por el mismo anuncio del Evangelio, se deriva igualmente de un sentido concreto de la profesionalidad presbiteral. En efecto, si por un lado es imposible comunicar la fe sin revestirla de la propia experiencia personal, por otro lado es necesario que el pastor de una comunidad no proponga como "Evangelio" ni su filosofía, ni su teología, ni su opinión política, ni su visión teológica del mundo y de las cosas. Esto exige una ascesis de la palabra y de la expresión del propio pensamiento, que requiere una profunda austeridad espiritual en el alma y en la palabra del sacerdote, que ha de comprometerse con toda su vida en la predicación del Evangelio, pero sabiendo distinguir muy bien entre lo que es el Evangelio de Jesús y lo que es su modo de sentirlo y de vivirlo. Una opinión personal no podrá revestirse jamás del prestigio de la palabra de Dios. Valga como prueba lo que declara san Pablo: "No nos anunciamos a nosotros mismos, sino a Jesucristo, el Señor" (2 Cor. 4,5). Por consiguiente, la competencia será también la capacidad de interpretar la Palabra sin sobrecargarla con otros contenidos, sino simplemente intentando ponerla en relación con las preguntas de los hombres.

### ***b. Animación de la comunidad***

Otro aspecto de la profesionalidad del presbítero consistirá en la capacidad de conocer a los hombres, con sus sensibilidades y sus exigencias, para ofrecer a cada uno un servicio personalizado y conducirlo luego en la Iglesia a la convergencia de la fe. Quien se acerque al Evangelio tiene que sentirse comprendido en sus necesidades y en sus interrogantes; y ésta es sin duda una de las tareas más difíciles para el presbítero. En este sentido creo que la preparación intelectual no es tan importante por las cosas que se aprenden como porque se aprende a conocer a los hombres. Puede ser que en mi ministerio parroquial no tenga que hablarle a nadie de Jansenio, pero conocer a Jansenio me ayuda a

conocer a los hombres; conocer el pasado me ayuda a interpretar el presente y, en cuanto sea posible, también el futuro.

El sacerdote que no sea capaz de establecer una relación auténtica con los demás llegará muchas veces a renunciar a su tarea, arrinconándose en su propio mundo, o bien a exasperar la dimensión apocalíptica del anuncio hacia fuera, y el sentido de la autoridad hacia dentro de la comunidad cristiana. Cuando no se logra mantener una verdadera conversación con el otro, es fácil ceder a la tentación de recurrir a la amenaza, predicando la catástrofe del mundo en vez de la resurrección de Jesús, lo mismo que en las relaciones con la comunidad es fácil ceder a la tentación del poder, con la ilusión de suplir quizás con la fuerza las lagunas de unas relaciones humanas fallidas.

La competencia en la animación de la comunidad necesita además una rigurosa ascesis. Dice también san Pablo: "Que se nos considere como ministros de Cristo y administradores de los misterios de Dios (1 Cor. 4,1). El sacerdote no es un gurú fundador o director de una escuela de discípulos reunidos en torno a su enseñanza. Es simplemente un testigo y el transmisor de un anuncio y de una doctrina que recibe de los apóstoles y que es patrimonio de la Iglesia universal. En torno a este valor esencial tendrá que convocar a la comunidad, no en torno a la fascinación de su persona, por muy santo que sea. En la Iglesia está demasiado difundido el culto a la personalidad. A la definición clásica del sacerdote colocado entre Dios y los hombres hay que añadir siempre la observación de que, en esa posición, él no se encuentra solo, sino con la Iglesia y en la Iglesia. Hay que especificar además que el sacerdote tiene que estar entre Dios y los hombres como Jesús, que no vino a imponer el poder divino, sino a hacerse solidario con los hombres hasta el punto de compartir en la cruz su trágica lejanía de Dios: "Dios mío, ¿por qué me has abandonado?". Así pues, el sacerdote se coloca entre Dios y los hombres, no con el poder que Dios tiene sobre los hombres, ni en virtud de un pretendido poder del hombre de realizar la conquista de Dios al estilo de Prometeo, sino bajo la gracia de Dios en favor de los hombres. Esta, y no otra, es la posición del sacerdote en la Iglesia de Jesús el Cristo.

## PASTORAL SACERDOTAL

---

*Ser párroco hoy*

### Reflexiones pastorales sobre la tarea del párroco y la renovación parroquial

*Pbro. Guillermo Vido  
(Diócesis de San Martín)*

#### A MODO DE INTRODUCCIÓN

Lo que sigue está pensado y presentado como una reflexión compartida; una especie de meditación pastoral que intenta integrar una variedad de aspectos sin especializarse en ninguno de ellos. No es mi objetivo agotar la teología, la vida o la pastoral del párroco, ni hacer un estudio profundo del documento de los obispos argentinos, sino seguir, en la huella de otros que han pensado la vida y misión del párroco, un pensar sobre este momento tan particular de la vida de la Iglesia y de la parroquia y de aquel que tiene que ser Cabeza de esa comunidad. Parte del diálogo entre la propia experiencia como párroco (llevo casi 9 años en esta misión eclesial y andando en mi segunda comunidad parroquial), y la luz que da LPNE, en lo que hace a la parroquia y por ende a su pastor.

¿Cuál será el núcleo o el corazón de estas líneas? La llamada a repensar y renovar la figura del párroco desde una nueva comprensión de la parroquia. La complejidad de la vida parroquial y por lo tanto lo tensionante de la misma para la vida y el ministerio del sacerdote – párroco. Pero entendido no desde una perspectiva negativa y mucho menos apocalíptica –con todo el dejo posmoderno de destrucción para la integridad de la persona- sino desde la óptica de la esperanza y en lectura de opciones, desafíos y sobre todo de maravillosas llamadas del Dios de la Vida a través de los signos de los tiempos. Creo que ésta no es solo una época de crisis, con todo lo que conlleva de poner en duda todas las convicciones y garantías, sino, sobre todo, una época deslumbrante por los desafíos que provoca a toda la Iglesia, y por lo tanto al hombre de iglesia que es el sacerdote – párroco.

Quiero que el texto de LPNE 43, que tan fuerte ha impactado en mí como en muchos pastores, sea un marco permanente, tanto de afirmación como de llamada, que sea la voz del Espíritu que sigue invitando a los sacerdotes a una mayor fidelidad a los signos de los tiempos. *“Entre todos los medios creados por la Iglesia para evangelizar al hombre y su cultura, guarda un lugar destacado la Parroquia. Y si bien ésta es insuficiente para abordar todos los problemas de la evangelización en el presente, resulta aún indispensable, porque su misión coincide con la misión de la Iglesia. Las parroquias son el instrumento para que la Iglesia esté visible, encarnada y operante entre los hombres...Las respuestas a la Consulta al Pueblo de Dios han insistido en que la parroquia necesita de una profunda conversión, para evangelizar e integrar efectivamente a todos”.* (LPNE 43) Este documento que marcó el camino pastoral de la Iglesia en Argentina al invitar a una conversión y renovación (Cfr. LPNE 44) de la parroquia está invitando, necesariamente a pensar también una profunda y madura conversión y renovación del ministerio del párroco. Es impensado renovar la estructura sin renovar a aquellos que forman parte vital de las mismas. Es imposible querer convertir a las parroquias en comunidades vivas, orgánicas, misioneras, fraternas, reconciliadas y reconciliadoras, solidarias, con hombres – pastores que estén al margen de este estilo nuevo de pastorear al Pueblo de Dios.

Por eso quiero que sea *el marco referencial permanente* de todo este pequeño trabajo a compartir. A) Propongo que sean “leídas” en el espíritu y en la fe de creer en los signos de los tiempos y en la voz de la Iglesia como llamada de Dios a caminar por sus sendas. Que no sea tenido como un mero texto sino como *luz capaz de penetrar en la conciencia eclesial y promover una forma nueva de ser y hacer la Iglesia, en una pastoral más orgánica y vigorosa.* B) Propongo que sean *asumidas* en la plegaria, en la reflexión y en la planificación de aquellos que tenemos que conducir a nuestro Pueblo. Que sean *descubiertas y reconocidas* como un camino para “orientar en nuestra patria, una misión

evangelizadora nueva, más orgánica y vigorosa” (LPNE 5). C) Invito a *valorarlas* como expresión de una Iglesia Comunión y Participación que nos llama a mantener y profundizar este estilo eclesial.

Todo esto adquiere mucha más importancia y sentido cuando se quieren recuperar, tanto en el espíritu como en la letra. Esta llamada que se hace a los 10 años de su aparición para evaluarlas, revisarlas, actualizarlas y relanzarlas es una invitación del mismo Espíritu de Dios para proseguir una camino abierto a la Comunión y a la participación, en el espíritu del Concilio Vaticano II (de cuya clausura llegamos a los 35 años) y a la luz de la gran Exhortación de Pablo VI *Evangelii Nuntiandi* (cuyos 25 años celebraremos el próximo 8 de diciembre) y que están llamados a ser los marcos teológicos, eclesiales y pastorales de este tiempo.

## CLAVES DE LECTURA

### Desde una perspectiva según los desafíos de hoy

Cualquier párroco que lea esta nota está ubicado en un presente concreto que está marcando y en parte determinando su vida y su ministerio. Este marco de la realidad está integrado por una serie de situaciones que se presentan como un desafío cada día. Entre los principales se encuentra: a) **cantidad de tareas y variedad de las tareas**: No sólo son muchas las cosas que el párroco tiene que realizar sino que además son de una variedad que suele provocar una profunda dispersión interior y exterior; esto lo lleva a un tironeo muy hondo porque incluso provoca un desgaste que cuestiona incluso su propia vocación. El cansancio no siempre es principalmente físico sino que es existencial: incluye toda la vida (física, psíquica, afectiva, ministerial, espiritual). Las causas son muchísimas, y no es este el lugar de plantearlas, pero sí señalar que uno de los más graves males ante esta situación es no ver la totalidad de las causas que intervienen. b) **espiritualidad desencarnada**: muchas veces uno se encuentra con estilos de espiritualidad sacerdotal que no terminan nunca de incluir la vida misma, las tareas pastorales, la situación de la propia comunidad; produciendo una sensación de dualismo que termina rompiendo la armonía de la persona y de la integración entre vida y ministerio. Fuimos formados en prácticas religiosas pero no siempre hemos incorporado una forma de vivir en el Espíritu, integrando todas las dimensiones de la vida. Incluso en los sacerdotes seculares o diocesanos (según la terminología que cada uno use) nuestra pertenencia a la Iglesia Particular o no existe o es casi nula, produciendo un aislamiento, tanto del obispo, como del presbiterio y la comunidad toda. c) **Teología sobre la Iglesia y sobre el ministerio insuficientes o parciales**: De toda teología brota una pastoral. Este apotegma clásico en la vida de la Iglesia revela, mirando muchas estructuras parroquiales y muchos estilos de conducción, que la eclesiología base no responde al pensamiento teológico actual, inspirado en el Concilio Vaticano II. La conducción pastoral parroquial no responde a la realidad de ser la Iglesia Pueblo de Dios, donde todos están llamados a formar parte de él; nuestro concepto y trato del laicado no responde al pensamiento de Pablo VI manifestado en EN 70 y 73. Esto termina minando la propia autoestima del pastor y produciendo un vacío pastoral que cansa y desanima. d) **Reclamos intraeclesial y extraeclesial**: Generalmente el pastor de una comunidad parroquial está sumamente exigido, tanto por los mismos agentes de pastoral y personas que se llegan a la sede parroquial o centros de evangelización como por instituciones barriales u otras personas, de distintos sectores, pidiendo servicios, intervenciones u otras tareas. Este tironeo va cansando al hombre-ministro y muchas veces provoca un ritmo en donde lo primero que se resiente es la formación permanente y el consecuente vaciamiento interior.

#### 1- Para un servicio en sentido de comunión y participación

Uno de los reclamos más importantes que está haciendo la Iglesia en este tiempo es la conciencia y la vivencia de una comunión intraeclesial: Desde el misterio trinitario vivir en la certeza de formar una única familia de Dios que testimonie el amor del Padre, la Salvación del Hijo y la Presencia liberadora del Espíritu, y que esto se muestre en un estilo de vida de mayor cohesión, de



mejor expresión de todos los elementos comunes que hacen a la fe y que deberían proyectarse en una pastoral orgánica (no uniformar, pero sí tratar de unificar criterios y líneas fundamentales de acción). En esta perspectiva la parroquia y el párroco como vínculo de unidad no solo dentro de la misma parroquia, sino dentro de la gran comunidad diocesana, puede y debe fomentar estos lazos y comunión, privilegiando todo aquello que hace a lo “común” en la vida pastoral. En lo concreto es hablar de ir superando tanto individualismo pastoral que a veces se acerca más a un vedetismo que a un servicio eclesial.

En igual dimensión el consejo de pastoral de cada comunidad está llamado a ser promotor de participación para todos aquellos que son llamados a integrar la gran familia parroquial. Esta vocación de promotor exigirá del sacerdote tanto un discernimiento profundo sobre sus hermanos de comunidad como una visión más clara y más amplia de la parroquia para poder generar espacios y lugares para el compromiso de los cristianos. Muchas veces nuestras parroquias son muy pobres en creatividad y en ámbitos de participación limitándose a una simple política de conservación de lo ya existente; cuando el mundo actual reclama un pluralismo de opciones, una gran variedad de posibilidades para canalizar las expectativas de la gente, sus inquietudes y talentos.

## **2- Pensados en la integración de la formación permanente**

Otro de los temas insistidos en este tiempo eclesial es el de la formación permanente de todos los agentes de pastoral, que obviamente incluyen al presbítero, y por lo tanto a aquellos que tienen la tarea pastoral de párrocos. Pero al mismo tiempo se constata que por muchas causas el párroco, en general y sin absolutizar, a dejado mucho o casi totalmente de lado la actualización integral, tanto de su propia persona como de su ministerio. En este punto creemos que hay que pensar la formación permanente desde la propia realidad de su tarea pastoral. Una de las mayores críticas que he escuchado es la poca conexión que hay entre los elementos de dicha formación y lo concreto de la misión que el párroco debe realizar. (Mi experiencia en los Talleres para párrocos me llevó a descubrir que una de los mayores logros del mismo y reconocido por muchos curas es como toca y habla de temas que se viven a diario en la parroquia; lo ven y lo sienten como algo realmente vital). Por todo esto creo que es el marco de la vida eclesial diocesana y parroquial y en clave de crecimiento personal y pastoral desde donde tenemos que enfocar la actualización humana, espiritual, teológica y pastoral de los párrocos. Que reconozcamos que esta formación permanente incide en lo que somos y hacemos.

### **Desafíos actuales del ministerio parroquial en perspectiva de la comunidad:**

**a) Para todos:** Uno de los grandes desafíos y al mismo tiempo causa de grandes crisis pastorales, es la tarea del párroco en clave de universalidad. Es sacerdote para todos, es pastor de toda la comunidad, tanto de los que responden como de los que no; de los que están cercanos a él y a la comunidad como de los que están enfrentados con él o con la comunidad; de los que aceptan la fe como de los que no la tienen. Esto demanda del cura un corazón grande, generoso, abierto y amplio. Esto invita a tener una mente expandida a toda la problemática de su propia comunidad local. No hablamos de superhombres, ni de que resuelvan todos los problemas, sí de que no esté cerrado a un grupo o a un sector de la vida de su pueblo. Muchos fracasos pastorales se han dado por este sectarismo de nuestras comunidades parroquiales. La parroquia, en la estructura actual de la iglesia es la garantía de llegar a todos los hombres, de penetrar en cada rincón de la sociedad, de poder anunciar el mensaje de Jesús y llevar su caridad a los ámbitos más difíciles, porque está en todos lados. Esta universalidad, que responde a la voluntad salvífica universal de Dios tiene que llevarnos a renovarla para que responda a su “dicha y vocación propia, su identidad más profunda: Evangelizar” EN 14.

**b) Con todos:** Muchos proyectos pastorales están pensados y ejecutados sin involucrar a la totalidad de las personas, o al menos sin un espíritu y una actitud de apertura a que cada uno pueda sentirse miembro de la comunidad, sin que cada uno pueda aportar lo mejor que tiene para enriquecer la totalidad del cuerpo eclesial. Esto abre la parroquia a todas las realidades sociales que vive el hombre de hoy; es muy común encontrarnos con parroquias que dejan de lado a distintos sectores; niños, jóvenes, marginados, separados, etc.; no toda la realidad humana está incorporada a nuestras familias parroquiales. Y si bien es difícil abrirse a todos porque no siempre estamos capacitados

**c) Desde todos:** Esta expresión apunta a la idea de pensar desde la realidad que vive la totalidad de los hombres que la componen, no parcializarla, no dividirla ni enfrentarla, no atender solo a un sector sino tratar de que responda a las distintas situaciones y realidades que se viven hoy. Es la actitud de quien está atento a la escucha de su propio pueblo, de su gente con sus realidades y necesidades más significativas. Este punto es uno de los más difíciles porque exige un discernimiento sobre las auténticas y realidades necesidades, es decir, aquello que verdaderamente haga a la persona más persona. En un tiempo tan lleno de caprichos o de necesidades inventadas no es fácil reconocer lo importante.

## **En perspectiva eclesial**

### **a) En Comunión:**

Se impone redescubrir a la Iglesia como Pueblo de Dios, como gran Familia de Dios en donde lo común está por encima de lo individual. Esto en lo concreto le exige al párroco una apertura hacia todos los horizontes comunionales:

- 1- Hacia la Diócesis: Cada parroquia depende teologalmente de la Iglesia Particular; no solo su existencia, sino su pastoral depende totalmente de las opciones que la diócesis realice. Esto obliga al sacerdote – párroco un corazón verdaderamente diocesano, un espíritu que privilegie el encuentro con todo lo que tenga que ver con la familia diocesana.
- 2- Hacia las parroquias: La mayoría de las diócesis están divididas por zonas o decanatos con el objetivo de promover una pastoral orgánica, un diálogo tanto a nivel de ministros como de organismos y personas, para poder responder mejor a las exigencias de este tiempo globalizado. Esto también le propone al párroco una capacidad de estar juntos a los otros sacerdotes y otras comunidades para pensar y organizar una pastoral de conjunto.
- 3- Hacia las distintas expresiones eclesiales dentro de la comunidad: Muchas parroquias parecen ser una simple suma de instituciones, movimientos, personas, pero nunca una verdadera comunidad con objetivos comunes, con un espíritu de familia, con un proyecto que involucre a todos sus agentes de pastoral, incluye todos los carismas a favor del bien común. Por eso, en este tiempo de llamada a la Comunión el párroco tiene que ser promotor de unidad, no solo ante los conflictos sino sobre todo en animar, fomentar y conducir un verdadero proyecto pastoral, que incluya e involucre a todos los miembros de la comunidad; iluminando las situaciones, promoviendo y encausando toda la riqueza de las distintas expresiones eclesiales hacia la pastoral orgánica.
4. Hacia las personas: Muchas veces nuestros agentes de pastoral parecen ser simplemente trabajadores, pero no siempre reciben nuestra atención, nuestro acompañamiento pastoral (lo que implica afecto, tiempo, y ministerio: al estilo de Jesús cuando acompañaba a sus discípulos). También se impone una tarea

comunional tratando de llegar a nuestra gente más cercana como nuestros primeros destinatarios de nuestro ministerio parroquial.

### **b) En Participación:**

La figura del párroco, en clave de la participación en la Iglesia, se puede encuadrar en la idea de promotor y animador de la tarea pastoral, en el carisma del discernimiento de los distintos carismas y talentos que el Espíritu Santo derrama en la Iglesia. Esto le exige una clara concepción de cada una de las vocaciones que dentro del Pueblo de Dios se dan: conocer y valorar al laico, desde una concepción teológica precisa respetando su misión específica de constructor del mundo (fiel al pensamiento de Pablo VI, en *Evangelii Nuntiandi* 70 y 73). Descubrir el lugar de la vida consagrada, incluso y fundamentalmente como servicio y riqueza para la comunidad diocesana y parroquial.

### **c) En Misión:**

El párroco, si bien es el pastor de la comunidad, en cuanto conduce y guía al Pueblo de Dios a él confiado, y en esta perspectiva, está más directamente orientado a la tarea pastoral, en cuanto al cuidado y edificación de la iglesia local, él también está exigido de realizar una fuerte tarea evangelizadora, entendida como salida permanente hacia el encuentro de todos, especialmente de los más alejados; sea realizado esto por sí, como por el impulso y animación de una verdadera parroquia evangelizadora. Aquí se nos exige un equilibrio entre la doble tarea de misionar a los agentes de pastoral como la de salir a todos los destinatarios de la acción evangelizadora. Queda abierto a la reflexión el cómo deberá realizarse hoy y aquí esta misión del párroco.

Si tenemos en cuenta tanto la propuesta de Líneas Pastorales como el último documento de Juan Pablo II (*Novo Millenium Ineunte*) uno descubre que una línea de acción pasa por la pastoral ordinaria, por la tarea ordinaria, desde el anuncio de la Palabra y la celebración de los sacramentos y la conducción – pastores de la comunidad congregada. Esto no excluye otras formas de evangelización, especialmente en clave de inculturación, uso de los MCS y sobre todo la promoción humana.

### **Llamado a la reflexión:**

Pablo VI, en el número 5 de *Evangelii Nuntiandi*, nos invitaba a pensar la pastoral, a asumir una actitud reflexiva para que la misión evangelizadora de la Iglesia sea fructuosa en bien del Pueblo de Dios. Líneas Pastorales nos convocaba a renovar la parroquia para que esté capacitada de llegar al hombre de hoy y en su propia vida e historia anunciar a Jesús y promover la dignidad humana. Estos datos deberían ser suficientes para descubrir en ello un signo de este tiempo para el discernimiento pastoral: Pensar y descubrir el papel del párroco y de la parroquia para este momento. Más de la mitad del clero en la Argentina estamos en este lugar pastoral, muchas de las formas de vivir y acrecentar la fe se dan en el marco de la vida parroquial, la mayoría de las formas de servicio solidario de la Iglesia se canalizan a través de las comunidades parroquiales. Todo esto y mucho más son motivo suficiente para descubrir no sólo la urgencia, sino sobre todo la importancia del ministerio del párroco y el lugar de la comunidad parroquial, que nos obligue a repensar su misión.

Ojalá crezcan en nuestro país los espacios de reflexión y de planificación pastoral para los párrocos y las comunidades parroquiales.

## ESTUDIO

### La identidad del hombre ante Dios\*

---

Pbro. Adolphe Gesché

Cuando Moisés, deslumbrado ante lo que está viendo, interroga a Dios y le dice: Si los hijos de Israel me preguntan cuál es tu nombre, ¿qué les responderé? (*Ex 3,13*), está planteando la pregunta exacta. Una pregunta acerca de la identidad, la única, en definitiva, que importa. ¿Cuál es tu nombre? para que sepa quién eres, para que ellos sepan quién eres, para que sepamos a qué Dios nos entregamos. El hombre, al hacer esta pregunta, se interroga tanto sobre Dios como sobre el futuro de su propia identidad. Porque no es indiferente al hombre saber a quién ha de dar su fe. ¿Qué soy, qué seré cuando tenga a Dios frente a mí? Como ocurre en toda relación, mi identidad está en juego cuando aparece el otro. Importa saber quién es, si quiero saber qué es lo que me va a ocurrir.

Ciertamente, toda la cuestión no queda resuelta aún. Además, Dios comienza por preservar y salvaguardar una parte incognoscible y por eso, precisamente, sin nombre: «Soy el que soy» (*Ex 3, 14*). En esto no hay obstáculo. Es importante para el hombre que Dios sea lo que es, y no un ídolo que se haya modelado de acuerdo a su necesidad y en el cual tan solo se encontraría y se serviría a sí mismo. Justamente, siendo ante todo lo que es, y no lo que yo quiero que sea, Dios será para mí ese cara a cara cuya identidad, cuyo nombre me interesa conocer para comprenderme a mí mismo.

Pero la pregunta de Moisés no deja de ser fundada y legítima. Por eso Dios responde a Moisés diciendo: «Hablarás así a los hijos de Israel: “El Señor, el Dios de sus padres, es el que me envía. *Este es mi nombre para siempre* y así seré invocado”» (*Ex 3, 15*). Responde así a la pregunta que se le hizo para saber, sin duda, si Dios era buena o mala noticia para el hombre. Ese Dios que soy, y que tú te inquietas por saber qué será él para ti, entiéndelo: Soy tu Dios, seré un Dios contigo y para ti. Ese Dios-Yo («Soy el que soy») es al mismo tiempo un «Dios-de...» (un Dios del hombre). Mi presencia te será benéfica.

Todavía hoy, el hombre plantea la misma pregunta que Moisés. No ya simplemente acerca de la existencia de Dios, sino más bien la otra, más determinante en un sentido, que se refiere a la relación entre el hombre y Dios: ¿Esta relación es constitutiva de mi ser o destructiva? ¿Me va a empequeñecer o me hará crecer?

Durante siglos tal relación ha sido pensada y vivida como evidentemente favorable al hombre. «Miseria del hombre sin Dios. Grandeza del hombre con Dios» (Pascal). Pero he aquí que para muchos hoy, Dios ha devenido sospechoso, e invertirían las palabras de Pascal: grandeza del hombre sin Dios, miseria del hombre con Dios, pues esta heteronomía frente a mí ¿no me es acaso funesta?

A partir del advenimiento de la Modernidad se plantearon muchas preguntas sobre Dios, pero solamente (si se puede hablar así) sobre su existencia. Preguntas que provenían de la ciencia o de la filosofía y que, en el fondo, concernían únicamente a Dios. Ahora, las preguntas sobre Dios se refieren, en resumidas cuentas, al hombre: «¿qué valor tiene para mí la idea de Dios? De un juicio de existencia se ha pasado a un juicio de valor<sup>116</sup>. Como en la Escritura, por otra parte, donde ya el salmista se interrogaba acerca de la identidad de un Dios que tan frecuentemente no responde, como si fuera sordo, impasible e insensible al hombre. Esas advertencias e inquietudes que se nos dirigen, asaltan también nuestra mente.

De modo que la contestación de Dios no es tanto una protesta contra Dios cuanto más bien una protesta en favor del hombre. Y por eso algunos piensan que es necesario que Dios muera para que el hombre sea. ¿Por qué? Porque Dios (o la idea de Dios o su confesión) impide al hombre ser él mismo.

---

\* *Revue théologique de Louvain*, 29, 1998, 3 - 28

<sup>116</sup> A. Dondeyne, *L'Athéisme contemporain et le problème des attributs de Dieu*, en *Ephem. Théol. Lov.*, t.37, 1961, p.462-480.

Poco importa, dice Sartre, que Dios exista o no (vemos que aquí la pregunta se ha deslizado de la existencia a la identidad), no quiero saber nada de él, porque la idea de Dios es funesta para el hombre, le impide gobernarse a sí mismo, darse una historia (tema de la historicidad). Pues una esencia precede a mi existencia y la gobierna, por lo tanto yo no soy el sujeto de mi historia, ni el autor de mi ser. Soy dictado por otro. «El ateísmo no lo es tanto en el sentido en que se agotaría demostrando que Dios no existe. Más bien declara que aunque Dios existiera, eso no cambiaría nada; este es nuestro punto de vista. No que creamos que Dios existe, pero pensamos que el problema no es el de su existencia; es necesario que el hombre se encuentre consigo mismo y se persuada de que nada puede salvarlo de sí mismo, ni siquiera una prueba valedera de la existencia de Dios»<sup>117</sup>.

Dicho de otro modo, según la fórmula de M. Merleau-Ponty, «la conciencia moral, (es decir el hombre) muere al contacto con el Absoluto»<sup>118</sup>. Pues ante la perfección ya realizada, sigue diciendo, no hay literalmente nada que hacer. Soy un ser dictado de antemano, lo cual me arranca a mi libertad. Para Feuerbach, al proponer a Dios, el hombre se desprende de sus propias cualidades (poder, libertad, bondad, saber, conciencia) para prestárselas a Dios. Desapropiado así de sí mismo, ya no es su propio sol. Está, literalmente, alienado (llevado por otro, *alienus*, alejado de sí)<sup>119</sup>.

Como se ve, este ateísmo ya no es un ateísmo metafísico, científico o cosmológico, sino un ateísmo existencial, humanista o antropológico. Ya no se trata de la negación de un Dios al que se juzga inexistente o dependiente de una hipótesis inútil (Laplace), sino del rechazo de un Dios al que se juzga atentatorio para el hombre. Ya no se considera la afirmación de Dios como un error, sino más bien como una culpa. Se ha pasado de un ateísmo a un antiteísmo. Mi existencia está amenazada por una esencia amenazadora. Debo defenderme contra esta intrusión que me desarraiga de mí mismo. Por lo tanto es necesario que Dios muera para que el hombre exista.

Se ve claramente en qué se fundamenta este rechazo de Dios: en la reivindicación de la autonomía humana. Pues ¿por qué se piensa que la idea de Dios impide al hombre ser él mismo? Porque le impide ser él mismo *por sí mismo*. Ahí está el fondo de la posición del ateísmo (o del antiteísmo) contemporáneo y de su justificación: la autonomía queda maltrecha por la presencia de una heteronomía. La autonomía es la construcción de sí por sí mismo. Ante Dios, el hombre pierde su identidad y se ve obligado a llorar su propia muerte. La existencia de Dios es la muerte del hombre. Entiéndase: como sujeto autónomo y dueño de sí. Por esa razón hay que proclamar la muerte de Dios, pues vale más llorar esa muerte que la nuestra.

Pero precisamente ante esta desconfianza, podemos y debemos a nuestra vez comenzar a estar alerta y a plantear preguntas. ¿Es así cómo se debe entender la autonomía? ¿No hay una equivocación sobre su naturaleza y sus condiciones? Una equivocación que, paradójicamente, conduciría a la asfixia de la autonomía. Concebido como una mera construcción de sí por sí mismo, sin cara o cara o frente a frente, ¿no se arriesga el hombre a enredarse en la tautología, y en una tautología destructora? «No vayan a pensar que habiendo matado a Dios, nos previene Michel Foucault, hayan construido a un hombre que valga más que él, o que se mantenga mejor en pie»<sup>120</sup>. Muchas corrientes filosóficas nos ponen aquí en guardia. «¿Es seguro que la inmanencia sea la gracia suprema?», pregunta Levinas<sup>121</sup>.

Hoy se hace notar que la alteridad –pues de esto se trata precisamente– es un factor constitutivo de la identidad. El otro (*alter*, *heteros*) no es el enemigo, el intruso, el *alienus*, que efectivamente y literalmente me enajena. El otro, como lo han demostrado Levinas y Ricœur, es justamente el que, por su alteridad misma, me llama, me convoca, sacándome del encierro sobre mí mismo. Paradójicamente la alteridad es parte constitutiva de la identidad. Nadie se construye ni se comprende solo frente a sí mismo, en la soledad. Necesitamos que se nos arranque, se nos llame, se nos interpele (nos encontramos

<sup>117</sup> J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1966, p.95 (ver también p.21-26)

<sup>118</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris, 1948, p.121

<sup>119</sup> L. Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, tr. J.-P. Osier y J.-P. Grossein, Paris, 1968.

<sup>120</sup> M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, 1969, p.275. Ver también del mismo autor, *Les mots et les choses*, Paris, 1966, p.398.

<sup>121</sup> E. Levinas, *Transcendance et intelligibilité*, Ginebra, 1984, p.23.

aquí con la idea del nombre y de la nominación). No solamente para saber que somos, sino qué es lo que somos; y para poder construir, a partir de ahí, una verdadera autonomía, que siempre es de diálogo.

Es lo que han comprendido muy bien las nuevas filosofías –que a justo título pueden ser llamadas filosofías de la alteridad–, para las cuales el otro no es agresor, sino fundador. Filosofías de la alteridad o filosofías de la autonomía por gracia del otro y ministerio del otro, y que son exactamente lo contrario de las filosofías existencialistas, filosofías de la autonomía por sí mismo, por otra parte, características de una época. De la época de la euforia de los años de la posguerra («los caminos de la libertad»), de la euforia de las filosofías del sujeto y de la existencia, haciendo frente –y se comprende su sobresalto cuando uno se coloca en el contexto de la época– a las filosofías del objeto y de la esencia. Filosofías en las cuales el otro aparece como *Mirada* (Sartre), en la que, efectivamente, habiendo devenido objeto (soy mirado), me pierdo. Muy distinto es cuando el otro se torna para mí un *Rostró* (Levinas), y yo devengo un sujeto.

Alrededor de esta cuestión gira todo el malentendido de las filosofías existencialistas. No el haber protestado a favor de la libertad y de la autonomía, sino el haber pensado, como lo creyó Prometeo («el primer santo del calendario laico», decía Feuerbach), que estas se conquistan en la soledad y el rechazo. Esta fue una equivocación epistemológica fundamental, que condujo además –nueva paradoja– a la conclusión, por parte de los mismos que acababan de protestar la autonomía del hombre, que éste sin embargo seguía siendo «pasión inútil», «libertad para nada» (Sartre).

Error epistemológico y antropológico, que olvidaba que la identidad, el ser uno mismo, se constituye en y gracias a la prueba de la alteridad, en el encuentro con el otro. Todos lo sabemos hoy. Antes de volcarnos sobre la alteridad de Dios (teología), es importante que tomemos conciencia de la capital importancia que tiene la alteridad humana para nuestra identidad (antropología). «En su estructura misma aborda el hombre el enigma de la teología» (Focio, *Anfiloquia*, Qu. 252). Estamos lejos del hombre «*autoanthropôs*» de Aristóteles, el hombre por sí mismo y sin un Tercero.

Ser puesto en su propio lugar por otro, o frente a otro, funda mejor la autonomía que una autopoición. En todos los dominios, la autopoición corre el riesgo de ser repetitiva o solipsista. Peligro y no beneficio. Supongamos que un ser humano está solo en esta tierra. Nadie lo conoce, ¿se conoce a sí mismo? Si quiere anunciarse (si es que se le ocurre tal idea) ¿a quién se anunciará o a quién será anunciado? La etimología que ve en la palabra latina *persona* la raíz *per-sonare*, «hacer sonar», «hacer resonar», es filológicamente falsa, pero expresa muy bien que si nada lo hace resonar, un individuo (*individuus*, «que no condivide» con los demás, separado, *atomos*) no accede al estado de persona. La identidad supone, clama por una alteridad que la haga emerger, *ek-sistir*, salir de lo indiferenciado y de lo no identificado.

No hay ninguna necesidad de la hipótesis imaginaria (pero que da qué pensar) del hombre perdido solo en un universo sin sonido. La experiencia y las reglas de la vida cotidiana nos informan suficientemente. «Nadie es juez en su propia causa», dice muy bien el adagio jurídico: no puedo comprenderme y juzgarme ante un tribunal convocado por mí y para mí solo. Ni siquiera podría convocarme, pues falta la toma de conciencia de mí mismo, lo que siempre supone una conciencia de otro, como lo ha demostrado la psicología contemporánea, en particular en su estudio del proceso de identificación en el niño (Piaget). Paradójicamente –lo repito una vez más– es identificándose frente a otro cómo se identifica el niño. La conciencia de sí es primero una conciencia del otro. «Es la confianza que los demás nos tienen lo que nos indica nuestro camino»<sup>122</sup>.

Otro ejemplo –superficial sólo en apariencia–, el de todos los procesos humanos de identidad. En la Odisea, Ulises entra en Itaca, desconocido y sin identidad. No es nadie para nadie. Pero alguien lo interpela (*per sonare*): «Extranjero, háblame con franqueza, necesito saber: dime tu nombre, y tu pueblo, y tu ciudad, y tu raza». Y Ulises responde: «Tengo el honor de haber nacido en las llanuras de Creta. Mi padre era muy rico...» (Canto XIV, 185-199). Ulises va a poder expresar su identidad, no partiendo de sí mismo sino de otro: por su nombre, que recibió de otro; diciendo a qué pueblo pertenece, cuál es su

<sup>122</sup> Fr. Mauriac, *Un adolescent d'autrefois*, en *Œuvres romanesques et théâtrales complètes*, t.IV (coll. *Bibliothèque de la Pléiade*), París, 1985, p.802.

ciudad, donde fue recibido por la autoridad de otros como ciudadano; invocando su raza, en la que nació sin haberlo querido. Las coordenadas que circunscriben nuestra identidad nos llegan primeramente desde afuera, nos son exteriores. Se es y se nace por medio de otro. El lugar natal de la identidad se encuentra en lo que Levinas llama la exterioridad (ver el subtítulo de «Totalidad e infinito»). Nos llega del otro, desde afuera.

Es menester, por lo tanto, distinguir en adelante, muy escrupulosamente, alteridad y alienación. Frente al *alienus* hostil y perturbador, que me desapropia, devengo efectivamente extranjero a mí mismo, *desconhecido de mi mesmo*, un desconocido para mí mismo (F. Pessoa). Hubo entonces ruptura, esa «totalización» para el otro, de la que habla Levinas<sup>123</sup>. Una parábola de esa falsa relación de alteridad que no respeta la identidad del otro (y eso es la alienación) ¿acaso no nos la ofrece el relato del Génesis? La serpiente está esencialmente en falta porque induce en Eva un deseo que no es el suyo. En esto se halla tal vez toda la esencia del pecado: en instilar en otro un deseo que no es el suyo, que no lo constituye sino que lo aliena, lo arrebató a sí mismo. Un deseo contrario a su identidad y que le impide así ser él mismo. Entonces devengo inmediatamente un extraño (*alienus*) a mí mismo, por falta de una alteridad de convocatoria y de comunión. Hay pecado cada vez que se le impide a alguien devenir lo que podría ser o que uno mismo se impide devenir lo que podría ser. Inmediatamente se torna uno extraño (*alienus*) a sí mismo. Uno descubre que está desnudo, aislado, perdido, que es culpable. Y se está en camino de perder la propia identidad.

Enteramente diferente es aquel otro que se presenta, no como *alienus*, sino como *alter*. No se presenta como adversario, sino frente a frente, como tercero, como testigo; como el que me nombra, me identifica, me anuncia. En el camino de Emaús, el desconocido viene al encuentro de dos hombres que han devenido extranjeros para sí mismos. Este hombre que se les acerca es primeramente el *xenos*, el extranjero (en el sentido primero del término griego). Pero por la doble gracia, de su propia hospitalidad por la palabra, y de la de ellos en la hostería, se transforma en el huésped (segundo sentido del término griego). El huésped que recibe y es recibido y que, desde ese instante, es reconocido en su identidad («Entonces se les abrieron los ojos y lo reconocieron», *Lc* 24, 31) y permite a los otros redescubrirse en su identidad («¿No ardía nuestro corazón mientras nos hablaba?» 32). De la tiniebla que se cierne sobre ellos y sobre él («algo impedía que sus ojos lo reconocieran», 16) pasan a la claridad («Y ellos contaron lo que les había pasado en el camino, y cómo lo habían reconocido al partir el pan» 35). Ese otro que se convierte en huésped –y tal vez sea esta la definición de la alteridad, a diferencia de la alienación– es aquel que, al recibirme, permite que yo me reciba a mí mismo. Así se hablará más tarde, a propósito de la Trinidad, de la divina *philoxenia*, de la divina Hospitalidad.

Nuestra común vida de hospitalidad tiene los mismos acentos. Tomemos el caso del nombre y de la nominación. ¿Yo no soy yo acaso porque he sido nombrado? ¿El otro no es acaso aquel que me nombra? Casi anterioridad de la nominación sobre el ser: «Las cosas, al ser nombradas, son llamadas a ser»<sup>124</sup> Piénsese en la importancia que los padres atribuyen a la elección del nombre que darán a su hijo. Se impone de tal modo este nombre que se tornará tan inseparable de mi ser que un día llegará a parecerme que no habría podido llamarme de otro modo. Pues bien, todo eso me ha sido dado por otro, sin que yo interviniese para nada. Al contrario, el drama indescriptible de los niños sin nombre, y que claman al cielo y a la tierra para saber de quién han nacido, es suficiente, si me atrevo a hablar así, para ilustrarnos patéticamente. Ocurre como con el amor: no estoy seguro de ser amado hasta que me lo dicen (en la forma que sea; la famosa «declaración de amor»).

Dar un nombre, nombrar, es casi crear, o en todo caso, instituir a la persona. El nombre no es un simple *flatus vocis*, útil solamente para la comunicación. Integra el ser anónimo, hasta desconocido e incognoscible, en la comunidad de los demás, instituyendo así a la persona. Sabemos que en el Antiguo Testamento, conocer el nombre de alguien es conocerlo a él. Lo vimos con Moisés, de quien partimos. De ahí la pregunta que se repite sin cesar, y que resume tal vez toda la búsqueda en dicha Escritura para

<sup>123</sup> E. Levinas, *Totalité et infini*, La Haya, 1961

<sup>124</sup> M. Heidegger, *En chemin vers la parole*, tr. fr. F.Fédier, París, 1976, p.24.

conocer el nombre de su Dios. «*Noverim te, noverim me*», que te conozca para que me conozca a mí mismo, dirá admirablemente San Agustín. Volvía a hacer exactamente la misma pregunta que Moisés.

Esta búsqueda de identidad a través del otro está también presente en el Nuevo Testamento. «Y ustedes, ¿quién dicen que soy yo?» (*Mt 16, 15*). En ninguna parte vemos que Jesús se enuncie a sí mismo y diga quién es (salvo cuando se da el título de «Hijo del hombre»). Como si pidiese a los que lo conocen que se lo revelasen, o en todo caso, que lo revelasen. Como, por otra parte, lo espera también del Padre: «Padre, glorifica a tu Hijo» (cf. *Jn 17, 1* y *passim*). Todo el tema del reconocerse es el que está aquí en juego: me conozco sólo porque soy conocido y soy conocido sólo porque se me reconoce. En la isla, Robinson necesitó a Viernes para poder salir de la exclusión. Hay que «abandonar su país» (cf. *Gn 12, 1*), abandonar la indiferencia de «estarse en su casa», para encontrarse con la diferencia, para ser reconocido y reconocerse. Todo ser debe ser aceptado y nombrado, reconocido y anunciado, bautizado, declarado.

Por otra parte, no se podría insistir bastante en todos los ritos sociales que nos hacen nacer a la existencia. Un rey, si bien es rey desde el instante de la muerte de su padre, deberá, no obstante, ser entronizado, reconocido, hasta el punto de que debe perder, por el espacio de algunos instantes, sus prerrogativas de soberano, prestando juramento ante uno de los representantes de sus súbditos, que sin embargo le es inferior. Rey ya lo *es* (según el orden de la naturaleza o de la convención), pero *existe* únicamente después de la oficialización, es decir después de haber sido reconocido por otro (orden de la cultura o de la socialización).

Se podría pensar también en los ritos de iniciación (o de lo que de ellos queda entre nosotros). No le basta al adolescente haber pasado de hecho y biológicamente a otra edad (orden de la naturaleza), es menester que pase culturalmente a través de los ritos de simbolización y de identificación al término de los cuales será reconocido como tal (orden de la existencia, de la ek-sistencia). Entonces, por ese reconocimiento de los adultos, será integrado y entrará verdaderamente en el orden de las personas. Alteridad de reconocimiento y de comunión. ¿Cómo no regocijarse aquí de la «falsa» pero magnífica etimología que Ernesto Hello atribuía a la palabra *Ego*? «*Ego, Egeo, Ego*, indicativo presente del verbo *egere*. Tener necesidad. Olvidando el sentido de las palabras, el hombre se encastilla en su *yo*. Olvida que para él la palabra *Yo* quiere decir: necesito. No puede decir su nombre, sin pedir limosna. ¿Y qué dice el Verbo encarnado, en el solemne juicio: “Tuve hambre, tuve sed”?»<sup>125</sup>.

Porque uno no existe enteramente solo. La autoridad (en el sentido del latín *auctoritas*) es precisamente el acto de otro que «me aumenta» (*augere*), me eleva (*e-levare*), me lleva a más, me educa (*e-ducere*), me enseña (*in-signare*), me señala, me agranda. Y que, cuanto más grande es («Augustus»: el que acrecienta), me lleva de la mano por el camino de mi identidad. Hoy la alteridad ya no es el miedo o la amenaza a una alteración de mi autonomía. Tal vez hacía falta que después de la era de la sospecha (Freud, Marx y Nietzsche), viniese la era que yo llamaría de «la sospecha de la sospecha» (cuyos testigos podrían ser Ricoeur, Levinas, Kristeva), para que se levante el velo y quede al descubierto la bendición que es la alteridad para salvarnos del enclaustramiento. «Si nos cuesta amar es porque nos cuesta colocar nuestro narcisismo en otro, considerado como un valor inconmensurable que garantice así nuestra propia potencialidad. Cuando llegamos a amar, acaso sea porque alguien, hombre o mujer o niño o una palabra, o una flor ... ha podido resistir frente a nuestro irreductible poder de desconfianza, de odio y de miedo a delegar en una alteridad ideal»<sup>126</sup>. Quien se expresa así es una psicoanalista.

Y es asombroso que Kant, que tanto ha contribuido a la afirmación de la autonomía del hombre, haya podido hablar de la paradoja de la conciencia moral en estos términos: «Aunque el hombre deba obrar únicamente por sí mismo, se ve sin embargo obligado por su razón a obrar *como bajo las órdenes de otra persona*»<sup>127</sup>. Y de nuevo, en el mismo pasaje: «Para no estar en contradicción consigo misma, la conciencia humana en todos sus deberes debe concebir a otro que no sea ella misma, como juez de sus acciones».

<sup>125</sup> E. Hello, *Paroles de Dieu*, (París 1877), Grenoble 1992, p.107-108

<sup>126</sup> Julia Kristeva, *Histoires d'amour*, París, 1983, p.166.

<sup>127</sup> M. Kant, *Doctrine de la vertu*, Sección II,c.1, § 13, tr.fr. Philonenko, París, 1968, p.112-113



Con estas enseñanzas, y recordando lo que acabamos de sospechar acerca de los vínculos entre *alter* y *augere*, estamos en condiciones de considerar más cómodamente qué significa para nosotros la alteridad de quien es el más grande, *in excelsis*. Cuando la alteridad, el otro, se llama Dios, cuando la heteronomía deviene teonomía, ¿el proceso de identidad no deviene verdaderamente lo que es y, enteramente, lo que debe ser? «Vayamos en busca de lo nuestro, por lejos que haya que ir» (Hölderlin). ¿Se debe comprender todo entre nosotros, o mejor dicho, no se lo puede comprender, porque se abre hacia Otro, hacia lo que nos trasciende y así nos coloca en nuestro lugar? «La verdad de lo finito está en lo infinito» (Hegel, y luego Walter Benjamin). Un filósofo que defiende esforzadamente y con toda claridad la ética humana porque el hombre es hombre, es el que, sin embargo, nos advierte: «Probablemente sea el desconocimiento de la originalidad irreductible de la alteridad y de la trascendencia, y una interpretación puramente negativa de la proximidad ética y del amor, *la obstinación de expresarlas en términos de immanencia*, lo que hace que la idea de infinito pueda ser entendida como los dominios de la incertidumbre de una humanidad preocupada de sí misma e incapaz de abarcar el infinito»<sup>128</sup>.

Y ciertamente, como en otros pasajes, uno puede vacilar en entender los términos empleados por Levinas idénticamente a lo que nosotros entendemos por trascendencia y por infinito. Pero, ¿podemos todavía verdaderamente vacilar, cuando, en ese mismo pasaje, califica la incapacidad de aceptar el infinito como incapacidad de «ser asombrado por Dios», y cuando comprende «la idea del infinito en nosotros, o la humanidad del hombre, como teología o inteligibilidad de lo trascendente? Sin duda, estamos autorizados entonces a proponer nuestras preguntas y nuestras respuestas cristianas acerca de una identidad del hombre ante Dios, como una antropología pertinente.

¿No salimos engrandecidos al medirnos con el Otro? Sobre todo, se nos dice, si se trata de la suerte de nuestra interioridad más profunda: «La excepción de la idea de lo infinito implica el despertar de un *psiquismo* que no se reduce a la pura correlación (del saber por sí). Excepción que indica el pensamiento humano pensante ¡precisamente como teología!»<sup>129</sup>. ¿Dónde está la alienación? ¿Y no redescubrimos así, con una audacia que ahora ya no es arrogancia, nuestro derecho a hablar con nuestro lenguaje: el de un «superior summo meo» que es al mismo tiempo nuestro «interior íntimo meo»? (san Agustín, *Confesiones*, III,6, 11). Lo que es más alto que nuestra propia altura es al mismo tiempo lo que nos es más íntimo que nosotros mismos. Identidad por el Otro. «¿Afecto irreversible de lo finito por lo infinito. Pasividad y paciencia, o adoración y deslumbramiento, del que habla Descartes en el último apartado de la tercera *Meditación metafísica*?»<sup>130</sup>. Derecho a hablar en nuestro lenguaje

Podemos ahora preguntarnos con toda honestidad y preguntar a los demás, si es verdad que el hombre muere en contacto con el Absoluto. Ciertamente, a condición de que no nos engañemos y no engañemos a nadie acerca del Absoluto: toda la cuestión está tal vez ahí y sobre ello volveremos. Pero lo que acabamos de decir nos invita, evidentemente, a ver que el hombre se conquista (o puede conquistarse) al contacto con el Absoluto. Es lo que debemos examinar más de cerca, porque en esto se juega todo para nosotros.

Cuanto más alto está el que es mi otro (cuanto mayor es la alteridad), tanto más se confirma mi identidad. Justamente aquí se perfila la idea de Dios como Tercero-Trascendente, Tercero-Trascendente no de aplastamiento sino de comunión. No un Tercero excluyente, sino un Tercero incluyente.

Lo sabemos también por nuestra experiencia simplemente humana. Cuanto más prestigioso sea un testigo que se presenta en mi favor, tanto más válido y salvador será su testimonio para mí. ¡Cuántas veces nos hemos sentido enaltecidos a nuestros propios ojos por la estima que nos demostraba alguna alta personalidad! Aquí debemos desconfiar absolutamente de una falsa idea: que la grandeza de alguien aplasta necesariamente a los demás. Por supuesto, ese caso se da, pero no está en la verdadera naturaleza de las cosas, en particular si el otro es verdaderamente grande: los grandes no aplastan (es casi la definición de la grandeza). Y nunca se es tan grande como cuando se tiene la oportunidad, la gracia y la

---

<sup>128</sup> E. Levinas, *Transcendence et intelligibilité*, Ginebra, 1984, p.28-29

<sup>129</sup> Id., *ibid.*, p.25

<sup>130</sup> Id., *ibid.*, p. 26.

felicidad de medirse con otro más grande . Es esta toda la simbólica del combate de Jacob con el ángel. Nunca será Jacob tan grande como al salir de ese combate, en el que recibe un nombre nuevo (notemos nuevamente la importancia del nombre, como en el caso de Moisés). El nombre nuevo, *Is-ra-El*, es nombre de reconocimiento y de identificación, «porque se ha mostrado fuerte con (o contra) Dios» (Gn 32, 29). Lejos de ser un nombre de condenación, este nombre es nombre de bendición, y de bendición «para siempre». Lo mismo ocurre con Job: «Esta disputa entre el hombre y Dios podría parecer inconveniente, a causa de la distancia que los separa. Pero hay que tener en cuenta que la diferencia entre las personas nada cambia a la verdad. Cuando se ha dicho la verdad, sea quien fuere el adversario, se es invencible» (Tomás de Aquino, *Expositio super Job*, 13, 3).

Pero además, de lo que se trata aquí es precisamente de la cuestión del Tercero-Trascendente. El Tercero-Trascendente (por el momento no nos referimos a su forma precisa ni a su contenido; nos atenemos a la idea y al concepto), es aquí el Testigo del hombre, y tal vez no haya más hermosa calificación de Dios. El Tercero-Trascendente no es un ser englobante y aplastante, sino precisamente tras-(as) cendente. Entendamos bien este término yendo a su origen latino: «*transcendens*» (participio activo) o sea no sólo aquel que *es* trascendente para sí mismo y por sí mismo ( aunque lo es también: «Yo soy el que soy»), sino el que *torna* trascendente, el que me eleva, me hace «traspasar», ir más allá del estado en que me encuentro para pasar a más. Pero precisamente para eso, es necesario que sea efectivamente más grande, que sea Trascendente ( y eventualmente el Trascendente) para que me haga posible tal superación.

Si se mira ahora a Dios según este vocablo, todavía abstracto, de Trascendente, se comprende que se pueda ver en él esa alteridad testimoniante, ese Otro ante el cual, contrariamente a lo que se podría creer o temer, el hombre, lejos de morir a su contacto, se engrandece. Pues si Jacob se hubiera negado a medirse con el ángel, habría perdido la oportunidad de ser grande. Al rechazar la exigencia de la alteridad, habría perdido, en esa misma dimisión, el acceso a su identidad suprema. «Si es imposible medirse con el inconmensurable, entonces el hombre no ha justificado su existencia»<sup>131</sup>. El hombre siempre está tentado de replegarse temblorosamente sobre sí mismo. El Tercero deshace la tautología, la ilusión de ser por sí mismo (Narciso). Me arranca a una alienación en mí y por mí, que es tal vez más perniciosa aún que una alienación externa. Alienación interna, en la que me precipito, me hundo, me pierdo en mí y por mí, y en adelante, perdido enteramente.

Por ese motivo, no está dicho que hayamos actuado bien despidiendo a Dios. «Estamos llamados a dar inspiraciones a nuestros Moisés que no creen en Yahvé y sucumben ante los acontecimientos que enloquecen sus deseos. Nuestra propia capacidad imaginativa, y por lo tanto creadora, innovadora, es lo único que puede abrir las estructuras psíquicas a una movilidad *descentrada*, lo que parece ser una exigencia psíquica e histórica de la época»<sup>132</sup>. Es una psicoanalista quien nos habla así. ¿Nosotros los creyentes, deberíamos ser más tímidos?

Por otra parte, acaso en esta perspectiva se pueda comprender que la afirmación de una teonomía constituye el fundamento más radical posible de autonomía, y por lo tanto de una verdadera afirmación del hombre, no de su destrucción. También es aquí donde se puede entender la solemne advertencia de que no es bueno que el hombre esté solo, e interpretarla de esta manera: no es bueno que los hombres estén solos, confinados en su propio cara a cara. Dios es aquel cuyo nombre es salvador precisamente porque es el *Otro de los hombres*, porque es esa Alteridad, ese Otro que nos permite liberarnos, salvarnos de nuestra soledad individual, y también de la soledad de Narcisos comunitarios: «Una multitud innumerable de hombres parecidos e iguales girando sin cesar sobre sí mismos» (Tocqueville). Y de nuevo, un filósofo contemporáneo: «El *tertium* es el sello de la divinidad. En la perspectiva de ese *tertium* las palabras, así como las relaciones de todo género, estrechan sus vínculos recíprocos y establecen la condición que les da sentido. Ocurre, de tiempo en tiempo, que los hombres creen o alimentan la ilusión de agotar el sentido de su atención al otro en sus relaciones personales específicas, como esos jugadores de ajedrez que se forjan la ilusión de estar jugando con otro. Entre los hombres,

<sup>131</sup> A. Tarkovski, *Journal 1970-1986* (coll. *Cahiers du cinéma*), París, 1993, p.24.

<sup>132</sup> Julia Kristeva, *Événement et révélation*, en *L'Infini*, t. 5. 1984, p.10.

aun cuando ni se lo imaginen, se insinúa inevitablemente un *tertium*, que constituye el fondo que da, como en toda experiencia religiosa, sentido y vida a sus gestos y a sus palabras»<sup>133</sup>. Esto equivale a expresar en términos filosóficos lo que acabamos de descubrir en la identidad ante el Tercero-Trascendente, que contiene la promesa de un salir de sí mismo que libera. Comentando una reflexión de Plutarco, J.-L. Chrétien pudo escribir que «la punta de nuestra identidad consiste en que nos expone al otro»<sup>134</sup>.

Este salir de su centro se llama, en términos cristianos, la fe. Nada más esclarecedor en esto que recurrir a la etimología. La palabra latina *fides* ha dado en español (y en otras lenguas) no solamente la palabra fe, mas también confianza, confidencia, fianza, fiarse de, etc. Palabras todas que, aun en su uso profano, indican una realidad profunda y una misteriosa verdad de la existencia, y que se encuentran entre las más hermosas expresiones de las relaciones «humanas simplemente humanas». Nadie puede vivir sin dar fe y sobre todo sin que le tengan fe. Nadie, aun en la vida diaria, puede en todo momento verificar todo por sí mismo, ni fiarse sólo de sí mismo. Inmediatamente quedaría bloqueado. En ciertos momentos debe abandonarse para confiar (por supuesto en quien es «digno de fe» precisamente). Existe, pues, un salir de su centro, una confianza en el prójimo, que son indispensables simplemente para ser uno mismo. Pues eso es precisamente la fe: tomarle a uno la palabra (Mauriac), remitirse (en parte) al otro, y esto no para perderme, al contrario, para encontrarme (se perdería quien quisiera siempre y en todo momento descubrirlo todo y verificar todo por sí mismo: ese tal naufragaría en la locura, literal y paradójicamente «fuera de sí»). Este es sin duda uno de los sentidos profundos de las palabras evangélicas acerca del que quiere «ganar su vida» por sus solas fuerzas, y la pierde, mientras que quien consiente en perderla (en remitirse a otro en la fe), la gana. La alteridad, presente en el acto de fe, es constitutiva de nosotros mismos y de nuestro adelantamiento en la aventura de la existencia.

Vemos también la importancia simplemente profana de la fe en expresiones como: doy fe, a fe mía, en fe de lo cual, obrar de buena fe, etc., expresiones que muestran que la fe está presente en todas partes y especialmente cuando nos comprometemos desde lo más profundo de nuestro ser. Al contrario, tales expresiones como: sin fe ni ley, de mala fe, desconfiado, etc. hablan de una situación que nos pone fuera de la comunidad humana.

Lo mismo se podría decir del término latino *credere*, que ha dado, además de la palabra creer, creíble, crédito, acreditar, o su contrario desacreditar. Lejos, pues de ser una alienación, la fe en el otro, si éste es «digno de fe», como se dice, da la medida de nuestro ser y lo ahonda en su identidad. Existe un *Sitz im Glauben* tan vital como el *Sitz im Leben*.

En cuanto a la fe en Dios, que es la fe en el Otro, aquí la alteridad va a desempeñar un papel mucho más determinante aún. El otro (con minúscula) nunca será enteramente otro. Se me *parece*, es mi semejante. No es *enteramente* trascendente, enteramente diferente. En él, la alteridad (muy real sin embargo, como lo hemos visto) se oscurece, se difuma, no se dibuja con nitidez. Puede difuminarse hasta el punto de que el otro corra peligro de devenir un simple reflejo mío. Es forzoso comprobar, y esto sin pretender denigrar nuestras relaciones humanas, que el prójimo no sacia suficientemente mi sed de alteridad y de trascendencia. Es la terrible usura del tiempo y de la proximidad, en suma de la inmanencia. Sin llegar a decir con Sartre que «el infierno son los otros», el prójimo puede, sin duda a causa de su semejanza, y precisamente por eso, convertirse en agresión, violencia mimética (R. Girard). ¿Esta pesadilla es acaso inevitable y sin apelación?

El Otro (con mayúscula) –y no somos nosotros quienes lo hemos inventado, sino que otros nos lo han dicho recientemente– se nos presenta como salvador de nuestra alteridad. ¿No es acaso porque existe el

---

<sup>133</sup> A. Gargani, *L'expérience religieuse comme événement et interprétation*, en J. Derrida et G. Vattimo, *La Religion*, París, 1996, p.123-150 (p.139). En la misma colección de artículos, M. Ferraris subraya la incoherencia de un pensamiento para el que fuera suficiente descubrir la trascendencia sólo en la alteridad del otro yo: «¿Qué puede significar una vida plenamente presente? Esta exigencia antropológica caracteriza en un sentido la religión moderna que tiende a presentarse como una religión del otro. Pero hay una cierta incoherencia en proclamar el fin de la trascendencia y de las relaciones verticales, exigiendo luego la tematización de la trascendencia del otro» (p.194-195)

<sup>134</sup> J.-L. Chrétien, *L'Appel et la réponse*, París, 1992, p.71, comentando a Plutarco, *El Demonio de Sócrates*, 588 b-589

Otro, alteridad absoluta e inalterable, sin desgaste e infinito, que la idea de alteridad permanece (todavía) entre nosotros? «Las palabras que caen de esa silueta de ángel son palabras esenciales, que nos procuran ayuda inmediatamente»<sup>135</sup>. Dios, el Otro-de-los-hombres (es casi su definición, «Responderás: “El Dios de vuestros padres”...»), es exactamente esa alteridad que me permite identificarme, y no perderme en lo que no es sino yo mismo, o que, cuando se trata del otro (con minúscula), termina siempre por tornarse, por una parte, un reflejo de mí mismo (como yo para él), pues no somos alteridades radicales, unos para los otros.

¿Quién nos salvará entonces de este juego de espejos y de reflejos, y salvará así nuestra mutua alteridad y la preservará en su promesa? Cómo no quedar impresionado por ese texto de Sartre, texto de un universo sin Dios, y que, sin embargo, viene a decir también que el hombre no basta para ser alteridad para otro hombre: «El existencialista nunca tomará al hombre como fin, porque éste nunca está acabado. Y no debemos creer que haya una humanidad a la que podamos tributar culto. El culto a la humanidad termina en el humanismo cerrado sobre sí mismo de Augusto Comte»<sup>136</sup>.

La simple afirmación de Dios, aún antes de hablar específicamente de un Dios salvador, ¿no es ya por sí misma infinitamente salvadora, por ser la afirmación de una alteridad? Por el solo hecho de existir «simplemente» como el Otro, Dios ya es quien permite que me construya ante esa alteridad que, como hemos visto, es confirmadora y no destructora de nuestra identidad. Pero cuánto más verdadero es esto si ese Otro no es alteridad de alejamiento y soledad sino alteridad de comunión, puesto que nos referimos a un Dios de Trinidad (un Dios no cerrado frente a sí mismo) y de Encarnación (un Dios no cerrado con relación a nosotros). Por el solo hecho de que Dios existe, ya me permite afirmar mi identidad. Pero cuánto más si dicha Alteridad «Yo soy el que soy» se ocupa (la *Sorge* de Heidegger) de nuestra proximidad («Estaré con ustedes»), y esto «desde la creación del mundo».

Pues por el solo hecho de ser a su imagen y semejanza, puedo acudir a él como a un tribunal de apelación y protestar contra todo aquel –grupo o individuo– que intentara con cualquier pretexto atentar contra mi vida, contra lo que soy, contra mi identidad, diciendo que soy económicamente inútil, afectivamente desamparado, intelectualmente pobre, socialmente indeseable, físicamente insoportable ¡qué sé yo! Sea yo quien fuere, me encuentre ante quien me encuentre, puedo apelar al Otro, que prohíbe soberanamente que se atente contra la existencia del que es a su imagen. «Yo les doy todo lo que se mueve y tiene vida. Pero pediré cuenta al hombre de la vida de su prójimo, porque el hombre ha sido creado a imagen de Dios» (*Gen 9, 3. 5-6*).

Vemos que la sola existencia de Dios, la sola idea de Dios, instituye al hombre en los derechos imprescriptibles de su autonomía, y nadie tiene derecho a destruirla. El fundamento último de mi identidad y de mi autonomía, lo hallo en Aquel cuyo Rostro prohíbe a quienquiera desfigurarse el mío. En este sentido es exacto decir que los derechos del hombre tienen su fundamento en los derechos de Dios. Por algo es, sin duda, que desde tiempo inmemorial, los hombres, para entenderse, han acudido a los dioses. Y es en el frontispicio de un templo, el de Delfos, donde está inscrita la famosa norma humanista «Hombre, concógete a ti mismo», como si para dicha comprensión y afirmación de sí fuera necesario al hombre apelar al dios. «Entretanto los dioses han proliferado, y si el hombre quiere participar en la antigua felicidad, debe hacerles una visita»<sup>137</sup>. Y también: «Cuando Diótimo se encarga de explicar a Dios a los comensales del *Banquete*, no condena ninguna forma de la pasión humana, simplemente intenta reunirse con el infinito»<sup>138</sup>. El pórtico de Chartres, que nos muestra a Dios modelando con amor la cabeza ensortijada de Adán mirando en ella el perfil de su Hijo amado, expresa en imágenes cristianas dicha confirmación del hombre por parte de Dios.

Por lo demás, de lo que se trata aquí, es precisamente como en Chartres, de la idea de creación y de llamada (es lo mismo). Pues indudablemente no basta afirmar a Dios, ni siquiera ver que él nos afirma y confirma, como si pese a todo sólo se tratara de la simple *existencia* de esa Alteridad y del simple *hecho*

---

<sup>135</sup> R. Char, *Seuls demeurent*, en *Œuvres complètes (col. Bibliothèque de la Pléiade)*, París, 1983, p.144.

<sup>136</sup> J.-P. Sartre, *L'Existencialisme* (n.2), p.92.

<sup>137</sup> E. Jünger, *Le Mur du temps*, tr. fr. H. Thomas (coll *Folio-Essais*, 249), París, 1994, p.145.

<sup>138</sup> Marguerite Yourcenar, *Le temps, ce grand sculpteur* (coll *Folio-Essais*), París, 1991, p.221.

de mi autonomía. Hay más. Por la creación, Dios *funda* mi autonomía y hace de ella un *derecho*. Tal es el sentido de la idea de creación, (*bara'*, hacer separando), lo cual significa que el hombre es querido (no sólo tolerado) como diferente. Por la creación, en efecto, Dios ha *querido* mi identidad, mi autonomía, mi libertad. No se las he arrancado al dios, como lo hace Prometeo, culpable para siempre y con «conciencia desdichada» (Hegel, Fondane). Ellas me ha sido dadas por Dios como derechos por nacimiento y por esencia. La diferencia es considerable.

Ser creado es recibir de Dios (Alteridad constituyente) la capacidad de mantenerse por sí mismo (alteridad constituida). *Yo soy, por lo tanto tú eres*. Teonomía que funda nuestra autonomía, es decir la funda en nuestra creación como definición querida de nuestro ser. *Soy creado como otro*. Ahí reside el secreto de la idea de creación, la de un Dios que suscita a otro, que provoca (*pro-vocare*, creación por la palabra que llama, que hace nacer por llamada, *per-sonare*) a la existencia a una persona, a un ser para sí mismo y con rostro de alteridad. Es el sentido del término hebreo *bara'*, que significa hacer algo totalmente diferente y absolutamente nuevo. Levinas lo ha escrito espléndidamente: «Ciertamente es una gran gloria para el creador haber puesto en pie un ser que, sin haber sido *causa sui* sin embargo tiene mirada y palabra independientes y está en posesión de sí»<sup>139</sup>.

Se entiende, ciertamente, que esta autonomía no significa irresponsabilidad, ni esta libertad, licencia. Ninguna autonomía, ninguna libertad se concibe según sus falsificaciones o sus contrasentidos. Una libertad siempre es responsabilidad, respuesta (*respondere*, responder), y precisamente en esta relación de alteridad (se responde a alguien, se es responsable ante el prójimo) se construye una autonomía verdadera puesto que es responsable. Es este el sentido del «Aquí estoy» que pronuncia el hombre ante Dios, y cuyo alcance ha desarrollado en forma notable Levinas viendo en dicha expresión, el sentido de la ética, de una ética de la alteridad y de la responsabilidad, en la que soy requerido por el rostro del otro, y a quien es mi deber responder. Esta ética del «Aquí estoy» supone una llamada que me es dirigida y que me convoca en todo mi ser. Se piensa en Nicolás de Cusa: «*Vocas igitur et te audiant, et quando te audiunt, tunc sunt*», «Las llamas para que ellas (las creaturas) te escuchen, y cuando te escuchan, entonces son» (*De Visione Dei*, X). Al decir «Aquí estoy», soy. Por una llamada somos constituidos en nuestra identidad y en nuestra responsabilidad hacia el otro. Más aún, es como si oyéramos la llamada únicamente en la respuesta («Aquí estoy»). Los que son llamados por Dios lo saben muy bien.

Ya se ve, lo repetimos, que no es en la tautología como se construye la autonomía. La autonomía (la responsabilidad, capacidad de dar cuenta de sus actos y de ser el principio de ellos) queda fundada por el hecho mismo de estar en relación, y se engrandece con respecto a una autonomía que sería autollevada o arrancada. San Agustín no titubeaba en llamar mentira a toda palabra que procede solamente de nosotros (cf. *Homilias sobre el Evangelio de Juan*). Decía Proclo que porque somos movidos por una respiración más grande que la nuestra, estamos autorizados construir sin cesar nuestra propia estatua.

Camus lo ha dicho a su manera, dando vuelta muy radicalmente la célebre frase nihilista de Karamazov («Si Dios no existe, todo está permitido», frase que deja perplejo hasta al mismo Nietzsche). Camus escribe: «Si Dios no existe, nada está permitido»<sup>140</sup>. ¿Por qué? Precisamente porque toda autonomía comienza al ser provocada por una alteridad, porque todo comienzo supone una inauguración y todo principio una iniciación. Tal vez Camus haya querido decir que si Dios existe, todo está «permitido», si por ello se entiende que Dios creador es precisamente el que «autoriza» (en el sentido más fuerte del término *augere*) al hombre a ser lo que es. En un sentido que hay que entender bien y que nada tiene necesariamente de infantil, ¿no necesitamos todos ser «autorizados», sentirnos autorizados, aceptados, es decir queridos, enviados, libres? «El interpelado es llamado a la palabra, su palabra consiste en «socorrer» su palabra»<sup>141</sup>. Aplicando aquí la célebre distinción hecha por Blondel en otro contexto, diríamos que Dios es «querer que quiere» nuestro «querer querido». Llamada y respuesta.

Pero además, y para asegurar que esto ocurra, debemos estar atentos para no engañarnos acerca de Dios, como dijimos más arriba. Si no lo hacemos corremos peligro de dar la razón a los que elevaban

<sup>139</sup> E. Levinas, *Totalité et infini*, La Haya, 1961, p.30.

<sup>140</sup> A. Camus, *Carnets II*, París, 1964, p. 155.

<sup>141</sup> E. Levinas, *Totalité et infini*, p.41.

su protesta contra Dios a favor del hombre. Si Dios es ese Ab-soluto, perdido en sus poderes y desligado de nosotros (*ab-solutus*), deviene entonces ese Dios incandescente cuya presencia me consume, ese Dios que se interpone, y el hombre ya no puede sobrevivir si no es en la contestación y el rechazo ateos. Hay que reconocer que indudablemente la historia del pensamiento cristiano (filosófico y teológico) ha tenido su parte en este alejamiento del verdadero rostro de Dios. Por demás ocupado en lo inefable, filosófico y especulativo de Dios, ha descuidado un poco hablarnos de aquello a lo que el cristiano tiene derecho (*Audemus dicere; Pater*), del rostro de un Dios de alianza que se nos ha revelado especialmente en Jesucristo,

Pues bien, ese Dios no es el de la ab-soluticidad, del repliegue en una grandeza incandescente que nos quema. Es aquel que san Pablo ha reconocido y anunciado como el Dios de la *kénosis* (del despojamiento), el Dios que, a diferencia del dios pagano de Prometeo, no es un Dios que se aferra a sí mismo como a una presa, y cierra el paso al otro (cf. *Flp* 2, 6). Es aquel que deja lugar. Triple *kénosis*, por otra parte. *Kénosis* de la Trinidad, donde Dios «se deja» lugar al otro en esa alteridad de relaciones que lo define. *Kénosis* de la Creación, donde desde el comienzo del mundo, la Sabiduría divina quiere al hombre a su lado<sup>142</sup>. *Kénosis* de la Encarnación, donde Dios deja en sí mismo lugar al hombre, donde «*il s'échange en l'homme*» (Bérulle). El Dios del abandono de sí (otra manera de expresar la *kénosis*, de la que habla san Pablo) es el que hace lugar, Aquel cuya incontestable grandeza es, no la de la celosa custodia de sus derechos, sino la de la sobreabundancia y de la gratuidad (cf. *Jn* 10, 10; *I Ti* 1, 14). Un Dios que muestra su en-sí como siendo en un mismo movimiento, un para-nosotros: «La intuición hebraica según la cual Dios es capaz de todos los actos del lenguaje a excepción del monólogo»<sup>143</sup>.

Sobre todo, este Dios de *kénosis* y de gratuidad, no es un Dios encargado de interceptarnos el camino, sino un Dios (el *Amen*, cf. *Ap* 3, 14) que dice *sí* a nuestra existencia. Y así es como a causa precisamente de ese «sí» dicho y pronunciado sobre nosotros, formulamos a nuestra vez nuestra identidad—*admirabile commercium*— diciendo «sí» al deseo creador sin arrepentimiento y «sí» a nosotros mismos<sup>144</sup>. Haber sido puestos por ese Dios que sabe despojarse para dejar lugar a otro, Dios de sobreabundancia gratuita que no regatea su presencia y su proximidad, significa evidentemente una relación totalmente diversa de aquella que se sospechaba pudiera significar la muerte del hombre. «Acoger lo absoluto depurado de la violencia de lo sagrado. Ese infinito ya no quema los ojos que lo miran. Habla, no tiene el formato mítico imposible de enfrentar y que me apresaría en sus redes invisibles. No es numinoso: el yo que se le acerca no es ni reducido a la nada a su contacto, ni transportado fuera de sí»<sup>145</sup>. No se trata, pues, de volver a los Baales terroríficos y temibles, cuya alteridad sería insoportable «Mané, Thèkel, Pharès» (*Dn* 5, 25). Hemos aprendido acerca de nuestro Dios que su grandeza encuentra su ministerio y su sacramento en la *kénosis*. Asombrosa expresión de Aristóteles, parafraseada por uno de sus comentaristas: «La miseria se convierte en recursos, los recursos necesitan la miseria como el único espacio en el que pueden desplegarse»<sup>146</sup>.

Gracias a ese correctivo de la *kénosis* de un Dios *que no muere al contacto con lo relativo*, la idea de que la teonomía es el fundamento último de la autonomía queda enteramente salvada de todo aquello que hubiera podido ser un peligro para el hombre: ahora se la ve como el «intervalo de discreción» (Levinas), como el abandono de poder (cf. *Flp* 2, 6-11), que respeta infinitamente nuestra patética grandeza. «*Por eso*, (porque se anonadó *ekenôsen*) le ha sido dado el Nombre que está sobre todo

---

<sup>142</sup> Los teólogos escotistas presintieron lo que se llama aquí *kénosis* en o desde la Creación. Ver: K. Rahner, *Gnadenlehre*, en *Schriften zur Theologie*, vol IV, Einsiedeln-Zurich-Colonia, 1967, p.209-237 (p.233), donde Rahner resume el pensamiento de ellos hablando de la Creación (*Urtat Gottes*) como «*Selbstentäußerung des Gottes*».

<sup>143</sup> G. Steiner, *Réelles Présences. Les arts du sens*, tr fr. M.R. de Pauw, París, 1989, p.267.

<sup>144</sup> El hombre debe, pues, para ser él mismo, abandonar la visión temible de un Dios incandescente y paralizante por su lejanía. Pero al mismo tiempo hay que subrayar que la relación verdadera con Dios nos hace abandonar otra incandescencia, la de lo fusional: «El Nombre del Padre saca al hombre de su repliegue sobre sí mismo y lo hace salir de un misticismo por el cual intentaría disolverse en una fusión afectiva e imaginaria con el gran todo» (Vergote).

<sup>145</sup> E. Levinas, *Totalité et infini*, p. 49.

<sup>146</sup> J.-L. Chrétien, *L'appel et la réponse* (n.19), p. 122.

nombre» (*Flp* 2,9). El Nombre, por el que Moisés preguntaba, le es dado en su plenitud, aquí donde hay «abandono». «De esa plenitud todos hemos recibido» (*Jn* 1, 16), por ella somos y en ella hallamos «movimiento y ser» (*Hech* 17, 28). «Todo ocurre como si la divinidad hubiera querido crear para nosotros lo más alto que existe: ser por sí mismo, libertad, pero que, para hacerlo posible, se hubiera visto obligada a esconderse a sí misma»<sup>147</sup>.

Por lo tanto no es verdadero ni justo decir que la idea de infinito, al menos cuando así se revela, sea un error sobre el hombre. Ya Kant estimaba que como ser finito, el hombre no puede reconocerse si no es anticipando sobre una perspectiva infinita. El hombre no puede vivir sin la idea o la representación de un Reino de Dios, de cualquier modo que se lo imagine<sup>148</sup>. Y Dostoïevski: «Mucho más que su propia felicidad, necesita el hombre saber y creer a cada momento que existe *en alguna parte* una felicidad perfecta y apacible para todos y para todo»<sup>149</sup>. Nos afirmamos y confirmamos en la medida en que en nuestra búsqueda sobrepasemos lo que ya nos ha sido dado. Somos de esta tierra, pero eso mismo supone una flecha de trascendencia. Según Hegel, el sujeto humano, aun para leerse y comprenderse como «simple» ser humano, debe arrancarse a las ilusiones de una aprehensión demasiado inmediata de sí y del mundo. Pero a los ojos de Hegel, eso es posible sólo gracias a la idea de eternidad, gracias a una toma de conciencia transhistórica de lo que existe más allá del tiempo<sup>150</sup>.

En el fondo, la idea de Dios, que implica la idea de trascendencia, implica por eso mismo la de diferencia, (Jacques Derrida: la diferencia que torna diferente). Se podría pensar que, desapareciendo la idea de Dios, desaparecería la idea de diferencia y de alteridad, y que hasta la idea de hombre podría desaparecer inmediatamente. «En nuestros días, –y Nietzsche indica también aquí de lejos el punto de inflexión–, no es tanto la ausencia o la muerte de Dios lo que se afirma, sino el fin del hombre. Más que la muerte de Dios, lo que anuncia el pensamiento de Nietzsche, es el fin del matador; es la fragmentación del rostro del hombre; es la dispersión de la profunda corriente del tiempo por la que él se siente arrastrado»<sup>151</sup>. Para Ernst Bloch, lo que él llama «la liquidación de la hipótesis de Dios», por la reducción a la antropología que ello trae consigo, no consigue hacer operante la esperanza humana. Y para él, que no es cristiano, «el espacio de proyección religiosa no es una quimera, sino lo que toma la delantera»<sup>152</sup>. Si hay no-cristianos que hablan así, ¿por qué tardamos nosotros en hablar en nuestro lenguaje, en repatriar nuestras palabras? ¿Por qué dejarlas huir en el momento mismo en que nos las piden?

Así pues, hoy se entiende la alteridad como fundadora de la autonomía. Más aún, cuando dicha alteridad es la del que es más grande que uno, se ve en ella una mayor oportunidad para acceder a la identidad. Mejor todavía, se comienza a ver que cuando esa heteronomía se llama teonomía, liberando al hombre del proceso identificatorio de cierre sobre sí y sobre los otros, le permite establecerse en una libertad que sabe es querida y deseada, ya que pertenece a la expresión y al ejercicio de su ser creado, querido y «autorizado». Tal es la respuesta de Dios al Moisés de hoy, a aquel que leyó a Sartre y a Merleau-Ponty, Nietzsche y Feuerbach, y que preguntó o debió preguntar de nuevo a Dios cuál es su Nombre, qué es Él, para saber si la confesión de ese Nombre será realmente la confirmación del suyo propio.

Pero ese Dios cristiano, cuyo rostro de *kénosis* y de despojamiento no es el de un Dios cuya confesión pueda aplastarme, ese Dios, como en una última revelación, agrega todavía un toque insuperable, no evocado aún. El hombre, al recibirla, se va a encontrar en el corazón mismo de la gracia de su humanidad. Esta última revelación dice al hombre que la alteridad divina le es ofrecida libremente como un don, y que, para su honor, le toca a él responder libremente. La alteridad que le es

---

<sup>147</sup> K. Jaspers, *Le Mal radical chez Kant*, en *Deucalion*, n.4, 36, 1952, p.247.

<sup>148</sup> E. Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, tr. fr. J.Gibelin, París, 1968, p.125-127, 133-135, 152-163.

<sup>149</sup> Dostoïevski, *Les Possédés*, III, 7, 3.

<sup>150</sup> Ver P.-J. Labarrière, «*La Phénoménologie de l'esprit*» de Hegel. *Introduction à une lecture*, París, 1979.

<sup>151</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, París, 1966, p.396-397.

<sup>152</sup> E. Bloch, que el autor traduce: «l'espace de projection religieuse n'est pas une chimère, mais ce qui prend les devants», según *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, 1959, p. 1524s y 1530s.

propuesta para que encuentre su identidad, no es la de una heteronomía incandescente o seductora, al modo de los Baales y las Astartés («Ese no es mi nombre»), sino la alteridad de un Dios que no ve y no quiere otra relación posible con el hombre –su imagen y semejanza– que aquella en que el hombre sea y permanezca infinitamente respetado.

San Agustín lo dijo magníficamente: «Dios te creó sin ti, pero no te salvará si ti». Así es, nuestra venida al ser no dependió de nosotros. No intervinimos para nada. Pero todo lo demás, la *politeia* de nuestro *bios*, como dicen los Padres<sup>153</sup>, es decir el modo cómo conduciremos nuestra vida, «ratificar nuestro ser» (Maimónides), «responder de nuestro ser» y darnos cuenta de la llamada que él implica, cumplir o no el destino que se nos ofrece, todo esto va a depender de nosotros. Como lo dice Pico de la Mirándola, con una pizca de exageración que le podemos perdonar: «No te he dado, oh Adán, ni rostro ni lugar que te sea propio, ningún don que te sea particular, a fin de que tu rostro, tu lugar y tus dones, los quieras, los conquistes y los poseas por ti mismo. La naturaleza comprende otras especies con leyes por mí establecidas. Pero tú, a quien ningún límite circunscribe, te defines a ti mismo por tu arbitrio propio, en cuyas manos te he colocado» (*De Dignitate hominis*). Ni siquiera Dios quiere imponernos nuestro acceso al ser, Dios nunca fuerza nuestra morada. «Estoy a la puerta y *si me abren*, entro» (*Ap* 3, 20). «Las conjuro, hijas de Jerusalén, no despierten ni desvelen a mi amor *hasta que quiera*» (*Ct* 2, 7). Los Padres de la Iglesia subrayan unánimemente el respeto divino por nuestra libertad. «Ni siquiera el Espíritu Santo puede engendrar a la vida nueva una voluntad que le resiste, sino solamente una voluntad que da su consentimiento» (Máximo el Confesor, *Quæstiones ad Thalassium*, VI, en PG 90, 280 D).

Ante esta teonomía que le es presentada como la posibilidad y la oportunidad de su autonomía, el hombre se encuentra ante una oferta. ¿Es posible seguir temiendo morir al contacto del Absoluto, cuando es este mismo quien le ordena ver en ese contacto la *posibilidad* de su libertad y de su identidad, y de ninguna manera, una coacción o una necesidad? «Por la libertad es el hombre deiforme y santo. Imponerle esto por la fuerza, es despojarlo de su dignidad» (Gregorio de Nisa, *De Mortuis*, en Pg 46, 524 A). La identidad del hombre frente a Dios, ese «segundo nacimiento», es «el resultado de una elección libre, y somos así, en un sentido, nuestros propios padres, creándonos nosotros mismos tal como queremos ser, y modelándonos a voluntad según el modelo que elegimos» (Gregorio de Nisa, *De Vita Moysis*, II, 33, 328 b; SC I bis, p.32).

¿No estaremos entonces autorizados a responder a Sartre en nuestro propio lenguaje? Para éste, no hay esencia que me preceda y me dicte: a mí me corresponde existir para ser, «la existencia precede a la esencia». Es evidente que Sartre no quería decir que tuviéramos que decidir el nacer o no; sino que en nuestra libertad está el decidir qué haremos con nuestro nacimiento. Con la diferencia –importante– que nosotros confesamos que nuestro estar en el mundo viene de Dios, y también decimos, como cristianos, que corresponde a nuestra libertad aceptar este don. Me corresponde *ek-sistir* mi ser. *En este sentido*, es verdad que para el cristiano también la existencia (la *politeia*, el modo de vivir la propia vida, su *bios*) precederá (a la realización) de la esencia. El hombre es un ser a quien se le ha confiado su esencia. Modificando apenas a san Agustín, y especificando evidentemente que la gracia y la atención divina preveniente nos acompañan en este camino, podríamos decir ahora que si Dios nos ha *hecho* sin nosotros, no nos *hará* sin nosotros.

Y tal vez así se encuentran reunidas dos exigencias esenciales. Por una parte, la de un hombre que no quiere verse perdido en soledad, «arrojado a la existencia» (la «*Geworfenheit*» de Heidegger; el «desamparo» de Sartre), perdido en la soledad de la inmanencia que, como hemos visto, es mortífera y tautológica. «Obstinación de expresar la alteridad y la trascendencia en términos de inmanencia»<sup>154</sup>. Se le propone una trascendencia, una alteridad para que pueda construir su identidad; se le anuncia un

<sup>153</sup> Sobre esta antropología de los Padres, muy poco conocida, leer: V. Gheorghiu, *Pourquoi m'a-t-on appelé Virgil?*, París, 1968, p.70-87 (cap. titulado: *Bios kai politeia*).

<sup>154</sup> E. Levinas, *Transcendance et intelligibilité*, Ginebra, 1984, p.29. Es interesante notar que en esta página, Levinas, que a todas luces concede al otro un lugar eminente, escribe también que esa obstinación en pensar la trascendencia y la alteridad en la inmanencia proviene «de un desconocimiento y de una interpretación puramente negativa de la proximidad del amor».



Nombre para que, salvado de perderse en sí mismo, pueda ser llamado e invitado a darse nombre a sí mismo.

Pero por otra parte, es salvaguardada otra exigencia, la de una autonomía que no quiere ser forzada, dictada y definida, abandonada al otro, como un jugueta. Pero ese no es el Dios de la Encarnación y de la *philanthropía*. El Dios que no muere al contacto de lo Relativo, no puede ser un Absoluto ante el cual el hombre muriese. Y es a él, y no al de la Mirada, a quien se le pregunta cuál es su Nombre y se le pide que muestre su Rostro. Es a este a quien se le pregunta si «es el que ha de venir» y de quien se comprende que «ya no se debe esperar a otro» (*Mt* 11, 3). Porque él es realmente Aquel cuya confesión me confirma (cf. *Lc* 22, 32). Lo que hacía decir a Hannah Arendt que «la cuestión de la naturaleza del hombre no es menos teológica que la cuestión de Dios»<sup>155</sup>.

Grandeza de la intuición cristiana –hay que decirlo sin timidez– que a la vez que no deja al hombre en el desierto sin amparo y referencia, le dice que permanece libre de elegir y de construir su destino. Destino que, en este sentido, depende de él<sup>156</sup>. Entonces mi existencia ya no está amenazada, puesto que mi esencia ya no es amenazadora, como lo temíamos más arriba. La afirmación de Dios ya no viene a destruir la mía, puesto que, por el contrario, se me presenta como una provocación a ser yo mismo.

Y ciertamente que esto podría no ser así si Dios fuera lo que teme el humanismo existencialista, ese Dios de la Mirada que traspasa mi ser, ese Dios de omnipotencia indiscreta, que guarda celosamente para sí todo su poder. Ese es un Dios totalmente pagano. Pero ese no es nuestro Dios.

«Señora, si nuestro Dios fuera el de los paganos y de los filósofos (para mí es lo mismo), podría refugiarse en lo más alto de los cielos, nuestra miseria lo empujaría hasta allí. Pero usted sabe que el nuestro ha venido hasta nosotros. Puede usted amenazarle, escupirle a la cara, azotarle con varas y finalmente clavarlo en una cruz. ¡Qué importa! Todo eso ya lo hemos hecho, hija mía»<sup>157</sup>.

*Adolphe Gesché*  
*B - 1348 Louvain-la-Neuve,*  
*rue de la Gare, 5, bte 201*  
*Bélgica*

---

<sup>155</sup> Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, tr. fr. G.Fradier (coll. Poche «Seuil-Agora»), París, 1988, p.45, nota 1. Leer, en esa misma nota, el hermoso comentario a las palabras de san Agustín: «Tu, quis es? Quid ergo sum, Deus meus? Quæ natura mea?» (*Confesiones*, X, 6 y 17).

<sup>156</sup> Ver A. Gesché (ed.), *Destin, prédestination, destinée*. París. 1995.

<sup>157</sup> G. Bernanos, *Journal d'un curé de campagne*, París, 1936. Tr, esp. Barcelona 1955 y 1976

## RECENSIONES

---

*En el drama de la incredulidad con Teresa de Lisieux.*

*Martini, Gaucher, Clément, Lustiger.*

*Ed. Verbo Divino.*

Un libro que tiene varias virtudes y que responde a dos temas que para el ámbito de fe, pensada en clave de diálogo, es muy importante.

Por un lado aporta una mirada sumamente rica respecto de aquellos que viven en la incredulidad. Presentado como un drama, en clave de dolor, más que como opción negativa. En esto ayuda a una reflexión optimista, esperanzadora y desafiante hacia aquellos que muchas veces como de la vereda de enfrente y nos obliga a repensar el tema del diálogo. Por otro es una presentación original de la figura siempre seductora de la Doctora de la Iglesia Teresa de Lisieux; desde la propia experiencia límite de la fe en su noche oscura, hasta la fe como total abandono, pero sirviéndonos de comprensión y compasión hacia aquellos que viven en la propia oscuridad de la incredulidad.

La misma variedad de autores nos ayuda a interrelacionar tanto el tema de la incredulidad como la figura de Teresita. Un biblista y pastor con una profunda sensibilidad respecto al mundo de la incredulidad. Un obispo dedicado a descubrir la profundidad de la espiritualidad y teología de la santa Normanda. Un teólogo con una lectura profunda sobre el tema del dolor, y que nos habla de una tarea ecuménica. Además el Arzobispo de París que nos muestra la cercanía de María en este tema.

Un libro que nos puede ayudar a descubrir la otra cara sobre aquellos que dicen no tener fe y repensar la tarea pastoral en el mundo de los no creyentes, descubierto como uno de los espacios privilegiados del diálogo pastoral (se aconseja el capítulo del Cardenal Martini sobre la tarea del sacerdote como guía y compañero de los hermanos que viven el sufrimiento de la incredulidad).

El drama de la incredulidad es un tema urgente e importante. Este libro trata de dar respuestas desde el espíritu dialogal propiciado por el Concilio Vaticano II.

*Pbro. Guillermo Vido*  
*(Diócesis de San Martín)*

## **Pastores**

### **INDICE DE ARTICULOS N° 11 AL 20**

---

Las cifras entre paréntesis indica el número de Pastores; las otras, la página.

#### **Crónica**

- Talleres para párrocos. Pbro. Guillermo Vido. (11) 59.
- Secretariado Nacional para la Formación Permanente del Clero. (12) 57.
- III Encuentro Nacional para Responsables de Clero. (12) 57.
- Taller para párrocos. (12) 58.
- II Encuentro Nacional de Sacerdotes. (16) 3.

#### **Documento**

- La espiritualidad del sacerdote. Mons. Juan María Uriarte. (12) 40.
- Los obispos del nordeste a sus sacerdotes (17 de agosto de 1965). (13) 56.
- La dimensión ecuménica en la formación de quienes trabajan en el ministerio pastoral. (15) 43.
- Mensaje de los obispos de Francia a los sacerdotes (al iniciar el Gran Jubileo). (18) 45.
- Alégrense en el Señor. Pbro. Horacio Alvarez. (19) 61.
- La Iglesia en el período postconciliar. Conferencia Episcopal Argentina (mayo de 1966). (20)

#### **Espiritualidad**

- La alegría de la fidelidad. Card. Eduardo Pironio. (11) 4
- Reflexiones sobre la esperanza Sacerdotal. Card. Eduardo Pironio. (11) 8
- Reflexiones sobre la alegría Sacerdotal. Card. Eduardo Pironio. (11)12
- Espiritualidad Sacerdotal. Card. Eduardo Pironio. (11) 15
- Lleno de debilidad o flaqueza humana. P. Michael J. Buckley. (12) 7.
- El acompañamiento espiritual de los presbíteros. Bernard Pitaud. (12) 11.
- Corpus presbiterorum. Mons Lucio Gera. (13) 18.
- La caridad pastoral en los escritos del Cardenal Pironio. Pbro. Emilio Cardarelli. (14) 47.
- Fervor Apostólico. Mons. Jorge Bergoglio. (15) 22.
- Algunas reflexiones sobre el ministerio presbiteral. Pbro. Horacio Alvarez. (15) 25.
- El sacerdote: testigo de la misericordia del Padre. Mons. Estanislao Karlic. (16) 5.
- La espiritualidad sacerdotal en la vida y en los escritos del Cura Brochero. Pbro. Carlos Ponza. (16) 23.
- Soledad habitada. María Luisa Öefele. (17) 61.
- Espiritualidad sacerdotal, en relación con el carisma episcopal. Mons. Juan Esquerda Bifet. (18) 11.
- Espiritualidad y actividad. Espiritualidad de la acción. Pbro. Víctor Fernández. (19) 49.

#### **Estudio**

- Sínodo de América: Una experiencia de Iglesia. Mons. José María Arancibia. (12) 2.
- La formación del Pastor del tercer milenio en la perspectiva de Medellín y Pastores dabo vobis. Mons. F. Arizmendi Esquivel. (13) 3.
- Crisis y abandonos ministeriales. ¿Un problema sin solución?. Pbro. Pedro Oeyen. (14) 17.
- De la "Sacerdotalis Celibatus" hasta hoy. Pbro. Amadeo Cencini. (17) 3.
- Reinventar la propia vocación. Rev. P. Ernesto López Rosas, s.j. (18) 25.
- El sacerdote. Identidad personal y función pastoral. Perspectivas psicológicas. Pbro. Amadeo Cencini. (19) 3.
- La sabiduría pastoral de Pablo VI al servicio de la evangelización de América Latina. Pbro. Carlos María Galli. (20)

La identidad del hombre ante Dios. Adolphe Gesché. (20)

### **Experiencias**

Encuentros periódicos de sacerdotes. Pbro. de la Diócesis de Rafaela. (17) 84.

Acompañar en el seguimiento. Antonio Torresin. (19) 35.

### **Formación humana**

Soledad y Amistad Sacerdotal. Card. Eduardo Pironio. (11) 37.

Retiro, identidad, pérdida, depresión. Dr. Julio V. Maffei. (13) 26.

El sacerdote anciano. Mons. Juan María Uriarte. (13) 32.

La madurez integral del sacerdote, religioso y religiosa. Dr. Gastón de Mezerville. (17) 20.

### **Jubileo**

Jubileo de los sacerdotes, 18 de mayo de 2000. Juan Pablo II. (18) 47

Un mensaje de esperanza cristiana para los sacerdotes del Tercer Milenio. Card. Darío Castrillón Hoyos. (19) 63.

### **Pastoral**

Latinoamérica: "Iglesia de la Pascua". Card. Eduardo Pironio. (11) 26.

La dimensión misionera de sacerdocio ministerial. Card. Jozef Tomko. (12) 28.

La pobreza, los pobres y el clero argentino. Mons. Carmelo Giaquinta. (13) 58.

Reflexionando sobre nuestra relación con los bienes. Proyecto Compartir. (13) 69.

Sacerdotes y comunidades se sostienen recíprocamente. Card. Godfried Danneels. (14) 33.

Acogida y acompañamiento de personas en dificultad psicológica. Bernard Piteaud. (14) 51.

El Obispo: padre, hermano y amigo de los sacerdotes. Exposición de Mons. Luis Villalba; Carta de Mons. Emilio Bianchi di Cárcano. (15) 28.

Los pastores de la Iglesia y el ecumenismo. Mons. Osvaldo Santagada. (15) 38.

Actualización de las Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización. (19) 69.

### **Pastoral sacerdotal**

Recuperar la belleza de nuestro celibato. Mons. Carlos Franzini. (17) 75.

Presidir la Eucaristía. Cuatro imágenes bíblicas. Mons. Franco Brovelli. (18) 5.

El domingo del sacerdote. Pbro. Ignacio Oñatibia. (19) 43.

Ser párroco hoy. Reflexiones pastorales sobre la tarea del párroco y la renovación parroquial. Pbro. Guillermo Vido. (20)

### **Recensiones**

"Queremos ver a Jesús". Card. Eduardo Pironio. Por Pbro. Manuel Pascual. (11) 58.

"Clérigos, en debate". Varios. Por Pbro. Horacio Alvarez. (12) 59.

"Escritos Pastorales". Card. Eduardo Pironio. Por Pbro. Pablo Etchepareborda. (12) 60.

"El sanador herido". Henri Nouwen. Por Pbro. Alejandro Centurión. (12) 61.

"El presbítero en la Iglesia hoy". Cencini, Molari, Favale, Dianich. Por Pbro. Carlos Franzini. (13) 73.

"El Reino escondido". Eloi Leclerc. Por Pbro. Manuel Pascual. (13) 74.

"El Dios mayor". Eloi Leclerc. Por Pbro. Manuel Pascual. (13) 74.

"La entraña del cristianismo". Olegario Gonzalez de Cardedal. Por Pbro. Manuel Pascual. (13) 75.

"Il dono della pace". Card. Joseph Bernardin. Por Pbro. Hugo W. Segovia. (14) 57.

"Henri Nouwen; una incansable búsqueda de Dios". Jurjen Beumer. Por Pbro. Enrique Eguía Seguí. (14) 58.

"Mons. Mariano Antonio Espinoza". Pbro. Francisco Avellá Chafer. Por Pbro. Luis Lahitou. (15) 56.

"El Cura Brochero". Conferencia Episcopal Argentina. Por Pbro. Carlos Franzini. (16) 45.

- “Vivir en paz. Perdonados y reconciliados”. Pbro. Amadeo Cencini. Por Pbro. Carlos Franzini. (16) 46.
- “Madurez sacerdotal y religiosa” (Psicología y Magisterio). Dr. Gastón de Mezerville. Por Pbro. Carlos Degiusti. (17) 88.
- “Rostro y canto. Teresa de Lisieux como teología”. AA.VV. Por M.Mazzini de Wehner. (17) 90.
- “Enamorados de Dios”. Carlos Carreto. Por Pbro. Fernando Montes. (17) 91.
- “Un ministerio creativo”. Henri Nouwen. Por Pbro. Enrique Eguía Seguí. (18) 55.
- “Vicente Zazpe. El corazón de un pastor” Jorge Montini y Marcelo Zerva. Por. Pbro. Hugo Santiago. (19) 71.
- “En el drama de la incredulidad con Teresa de Lisieux”. Martini, Gaucher, Clément, Lustiger. (20)

### **Semblanza**

- Perfil Sacerdotal del Cardenal Eduardo Francisco Pironio. Por Mons. Antonio Quarracino. (11) 41.
- Carta a Monseñor Lucio Gera, con motivo de su jubileo Sacerdotal. Card. Eduardo Pironio. (11) 43.
- Card. Pironio. Un sabio y un amigo. Card. Antonio Quarracino. (11) 45.
- Homilía en la misa por el Cardenal Eduardo Pironio. Mons. Lucio Gera. (11) 53.
- Monseñor Vicente F. Zazpe. Pbro. Raúl Troncoso. (12) 49.
- Monseñor Vicente F. Zazpe . José I.López. (12) 53.
- Mons. Vicente F. Zazpe: Carta a todos los sacerdotes de la diócesis. (12) 55.
- Fray Mamerto Esquiú. Pbro. Carlos Ponza. (13) 44.
- Brochero: un hombre de Dios para su pueblo. Pbro. Julio Merediz S.J. (14) 39.
- Jose Felipe Buteler. Parroco. Pbro. Mario Poli. (16) 39.
- Mons. Gerardo Tomás Farrel. Semblanza biográfica y pastoral. (18) 49.

### **Teología**

- Los tres Testamentos de Pablo VI. Card. Eduardo Pironio. (11) 50.
- La existencia sacerdotal, signo e instrumento del misterio trinitaria. Mons. Estanislao Karlic. (12) 16.
- El sacerdote, hombre reconciliado y penitente. Pbro. Osvaldo Santagada. (14) 3.
- Sacerdote, ministro de la reconciliación. Pbro. Leonardo Capelluti. (16) 14.
- La mediana edad y la unificación espiritual en la vida del presbítero. Pbro. Hugo Santiago. (18) 33.
- La debilidad de Dios. Mons. Vittorio Fusco. (18) 39.
- La novedad del sacerdocio de Cristo. R.P. Albert Vanhoye. (19) 31.
- El sacerdote del mañana. Perspectivas eclesiológicas. Severino Dianich. (20)

### **Testimonio**

- Testamento Espiritual. Card. Eduardo Pironio. (11) 48.
- Sacerdote argentino en Rusia, testimonio de una misión. P. Mario Beverati. (12) 35.
- La alegría de los testigos de Cristo. Mons. José Erro.(13) 23.
- Programa de vida a partir de los 70 años. Mons. Manuel Moledo. (13) 31.
- Michel Quoist. Pbro. Hugo Segovia. (13) 72.
- La Iglesia y el ministerio. Entrevista a Mons. José Rovai. (15) 2.
- El celibato sacerdotal. Mons. Bernardo Witte, omi. (17) 81.
- Palabras de despedida. Mons. Carlos Franzini.. (18) 3.
- Mi vocación de sacerdote diocesano. Mons. José María Arancibia. (18) 21.
- Compartiendo reflexiones sacerdotales. Pbro. Alberto Zanchetta. (19) 57.
- Concilio Vaticano II. Acontecimiento y documento. Pbros Iacuzzi, Re y Suppo. (20)

### CURSOS DEL ITEPAL

El Instituto Teológico Pastoral para América Latina -ITEPAL-, es una institución del Consejo Episcopal Latinoamericano –CELAM-, fundado en 1974, como servicio para las Conferencias Episcopales de América Latina y el Caribe.

Entre otros, su objetivo es promover la actualización de obispos, sacerdotes, religiosos/as y agentes de pastoral del continente por medio de cursos, seminarios y talleres, buscando que en sus comunidades sean activos dinamizadores de la nueva evangelización.

Para este año destacamos los siguientes cursos y diplomados:

- Pastoral para la Nueva Evangelización: Julio 9 a agosto 13
- Parroquia, centro de evangelización: Septiembre 10 a octubre 15
  
- Diplomado en formación sacerdotal: Agosto 13 a noviembre 30
  - Los ministerios en la Iglesia
  - Pastoral sacerdotal
  - Fundamentos y etapas de la formación sacerdotal
  - Las cuatro dimensiones de la formación sacerdotal

Para mas informes:

ITEPAL

Transversal 67 N 173-71 (San José de Bavaria)

A.A. 253 353

Tels: (57-1) 667.0050/0110/0120

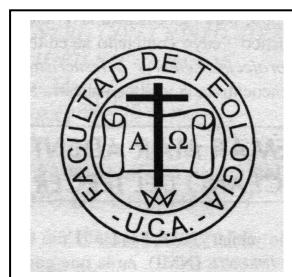
E-mail: [itepal@celam.org](mailto:itepal@celam.org)

<http://www.celam.org/itepal.htm>

Bogotá, D.C. –Colombia

### PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA FACULTAD DE TEOLOGIA

**Curso abierto sobre la carta de Juan Pablo II  
“En el inicio del nuevo milenio”**



#### Programa

#### 1. LA IGLESIA POSTJUBILAR: UNA NUEVA PEREGRINACIÓN EVANGELIZADORA

- "INTRODUCCION- CONCLUSION": NMI 1-3, 58-59
- "EL ENCUENTRO CON CRISTO ,HERENCIA DEL GRAN JUBILEO": NMI 4-15

Pbro. Dr. Carlos María Galli  
Martes 8 de mayo y jueves 10 de mayo

**2. ACTITUD FUNDAMENTAL: CONTEMPLAR EL ROSTRO DE CRISTO HOY**

- **"UN ROSTRO A CONTEMPLAR": NMI 16-28**

Mons. Dr. Antonio Marino  
Martes 15 de mayo y jueves 17 de mayo

**3. RENOVACION DE LA VIDA CRISTIANA: SANTIDAD Y EVANGELIZACION**

- **"RETOMAR EL CAMINO DESDE CRISTO": NMI 29-41**

Pbro. Dr. Fernando José Ortega  
Martes 22 de mayo y jueves 24 de mayo

**4. EL NUEVO MILENIO: LA HORA DE UNA NUEVA IMAGINACION DE LA CARIDAD**

- **"TESTIGOS DEL AMOR DE CRISTO": NMI 42-57**

Pbro. Dr. Víctor, Manuel Fernández  
Martes 29 de mayo y jueves 31 de mayo

**Lugar:**

- Los Martes de 10 a 12 hs. En el aula Magna de la Facultad de Teología: Concordia 4422, Villa Devoto, Capital Federal
- Los Jueves de 19.30 a 21.30 hs. en el Auditorio Mons. Derisi, Edificio Santo Tomás Moro – UCA, Subsuelo. Avda. Alicia Moreau de Justo 1400, Puerto Madero, Capital Federal.

**Informes e inscripción:**

- Facultad de Teología: Tel-Fax: (011) 4501.6428 / 6748. Lunes a Viernes de 9 a 13 y de 15 a 17 hs. E-Mail: [teologia@uca.edu.ar](mailto:teologia@uca.edu.ar)