

Revista Pastores, Año 11 – N° 32
Mayo de 2005

Editorial:

Juan Pablo II, testigo del Resucitado
El sacerdote en la cultura de hoy

El sacerdote y la cultura de hoy
Cuarenta años de la “*Gaudium et spes*”

La crisis cultural y las fragilidades de los sacerdotes de hoy.
Pbro. Víctor Fernandez

La constitución pastoral *Gaudium et spes*.
Mons. Jorge Mejía

El mundo y América Latina en tiempos de la *Gaudium et spes*.
Mons. Gerardo Farrell

Gaudium et spes, 40 años después.
Mons. André Lacrampe

El Evangelio ante la crisis de la civilización.
Comisión de Fe y Cultura. CEA.

Una incipiente teología latinoamericana de la cultura inspirada en *Gaudium et spes*.
Pbro. Dr. Carlos Galli

Evangelizar a partir de las culturas.
Pbro. Dr. Gabriel Nápole, OP

Temas paulinos de la ascesis cristiana.
Giovanni Helewa

La escucha pastoral.
Enzo Biemmi

Juan Pablo II Testigo del Resucitado

La muerte de Juan Pablo II nos encontró celebrando el segundo domingo de Pascua. Todo un mensaje de parte de la Providencia de Dios, al ser considerado el domingo de la Misericordia. Iluminados por la Palabra de ese domingo podemos terminar diciendo que el Papa fue un verdadero “testigo del resucitado”.

El evangelio es elocuente en ese sentido. La aparición de Jesús Resucitado, confirma a los apóstoles, reunidos y temerosos, como sus testigos. Y lo hace entregándoles los frutos de su triunfo glorioso: la paz, el perdón con la reconciliación y la fuerza misionera bajo el impulso del Espíritu.

Por lo tanto, es evidente, que el cristiano que quiera vivir una vida pascual como verdadero testigo de Jesús en medio del mundo, debe traslucir en su vida, en sus gestos y en sus acciones, que es impulsado por el Espíritu para construir la paz, provocar la reconciliación y comprometerse con la misión.

Si estos son los frutos que caracterizan al “testigo del resucitado”, no hay duda que Juan Pablo II lo fue. Un Papa que buscó la paz en su oposición a todo conflicto armado (desde su intervención mediadora entre Argentina y Chile y terminando con su oposición a la guerra de Irak) y a todo totalitarismo que al limitar la libertad del hombre atentan contra su plenitud. Los encuentros con líderes mundiales en Asís, mostraron claramente que la esta paz se alcanza también como un don espiritual que debe ser pedido y reclamado a Dios.

Su palabra siempre llevo el mensaje de la misericordia y el perdón. Mostró el rostro de Dios desde esta perspectiva en su encíclica “*Dives in misericordiae*”. Pidió perdón por los pecados de la Iglesia y perdonó a quien intentó asesinarlo.

Y finalmente fue un evangelizador comprometido. Sus viajes por todo el mundo son un signo elocuente de su compromiso misionero. Aún en su enfermedad y debilidad corporal (sin movimiento y sin voz) demuestra tener una fuerza que es propia de la cruz: “cuanto más débil, más fuerte”. El Papa terminó mostrando aquello de Juan Bautista: “decrezco yo, para que crezca Cristo”. Todo en él fue gesto evangelizador, quedando al final su persona identificándose con la de Jesús: “ya no soy, quien vive, es Cristo quien vive en mí”.

Mucho se ha dicho de Juan Pablo II, de su figura, de su lugar en la historia. No hay nada que agregar, sólo que fue un verdadero “testigo del resucitado”. Y esto para nosotros, sacerdotes, es lo importante.

Por otro lado, tenemos que agradecer su aporte a la formación y la vida del presbítero. Sus cartas del jueves santo hablan del su deseo de estar cerca de los sacerdotes. La Carta Apostólica “*Pastores dabo vobis*” abrió caminos para definir el perfil sacerdotal para nuestro tiempo y definió la necesidad de la formación permanente y cómo hacerla. Nuestra revista “*Pastores*” surge como respuesta a los desafíos que Juan Pablo II planteó para acompañar la vida cotidiana del sacerdote en el marco de la formación permanente.

Queda para nosotros este testimonio sacerdotal enorme, que nos ayuda a entender que nuestro ministerio tiene que alcanzar su plenitud en este anhelo de ser “testigos” de Jesús resucitado.

El sacerdote en la cultura de hoy

Varios elementos nos llevaron a tratar este tema en el número que presentamos de Pastores.

Partimos del texto de “Navega mar adentro” que dice: “*Con oído atento y sensibilidad pastoral, queremos mirar desde la fe la compleja realidad que nos toca vivir para discernir los signos de los tiempos como reclamos de evangelización. Guiados por el Espíritu santo, anhelamos reconocer y alentar cuanto hay de bueno y verdadero en las posibilidades de este momento histórico, y queremos denunciar con audacia profética todo lo que atente contra la dignidad de cada persona humana*”¹. Desde aquí los obispos argentinos han dedicado en su última Asamblea Plenaria (18 a 23 de abril de 2005) una jornada de reflexión y estudio de la situación de la vida sacerdotal ante los desafíos culturales actuales.

También tenemos en cuenta que se cumplen 40 años de la promulgación de la Constitución Apostólica *Gaudium et Spes*. Este documento posiciona a la Iglesia, en relación con el mundo, para salir al encuentro de la cultura contemporánea y abre caminos, que a 40 años de su presentación, siguen teniendo vigencia y todavía hoy deben ser puestos en práctica.

Al mismo tiempo, algunos conflictos que se conocieron en debates públicos y mediáticos (exposiciones de arte ofensivas a la fe en Buenos Aires y Córdoba; el conflicto entre la Iglesia y el gobierno a causa del tema del aborto y el decreto limitando la acción pastoral del obispo castrense; etc.) obligan a pensar de qué modo la Iglesia debe comunicar las verdades del evangelio y entablar un diálogo con una cultura adversa a sus convicciones.

Y finalmente los desafíos que se le presentan al sacerdote en el ejercicio de su tarea ordinaria en la pastoral cotidiana. Lo más llamativo es la incidencia de los cambios culturales en la vida familiar. Esto se advierte cuando el sacerdote trabaja en la catequesis familiar, en los pre matrimoniales, en la pastoral juvenil, etc. Se nota que la primera noción de Dios y de la Iglesia ya no se recibe mayoritariamente por tradición familiar (de los padres o abuelos) sino a partir de los MCS. Por lo tanto estas primeras nociones son las que la televisión, la radio o los medios gráficos piensan de Dios y de la Iglesia, transmitiendo así a la gente, sospechas, cuestionamientos y búsquedas fragmentadas de fe (“*quiero la primera comunión para mi hijo, pero no creo en los curas ni confío en la Iglesia*”, se escucha decir). Este preconceito con el cual se acerca la gente plantea un desafío nuevo a la vida pastoral cotidiana, sobre todo en qué imagen de Iglesia estamos mostrando.

El clima cultural de relativismo moral se hace sentir, entre otros ámbitos, a la hora de trabajar con novios jóvenes que piden el sacramento del matrimonio (convivencia previa, hijo en camino, etc.) y sobre todo en la pastoral juvenil con su acentuada convicción de una libertad que implica decidir sin límites.

¿Cómo somos pastores en una cultura predominantemente distinta a los valores evangélicos? ¿Cómo no caer en el desánimo, creyendo que nadie querrá escuchar nuestra prédica? ¿Cómo evitar quedarnos sólo con los que piensan como nosotros por el temor de ser rechazados o burlados por lo que creemos? ¿Cómo poder entrar en diálogo con esta cultura de hoy para fecundarla con la “levadura del evangelio”? ¿Cuál tendrá que ser nuestra práctica pastoral: de juicio y condena con aquellos que no cumplen con la ley de Dios, o de misericordia y cordialidad esperando que el que está lejos vuelva a los brazos del Padre (Lc. 15)?

¹ Conferencia Episcopal Argentina, “Navega mar adentro” n° 21

Nuestra actitud, ante estos desafíos, debe ser evangélica: “dejándonos guiar por el Espíritu que nos anima, queremos enfrentar los desafíos de la realidad con la mirada puesta en Jesucristo”.²

En este número de *Pastores* presentamos varios artículos con los cuales queremos hacer un camino que va desde la novedad que fue la aparición de *Gaudium et Spes*, pasando por reflexiones en torno a la relación Iglesia - cultura en estos 40 años, y presentar finalmente las actitudes necesarias para encontrarse con ella: el discernimiento y la escucha para la inculturación del evangelio.

En primer lugar partimos de una consideración: ¿Cuáles son los desafíos culturales más urgentes para el sacerdote hoy? Para ello publicamos el texto de la exposición que el padre Víctor Fernández (de la diócesis de Río Cuarto, Vicedecano de la Facultad de Teología de la UCA) realizó ante los obispos argentinos reunidos en Asamblea (18-23 de abril), al trabajar este tema durante una de las jornadas. El padre Fernández analiza la situación del sacerdote en Argentina a partir de los desafíos y líneas de acción planteados en “Navega mar adentro”.

Continuamos con un texto de Mons. Mejía, del año 1968, quien fue perito del CV II y amplio difusor de sus enseñanzas, en el que nos muestra cómo se fue armando el texto definitivo y los debates que esto implicaba. Seguimos con un texto posterior (año 1995), de Mons. Farrell, que nos ayuda a comprender cuáles eran las características de la cultura con la cual dialogó el CV II. Queda finalmente un comentario actual sobre *Gaudium et Spes* y sus enseñanzas de Mons. André Lacrampe, Arzobispo de Besancon, Francia, en el que presenta los desafíos culturales a los cuales tendría que responder hoy la Iglesia en sintonía con esta Constitución Conciliar.

Publicamos también, el documento de la Comisión Episcopal de Fe y Cultura, de la Conferencia Episcopal Argentina (año 1986), como un claro ejemplo de la búsqueda de nuestra Iglesia para entablar un diálogo con la cultura contemporánea. Este texto pre anuncia lo que será “Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización” (1989), que intenta responder pastoralmente a los desafíos planteados y que continúa con “Navega mar adentro” (2003) en la cultura actual.

El texto del padre Carlos Galli (década del 90), miembro de nuestro Consejo de Redacción, sacerdote teólogo de la Arquidiócesis de BsAs y Decano de la Facultad de Teología de la UCA, reflexiona sobre el concepto de cultura en la realidad pastoral latinoamericana.

El padre Dr. Gabriel Nápole OP, en su artículo, desarrolla un conjunto de presupuestos antropológicos desde la perspectiva de las culturas, como un aporte a los actuales planteos acerca de la evangelización en América Latina y el Caribe.

Y finalmente dos aportes que apuntan a reflexionar sobre las actitudes necesarias para entablar un encuentro evangélico con la cultura actual. Presentamos de Giovanni Helewa OCD, biblista y teólogo espiritual, un texto sobre el discernimiento a partir de textos del apóstol San Pablo. Y de Enzo Biemmi, de la Diócesis de Padua, Italia, un aporte sobre el modo evangélico de escucha que debe darse para entablar un verdadero diálogo con la cultura.

El cierre de esta edición coincidió con el nombramiento de Benedicto XVI como nuestro nuevo Pastor. Rezamos y pedimos que el Espíritu Santo lo guíe y lo fortalezca para cumplir su misión de pastor universal en medio de los desafíos que esta cultura y tiempo actual nos presentan.

² Ibid., nº 49

PASTORAL SACERDOTAL

La crisis cultural y las fragilidades de los sacerdotes de hoy. Estado de situación y pistas de acción.

*Pbro. Dr. Víctor Manuel Fernández
Diócesis de Río Cuarto
Vicedecano De la Facultad
de Teología de la UCA*

Nos preguntamos de qué modo concreto la crisis cultural actual afecta a los sacerdotes. Veremos una descripción generalizada, dando por supuesto que en todos los casos hay matices y que también hay grandes excepciones. Lo que diremos sobre los sacerdotes puede servir también para considerar las dificultades de otros agentes pastorales.

En un segundo momento veremos una serie de pistas de acción que podrían ayudar en cada diócesis a revertir los efectos negativos de esta crisis.

A. La situación

Ubicaremos estas consideraciones sobre los sacerdotes en el contexto de los cinco desafíos planteados por los obispos argentinos en *Navega Mar Adentro* (2003), por dos motivos: Por una parte, porque entendemos que esos mismos desafíos afectan también personalmente a los sacerdotes, inmersos en nuestra cultura. Pero además, porque ellos están permanentemente recibiendo el impacto que la crisis cultural provoca en la gente a la que sirven, y eso también tiende a debilitar las certezas de ellos.

1. Primer desafío: La crisis de la civilización (crisis de valores).

- Sabemos que estamos en un cambio de época que exige a los sacerdotes diálogo con la cultura, y no sólo atacarla. Requiere una escucha de las inquietudes legítimas que hay también detrás de los errores, y una sensibilidad y astucia pastoral para evangelizar las nuevas tendencias culturales, atreviéndose a intentar nuevos caminos. Generalmente los curas hacen un buen diagnóstico de los peligros de la cultura actual, pero no avanzan demasiado en el diálogo con esa cultura y en nuevas propuestas evangelizadoras. Porque sabemos más lo que se ha muerto, lo que acabó, pero no percibimos tan claramente las posibilidades nuevas que se nos ofrecen y la novedad que podría reemplazar lo que se vino abajo. Es cierto que el Evangelio es siempre novedoso y que tiene una respuesta para todas las épocas, pero también es cierto que requiere encarnarse de diversas formas de acuerdo a las necesidades propias de cada momento.

- Al mismo tiempo, quizás sin advertirlo, los curas pueden dejarse contagiar en la práctica por lo peor de la cultura posmoderna. También el sacerdote tiene necesidad de revisar cuáles son los valores que lo movilizan y discernir si no se está contagiando, en la práctica, de los criterios y opciones del mundo decadente. La mayor consciencia de la propia fragilidad no siempre se corresponde con una adecuada vigilancia. Porque es posible que no sólo la crisis posmoderna, sino también algunos famosos defectos propios de la cultura argentina –la avivada, la débil cultura del trabajo, el descuido de los deberes ciudadanos– estén presentes en los sacerdotes sin que ellos alcancen a reconocerlo.

- Entiendo que en esta amplia crisis de valores, cabe remarcar los valores comunitarios, sociales y cívicos. Precisamente, dentro de los grandes riesgos de la posmodernidad suele destacarse la acentuación de lo individual, a partir de una mala concepción de la libertad, heredera de la modernidad. El individuo

es el que define lo que está bien y lo que está mal de acuerdo a lo que él considera que lo realiza como persona, sin que pesen en esta consideración criterios externos a su perspectiva. “A la hora de definir qué es lo que me hace feliz, soy yo el que decide, y no debo permitir que otros pretendan hacerlo por mí”. La expresión es en sí misma aceptable, pero esconde el rechazo a dejarse interpelar por los otros. Esto no favorece un sentido eclesial de los curas en el discernimiento de las opciones personales ni un respeto religioso hacia lo que pide la Iglesia. A veces se le cree más rápidamente a los medios que a la Iglesia.

- Los documentos de la Iglesia interesan cada vez menos a la mayoría del clero, y se tiende a prescindir de ellos, porque se los considera abstractos, rígidos, parciales o alejados de la realidad. Por otra parte, los mismos curas parcializan la doctrina y la moral; es decir, hablan sobre algunos puntos que responden a sus intereses personales, sin dejarse interpelar por otras cuestiones que no caen tan bien a la propia sensibilidad o a los propios esquemas mentales. En esta misma línea, se percibe que se ha perdido una visión de conjunto. En el pluralismo exacerbado todo se fragmenta: el sentido de la vida, las convicciones, la visión de la realidad, la evangelización.

- Esto se vuelve más complejo si se tiene en cuenta que hoy han caído las certezas colectivas que antes movilizaban una actividad evangelizadora entregada y entusiasta. Hoy los curas jóvenes no están del todo convencidos de que muchas de las cosas que hacen realmente sean necesarias, ni de que todo lo que enseñan sea tan cierto. Si en otra época el ideal de salvar un alma podía motivar cualquier esfuerzo e incluso el martirio, hoy parece que la propia tarea no es tan necesaria o indispensable, por lo cual se hace más fuerte la tentación de ceder al relativismo mundano y al mismo tiempo entregarse confusamente a las múltiples ofertas del mundo.

- Las confusiones se dan también en el orden de la afectividad. Hay una gran ingenuidad que a veces tiende a reducir las causas de los problemas a los condicionamientos psicológicos que exculpan, y olvida que siempre es necesaria una cuidadosa prudencia, la previsión y ciertas renunciaciones cotidianas. Son frecuentes las actitudes permisivas y el consumo de estímulos, que a su vez llevan a cierta ambigüedad en el intercambio con otros. Es ingenuo, porque olvida que una gratificación lleva a necesitar más. Cualquier sexólogo lo dice claramente cuando da consejos a las parejas que sufren una disminución de la libido: una satisfacción lograda alimenta el deseo de más. Y la repetición arraiga el deseo y la necesidad de satisfacerlo. Por lo tanto, mientras más estímulos más deseo, y consiguientemente, ante la dificultad para satisfacerlo, más insatisfacción y más tristeza. Esto se agrava porque hoy es frecuente que las mujeres se presten a relaciones ocasionales y desinhibidas, sin exigirle al cura el abandono del ministerio.

Pero no hay que olvidar que algo análogo sucede cuando el ideal del servicio se convierte en apetencia de poder o en una necesidad narcisista de reconocimiento.

- Los curas, más allá de su forma de pensar, también son afectados por una característica de estos tiempos: En la verdad íntima de lo que moviliza realmente a cada uno, y más allá de lo que de hecho predicán, lo sensible se vive como más importante que el razonamiento, que la decisión o el esfuerzo, que la educación de la voluntad y de las pasiones. Y no podemos negar que para quien tiene como principal propósito *real* la satisfacción de sus deseos inmediatos, es muy difícil sacrificarse por otros o no ceder a la tentación de la corrupción –en sus variadas formas– para poder cubrir sus necesidades.

El placer, la distensión y la necesidad de reconocimiento, parecen tener prioridad absoluta –no en el razonamiento sino en los hechos– por sobre el esfuerzo, la entrega y el discernimiento sobre lo que conviene hacer. Aunque es verdad que en muchos casos no faltan ese esfuerzo y esa entrega, frecuentemente se viven con una tensión negativa. Esto a la larga no es fuente de mayor satisfacción, porque mutila a la persona privándola de los gozos más nobles.

- En lo que se refiere a las ideologías, podemos decir que la posmodernidad produce dos fenómenos bien diferentes:

Por una parte, en un sector del clero, se alimenta una preferencia por todo lo que sea transgresor, diferente, cuestionador de lo establecido. Esto evidentemente se acentúa en nuestro país, donde las instituciones en general han quedado cuestionadas. Las autoridades están permanentemente bajo sospecha, y sólo en la medida en que dejen vivir o solucionen ciertos problemas, se las tolera como un

mal inevitable, incluyendo a las autoridades en la Iglesia. El problema es que estos sectores no saben bien qué certezas quieren alimentar y por qué quieren entregar su vida, y eso no alimenta un fervor y una entrega permanente.

Pero al mismo tiempo, en otro sector sacerdotal opuesto, la posmodernidad produce como reacción el fenómeno contrario, que es la acentuación de los fundamentalismos. Se trata de grupos sacerdotales que se refugian en formas o estilos conservadores que se identifican con la voluntad divina inmutable, sin diálogo con el mundo; que dividen a la humanidad y a la Iglesia en ángeles y demonios. Son grupos sacerdotales que pueden llamar la atención, porque en poco tiempo logran captar un número importante de personas y de vocaciones, pero en pocos años llegan a una meseta, ya que proponen un estilo de vida difícil de sostener para la mayoría. Se quedan entonces con un número importante y llamativo de selectos. Esto es posible porque, si bien hoy el cura es menos venerado y es objeto de más desconfianza, sigue habiendo un sector que acepta todo lo que él diga. Pero en realidad esos fieles incondicionales insertos en estructuras católicas no llegan ni de lejos al 1% de la población. Con su estilo agresivo, cierran las puertas a la inmensa mayoría, más crítica, porque provocan en el resto una cerrazón mayor hacia las propuestas de la Iglesia. No se trata entonces de una estrategia realmente inteligente.

2. Segundo desafío: La búsqueda de Dios

- Aquí se sitúa la dificultad del sacerdote posmoderno para verse a sí mismo como hombre de Dios, reconocer su propia sed de Dios y alimentarla, pero procurando que se traduzca en un compromiso con la Iglesia y la comunidad. Es la dificultad de encontrar a Dios concreta y afectivamente *en* la entrega a los demás.

- En la práctica, no siempre en el modo explícito de pensar, esto provoca una dicotomía entre la actividad pastoral y los espacios de espiritualidad. Quizás se buscan recursos espirituales para sentirse bien, para estar mejor, para resolver los problemas psicosomáticos, para descansar un poco, pero la actividad apostólica es sentida con preocupación como algo desgastante, hasta peligroso. Por eso, está la tendencia a reducirla a un mínimo o a dedicarse a determinado sector de la pastoral para el cual uno se siente más seguro, más cómodo, donde es menos cuestionado o interpelado.

- Ciertas exigencias pastorales, que son permanentes, se viven a la defensiva, como cuando alguien dice: “padre, ¿confiesa?”, o “padre, usted y yo tenemos que tener una larga conversación”, o “padre, llaman urgente por un enfermo grave”, o “padre, no se olvide lo que tenemos pendiente”, o “padre, aquí lo necesitamos”.

- Pero al existir una permanente tensión defensiva, la actividad cansa más de lo razonable, y ya no se vive como respuesta al amor de Dios que convoca a la misión, sino como un peligro para la propia realización. Más que la tarea en sí misma, lo que desgasta y agota es la *resistencia interna* –ante personas, tareas o imprevistos– que quema a la persona. El problema es que la resistencia de los curas jóvenes y su contracción al trabajo durante un tiempo prolongado son ciertamente más bajas que en algunas profesiones muy exigentes. Pensemos por ejemplo en un médico que atiende muchas horas en un consultorio a personas que le exigen eficiencia y consuelo, luego tiene que visitar a los internados, además de ocuparse de su casa y de su familia.

- Paradójicamente, la actividad pastoral a la cual el mismo Espíritu nos impulsa, hoy es una de las grandes causas de sufrimiento, preocupación y *crisis*. Muchas veces los curas se replantean su modo de vivir las tareas pastorales, los valores apostólicos, las dificultades en las tareas, el desgaste por la multiplicidad de tareas, el deseo de ser más competentes y de sentirse más seguros en lo que hacen.

- Algunos mencionan que los curas son hiperactivos y que eso es un obstáculo para una vida sosegada y una búsqueda auténtica de Dios. Estoy de acuerdo sólo en parte. ¿Por qué? Si bien hay un sector de sacerdotes que de hecho lo son, por temperamento o por cuestiones no resueltas que derivan en una búsqueda obsesiva de éxitos pastorales, lo cierto es que muchos pasan de la hiperactividad a la

desilusión o al cansancio abúlico (acedia), y entonces reducen su tarea al mínimo o a lo que les brinda satisfacciones inmediatas, descuidando otras tareas. Esto sucede cada vez más tempranamente.

- Como mecanismo de defensa, aparecen diversas formas de escapar de la parroquia: los viajes, algunas peregrinaciones, supuestas tareas u opciones supraparroquiales, encuentros; buscar refugio en una familia o en un grupo acogedor como el seno materno, a veces hasta irse a estudiar. Pero irse.

- Se advierte que el problema no es siempre el exceso de actividades sino las actividades mal vividas, sin las motivaciones adecuadas, sin una espiritualidad de la acción misma, sin una adecuada preparación, sin un orden y una selección prudente de acuerdo a la jerarquía objetiva de las tareas. Por eso las tareas cansan más de lo razonable, ya que no se trata de un cansancio feliz, sino tenso, pesado, insatisfecho, y en definitiva *no aceptado*. Ese cansancio enfermizo no requiere sólo pequeños espacios de reposo y esparcimiento, sino cada vez mayores espacios de autonomía.

- Junto con la separación entre privacidad y actividad, hay otra escisión excesiva entre lo sagrado y lo mundano. Se puede pasar de una predicación donde Dios es todo, a buscar un grupo de amigos donde jamás se lo mencione y donde el mismo sacerdote prefiere que el tema religioso no aparezca.

- Por esta esquizofrenia pueden coexistir dos cosas: Un rechazo del mundo, un lamento ante el fenómeno de la secularización y los ataques a la Iglesia, un espíritu religioso que se siente amenazado, etc. Pero por otra parte, una tendencia casi inconsciente a amoldarse al mundo, a tener todo lo que los demás tienen, a vestir a la moda, a viajar donde nadie lo identifique como sacerdote, a no perderse nada de lo que la modernidad ofrece, en una especie de obsesión por *ser como todos*. Esta obsesión, que es un modo de aplazar la propia conversión, también es altamente desgastante.

- Aquí aparece la dicotomía más peligrosa, porque afecta al ser personal: es la separación entre *identidad* personal y *misión* religiosa. La misión que Dios confía no termina de marcar a fondo la identidad personal. Entonces, yo soy por una parte sacerdote, hombre de Dios y de lo sagrado, hombre para los demás, y por otra parte soy yo mismo, este ser humano concreto con sus necesidades, nostalgias y sueños. *No se fusionan ambas cosas en la unidad personal*. Por eso puede suceder que a la hora de plantearse una eventual deserción, el sacerdote destaque sólo que su actividad es reemplazable, sin plantearse lo que eso significa para el sentido personal de su vida.

La formación religiosa que damos hoy ayuda a descubrir las exigencias sociales del Evangelio, pero todavía no ayuda tanto a percibir la unidad de las exigencias de la misión con la amistad personal con Dios y el sentido último de la propia vida. Es esta unidad real y afectiva la que falla.

- Hay, al mismo tiempo, un permanente autoanálisis, una creciente introspección, que no implica tanto revisar la propia respuesta a Dios, sino escrutar quien soy, si soy feliz o no lo soy, si me dan afecto o no, etc. Más que de una profunda interioridad, se trata de un marcado subjetivismo egocéntrico. El sueño de responder al amor de Dios con toda la vida se somete a la necesidad imperiosa de disfrutar la vida mientras sea posible. El lado positivo es que los curas jóvenes son más abiertos y espontáneos para hablar de sus angustias y dificultades internas.

- Finalmente, cabe tener en cuenta que en general hay en los sacerdotes una nostalgia espiritual, un deseo de un encuentro con Dios más profundo y más íntimo y una capacidad de disfrutar ciertas propuestas espirituales más existenciales. No obstante, esto pocas veces se traduce en un compromiso concreto y estable con la oración personal. Esta búsqueda a veces se confunde con los espacios de privacidad, que de hecho se usan más para la televisión o para Internet que para el trato personal con Dios.

3. Tercer desafío: La pobreza y la exclusión social

- El contacto con los que sufren le permite al cura no exacerbar sus propias insatisfacciones y le ayuda a relativizar sus necesidades de confort, descanso, esparcimiento y reconocimiento. El problema es que los desafíos del mundo de la pobreza, la exclusión y el sufrimiento parecen superar a los sacerdotes de tal manera, que como no pueden resolver todos los problemas de los demás, finalmente cauterizan sus

conciencias, escapan, y optan por un mínimo indispensable, o reducen su opción por los pobres a lo discursivo, cuando no terminan culpando alegremente a los pobres de sus propios males.

- Se olvida que la propia tarea no resuelve todos los problemas, pero dedicarse sinceramente a ayudar a algunos pocos a vivir con más dignidad en una problemática determinada ya justifica la entrega de la propia vida. Pero esto supone que el ideal de *vivir para los otros* realmente forme parte central de la propia identidad, el gusto de ser “hombre de Dios para los otros”. Al mismo tiempo, supone aceptar sinceramente el valor de la vida virtuosa –la generosidad, el servicio, la abnegación– como respuesta agradable a Cristo.

- Además, como no se cree ni se confía mucho en nada, ya no hay utopías sociales apasionantes por las cuales la persona daría la vida, porque el posmoderno no quiere tener muchos problemas ni quiere poner en riesgo sus seguridades, sus ingresos, sus comodidades, sus espacios personales. Por eso, esta mentalidad en la práctica, más que acciones produce quejas, lamentos y críticas ácidas a las instituciones. Tiene una ventaja: que ya no se confía tanto en caudillos mesiánicos que traigan una solución mágica y que hay algo más de conciencia de que sólo podremos lograr algo entre todos; pero falta la decisión y la constancia para empeñarse.

- Está claro que cuando la problemática de los pobres y la pobreza no es asumida desde una profunda espiritualidad, termina produciendo por una parte frustración y hastío, y por otra parte resentimiento. Esto evidentemente no favorece un ministerio sereno, fecundo y completo. El desafío está en no escapar del tema de los pobres y en asumirlo no de un modo exitista ni tampoco defensivo, sino desde una profundidad espiritual y en comunión.

4. Cuarto desafío: La crisis del matrimonio y la familia

- También la preocupación por las familias le permite al sacerdote recuperar el realismo, conectándose con los problemas reales de la gente. De este modo puede descubrir que sus renunciaciones e insatisfacciones a veces palidecen al lado de las preocupaciones y cansancios de un padre y esposo.

- Se trata de pasar del contacto con adolescentes y con mujeres, a tomar mayor contacto con familias enteras, y variadas. Pero la opción por las familias a veces se reduce a un círculo pequeño y cerrado de hogares, con gente linda y agradable donde el cura se siente cómodo.

- Por otra parte, la temática familiar implica una serie de cuestiones particularmente delicadas sobre el matrimonio, la sexualidad, el control de la natalidad, etc., que tienen que ver con propuestas morales fuertemente acentuadas por el Magisterio y donde el discernimiento no siempre es sencillo. Esto provoca generalmente en los sacerdotes una tensión que fácilmente puede caer en un relativismo práctico. Los desestabiliza muchísimo ser contradichos o que los demás no acepten rápidamente lo que enseñan y cuestionen lo que ellos dicen. Así como los problemas de los pobres los exceden y finalmente terminan escapando, el discernimiento acerca de estos temas los abruma, y en la práctica terminan optando por dos caminos igualmente fáciles:

Uno es asimilar los criterios cómodos y el progresismo irracional, y entonces renuncian a plantear a la gente las exigencias morales. El otro camino, también facilista, es resolver todo con una rigidez absoluta sin consideraciones prudenciales de ningún tipo.

Pero es comprensible. Porque es cierto que estas cuestiones, tan poco respetadas en el mundo de hoy, sólo pueden ser planteadas adecuadamente en determinado contexto y con una serie de presupuestos, ya que de otro modo no son inmediatamente comprensibles. Dado que frecuentemente son ridiculizados por los medios, quizás sean los temas que más humillación produzcan en muchos sacerdotes. Por eso se han vuelto un importante desafío que exige profundizar mejor en las razones cristianas y humanistas de las propuestas morales de la Iglesia.

- Dentro de este desafío habría que indicar también que, sobre todo en los seminaristas y curas jóvenes, la propia experiencia de familia deja huellas muy determinantes que los condicionan en su vida de presbíteros.

5. Quinto desafío: la necesidad de mayor comunión

Hablamos tanto de la comunión dentro de la parroquia, con los laicos, como de la comunión diocesana, con los demás curas.

- Este desafío está en íntima conexión con lo planteado en el primer desafío, pero se orienta más a la comunión intraeclesial. Digamos primero a una comunión con los laicos de su propia parroquia, en un trabajo en equipo. Esto no es fácil cuando el sacerdote quiere reducir la tarea pastoral a sus gustos personales o a un tiempo muy acotado.

- Hay además una tendencia no teórica sino práctica a nuevas formas de clericalismo: los Consejos pastorales son más formales que reales porque no se fomenta que sean un espacio de participación creativa en las decisiones. Los Consejos parroquiales de asuntos económicos –y sus balances– muchas veces son dibujados. El inmediatez ansioso de estos tiempos hace que el cura necesite resultados rápidos y fáciles y que no se tolere lo que signifique alguna contradicción, una revisión de sus propuestas, o un replanteo de lo que él ha decidido. Esto no favorece un verdadero trabajo en equipo.

- Hoy también es un desafío mantener una vida parroquial rica y variada, que pueda estimular y desafiar al mismo cura, porque es más difícil encontrar personas con tiempo y disponibilidad para comprometerse de modo estable en alguna tarea parroquial. Cuesta hasta conseguir catequistas suficientes y muchas veces hay que acudir a adolescentes.

- También aquí hay que mencionar un cuidado excesivo de la privacidad: “Yo tengo mis espacios personales, privados, donde puedo respirar tranquilo, sin que me exijan cosas, me cuestionen o me absorban”. Pero a veces esos espacios privados pasan a ser los más importantes.

- Evidentemente, la variedad de la tarea pastoral lo interpela a uno permanentemente, le exige revisar sus esquemas, le obliga a adaptarse a otras situaciones y necesidades, y por lo tanto aparece como una permanente amenaza para la propia privacidad. Por eso, para muchos curas, el momento en que acaba la actividad apostólica y pueden salir a la calle, irse, o simplemente refugiarse en su casa, en Internet o en la TV, se produce un gran alivio: “aquí soy yo, aquí decido nada más que yo, aquí hago lo que quiero”. Entonces, la entrega por los demás y la comunión con los otros deja de ser “lo que yo quiero” y pasa a ser una función pasajera, que se trata de realizar bien, pero en un tiempo limitado y controlado por uno. La misión compartida, en este contexto, se hace imposible.

- La misión entendida y vivida como un llamado de Dios al “nosotros” de la parroquia y de la diócesis, es lo que permite romper este mecanismo. Una parroquia viva, rica en ministerios y funciones laicales variadas, y una pastoral diocesana orgánica e integradora, ayuda a impedir el ensimismamiento y un cuidado enfermizo de la propia autonomía.

- Pero este desafío se traduce ante todo como el desafío de integrarse mejor a una pastoral diocesana, donde el contacto frecuente con los otros permite al sacerdote alimentar su sentido eclesial y trascender los límites de sus logros parroquiales y sus proyectos personales, o quizás de su pereza. Al mismo tiempo, esa integración orgánica evita un *aislamiento malsano*, en el cual es posible que el cura pierda perspectivas y se deje llevar más fácilmente por las malas inclinaciones.

- Por otra parte, aquí se sitúa una cuestión fuertemente acentuada en *Pastores Dabo Vobis* 17, donde se nos recuerda que el propio ministerio tiene una “radical forma comunitaria” y es una “tarea colectiva”. Entonces ya no puede ser entendido como en otras épocas. Esto implica aceptar que la propia identidad está profundamente marcada por esta forma comunitaria que hace que yo no pueda pensar ni vivir adecuadamente mi sacerdocio sin el presbiterio. Por eso, este desafío de la comunión debería llegar a interpelar el modo de relacionarse del sacerdote concretamente con el obispo, con el vicario, con los vecinos y con el presbiterio en general. Entiéndanse aquí relaciones personales y también pastorales, porque hay un individualismo personal, pero también un individualismo “pastoral”, traducido en los curas mayores y también en los jóvenes en diversas formas de “caciquismo”.

- Sin embargo, hay un punto de partida, porque de hecho una de las grandes preocupaciones de muchos sacerdotes, constatada en diversas encuestas, tiene que ver con *las relaciones*: Todo lo relativo a la fraternidad, la amistad, los afectos, la comunión y sus dificultades, y la angustia de la soledad. En esta misma línea suele aparecer el deseo de mayor comunión diocesana, y de una cercanía con el obispo.

- Si bien estas tendencias afectan sobre todo a los más jóvenes, por ser parte de la cultura actual, de alguna manera terminan afectando a todos, también a algunos curas de más edad, en una disminución del fervor apostólico. El sentirse absorbido por los demás, el deseo de viajar y salir de la rutina, la necesidad imperiosa de cuidar los espacios de privacidad, una atención inadecuada a la variedad de ofertas de tecnología y de consumo que ofrece el mundo actual, y otras inclinaciones que no ayudan al empeño y al fervor evangelizador, comienzan a afectar a los sacerdotes maduros, agravando particularmente la crisis de la mediana edad. Pero sobre todo los más jóvenes son hijos de la época y manifiestan mucho más estos puntos débiles.

B. ¿Qué hacer?

Para no quedarnos en un diagnóstico infecundo, veamos brevemente algunas pistas para pensar cómo trabajar o a dónde apuntar en la búsqueda de soluciones, en orden a alimentar un ministerio sacerdotal más vivo, fervoroso, sereno y feliz.

Así como para hablar sobre los desafíos, los organizamos en torno a los cinco desafíos de *Navega Mar Adentro*, me parece que, para pensar algunas salidas, es adecuado aplicar, como respuesta, los grandes *criterios pastorales* propuestos en el capítulo cuarto de este documento de los obispos argentinos. Me parece que esto es útil porque ayuda a unificar las preocupaciones y las estrategias, ya que la aplicación de estos criterios en las distintas áreas pastorales, y también en la formación inicial y permanente, evita la dispersión. Enuncio brevemente algunas propuestas generales.

1. Una pastoral ordinaria y orgánica diocesana:

a) Ordinaria:

*Se trata de formarse para aprender de modo práctico a encontrar a Dios en lo cotidiano; dando un profundo valor a la entrega de cada día, para contrarrestar el escepticismo actual. Conviene acentuar de diversas maneras que tenemos un tesoro que ofrecer y no caben sentimientos de inferioridad. Para ello hace falta crear el hábito de estimularnos unos a otros permanentemente en orden a recordar esto, y no regodearnos tanto en críticas infecundas a la Iglesia o al mundo.

*Al mismo tiempo, desarrollar un sentido de misterio ante los fracasos y la ansiedad. Dios no falla cuando sus elegidos son dóciles y se entregan con confianza, y produce sus frutos más allá de lo constatable.

*Tratar de discernir mejor las tareas necesarias, y seleccionarlas adecuadamente para centrarse en lo esencial (*Ecclesia de Eucharistia* 31). Para ello es indispensable fomentar la riqueza de los variados ministerios, dejando que los laicos crezcan al desarrollar muchas funciones. Así se abre para el cura la posibilidad de preparar mejor las tareas básicas y vivirlas más humanamente y con más profundidad religiosa.

*Capacitarse mejor para las cuatro tareas básicas de esa pastoral ordinaria sacerdotal: la predicación, la dirección y consejo espiritual, la Liturgia, la conducción y organización de la parroquia. Para ello sería necesario también que los seminarios y los equipos de formación permanente se esmeraran más directamente en esta empresa. Haría falta, por un lado, dar mejor orientación práctica a las materias del seminario: pastorales, morales, espiritualidad, derecho (pero también orientar pastoralmente las más especulativas); pero por otra parte, se vuelve indispensable dedicar más espacio a esto en la formación permanente. ¿Por qué es algo clave? Porque sin capacitación hay mucha inseguridad, sentimiento de

culpa, y se termina escapando de las tareas y sufriendo mucho el apostolado. Y eso es una bomba de tiempo. Además de la capacitación práctica, hay que capacitarse para aprender a enfrentar las nuevas dificultades psicológicas ante determinadas tareas: se generaliza una falta de resistencia ante las contrariedades o el sentirse muy afectados por no poder dar soluciones, o una resistencia interior ante los imprevistos o los reclamos de tiempo de la gente. Para avanzar en esta formación, además de las lecturas y cursos que pueda hacer cada uno, ayudaría mucho organizar y aprovechar mejor los talleres y jornadas diocesanas, y quizás las reuniones de decanatos.

*En esta misma línea, además de organizar mejor la formación permanente en cada diócesis, aprovechar las valiosas ofertas del Secretariado para la formación permanente de la CEA: los talleres para párrocos y el curso de formación permanente ofrecen una formación práctica.

b) *Orgánica*

*El primer criterio le da prioridad también a la pastoral “orgánica”: Aquí volvemos a destacar el valor de los lazos de comunión pastoral. Pero no sólo por su importancia pastoral práctica. Para quien vive en el mundo la concupiscencia (que tiende a volverse búsqueda enfermiza de sí) sólo se domina en comunidad. Hoy la privacidad se ha vuelto muy riesgosa: en la soledad vivida como aislamiento se corre el riesgo de perder el sentido de lo bueno y de alimentar las inclinaciones más inconvenientes y egoístas y los criterios personales más subjetivistas.

*Por consiguiente, se vuelve indispensable una pastoral orgánica *diocesana*, que ayudaría también a un mayor sentido de pertenencia a la Iglesia particular. Parece clave que cada diócesis tenga un proyecto atractivo y convincente, que congregue, entusiasme, apasione como búsqueda común, que estimule las ganas de trabajar juntos por algo que vale la pena, y que implique instancias comunitarias de discernimiento, aplicación búsqueda, evaluación y celebración.

*A veces los planes diocesanos o comunitarios no entusiasman mucho, no parecen un verdadero sueño comunitario. Si el plan no convence, hay que cambiarlo, no tolerarlo. Con los planes nos pasa a veces que los criticamos, pero a la hora de hacerlos no ponemos el alma. La consecuencia es que no nos movilizan, y eso es una forma fácil de escapar del ejercicio comunitario del ministerio y seguir optando por un ministerio individualista.

*Ahora, si al preparar o evaluar un plan diocesano cada uno piensa en su pequeña quinta, es imposible hacer un proyecto común: Si yo me dedico a la catequesis o me siento capacitado para eso, voy a pretender un plan centrado en la catequesis, porque si no, no me entusiasma. Si yo me dedico a la formación espiritual, voy a querer un plan donde eso sea el centro, si no, no cuentan conmigo. Si es así, deja de ser un proyecto comunitario.

*Tiene que ser un proyecto donde cada uno ponga sinceramente sus convicciones más profundas, pero dejándolas transformar por los otros, y acepte dialogar hasta que surja una síntesis común, algo que pueda motivar, atraer, convencer y movilizar a todos.

*Este espíritu comunitario no se desarrolla si uno no es realista de entrada: No se trata de soñar una comunión con personas agradables, que respondan a mi modo de ser y de sentir y que no me contradigan. Eso suele ser un consumismo más, marcadamente inmaduro. Los grupos de amigos tendrán su espacio, pero ese no es todavía un sueño comunitario por el cual dar la vida. La comunión se sueña, se busca, se cultiva y se amasa con estos que Dios me puso cerca, distintos, desafiantes, poco interesantes. Con ellos y por ellos yo doy la vida en un sueño comunitario, lucho cada día para vencer el mal con el bien, abro el corazón y la mente para dejarme interpelar y doy lo mejor de mí. Siempre aparecerán las tentaciones del resentimiento, del espíritu de mártir, de la competencia entre nosotros, del aislamiento rencoroso. Esas son las verdaderas tentaciones “dia-bólicas” que nos destruyen. Mejor dialogar, enfrentar, hacer pensar, y dejarme interpelar, pulir, cambiar, como exhortaba San Pablo: “Vence el mal con el bien”. “No te canses de ser bueno”. Siempre es un buen camino relativizar los propios rencores, buscarle excusas al otro, vivir los contrasentidos como una unión fecunda con Cristo en la pasión, etc. Se trata de aplicar lo que aconsejamos. Eso es lo que nosotros le predicamos a los demás, eso mismo es lo

que le decimos a las familias para que no se desintegren. Eso mismo es lo que estamos llamados a desarrollar con honestidad en esta época que nos toca vivir. Y esto es Evangelio puro (“vayan de dos en dos, donde dos o tres se reúnen en mi nombre, que todos sean uno”).

* Pero esto supone también un trabajo personal en la oración y en el empeño cotidiano para adquirir y sostener una pasión comunitaria, el sueño de trabajar y luchar con los otros. Si eso no es algo que me movilice internamente, que se haya vuelto una pasión interna, lo comunitario será siempre un peso que hay que tolerar. Es decir, si cada uno no cultiva permanentemente una espiritualidad de comunión, un profundo espíritu comunitario, no pasa nada. Para que la pastoral orgánica no sea sólo un compromiso forzado, sino un empeño feliz y efectivo, es indispensable fomentar y cultivar una “espiritualidad de comunión”, una mística que impulse desde adentro hacia la comunión diocesana, una pasión por el trabajo en común, como la que pudieron infundir los grandes santos a sus comunidades. La “espiritualidad de comunión” es un planteo novedoso, porque es algo *intermedio* entre la espiritualidad vivida en la solitaria relación con Dios, y las estructuras comunitarias externas. Se trata del dinamismo del Espíritu que no se queda en la íntima relación con Dios, sino que impregna el modo de relacionarse con los demás. Son actitudes fraternas internas que se traducen en gestos comunitarios externos. Tampoco se identifica sin más con las estructuras de comunión, que muchas veces no producen relaciones auténticas. Por eso no basta multiplicar reuniones, ni crear formas externas de vida comunitaria que lleguen a hastiar sin producir verdaderos efectos de vida compartida. Pero la comunión espiritual tampoco puede reducirse a las buenas actitudes *internas* hacia los demás, sino que, si es auténtica, tiende a producir un *estilo* que marca todo el mundo de las relaciones con los otros. Juan Pablo II dice que una espiritualidad de comunión es “capacidad de sentir al hermano de fe en la unidad profunda del Cuerpo místico y, por tanto, como «uno que me pertenece», para saber compartir sus alegrías y sus sufrimientos, para intuir sus deseos y atender a sus necesidades, para ofrecerle una verdadera y profunda amistad” (*Novo Millennio Ineunte* 43). También “es saber «dar espacio» al hermano, llevando mutuamente las cargas de los otros (cf. Ga 6,2) y rechazando las tentaciones egoístas que continuamente nos asechan y engendran competitividad, ganas de hacer carrera, desconfianza y envidias” (ibid).

* Tanto las inquietudes afectivas como las preocupaciones pastorales de los curas, podrían hallar una respuesta si se viviera bien *una pastoral orgánica, que cree un gran sentido de amistad, de equipo pastoral, de sueño comunitario, de pasión compartida que nos haga gustar lo que es caminar y trabajar codo a codo, juntos, verdaderamente solidarios*. Sería una forma de ser cura y de trabajar que haga que ya no nos sintamos solos, porque sabemos que los demás siempre le darán prioridad a darme una mano, más que a sus logros individuales; porque sabré que si yo fracaso, hay otro que tiene mi mismo sueño, y a él le va bien; porque sé que si yo por el momento estoy caído, hay otro que está de pie luchando por el mismo proyecto, y me espera.

* A la larga, esto siempre es más eficaz que los logros individuales inmediatos y llamativos. Dejaremos huellas en este mundo, y en nuestra tierra, si logramos dar la vida por este gran amor: *caminar juntos, como hombres de Dios para los demás, con un sueño compartido*. Porque la vida de una persona, o es la historia de un gran amor, o es la historia de miles de intentos por sobrevivir sin ese gran amor. Y la vida de una comunidad fecunda, en definitiva, es la historia de un gran amor compartido. Así se refleja *pastoralmente* el misterio de comunión de la Trinidad.

2. Un camino integral de santidad:

* Este criterio invita a unir mejor fe y vida, y las inclinaciones espirituales con las exigencias prácticas del Evangelio. Se trata de alimentar la búsqueda de la gloria de Dios, como sentido último de la vida, para que el cura pueda asumirse como hombre de Dios. Implica motivar al amor a Dios por sobre todas las cosas, que aun en la posmodernidad sigue siendo el primer mandamiento. El rechazo de los espiritualismos puede haber llevado a un humanismo poco religioso, también en los curas.

*Pero por otra parte, a ese Dios se responde con toda la vida. Particularmente, se trata de fomentar una mística comunitaria, social y misionera, pero con el mismo acento puesto en lo religioso y al mismo tiempo en lo comunitario y social. No un poquito de cada cosa sino toda el alma en la búsqueda de Dios y en el compromiso comunitario y social. Es la entrega a Dios *en* la entrega a los demás.

* Esto supone elaborar un camino pedagógico que desarrolle el gusto por las cosas de Dios, de manera que el sacerdocio marque completamente la propia identidad. Es volver a proponer constantemente la santidad como ideal de vida.

* Pero las crisis y la desgana no se resuelven sólo con un retiro donde uno se encuentre con Dios. Este camino pedagógico debería ayudar a unir más la privacidad y la actividad (identificación con la misión, asumirse como hombre de Dios para los demás). Para ello habría que procurar siempre que los espacios de espiritualidad partan de la misión y se ordenen a ella, desarrollando una mística de la acción y de la disponibilidad. Esto no se logra con meros imperativos, sino con permanentes motivaciones, estímulos, reflexión y consejo cercano.

*La dirección espiritual, siempre indispensable, debería incluir siempre algunas consideraciones de este orden para evitar reducirla a un espacio de descarga o de consuelo, o para no convertirla sólo en consideraciones sobre la oración privada y el celibato.

*En esta línea, el camino cada vez más necesario es el siguiente: que en el Seminario y en la formación permanente haya un permanente seguimiento de la “calidad espiritual” de la actividad pastoral, y que cada uno se habitúe a realizar esta evaluación periódica; es decir, un seguimiento del *modo* como son vividas las distintas tareas y la actividad en general. Esto no es secundario, y exige una atención permanente. La santificación en el ejercicio del ministerio, que supone un ministerio con *calidad* espiritual y humana, no es menos exigente que la vida monástica; y requiere un camino largo y paciente, tan complejo y difícil como aprender a orar.

3. Que todos sean sujetos y destinatarios de la actividad evangelizadora (Llegar a todos convocando a todos)

* Como respuesta al quinto desafío planteado (la necesidad de mayor comunión), recordemos que hay un valioso estímulo y un sano control para el sacerdote en una vida comunitaria rica en carismas y ministerios, con laicos que tengan cierta autoridad, crecimiento y creatividad pastoral, y un lugar como para opinar y dialogar con el cura. Así se pueden evitar esos círculos reducidos que, cuando dejan de apoyarlo, dejan al cura a la deriva. La mayor amplitud pastoral es siempre mucho más sana y brinda mayor contención, riqueza y estímulo pastoral, que evita que el cura se estanque o se cierre en sus esquemas personales. Esto requiere dedicar un espacio a fomentar y alentar la diversidad de servicios laicales, esperando con paciencia que vayan adquiriendo experiencia, prepara una vida sacerdotal más bella y mejor vivida.

*Aquí es donde la opción por los pobres y sufrientes se vuelve muy sana para contrarrestar la crisis de valores: Una dedicación efectiva a ellos puede ser un contrapeso adecuado al culto actual al cuerpo joven y sano, a la moda, a lo nuevo, a la búsqueda exagerada de gratificaciones, etc. El contacto con los sufrientes y limitados, y con las familias, ayuda a relativizar las preocupaciones por las propias insatisfacciones, que de otro modo se descontrolan, pierden todo realismo. Hoy en día, podemos reconocer que incorporar al ideal sacerdotal una opción radical por los pequeños es también sana y recomendable para un adecuado equilibrio. Porque las ofertas de bienestar son tan permanentes como el bombardeo de la sensualidad. Y estas necesidades creadas por los medios llevan a acudir rápidamente a los nuevos enriquecidos de este momento del país, para poder satisfacerlas.

*Se trata de reproponer la opción efectiva por los pobres, ya que nuestro riesgo actual no pasa tanto por posibles ideologizaciones, sino más bien por el consumismo individualista, y el cuidado

obsesivo de los espacios de comodidad. Algo semejante podría decirse, como vimos antes, sobre la cercanía a las familias.

*Este criterio de llegar a todos y de incorporar a todos tiene un fuerte impacto en la vida sacerdotal. Es un ejercicio de la caridad pastoral, que estando unida al celibato, asume en el cura la forma de un amor universal, siempre disponible, abierto a todos, que se abre a las novedades de la cultura, y que unifica las diversas preocupaciones de la misión.

4. Un itinerario formativo gradual

* Las constataciones sobre las deficiencias humanas y espirituales de los sacerdotes no resuelven el problema sin un camino pedagógico que encuentre las motivaciones y puntos de partida adecuados y sin un proceso gradual.

*Esto implica tratar de dar siempre razones, fundamentos y motivaciones de lo que se pide a los curas. Hoy, pedir algo sin mostrar de un modo claro y atractivo el bien que se puede alcanzar con eso, es prácticamente inútil. Pero esto implica también que cada uno se esfuerce por alimentar las motivaciones que inclinan a dedicarse con ganas a determinadas tareas, o que simplemente mueven al bien, a la generosidad, a la vida compartida, y que aprenda a reconocer con astucia y a limitar con decisión los estímulos que alimentan el individualismo, la queja y el egoísmo.

* Dentro de este camino gradual se destaca la importancia de los pequeños pasos. No es todo o nada, sino algo y de a poco. La ansiedad actual impide valorar esto y lleva a bajar los brazos. Por eso, cuando uno se propone un ideal a sí mismo, es indispensable, al mismo tiempo, que determine los pequeños pasos a realizar.

* Pero esto implica el sueño de ser más, de alcanzar algo más en la vida cristiana. Por lo tanto hace falta motivar, como base, el amor por el crecimiento: Las cosas pueden ser de otra manera, no hay un fatalismo mágico; y cada uno puede ser mejor sacerdote. Aquí entra la formación permanente como una opción personal, internalizada por cada cura.

*Para esto es necesario también un equipo diocesano que se ocupe de estas cosas, y alguien que pueda disponer de tiempo para estimular y acompañar este crecimiento, detectando los problemas de los curas a tiempo para ayudar a dar los pequeños pasos en orden a superarlos. Normalmente, junto con el equipo que se dedica a pensar y organizar las instancias de formación permanente, es conveniente que haya un equipo de directores espirituales o de acompañantes que puedan acercarse sobre todo a los que están en crisis, pero que también estén disponibles para acompañar y contener en cualquier momento.

*Este criterio, que propone un itinerario “gradual” invita a considerar las dificultades y posibilidades particulares que se hacen presentes en las diversas etapas de la vida sacerdotal. Para ello es conveniente elaborar algún proyecto de formación permanente que incluya objetivos y consideraciones diversas para el clero más joven, intermedio, de mediana edad, maduro y mayor.

*La formación para el celibato se ha vuelto urgente. Ya hay varios equipos que unen muy bien psicología y espiritualidad. Además, a través de los encuentros nacionales de sacerdotes y de los cursos que ofrece el Secretariado de formación permanente, se ofrece un buen aporte en esta línea.

*A pesar del desgaste de la autoridad, que lleva a rechazar todo lo que parezca imposición, hay sin embargo una necesidad de la figura paterna que otorgue seguridad y que indique un rumbo claro. Por eso suele ser valorada una palabra del obispo pidiendo algo serio, importante, evangélico. No una palabra que se desgaste acentuando cosas secundarias y muy discutibles, o que dice una semana una cosa y otra semana algo diferente. Cuando a todo lo que se propone se le da la misma fuerza (que hay que tener monaguillos o que hay que predicar bien, que hay que tener el patio limpio o que hay que optar por los pobres y sufrientes) la exhortación no produce efecto y la palabra episcopal se desgasta. Los curas parecen necesitar que el obispo marque líneas que recuerden dónde está lo esencial, lo que nunca debe ser descuidado: el trabajo en equipo, la formación de laicos, la santidad comunitaria, la cercanía a los pobres,

etc. Y necesitan que lo haga con fuerza, convicción y mística, pidiéndolo no sólo en general, sino en su diálogo personal con ellos.

*También necesitan una palabra de aliento o de gratitud de parte del obispo o de algún delegado, que les recuerde que lo que están haciendo vale la pena. Reciben un bombardeo permanente de mensajes que les dice, en el nivel de la sensualidad y las emociones, que lo que hacen no es pertinente, y que hay cosas mucho más importantes. Las tentaciones de desaliento y la búsqueda de otras gratificaciones hoy están siempre al acecho. Por eso es indispensable una palabra paterna que ayude a valorar sus esfuerzos y su perseverancia. Pero lo mismo vale para la relación de los curas con los laicos, ya que a veces ellos no hacen con los demás lo que le reclaman al obispo para con ellos.

Estas consideraciones, ciertamente incompletas, que seguramente exigirán diversos matices de acuerdo a la situación y a la historia de cada diócesis, podrían servir de motivación para el debate y el trabajo en los equipos de formación permanente. Porque es indispensable un mínimo diagnóstico y algunos criterios básicos, en orden a generar cambios positivos que preparen un futuro mejor.

La Constitución Pastoral Gaudium et Spes

Génesis – Elaboración - Crisis y resultado*

*Mons. Jorge Mejía
Buenos Aires, 1968*

Este documento conciliar, que tiene por tema "La Iglesia en el mundo de nuestro tiempo", es una novedad absoluta en la historia del magisterio conciliar. El hecho revela ya la dificultad implicada por la preparación, elaboración, sucesivas discusiones y, actualmente, por la aplicación de la Constitución pastoral. Debe ser y será objeto de asiduo estudio en la Iglesia y fuera de ella, lo cual es enunciado por el texto mismo de la Constitución en la conclusión, cuando expresa: "*como a menudo se trata (en ella) de realidades sometidas a una incesante evolución, habrá que continuarla y ampliarla*" (91).

El estudio debe comenzar, a nuestro juicio, por el análisis y la descripción del movimiento que condujo poco a poco, en el seno del Concilio y a lo largo de sus cuatro períodos, a la redacción definitiva. Sólo así se podrá ver, creemos, la inspiración original a la cual responde el documento y como la matriz espiritual que le dio forma y alimento.

Un solo artículo no puede abarcar de ninguna manera un programa tan extenso, que requeriría adecuadamente un libro. Sin embargo, nos ha parecido oportuno exponer aquí, sintéticamente, el punto de partida de lo que es hoy la Constitución pastoral, las líneas principales de su historia, las objeciones presentadas y resueltas en las discusiones conciliares y cómo finalmente este largo proceso de elaboración se refleja y condensa en la estructura, el tenor y hasta el lenguaje definitivo del documento. Habremos así indicado un camino y puesto algunos jalones para utilidad de quienes luego, se inclinen con mayor tiempo y diferentes inquietudes sobre las densas fórmulas y singular temática de *Gaudium et Spes*.

I**ANTECEDENTES PROXIMOS**

La decisión de hacer un documento sobre Iglesia y Mundo puede parecer a quien mira de fuera el desarrollo del Concilio, completamente insólita. El primer período había transcurrido dedicado a debates de contenido intraeclesial. Recordémoslo brevemente: la reforma de la liturgia, la revelación y sus fuentes, el problema de la unidad cristiana desde el punto de vista de las Iglesias orientales y algunos aspectos del esquema sobre la Iglesia. Pero también se había hablado de un esquema sobre los medios de comunicación social, el cual, si bien remitido de nuevo a comisión para ser simplificado, manifestaba ya una cierta referencia a la realidad contemporánea, de carácter, sin embargo, muy distinto de la que inspiraría a *Gaudium et Spes*.

La decisión de proponer al Concilio un esquema sobre el tema de la Iglesia y el Mundo no parece así inmediatamente fundada en la etapa preparatoria, que está dominada por otra concepción de la "apertura al mundo". Tiene, sin embargo, precedentes, más sutiles y a la vez de más perdurable eficacia.

El gran precedente es la figura y el ministerio pastoral del Papa Juan. Es claro que esta realidad visible a los ojos de todos, aunque quizás no captada todavía por el pensamiento reflejo, superaba de manera gigantesca la orientación y la letra de los textos preparatorios del Concilio, con muy pocas excepciones que confirman la regla, porque expresan su voluntad formal, como lo que es hoy la sección

* Tomado de "Gozo y Esperanza", Aspectos fundamentales de la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo de nuestro tiempo, Ediciones Paulinas, BsAS, 1968.

sobre Judaísmo en la Declaración sobre religiones no cristianas.

La conciencia de la Iglesia y del mundo fue bien pronto penetrada por lo que parecía ser un cambio de estilo en la actitud del Sumo Pontífice. Nadie tiene derecho a decir que Pío XII ignoraba el mundo presente o le diera la espalda; sería una afirmación de imperdonable ligereza y por ello muy fácil de refutar. Pero Juan XXIII, mucho más eclesiástico en sus discursos, se movió sin embargo, hacia el mundo. Un simple hecho de movimiento local, insignificante en sí, pero signo a la vez de una actitud de espíritu: el mundo está lejos, quizás por su culpa, hay que ir a él y estar en medio de él para conocerlo, aprender a apreciarlo, interpretarlo y servirlo, ante todo por la proclamación de un mensaje inteligible.

Los diversos actos y proyectos del Papa Roncalli se funden en esta unidad de actitud, que tan profundamente conmovió a la Iglesia y al mundo. Era su carisma personal. Su decisión de convocar el Concilio, su preocupación ecuménica, su ilimitada apertura hacia los hombres no tenían otra fuente. Sin embargo, la expresión más adecuada de esta actitud es la encíclica *Pacem in terris*, en cuyo análisis aquí ciertamente no podemos entrar. Pero notemos que se dirigía insólitamente a "todos los hombres de buena voluntad" y que no temía proponer una interpretación de la realidad contemporánea, a la vez muy fiel al mensaje cristiano y muy compenetrada de la consistencia, valor y méritos de lo que se llama *el mundo*. La encíclica *Pacem in terris* es, como después *Ecclesiam suam* de Pablo VI, la encíclica del diálogo.

1. Una alocución de septiembre de 1962

De esta manera se explica que en la proximidad inmediata de la apertura del Concilio el Papa haya pronunciado un mensaje como el del 11 de septiembre de 1962³, en el cual hay que ver una de las células germinales de *Gaudium et Spes*, si no la primera de todas.

En este mensaje, universalmente difundido por radio, se dice expresamente que "*la razón de ser (del Concilio) es la continuación, o mejor, es la repetición más enérgica de la respuesta del mundo entero, del mundo moderno, al testamento del Señor, formulado en aquellas palabras, pronunciadas con divina solemnidad, mientras las manos se extendían hacia los confines del mundo: Id, pues, y enseñad a todos los pueblos... (cf. Mat. 23, 19-20)*".

Notemos en esta sola frase la triple referencia al mundo, y típicamente al mundo moderno. Mientras se solía decir, en aquel entonces, incluso en ambientes jerárquicos, que el Concilio era un asunto de la Iglesia y para la Iglesia, el Papa se propone demostrar su relación con el mundo. Para hacerlo echa mano de la famosa distinción que el cardenal Suenens, en la intervención decisiva del 4 de diciembre de 1962, a la cual nos referiremos luego, no hará más que repetir. La acción del Concilio está definida por una doble consideración de la Iglesia, o por un doble aspecto del ser eclesial. Se puede hablar de la Iglesia *ad intra* y de la Iglesia *ad extra*. Juan XXIII hablaba con mayor precisión, en el presente mensaje, de la "vitalidad *ad intra*" y de la "vitalidad *ad extra*". Dice así: "*La Iglesia quiere que se la busque tal cual es en su estructura interior -vitalidad ad intra- en el acto de volver a presentar ante todo a sus hijos, los tesoros de fe iluminadora y de gracia santificante que se inspiran en la últimas palabras de Jesús, las cuales expresan el deber preminente de la Iglesia y sus títulos de servicio y de honor, a saber: vivificar, enseñar y orar*".

De esta cita hay que retener la referencia a *los hijos de la Iglesia*, primeros destinatarios de su vitalidad interna expresada en el acto de "*vivificar, enseñar y orar*."

Pero hay otros destinatarios de la vitalidad eclesial en cuanto se manifiesta en el Concilio. Es el mundo en general, pues continúa diciendo: "*las exigencias y necesidades de los pueblos a quienes los acontecimientos van empujando más que nada hacia el aprecio y el goce de los bienes terrenos*". El mundo que: *tiene sus problemas y busca a veces angustiosamente como resolverlos*. Algunos de éstos son

³ Cf. *Osserv. Rom.*, ed. arg., N° 527, del 30 de septiembre de 1962, págs. 1-2.

enumerados a continuación, de la manera concreta y personal cara al Papa Juan: *“El hombre busca el amor de una familia en torno al hogar doméstico: el pan de cada día para sí y para los más íntimos, la esposa y los hijos; aspira a vivir y siente el deber de hacerlo en paz, así dentro de la comunidad nacional, como en las relaciones con el resto del mundo; es sensible a las atracciones del espíritu, que lo lleva a instruirse y a educarse; celoso de su libertad, no rehúsa aceptar sus legítimas limitaciones, para corresponder mejor a sus deberes sociales”*.

Es fácil reconocer aquí el esquema de la segunda parte de la Constitución pastoral: la serie actual de capítulos sobre el matrimonio y la familia, sobre la cultura, sobre la vida económica y social, sobre la comunidad política, sobre la paz y la comunidad de las naciones. De estos problemas el Papa afirma que, siendo *de punzante gravedad, están desde siempre en el corazón de la Iglesia*. Por donde se explica que los haya *hecho objeto de atento estudio* y también que el *Concilio podrá ofrecer con lenguaje claro, las soluciones que la dignidad del hombre y su vocación cristiana exigen*.

Los párrafos siguientes de este texto admirable desarrollan los aspectos principales de cada una de las cuestiones aludidas, de manera que, además del esquema de la segunda parte, el lector atento puede descubrir los lineamientos principales de los capítulos respectivos.

El espacio y el carácter de este artículo nos impiden citar más ampliamente dichos párrafos. Invitamos al lector a hacerlo. Pero hemos de dar aquí dos ejemplos característicos.

El primero toca el tema de la distribución de los bienes, que es hoy expuesto en el n° 69 de la Constitución. El mensaje papal lo formula del siguiente modo: *“Es deber de todo hombre, y deber urgente del cristiano, considerar lo superfluo según la medida de las necesidades del prójimo y poner buen cuidado en que la administración y la distribución de los bienes creados se haga con provecho de todos”*.

El segundo ejemplo encara la cuestión de la paz y da la siguiente orientación: *“Los obispos, pastores del rebaño de Cristo congregados de todas las naciones que están bajo el cielo (cf. Hech. 2, 5), llamando la atención sobre el concepto de paz, no sólo en su expresión negativa que es aborrecimiento de los conflictos armados, sino mucho más en sus exigencias positivas que piden a cada hombre conocimiento y práctica constante de sus propios deberes: jerarquía, armonía y servicio de los valores espirituales al alcance de todos, dominio y empleo de las fuerzas de la naturaleza y de la técnica exclusivamente con fines de elevación del tenor de vida espiritual y económica de las gentes”*. Es la inspiración y el lenguaje del capítulo V de la segunda parte de la Constitución pastoral.

Con estas últimas palabras, el Papa señala a los obispos esta temática como objeto del Concilio que está por comenzar, si bien hasta ese momento ningún esquema respondía a ella. Es, dice el Santo Padre, un imperativo de la *“vitalidad ad extra”* de la Iglesia. Retengamos que esta esfera de problemas mundanos, temporales, requieren, en el pensamiento del Papa Juan y en su expresión literal: *“(la) enseñanza, (las) responsabilidades”* de la Iglesia, de manera que: *“la próxima celebración del Concilio Ecuménico Vaticano II, una vez más todavía descubre el velo y exalta –en una luz incomparable– el destino de servicio y la dominación espiritual de la cátedra apostólica, muy por encima del destino de la humanidad entera”*, que, sin embargo, le concierne.

Si el Papa había pensado explícitamente a esta altura en un documento especial del Concilio que respondiera a la orientación *ad extra*, no consta. Y ciertamente, conocido su estilo, ello parece poco probable. Su propósito más bien parecía el de llamar la atención sobre este aspecto que podríamos calificar por ahora *existencial* a falta de mejor nombre, de la tarea destinada a la inmediata asamblea eclesial. Es el mismo aspecto que se ha llamado después, *pastoral*.

2. El discurso inaugural del Concilio.

El discurso de apertura iba a ser, en este último sentido, una verdadera revelación⁴. El Papa no vuelve sobre su programa del 11 de septiembre: la ocasión pedía una mayor amplitud de horizonte y una temática diferente. Pero sus preocupaciones son idénticas. “*El gesto (suyo) -dice- al convocar esta solemnisima asamblea, tiene la finalidad de afirmar, una vez más la continuidad del magisterio eclesiástico, para presentarlo, de una forma excepcional, a todos los hombres de nuestro tiempo, teniendo en cuenta las desviaciones, las exigencias y las oportunidades de la época moderna*”.

Esta última frase es especialmente notable: en ella el Papa anticipa su prudente optimismo acerca del mundo contemporáneo explícitamente afirmado en su famoso párrafo siguiente⁵. En realidad, todo el discurso rezuma solicitud, conciencia viva, responsabilidad sentida sobre la dimensión *ad extra* de la Iglesia, o su vitalidad *ad extra* como lo había llamado el 11 de septiembre. Por eso dice, por ejemplo, comentando el precepto del Señor en Mat. 6, 33: *Buscad primero el reino de Dios y su justicia, que no han de olvidarse las otras palabras* subsiguientes: *y todo lo demás se os dará por añadidura*. La "añadidura" es sin duda el beneficio que la enseñanza y la vida de la Iglesia trae al mundo y que el Concilio debe hacer actual, respetando *el patrimonio sagrado de la verdad recibido de los Padres*, pero atendiendo *al mismo tiempo a las nuevas condiciones y nuevas formas de vida introducidas en el mundo moderno*.

Es en este contexto donde aparece por primera vez el calificativo *pastoral*, aplicado a la tarea del Concilio. Precisamente, el calificativo se aplica al magisterio, es decir, a la función doctrinal de la Iglesia y del Concilio, y se limita y acentúa a la par el sentido que se le quiere dar cuando se habla de *las normas y exigencias de un magisterio de carácter prevalentemente pastoral*.

La palabra ha hecho después fortuna. En el ámbito del tema que nos ocupa, la encontramos en el mismo título de la Constitución *Gaudium et Spes*. Sin entrar ahora en otros análisis y discusiones, conviene retener que, en la intención del Papa, *pastoral y doctrinal* ciertamente no se oponen, desde que, como se acaba de exponer, el primer adjetivo califica el ejercicio (o, algún ejercicio, el más característico) del magisterio. El magisterio es y debe ser *pastoral* porque tiene una referencia intrínseca a la realidad del momento en el cual se ejerce y esto determina no sólo la manera o el estilo de expresión sino también la temática. Por consiguiente, el documento conciliar más preocupado por la contemporaneidad ostentará este calificativo en su mismo título, eco fiel de la intención del Papa Juan: "Constitución *pastoral*".

3. El Mensaje de los Padres conciliares a la humanidad

Mientras llega el momento de introducir formalmente el tema Iglesia-Mundo en el programa del Concilio, las inquietudes y el movimiento que ahora describimos encuentran una primera expresión adecuada en el Mensaje de los Padres del Concilio a todos los hombres, votado y publicado el 21 de octubre de 1962, recién comenzado el primer período⁶.

Es difícil saber por qué vías llegó a la Asamblea la idea y el primer proyecto de este Mensaje. Parece, de todos modos, que está en relación con la alocución del 11 de septiembre, que cita de una manera explícita. En este sentido, se lo puede definir como una respuesta a la intención del Papa de que el Concilio tuviera en cuenta *las exigencias y necesidades de los pueblos* y así la situación real del mundo en

⁴ Cf. Osserv. Rom., ed. Arg., N° 531, del 28 de octubre de 1962, págs. 1-2: “En el cotidiano ejercicio de Nuestro ministerio pastoral, llegan a veces a nuestros oídos, hiriéndolos, ciertas insinuaciones de almas que, aunque con celo ardiente, carecen del sentido de la discreción y la medida. Tales son quienes, en los tiempos modernos, no ven más que prevaricación y ruina; van diciendo que nuestra edad, en comparación con las pasadas, ha empeorado... Más nos parece justo disentir de tales profetas de calamidades, que siempre están anunciando infaustos sucesos, como si fuese inminente el fin de los tiempos. En el presente orden de cosas, en el cual parece apreciarse un nuevo orden de relaciones humanas, es preciso reconocer los arcanos designios de la Providencia divina...”

⁵ El texto en Sacro Oecum. Conc. Vat. II, *Constitutiones, Decreta, Declarationes*, Vaticano, 1966, págs. 873-878.

⁶ Cf. *Criterio*, N° 1422, del 28 de febrero de 1963, pág. 136

el que se reunía.

De aquellas exigencias y de esta situación, el Mensaje escoge dos, refiriéndose expresamente a la alocución del 11 de septiembre: la paz y la justicia social. Pero encontramos también la mención específica de los pobres, que el Papa Juan había acentuado en su alocución al usar la expresión *Iglesia de los pobres*. Hallamos además, lo cual resulta nuevo y digno de nota por el eco que ha de suscitar en la redacción definitiva de *Gaudium et Spes* (cf. nº 1), la afirmación de la doble identificación de los pastores de la Iglesia con los hombres del mundo en cuanto a *los padecimientos del cuerpo y del alma, las angustias, los dolores, los deseos, las esperanzas* y en cuanto a la colaboración en la construcción de una ciudad terrena *más fraterna y más justa*.

II LA ELABORACION DEL DOCUMENTO

Con el Mensaje de los Padres del Concilio al mundo, acaba una etapa de nuestro estudio. Es lo que podemos llamar preliminar. Todavía no se establece que el programa conciliar incluya un documento específico sobre la Iglesia y los problemas del mundo moderno, pero la inspiración fundamental ha brotado ya, ha sido comunicada y una de las líneas del futuro documento ha sido trazada.

Conviene subrayar en seguida que es sólo una de las líneas: aquella que consiste en la adaptación y aplicación de la doctrina de la Iglesia a ciertas realidades y situaciones críticas del mundo contemporáneo: la paz, la distribución de la riqueza, el lugar de los pobres en la evangelización. Estamos en la prolongación de las grandes encíclicas de argumento temporal, desde León XIII hasta Juan XXIII. Para que a esta línea se añada otra, que responda a lo que hoy es la primera parte de la Constitución *Gaudium et Spes*, ha de pasar todavía mucho tiempo.

1. La intervención del Cardenal Suenens.

La nueva etapa, que podemos llamar de realización inicial, se inaugura con la intervención del cardenal arzobispo de Malinas-Bruselas, León Suenens, en el debate sobre el primer esquema *De Ecclesia*, el 4 de diciembre de 1962⁷. Es sabido que las últimas dos o tres semanas del primer período conciliar fueron decisivas para la marcha posterior de la asamblea y para sus resultados definitivos. La intervención mencionada abre el camino del Concilio a lo que será después nuestra Constitución.

¿En qué consiste? Esencialmente en la aplicación a la tarea conciliar de las orientaciones formuladas por el Santo Padre en la alocución del 11 de septiembre. El gran mérito del Cardenal Suenens y de sus teólogos es el haber sabido traducir, de manera viable para el Concilio, las intuiciones y las propuestas generales del Papa. La intervención comienza por retomar la distinción pontificia de la vitalidad de la Iglesia *ad intra* y *ad extra*.

La primera dimensión debe inspirar una primera parte del trabajo de la asamblea: la Iglesia debe adelantar en la proposición de su doctrina, en la santificación por sus sacramentos, en su oración litúrgica. El Concilio animará esta vitalidad interior de diversos modos. Será el diálogo de la Iglesia consigo misma y la respuesta a la interrogación: ¿Iglesia, qué dices de ti misma?

La segunda dimensión *ad extra* debe a su vez inspirar otro diálogo de la Iglesia, aquel que ella debe mantener con el mundo. Y de éste también se ha de ocupar el Concilio, porque -dice el cardenal- *el mundo espera que la Iglesia resuelva las grandes cuestiones de nuestro tiempo*.

Al enumerar cuatro de estas cuestiones, la intervención se hace una vez más eco de la alocución del 11 de septiembre y el Mensaje al mundo y traza a la par un programa concreto a la actividad del

⁷ La Comisión "Justitia et pax" fue creada por el Motu proprio "Catholicam Christi Ecclesiam" el 6 de enero de 1967 (cf. Osserv. Rom., ed. arg., Nº 740, del 24 de enero de 1967, pág. 5).

Concilio acerca de la Iglesia *ad extra*. Las cuestiones elegidas son: la vida de la persona humana, con explícita referencia a los problemas de la procreación y la explosión demográfica; la justicia social, bajo la cual se incluye *el deber social de la propiedad privada*, la definición de lo *superfluo*, y la responsabilidad de las naciones ricas respecto de las pobres; la evangelización de los pobres y el testimonio correspondiente de la Iglesia; la paz internacional y la guerra.

Aparte de este bosquejo de programa, el cardenal de Malinas hace dos proposiciones de orden organizativo que no es inútil recordar: la creación de una comisión del Concilio destinada a ordenar y facilitar el trabajo de las demás comisiones (la futura comisión coordinadora) y la constitución de un secretariado también "en el seno del Concilio" para las cuestiones sociales. Esta última idea, incorporada al documento que nos ocupa (nº 90), está hoy, concluido el Concilio, en vías de realización⁸.

La importancia de la intervención comentada salta así a la vista. De ella se habrá de inspirar la primera redacción del que será en seguida llamado Esquema 17, y de ella procede, a través de otras etapas, la materia y el orden de la segunda parte de la Constitución actual. Además, a partir de ella se introduce en nuestra terna la noción de diálogo con el mundo, de la cual el Papa Pablo haría tan fecundo uso en la encíclica de 1964 *Ecclesiam suam*. Podemos decir que aquí nace propiamente nuestro documento.

2. Los proyectos Pavan y Lovaina

En enero de 1963, la comisión de coordinación de las tareas del Concilio, recientemente creada, pidió a las dos comisiones conciliares de Doctrina o teológica y del Apostolado laico que, constituidas en comisión mixta, redactaran un proyecto o esquema conforme a la propuesta del cardenal Suenens. Este primer esbozo, conocido con el nombre de esquema Pavan, del nombre de su autor principal, llevaba el significativo título *De praesentia Ecclesiae in mundo hodierno* y constaba de seis capítulos: los dos primeros acerca de la vocación del hombre y su existencia en la sociedad, los cuatro restantes acerca de la problemática del mundo moderno que ya conocemos.

El proyecto Pavan nunca alcanzó el estadio de distribución a los obispos. Sin haber sido tampoco formalmente rechazado por la comisión coordinadora, a la cual fue sometido en julio del mismo año, al reanudarse los trabajos conciliares después de la elección del nuevo Papa; se propuso, sin embargo, la redacción de otro esbozo que le sirviera en cierto modo de complemento.

Este segundo proyecto o esquema, llamado el proyecto de Lovaina, porque la iniciativa de redactarlo cupo al cardenal Suenens quien confió la tarea a los teólogos de la famosa Universidad, se sitúa respecto del primero en un plano diferente. Si éste estaba orientado a la solución de los principales problemas contemporáneos, aquél miraba ante todo a la misión de la Iglesia en el mundo de hoy, partiendo de una descripción general y algo abstracta de esta misión. Notemos además, que ninguno de los dos contenía una caracterización del mundo presente, si bien se percibe que ciertos elementos de la realidad contemporánea han influido aquí y allá en la redacción. Tampoco intentaba, ninguno de los dos, una interpretación de esta realidad.

Desde el principio, sin embargo, los dos proyectos estaban destinados a completarse, al menos parcialmente. El proyecto Lovaina debía substituir al capítulo primero del proyecto Pavan, cuyos restantes capítulos quedarían como anexos del otro. Esta solución merece ser mencionada y retenida porque muestra cómo se fue dibujando poco a poco, a través de las diversas etapas redaccionales, la presente estructura básica de la Constitución. Una parte (la primera), en efecto, según se desprende de la nota que acompaña el título⁹, es doctrinal sin dejar de ser pastoral, y la otra (la segunda) es pastoral sin dejar de ser doctrinal. Es decir: se hacía sentir, desde el primer momento, la necesidad de anteponer, a la

⁸ Cf. Sac. Oecum. Conc. Vat. II, *Constitutiones, Decreta, Declarationes*, Vaticano, 1966, págs. 681-2. Versión castellana en: *Documentos del Segundo Concilio Vaticano*, Buenos Aires, ed. Criterio, 1967.

⁹ Sac. Oecum. Conc. Vat. II, *Relatio super schema de Ecclesia in mundo hujus temporis* (1964) Nº 37, p. 11.

consideración de ciertos problemas concretos del mundo contemporáneo, el tratamiento de algunas cuestiones generales que explicaran por qué y cómo la Iglesia creía deber interesarse por el mundo, hoy y siempre, o bien, cómo se le presenta a ella ese mundo.

3. La intersesión 1963-1964

Así llegamos al segundo período conciliar, en cuya agenda, a pesar de la expectación creciente, no se pudo incluir el ya famoso Esquema 17. Inmediatamente después de la clausura de este segundo período, el 29 de noviembre de 1963, la comisión responsable de la redacción, o comisión mixta, resolvió encomendar a una subcomisión de trabajo (la subcomisión central) la tarea de hacer una nueva redacción del documento. Las razones últimas de esta decisión son todavía desconocidas, mientras no se publiquen las actas de las comisiones conciliares. Pero se puede colegir que las principales dificultades eran dos: por una parte, el proyecto Lovaina carecía de "contemporaneidad", si así se puede decir, o sea, no partía del mundo presente en cuanto tal; por la otra, el texto de los llamados anexos, dedicado a los problemas concretos, no era bajo muchos aspectos satisfactorio. La estructura básica del documento queda, sin embargo, idéntica, si se prescinde por ahora de la embrollada cuestión del valor conciliar de los anexos.

La subcomisión central, ella misma compuesta de obispos de diversas regiones del mundo, resolvió en seguida ampliar su composición, para que al menos África y los Estados Unidos estuvieran también representados y organizó además un amplio sistema de consultas a eclesiásticos y laicos como para que el futuro proyecto reflejara realmente la situación pastoral contemporánea. Así se acentúa la nota de contemporaneidad, que es tan típica de la Constitución definitiva. Este aspecto era designado entonces con la expresión "signos de los tiempos", tomada de la encíclica *Pacem in terris*.

El fruto de los trabajos de la subcomisión es, después de no pocas alternativas, el esquema *De Ecclesia in mundo hujus temporis*, sometido al debate de los Padres, en el curso del tercer período conciliar, entre el 20 de octubre y el 10 de noviembre de 1964, menos unos días dedicados al debate del esquema sobre las misiones. Está asociado a los nombres del padre Raimundo Sigmond, O.P., rector de la Universidad Santo Tomás de Roma; y del padre Bernardo Häring, del Instituto Alfonsianum. De este texto, con el cual comienza el tratamiento propiamente conciliar del futuro documento, hay que notar algunas características que parecen ya estar, y algunas sin duda están, en la línea del texto definitivo.

La primera es la contemporaneidad, que hemos subrayado ya varias veces, a propósito de este mismo texto. Se trata expresamente del mundo *presente*, no de las relaciones teóricas entre la Iglesia y el Mundo, que la relación oficial del monseñor Emilio Guano, obispo de Livorno, calificaba de "intrincadísimas"¹⁰. Esta perspectiva es esencial para la inteligencia de la Constitución actual, donde la contemporaneidad, además de inspirar toda la primera parte, da lugar a una sección especial: la exposición introductoria. Una de las críticas que se harán al texto Sigmond-Häring de 1964 es que no es todavía suficientemente contemporáneo, dicho de otro modo, que era todavía demasiado teórico. De todos modos, el valor de actualidad queda adquirido.

La segunda, en estrecha conexión con la primera, es la tesitura dialogal del texto. Los textos precedentes eran, por así decir, y en este sentido, monologales: la Iglesia era presentada hablando a un interlocutor mudo. A partir de ahora, se establece claramente que, en el documento proyectado, hay que oír a los hombres de hoy, auscultar sus intenciones y expresiones y, de alguna manera, hacerlas presentes en el texto. De aquí el acento puesto en esta etapa en la cuestión de los "signos de los tiempos". El factor determinante en esta nueva orientación dialogal del esquema es, a nuestro parecer, la encíclica *Ecclesiam suam*, publicada el 6 de agosto del mismo año y dirigida, como la *Pacem in terris*, a todos los hombres de buena voluntad. La relación oficial del obispo de Livorno, leída en el Concilio el 20 de octubre, la citaba

¹⁰ Ibid. N° 3, pág. 5.

expresamente ¹¹. También este carácter ha pasado al texto definitivo.

La tercera característica, igualmente vinculada a las otras dos, es el intento de precisar mejor el sentido de la palabra "Mundo", en cuanto utilizada en el esquema, a fin de prevenir objeciones tomadas del lenguaje bíblico. El "Mundo", se dice en la relación oficial es, para este texto, ante todo la realidad del universo y del género humano que construye en la tierra su destino con una cierta verdadera autonomía. Las críticas, sin embargo; no dejarán de hacerse oír.

4. El debate durante el tercer período conciliar

Es imposible resumir aquí el debate de octubre y noviembre de 1964 sobre el texto recién presentado ¹². Pero es preciso retener de él algunas orientaciones fundamentales que se habrán de reflejar en la redacción siguiente, preludio de la definitiva.

Se insistió, ante todo y repetidamente, en el lenguaje del esquema: puesto que los destinatarios no eran solamente los hijos de la Iglesia, se debía hablar de tal manera o con tal estilo que la enseñanza fuera accesible a todos.

Al mismo tiempo, y casi en contradicción con la exigencia primaria, se reclamaba universalmente, no sólo una mayor precisión teológica, sino una evaluación doctrinal de los temas básicos del esquema: el mundo, el papel de Cristo en la Creación y en la Redención, el valor cristiano de ciertas realidades temporales, el trabajo, la actividad humana en general, el matrimonio.

Luego se pedía que el esquema comenzara por una descripción de la realidad contemporánea, o que se acentuara la referencia a la situación actual del mundo y de los hombres.

A esta última propuesta se asocia otra, también muy insistentemente repetida, de que el texto de los anexos, heredados, según dijimos de la primera redacción, fueran de alguna manera incluidos en el documento definitivo como enseñanza conciliar, y no meramente a título de comentario autorizado.

A pesar de todas estas objeciones, y de muchas otras, el esquema Sigmond-Häring, sometido a una primera votación fue aprobado como base de discusión ulterior, el 23 de octubre de 1964, por 1.579 votos contra 296. Así se abre la última etapa de la historia de la Constitución pastoral, que es la del texto definitivo.

III LA REDACCION DEFINITIVA

1. Características

La subcomisión central, artífice de las redacciones finalmente aprobadas, interpretó el sentir de la asamblea conciliar, expresado oralmente y por escrito en 830 páginas de texto, en una serie de normas, discutidas y dispuestas en los últimos días del tercer período conciliar, a fines de noviembre de 1964. De ellas conviene conocer las más importantes, porque ayudan a nuestra inteligencia del texto actual, que se funda directamente en sus orientaciones.

El carácter de contemporaneidad del documento adquiere todavía mayor relieve. Las múltiples peticiones de los Padres en orden a esto encuentran expresión en la decisión, entonces tomada, de anteponer a todo el documento, una exposición de las notas principales del mundo de hoy, a manera de

¹¹ Cf. mis crónicas sobre este debate en *Criterio*, N° 1463 (12 de noviembre de 1964) págs. 815-6; N° 1464 (26 de noviembre de 1964), págs. 853s.

¹² Sacro Oecum. Conc. Vat. II, *Constitutio pastortlis De Ecclesia in mundohujus temporis* (comunicado a los obispos el 28 de mayo de 1965), p. 91.

punto de partida de la reflexión subsiguiente. Es la actual exposición introductoria. En la concepción del texto como un diálogo, esta exposición representa la voz de los hombres contemporáneos nuestros, la lectura de los "signos de los tiempos" que acompañan desde el principio la historia de la Constitución pastoral. De esta manera se responde también a la solicitud de que se comience, no por la formulación de las verdades reveladas, sino por los "hechos y verdades admitidos por la mayoría de los hombres, incluso no creyentes" ¹³. Y al mismo tiempo se determina mejor la finalidad de toda la obra, que es, en la expresión de un Padre: "repercutir la esperanza y la angustia del hombre de hoy y presentar la Iglesia a la vez como trascendente y como dedicada al servicio de ese hombre" ¹⁴. Esta intención aparece, claramente descripta, en el Proemio de la Constitución definitiva.

En segundo lugar, la subcomisión se hace cargo de la preocupación de los Padres por la enseñanza doctrinal del esquema, en el sentido recién explicado. No debe ser una serie de proposiciones abstractas, ni detenerse en la solución de problemas teóricos, pero sí presentar al mundo lo que la Iglesia siente del estado actual de las cosas y de la evolución de la cual todos somos testigos. A esto responden, en la versión definitiva, los tres capítulos de la primera parte. El cuarto capítulo expone, en cambio, la concepción que la Iglesia se hace de su propia función en la realidad temporal.

Notemos a esta altura que, en la redacción cuyo origen ahora explicamos y que coincide en buena medida con el texto aprobado, se consigue un cierto equilibrio entre el aspecto y la tendencia doctrinal y el aspecto y la tendencia práctica o moral, en el sentido de moral social, que hemos visto oponerse en sucesivas redacciones. Equilibrio que se obtiene, en virtud de la orientación existencial o de contemporaneidad del esquema, que determina el lenguaje, el fraseo y la temática de lo que hoy es la primera parte. Signo de esta solución, trabajosamente elaborada, es el nuevo título, o más bien, la calificación añadida al título anterior, que ahora se resuelve proponer: el documento no es más un simple *Schema De Ecclesia in mundo hujus temporis* sino un *Schema Constitutionis pastoralis*, lo cual simultáneamente subraya su importancia como documento conciliar y su intención de aplicar la doctrina a la situación contemporánea a fin de extraer e inculcar las necesarias consecuencias pastorales.

Del mismo modo, y en virtud de los mismos principios, la subcomisión decide, en tercer lugar, que los anexos de los textos anteriores sean incorporados al nuevo esquema, lo cual se hace por autoridad del presidente de la comisión de coordinación, el cardenal Cicognani. Así se nos presenta un texto que tiene la estructura del que conocemos: una exposición introductoria, una primera parte dividida en cuatro capítulos, de contenido más bien doctrinal, y una segunda parte, que sigue el plan de las *cuestiones contemporáneas*, enumeradas por Juan XXIII en su mensaje del 11 de septiembre de 1962: el matrimonio y la familia, el progreso de la cultura, la vida económico-social, la vida de la comunidad política, la comunidad de los pueblos y la paz. La única diferencia notable con el plan en el que se incluían anexos es que la comunidad política es ahora objeto de un capítulo aparte, mientras que el antiguo primer anexo sobre la dignidad de la persona humana pasa en buena parte a integrar la enseñanza de los capítulos doctrinales.

Finalmente, se precisa la cuestión de los destinatarios, que había parecido todavía indecisa a algunos Padres. Son ciertamente todos los hombres y no solamente los hijos de la Iglesia. Con esto se acentúa el carácter dialogal del documento, ya que se trata en él, según la vigorosa expresión de algún Padre, *no de un diálogo en la Iglesia acerca del mundo, sino del diálogo que la Iglesia entabla con el mundo* ¹⁵.

Una característica más de la nueva redacción merece ser destacada, si bien no procede exactamente de las normas de la subcomisión central. Es la orientación antropológica de todo el esquema. Monseñor Garrone, entonces arzobispo de Toulouse, relator de la comisión mixta en el cuarto período conciliar, dirá,

¹³ Ibid., pág. 90.

¹⁴ L.c. pág. 90.

¹⁵ Sacro Oecum. Conc. Vat. II, *Relationes super schema Constitutionis Pastoralis De Ecclesia in mundo hujus temporis*, (1965), pág. 7.

al presentar el nuevo texto, el 21 de septiembre de 1965, que el *núcleo más íntimo, más o menos explícito pero siempre vivo* de todas las cuestiones del mundo presente es *el problema del hombre mismo*, y así, conforme a la intención de los Padres, *la antropología cristiana* ha de constituir un elemento esencial del esquema. Por esta vía, las dificultades ya referidas acerca de la noción de "Mundo" en el esquema tienden a resolverse en el sentido del *hombre en el mundo*. Esta es, dice monseñor Garrone, *como el alma del esquema* ¹⁶.

2. *Discusión y promulgación*

Hemos resumido la labor ímproba que, a partir de las normas de la subcomisión central, de noviembre de 1963, condujo por sucesivas etapas, a la presentación, en el cuarto período conciliar, de un nuevo esquema de Constitución pastoral *acerca de la Iglesia en el mundo de nuestro tiempo*. La responsabilidad de la redacción presentada entonces cupo, por decisión de la misma subcomisión, a monseñor Pierre Haubtmann, secretario a la sazón del episcopado francés para la información, asistido por el padre Roberto Tucci, director de la *Civiltà Cattolica* de Roma, el padre Johann Hirschmann, profesor de moral en la Facultad de Teología de los jesuitas en Frankfurt y el canónigo Charles Moeller, de la Universidad de Lovaina. Pero es preciso añadir en seguida que la redacción fue en realidad una obra en común, en la cual colaboraron en particular numerosos laicos, hombres y mujeres.

El nuevo esquema fue debatido ampliamente, en el aula conciliar, del 21 de septiembre al 5 de octubre de 1965 ¹⁷. El debate, el segundo al cual el texto fue sometido, debía contribuir en grado sumo a imprimirle su forma final. No menor importancia tuvieron, en el mismo sentido, las numerosas enmiendas propuestas solamente por escrito que la penuria de tiempo impidió leer en el aula. De todo este inmenso material, que es todavía muy imperfectamente conocido, corresponde ahora retener sólo aquello que, a nuestro juicio, origina cambios apreciables en la redacción del documento o que es de alguna manera útil para su inteligencia e interpretación.

Así por ejemplo, un buen número de Padres creyó oportuno criticar, al menos oralmente, lo que calificaban de optimismo exagerado de la redacción Haubtmann. Por esto se entiende una cierta tendencia a prescindir, en la presentación de la enseñanza de la Iglesia sobre el hombre, de la realidad del pecado que afecta desde el principio la actividad humana. La antropología del esquema parecía incompleta. A lo cual se quiso poner remedio, en la siguiente revisión, por la inserción a lo largo de la primera parte de una serie de párrafos sobre el mal en el mundo, comenzando por el pecado original e insistiendo en la tensión que éste introduce en la historia.

Otra seria objeción, que en realidad había acompañado el texto a lo largo de casi toda su historia, pero que ahora debía cobrar renovado vigor al ser por primera vez discutidos en público los antiguos anexos, cuestionaba doblemente el tenor de la segunda parte. A algunos parecía, en efecto, excesivamente vaga o general, al punto de resultar inútil, mientras que otros la encontraban demasiado comprometida en soluciones concretas con grave riesgo, según ellos, de perder vigencia en poco tiempo y de no ser ya universalmente aplicable.

La dificultad de conciliar estos dos puntos de vista casi diametralmente opuestos salta a la vista. La revisión posterior procura encontrar, como se dice en la relación correspondiente de monseñor Hengsbach, obispo de Essen, una "vía media" entre estos diversos escollos, de manera que el texto respondiera a la intención original de contribuir realmente a la solución de los principales problemas de nuestro tiempo en cuanto ellos se plantean a todos los hombres, y no solamente a los cristianos, sin por

¹⁶ Cf. mis crónicas en *Criterio*. N° 1485 (14 de octubre de 1965), págs. 735-736; N° 1486 (28 de octubre de 1965), págs. 777-778.

¹⁷ Cf. Sacro Oecum. Conc. Vat. II, *Relationes super schema Const. Pastoralis De Ecclesia in mundo hujus temporis*, (1965) pág. 11.

ello descender a las circunstancias particulares de aplicación ni anticipar la solución de cuestiones todavía pendientes. La segunda parte del documento se inspira así de las afirmaciones de la primera parte, y en realidad de la orientación primitiva del esquema, acerca de la legítima autonomía del orden temporal y de los límites de la responsabilidad de la Iglesia en la solución de los problemas temporales.

Al mismo tiempo, a fin de ensanchar todavía más la base de composición, y dar al texto la perspectiva más internacional posible, se llamaron a las diversas subcomisiones, obispos de todas las partes del mundo que expusieron sus puntos de vista propios. El resultado, como ahora se lo puede leer en los cinco capítulos de la segunda parte, debe ser interpretado a partir de estas indicaciones.

Otras críticas todavía insistían en la imperfección de la noción "Mundo", en cuanto formulaba en el n° 2 del texto propuesto, central para la inteligencia del esquema. De ahí procede la nueva redacción de dicho número, menos preocupada de integrar la terminología bíblica, pero más sintética, más histórica y con una orientación cristológica más completa. Esto último responde también a una serie distinta de críticas, las cuales juzgaban que el texto no presentaba desde el principio el papel cósmico de Jesucristo, muerto y resucitado, autor y consumidor de un nuevo orden del mundo por el Espíritu Santo. La revisión debía por consiguiente tener una orientación más explícitamente cristológica.

Finalmente, las críticas muy radicales dirigidas contra la presentación del problema del ateísmo, en el capítulo primero de la primera parte, llevaron a una redacción enteramente nueva de esos párrafos, prácticamente idéntica a la cual fue aprobada.

El texto revisado conforme a estos principios, volvió al aula para ser votado el 15, 16 y 17 de noviembre de 1965. En esta votación se propusieron todavía innumerables modificaciones o "modos", que con todo, según el reglamento, no podían afectar ni la estructura ni el tenor básico de un texto ya aceptado por la mayoría. Así llegamos, después de la aprobación de las últimas modificaciones, a la promulgación de la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de nuestro tiempo, en su versión definitiva en la novena sesión pública del Concilio, el 7 de diciembre de 1965.

CONCLUSION

La historia que hemos descrito es larga y compleja. A su luz se percibe cómo la Constitución fue adquiriendo, a partir de la inspiración original del Papa Roncalli, su forma actual. En una primera etapa esta inspiración se expresaba en la tendencia a contribuir, por medio de proclamaciones conciliares, a la solución de ciertos grandes problemas contemporáneos. Paulatinamente, la misma inspiración se desplegó en otra tendencia que miraba más bien a la interpretación a la luz del Evangelio y la revelación cristiana de la realidad contemporánea y entendía la tarea del Concilio como una función de diálogo. El documento definitivo es una fusión de ambas tendencias, integradas en la unidad de una perspectiva pastoral, según expresa la calificación del título y hemos intentado explicar a lo largo de este artículo.

En esto reside la gran novedad y el carácter único de la Constitución en la historia de los textos conciliares. No habla solamente a los hombres, ni solamente a los cristianos católicos, sino que comienza a escucharlos, a los unos y a los otros. Tampoco impone una enseñanza sino que, al menos en la intención de base, la ofrece. Y está destinada a ser traducida en las urgentes tareas comunes de la construcción de nuestro mundo.

Pide, por consiguiente, ser aplicada y completada. Pero ante todo pide ser entendida y estudiada en sí misma, con plena conciencia de las dificultades que encierra.

De aquí en adelante, la relación de la Iglesia y el mundo tiene su carta fundamental en la Constitución. La Iglesia va al mundo para salvarlo, como siempre; pero salvar es servir, o se obtiene sirviendo, a ejemplo del Señor. Y servir significa apreciar, valorar, comprender, oír. El cambio se advierte ya, traducido a los diferentes planos de actividad en que se desarrolla la vida de la Iglesia. Pero no creamos que el movimiento se ha agotado, ni que la Constitución es una fórmula que bastará aplicar a la

realidad para que se adapte a nuestros deseos. La experiencia viva y cotidiana de la Iglesia habrá de mostrar nuevos caminos así como nos dirá que otros son impracticables.

En todo caso, la tensión que se advierte en la Constitución misma, y que es tan típica de la historia que hemos relatado, no cederá nunca del todo. Porque el cristiano vive como en dos tiempos: uno eterno, en el cual lo introduce la Iglesia, otro pasajero, aunque no menospreciable, que es el mundo presente. Y mientras dure la historia estos dos tiempos no coinciden.

Para que coincidan hace falta una nueva muerte, y la venida del Señor. Recién entonces veremos con suficiente claridad, como los Apóstoles después de la Resurrección, cuál es el sentido que la Iglesia tuvo para el mundo y el que éste tuvo finalmente para la Iglesia.

El mundo y América Latina en tiempos de la *Gaudium et Spes**

Mons. Gerardo T. Farrell
Diócesis de Morón. 1995

Gaudium et Spes como fenómeno histórico

El Concilio Vaticano II y particularmente el documento *Gaudium et Spes* es en sí mismo un fenómeno histórico que obliga a reinterpretar la historia moderna. La modernidad es en sí misma una postura antitética frente al medioevo, época cultural construida por la Iglesia católica. Con orígenes en cuestionamientos políticos y eclesiológicos de fines de la edad media, la época moderna fue un replanteo de la cultura europea a las relaciones entre la Iglesia católica, una de las fuentes de Europa, y la sociedad.

Cuando las respuestas a los planteos de los tiempos no son adecuadas, las preguntas siguen a los cuestionados como una sombra. Es lo que ocurrió con la Iglesia desde el siglo XVI, cuando el cuestionamiento eclesiológico luterano, o desde el siglo XVIII, el planteo cultural de la Ilustración, no fueron asumidos como oportunidad de autocritica. Las explicaciones históricas son innumerables, pero los hechos fueron así.

El documento *Lumen Gentium* es la respuesta ahora adecuada a la propuesta eclesiológica protestante, por el desarrollo de la concepción de la Iglesia como Pueblo de Dios y la consecuente revalorización del sacerdocio universal de los laicos. Importa lo que significa este documento en la relación de la Iglesia con la sociedad, porque abandonando a un segundo plano la relación con el poder, privilegia la relación de la Iglesia con el pueblo, con la nación.

Gaudium et Spes como superación de la Ilustración

Por su parte, el documento *Gaudium et Spes* reconoce la exigencia iluminista de la autonomía de lo temporal, re definiendo así la relación Iglesia y Mundo. La tierra tan afirmada, aun contra el cielo, por la Ilustración, es afirmada ahora también por la Iglesia, aunque sin perder el horizonte del cielo.

Esta búsqueda de conciliación entre el catolicismo y la modernidad a nivel jerárquico, se vino preparando desde León XIII, con la llamada "doctrina social de la Iglesia". La reflexión realizada durante la segunda guerra mundial por Pío XII fue preparando el camino a esta nueva relación de la Iglesia con el mundo moderno. Principalmente sus mensajes navideños fueron construyendo la conciliación de la Iglesia con las libertades modernas: la dignidad y los derechos de la persona (1943) y la valoración de la democracia como forma política connatural al hombre (1944).

Al mismo tiempo, el Papa Pacelli explicita para la Iglesia el fin del eurocentrismo, cuando define a la misma como un ente supranacional (1945) y realiza actos de descentralización de la conducción eclesial (nuevos cardenales no europeos; creación del CELAM en 1955). En la década de 1950 se abren las puertas para la publicación de las obras de Theillard de Chardin, uno de los nombres emblemáticos de este diálogo eclesial con el mundo moderno.

Clima cultural de posguerra

Hay que recordar que el clima cultural de posguerra estaba dominado por la filosofía existencialista,

* Tomado de Revista del CIAS, nº 446. Septiembre de 1995.
Mons. Farrell falleció siendo Obispo Coadjutor de Quilmes en el año 2000.

expresión anticipada del cuestionamiento llamado de la postmodernidad, al explicitar la falta de sentido de la existencia humana en el horizonte de la inmanencia. Frente a un existencialismo que busca la trascendencia cristiana (Gabriel Marcel), Sartre, con su *Crítica de la razón dialéctica*, pretende resolver la cuestión con su apertura al marxismo, convirtiendo a éste por un tiempo en la interpretación privilegiada de lo que era el mundo moderno. Oficialmente, la Iglesia respondió abriendo el diálogo con el marxismo en *Pacem in Terris* (1963). Aunque ya sabemos que esta unión entre existencialismo y marxismo que llevó a intelectuales a pretender realizar lo absoluto en la historia, después de una etapa optimista de "primaveras" y héroes guerrilleros, fracasó en el Este frente a la represión soviética y, en Occidente, cayendo en la irracionalidad terrorista.

Interpretaciones del Concilio

Las interpretaciones que se hicieron del Concilio Vaticano II también nos dan una idea del encuadre histórico que estamos analizando. Desde dos perspectivas se denunció, principalmente el documento *Gaudium et Spes*, como una capitulación de la Iglesia ante el mundo moderno. Algunos integristas, porque consideraban que la modernidad no era evangelizable, y algunos progresistas, que desdibujaban la identidad cristiana, juzgando casi que la modernidad era el nuevo evangelio. Para éstos, lo humano se oponía a lo cristiano, que no sería sino un "plus devocional"; para aquéllos, lo irrelevante era lo humano no cristiano.

La perspectiva en que pone a la Iglesia frente al Mundo el documento *Gaudium et Spes*, niega toda "reconquista organizativa" de la Iglesia sobre el Mundo. Lo que hace es reafirmar la capacidad de los cristianos de vivir hasta el final, en cualquier situación, la identidad cristiana y la fidelidad al hombre. Es la fe que como ética social, se hace cultura. Esto supone reafirmar la intención del Papa Juan XXIII, cuando convocó a un Concilio que quiso explícitamente que sea pastoral, no dogmático. Lo que quería que se planteara era el modo en que debemos creer, no tanto lo que se cree. No nuevas verdades de la fe, sino cómo incide la fe en la vida del hombre y cómo responde a los interrogantes existenciales de la humanidad.

Gaudium et Spes en América Latina

América Latina recibe el documento *Gaudium et Spes* en medio de un huracán. A partir de 1955, la CEPAL analiza los "obstáculos del desarrollo" por el "estrangulamiento externo" y Castro (1959) inicia una cierta latinoamericanización del marxismo; la "Alianza por el progreso" naufraga, iniciándose la "militarización de la vida política" con el golpe en Argentina (1961) y en Brasil (1964). La Conferencia Tricontinental de La Habana (1966) y la Organización Latinoamericana de Solidaridad (OLAS, 1967), buscan unir política con aparato militar. Cuando llega *Gaudium et Spes* a América Latina, inicios de 1966, muere en la guerrilla el sacerdote Camilo Torres (16.2.1966) y al año siguiente, el Che Guevara (8.10.1967).

Un mes antes del Concilio Vaticano II, Juan XXIII decía: "*Frente a los países subdesarrollados, la Iglesia se presenta como es y quiere ser: la Iglesia de todos y particularmente, la Iglesia de los pobres*". La Conferencia Episcopal de Medellín -considerada como la aplicación de *Gaudium et Spes* a América Latina- iniciará de una manera insoslayable el compromiso de la Iglesia con la opción preferencial por los pobres. De alguna manera, la Iglesia se convertirá en medio del optimismo de los sesenta en una institución "contracultural" que esa opción supone. Dos grandes críticas sintetizan Medellín. La primera, reafirma el mensaje de *Populorum Progressio* (1967) de que el desarrollo no es mero desarrollo económico. La segunda crítica es más propia, cuando insiste que el subdesarrollo no es sólo fruto de la inepticia latinoamericana -la vieja tesis sarmientina-, sino también hay que reconocer la existencia de una política neocolonial.

GAUDIUM ET SPES Cuarenta años después*

Mons. André Lacrampe
Arzobispo de Besancon

1. El Concilio Vaticano II nos ha dado un número muy importante de orientaciones

En su carta NMI, el Papa Juan Pablo II ha pedido a la Iglesia que se interrogue sobre la recepción, hoy en día, de los textos mayores del Concilio Vaticano II. A medida que pasan los años, estos textos no pierden nada de su valor, ni de su claridad y actualidad, sin embargo es necesario que sean leídos de manera apropiada, que sean conocidos al interior de la Tradición de la Iglesia y de nuestras comunidades cristianas.

El Concilio Vaticano II nos ofrece, en efecto, una brújula confiable para orientarnos en el camino de este siglo que comienza. Es a la luz de cuatro constituciones:

- Sobre la Iglesia (Lumen Gentium)
- Sobre la Revelación (Dei Verbum)
- Sobre la Liturgia (Sacrosanctum Concilium)
- Sobre la Iglesia en el mundo (Gaudium et Spes)

que nosotros debemos leer y comprender los otros textos conciliares sobre el ministerio de los obispos, el ministerio y la vida de los presbíteros, la actividad misionera, el apostolado de los laicos, el ecumenismo, los medios de comunicación social y también las declaraciones sobre la libertad religiosa, la relación con las religiones no cristianas y la educación cristiana.

El 14 de Septiembre de 1965, el Papa Pablo VI abrió la 4ª sesión del Concilio con un discurso que vale la pena traer a nuestra memoria: *“ el Concilio, dice, nos ha hecho comprender más claramente que la Iglesia es una sociedad fundada sobre la unidad de la fe y la universalidad del amor...y nuestro amor, ha recibido y recibirá formas de expresión que caracterizan este concilio: ¿Qué hace la Iglesia en este momento? La Iglesia ama...ama con un corazón pastoral. Ama con un corazón misionero...ama con un corazón ecuménico”*

2. La constitución Gaudium et Spes es indisociable de la otra gran constitución del Vaticano II, Lumen Gentium.

Si LG analiza la vida interna de la Iglesia, GS trata acerca de su relación con el mundo. Según una jugosa distinción hecha por Mons. Suenens, en ese entonces Arzobispo de Malinas-Bruselas, una mira a la Iglesia ad intra, la otra a la Iglesia ad extra desde el ángulo de su misión.

Sin modelo anterior, este texto hace entrar a la Iglesia de lleno en el mundo moderno. Para eso, ella deberá prestar atención a los “signos de los tiempos”, según la expresión que tanto éxito tuvo.

3. El Vaticano II pone al hombre en el centro de la creación.

* Intervención en el consejo del Coloquio Europeo de Parroquias el 9-10-04. Artículo originalmente publicado en la Revista Prêtres Diocésains

Gaudium et Spes se abre con una descripción del estado del mundo. No se trata de una mirada simplemente sociológica. Juan XXIII miraba en los signos de los tiempos "...una base y oportunidad para la gracia". Las dos grandes partes de G.S., una más doctrinal, la otra más pastoral, forman naturalmente un todo. La primera parte "La Iglesia y la vocación humana" expone la doctrina sobre el hombre, la comunidad humana, la actividad del hombre en el mundo y la misión de la Iglesia.

Metiendo al hombre en el centro, el Concilio parece enunciar una evidencia. Sin embargo esta centralidad es por lo menos contestada: para algunos, el hombre no sería más que un eslabón de la evolución; para otros, su lugar central es usurpado porque es fuente de una actitud dominante de la que ya hemos descubierto los males.

El Vaticano II no entra en esta lógica. A partir del tema bíblico del hombre "imagen de Dios" (imagen deformada por el pecado, pero restaurada en Cristo) sitúa al hombre como un conjunto de relaciones: relación con Dios, relación con las criaturas, relación privilegiada del hombre y la mujer "primera comunión de personas", en fin, relación con otros hombres; todas esas relaciones son indispensables para poder desarrollar sus cualidades.

El hombre, está entonces en el centro, pero no está solo, de allí su responsabilidad específica en el seno de la creación. Hay dos afirmaciones clave de GS que van en este sentido:

- por una parte, la insistencia sobre la dignidad de la conciencia moral (16) "*el centro más secreto...*" un centro inviolable;

- Por otra parte, el reconocimiento de la "*excelencia de la libertad*" (17) a la que nuestros contemporáneos "*valoran tanto y buscan con ardor*". Una libertad que no se debe confundir con "*la licencia para hacer cualquier cosa*". La libertad implica la responsabilidad, y esta es dictada a cada uno por su conciencia.

4. La universalidad de la salvación.

Para la Iglesia la dignidad humana culmina "*En la vocación del hombre a vivir en comunión con Dios*". Esto significa que la posibilidad de la salvación es ofrecida a todo hombre y comprende más allá de las fronteras visibles de la Iglesia, tanto a los ateos, los agnósticos...como a los místicos. (22)

5. Los problemas urgentes de aquel momento.

La segunda parte de la Constitución examina "*algunos problemas de la más grande urgencia*". Menciona cinco:

- a. la estima que hay que tener por el amor humano, en el matrimonio y la familia
- b. La justa promoción del progreso cultural, la cultura da acceso a la "*verdadera y plena humanidad*"
- c. La conducción de la vida económica y social en la que el hombre debe ser "*autor, centro y fin*"
- d. La vida política en la que todos deben poder participar.
- e. La acción a favor de la paz y el desarrollo de los pueblos.

Atento a los interrogantes del mundo actual, El CV II procura sobre todo incitar a los cristianos a ser actores eficaces, y testigos del evangelio. Esta constitución no pretende de ninguna manera responder a todo. Se ha dicho que su descripción de la realidad del mundo era demasiado optimista y que nosotros deberíamos atemperar un poco ese optimismo. Sin embargo la inspiración de fondo permanece con gran una actualidad.

Su novedad reside en la apertura al mundo y en una voluntad de diálogo sin exclusión. Es en este mundo en donde el hombre realiza su vocación cristiana. “*no todo el que me dice Señor, Señor....sino solo aquellos que hacen la voluntad del Padre y se ponen decididamente a la obra*”. GS atestigua entonces, una Iglesia que no se pretende encima de los hombres ni a un costado, sino que vive con ellos.

6. ¿Qué nos dice hoy, Gaudium et Spes?

• En primer lugar, esta constitución conciliar nos propone una síntesis teológica sobre cuatro puntos esenciales que son de gran actualidad:

- Cristo es el Señor de la historia y lleva poco a poco la creación hacia su plenitud.
- Esta creación es confiada al hombre y esto significa que no puede ser abandonada ni a los apetitos ni a los intereses de unos pocos.
- Es necesario articular ciencia y conciencia
- Es necesario tener una mirada positiva de la historia que se revela como el marco del advenimiento del Reino, en el que nosotros somos colaboradores de Dios...por tomar una expresión del Apóstol Pablo.

• Bien entendido, y guardando toda su pertinencia, este texto de 40 años no se corresponde en totalidad a los desafíos del siglo XXI. ¿Qué cantidad de situaciones nuevas después del 11 de Setiembre de 2001.

→ “El choque de civilizaciones” tal es el título de una obra del pensador americano Samuel Huntington, publicada en 1997. El cree entrever para el siglo XXI, después de las guerras clásicas entre naciones o los conflictos ideológicos, enfrenamientos planetarios entre continentes de civilizaciones diferentes.

Las tesis de este pensador han alimentado los comentarios después del 11 de Septiembre de 2001. Este libro se transformó en un slogan para describir un enfrentamiento anunciado entre el mundo occidental y el mundo islámico.

Es evidente que nuestra responsabilidad es ayudar a los países pobres a salir de la miseria que alimenta la desesperación, sin eso occidente terminará encontrándose un día confrontado a un escenario catastrófico: el de una guerra entre Norte y Sur del planeta. ¿Qué rol puede jugar la parroquia como “comunidad de cristianos en un lugar”, para favorecer esto?

→ La Europa de la Solidaridad: el 1º de Mayo de 2004, diez nuevos países entraron en la Unión Europea. Esta ampliación es una necesidad histórica para los pueblos de Europa para poder hacer posible una sociedad pacífica y próspera. No faltan las voces en el mundo político y religioso que hablan de la necesidad de “dar un alma, un espíritu, una razón de ser” a la edificación de nuestro continente: Tenemos el deseo de profundizar en el aporte de los valores presentes en las raíces cristianas de Europa, el rol del ecumenismo...

Las relaciones de Europa con las otras regiones del mundo, sobre todo el África, necesitan una renovación.

La Unión europea es un proceso lento y multiforme. Los cristianos tenemos un rol en la construcción de esta unión: afirmando los derechos de la mujer, la protección de la creación, el peligro de un eventual repliegue de Europa sobre ella misma (cfr. Declaración de la COMECE).

¿Qué solidaridades ponemos por obra en los encuentros entre cristianos en Europa? No será inútil que el coloquio europeo de Parroquias pueda llevar adelante una reflexión en este dominio.

→ El paisaje político y económico ha evolucionado después del Concilio Vaticano II. El desafío de la mundialización es un hecho que no se puede negar, ni ocultar. Cada siglo tiene sus evoluciones, pero después de 25 años, cómo no tomar nota:

- de la permeabilidad de las fronteras ideológicas y nacionales
- de la velocidad en la transmisión de ideas, negocios y hombres, en provecho de lo económico

todas constataciones que nos comprometen a participar en la construcción de un mundo más justo y solidario.

Nosotros somos testigos de fuerzas de resistencia que luchan para que todo el hombre (no sólo una de sus dimensiones) permanezca en el centro de atención. Como no evocar en este contexto el foro social europeo y, en Francia, las audiencias cristianas sobre la mundialización sostenidas por muchos movimientos, con distintos tipos de trabajos sobre el gobierno y el respeto del bien común, sobre las migraciones y la recepción de los extranjeros.

→ el magisterio del mercado y del dinero: reclaman una reflexión profunda: ¿Quién dirige los mercados? ¿A quién pertenecen y a quién responden? Estas cuestiones permanecen abiertas porque siempre será necesario humanizar los circuitos financieros y comerciales.

No se puede dejar sin más una división entre una franja muy rica de la población (alrededor del 15 % de la humanidad) y una masa de desheredados que quedarían librados a una miseria creciente. Las acciones que favorecen un comercio con equidad son un ejemplo. Las Parroquias, sostienen estos principios, pero ¿los ponen ellas mismas en práctica en sus “políticas”?

→ El desafío de la justicia y de la paz nos interpela hoy más que nunca. Constatamos profundas divisiones entre los ricos y los pobres, que por consecuencia de la guerra, de dramas colectivos, de la opresión política o de la discriminación económica, son obligados a abandonar sus tierras, en la búsqueda de trabajo y paz. En tales situaciones, los creyentes estamos llamados a vivir las bienaventuranzas y a ser artesanos de paz y artífices de justicia.

Surge desde la tierra el grito: *No nos abandonen!* Y como eco, la palabra de Dios a Caín que resuena con actualidad: *¿Qué has hecho con tu hermano?* (Gn. 4,9).

En las situaciones de conflicto armado...es necesario exhortar y actuar para hacer valer los derechos de los pueblos...proscribir la venganza...abrir al perdón. Y localmente, ¿qué hacen concretamente nuestras comunidades parroquiales en los casos de situaciones conflictivas en su entorno?

→ Los flujos migratorios: todo el mundo sabe que la movilidad es un hecho universal que en el nuevo milenio no hará otra cosa que acentuarse. Más de 150 millones de personas, alrededor del 2% de la población mundial vive fuera de su país de origen. 50 millones son refugiados. No se puede olvidar a estos hombres y mujeres, esos niños y jóvenes...Detrás de las palabras, los gráficos, los fenómenos como la mundialización, la delocalización, hay vidas humanas concretas.

En nuestro compartir con estas familias emigradas, se puede descubrir en sus relatos muy simples y llenos de vida, de sufrimientos y esperanzas, los factores que los llevaron a dejarlo todo para salvar sus vidas, o para poder vivir mejor. En nuestras comunidades estamos “cara a cara” con los problemas que plantea la inmigración. Vivir juntos no es solamente un proyecto, es también una paciencia, una pedagogía para los cristianos. Es también una conversión demandada por la necesidad de vivir nuevas solidaridades. Podemos preguntarnos ¿Qué lugar damos a estas personas en nuestras estructuras parroquiales? ¿En nuestras celebraciones? ¿Tienen ellos la palabra? ¿Pueden comprometerse e integrarse?

→ El diálogo interreligioso: sobre todo a favor de la paz en el mundo, avanza, aunque acechado por muchas dificultades. Este diálogo se vive al servicio de la paz entre los pueblos. Vivimos en una sociedad multicultural y pluricultural. El “vivir juntos” en el respeto del otro, de su tradición, de su historia, no va de suyo. Las reacciones de la propia identidad se manifiestan. ¿Cómo no estar indignados

por los actos de racismo y las diversas degradaciones y profanaciones de cementerios entre nosotros. Hay en nuestra sociedad personas jóvenes y no tan jóvenes, sin memoria histórica, sin conocimiento de las religiones, disponibles para lo que sea.

Por otro parte, como permanecer insensibles a los rebrotes violentos que se manifiestan en el mundo: en Irak, en Indonesia, entre otros.

Si como cristianos manifestamos con franqueza y sin ambigüedad, que la salvación depende de Cristo, único salvador; ésto, no impide el diálogo con las otras religiones. Este es indispensable, esencial, e irreversible en esta nueva etapa de la historia de la humanidad que vivimos, particularmente por la búsqueda de la paz y de los grandes equilibrios sociales que son indisociables de una toma de conciencia espiritual.

¿Estamos suficientemente convencidos? ¿Qué hacemos con el mensaje de Asís? Nuestras parroquias, ¿suscitan un diálogo local, incluyendo a las instancias municipales?

→ La permanencia de la búsqueda religiosa, la búsqueda de sentido en nuestra sociedad, son realidades que no se pueden ocultar. Debemos ayudar a vivir la fe y afirmarla en la confrontación. La Iglesia no puede callar. Ella tiene un rol que jugar en la sociedad para ser “voz de los que no tienen voz” para promover la paz y la justicia, para ser el grito de los valores olvidados. Ella debe poner, como punto de partida, los principios que orienten la búsqueda científica y hablar de la compatibilidad o no de ésta con una concepción respetuosa de la humanidad, en referencia al mensaje evangélico, a la Tradición y al pensamiento social de la Iglesia. Nosotros hablamos con frecuencia en nuestras comunidades del pobre y de la pobreza; delegamos con frecuencia estos temas a grupos especializados (Caritas, conferencias vicentinas,...) Pero, ¿qué lugar damos realmente a estas personas como miembros plenos de la comunidad cristiana?

→ ministros ordenados, miembros delegados, fieles laicos de la Iglesia, somos personas compartiendo la condición de los hombres y mujeres de nuestro tiempo y de nuestro mundo. El hecho de estar investidos del misterio y de ser salvados y resucitados con Cristo, no nos arranca de nuestra condición humana y de nuestra solidaridad con el entorno humano próximo y distante. Bien o mal, la Iglesia ha estado siempre en el mundo. ¿Dónde podría estar sino allí? ¿De quienes estaría hecha sino de hombres que están en el mundo?. Gracias a su unión con Cristo que se hizo hombre en el mundo, los cristianos han estado y están en el mundo, a menudo incluso demasiado sometidos a los criterios del ambiente.

Debemos ayudarnos a descifrar el mundo. Aunque no tengamos la mirada del sociólogo, del economista, del político, tenemos y debemos –con los análisis que se imponen- comprender el mundo y descubrir los signos de la presencia y de la acción de Dios, discernir “*los signos de los tiempos*”.

Hoy se habla con frecuencia de una Iglesia en debate. El Concilio Vaticano II nos invita a un debate en Iglesia. Ser una Iglesia en debate comporta el riesgo de concentrar la mirada sobre nosotros mismos. Preferimos hablar más bien de debate en Iglesia: el Concilio lo ha puesto en acción. Afirmando la colegialidad episcopal, ha permitido la creación a todos los niveles de estructuras sinodales, desde el Sínodo romano hasta los consejos presbiterales y pastorales en nuestras diócesis. Estos son lugares de diálogo que reúnen a los participantes en la homogeneidad de un estatuto, de una misión o un ministerio, pero permaneciendo todos abiertos –como sucedió en el Concilio- a los expertos, los observadores cristianos e invitados diversos.

La Parroquia tiene también gran experiencia en este campo. La colaboración sacerdotes-laicos es desde hace tiempo una realidad, incluso cuando conoce algunas dificultades pasajeras en su concreción. A pesar de ellas, este diálogo debe continuar favorecido y sobre todo querido como elemento estructurante de la vida eclesial. La participación de todos es así un verdadero signo para nuestra sociedad contemporánea en Europa.

En conclusión

En el corazón de los desafíos de este comienzo de siglo y a la luz de las Constituciones del Concilio Vaticano II, especialmente la *Gaudium et Spes*, verificamos dos actitudes espirituales inseparables de una inteligencia de la fe y de una formación para el acto de fe.

- La primera se inspira en la marcha de los discípulos de Meaux (Lc. 24). Podemos retener de este relato, una presencia y una proximidad del Resucitado y luego un reconocimiento progresivo que en *la fracción del pan*, hace cambiar de ruta.

Los cristianos, somos a la vez caminantes y servidores del reencuentro entre nuestros compañeros de ruta y “*el desconocido*”. ¿No es este acaso uno de los roles esenciales de la comunidad parroquial, permitir este acompañamiento, esta compañía?

- La segunda actitud nos es propuesta por el encuentro de Jesús con la samaritana en el pozo de Jacob. Es esta una invitación a estar presentes en los ámbitos en los que se expresa la sed de nuestros contemporáneos. En el modo de acogida y encuentro se juega y se descubre la verdad del uno y el otro. La mujer podrá a partir de allí comentar a los suyos lo vivido e indicarles el camino para encontrar a Cristo, después de lo cual ella “desaparecerá”.

Si somos servidores unos de los otros, si nos ayudamos mutuamente, seremos un signo en el seno de la sociedad y del mundo. Se podrá reconocer a los cristianos en el hecho de que se aman. Sepamos ser compañeros de la humanidad y mensajeros de la Pascua, fuente de esperanza y artesanos de fraternidad, porque Dios nos espera, nuestro mundo lo reclama y la Iglesia cuenta con nosotros.

El Evangelio ante la crisis de la civilización
Comisión de Fe y Cultura

*Comisión De Fe y Cultura
Conferencia Episcopal Argentina
25 de abril de 1986*

I. La inquietud espiritual del presente

1. Múltiples acontecimientos de la historia moderna, en todos los órdenes, atestiguan que la humanidad ha entrado en un período de profundas mutaciones. El Concilio Vaticano II consideró que podemos hablar de una verdadera transformación social y cultural¹⁸. En esta transformación se ve envuelto el conjunto de la civilización. Es decir, todo el acervo cultural -pensamiento, actividades e instituciones- con que el hombre ha procurado dar una forma racional y humana a su convivencia sobre la tierra.

2. La transformación en curso es tan honda y acelerada que trae aparejada una gran inquietud espiritual. En efecto, los mismos cambios que el hombre provoca mediante su esfuerzo inteligente en pos de mejores condiciones de vida, una vez logrados se convierten en punto de partida de nuevas aspiraciones y necesidades, que cuestionan incesantemente su pensamiento y costumbres.

Esta transformación afecta no sólo a las modalidades exteriores de la conducta humana, sino a los valores fundamentales que hasta ahora dieron sentido a la existencia. y desde allí alcanza a la familia, a las leyes, a todo el tejido social, a la misma vida religiosa.

A raíz del desplazamiento de unos valores y del surgimiento de otros, y de la modificación en los modelos y en el estilo de vida que todo ello entraña, se le hace difícil al hombre realizarse armónicamente. Incluso la unidad de su conciencia se ve perturbada por la creciente desconexión entre las diversas dimensiones del vivir humano. De donde el peligro de su fragmentación espiritual o de su reducción unidimensional.

En breve, en la presente transformación cultural, el hombre entero está puesto en cuestión.

3. El cristiano cree que Dios es el Señor de la Historia y que nada escapa a su mirada providente. Interpreta, por lo mismo, que la situación actual, preñada de interrogantes, es una oportunidad ofrecida al hombre para madurar en su sabiduría y su libertad a fin de hacer a este mundo más plenamente humano. Y está seguro que Jesucristo, *"el Salvador de todos los hombres"* (1 Tm 4, 10), se hace presente a su Iglesia para confortarla: *"Soy yo. No teman"* (Mt 14, 27); y para renovarle el mandato de evangelizar a toda la humanidad: *"Yo he recibido todo poder en el cielo y en la tierra. Vayan y hagan que todos los pueblos sean mis discípulos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a cumplir todo lo que Yo les he mandado"* (Mt 28,18-20).

II. Identidad nacional

4. Lo mismo que en todo el mundo, también en América Latina la crisis cultural se viene sintiendo

¹⁸ Ver Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, "Gaudium et spes" n° 4.

agudamente, como lo ha destacado el Episcopado latinoamericano, en Medellín y en Puebla ¹⁹.

Por lo que toca a nuestra Patria, esta situación de transformación ha sido señalada en varios documentos episcopales, en particular en el "Documento de San Miguel" (1969) y en "Iglesia y Comunidad Nacional" (1981). Pero está requiriendo que la comunidad eclesial realice un estudio más acabado, para asumir con renovada responsabilidad su papel evangelizador y colaborar así en una solución positiva del problema.

5. Una de las características de esta crisis es la oposición entre lo moderno y lo originario de nuestra cultura. Se ha señalado ya que la Nación pareciera atravesada por una tensión entre diversos modelos globales de vida o proyectos culturales ²⁰. Hay quienes hablan de una dualidad en el ser nacional. De ser ello cierto, la Nación estaría desgarrada en una zona profunda de su ser y de su autoconciencia. Es, empero, evidente que sobre la disparidad de proyectos ha prevalecido la voluntad de ser una nación. La tensión sin embargo, existe. Ello debilita la cohesión nacional, con el consiguiente desánimo de los argentinos para asumir con decisión y sacrificio las grandes metas del bien común. Y, a la vez, crea un clima propicio para que se introduzcan propuestas culturales extrañas a la idiosincrasia de nuestro pueblo, que tienden a banalizar la vida nacional e, incluso, vaciarla de sus valores.

6. No es intención de este documento llevar a fondo el examen de estas tensiones, sino apenas esbozarlo y alentar a que toda la comunidad nacional lo prosiga. Es deseable que sea hecho con total amor a la verdad, sin ánimo de ahondar la conflictividad, y, menos aún, de extremarla hasta el rechazo recíproco. La búsqueda de una mayor conciencia de la identidad de la Nación ha de conducir al diálogo constructivo entre todos los ciudadanos, no a la radicalización de las posiciones. Ni la postura que persiste en querer vaciar a la comunidad nacional de sus orígenes fundacionales, ni la actitud de quienes pretenden mantenerse aferrados al pasado y no avanzar más allá. La Nación ha de crecer en su identidad, de manera que, sin perder la inspiración de las antiguas y nobles raíces que le dieron nacimiento, sea capaz de vivir con creatividad en la nueva época de la historia.

Aplicando a la situación de nuestro país palabras de Pablo VI referidas a América Latina, podemos decir que la situación está urgiendo a nuestra generación a superar las dicotomías culturales heredadas del pasado, respondiendo con lucidez a la "vocación a 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" ²¹.

III. Autoconciencia eclesial

7. En la tarea de síntesis de universos culturales diversos, que hemos señalado, se juega un aspecto importante de la misión evangelizadora de la Iglesia en nuestra Patria. Para ello es necesario que también la Iglesia toda en la Argentina crezca en su autoconciencia histórica. A tal fin, todos los miembros del Pueblo de Dios -laicos, religiosos y clérigos- hemos de preguntarnos cómo cada uno, según el propio papel en la Iglesia y en el mundo, hemos cumplido la misión de encarnar los valores del Evangelio en la cultura de la Nación. Pues la evangelización procura "alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuerzas inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la palabra de Dios y con el designio de salvación" ²²

No podemos eludir cuestionarnos, en primer lugar, acerca de la coherencia entre lo predicado con

¹⁹ Ver *Documento de Medellín*, "La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio", Introducción; *Documento de Puebla*, "La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina", nros. 408-443; ver también n° 15-71.

²⁰ Ver "Iglesia y Comunidad Nacional", nros. 4-37; 108-114.

²¹ Homilía en la ordenación de sacerdotes para América Latina, 3 de julio de 1966. Cf. Medellín. Introducción, n° 7.

²² Pablo VI, Exhortación apostólica "Evangelii Nuntiandi", n° 19.

nuestros labios y el testimonio de nuestras vidas. *"Si decimos que no tenemos pecado nos engañamos a nosotros mismos y la verdad no está en nosotros. Si confesamos nuestros pecados, El es fiel y justo para perdonarnos y purificarnos de toda maldad"* (1 Jn 1, 8-8). Y, sobre todo, habremos de interrogarnos acerca de los principales desafíos que la situación actual presenta al hombre de hoy y a la misión evangelizadora de la Iglesia, con el ánimo despierto para hallar los caminos más aptos para su cumplimiento.

8. Dos acontecimientos providenciales concurren hoy para acrecentar esta autoconciencia eclesial. El primero es la celebración del V Centenario de la Evangelización de América Latina, mediante la feliz iniciativa de una Novena de Años (1984-1992). El segundo es la inminente visita del Papa Juan Pablo II a nuestra Patria.

A esta autoconciencia nos ayuda el Papa con las ideas programáticas propuestas por él para la celebración del V Centenario y que son muy aptas para asumir este momento eclesial de la Argentina: *"Como latinoamericanos habréis de celebrar esa fecha con una seria reflexión sobre los caminos históricos del Subcontinente, pero también con alegría y orgullo. Como cristianos y católicos es justo recordarla con una mirada hacia esos 500 años de trabajo para anunciar el Evangelio y edificar la Iglesia en estas tierras. Mirada de gratitud hacia Dios por la vocación cristiana y católica de América Latina y a cuantos fueron instrumentos vivos y activos de la evangelización. Mirada de fidelidad a vuestro pasado de fe. Mirada hacia los desafíos del presente y los esfuerzos que se realizan. Mirada hacia el futuro, para ver cómo consolidar la obra iniciada. La conmemoración del medio milenio de evangelización tendrá su significación plena si es un compromiso vuestro como obispos, junto con vuestro presbiterio y fieles; compromiso, no de reevangelización, pero sí de una evangelización nueva. Nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión"* ²³.

IV. Los grandes desafíos

9. Cuatro son los grandes problemas que están exigiendo urgente y atenta reflexión del Pueblo de Dios, y también de toda la comunidad nacional. Pues en ellos se juega hoy, en buena medida, el futuro histórico de nuestra Patria. Los esbozaremos brevemente, con la esperanza de que ayuden a suscitar la reflexión y el diálogo sobre estas importantísimas cuestiones.

10. El primer problema es el de *la autonomía del hombre*, y, consecuentemente, su relación con Dios.

En los tiempos modernos se ha venido afianzando el esfuerzo, en sí mismo justo y legítimo, no incompatible con la fe y la religión, por descubrir en la creación, en cada cosa o en cada acontecimiento del universo, las leyes que el Creador ha puesto en ellos y que los rigen, otorgándoles una específica autonomía. Esto ha dado en llamarse "la secularización"; o sea, el reconocimiento de la naturaleza y legalidad peculiar de cada una de las cosas temporales. El Concilio afirmó en este sentido la legítima autonomía de la cultura y, particularmente, de las ciencias ²⁴.

11. Frente a esto, ha aparecido en los últimos tiempos una corriente que se suele designar con el nombre de "secularismo". Se trata de una concepción del mundo según la cual éste último se explica por sí mismo sin que sea necesario recurrir a Dios, el cual resulta superfluo y hasta un obstáculo. Dicho secularismo, para reconocer el poder del hombre, acaba por sobrepasar a Dios e incluso por renegar de El.

Estos postulados son destructores de todo valor cultural auténtico. Y de los mismos se desprenden nuevas formas de ateísmo. En primer lugar, un ateísmo antropocéntrico, no ya abstracto y metafísico, sino pragmático y militante.

²³ Al CELAM, en Haití, 9 de marzo de 1983, Parte III

²⁴ Ver "Evangelii Nuntiandi", n° 55; también "Gaudium et spes", n° 20.

En unión con este secularismo ateo, se nos propone todos los días bajo las formas más distintas, una civilización del consumo, el hedonismo, erigido en valor supremo, una voluntad de poder y de dominio, de discriminaciones de todo género ²⁵.

El hombre se halla, por tanto, aquí frente al desafío máximo que jamás haya enfrentado, de cuya feliz solución mucho depende que pueda encontrar caminos para superar los más graves problemas en los otros órdenes.

12. Por otra parte, y paradójicamente, en este mismo mundo moderno, no se puede negar la existencia de valores inicialmente cristianos o evangélicos, al menos bajo formas de vida auténtica o de nostalgia del bien. No sería exagerado hablar de un poderoso y trágico llamamiento a ser evangelizado²⁶.

13. El segundo es el problema de *la convivencia nacional e internacional*. El hombre ha adquirido una conciencia más clara de la relatividad de los límites tanto entre clases sociales como entre naciones, lo mismo que de la comunidad de destino de todos los hombres, de la dignidad y derechos de la persona humana y de los pueblos, y, sobre todo, de la necesidad de justicia y de la integración para asegurar un futuro de paz.

Esta conciencia coincide con un dato capital de la fe cristiana, la cual enseña que todos los hombres son hijos de Dios y verdaderos hermanos entre sí.

14. Sin embargo, mientras crece la conciencia de hermandad universal, se ensancha en la práctica y de manera irritante, la brecha que separa a las clases y naciones ricas de los sectores y naciones pobres. Lo cual se verifica también en nuestro País, con sus peculiaridades. En primer lugar, en relación al exterior, a causa de la colosal deuda externa, que, de no hallarse una solución justa y equitativa, amenaza con hacerlo dependiente a perpetuidad de la economía de los países acreedores y también de sus modelos culturales. En segundo lugar, con respecto al interior de nuestra sociedad, por el notable deterioro de la justicia social, sobre todo en relación con los trabajadores, con la consecuencia de una desigualdad creciente y el peligro de encono entre las clases sociales.

15. Esta situación constituye un desafío muy serio, que toca de lleno en el núcleo de la ética cristiana, dado que Jesucristo se identificó con el humilde. La Iglesia quiere recoger el ansia de liberación integral, que surge del corazón del pueblo, en especial de los más humildes, y afirma que ellos constituyen su porción preferida y el entramado más noble y firme de nuestra Nación.

16. Muchos otros desafíos se dan en este campo, que convendrá individualizar, y que afectan a la justicia social. Por ejemplo, los diversos conflictos entre sectores sociales.

Cada vez más se siente la necesidad de hallar un camino altamente político para resolver estos desafíos, rescatando lo positivo de cada posición y dando los pasos necesarios para lograr una feliz síntesis. Estos pasos han de partir siempre de la verdad y de la instauración de la justicia. Han de tender a asegurar y acrecentar la libertad de cada uno de los integrantes de la sociedad y de todo el pueblo; libertad que ha de ser ejercida como opción por los más nobles valores y en pro del bien común de toda la Nación y han de madurar, finalmente, en la manifestación de la amistad social. En términos políticos, deben encaminarse a afianzar la unidad nacional.

17. El cristiano sabe que la reconciliación en la sociedad civil no se da de la misma manera como se da entre individuos que se hayan ofendido, o como debe realizarse en el seno de la comunidad eclesial. Pero, lo mismo que todo espíritu profundamente humanista, el cristiano entiende que sólo en la reconciliación social la justicia alcanza su afianzamiento y plenitud. Y que a ello ha de contribuir con su patrimonio cultural fundado en el Evangelio.

18. El tercer problema es el de *la familia y su papel en la sociedad moderna*.

En el largo devenir histórico y, en especial, bajo la inspiración del cristianismo, la familia ha ido desarrollando las virtualidades que insertó en ella el Creador, constituyéndose como hogar de amor fiel, cuna de la vida y primera escuela donde se transmiten los grandes valores culturales.

²⁵ Ibídem

²⁶ Ibídem.

19. Son, sin embargo, muchos y graves los desafíos que hoy se le presentan a la familia.

Está la tentación de romper la profunda unidad entre el varón y la mujer que, según el designio del Creador, surge entre ambos por la mutua donación en el matrimonio. Si bien esta tentación se insinúa ya en la primera hora de la humanidad cuando el varón acusa a su mujer, en nuestros días se ha agravado sobremanera. No se trata ya sólo de buscar indulgencia ante las fallas de dos seres en la mutua entrega, sino que se niega la índole indisoluble de su vínculo y se proclama, como derecho personal, poder deshacer la unidad del matrimonio.

20. La tentación de separar el sexo del amor matrimonial es otra de las fragilidades que ha acompañado al hombre desde siempre. La revelación judeo-cristiana ha mostrado cómo el adulterio y la fornicación desfiguran el sentido humano integral del sexo y de la relación entre el varón y la mujer. Pero hoy se los exalta como expresión de libertad personal y hasta de madurez psicológica.

21. La tentación de separar el sexo de la vida, con su concomitante secuela del aborto, también tiene larga historia en la humanidad. Esta es una de las causales de la decadencia de las civilizaciones. Pero modernamente ha cobrado un cariz gravísimo, que denota la profundidad de la crisis cultural que atravesamos, pues se lo propugna como uno de los derechos inalienables de la mujer o de la pareja. A lo cual se suma el acicate de la propaganda realizada por grandes intereses comerciales, organizados a escala mundial para explotar el crimen del aborto y promover toda clase de métodos anticonceptivos.

22. Por fin, en nuestros días, debido a la biogenética, que tanto puede favorecer la vida y la salud, se ha hecho presente la tentación de separar la vida del matrimonio, planteando una gama de problemas éticos y biológicos que sacuden la conciencia de los más desaprensivos.

23. La Iglesia, por su larga historia, ha sido llamada "experta en humanidad". Ella es Esposa de Cristo, el cual *"la amó y se entregó a sí mismo por ella"* (Ef 5, 25). Tiene, por ello, una peculiarísima experiencia del misterio de la vida y del matrimonio. Bien sabe que no todos los aspectos de este misterio son inmediatamente perceptibles por la conciencia humana, pues ésta es obnubilada muchas veces por la ignorancia o el pecado. Pero instruida por su Maestro comprende que en ellos se juega, de manera fundamental, la dignidad de la persona humana y la estabilidad de la sociedad. Por lo mismo no cesará jamás de anunciar el Evangelio de la Vida y del Amor.

24. El cuarto problema es *el del trabajo*.

A través de las edades el trabajo ha sido la expresión más inmediata y tangible del progreso cultural de los pueblos, y se ha manifestado en un sinnúmero de técnicas, ciencias y artes.

El cristiano se reconoce discípulo del *"carpintero"* (Mc 6, 3), quien nos dijo *"mi Padre trabaja siempre y Yo también trabajo"* (Jn 5, 17). Por ello interpreta que el trabajo, en todas sus formas, si bien tiene una connotación dolorosa a causa del pecado, es en sí mismo expresión del sello que el Creador imprimió en el hombre. Pues habiéndolo creado a su imagen y semejanza, lo hizo partícipe de su poder creador y de su providencia capacitándolo para el trabajo con las manos y la inteligencia. Con lo cual, a la vez que gana su pan, el hombre manifiesta a los demás su más honda comprensión y dominio de las cosas.

25. No son pocos los desafíos que se presentan en este vasto campo, que la Iglesia ha de iluminar. Entre todos se destaca el desafío del trabajo concebido como objetivo en sí mismo, desgajado de la persona humana, al cual ésta incluso habría de supeditarse. Es la concepción que proviene de la filosofía economicista, expresada en las dos vertientes contrastantes, pero profundamente hermanadas, del capitalismo y del marxismo. Ambas tienden a considerar al hombre como elemento subordinado al proceso productivo. Por lo mismo se enfrentan a problemas insolubles que ellas mismas generan. Pues si bien logran superar los problemas técnicos de la producción, están incapacitadas para encontrar los canales para una distribución justa y equitativa de los frutos del trabajo.

26. Muchas otras son las consecuencias y expresiones prácticas de este desafío. En algunos países el trabajo ha llegado a una perfección tecnológica inimaginada, de alta productividad, de fácil realización y remuneración abundante. Donde todo ello, sin embargo, no es capaz de evitar el tedio por una existencia destinada a la producción y al consumo. En cambio, en otros países, como el nuestro y los

demás de América Latina, el trabajo se hace cada vez más escaso y se halla trabado en su productividad por la tecnología anticuada, la burocracia interna y la dependencia internacional. En el caso del trabajador corriente, el salario no alcanza a satisfacer las necesidades vitales de la familia.

27. Otros desafíos surgen de las ciencias y de las artes, sea por la novedad de sus invenciones y expresiones, sea porque se las considera como absolutamente autónomas de un fundamento trascendente y absoluto. El cristiano presente en estos campos les debe una consideración muy atenta, para aportarles la luz del Evangelio que siempre purifica, asume y perfecciona las realidades humanas.

28. El núcleo de todos los desafíos que hemos esbozado es *la cuestión sobre el hombre y su cultura*. En efecto, en todos ellos subyace siempre un interrogante fundamental acerca del sentido de la vida individual y de la historia colectiva de la humanidad. Esta es la cuestión que de una u otra manera se formula cada persona cuando accede a la conciencia de sí y al ejercicio de su libertad; es la que permanece siempre como horizonte último de toda búsqueda de realización humana por parte de los individuos y de los pueblos. Puede ser reprimida o deformada, pero jamás totalmente acallada. Esta pregunta, que hoy aflora con vehemencia, encierra el gran desafío que en nuestros días urge al cristiano a reemprender el esfuerzo por una "nueva e intensa evangelización".

V. Responsabilidad de los cristianos

29. La humanidad, y con ella la Argentina, se encuentra en una hora de opciones fundamentales, que se han de tomar de acuerdo con la verdad del hombre, cuyo misterio sólo se acaba de conocer plenamente a la luz del Evangelio.

Por lo mismo, el cristiano ha de sentirse urgido a mostrar cómo la sabiduría que fluye del Evangelio es capaz de integrar todas las dimensiones culturales en una visión armoniosa del hombre, *hijo de Dios, hermano de los hombres y señor del mundo*. Y ha de desentrañar todo el potencial humanizador de la fe para colaborar así en la gestación de una vida más plenamente humana, ya en esta tierra.

30. En el contexto de las cuestiones fundamentales arriba bosquejadas, el cristiano ha de interpretar, además, todos los otros problemas circunstanciales, muchos de ellos gravísimos, que le salen al paso cada día y que lo desorientan, pues afectan a lo más hondo de su vida personal, a su familia, a la presencia de la Iglesia en la sociedad y a las mismas raíces de la cultura nacional. Por eso, los mismos análisis sociales, económicos o políticos, lo han de llevar a descubrir las incidencias que las actuales situaciones históricas tienen sobre la vida de la fe. Y, recíprocamente, cuál es la proyección que la fe cristiana puede tener en orden a cimentar y promover en este mundo una existencia digna del hombre.

31. Todo lo que hemos dicho es el esbozo de una amplia reflexión que el Pueblo de Dios necesita hacer para bien de la Iglesia y de la Patria. Para ello hará falta proseguir el esfuerzo aquí iniciado de detectar los desafíos que el actual proceso de transformación cultural plantea; e igualmente, discernir las aspiraciones que están implícitas en aquellos. Habrá que señalar también las verdades y valores evangélicos que hoy más urge proclamar.

32. Todo esto ha de comportar una búsqueda orgánica y personal de todos los miembros del Pueblo de Dios; es decir, de todos los bautizados. Orgánica, porque ha de ser hecha en comunión con toda la Iglesia y con su magisterio. Personal, pues cada bautizado, poseído por el Espíritu de Jesucristo, se ha de sentir impulsado a discernir los signos del tiempo presente y a testimoniar el Evangelio en las circunstancias que le toca vivir. *"El espíritu de la Verdad que proviene del Padre, él dará testimonio de mí. Y ustedes también darán testimonio"* (Jn 15, 26-27).

33. Para que esta búsqueda no se quede en un puro estudio de situación y desemboque, en cambio, en acción programada de "una nueva evangelización", es preciso también que todo el Pueblo de Dios crezca en la conciencia de su común misión evangelizadora, que obliga a todos los bautizados. Dos principios evangélicos son especialmente aptos para despertar el celo misionero de los cristianos: la

solicitud por la salvación de todos los hombres, sin exclusión alguna, pues *"Dios nuestro Salvador, quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad"* (1 Tm 2,3-4); y el amor preferencial por el más débil, *"por el que murió Cristo"* (1 Co 8,11).

34. Para ayudar a la prosecución de toda esta tarea de reflexión, la Comisión Episcopal de Fe y Cultura, según el mandato dado por la Conferencia Episcopal Argentina, y en comunión con las demás Comisiones Episcopales, arbitrará oportunamente iniciativas conducentes a ese logro.

Encomendamos esta labor a la intercesión de los santos evangelizadores de nuestra Patria y de la Madre de Dios, la Virgen de Luján, para que Nuestro Señor Jesucristo la plenifique con la gracia del Espíritu Santo a gloria de Dios Padre.

*En Buenos Aires, 25 de abril de 1986,
Fiesta del Evangelista San Marcos*

Una incipiente teología latinoamericana de la cultura inspirada en *Gaudium et spes* y *Puebla*

Reflexión escrita en 1996 y reeditada en 2005, a 40 años del Concilio

Carlos María Galli
Vallendar, 24/9/1996
Buenos Aires, 24/3/2005

Entre el 23 y 25 de setiembre de 1996 se realizó en Vallendar, Alemania, un encuentro de estudio a puertas cerradas en el que participamos dieciseis personas. Estábamos cinco miembros del *staff* del *Consejo Episcopal Latinoamericano*, encabezados por su Presidente, Mons. Dr. Oscar Rodríguez Maradiaga, tres miembros de la *Congregación para la Doctrina de la Fe*, encabezados por su Prefecto, el Cardenal Joseph Ratzinger -hoy Papa Benedicto XVI-, el Director de *Adveniat* que actuó como anfitrión, y siete peritos convocados por el CELAM provenientes de distintos países de América Latina. El tema de la reunión, que integró en un clima cordial y mediante un trabajo serio la convivencia, la oración, la exposición y el debate, era *el futuro de la reflexión teológica en América Latina*. Hubo tres exposiciones generales sobre la situación de América Latina (E. Iglesias), el pensamiento episcopal latinoamericano (L. Mendes de Almeida) y los rasgos de una teología latinoamericana (J. Noemi), a las que siguieron cuatro ponencias específicas que presentaban los ejes de *cuatro perspectivas complementarias* desarrolladas en nuestra teología y pastoral desde el Concilio Vaticano II: la reflexión teológica en clave de *liberación* (G. Gutiérrez), *solidaridad* (R. Antoncich), *comunidad* (J. C. Scannone) y *cultura* (Galli). Recuerdo gratamente aquellos días de intercambio teológico marcados por la libertad y la comunión.

Fruto de aquel diálogo fue un documento final de consenso titulado “Algunas proyecciones de una reflexión teológica latinoamericana”. Posteriormente, las siete ponencias y esa conclusión se editaron en el volumen del CELAM, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Documentos CELAM 141, Bogotá, 1996. La invitación me llegó apenas un mes antes del seminario, al cual ha sido invitado inicialmente Lucio Gera, junto con otros teólogos representativos de distintas corrientes de América Latina, varios de los cuales no pudieron participar. La ponencia que presenté, discutida por todos los participantes, se titula “*La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del tercer milenio*” y se encuentra en las páginas 242-362 del libro. En la introducción que abre este artículo se explica que tomo unas páginas de aquel extenso desarrollo teórico, que abarca 120 páginas. Respondiendo al pedido del director de la revista, me limito a *reeditar en la Argentina* -donde el libro del CELAM tuvo muy poca difusión- *dos secciones de la segunda parte*, dedicada a los temas del pueblo y la cultura. En concreto, *transcribo sin rehacer sólo los puntos dedicados a la teología de la cultura en la senda de Gaudium et spes y Puebla* (págs. 255-268 y 283-306). Ojalá sirva este texto, recortado del original y desactualizado - hoy lo reescribiría de modo distinto- como un servicio a este número dedicado a replantear la temática cultural y un homenaje a la *Gaudium et spes* y al Concilio Vaticano II en sus 40 años.

El contexto sistemático original del contenido de este artículo

El esquema de la ponencia *La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del tercer milenio* es el siguiente:²⁷ primero presenta la llamada “escuela argentina” dentro de una caracterización

²⁷ 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. Mi texto tiene cuatro partes desarrolladas: 1) Teología latinoamericana; 2) Reflexión teológica sobre el pueblo y la cultura; 3) La cultura latinoamericana; 4) (no

bastante completa de la *teología latinoamericana* en sus distintas corrientes y en lo que tiene de aporte teológico original (1); el núcleo teórico expone *la reflexión teológica en torno al pueblo y la cultura*, no sólo resumiendo el aporte anterior sino ofreciendo mis propias perspectivas, luego de años de reflexión (2); en un marco general sobre la cultura y la historia se refiere a las cuestión de *la cultura latinoamericana* en particular (3); deja pendiente el análisis del *Pueblo de Dios* y de *su relación con los pueblos y sus culturas*, tema apenas aludido, para no extender más la contribución;²⁸ comprende la propuesta de una *nueva evangelización* y desarrolla dos propuestas centrales para *evangelizar la cultura de la modernidad posmoderna*: una en favor de la fe, la religión y la razón para dar sentido a la vida de las personas, y otra al servicio de la comunión, la integración y el intercambio de nuestros pueblos (4). Dada su extensión no se puede reeditar toda aquí, aunque se entendería mejor mi posición si se leyera completa.

De ese vasto desarrollo teórico, que abarca 120 páginas, me limito aquí, para responder al pedido del director de la revista, a reeditar en la Argentina solamente dos secciones de la segunda parte. En ese punto expuse aportes precedentes y mi propia reflexión referidos a la teología del pueblo y de la cultura. Pero aquí, en consonancia con el tema de este número de *Pastores* acerca del presbítero y la cultura, y para compartir una aporte que puede todavía ser útil en un texto más breve, recorto aquella segunda parte y *reedito sin modificar sólo aquellos párrafos referidos a una incipiente reflexión teológica latinoamericana y argentina sobre una teología de la cultura inspirada en las enseñanzas y motivos dados por el magisterio conciliar de Gaudium et spes y la enseñanza latinoamericana de la Conferencia de Puebla*. Es obvio que tal panorama histórico y mi elaboración personal son *apenas una expresión* que no agota la riqueza de *la recepción latinoamericana y argentina de la teología y la pastoral de la cultura*. Pero reeditar el texto en 2005, cuando *Gaudium et spes* cumple 40 años y el texto de *Puebla* cumplió 25 en 2004, por primera vez en una publicación argentina, junto a textos de otros autores y otras décadas, puede *ayudar a situar un tema crucial para nuestra vida pastoral*.

En lo que sigue mantengo *la parte seleccionada del texto* expuesto en esa reunión de Vallendar y publicado por el CELAM en 1996, sin correcciones ni actualizaciones, ya que hoy lo escribiría en una forma distinta. Pero así puede ser *un testimonio de una reflexión característica de una corriente depensamiento teológico-pastoral argentina*.

En lo que sigue desarrollo primero *una síntesis* del magisterio conciliar y posconciliar sobre la cultura (1) y presento después *una recepción* del tema por parte de la reflexión latinoamericana y argentina, en la que esbozo *una incipiente teología de la cultura* (2).

1. Breve síntesis del magisterio conciliar y posconciliar ²⁹

Luego de haber planteado una caracterización de la *teología latinoamericana* -en la primera parte de la ponencia original, que aquí no se reproduce- ingreso en el análisis de la cuestión cultural con un enfoque histórico. *Voy a recorrer los principales jalones del magisterio reciente acerca del tema de la cultura*, presentando una síntesis de cuatro jalones que marcan este itinerario en base a los documentos del Concilio, Puebla, Juan Pablo II y Santo Domingo. Recién con el *Concilio Vaticano II*, en pleno siglo XX y en diálogo con la modernidad, cuando se cruzan la civilización universal y las culturas particulares, la Iglesia alcanza acabadamente una perspectiva mundial. Por eso resulta lógico que este Concilio abordara por primera vez tanto la Catolicidad y la Misión de la Iglesia como la cuestión de *la Cultura*.³⁰

desarrollado) El Pueblo de Dios y la cultura de los pueblos; 4) (desarrollado) La nueva evangelización de la modernidad posmoderna. Aquí transcribo parte del punto 2 con la reflexión sobre la cultura expuesta en las págs. 255-268 y 283-306.

²⁸ Sobre el destino de los conceptos *pueblo* y *Pueblo de Dios* en la teología latinoamericana cf. C. GALLI, "La recepción latinoamericana de la teología conciliar del Pueblo de Dios", *Medellín* 86 (1996) 69-119.

²⁹ El texto que sigue está tomado, con pequeños retoques, del primer punto de la segunda parte de GALLI, *La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del tercer milenio*, op. cit., 255-268.

³⁰ S. SILVA, "La recepción eclesial del capítulo sobre la cultura de la Constitución Pastoral 'Gaudium et spes'", *Teología y Vida* 30 (1989) 102.

En la Constitución *Gaudium et spes* la cultura, realidad tematizada desde la Ilustración, adquiere carta de ciudadanía eclesial desde una antropología teológica abierta a los aportes de la filosofía y las ciencias de la cultura,³¹ y ubicada en el centro de la relación entre la Iglesia y el Mundo. La *novedad* del capítulo se nota siguiendo su origen, estructura y contenido, lo que no es posible rehacer aquí.³²

La introducción es la *clave* de este capítulo, ya bastante estudiado,³³ del que me limito a resaltar las afirmaciones más útiles a nuestro objetivo. Conforme al contenido de toda la *Gaudium et spes* aflora un *concepto antropológico de cultura* que considera a la persona humana como su sujeto (GS 55), ya que mediante el cultivo de su propia naturaleza ella alcanza su perfección propia o “un nivel verdadera y plenamente humano”(GS 53a). Esta afirmación antropológica es seguida por una *descripción* de las diferentes dimensiones de la actividad cultural (GS 53b). El conjunto de *actividades y obras culturales* incluye las dimensiones personal (cultivo integral de sí mismo), cósmica (cultivo de la naturaleza material), social (cultivo de los vínculos con los otros, desde los familiares a los civiles) y trascendente (cultivo de la esfera de valores espirituales y del vínculo con Dios).³⁴

Al análisis fenomenológico de la *cultura en general* (y en singular) continúa la presentación del sentido sociológico y etnológico que abre a la *pluralidad de culturas*.³⁵ El reconocer los aspectos personal, social e histórico del hombre, desarrollados en los capítulos I, II y III de la primera parte de la Constitución *Gaudium et spes*, lleva a admitir, junto al aspecto personal, las vertientes social e histórica de la cultura, diversificada en culturas de concretos grupos humanos históricamente situados. Esas culturas son *estilos de vida común diversos y escalas de valores diferentes*.³⁶ El sujeto de cada cultura es una comunidad humana que constituye un ámbito histórico definido en el que la persona se inserta. Lo propio de cada cultura viene dado por “la manera particular en que el hombre de una comunidad determinada experimenta, forma y expresa su ser en el mundo, es decir, su relación a sí mismo, a la

³¹ Según Moeller este capítulo fue elaborado con la preocupación explícita de conectarlo con la parte doctrinal; cf. CH. MOELLER, “Fermentación de las ideas en la elaboración de la Constitución”, en G. BARAÚNA (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona, Flors, t. II, 1968, 251. Esta intención se advierte en todas las etapas de su redacción, como muestra P. AGIRREBALTZATEGI en *Configuración eclesial de las culturas. Hacia una teología de la cultura en la perspectiva del Concilio Vaticano II*, Universidad de Deusto - Mensajero, Bilbao, 1976, 217, 235, 242.

³² *De culturae progressu rite promovendo* (GS 53-62) tiene una introducción (53) y una estructura tripartita: 1) “De culturae condicionibus in mundo hodierno” (54-56); 2) “De quibusdam principiis ad culturam rite promovendam” (57-59); 3) “De quibusdam urgentioribus christianorum muneribus circa culturam” (60-62). Dondeyne llama a las tres secciones: descriptiva, doctrinal y pastoral (A. DONDEYNE, “L'essor de la culture”, en Y. CONGAR - M. PEUCHMAURD, *Vaticano II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale Gaudium et Spes II*, US 65, Cerf, Paris, 1967, 460. Silva agrega que: “se reconocen los tres pasos clásicos del método *Ver - Juzgar - Actuar*; método presente en la Constitución *Gaudium et Spes*: al ver corresponde la “Exposición preliminar” (GS 4-10); al juzgar, la primera parte “La Iglesia y la vocación del hombre” (GS 11-45); y al actuar la segunda parte “Algunos problemas más urgentes” (GS 46-90) (SILVA, *La recepción eclesial del capítulo sobre la cultura*, op. cit., 110).

³³ DONDEYNE, *L'essor de la culture*, op. cit., 460-465; AGIRREBALTZATEGI, *Configuración eclesial de las culturas*, 245-261. Ver especialmente H. CARRIER, “Il contributo del Concilio allia cultura”, en R. LATOURELLE (a cura di), *Vaticano II. Bilancio. Prospettive. Veinticinque anni dopo 1962-1987*, Citadella, Roma, 1987, t. II, 1435-1453.

³⁴ GS 53b: “Voce ‘cultura’ sensu generali indicantur omnia quibus homo multifarias dotes animi corporisque perpolit atque explicat; ipsum orbem terrarum cognitione et labore in suam potestatem redigere studet; vitam socialem, tam in familia quam in tota consortione civili, progressu morum institutorumque humaniorem reddit; denique magnas experientias spirituales atque appetitiones decursu temporum in operibus suis exprimit, communicat atque conservat, ut ad profectum multorum, quinimmo totius generis humani, inserviant”.

³⁵ GS 53c: “Inde sequitur culturam humanam aspectum historicum atque socialem necessario prae se ferre, atque vocem ‘cultura’ saepe sensum sociologicum necnon ethnologicum assumere. Hoc autem sensu de culturarum pluralitate sermo fit”.

³⁶ GS 53c: “Ex diverso enim modo utendi rebus, laborem praestandi et sese exprimendi, religionem colendi moresque formandi, statuendi leges et iuridica instituta, augendi scientias et artes atque colendi pulchrum, diversae oriuntur communes vivendi condiciones et diversae formae bonae vitae componendi. Ita ex traditis institutis efficitur patrimonium cuique humanae communitati proprium. Ita etiam constituitur ambitus definitus et historicus, in quem homo cuiusque gentis vel aetatis inseritur, et ex quo bona ad humanum civilemque cultum promovendum haurit”.

naturaleza, a los otros y a lo sagrado”.³⁷ Cada cultura es *el modo particular de realización de lo humano en una comunidad, nación o pueblo*, o sea, “*el modo de vida de un pueblo particular*”.³⁸

El tema de lo universal y lo particular en la cultura vuelve en la sección descriptiva. El Concilio, coherente con el análisis histórico-cultural de la exposición preliminar de la Constitución, sobre *la situación del hombre en el mundo actual* (GS 4-10), habla “*de nova historiae humanae aetate*” (GS 54). Entre las características de esa nueva época nota el creciente intercambio entre las culturas. La mirada conciliar comprende al mundo como *una comunidad o familia de pueblos* (GS 29c, 46a) y consigna el fenómeno de *crecientes intercambios (commercias) culturales* entre ellos, que van unificando al mundo (GS 26a, 77a, 84a) y gestando una cultura más universal (GS 9b). Este horizonte de civilización universal, debe respetar, expresar y promover tanto *la unidad de la familia humana* como *la pluralidad de los estilos culturales* o “*las particularidades de las diversas culturas*” (GS 54). Una auténtica visión planetaria implica y defiende la pluralidad. Pero el logro del equilibrio es precario. Por eso se recoge entre las “antinomias” (GS 56g) de la situación mundial el interrogante sobre el diálogo entre las culturas (GS 56b).

En el posconcilio la relación de la Iglesia con el mundo cultural y social se ha pensado a partir del *horizonte englobante de la evangelización*. La Iglesia, en América Latina a partir de *Medellín* (1968), y en el mundo entero desde el *Sínodo sobre la Justicia en el mundo* (1971), amplía el concepto de evangelización incluyendo cada vez más la acción por la promoción humana, la justicia y la liberación integral del hombre. El tema de la cultura, tratado de un modo inicial y emblemático por GS 53-62, reaparece en el *Sínodo sobre la evangelización del mundo contemporáneo* en 1974 gracias a aportes de obispos africanos y latinoamericanos, en 1975 es asumido y reformulado como “evangelización de la cultura” por parte de Pablo VI (EN 18-20), y en 1979 ingresa definitivamente en la vida de la Iglesia latinoamericana en la *Conferencia de Puebla* (DP 385-443).

La actitud de acercamiento de la Iglesia de América Latina hacia el pueblo real, creyente y pobre, que comenzó por el lacerante nivel socioeconómico, como se notó en *Medellín*, se ahondó hasta el nivel religioso recuperando las raíces de la cultura popular, retomando la tradición eclesial latinoamericana y contribuyendo a su autoconciencia histórica. El *Documento de Puebla* (DP) testimonia aquel reencuentro y esta autoconciencia.³⁹ Ese fenómeno produjo en la conciencia eclesial *efectos de sentido originales*,⁴⁰ en el desarrollo de los temas conciliares del Pueblo de Dios, la catolicidad y la cultura. En particular, este proceso se realizó en el capítulo *Evangelización de la cultura* (DP 385-443),⁴¹ el más votado en Puebla sin ningún voto en contra y en cuya redacción intervino Lucio Gera. Allí la “recepción” del tema conciliar de la *cultura* y la propuesta pontificia de *evangelizar la cultura* de EN 20 (DP 385), se convierte en “el englobante decisivo”.⁴² Tal recepción interpretativa produce efectos nuevos, como son el ver en la cultura el horizonte global que “abarca la totalidad de la vida de un pueblo” (DP 387) y asumir su evangelización como la *gran opción pastoral de la Iglesia latinoamericana* (DP 394-396)⁴³, marco para situar las siguientes opciones particulares por los pobres y los jóvenes. Para eso el documento hace un desarrollo antropológico y teológico de la cultura (DP 386-393) que tiene por sujeto a los hombres reunidos “en un pueblo” (DP 386) y a la religión como su zona más profunda (DP 389-390), de forma tal que “es de

³⁷ DONDEYNE, *L'essor de la culture*, 464. Esta trama relacional de la cultura reaparece en *Puebla* 386.

³⁸ R. VAN KETS, “El diálogo entre la Iglesia y las culturas contemporáneas”, *Concilium* 1 (1965) 139.

³⁹ Para visiones de conjunto de Puebla cf. H. ALESSANDRI, *El futuro de Puebla*, Paulinas, Buenos Aires, 1980; L. GERA, “El Documento de Puebla. Una visión de conjunto”, *Sedoi* 52 (1980) 1-68; J. C. SCANNONE, “Diversas interpretaciones latinoamericanas del Documento de Puebla”, en *Evangelización, Cultura y Teología*, Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 39-58.

⁴⁰ Asumo la óptica hermenéutica de la *historia de los efectos (Wirkungsgeschichte)* de un texto o de un hecho, propuesta por H. G. GADAMER en *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1988, 370-377.

⁴¹ Este capítulo es “*la clave de articulación* entre doctrina y pastoral, punto neurálgico dentro del clímax de Puebla” (SCANNONE, *Evangelización, Cultura y Teología*, op. cit., 55).

⁴² SILVA, *La recepción eclesial del capítulo*, op. cit., 101; Alessandri, *El futuro de Puebla*, 69-71.

⁴³ El título de los números 394-396 de Puebla es: “*Opción pastoral de la Iglesia latinoamericana: la evangelización de la propia cultura, en el presente y hacia el futuro*”.

primera importancia atender a la religión de nuestros pueblos... como fuerza activamente evangelizadora” (DP 396). La noción totalizante de cultura encabeza los otros capítulos referidos a la promoción humana, la liberación, las ideologías y la política. Además, al mirar la cultura como una “realidad histórica y social” (DP 392), Puebla genera otros efectos novedosos porque interpreta por primera vez nuestro proceso histórico-cultural (DP 408-443; 3-14) y reconoce a la religión católica como un importante factor configurador de la identidad histórica de los pueblos latinoamericanos (DP 412-413, 445-446).⁴⁴

La sección *Iglesia, Fe y Cultura* (DP 397-407)⁴⁵ formula la relación entre el Pueblo de Dios y los pueblos sentando *el principio de encarnación* según la analogía cristológica: “*La Iglesia, Pueblo de Dios, cuando anuncia el Evangelio y los pueblos acogen la fe, se encarna en ellos y asume sus culturas. Instaure así no una identificación sino una estrecha vinculación con ella*” (DP 400).

Este encuentro entre la fe y la cultura -a nivel objetivo- es presentado a partir de la encarnación del Pueblo de Dios en los pueblos -a nivel subjetivo- debido a la identificación de la fe con su sujeto comunitario o eclesial, el Pueblo de Dios, y de las culturas con sus sujetos colectivos, los pueblos, excluyendo tanto la confusión monista como la separación dualista. Este proceso por el que el Pueblo de Dios “se encarna en ellos y asume sus culturas” es visto como una *asunción redentora de las culturas*, ya que “permanece válido, en el orden pastoral, el principio de encarnación formulado por san Ireneo: ‘Lo que no es asumido no es redimido’” (DP 400). Antes de Puebla, el Concilio rescató el lema patrístico en clave misionera: “Los Santos Padres proclaman constantemente que no está sanado lo que no ha sido asumido por Cristo” (“*non esse sanatum quod assumptum a Christo non fuerit*”) (AG 3b).⁴⁶ Por lo que sé, sin negar que tal idea aparezca en Ireneo, esta formulación se debe a San Gregorio de Nacianzo, quien dijo: “Lo que no es asumido no es redimido”.⁴⁷ En el decreto *Ad Gentes* la relación entre las iglesias locales y las culturas de los pueblos se mira “*ad instar oeconomiae Incarnationis*” (AG 22a). Desde que el Hijo de Dios “marchó por los caminos de la verdadera Encarnación” (AG 3b) el *principio de encarnación* es un criterio permanente de valor eclesiológico y pastoral.

Para Puebla, “el pueblo” (DP 386, 444) es el sujeto concreto de la cultura y la religión. La vinculación y la analogía entre el Pueblo de Dios y el pueblo aprovechan la madura reflexión de Puebla acerca de la religiosidad *popular* (DP 444-469),⁴⁸ al afirmar que “la religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica” (DP 444) y por eso “en cuanto contiene encarnada la Palabra de Dios, es una forma activa con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo” (DP 450). El *Documento de Puebla* concibe al pueblo con una postura de síntesis y conciliación entendiendo pueblo en la doble acepción que ha recibido a lo largo de los años y estudios anteriores. La doble dimensión cultural y social *une al pueblo y a los pobres* tanto cuando se dice que la cultura popular es “conservada de un modo más vivo y articulador de toda la existencia en los sectores pobres” (DP 414) como cuando se sostiene que la piedad popular “vívica preferentemente por los ‘pobres y sencillos’ (EN 48) pero abarca todos los sectores sociales y es, a veces, uno de los pocos vínculos que reúne a los hombres de nuestras naciones políticamente tan divididas” (DP 447).

⁴⁴ Esta sección histórico-cultural de Puebla es decisiva para dar la *identidad latinoamericana*, que junto con la *identidad cristiana*, provista por el trípode doctrinal del primer capítulo de la segunda parte, son características del Documento (SCANNONE, *Evangelización, Cultura y Teología*, op. cit., 53, 57).

⁴⁵ Esta sección plantea los principios o criterios doctrinales básicos: el conocimiento y el amor a los pueblos (DP 397-399), y el encuentro de la fe con las culturas por la vía de la encarnación (DP 400-407).

⁴⁶ En la nota 15 de AG 3 se citan varios textos de Padres, entre los que no se encuentra San Ireneo.

⁴⁷ SAN GREGORIO DE NACIANZO escribió: “*To gar aproslēpton atherapeuton*” (*Epist* 101, PG 37, 181), en un texto citado por AG 3 n.15. Tomo el texto del axioma de H. U. VON BALTHASAR en *Theodramatik* II/2, Johannes, Einsiedeln, 1987, 219: “*Was nicht übernommen wird, wird nicht gerettet*”.

⁴⁸ J. ALLIENDE LUCO, “Religiosidad popular en Puebla: La madurez de una reflexión”, en CELAM, *Puebla: grandes temas. Ia. parte*, Paulinas, Bogotá, 1979, 235-266.

Hay que leer en forma correlativa,⁴⁹ los capítulos *Evangelización y religiosidad popular* y *Opción preferencial por los pobres* (DP 1134-1165),⁵⁰ en el que los Obispos, renovando la “clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres” (DP 1134) de *Medellín*, reconocen que “la inmensa mayoría de nuestros hermanos siguen viviendo en situación de pobreza y aun de miseria que se ha agravado” (DP 1135). La predilección de Dios manifestada en la identificación de Jesús con los pobres (DP 1143) motiva “el compromiso evangélico de la Iglesia, (que) como ha dicho el Papa, debe ser como el de Cristo: un compromiso con los más necesitados” (DP 1141). *Puebla* los ve como “los primeros destinatarios de la misión” (DP 1142) y como sujetos activos en la Iglesia:

“El compromiso con los pobres y los oprimidos y el surgimiento de las Comunidades de Base han ayudado a la Iglesia a descubrir el *potencial evangelizador de los pobres*, en cuanto la interpelan constantemente, llamándola a la conversión y por cuanto muchos de ellos realizan en su vida los valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios” (DP 1147). *Puebla* reconoce la eminente dignidad de *los pobres en la Iglesia*, porque ella debe ser “auténticamente pobre, abierta a Dios y al hermano, siempre disponible, donde los pobres tienen capacidad real de participación y son reconocidos en su valor” (DP 1158).

El Papa Juan Pablo II ha hecho de la cultura un tema central de su Magisterio. Ha desarrollado un concepto antropológico de cultura sostenido en la dignidad del hombre y pensado a partir de su sujeto, tanto individual (la persona) como colectivo (la nación). Ha creado el *Pontificio Consejo para la Cultura* al servicio de la defensa del patrimonio cultural, el diálogo entre las culturas y la evangelización de la(s) cultura(s).⁵¹ En sus viajes a América Latina se ha reunido con representantes del mundo de la cultura y ha dejado una rica enseñanza sobre el tema.⁵² Ha introducido y desarrollado la noción de *inculturación*,⁵³ como una dimensión del misterio de la *encarnación* (CT 53) de la Iglesia en los pueblos y de la introducción de éstos en el Pueblo de Dios: “la inculturación es la encarnación del Evangelio en las culturas autóctonas y, al mismo tiempo, la introducción de éstas en la vida de la Iglesia” (SA 21). Esta comprensión le ha ayudado a proponer *la nueva evangelización de la cultura* de los pueblos de América Latina y del mundo (ChL 34-35, 44, 64; RMI 2, 33, 52-54). Por eso quiso formular el tema de la *Conferencia de Santo Domingo* como *Nueva Evangelización, promoción humana y cultura cristiana*.

El concepto *inculturación* evolucionó mucho en el posconcilio, especialmente después del Sínodo de 1974. Si en 1979, Juan Pablo II todavía usaba como sinónimos los neologismos “aculturación” e “inculturación” (CT 53a), luego el lenguaje eclesial ha dejado al primero -junto a “endoculturación” y “transculturación”- para designar los contactos e intercambios entre personas y grupos de culturas distintas, prefiriendo el segundo para *las relaciones entre el Evangelio y las culturas*. Así inculturación se carga de un neto contenido teológico derivado del misterio de la Encarnación. Esta comprensión permite hacer de inculturación y encarnación dos voces intercambiables, pues “la inculturación prolonga a la Encarnación en la historia de los pueblos”.⁵⁴ Aunque no puedo tratar el tema aquí, comprendo la inculturación como un misterio de encarnación e intercambio.

⁴⁹ Pienso que se debe integrar en la *opción pastoral* de la evangelización de la cultura (DP 394) la *opción preferencial* por los pobres (DP 1134). No noto esta voluntad integradora cuando se pone el “núcleo central” o el “principio interpretativo” del *Documento de Puebla* solamente en la opción por los pobres, ligando la cuarta parte a la primera y saltando la segunda parte con su exposición sobre la cultura.

⁵⁰ G. GUTIÉRREZ, “Pobres y liberación en Puebla”, *Páginas* 4 (1979) 1-32.

⁵¹ Una primera exposición del tema en Juan Pablo II se encuentra en H. CARRIER, *Evangile et Cultures. De Léon XIII a Jean Paul II*, Libreria Editrice Vaticana - Mediaspaul, París, 1987.

⁵² Discursos al mundo de la cultura en Río de Janeiro (1980), Quito (1985), Medellín (1986), Santiago de Chile y Buenos Aires (1987), Montevideo, Santa Cruz y Lima (1988), México (1990).

⁵³ CARRIER, *Evangile et Cultures*, op. cit., 117-205.

⁵⁴ CARRIER, *Evangile et Cultures*, op. cit., 151.

La teología posconciliar ha recogido el lenguaje magisterial en una vasta literatura sobre la inculturación.⁵⁵ Indico *la dialéctica entre evangelización e inculturación* porque sin evangelización no hay inculturación y sin inculturación no hay evangelización. “Podría resumirse el proceso de inculturación como *una doble y recíproca apropiación entre Evangelio y cultura*”.⁵⁶ Por la “evangelización de la cultura” aquel se encarna en ésta dándole el sentido último de la realidad. Por la “inculturación del Evangelio” la cultura se apropia de aquel y lo reexpresa. Si la evangelización acentúa el proceso “descendente” por el que se renueva evangélicamente la cultura, la inculturación acentúa el movimiento “ascendente” por el que la cultura asume el Evangelio y el Evangelio asume la cultura. Si en la evangelización el Evangelio cuestiona a la cultura, en la inculturación la cultura cuestiona a la Iglesia. Este único y doble proceso es llevado adelante por *la iglesia local*, el “sujeto primario”⁵⁷ de la evangelización y la inculturación, en tanto “iglesia encarnada en el pueblo”.⁵⁸ La Iglesia particular, que es la Iglesia universal en una particularidad sociocultural, debe realizar *la fe en la cultura* e incorporar *la cultura a la fe*, porque

“la síntesis entre cultura y fe no es sólo una exigencia de la cultura sino también de la fe... una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no enteramente pensada, no fielmente vivida”.⁵⁹

El Papa Juan Pablo II comprende a la inculturación como la *encarnación* del Pueblo de Dios en los pueblos y la *asunción* de los pueblos en el Pueblo de Dios. Ese proceso, único y dual, hace que el Pueblo de Dios sea “inculturado” y que el pueblo sea “evangelizado”. “Por la inculturación la Iglesia encarna el Evangelio en las diversas culturas y, al mismo tiempo, introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad” (RM 52c). Rige aquí un cierto *principio de introducción* de los pueblos en el Pueblo de Dios, en el que introducen sus propias formas culturales. La inculturación tiende a “manifestar la propia experiencia cristiana en manera y forma originales, conformes con las propias tradiciones culturales, con tal de que estén siempre en sintonía con las exigencias objetivas de la misma fe” (RM 53b). Un valor de la inculturación es que, *considerando al hombre bajo una modalidad particular*, particulariza culturalmente a la Iglesia en un pueblo determinado y así *refleja a la Iglesia universal bajo una modalidad particular*. Las diversas tentativas de ser hombre y de ser pueblo se traducen así en diversos modos de ser cristiano y de ser Iglesia. Esto se anuda a la cuestión del componente cultural de las iglesias particulares, que no es posible tratar aquí. En este marco se ubican muchísimas cuestiones particulares, entre ellas *la fisonomía propia de la Iglesia en cada continente y en cada país*, por ejemplo, la fisonomía de la Iglesia en América Latina.

Habría que completar esta síntesis del Magisterio reciente sobre la cultura con la doctrina de *Santo Domingo* (SD) sobre la inculturación.⁶⁰ Esa Conferencia dedica un capítulo de su segunda parte al tema (SD 228-286). Por lo que aquí interesa destaco sólo algunos elementos principales: 1) la novedosa expresión “*evangelización inculturada*” (SD 15, 243, 297, 302) que sintetiza lo visto anteriormente; 2) el fundamento cristológico de la inculturación en los misterios de navidad, pascua y pentecostés (SD 230, 243, 248, 254); 3) el llamado a la nueva evangelización de la cultura moderna y posmoderna, sobre todo

⁵⁵ N. STANDAERT, “L’histoire d’un néologisme. Le terme inculturation dans les documents romains”, *Nouvelle Revue Théologique* 110 (1988) 555-570; A. DO CARMO CHEUCHE, “Marco de referencia actual sobre la problemática de la inculturación”, *Medellín* 60 (1989) 435-449; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “La foi et l’inculturation”, *Documentation Catholique* 1980 (1989) 281-289.

⁵⁶ A. DO CARMO CHEUCHE, “Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio. Proceso y praxis”, en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *Teología y praxis pastoral*, Paulinas, Buenos Aires, 1988, 136.

⁵⁷ A. ROEST CROLLIUS, “What is so new about Inculturation? A concept and its Implications”, *Gregorianum* 59 (1978) 736.

⁵⁸ A. ROEST CROLLIUS, “What is so new about Inculturation?”, op. cit., 728.

⁵⁹ JUAN PABLO II, *Carta de Constitución del Pontificio Consejo para la Cultura* del 20 de mayo de 1982, 2; cf. AAS 74 (1983) 683-688.

⁶⁰ J. C. SCANNONE, “La inculturación en Santo Domingo”, *Stromata* 49 (1993) 29-53; cf. J. ALLIENDE LUCO, *Santo Domingo. Una moción del Espíritu para América Latina*, Patris, Santiago de Chile - Buenos Aires, 1993, 268-269 y 274-275.

en la gran ciudad (SD 24, 252-262); 4) el nexo profundo entre inculturación y liberación (SD 243);⁶¹ 5) la exigencia de inculturar a la misma teología (SD 33).

2. Un horizonte sistemático para la teología de la cultura ⁶²

Hace tiempo escribí que una originalidad teológica latinoamericana se expresa en que dos de sus grandes temas son *liberación y cultura*. En el enunciado de ambos late una voluntad de afirmación de *nuestro pueblo* que, en general, es creyente, pobre y mestizo, con todas sus diversidades particulares y locales. Sintetizo y prolongo libremente parte de la reflexión teológica en torno a *la cultura*, dejando de lado en esta reedición lo relativo al pueblo y aludiendo al final al reflujo sobre la misma teología de la liberación. Lo hago presentando una somera revisión de la discusión en torno al tema en el contexto de Puebla (a) y exponiendo luego una reflexión teológica más personal sobre la cultura (b).

a. Breve revisión histórica de un debate teológico-pastoral

El tema de la *cultura* ingresó definitivamente en la teología latinoamericana a partir de la relectura situada de *Evangelii nuntiandi* (EN 18-20, 61-65). Pero su entrada no fue pacífica sino polémica con ocasión del *Documento de Consulta* para Puebla (DCP),⁶³ que presentaba al Pueblo de Dios -siguiendo a EN 13-16- en su doble condición de evangelizado y evangelizador. Al considerar a la Iglesia “evangelizadora” el tema de los pueblos y las culturas aparecía en un doble registro, teórico e histórico. *Teológicamente*, si el gran agente de la evangelización, animado por el Espíritu, es el Pueblo de Dios (DCP 620-625, siguiendo a LG 17, AG 35, EN 59), su destinatario es la humanidad entendida como comunidad de pueblos definidos por sus culturas (DCP 630-637, siguiendo a EN 19-20). El agente y los destinatarios no se identifican sino que se unen por el vínculo de la “encarnación”.⁶⁴ *Históricamente*, la evangelización, que es siempre “desde Dios” también se hace “desde el hombre” (DCP 641), o sea, desde la cultura y las culturas (DCP 642), desde las “semillas del Verbo” de los pueblos no cristianos (DCP 643) y desde los “frutos del Evangelio” de los pueblos cristianos (DCP 644). El documento llamaba a evangelizar desde nuestro pueblo latinoamericano “cristiano y eclesial” (DCP 684) uniendo *la opción por*

⁶¹ SD 243: “Una meta de la Evangelización inculturada será siempre la salvación y liberación integral de un determinado pueblo o grupo humano, que fortalezca su identidad y confíe en su futuro específico, contraponiéndose a los poderes de la muerte, adoptando la perspectiva de Jesucristo encarnado, que salvó al hombre desde la debilidad, la pobreza y la cruz redentora. *La Iglesia defiende los auténticos valores culturales de todos los pueblos*, en especial de los oprimidos, indefensos y marginados ante la fuerza arrolladora de las estructuras de pecado de la sociedad moderna”.

⁶² El texto que sigue está tomado, con pequeños retoques, del final de la segunda parte de GALLI, *La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del tercer milenio*, op. cit., 283-306.

⁶³ CELAM, *Documento de Consulta a las Conferencias Episcopales. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Universidad del Salvador, Buenos Aires, 1978. Lo cito con la sigla DCP y con el número de cada párrafo. He expuesto la visión eclesiológica y pastoral de este documento en C. GALLI, “La encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la eclesiología latinoamericanas” en *SEDOI* 125 (1994) 5-137, espec. 36-39. Ese texto es el capítulo V de mi tesis doctoral, *El Pueblo de Dios en los pueblos del mundo. Catolicidad, encarnación e intercambio en la eclesiología actual*, Tesis para el Doctorado en Sagrada Teología, Facultad de Teología, PUCA, Buenos Aires, 1993. Mi tesis completa nunca se editó en libro y sólo está en edición informática en CD: cf. E. GIUSTOZZI, “Biblioteca electrónica”, directorio \ Tesis, Buenos Aires, 2002ss. Se la podrá ver en la PÁGINA WEB de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina: www2.uca.edu.ar/esp/secfteologia/index.php

⁶⁴ DCP 639: “Pero *el Pueblo de Dios está en relación con los pueblos civiles*; toma a sus miembros de esos pueblos, sin arrancarlos de los mismos. De este modo *el Pueblo de Dios se encarna en los pueblos*. Los hombres de un pueblo, que se incorporan al Pueblo de Dios, reúnen en sí una doble pertenencia y lealtad. De aquí no se sigue que Pueblo de Dios y pueblo civil se confundan pero sí se establecen, entre uno y otro, lazos de orden antropológico y teológico; porque los hombres incorporados al Pueblo de Dios, no son abstraídos de la tierra, ni de su propio pueblo y siguen siendo sujetos de aquellas situaciones y problemas histórico-culturales, que vive ese pueblo; situaciones y problemas que ahora, como creyentes, han de mirar y resolver desde la luz de la fe cristiana”.

los pobres y la piedad popular (DCP 654, 678) en una evangelización de la cultura para una nueva civilización.⁶⁵

Algunas reacciones temieron que el planteo cultural desplazara al tema social de la liberación de los pobres⁶⁶. Si la doctrina de *Puebla y Santo Domingo* no avaló esos temores sino que, por el contrario, dió un mayor marco antropológico-social que radicalizó, totalizó y reforzó la opción por los pobres, sin embargo hubo en los años 80 apropiaciones del tema cultural por grupos tradicionalistas de Argentina y Perú que los confirmaron.

Por mi parte, sostengo que hay que *superar*, en el horizonte eclesiológico y evangelizador, una *falsa alternativa* que ha llevado a algunos a rechazar la *temática cultural* como si fuera una distracción de la cuestión *social* y a otros a analizar la cultura prescindiendo de sus componentes sociales. En el plano pastoral se ha presentado esta dicotomía llamando a comprometerse unilateralmente en *evangelizar la cultura* o en la *opción por los pobres*. Como en otras polémicas -vg., aquella que ha enfrentado a la doctrina social de la Iglesia y a la teología de la liberación- las alternativas excluyentes dividen y no hacen justicia al camino de nuestra Iglesia que ha visto desde el Concilio su servicio al pueblo de nuestro Continente, creyente y pobre, con *un enfoque global e integrador*. Afirmo con claridad las proyecciones sociales y estructurales del *éthos* cultural y las raíces religiosas, éticas y culturales de los problemas sociales, económicos y políticos. El fundamento de la unidad profunda de esas dimensiones es *la verdad del hombre*, ser cultural y social, centrada en “la dignidad trascendente de la persona humana” (CA 44).

También la discusión en torno a la expresión “*cultura cristiana*” ingresó con aquel *Documento de Consulta para Puebla*, casi 15 años antes que apareciera el título de la *IV Conferencia de Santo Domingo* (1992). Aquel texto, al recibir la propuesta de EN 20, planteaba la “*cultura cristiana*” como fruto del encuentro entre el Pueblo de Dios y las culturas de los pueblos. Desde el *polo eclesial* la cultura cristiana surge por “*las huellas luminosas de Cristo en un pueblo*” (DCP 220), que puede tomar formas distintas según las diversas encarnaciones culturales del cristianismo en los distintos pueblos.⁶⁷

Desde el *polo cultural* la cultura cristiana surge cuando una cultura es fecundada por valores evangélicos.⁶⁸ Para no ser mal comprendido afirmaba la diversidad de culturas (DCP 630, 643), la pluralidad de posibles culturas cristianas (DCP 219; 220, 309, 643) y la trascendencia e inmanencia de la fe respecto de sus encarnaciones, porque “ninguna forma de cultura cristiana se confunde con la Iglesia, pero no hay Iglesia en la historia que no genere formas de cultura cristiana” (DCP 222; 640, 903). El texto *no promovía ninguna ‘cristiandad’ y se refería con cuidado a la ‘cultura cristiana’* porque “la

⁶⁵ La propuesta de evangelizar la cultura de nuestros pueblos cristianos para construir una nueva civilización en América Latina fue muy criticada: cf. C. BOFF, “A Ilusão de uma Nova Cristandade. Crítica à Tese Central do Documento de Consulta para Puebla”, *Revista Eclesiástica Brasileira* 38/149 (1978) 5-17; J. COMBLIN, “Evangelización de la Cultura en América Latina”, *Puebla* 2 (1978) 91-110; y también muy y defendida; cf. A. METHOLFERRÉ, *Puebla: proceso y tensiones*, Documenta, Buenos Aires, 1979.

⁶⁶ “Si el gran desafío a la fe en América Latina es la ideología secularista y no el hecho brutal de la explotación de los pobres del continente, el Dios providente ocupará el lugar que el Dios que libera, que el Dios de los pobres tenía en Medellín; *la religiosidad popular... cumplirá el papel que tenía la pobreza; la cultura tendrá el sitio de la liberación*; el pueblo, formado por todos aquellos que gestan una misma cultura, se hallará en el lugar que ocupaban las clases populares explotadas; el pueblo considerado en su pobreza material, será reemplazado por el pueblo rico espiritualmente”, decía G. GUTIÉRREZ en “Sobre el documento de consulta para Puebla”, en I. ELLACURÍA Y OTROS, *Cruz y resurrección: presencia y anuncio de una Iglesia nueva*, Servir, México, 1978, 3-45. espec. en p. 44, de donde tomo la cita, haciendo una crítica tal vez demasiado fuerte para aquel texto pero alertando sobre un peligro potencial.

⁶⁷ DCP 218: “la Iglesia no puede ser indiferente a los pueblos ni a sus culturas. Ella misma es PD y en su vida genera, en el seno de todos los pueblos, ‘*cultura cristiana*’. Puede haber muchos modos y formas de cultura cristiana, según las épocas y los pueblos. No hay arquetipos fijos al respecto. Es grave error creer que las *formas históricas particulares* en que se incultura la fe cristiana pueden ser aptas para cualquier tiempo, lugar y pueblo. Por el contrario, *en cada pueblo se recrean en función de sus necesidades, retos y respuestas*”.

⁶⁸ “Cuando una cultura acoge en sí los valores evangélicos de la fe, ésta queda encarnada en aquella y aquella entra a configurarse como *cultura cristiana*. ‘*Cristiana*’ en el sentido de que queda determinada por los valores específicamente cristianos y evangélicos” (DCP 640).

Iglesia, con su misión evangelizadora, no tiene por finalidad engendrar cultura, pero sí ‘renovar con espíritu cristiano la cultura y las culturas’” (DCP 905).

A pesar de estas salvedades, *la confusión entre cultura cristiana y cristiandad emergió en el pre-Puebla*, en varias reacciones adversas al DCP, parcialmente continuadas con posterioridad a la III Conferencia. La crítica reacción de C. Boff,⁶⁹ fue, a nuestro modesto juicio, la responsable principal de aquella confusión. Reconociendo que la voz “*cristiandad*” *nunca es pronunciada en el texto*,⁷⁰ él sostenía que la propuesta central del DCP era promover una nueva civilización o una nueva cultura cristiana en América Latina, que él llama “nueva cristiandad”, “ideal de cristiandad”, o “proyecto de cristiandad”.⁷¹ Más tarde, ya en el horizonte del *Documento de Trabajo para Puebla*, la tildará de “cristiandad tropical” y de “neocristiandad”.⁷² No me es posible aquí exponer, comentar y criticar a fondo el denso pensamiento de C. Boff en este punto.⁷³

Lo he recordado como ejemplo de *una reacción muy crítica* contra *la entrada del tema cultural* que hizo el DCP, haciendo una relectura situada y creativa de *Gaudium et spes, Octogesima adveniens y Evangelii nuntiandi* para la pastoral y la teología de América Latina a fines de la década de los años 70. Al anterior temor de que sirva como pretexto para ocultar los conflictos y los compromisos sociales, se añaden ahora la descalificación de la “cultura” considerada una superestructura idealista y voluntarista desde una determinada teoría de la sociedad, y la deliberada identificación de cualquier planteo acerca de la “cultura cristiana” contra la (supuesta) subrepticia intención de retornar a un régimen de cristiandad. Duele ver que *durante años la polémica se nutrió de ese malentendido* y se produjo un desencuentro post-Puebla por culpa de distintas responsabilidades. Aun en 1992, en el II Encuentro del Escorial, se dijo que la preparación a Puebla fue para “*reemplazar el lenguaje de la liberación por el lenguaje de la cultura*”,⁷⁴ y presentar como *alternativa “la versión cultural de la teología de la liberación”*.⁷⁵

Considero que juicios de ese tipo *dañan a las personas y resienten el diálogo teológico*. Ya que he sido invitado a este encuentro representando a *la llamada escuela argentina del Pueblo de Dios, el pueblo y la pastoral popular*, que introdujo los temas de cultura y religiosidad popular en el posMedellín y el pre-Puebla, quiero dar testimonio acerca del origen de *una reflexión teológica-pastoral sobre la cultura*

⁶⁹ C. BOFF, “A Ilusão de uma Nova Cristandade, op. cit., 5-17.

⁷⁰ C. BOFF, *A Ilusão de uma Nova Cristandade*, op. cit., 7.

⁷¹ C. BOFF, *A Ilusão de uma Nova Cristandade*, op. cit., 6, 7, 10. Así interpreta las expresiones empleadas en el DCP “nueva cultura (cristiana)” (DCP 218-220; 640, 903), “nueva civilización (cristiana)” (DCP 212, 222, 310, 316), “nueva sociedad” (DCP 737, 234-237; 316), “nuevo orden” (DCP 919, 948).

⁷² C. BOFF, “Evangelizao e Cultura”, *Revista Eclesiástica Brasileira* 39/150 (1979) 422, 425.

⁷³ El pensamiento de C. BOFF está articulado en base a *la primacía de lo social sobre lo cultural* (*A Ilusão de uma Nova Cristandade*, op. cit., 8, 15; *Evangelizao e Cultura*, op. cit., 429) que no sólo le lleva a calificar al DCP de teóricamente “idealista” y prácticamente “voluntarista” (*A Ilusão de uma Nova Cristandade*, op. cit., 8-9), sino que, dando la prioridad real a la “sociedad”, relega a la “cultura” a la función de una mera *ideología* o *superestructura* que solamente da a la sociedad su auto-imagen, auto-conciencia y auto-representación (*Evangelizao e Cultura*, op. cit., 421). Creyendo que la secularización es un proceso inevitable y que la Iglesia pierde el monopolio ideológico o cultural (*A Ilusão de uma Nova Cristandade*, op. cit., 12; *Evangelizao e Cultura*, op. cit., 424), convencido que el cristianismo es más una cuestión de “sociedad” que de “cultura” (*Evangelizao e Cultura*, op. cit., 426), y persuadido de que la misión de la Iglesia se debe situar ante todo en el plano “real” de lo socio - económico - político, más que en el plano ideológico de lo cultural (*A Ilusão de uma Nova Cristandade*, op. cit., 15), el brasileño cree que la práctica ético-social de la evangelización liberadora de las comunidades en diáspora realiza más la identidad cristiana que cualquier propuesta de “cristiandad” (*A Ilusão de uma Nova Cristandade*, op. cit., 17) a la hora de buscar “*la encarnación concreta del Evangelio a escala social*” (*Evangelizao e Cultura*, op. cit., 434).

⁷⁴ J. COMBLIN, “La Iglesia latinoamericana desde Puebla a santo Domingo”, en J. COMBLIN - J. GONZÁLEZ FAUS - J. SOBRINO, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid, 1993, 34.

⁷⁵ COMBLIN, *La Iglesia latinoamericana desde Puebla a santo Domingo*, op. cit., 52, quien dice que eso llevó a que en los años 80 se diera en la Iglesia de América Latina “*cierta inflación del discurso sobre cultura, inculturación y evangelización de la cultura*”. Pero, inmediatamente, Comblin introduce *matices en su planteo*, rescata parcialmente las figuras de Gera y Scannone porque pensaban en “una cultura popular supuestamente liberadora”, reconoce que el tema había aparecido en la problemática de la religiosidad popular, observa que la nueva evangelización debe penetrar en la cultura y opina que la inculturación no ha pasado todavía de ser un discurso teórico.

hecha en la Argentina entre 1966 y 1976. Mi reconstrucción del proceso, tal vez incompleta, me lleva a afirmar que Gera y otros peritos de la *Comisión Episcopal de Pastoral* (COEPAL) introdujeron y desarrollaron el tema de la cultura por varias razones. Entre ellas distingo: querer ser fiel al *objetivo pastoral y misionero del Concilio*, expresado de un modo peculiar en el decreto *Ad Gentes*, que considera a *los pueblos* como destinatarios del Evangelio e impulsa a hablar de la *evangelización de los pueblos*; reelaborar de un modo situado la relación Iglesia - mundo bajo los términos *Pueblo de Dios - pueblos/culturas*, a la luz de *Lumen gentium* y *Gaudium et spes*; realizar la apertura conciliar al “mundo” conociendo y amando al *concreto “pueblo” de nuestro “mundo” argentino*, cuyas raíces están no sólo en la historia indígena y criolla sino también en la inmigración, porque muchos argentinos “venimos de los barcos”; revalorizar la “*piedad popular*” de los humildes y sencillos (EN 48), miembros de un pueblo creyente y pobre, que con luces y sombras vive la fe en una vida dura; discernir el *cambio global de civilización* en los retos culturales de las grandes ciudades (OA 7-12); asimilar y difundir la propuesta de Pablo VI (EN 20) -que avanza sobre *Gaudium et spes- para evangelizar la cultura y las culturas*;⁷⁶ ir a las *raíces ético-culturales* de los problemas socio-pastorales englobados en la temática general de la “*liberación*” en una Argentina precipitada en la violencia subversiva y represiva.⁷⁷

Todo esto lo fue haciendo una generación inquieta por “*encarnar*” el *Evangelio en difíciles procesos históricos* y con conciencia de pertenecer, aun con rasgos propios, al movimiento renovador y liberador intensificado en la Iglesia latinoamericana en el postMedellín. Esta *teología del pueblo y de la cultura* en perspectiva totalizante y pastoral se expresa en la reflexión de Lucio Gera, que estudié con detalle en otro lugar.⁷⁸ Sintetizo el *marco* en el que se ubica su primera reflexión sobre la cultura, sin desarrollar su contenido. Una constante de su teología es entender la relación entre *la Iglesia y el Mundo* a partir de la misión de la Iglesia, expresada preferentemente como evangelización desde *Evangelii nuntiandi*. Esto es visto en el contexto de la relación entre *lo religioso y lo secular* en general, y entre *fe / evangelización*, y *cultura / liberación* en particular.⁷⁹ Ante las falsas alternativas excluyentes provenientes de ideas secularistas o sacralistas,⁸⁰ una de sus preocupaciones constantes es mostrar *la unidad de las distintas dimensiones* de la realidad histórica y salvífica (objetiva), y de la conciencia cristiana y eclesial (subjetiva). En los textos en torno a Medellín los términos básicos son *fe y liberación*, entendida ésta ya en el amplio cuadro de la *cultura del pueblo*;⁸¹ en el ciclo de Puebla son *fe y cultura*, entendida ésta desde su sujeto, el pueblo, abarcando toda la realidad, e incluyendo explícitamente la *proyección*

⁷⁶ L. GERA - G. FARRELL - Y OTROS, *Comentario a la exhortación apostólica Evangelii Nuntiandi*, Patria Grande, Buenos Aires, 1978, el comentario más profundo, sistemático y completo que conozco.

⁷⁷ Uno de los mejores trabajos de Gera, logrado teológicamente y comprometido social y pastoralmente, casi no se conoció porque las librerías lo escondían por temor a la represión, ya que usaba los términos dependencia y liberación; cf. L. GERA, “La Iglesia frente a la situación de dependencia”, en L. GERA - A. BÜNTIG - O. CATENA, *Teología, pastoral y dependencia*, Guadalupe, Buenos Aires, 1974, 9-64.

⁷⁸ GALLI, “El Pueblo de Dios encarnado en la cultura del pueblo. Un aspecto de la eclesiología de L. Gera”, en *La encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la eclesiología*, op. cit., 50-60.

⁷⁹ GERA, *La Iglesia frente a la situación de dependencia*, op. cit., 35: “La teología de la liberación se halla ante la ardua tarea de elaborar y explicitar, en un plano general y básico, la *conexión existente entre las dimensiones sagrada y secular de la existencia*, mostrando que no se oponen, ni se reducen una a otra, sino que *se integran en una unidad*, en la cual no queda diluida la propia diferencia, consistencia y aporte de cada una. En un nivel más determinado debería explorar la relación que se da entre *la fe y la cultura*; ya que la fe es el objetivo de *la evangelización, y la liberación* (es) un proceso que pertenece al movimiento histórico de las culturas”.

⁸⁰ GERA, *La Iglesia frente a la situación de dependencia*, op. cit., 32: “En su carácter de opción está pues encauzada por una ‘alternativa’. A continuación analizaremos dos de ellas, que han sido formuladas así: *¿Evangelización o liberación? ¿Evangelización o sacramentalización?* Nos interrogamos sobre la validez de tales dilemas, y si una teología y pastoral de liberación puede aceptarlos. Pero tales alternativas tienen su origen en ciertas ‘concepciones teóricas’ sobre *la relación entre la dimensión sacral y la dimensión secular*, esto es, conforme a lo ya dicho, a la validez de lo sagrado para lo secular y viceversa”. Cf. los capítulos *¿Evangelización o Liberación?* (32-47) y *¿Palabra o Sacramento?* (48-64).

⁸¹ GERA, *La Iglesia frente a la situación de dependencia*, op. cit., 26, plantea así la bipolaridad que quiere resolver: “¿Cabe ser cristiano, cuando hoy, en América Latina, ‘hay que luchar por la liberación’? O bien, ¿Cabe luchar hoy, en América Latina, por la liberación, ‘cuando hay que ser cristiano’?”.

socio-política.⁸² La continuidad y la coherencia de ese pensamiento se simbolizan en las palabras *fe - evangelización - cultura - liberación*.⁸³

b. Elementos para una exposición sistemática sobre la cultura

Dadas las características de esta reunión en Vallendar, en la que se me pide “la teología latinoamericana en clave de cultura, dando especial relieve al aporte argentino”, limito la *inteligencia sistemática* del tema a *tres cuestiones típicas*: las relaciones entre el pueblo y la cultura (1); el lugar fundante de la religión en el mundo de la cultura (2); el reflujo de la temática cultural, en los primeros años noventa, sobre la teología de la liberación (3).

1. Pueblo y cultura

Muchos elementos caracterizan a esa comunidad humana llamada clásicamente pueblo. En el contexto de esta ponencia, me importa subrayar que, para nosotros, un pueblo se identifica por variados factores pero, “principalmente”, por su *cultura*, que es una realidad propiamente humana. La cultura es un modo de vida social que define “*el genio propio de un pueblo*”,⁸⁴ el estilo cultural común que distingue el *Eigenart* o modo propio de un pueblo en relación a otras comunidades y naciones. La cultura es el modo de ser de un pueblo, que le da su perfil peculiar o su identidad propia. Ortega y Gasset se aproximó a esta caracterización al escribir que “*un pueblo es un estilo de vida*”.⁸⁵ Elliot acuñó una bella oración al decir que la cultura es “*la forma total de vida de un pueblo*”.⁸⁶

Este significado fue asumido por el *Concilio Vaticano II* al hablar de la cultura como “*el estilo de vida común*” (GS 53c). Van Kets comenta este texto diciendo que se indica “*el modo de vida de un pueblo particular*”.⁸⁷ Algo similar dice Puebla: “con la palabra ‘cultura’ se indica el modo particular como, *en un pueblo*, los hombres cultivan...” (DP 386). Para *Juan Pablo II* “la cultura debe considerarse como *el bien común de cada pueblo*” (ChL 44a). Sobre estas bases me interesa destacar la relación entre *el pueblo como sujeto y la cultura como objeto*. Con el Concilio afirmo que el ser humano es el sujeto propio de la cultura (GS 53a), y que los pueblos son los sujetos de sus culturas (GS 44b, 53b). También Juan Pablo II considera tanto a la persona como al pueblo - nación como sujeto(s) de la cultura en distintos sentidos. Los hombres que con-viven y co-laboran en pueblos y los pueblos formados por personas son los sujetos concretos de la cultura y las culturas. Lejos de formulaciones dicotómicas, asumo la idea poblana de que el sujeto de la cultura son *los hombres reunidos “en un pueblo”* (DP 386).

⁸² Gera asume creativamente *la evangelización de la cultura* propuesta por Pablo VI en la *Evangelii nuntiandi* ya antes del *Documento de Puebla*, a partir de la reflexión argentina sobre *la pastoral popular*, que liga estrechamente pueblo y cultura. Esto se nota claramente en el comentario a la *Evangelii nuntiandi* que hacen él y varios miembros de la ex-COEPAL; cf. GERA, *Comentario a la exhortación apostólica Evangelii nuntiandi*, op. cit., 61-63, 109-113, 127-132 y 259-276.

⁸³ GERA, *La Iglesia frente a la situación de dependencia*, op. cit., 37-38: “Por eso se buscan aun otros modos para expresar la unidad entre fe y cultura / liberación, que sean más dinámicos”.

⁸⁴ Y. CONGAR, *Santa Iglesia*, Estela, Barcelona, 1965, 98.

⁸⁵ J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, en *Obras t. I*, Madrid, 1914, 363.

⁸⁶ T. S. ELLIOT, *Notas para la definición de cultura*, Emecé, Buenos Aires, 1949, 44. En el original inglés dice “*the whole way of life of a people*” (*Notes towards the Definition of Culture*, Faber, London, 1948, 31). Siguiendo la edición castellana, se nota que para el poeta inglés la cultura posee distintas acepciones según se piense en el desarrollo de un individuo, un grupo o una clase, una sociedad. Dice que “la cultura de un individuo depende de la cultura de un grupo o clase, y que la cultura de un grupo o clase depende de la cultura de toda la sociedad a la que pertenece dicho grupo o clase. *Lo principal es la cultura de la sociedad*” (id., 27). Usando indistintamente “pueblo” y “sociedad”, sostiene que la cultura “incluye todas las actividades e intereses característicos de un pueblo” (id., 44) y por eso “se concibe como la creación de la sociedad en conjunto” (id., 55). Elliot se refiere a la cultura como *a way of life* o “*un modo de vida*” (id., 62), “*una forma peculiar de pensar, de sentir y de obrar*” (id., 86). Se entiende entonces lo decisivo que resulta ser la cultura como un factor donante de la identidad de un pueblo, concluyendo que “*la comprensión de la cultura es la comprensión del pueblo*” (id., 62).

⁸⁷ VAN KETS, *El diálogo entre la Iglesia y las culturas contemporáneas*, op. cit., 139.

No es posible aquí intentar una definición comprensiva de la cultura ni explorar sus múltiples decripciones.⁸⁸ Sintetizo una teología antropológica de la cultura siguiendo las pistas conciliares. Este enfoque teológico sabe aprovechar el aporte de una filosofía de la cultura en la medida que ésta abarca una *antropología cultural*, que indica el fenómeno social e histórico de la cultura, y una *cultura antropológica*, que es el cultivo integral del hombre por el cual puede alcanzar “*un nivel verdadera y plenamente humano*” (GS 53a; DP 386) y configura su “*modo específico de existir y de ser*”, como dijo Juan Pablo II. Esta percepción antropológica de la cultura reconoce la equivalencia entre *lo humano y lo cultural* hasta devenir sinónimos pues “*hoy el hombre es definido como ser cultural*”,⁸⁹ a punto tal que se puede decir que “*sin hombre no hay cultura, mas también es verdadero y significativo decir: sin cultura no hay hombre*”.⁹⁰ Así *integro los dos sentidos de cultura dados en GS 53 según el doble uso del singular y el plural*: clásico y moderno, normativo y descriptivo, ontológico y etnológico, pedagógico y expresivo, valorativo y fenomenológico, humanístico-filosófico y antropológico-cultural, individual y social, subjetivo-activo y objetivo-pasivo.⁹¹ Creo que *la cultura* no es una mera suma de culturas y que afirmar *las culturas* no es sinónimo de equivalencia ni de relativismo cultural.⁹²

Si consideramos a la cultura como el *objeto* de la conciencia y de la actividad de un pueblo, coincidimos con el Concilio en resaltar su “*globalidad*”.⁹³ La cultura, que incluye todas las actividades e intereses característicos de un pueblo, aparece como una realidad *multidimensional y plurisemántica*, porque abarca distintos y variados sentidos, bienes, valores, dimensiones, órdenes, actividades y obras (GS 53b; DP 386). En GS 53c ya se indican los niveles fundamentales: *personal* (cultivo integral de sí mismo), *cósmico* (cultivo de la naturaleza material), *social* (cultivo de los vínculos con los otros, de los familiares a los civiles) y *trascendente* (cultivo de los valores espirituales y del vínculo con Dios).⁹⁴ Entre nosotros Gera ha desarrollado esta comprensión *relacional* al decir que “*cultura significa todo: tanto la actividad económica, como la social y política, como la religiosa. Es la relación hombre - naturaleza, es la relación hombre - hombre (familia y política), es la relación hombre - Dios*”.⁹⁵ Su visión influyó en el texto de *Puebla*, que lo tuvo como redactor, y donde combinó los dos sentidos conciliares de “*cultura*”:

“*con la palabra ‘cultura’ se indica el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios (GS 53b) de modo que puedan llegar a ‘un nivel verdadera y plenamente humano’ (GS 53a)*” (DP 386).⁹⁶

Las diversas dimensiones se despliegan buscando su integración porque la cultura es “*la totalidad de la vida de un pueblo*” (DP 387). La tendencia a la totalización muestra que las culturas se rigen por la

⁸⁸ En la línea de la *escuela argentina* cf. GERA, *Comentario a la exhortación apostólica Evangelii nuntiandi*, op. cit., 259-276; G. FARRELL, “Pueblo y Cultura”, en S. WALSH Y OTROS, *Educación con el Pueblo desde su cultura*, Docencia, Buenos Aires, 1986, 35-46; J. LLACH, “Teología de la cultura”, en WALSH, *Educación con el Pueblo desde su cultura*, op. cit., 101-116. Una información sucinta sobre conceptos fundamentales se puede ver en H. CARRIER, *Lexique de la Culture. Pour l'analyse culturelle & l'inculturation*, Desclée, Tournai - Louvain-la-Neuve, 1992, espec. la voz *culture* (id., 100-110).

⁸⁹ CARRIER, *Lexique de la Culture*, op. cit., 100.

⁹⁰ C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, Basic Books, New York, 1973, 140.

⁹¹ DONDEYNE, *L'essor de la culture*, op. cit., 462; CARRIER, *Il contributo del Concilio allia cultura*, op. cit., 1444; CARRIER, *Lexique de la Culture*, op. cit., 101-102.

⁹² La primera afirmación coincide con A. FINKIELKRAUT, *La défaite de la pensée*, Gallimard, Paris, 1987, 53; la segunda se opone a su pensamiento ilustrado (id., 83 y 113).

⁹³ Según Carrier esta caracterización global está presente en muchos autores y textos, desde Tylor en 1871 hasta la UNESCO en 1982; cf. CARRIER, *Lexique de la Culture*, op. cit., 106.

⁹⁴ Hay cierta equivalencia entre esos aspectos y los términos latinos *cultura agri*, *cultura animi* o *cultura mentis*, y *cultus deorum*; cf. AGIRREBALTZATEGUI, *Configuración eclesial de las culturas*, op. cit., 31.

⁹⁵ L. GERA, “Aspectos eclesiológicos”, en CELAM, *La liberación: diálogos en el CELAM*, Documentos CELAM 16, Paulinas, Bogotá, 389; y “Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica”, en J. LLACH - B. MELIÁ - Y OTROS, *Dependencia cultural y creación de cultura en América Latina*, Bonum, Buenos Aires, 1974, 76. Podría agregar más textos de Gera ya desde 1967 pero prefiero no abundar.

⁹⁶ Su comentario a ese número en L. GERA, “Evangelización de la cultura”, *SEDOI* 40 (1979) 19-24.

ley de integración cultural.⁹⁷ Seumois, por la antropología cultural, vió la cultura como *un sistema integrado*, no como una realidad confusa e indeterminada, sino como una actividad con cierto orden que tiene su raíz en “la zona de sus valores fundamentales” (DP 388), lo que el misionólogo llamó su “*pattern* cultural de base, su núcleo central, su cuadro-tipo de referencia, su *escala axiológica propia*”.⁹⁸

Esta expresión alude al *fondo ético-cultural* del pueblo. Ese *éthos* incluye “el conjunto de vivencias valorativas y de ausencias valorativas, propias y características de un pueblo... un conjunto de valores en el que se destacan ‘preferencias axiológicas’, y también se señalan ‘indiferencias’ valorativas... una jerarquía de valores”.⁹⁹ Mandrioni usa un lenguaje parecido al de Gera cuando explica que lo más profundo de la cultura es el

“ámbito en el que se desenvuelven las grandes imágenes rectoras, los símbolos más sensibles del alma de un pueblo y que define el origen que nutre el imaginario colectivo, configurando así las representaciones básicas del propio mundo junto con las preferencias y postergaciones axiológicas que orientan la libertad”.¹⁰⁰

Si muchas veces, para expresar esa realidad, se acudió a la conocida frase de Ricoeur “núcleo ético-mítico”,¹⁰¹ yo prefiero denominarlo *núcleo ético-religioso de la cultura*.

2. Cultura y religión

La *religión* juega un rol central al punto que Puebla llegó a decir -en una expresión un poco equívoca- que es “lo esencial de una cultura” (DP 386). La religión es su “*zona más profunda*, donde el hombre encuentra respuestas a las preguntas básicas y definitivas que lo acosan” (DP 389). Esta idea es afin al pensamiento de Gera, quien ve a la religión como la dimensión *última* de la cultura o la zona *escatológica* de lo humano,¹⁰² y que explica la relación entre ambas realidades con fórmulas similares a las de P. Tillich, aunque dentro de una teología distinta.¹⁰³ Para este teólogo protestante también la religión tiene carácter de “ultimidad”, siendo ella la “sustancia última” de la cultura.¹⁰⁴

“Esencial, sustancial, última” son palabras que señalan, más allá de su estricta pertinencia, una *relación intrínseca* entre religión y cultura más allá de sus configuraciones históricas. Sin pretender una teoría de la religión, señalo que ella es la dimensión de la vida del hombre y la cultura del pueblo que, a través de la mediación de lo sagrado (*ordo ad sanctum*), tiene *relación con Dios o lo divino*. La “religión propiamente implica orden a Dios (*ordo ad Deum*)” (ST II-II, 81, 1). Ella se constituye a partir de *un valor original e irreductible* y, por eso, no es un fenómeno derivado o un subproducto de la conciencia. Así tomo posición ante las diferentes teorías reduccionistas que hacen derivar la religión de factores no religiosos, sea como proyección, alienación, ilusión o ideología.¹⁰⁵ A la vez, asumo críticamente las funciones de la religión como fuente de seguridad individual, legitimación social e integración cultural,

⁹⁷ P. CHARLES, “Missionologie et Acculturation”, *Nouvelle Revue Theologique* 75 (1953) 21; CH. COUTURIER, *Mission de l'Église*, Editions de l'Orante, Paris, 1957, 33.

⁹⁸ A. SEUMOIS, *Théologie missionnaire*, t. IV, PUG, Roma, 1983, 10.

⁹⁹ GERA, *Evangelización de la cultura*, op. cit., 25.

¹⁰⁰ H. MANDRIONI, “Latinoamérica en busca de sí misma”, en B. FRALING ET ALII, *Lateinamerika im Dialog. Peter Hunermann zum 60. Geburtstag*, Rottenburg, 1989, 15.

¹⁰¹ P. RICOEUR, “Civilización universal y culturas nacionales”, en *Ética y Cultura*, Docencia, Buenos Aires, 1986, 43-56.

¹⁰² GERA, *Evangelización de la cultura*, op. cit., 31.

¹⁰³ GERA, *La Iglesia frente a la situación de dependencia*, op. cit., 61.

¹⁰⁴ P. TILlich, *Teología de la cultura y otros ensayos*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, 45: “Religión, como *preocupación última*, es la sustancia que confiere significado a la cultura, y ésta es la totalidad de las formas en que se expresa la preocupación fundamental que constituye la religión. En resumen: *la religión es el contenido de la cultura y la cultura es la forma de la religión*” (cf. id., 255-281). También para Luckmann, en perspectiva sociológica funcionalista, la religión es como “la *fuente última (ultimate)* del sentido global de la existencia” (T. LUCKMANN, *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*, Sígueme, Salamanca, 1973, 13). Acerca del tema se puede consultar CARRIER, *Lexique de la Culture*, op. cit., 276-278.

¹⁰⁵ Comparto las reflexiones de H. DE LIMA VAZ en “Cultura y Religión”, *Nexo* 15 (1988) 33-37; íd., “Religiao e Modernidade Filosófica”, *Síntese* 18 (1991) 147-165.

pero evitando el peligro de la reducción funcionalista. Por estos equívocos han fallado los pronósticos de la sociología de la modernización que auguraban la desaparición de la religión por el advenimiento de la civilización urbana moderna, los que se han estrellado contra el testimonio de los pueblos acerca de la dimensión religiosa como factor fundante de su configuración cultural. Frente a las profecías de una *secular city* los pueblos atestiguan *el sentido de lo sagrado* como realidad primaria del mundo de la vida que articula la identidad de personas y sociedades. Muchos hechos y textos dan cuenta de esta presencia de lo religioso a fin de siglo.¹⁰⁶

El hecho fue reconocido por textos internacionales como la *Declaración europea sobre las fines culturales* del Consejo de Europa (Berlín, 1984) y la *Declaración de la UNESCO sobre políticas culturales* (México, 1982) en la que, con el voto unánime de los 130 países presentes, se incluyó en el concepto de cultura a los valores y las creencias espirituales.¹⁰⁷ El *vínculo intrínseco de la religión con la cultura* ha sido confirmado en el siglo XX por las modernas ciencias de la religión que, dentro de sus límites epistemológicos, aportan a pensar la *religión vivida*,¹⁰⁸ desde la antropología (Geertz), la sociología (Berger) y la psicología (Vergote) hasta la fenomenología (van der Leeuw), tanto en su apertura a la historia (Eliade) como a la hermenéutica (Ricoeur). E incluso fue subrayado por analistas sociales de origen marxista como L. Kolakowski o C. Castoriadis.¹⁰⁹

Es cuanto *relación a Dios mediada por lo sagrado*, la religión incluye creencias y representaciones doctrinales, actitudes y conductas morales, ritos y prácticas culturales, tanto en su raíz interior como en sus manifestaciones externas, es decir, los clásicos actos interno y externo de la *religio*. Formando un sistema de mediaciones -lo sagrado- que pone en contacto con lo divino, crea vínculos de pertenencia e identidad colectivas. Siendo la dimensión *fundante* de la vida, conectada a su origen y destino, se vuelve “*inspiradora* de todos los restantes órdenes de la cultura” (DP 389). Sus creencias, valores y símbolos penetran en todos los sistemas culturales, especialmente en los representativos (ideas e imágenes) y normativos (normas y costumbres) pero también en los expresivos y operativos, conforme a la tipología de Ladrière.¹¹⁰ Este poderoso *factor configurador de identidad cultural* lleva a caracterizar y tipificar las culturas según sus religiones. La religión es decisiva para constituir un pueblo y es como la “clave” para penetrar en su alma.

Arraigando en la vida cotidiana del pueblo, la religión se conecta, por mediación de la ética, con las distintas esferas de la cultura. Lejos de una concepción espiritualista, se debe prestar atención a “la proyección de lo religioso sobre lo social y al condicionamiento de lo social sobre lo religioso, en razón de la *unidad de la experiencia del sujeto*”.¹¹¹ Dado que son *los mismos hombres* quienes, en un pueblo, cultivan su religión y viven su cultura, aquella, como hecho cultural, tiene proyecciones en otros ámbitos humanos, y ésta tiene raíces y expresa valores religiosos. Pero, además, la cultura ejerce condicionamientos e influencias sobre la religión como hecho social, lo que da a sus relaciones mutuas un “carácter ambivalente”.¹¹² Sin simplificar, se puede decir que la cultura ofrece a la religión su lenguaje expresivo y la religión ofrece a la cultura su contenido último.

Por último, cabe aplicar la *bipolaridad social* propia del concepto “pueblo”, según su doble acepción *global* (pueblo-nación) y *sectorial* (pueblo-pobres), a la esfera religiosa de la cultura. Más arriba advertía esa doble referencia cuando Puebla desarrolla los conceptos de cultura popular (DP 414) y

¹⁰⁶ J. M. MARDONES, *Las nuevas formas de religión*, Verbo Divino, Navarra, 1994.

¹⁰⁷ CARRIER, *Lexique de la Culture*, op. cit., 100-110, 116-117 y 269-279.

¹⁰⁸ DE LIMA VAZ, *Religião e modernidade filosófica*, op. cit., 165.

¹⁰⁹ C. CASTORIADIS, “Institution de la société et religion”, *Esprit* 65 (1982) 116-131; F. GUIBAL, “La raison occidentale en question. Le 'diagnostic' de C. Castoriadis”, *Revue Sciences Philosophiques et Théologiques* 73 (1989) 185-204.

¹¹⁰ J. LADRIÈRE, *El reto de la racionalidad. La ciencia y la técnica frente a las culturas*, Sígueme - UNESCO, Salamanca - Paris, 1978, 11-20.

¹¹¹ C. GALLI, “La religiosidad popular urbana ante los desafíos de la modernidad”, en C. GALLI - L. SCHERZ, *América Latina y la Doctrina Social de la Iglesia*. t. II: *Identidad cultural y modernización*, Paulinas, Buenos Aires, 1992, 156.

¹¹² DO CARMO CHEUICHE, *Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio*, 126.

religiosidad popular (DP 447, texto que sigue a EN 48 al ligar “piedad popular” con “los pobres y sencillos”). Sostiene Gera que

“es ‘popular’ aquella religiosidad que responde a la cultura propia y característica de un pueblo. La religiosidad es una actitud típica de los pobres y los pobres constituyen, de un modo preferente, a un pueblo. Por eso *los pobres condensan y tipifican la religión de un pueblo*”.¹¹³

Aquí habría que analizar *la situación religiosa de nuestros pueblos*,¹¹⁴ en la cual la Iglesia debe llevar adelante *un diálogo evangelizador con los nuevos desafíos culturales*.¹¹⁵ La extensión de este trabajo me impide aludir siquiera someramente a la necesidad de un intercambio evangelizador entre la religiosidad popular y la modernidad posmoderna.¹¹⁶

3. Liberación y cultura

Tampoco tengo tiempo para ver el *reflujo* de la temática cultural en la teología de la liberación, lo que Scannone y otros llaman *el cambio de paradigma* o *las nuevas perspectivas* abiertas en los últimos años en esta corriente teológica.¹¹⁷ Por otra parte, en este encuentro hay personas más autorizadas que yo para indicarlo. Simplemente, puedo acreditar mi testimonio y sumarlo al de otros autores, como son algunos participantes del *segundo encuentro teológico de El Escorial* realizado 20 años después del primero.¹¹⁸

A nivel personal, puedo repetir lo que escribí en 1989 sobre *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*,¹¹⁹ cuando decía que otra característica de la nueva etapa abierta después de las dos instrucciones vaticanas *Libertatis nuntius* (1984) y *Libertatis conscientia* (1986) parece ser la posibilidad de ampliar el horizonte de la teología de la liberación que, siendo originalmente latinoamericana o particular, puede también desarrollarse a nivel mundial o universal. Por una parte, la teología de la liberación debe ser cada vez *más realmente latinoamericana*. Para eso debe prestar atención a la situación particular o local en la totalidad de sus aspectos, comenzando por la cultura y la religión del pueblo común, como corresponde a toda *teología inculturada*, o sea, histórica y culturalmente situada. En este sentido, la Iglesia latinoamericana se ha enriquecido notablemente con los aportes de la línea teológico-

¹¹³ L. GERA, “Pueblo, religión del pueblo e Iglesia”, en CELAM, *Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina*, Documentos CELAM 29, Bogotá, 1977, 1977, 271. Esta frase puede no comprenderse del todo porque aquí no transcribo la reflexión completa hecha sobre el pueblo en aquel texto de 1996.

¹¹⁴ C. GALLI, “Religión y razón al final del milenio”, *Criterio* 2175 (1996) 225-227.

¹¹⁵ Dice *Santo Domingo* 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. También es el esfuerzo por *inculturar el Evangelio* en la situación actual de las culturas de nuestro continente...” (SD 24).

¹¹⁶ *Santo Domingo* resume parte de la situación cultural: “La *cultura moderna* se caracteriza por la centralidad del hombre; los valores de la personalización, de la dimensión social y de la convivencia; la absolutización de la razón, cuyas conquistas científicas y tecnológicas e informáticas han satisfecho muchas de las necesidades del hombre, a la vez que han buscado una autonomía frente a la naturaleza, a la que domina; frente a la historia, cuya construcción él asume; y aun frente a Dios, del cual se desinteresa o relega a la conciencia personal, privilegiando al orden temporal exclusivamente. La *post-modernidad* es el resultado del fracaso de la pretensión reduccionista de la razón moderna, que lleva al hombre a cuestionar tanto algunos logros de la modernidad como la confianza en el progreso indefinido, aunque reconozca, como lo hace también la Iglesia (GS 57), sus valores. Tanto la modernidad, con sus valores y contravalores, como la post-modernidad en tanto que espacio abierto a la trascendencia, presentan serios desafíos a la evangelización de la cultura” (SD 252).

¹¹⁷ J. C. SCANNONE, “Teología de la liberación y evangelización: nuevas perspectivas”, *Seminarium* 32 (1992) 463-473, espec. 469-471.

¹¹⁸ COMBLIN - GONZÁLEZ FAUS - SOBRINO, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina, Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, op. cit. El tema aparece diversamente en los trabajos de Comblin, Libanio, Gorostiaga, Codina, Trigo, Queiroz. Los aportes más interesantes son los de V. Codina sobre *la razón simbólica* (284-291) y de P. Trigo sobre *la lucha por la vida* (304-310).

¹¹⁹ C. GALLI, “Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia”, *Stromata* 46 (1990) 187-203.

pastoral de la evangelización de la cultura junto con el redescubrimiento de la historia secular y eclesial del subcontinente en estos cinco siglos, y con la revalorización de la religiosidad o piedad popular.¹²⁰

Aprovechando la riqueza propia de nuestro peculiar ámbito socio-cultural, Scannone inició hace tiempo el esfuerzo de un agudo *discernimiento* de las gracias y tentaciones tanto de las teologías de la liberación, como de la teología de la evangelización de la cultura, tratando de recorrer *un camino integrador* que incorpore los principales aportes de ambas corrientes.¹²¹ Pienso que la teología de la liberación debe ser sobre todo el fruto de *un diálogo entre la teología y la cultura del pueblo pobre latinoamericano en su compleja unidad plural*.¹²² Hace tiempo Farrell observó que sólo esta atención a la cultura y a la historia concreta de los pueblos como sujetos sociales reales puede evitar una concepción abstracta del pobre, dependiente de una cientificidad social ahistórica que termina produciendo una “teología de la liberación cosmopolita de cáscara latinoamericana”.¹²³ Posteriormente, el mismo L. Boff reconoció en un reportaje que una de las grandes omisiones de algunos teólogos de la liberación fue el haber dejado de lado el tema tan fundamental de la cultura, junto con la necesidad de reasumirlo creativamente.¹²⁴

Aquí hay un punto sustantivo a tener siempre en cuenta, que la segunda instrucción vaticana formuló así: “*En el proceso de liberación no se puede hacer abstracción de la situación histórica de la nación ni atentar contra la identidad cultural del pueblo*” (LC 75). Más aún, no se trata sólo de no atentar o no olvidar aquello, sino de partir expresamente del acervo de valores cristianos que configuran la *sabiduría popular*, que encarnan la fe del Pueblo de Dios y enriquecen su religiosidad, convertida muchas veces “en un clamor por una verdadera liberación” (DP 452). Parece ser una vertiente provechosa de la teología de la liberación el bucear en el mar profundo de la *experiencia espiritual de nuestro pueblo pobre y creyente*.¹²⁵ Sólo bajo estas condiciones se puede desarrollar con seriedad y riqueza una teología que sea genuinamente *católica y latinoamericana*...

Me permito hacer un agregado a las secciones de la ponencia aquí reproducidas. Mi exposición original sigue con apreciaciones sobre la problemática de la cultura latinoamericana y la nueva evangelización de la cultura actual. Un eco del tema sobre *la cultura y la teología* aparece en una de las conclusiones preparadas, redactadas y aprobadas por consenso entre los participantes del seminario de Vallendar. El punto sexto del texto final titulado “*Algunas proyecciones de una reflexión teológica latinoamericana*” dice:

“Un reto a la reflexión teológica es *ayudar a la inculturación del Evangelio y de la Iglesia en nuestros pueblos*, tanto de raíces indígenas, afroamericanas y mestizas, como ante los desafíos de la actual modernidad postmoderna, sobre todo en las grandes ciudades; también *se debe proseguir en el camino de la inculturación de la reflexión teológica para que sea plenamente católica y latinoamericana*”.¹²⁶

¹²⁰ El texto más elocuente y sintético sigue siendo el *Documento de Puebla* referido a la historia (DP 3-14), la cultura (DP 408-443) y la religiosidad (DP 444-456) del pueblo latinoamericano. Se puede ver una profunda *valoración histórico-especulativa* en A. METHOL FERRÉ, “El resurgimiento católico latinoamericano”, en *Religión y Cultura*, CELAM 47, Bogotá, 1981, 63-124.

¹²¹ J. C. SCANNONE, “Pastoral de la cultura hoy en América Latina”, *Stromata* 41 (1985) 355-375.

¹²² C. GALLI, “Identidad cultural y modernización en América Latina”, en GALLI - SCHERZ, *América Latina y la Doctrina Social de la Iglesia*, op. cit., 7-21.

¹²³ G. FARRELL, “Breve reflexión pastoral sobre teología de la liberación”, en VV.AA., *Evangelización y liberación. IV Semana de la Sociedad Argentina de Teología*, Paulinas, Florida, 1986, 227. Reflexiones similares del mismo autor se hallan en *La Argentina como cultura. Reflexiones sobre modernización y liberación*, Docencia, Buenos Aires, 1988, 20-27.

¹²⁴ REPORTAJE DE W. URANGA A L. BOFF, “Teología de la liberación a la hora de la Perestroika”, *Página 12*, 2/3/89, Suplemento de Investigación y Reportajes, 3.

¹²⁵ Por eso afirmó I. PÉREZ DEL VISO: “De la teología de la liberación nos atreveríamos a decir también que, antes que una teología, es una espiritualidad...”; cf. “Teología espiritual de la liberación”, *CIAS* 341 (1985) 72. En esta dirección trabaja G. GUTIÉRREZ en su libro *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, Sígueme, Salamanca, 1986.

¹²⁶ CELAM, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, op. cit., 367.

Nota bibliográfica complementaria escrita el 24 de abril de 2005

Como observé al comienzo, los contenidos, las perspectivas y las fuentes de este trabajo se limitan a una reflexión escrita hace casi nueve años y que hoy, desde el principio hasta el fin -salvo, quizás, algunos párrafos dedicados a interpretar textos de *Gaudium et spes* y *Puebla*- debería ser corregida, reelaborada, completada y puesta al día. La cantidad de obligaciones actuales y la urgencia de entregar el texto me impiden rehacerlo. Por ese apuro se pudieron filtrar varios errores de edición al transcribir texto y notas. Pido disculpas por ello a los lectores. Y me animo a indicar a los amigos de *Pastores* unos trabajos posteriores en los que desarrollo temas afines y complementarios. Algunos pueden ayudar a mejorar y actualizar lo que aquí se reproduce literalmente. Esos textos son:

“Nueva evangelización y formación permanente”, *Pastores* 7 (1996) 3-24; *“Aproximación al ‘pensar’ teológico de Lucio Gera”*, en R. FERRARA - C. GALLI (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Paulinas, Buenos Aires, 1997, 75-103; *“La Iglesia en América Latina”*, en AA. VV., *Ser católico hoy frente al tercer milenio*, Manrique Zago, Buenos Aires, 1997, 159-165; *“Catolicidad y globalización. A propósito del Sínodo para América”*, *Criterio* 2205/6 (1997) 608-614; *“El intercambio entre la Iglesia y los pueblos en el MERCOSUR”*, en AA. VV., *Argentina: alternativas frente a la globalización. Pensamiento social de la Iglesia en el umbral del tercer milenio*, San Pablo, Buenos Aires, 1999, 167-208; *“La sabiduría pastoral de Pablo VI al servicio de la evangelización de América Latina”*, *Pastores* 20 (2001) 13-32; *“El servicio de la Iglesia al intercambio entre Europa y América Latina”*, *Teología* 78 (2001) 105-154; *“La Iglesia y la comunión entre los pueblos”*, *Criterio* 2274 (2002) 378-387; *“Hermenéutica de la razón cristiana entre el medioevo y la actualidad. Il n’y a pas deux Brianescos”*, en V. FERNÁNDEZ - C. GALLI - F. ORTEGA (eds.), *La Fiesta del Pensar. Homenaje a Eduardo Brianescos*, Fundación ‘Cardenal Antonio Quarracino’ - Facultad de Teología UCA, Buenos Aires, 2003, 41-73; *“¿Queremos ser nación o qué nación queremos ser?”*, *Criterio* 2290 (2004) 34-42; *“Reconstruir la nación, construir la región”*, en V. M. FERNÁNDEZ - C. M. GALLI, *La Nación que queremos. Propuestas para la reconstrucción*, San Pablo, Buenos Aires, 2004, 27-67; *“El Concilio Vaticano II: continuidad y cambio. La Iglesia y la piedad popular católica”*, en FUNDACIÓN DIAKONÍA, *Catolicismo y Devociones*, Buenos Aires, 2004, 7-25; *“Introducción”* en C. M. GALLI - G. DOTRO - M. MITCHELL, *Seguimos caminando. La peregrinación juvenil a Luján, Agape-Guadalupe*, Buenos Aires, 2004, 9-26.

Evangelizar a partir de las culturas

Presupuestos antropológicos

Dr. Gabriel M. Nápole, OP
Buenos Aires

Introducción

Si bien la palabra “inculturación” aparece como nueva o reciente en la reflexión pastoral, el hecho de la inculturación es tan antiguo como el cristianismo. La actual conciencia eclesial sobre la inculturación no es una moda; es una reorientación de la práctica evangelizadora hacia un cauce antiguo y primordial del proceso histórico del cristianismo.

Jesús había proclamado la llegada del reinado de Dios en un espacio geográfico y cultural limitado por el mundo palestinense del siglo I y las primeras comunidades nacieron también en este “suelo cultural”. Más tarde, por la combinación de varios factores, los primeros cristianos extendieron rápidamente el anuncio fuera de estos límites. Esta apertura supuso tensiones y puntos de vista diferentes a la vez que desafíos históricos. El mismo libro de los Hechos, con toda su tendencia a exaltar la expansión permanente y homogénea de la fe cristiana, igualmente deja entrever los conflictos que hubo que afrontar ante “lo nuevo”.¹²⁷

La experiencia de los primeros cristianos en cuanto proyecto evangelizador, les exigió necesariamente el encuentro y diálogo con un medio cultural caracterizado por rasgos notablemente diferentes de aquella en la que se había anunciado por vez primera la Buena Noticia. Ese “escenario” se encontraba fuertemente determinado por la cultura griega.¹²⁸

Estas reflexiones no quieren ser más que el desarrollo de un conjunto de presupuestos antropológicos desde la perspectiva de las culturas, como un aporte a nuestros actuales planteos acerca de la evangelización en América Latina y el Caribe.

1. Los diversos conceptos de cultura

Importa definir qué estamos diciendo al utilizar la expresión “cultura”. En el mundo contemporáneo nos confrontamos con varios conceptos de cultura provenientes de visiones de la realidad y de proyectos diferentes de sociedad. No hay que olvidar que cada concepto encierra una propuesta subyacente de convivencia social. Por eso, del concepto que utilicemos dependerá también el “tono” de la propuesta evangelizadora.

En torno al siglo XVIII, emergieron dos conceptos que hasta hoy no perdieron su influencia y que describimos someramente. Un concepto surgido en Alemania, que podríamos llamar “idealista”, en cuanto designa como cultura las grandes realizaciones del espíritu humano, las grandes ideas, limitándose a campos tales como las artes plásticas, el teatro, la literatura, la educación e, inclusive, la religión. Y así,

¹²⁷ En la carta a los Gálatas, Pablo también describe estos conflictos (Gál. 2,11-14).

¹²⁸ Sabemos que este encuentro tuvo diversas etapas comenzando por las primeras expansiones misioneras y siguiendo con la actividad de los padres apologistas del siglo II d. C.

el “mundo de la cultura” está formado por artistas e intelectuales, o sea, por las personas que manejan ideas, crean símbolos y producen conocimientos.¹²⁹

Otro concepto, esta vez de origen francés, que llamamos “ilustrado”, equipara la cultura con la civilización y con ésta designa al progreso material de la humanidad. Lo culto es lo civilizado en contraposición a lo bárbaro. La ideología subyacente a este concepto es el evolucionismo. En esta visión del progreso, las culturas atrasadas generalmente deben tener como punto de llegada la cultura moderna. La evangelización se considera parte de una misión civilizadora.

Por su parte, en el pensamiento marxista, la cultura integra la superestructura de la sociedad, reflejando en ella las relaciones económicas desiguales -la estructura- que constituyen la verdadera realidad. En esta perspectiva, el campo económico determina en última instancia el campo cultural. Por consiguiente, la cultura de un pueblo puede -como reflejo de las relaciones de base- encubrir y hasta justificar las relaciones sociales que causan opresión. Cultura, en este sentido, se equipara con el término “ideología” y suele manifestarse una profunda desconfianza frente a ella, acompañada de un deseo de intervenir para destapar la alienación, generalmente de origen económico.

Al percibir las limitaciones de este último concepto, muchos científicos sociales consideran la realidad social en tres esferas o niveles: la esfera política, la económica y la ideológica. En este último nivel ubican la cultura, considerándola como un sector o una parte de la realidad social.¹³⁰

Por último, se encuentra también una concepción de la cultura que la vincula estrechamente con ciertos valores universales, los cuales constituirían denominadores comunes entre muchos pueblos. Se hace referencia a la “cultura de paz”, la “cultura de amor”, la “cultura de solidaridad”, la “cultura del trabajo” o la “cultura democrática”.¹³¹

Frente a la cultura de valores universales, se contraponen las culturas de antivalores al interior de una “cultura de muerte”.¹³² Ella designa las prácticas contra la vida: la violencia, el terrorismo, el narcotráfico, la eutanasia, el aborto, la guerra y la guerrilla. De hecho, ante esta forma de considerar la cultura, hay que decir que más bien se está frente a antivalores o ante estructuras de pecado que atraviesan las culturas en grados diversos. Sería conveniente distinguir estos antivalores o estructuras de pecado de las culturas propiamente dichas. Las “estructuras de muerte” no llegan a constituir la cultura de ningún pueblo o grupo social ya que, de suyo, lo cultural se orienta siempre hacia la vida. Lo que se encuentra en las culturas que no persigue la vida de sus miembros, es algo que pasa a ellas en contra de su teleología. Por lo tanto, estamos en presencia de una forma, al menos imprecisa, de hablar de la cultura.¹³³

En la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano celebrada en Puebla (México), los obispos siguieron los textos del documento conciliar *Gaudium et Spes* (53) al momento de definir la cultura.¹³⁴ Optaron por un concepto integral, considerando que la cultura codifica la manera particular como cada pueblo o grupo humano cultiva en un determinado momento histórico, su relación con la naturaleza, las relaciones entre sí mismo y con Dios.

¹²⁹ Así puede verse en algunos documentos eclesiales: “Los beneficios de la cultura realmente pueden y deben ser extendidos a todos”, GS 9; cf. 60. “Un vasto sector de hombres marginalizados de la cultura, los analfabetos”, II CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. *Conclusiones*, Medellín 1969, “Educación” 3. Muchas instituciones y organismos internacionales trabajan con esta concepción de la cultura (por ejemplo, la UNESCO).

¹³⁰ La reducción de la cultura al campo de las ideas o de una ideología o a un mero nivel de la realidad social lleva, en general, a actitudes etnocéntricas que se expresan en las calificaciones de ciertas culturas como superiores a otras y en la afirmación de que algunas personas son más cultas que otras.

¹³¹ Si bien puede hablarse de valores o sistemas de valores que traspasan lo particular, no hay que olvidar que cualquier valor universal, desde el punto de vista histórico, brota de valores regionalmente cultivados.

¹³² Por ejemplo, IV CONFERENCIA DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. *Conclusiones*, Santo Domingo 1992, 9.26.219.235.

¹³³ En este sentido, parece mejor logrado el texto de SANTO DOMINGO 243: “La Iglesia defiende los auténticos valores culturales de todos los pueblos, especialmente de los oprimidos, indefensos y marginados, ante la fuerza arrolladora de las estructuras de pecado manifiestas en la sociedad moderna.”

¹³⁴ Cf. III CONFERENCIA DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. *Conclusiones*, Puebla 1979, 385-443. Lo dicho en esta Conferencia acerca de la cultura está supuesto en la SANTO DOMINGO.

En este sentido, hay que afirmar sin ningún matiz, que todo lo que es humano es culturalmente determinado: a) Las construcciones materiales y las transformaciones de la naturaleza para hacer este mundo más habitable. Esto corresponde al sistema adaptativo. b) Las reglas de convivencia social, la manera de hacer política, las propias estructuras del ejercicio del poder, la defensa y las estructuras de parentesco, el modo de realizar justicia. Esto se sitúa en el sistema asociativo. c) Las expresiones, la comunicación y los diversos modos de “alcanzar” comunicativamente a los otros configuran el sistema simbólico. d) La visión del mundo que se expresa en la religión, en las filosofías e ideologías, en la enseñanza y en el arte tiene que ver con el sistema interpretativo.

Este último nivel -el del sentido- es como el alma de la cultura de un pueblo. Es allí donde un pueblo es él mismo. El contenido del sentido y su modo o manera cómo penetra, empapa y traspasa los otros dos ámbitos, es lo que especifica, define e identifica a una cultura y la distingue de otras.¹³⁵ Dada la importancia y lo determinante del sentido en las culturas, algunos autores prefieren considerar como cultura

“El conjunto de sentidos y significados, de valores y padrones, incorporados y subyacentes a los fenómenos perceptibles de acción y comunicación en la vida de un grupo humano o sociedad concreta. Consciente o inconscientemente, este conjunto es vivido y asumido por el grupo como expresión de su identidad y realidad humana. Este conjunto se aprende (no es herencia biológica) y pasa de generación en generación, se conserva así como fue recibido o se transforma efectiva o supuestamente por el propio grupo.”¹³⁶

Los diferentes pueblos y grupos sociales construyen, a través de sus actividades culturales -en particular, del trabajo-, un segundo medioambiente, un ecosistema humano. En la casa del planeta, los pueblos construyen muchos hogares diferentes que señalan las diferentes formas de relacionarse en esos cuatro niveles antes señalados. Por tanto, la cultura es como el lugar específico de todo lo que es humano, es herencia y tarea colectiva, es el lugar de la identidad y de la diferencia.¹³⁷ Debido a la propia condición histórica de los grupos humanos y la mutua relación entre ellos, las culturas son una realidad viva y dinámica que no aceptan ser tratadas como piezas fosilizadas en un determinado momento histórico.¹³⁸

“Toda cultura es viviente, continuamente en vías de transformarse, de re-encontrar otras culturas, de absorber o rechazar, de acordarse de las antiguas maneras de ser y de inventar nuevas. Toda cultura digna de ese nombre, es compleja y fértil [...] Una cultura es más viva, más ella misma, allí donde es más creadora; así como un árbol expresa lo más vivo en la extremidad de sus ramas.”¹³⁹

¹³⁵ Cf. IV COLOQUIO TEOLÓGICO DOMINICANO, *El Pueblo Como Sujeto. Alternativas Desde Los Excluidos*, Guatemala 1993, cap. 4, A. 2.1.1.

¹³⁶ M. AZEVEDO, “Inculturación del evangelio y del carisma”, *NotiConfer-Creer*, Buenos Aires 1994, 10.

¹³⁷ En consecuencia y desde lo fenomenológico, no existe la cultura en singular; existen culturas concretas en plural. “Cultura” en singular, es un concepto que tiene un carácter estrictamente teórico.

¹³⁸ Al estudiar las diversas interpretaciones frente a la crisis de la modernidad, J. C. SCANNONE, “Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina. Reflexiones filosóficas y teológico-pastorales”, *Stromata* 47 (1991) 154, afirma que: “el rechazo global de la modernidad cultural implica un intento de regreso a una racionalidad sustancial pre-moderna, de la cual habían liberado al hombre la formalización y la autonomía de las dimensiones culturales diferenciadas entre sí. Lo sustancial de la cultura -o de tal cultura, como la latinoamericana- es concebido así neoconservadoramente como ahistórico, es decir, como contenidos fijos «ya dados» una vez para siempre y transmitidos por una tradición muerta, pensados con una integralidad y uniformidad para la cual lo plural es sólo un accidente extrínseco, y cuyos valores son concebidos como ya previamente definidos y formulados sin intervención del discernimiento crítico y de la libertad responsable de quienes los comparten.”

¹³⁹ “Inculturación: un concepto fecundo”. Intervención de TIMOTHY RADCLIFFE, Maestro de la Orden de Predicadores, en ocasión de la segunda conferencia Asia-Pacífico de superiores y formadores dominicos, Nagpur-Varanasi (India) 27-10-93 (manuscrito) 6-7.

Conviene aclarar unos cuantos conceptos que se relacionan con la temática de la cultura. En primer lugar, *enculturación* (también llamada “internalización” o, en el plano social, “socialización”) es el proceso mediante el cual los miembros de una determinada cultura asimilan sus propios valores, sus códigos, sus hábitos y su comprensión del mundo. Es el modo cómo se introduce al sujeto en la propia cultura. *Aculturación*, por su parte, indica el proceso de cambios que experimenta una persona o un grupo cuando entra en contacto con otras culturas que no son las suyas, confrontando y asimilando elementos. Por último, *transculturación* define la transmisión de valores o características culturales de una cultura, en general dominante, a una cultura en general dependiente. Es, en definitiva, una aculturación forzada sobre la base de la violencia física o simbólica.

En cambio, el término *inculturación* se utiliza habitualmente en ambientes teológico-pastorales para identificar el proceso mediante el cual una cultura asimila el Evangelio a partir de su propia matriz cultural, de tal manera que no solamente son expresados a través de elementos propios de la cultura, sino que constituyen también el principio inspirador, la norma y la fuerza de unificación, que transforma y recrea esa cultura.¹⁴⁰ Es un proceso que se vive desde dentro de la cultura a la que se ofrece el Evangelio. Se contraponen a los proyectos evangelizadores que se hacen desde la cultura del evangelizador.

Por su parte, la expresión *subculturas* hace referencia al modo como un grupo pequeño al interior de otro más amplio, contempla la realidad; este modo incluye patrones específicos que dan identidad al pequeño grupo, y patrones genéricos que coinciden con los de la cultura común más o menos extendida.

2. *La realidad de las culturas en el Continente*

A partir de la IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano celebrada en Santo Domingo (República Dominicana) quedó claramente establecido lo que, quizás, la anterior y sus posteriores interpretaciones, no consiguieron relacionar: el estrecho vínculo que existe entre la opción por los pobres y la evangelización a partir de las culturas, también llamada *inculturación*. Hablar de las culturas sin sus sujetos es una abstracción que paraliza; pero referirse a sujetos sin considerar sus culturas son generalizaciones teóricas que no consiguen comprenderlos, ni servirlos ni amarlos. El tema de la evangelización a partir de las culturas profundiza y radicaliza la opción por los pobres. La verdadera evangelización tiene muy en cuenta a estos hermanos y estas hermanas pobres con estas formas de vivir, pensar, celebrar y amar.

2.1. *Pluralidad étnico-cultural de América Latina y el Caribe*

Fue el camino en la opción por los pobres el que hizo descubrir a la Iglesia en América Latina y el Caribe, la gran diversidad y riqueza cultural que se vive al interior de cada Estado-Nación. Una mirada de los países latinoamericanos revela que estamos frente a una realidad multiétnica y pluricultural. El nombre común que los conquistadores dieran a los primeros habitantes de las Américas, llamándolos “indios”, encubrió la gran diversidad histórico-cultural que encontraron. Esta misma unificación se realizó con los afroamericanos, en su mayoría descendientes de esclavos y migrantes europeos venidos de realidades socioculturales e históricas muy diferentes.

¹⁴⁰ Cf. CLAR, *Subsidio para los delegados/as de la vida religiosa en Santo Domingo*, Bogotá 1992, 10. Como puede observarse, “inculturación” es un término ligado directamente con la evangelización y, por lo tanto, no debería intercambiarse con la expresión “adaptación” que pertenece directamente al campo antropológico. “*Inculturación* es un término emparentado con aculturación. Los antropólogos utilizan el término aculturación para designar los cambios culturales que se producen cuando dos grupos humanos entran en relación directa. Pero el encuentro del Evangelio con una cultura no se reduce únicamente a la relación entre dos culturas, y esa diferencia es la que se quiere marcar con el término *inculturación*”, H. A. BODEANT, “*Inculturación del Evangelio en el Uruguay*”, *Fichas Santo Domingo 2. Obsur*, Montevideo 1994, 1.

Debería considerarse que la gran diversidad de los pueblos latinoamericanos es una riqueza. Esa riqueza cultural permite que cada pueblo resista contra las fuerzas de muerte, construya y reconstruya permanentemente su identidad y exprese las aspiraciones de sus proyectos de vida.

A partir y con motivo de la celebración del quinto centenario de la evangelización de América Latina y el Caribe, se escucharon con más fuerza las voces de los diferentes pueblos reivindicando su identidad cultural específica. Y estas voces no provienen solamente de los pueblos indígenas y del movimiento negro, sino también de los campesinos y obreros que asumieron en el interior de sus respectivos países, una nueva identidad étnica y regional. En ocasiones, esta identidad no coincide con la identidad nacional “oficializada”.

Otro dato verificable en el Continente es la presencia de proyectos culturales dominantes, que desde la conquista a nuestros días irrumpieron en la realidad de América Latina y el Caribe. Estas culturas inspiraron proyectos de dominación y pretendieron erigirse como el único modelo para las sociedades.¹⁴¹

2.2. *Conflicto social y conflicto cultural*

La riqueza histórica y cultural que los pueblos latinoamericanos heredaron contrasta, de alguna manera, con la “universalidad” de la pobreza en que vive las mayorías en este Continente. Quizá por esta razón, en los análisis sociales de las últimas décadas, ha prevalecido el dato social por encima del dato cultural, a la hora de describir la realidad.¹⁴² Las categorías de análisis suelen ser más útiles cuanto más abarquen de la realidad y la construcción de una sociedad más justa se vería algo más claro si se partiera del dato de la “pobreza social” que del de la riqueza cultural.

Sin embargo, históricamente América Latina y el Caribe no puede entenderse sin tener en cuenta los grandes enfrentamientos culturales. Este dato no oculta el conflicto social sino que lo incluye, lo amplía y, por tanto, lo complejiza.

La cultura que tiende a dominar y extenderse universalmente se muestra hoy cualitativamente renovada en su expansión: afecta a los campos de la economía, la política, la comunicación y las prácticas de convivencia social, los modelos de vida, la organización del trabajo y la producción. Al mismo tiempo, la calidad de vida de los latinoamericanos se ha deteriorado considerablemente en los últimos veinte años. Hace tiempo que se habla de “exclusión” para identificar la actual situación de millones de personas.¹⁴³ En este conflicto social, las culturas aparece como elementos indispensables de resistencia contra lo que produce muerte y fuentes ricas de inspiración para un proyecto común de los pueblos. Pareciera que, frente al proyecto monocultural que tiende a imponerse, los pueblos latinoamericanos apuntan a proyectos pluriculturales en favor de la vida.

¹⁴¹ Es claramente verificable que la dinámica propia de las culturas dominantes es la permanente expansión de un proyecto monocultural, el cual refuerce los lazos de dependencia. “La cultura urbano-industrial, inspirada por la mentalidad científico-técnica, impulsada por las grandes potencias [...] pretende ser universal. Los pueblos, las culturas particulares, los diversos grupos humanos, son invitados, más aún, constreñidos a integrarse en ella”, PUEBLA 421.

¹⁴² De acuerdo con P. SUESS, *Presupuestos sobre Evangelio y cultura*, Buenos Aires 1991, 1: “La calificación de los pueblos indígenas, hecha por los científicos sociales, como los «más pobres entre los pobres» no tiene en cuenta su riqueza cultural. Los propios indígenas rechazan hoy esta «equiparación» como integracionista y reductivista.”

¹⁴³ “El creciente empobrecimiento en el que están sumidos millones de hermanos nuestros hasta llegar a intolerables extremos de miseria es el más devastador y humillante flagelo que vive América Latina y el Caribe. Así lo denunciábamos tanto en Medellín como en Puebla y hoy volvemos a hacerlo con preocupación y angustia. Las estadísticas muestran con elocuencia que en la última década las situaciones de pobreza han crecido tanto en números absolutos como en relativos. A nosotros los pastores nos conmueve hasta las entras el ver continuamente la multitud de hombres y mujeres, niños y jóvenes y ancianos que sufren el insoportable peso de la miseria así como diversas formas de exclusión social, étnica y cultural; son personas humanas concretas e irrepetibles, que ven sus horizontes cada vez más cerrados y su dignidad desconocida”, SANTO DOMINGO 179.

2.3. *El proyecto monocultural*¹⁴⁴

No se nos oculta que uno de los factores más originales de nuestra actual realidad, es la conciencia de la unidad planetaria juntamente con el hecho de la interdependencia existente entre todos los pueblos y culturas. El proceso económico denominado “globalización del modelo capitalista” trae consigo una globalización del modelo de régimen político (democrático-liberal), que se adapta de mejor o peor manera a las distintas tradiciones políticas particulares.¹⁴⁵

También existe la conciencia que la interdependencia en la que vivimos se realiza en relaciones asimétricas, que originan diversos “mundos”. Esta conciencia actual tiene su peculiaridad ya que el dilema aparente para los países del tercer mundo ya no se plantea en los términos de autonomía o dependencia sino de “inclusión” o “exclusión”, donde los países excluidos quedarán al margen del comercio internacional y del progreso económico.

Este marco de interdependencia planetaria, históricamente reconoce su origen y desarrollo en la expansión hegemónica de la cultura occidental de origen europeo. Europa Occidental y Estados Unidos han sido factores determinantes de la unificación del planeta e incluso del modelo de dominación que la configura y que actualmente tiene situados sus grandes centros en el hemisferio norte.¹⁴⁶

Esta cultura occidental, que en los últimos tres siglos se caracterizó por estructurarse a partir de los valores de la modernidad, incorpora nuevos elementos herederos y superadores de la misma, excepción hecha en el ámbito económico donde reviven las clásicas tesis liberales. La modernidad había afirmado al ser humano como protagonista de la historia. Desencadenó en él el dinamismo del progreso e incluso la ideología del necesario progreso histórico, fundamentalmente sustentado por la razón, la ciencia y la técnica, incorporados como factores determinantes a todos los sectores de la vida. Los resultados, en muchos campos, han sido sorprendentes y exitosos. Pero últimamente, el mundo occidental ha percibido que se transformó en esclavo de dicho progreso y que ya es tiempo de que el progreso se ponga al servicio del ser humano, para que éste pueda disfrutar libremente de los frutos conseguidos. De esta manera, el progreso histórico se confía a determinados especialistas controlados por la democracia, mientras el conjunto opta por el progreso individual económico, por la realización personal. Esto establece una nueva lógica social, que prioriza el valor cultural del “estar bien hoy” mediante el autodesarrollo y la búsqueda de la autosatisfacción. Una búsqueda de superación y mejoramiento de la calidad de vida que pasa fundamentalmente por los esfuerzos y conquistas individuales. Así crece la distancia entre “lo público” y “lo privado”, y las personas se identifican y asumen el papel de consumidores.

Surge así una cultura de exaltación de la libertad como liberación individual, en la que se exige toda clase de posibilidades para ejercitarla y la eliminación de todo tipo de trabas para desarrollarla. Las necesarias instituciones sociales deben asumir las responsabilidades y el ejercicio de toda clase de servicios que permitan al individuo el máximo de libertad y seguridad.¹⁴⁷ Por ello se produce una mayor afirmación y ampliación de los derechos humanos individuales y una acusada resistencia frente a las prestaciones sociales, sustituyéndose el papel del ciudadano por el del usuario.

¹⁴⁴ Para este tema hemos tenido muy presente EQUIPO DE REFLEXIÓN DEL CENTRO NAZARET, *Crepúsculos y Amaneceres. Un nuevo modo de pensar para una nueva realidad*, Buenos Aires 1994, 36-42.

¹⁴⁵ Planteada en el ámbito económico, una hegemonía de la economía de mercado, más que discutir entre el modelo capitalista y otros distintos, lo que prevalece es definir qué tipo de capitalismo se quiere.

¹⁴⁶ Con el fin de la “guerra fría” se manifiesta el agotamiento del orden internacional surgido a partir de la resolución de la segunda guerra mundial. El nuevo orden planetario emergente está signado por el paso de la organización bipolar del poder mundial (EEUU - URSS), hacia un mundo que tendrá que equilibrarse alrededor de varios centros de poder y que adviene estructurándose con la integración de grandes bloques económicos; cf. AAVV. *Apostar a la vida del pueblo*, Buenos Aires 1991, 8.

¹⁴⁷ Llama la atención en esta nueva cultura, el rechazo frente al dolor, al sufrimiento, la decadencia y la muerte. Se siente compasión frente a este sector de la vida, pero se procura estar ausente de él y alejarlo del ámbito de la propia existencia.

Se advierte también un movimiento de liberación de todo tipo de normas tradicionales, sociales, morales y religiosas. Se multiplican los agnósticos y los creyentes sin Iglesia. Incluso el ser humano pretende liberarse de sí mismo, relativizando el valor del compromiso consigo y con los demás. No se percibe fácilmente que se pueda ser feliz pasando por lo colectivo. La libertad se interpreta como la posibilidad de abrirse siempre a la novedad sin sentirse encadenado por el pasado y sus tradiciones. Es una cultura caracterizada por un talante permisivo, tolerante y plural que tiende a desacreditar las opciones “fuertes” y excluyentes.

Una cultura que tiene conciencia de los límites de la razón -ya que no cree en la razón totalizadora- y que rechaza, por tanto, toda violencia, especialmente cuando aparece como guerra, terrorismo o segregación. Se abre camino entonces una nueva lógica cultural: la de la comunicación. Parece que el diálogo entre las superpotencias, los distintos “mundos”, naciones y culturas, de las ciencias entre sí, estaría tomando lentamente el lugar de la confrontación. Todo esto habla de la importancia sustancial que para esta cultura poseen los medios de comunicación social, tanto para una mayor comunicación auténtica entre los pueblos cuanto para nuevas formas de alienación, centradas precisamente en la comunicación.

2.4. *Las culturas emergentes*

La utilización del término “emergentes” ya puede revelar una óptica específica desde donde se miran estas culturas. En realidad, nos estamos refiriendo a culturas enraizadas en el Continente desde mucho tiempo atrás.¹⁴⁸ Considerarlas como “emergentes” apunta más bien a reconocer su existencia, respetar su presencia y escuchar sus voces por parte de “otros”.

La IV Conferencia ha explicitado esta realidad pluricultural del Continente, admitiendo que “en él conviven en general pueblos aborígenes, afroamericanos, mestizos y descendientes de europeos y asiáticos, cada cual con su propia cultura que los sitúa en su respectiva identidad social.”¹⁴⁹

2.4.1. Los pueblos indígenas

La Asamblea reconoce, en primer lugar, la realidad de “los pueblos indígenas de hoy [que] cultivan valores humanos de gran significación”.¹⁵⁰ La consideración de sus valores culturales no debe hacer olvidar que estos pueblos han sufrido un injusto olvido histórico de sus aportes a la vida económica, política y social de América Latina y el Caribe. La negación generalizada de su ser como pueblo y de su derecho a serlo, llevó a verdaderos atropellos y despojos culturales imponiéndoles esquemas culturales y negándoles sus legítimos y ancestrales derechos humanos, su lengua, sus mecanismos de gobierno y justicia, su proyecto de sociedad y sus expresiones religiosas.

Sin embargo, los pueblos indígenas¹⁵¹ mantienen vivas sus culturas, algunas de tipo tribal -como en la Amazonia-, y otras de una organización más amplia -como las de las zonas Andina y Mesoamericana-. Algunas se encuentran casi sin contagios; otras han tenido que asimilar elementos de las sucesivas culturas que se cruzaron en sus caminos. Contando con que existen diversidades y particularidades propias de cada

¹⁴⁸ No es exacto llamarlas “culturas oprimidas” pues las culturas son territorio de vida donde cada pueblo produce su identidad y los medios y comportamientos necesarios para su futuro. Existen personas oprimidas y que oprimen. Los pueblos oprimidos resisten a través de sus culturas, contra la opresión. Cualificar como oprimidas a algunas culturas puede significar debilitar la resistencia que desde ellas se opera.

¹⁴⁹ SANTO DOMINGO 244.

¹⁵⁰ *Ibid.* 245. Cf. también 20.

¹⁵¹ Según los datos ofrecidos por la Agenda *Pueblos de Abya-Yala*, Quito 1994, del total de la población de América (662.870.000), incluyendo Estados Unidos y Canadá, el 6,33 % son indígenas: 41.977.600. Los porcentajes de población indígena en América Latina y el Caribe son los siguientes: Mesoamérica: 18,73 %; Andina: 17,32 %; Amazonia: 2,15 %; Cono Sur: 1,35 %; Caribe: 0,16 %. Los idiomas con mayor cantidad de hablantes son: quichua-quechua; guaraní, aymara, nahuatl, quixhe, man, maya, mapundungun y zapoteco.

pueblo indígena, sobresalen algunos rasgos culturales comunes que expresan esos “valores humanos de gran significación”.¹⁵² una relación vital con la tierra, siendo para ellos la base de toda su cultura y, por tanto, fuente de subsistencia, raíz de su organización familiar y comunitaria y fuente de su relación con Dios; un fuerte sentido comunitario y religioso que los lleva a cultivar y apreciar los valores de la solidaridad y de la trascendencia; la conservación de una lengua propia que expresa y reafirma su identidad junto con formas propias de vida familiar, de alimentación, de salud y de transmisión de la educación que expresan una milenaria sabiduría.

“Hablar de sus culturas es hablar de su teología. Verdaderamente sus culturas vienen a ser como la refracción de su experiencia mística. Los principales valores culturales: la búsqueda incesante de armonía, el respeto a lo sagrado, el servicio comunitario, la responsabilidad confiada, el trabajo para la vida feliz, la relación física con la naturaleza, no son sino otras tantas formas de su experiencia mística.”¹⁵³

2.4.2. Las culturas afroamericanas

“Las culturas afroamericanas están marcadas por una constante resistencia a la esclavitud [...] y suman millones de personas [...] Durante los cuatro siglos, es cierto que varios millones de africanos negros fueron transportados como esclavos, violentamente arrancados de sus tierras, separados de sus familias y vendidos como mercancías.”¹⁵⁴

El término “afroamericano” se refiere al grupo humano étnico cuya identidad se establece con referencia a dos polos: sus raíces africanas y su inserción en la realidad de nuestro Continente. Se trata de más de noventa millones de personas en el Continente americano y en el Caribe.¹⁵⁵ La diversidad cultural del afroamericano, que se manifiesta en una rica variedad de costumbres y lenguas, parece tener un denominador común en la pobreza y la marginación. Frecuentemente, el negro es víctima del desempleo y del subempleo, vive en condiciones infrahumanas, considerándolo peligroso y fuera del ámbito de la ley. En particular, la mujer negra es víctima de graves discriminaciones: fue esclava, reproductora, objeto de placer de los señores y explotada en los trabajos domésticos y agrícolas.

Estos grupos humanos “tienen también en sus culturas valores humanos que expresan la presencia del Dios Creador.”¹⁵⁶ Entre estos valores cabe mencionar: el sentido profundo de la presencia de Dios, que está en todo y en todos; el sentido de familia, que va más allá de las relaciones primarias para incluir abuelos, tíos, primos, padrinos, ahijados, comadres, vecinos y hasta los hijos del marido que se tuvo con otra mujer; un gran amor a la vida expresada en los hijos, vistos como herencia y bondad de Dios; una valoración de la mujer-madre, como centro de la formación de los hijos y base fundamental para la estabilidad de la estructura familiar; sentido profundo de libertad y dignidad, que lo lleva a luchar siempre y a resistir permanentemente a la opresión; la solidaridad de grupo como valor, con una especial atención a los que sufren; las multiformes expresiones artísticas, especialmente con la música y la danza.¹⁵⁷

¹⁵² Cf. DEPARTAMENTO DE MISIONES DEL CELAM, *La evangelización de los indígenas en vísperas del milenio del descubrimiento de América*, Bogotá 1985.

¹⁵³ F. SUAZO, “Cultura occidental y culturas indígenas”, *Ciencia Tomista* 120 (1993) 112.

¹⁵⁴ SANTO DOMINGO 246.

¹⁵⁵ En casi todos los países del Continente, en mayor o menor cantidad, se descubre la presencia negra. En algunos la población negra es numerosa y en ciertos casos, mayoritaria, como es el caso de Haití, República Dominicana, Brasil, Panamá, Cuba, Venezuela o Ecuador. Los primeros negros fueron traídos como esclavos en 1508. Durante los cuatro siglos de esclavitud, aproximadamente nueve millones y medio de africanos fueron traídos como esclavos.

¹⁵⁶ SANTO DOMINGO 245.

¹⁵⁷ Cf. E. LÓPEZ HERNÁNDEZ, “Mística, profecía y tradiciones indígenas”, *Clar* 43 (2005) 19-29.

La IV Conferencia termina afirmando contundentemente: “La esclavitud de los negros y las matanzas de los indios fueron el mayor pecado de la expansión colonial de occidente.”¹⁵⁸

2.4.3. Las formas culturales campesinas

En cuanto emergente, no resulta sencillo reconocer una sola cultura en la realidad que hoy llamamos “campesino” o “campesinado”. La IV Conferencia la vincula a “los pueblos que son fruto del mestizaje racial”.¹⁵⁹ A primera vista, el término señala más bien un oficio, aunque sabemos todo lo que implica este trabajo como *modus vivendi*.

Ante todo, es claro que si bien muchos países de América Latina y el Caribe tienen una estructura básicamente campesina, la situación de los campesinos se ha deteriorado mucho en la segunda mitad de este siglo. “Está claro que la pobreza rural en América Latina aumentó en términos absolutos y, cuando menos, permaneció igual en términos relativos.”¹⁶⁰ Es probable que en la actualidad el número de campesinos latinoamericanos que viven debajo del mínimo vital sobrepase los treinta millones. Los cálculos disponibles revelan niveles de ingresos que implican un nivel de vida de subsistencia o incluso por debajo. Parece agotado aquello de los campesinos que se autoabastecían a sí mismos. El tamaño cada vez menor de sus tierras, el desgaste de las mismas, la imposición ambiental de monocultivos y las nuevas necesidades que crea la cultura occidental, además de los problemas de la comercialización de sus productos, han reducido considerablemente los ingresos campesinos.¹⁶¹ Ante la creciente y masiva pobreza del campesinado, estos se ven obligados a vender sus tierras y a emigrar del campo a la ciudad con lo que supone esto de desarraigo cultural.

Reconocidos estos problemas, siguen presentes aún rasgos comunes en la cultura campesina que la caracterizan. En el campesino tradicional, todas sus experiencias en las relaciones con la naturaleza y la comunidad, son vivencias religiosas en un sentido muy profundo; la tierra es la “mediación cultural” fundamental y el trabajo en ella, que se hace en familia o en comunidad, es la garantía de la vida; aprecia la fecundidad como un don de Dios; las largas horas de trabajo silencioso en el campo lo configuran como una persona contemplativa y reflexiva; expresa una fuerte esperanza toda vez que, por mal que le vaya, se dispone a esperar tiempos mejores; una moralidad sencilla y limpia de la vida familiar; las celebraciones campesinas (música, baile, comer y tomar, ofrendas religiosas, oraciones, misas) son un espacio donde se vivencia la armonía con Dios, con la familia y con las amistades.

2.4.4. Las culturas emergentes en las periferias de las grandes ciudades

Este siglo también ha sido testigo de la gran concentración de población alrededor de las grandes ciudades de nuestros países, especialmente por razones de tipo económico, formando inmensos barrios. La actual realidad indica que la mayor concentración demográfica del Continente se encuentra en las periferias de las grandes metrópolis. Allí viven millones de personas que, buscando acceder a las ofertas del mundo moderno representado por la ciudad, se configuran marginadas de la misma. Son explotadas en el mercado de trabajo, discriminadas en la asignación de los recursos y servicios del Estado, en la valoración social, en la administración de la ley y en la actuación de los cuerpos de seguridad. Al comienzo de estos

¹⁵⁸ *Ibid.* 246.

¹⁵⁹ *Ibid.* 247.

¹⁶⁰ E. FEDER, *Violencia y despojo del campesinado: latifundio y explotación*, México 1984, 13.

¹⁶¹ “La agricultura latinoamericana de hoy tiene problemas distintos de los de los siglos anteriores, y aun de los de la primera mitad de este siglo. La modernización capitalista ha dado al campo un nuevo ritmo, al insertarlo en el mercado mundial en el proceso de transnacionalización. La impetuosa expansión de la agroindustria ha sido la fuerza motora que ha integrado y subordinado gran parte de la agricultura al sistema urbano-industrial”, M. DE BARROS, - J. L. CARAVIAS, *Teología de la tierra*, Madrid 1988, 24.

desplazamientos, quienes conformaban los inmensos barrios suburbanos, mantenían en ellos los grandes rasgos de su cultura de origen.

Pero actualmente la percepción es que está surgiendo un nuevo fenómeno cultural, original y propio de este ámbito demográfico. Esta cultura no sería sólo del campo, pero tampoco sería propiamente la de la ciudad. Es una cultura en pleno mestizaje, lo cual no permite aún caracterizaciones que abarquen la totalidad de este nuevo fenómeno cultural. Aunque es cierto que en los barrios están presentes diversas culturas que parecen yuxtapuestas, parece poco acertado reducir la realidad cultural de los barrios al solo resultado de una mezcla de culturas previamente dadas. Lo más genuino del barrio, lo que nace en él y de él, no sería mezcla sino combinación, es decir, novedad histórica y cultural. Parte ciertamente de elementos dados, pero también de la actualización de posibilidades latentes, resultando una verdadera producción cultural.

“El núcleo más hondo que constituye a muchas personas de los barrios en agentes culturales [...] es algo que designo con el nombre de obsesión. No tiene que ver con la terquedad como rasgo de carácter. Es el conato agónico que tiene por objetivo y contenido la vida digna. Es conato porque es acto persistente, que se pone una vez, que no cesa y que si es vencido o desmaya vuelve de nuevo a proponerse. Es agónico porque el intento no tiene lugar para desarrollarse, sino que tiene que hacerse lugar [...] [A quien] la vida les es positivamente negada, él la afirma [...] Gracias a la obsesión los habitantes de los barrios, tan dóciles en tantas cosas a prédicas de los líderes, no ceden en lo fundamental. Donde les dicen que ya no es posible, ellos siguen pensando que sí hay posibilidad y a esa posibilidad (que desafía estadísticas y campañas propagandísticas) apuestan sus vidas.”¹⁶²

Lo característico en el mundo cultural de los barrios es un estado de permanente y doloroso esfuerzo por mantenerse en la vida y para que esa vida no deje de ser humana. Un ámbito en el que cada uno debe desarrollarse al máximo como individuo, porque desamparado por el Estado y la sociedad civil, considerado enemigo por “la ciudad”, su vida depende de sí.

Conclusión

Como en los primeros tiempos de la Iglesia, quienes fuimos llamados “por voluntad de Dios para anunciar la Promesa de vida que está en Cristo Jesús” (II Tim. 1,1) no deberíamos prescindir del esfuerzo por analizar y comprender el o los medios culturales en los cuales vivimos y deseamos predicar el Evangelio.

“La inculturación del Evangelio es un imperativo del seguimiento de Jesús y necesaria para restaurar el rostro desfigurado del mundo.”¹⁶³

“La evangelización de la cultura, que la invade hasta su núcleo dinámico, se manifiesta en el proceso de inculturación, al que Juan Pablo II ha llamado «centro, medio y objetivo de la nueva evangelización» (Discurso al Consejo Internacional de Catequesis, 26.9.92).”¹⁶⁴

Con estas afirmaciones, el documento de la IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano incorporó a la cuestión de la evangelización, el elemento fundamental de las culturas. Ya con la introducción de la categoría “signo de los tiempos” se quiso responder a esta búsqueda: la “localización” de Dios y su acción en las culturas. Y así,

¹⁶² P. TRIGO, “Evangelización del cristianismo en los barrios de América Latina”, *Revista Latinoamericana de Teología* 16 (1989) 94-95.

¹⁶³ SANTO DOMINGO 13. Cf. también 30.

¹⁶⁴ *Ibid.* 229.

“el Espíritu que «sopla donde quiere» (Jn. 3,8) y que «ya estaba operando en el mundo, antes de la glorificación del Hijo» (AG 4), que «llena el universo abrazando todo y que de todo tiene conocimiento» (Sab. 1,7), nos induce a extender la mirada para poder considerar mejor su acción, presente en todo tiempo y lugar.”¹⁶⁵

La realidad de las diferentes culturas aparece como el lugar privilegiado para percibir y reconocer al Padre creador, al Hijo que salva y a la obra del Espíritu en el mundo.

¹⁶⁵ JUAN PABLO II, *Redemptoris Missio* 29.

Temas paulinos de ascesis cristiana El discernimiento¹⁶⁶

Giovanni Helewa
Roma

La ley de la eutanasia promulgada hace ya tres años en Holanda, la legislación sobre parejas homosexuales discutida en España en estos tiempos, la ley del aborto vigente ya en tantos países y desafiando al nuestro, en un clima generalizado de ateísmo práctico, son signos de una cultura que ha perdido el sentido de Dios y con ello la capacidad de discernimiento del bien y del mal. Este extravío llega al extremo cuando el hombre no sólo hace el mal sino que lo declara bueno, (cfr Rm. 1,32).

Los sacerdotes, como pastores guías de la comunidad tenemos necesidad de discernimiento y esto aparece como imperioso en la descristianizada cultura actual.

Este estudio de Giovanni Helewa - biblista y teólogo espiritual -, a partir de la carta de Pablo a los Romanos, desarrolla el tema del discernimiento del pagano, del judío y del cristiano como tres categorías de hombres, como tres mentalidades desde las cuales se hace un juicio de discernimiento. Por eso el pagano, el judío y el cristiano, bajo esta óptica, pueden estar dentro de cada uno de nosotros. Finalmente, el estudio presenta “La estructura del discernimiento evangélico”, donde hace ver como la caridad – gracia bautismal que debe impregnar nuestro ser -, es la luz y la sensibilidad del verdadero discernimiento cristiano, caridad que en la madurez de su desarrollo se hace “conocimiento y percepción”, sensibilidad afinada para captar en los signos la voluntad de Dios y responder con un gesto acorde.

Pablo partiendo de la realidad de sus oyentes como bautizados, hijos de Dios cuyos corazones han sido renovados por la gracia del Espíritu Santo, los exhorta de diversas maneras para que manifiesten con obras buenas lo que son. La síntesis de la exhortación es: “sean lo que son”, es decir, muestren con obras el corazón cristiano que late en ustedes. Les dice: “*Como un padre a sus hijos, lo sabían bien, a cada uno de ustedes los exhortábamos y alentábamos, conjurándolos a que caminasen de manera digna de Dios, que los ha llamado a su Reino y gloria (1 Tes. 2, 11-12). Los exhorto, yo preso por el Señor, a que vivan de manera digna de la vocación con que hay sido llamados (Ef. 4,1)*”

Esta es una *exhortación global* que hace Pablo. Pero después del nivel general está el nivel concreto de cada posible situación: *¿cómo realizar lo que se es, aquí y ahora?*. La respuesta que da Pablo es: usando la capacidad de “*dokimázein*” –discernimiento- que es la capacidad de “ver” cuál es la voluntad de Dios aquí y ahora- tomar una decisión - y realizarla con compromiso y conciencia.

Es un discernimiento eficaz porque esta radicado en el “don” de una inteligencia espiritual situada en la mente y en el corazón, y que permite realizar la exigencia ascética, ser lo que se es aquí y ahora.

Para profundizar el sentido de este “discernimiento eficaz”, tenemos que conocer el significado del verbo “*dokimázein*” = discernir, probar; y de los adjetivos “*dokimos*” y “*adokimos*”, es decir, aprobar y desaprobado o rechazar.

Entre los *griegos*, el verbo se usa en el mundo de los negocios, ya que las monedas de oro y plata se probaban para ver si eran auténticas, aquí *dokimázein* significa entonces, probar la autenticidad de algo, descubrir si es falso o verdadero.

Los adjetivos designan el examen al cual debían someterse los magistrados sacerdotes y otros funcionarios para que fueran verificadas sus actitudes, de lo cual se seguía un rechazo o una

¹⁶⁶ GIOVANNI HELEWA, OCD, *Temas paulinos de ascesis cristiana*. Ed. Teresianum. Roma 1998.

aprobación. Aquí dokimázein tiene una cierta ambigüedad, significa “probar - aprobar”; es cumplir un acto de discernimiento mediante una prueba o un examen a fin de rechazar lo malo o falso y retener lo auténtico y bueno.

El Antiguo Testamento retiene el significado griego pero le agrega aspectos típicos del ambiente bíblico religioso. La prueba aquí no es la de las monedas sino la de los metales preciosos mediante el fuego, por eso al binomio antitético aprobar - rechazar, se agrega la idea de “purificar”.

Purificar, en el sentido religioso es la prueba a la que Dios somete al hombre para separar en él lo verdadero de lo falso. Esta prueba comienza ya en esta vida y es definitiva en el juicio final, el Día del Señor, donde habrá reprobados-rechazados y purificados-recibidos. Aquí aparece el valor corrector que tenemos que descubrir en las pruebas de esta vida, las cuales son permitidas por Dios para que quede a la luz lo verdadero y falso que hay en nosotros, para que sea desechado lo falso y quede sólo lo verdadero.

En el *Nuevo Testamento*, dokimázein, en la mayoría de los casos se usa según el Antiguo Testamento, es decir con sentido religioso. Por ejemplo; “la fe probada” con la metáfora del crisol de la purificación del fuego (1Pe. 1,6-7), también “poner a prueba los espíritus para ver si son de Dios (1 Jn. 4,1), o discernir los signos de los tiempos (Lc. 12,14-56).

El significado de “dokimázein” en *Pablo* está en continuidad con el Antiguo Testamento, y lo usa en tres sentidos. El primero tiene el significado de “probar en el juicio escatológico”, en el “Día del Señor” (1 Cor. 3, 12-15; 2 Tim 2,15), donde como a través del fuego será probada la obra de cada uno. En relación con esto aparece el segundo significado: se trata de una prueba que se da ya (1 Cor. 11,9), a través de las pruebas, sufrimientos, tentaciones propias de esta vida terrena. Es la prueba de la autenticidad de la vida cristiana. De esta manera el cristiano se transforma en probado. Las virtudes que fundamentalmente se prueban son las teologales (Rom. 5,5) y el contexto en que se da la prueba es multiforme. Finalmente el tercer significado es el “dokimázein de los ministros” (1 Tes. 2,2-4). Es una prueba que se realiza de modo especial en el hombre apostólico, el que a través de las pruebas ha sido encontrado apto para el ministerio o servicio evangélico, de modo que pueda confirmar la palabra que predica con el testimonio de su vida. En síntesis; autenticidad cristiana, apostólica y escatológica, son las tres dimensiones del discernimiento cristiano en continuidad con el Antiguo Testamento.

Pero además Pablo tiene una concepción original del discernimiento que podemos definir de esta manera: *es el acto en el cual el “hombre evangélico”, iluminado por el Espíritu Santo y movido por la caridad “mete a prueba” cada cosa, para discernir aquí y ahora la voluntad de Dios y realizarla.* Es primer e indispensable paso en vistas de un “efectivo caminar en obras buenas”, y su efecto es la perfección de un comportamiento “aquí y ahora” de acuerdo a las exigencias de la verdad y de la gracia de Cristo Jesús.

EL DISCERNIMIENTO EN PAGANOS, JUDIOS Y CRISTIANOS (Rom.)

Pablo aplica el vocablo “dokimázein” a la capacidad y al acto de “discernir en lo concreto” cual es la voluntad de Dios. Paganos, judíos y cristianos son para él tres categorías teológicas, tres tipos de hombres, donde el discernimiento adquiere modos particulares. Lo desarrolla en la carta a los romanos y el objetivo es demostrar la universalidad del pecado, es decir que todos, judíos y paganos, están bajo la cólera de Dios. Pablo quiere señalar la absoluta gratuidad de la justificación universal en Cristo Redentor. Todo hombre es justificado por la fe en Cristo y no por las obras.

I. LA MENTE REPROBADA Y DESORIENTADA DE LOS PAGANOS.

(Rom 1, 28-32)

(28) Como no tuvieron a bien –no estimaron bien- ouk edokímasan- guardar el verdadero conocimiento de Dios, los entregó Dios a su mente insensata –eís adókimon noun- para que hicieran

lo que no conviene (29) llenos de toda injusticia, perversidad, codicia, maldad, henchidos de envidia, de homicidio, de contienda, de engaño, de malignidad, chismosos, (30) detractores, enemigos de Dios, ultrajadores, altaneros, fanfarrones, ingeniosos para el mal, rebeldes a sus padres, insensatos, desleales desamorados, despiadados, (32) los cuales, aunque conocedores del veredicto de Dios que declara dignos de muerte a los que tales cosas hacen, no solamente las practican, sino que aprueban a los que las cometen”.

a. El pecado de los paganos (v. 28)

“como no tuvieron a bien guardar el verdadero conocimiento de Dios -oúk edokimásan-, Dios los entregó a su mente insensata –éis adókimon noun-, para que hicieran lo que no conviene”

“No estimaron bien” (v.28). Este versículo muestra que hay una valoración y un rechazo, y afirma que el rechazo de los paganos es plenamente responsable. Dios es examinado y rechazado considerando que no vale la pena. Hoy diríamos, Dios es evaluado a la luz de criterios “realistas”; económicos, de eficiencia, de poder o edonismo y es rechazado porque a la luz de estos criterios es inútil

“*Habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como Dios*” (v. 21). El conocimiento aquí tiene un sentido eminentemente práctico, significa vivir de acuerdo a lo que se conoce. El versículo significa que habiendo conocido a Dios, rechazaron de reconocerlo “como Dios” en la vida concreta. La conclusión del pagano es: vivir como Dios pide vivir no tiene sentido.

Por lo tanto la actitud de los paganos no consiste en un error intelectual, porque podían y de hecho conocieron a Dios. Es una actitud religiosa culpable; lo conocieron como Dios y conscientemente no lo han tratado como tal, por eso se trata de un pecado.

b. Consecuencias y castigo (vv. 28b-32)

Dios los entregó a su mente insensata –éis adókimon noun- para que hicieran lo que no conviene...”

“*Katos*” significa “así como” (v. 28^a), y en el contexto tiene un doble sentido de causalidad y ejemplaridad. O sea que indica la dependencia y la proporcionalidad del castigo respecto de la culpa.

“*Parédoken*” está indicando las consecuencias. Dios los entregó al juicio de valor de un *nous adókimos*, de una mente incapaz de discernimiento.

En síntesis; los paganos rechazaron la capacidad de discernimiento que Dios les dio. El castigo ejemplar y proporcional que se sigue de ello, es que Dios los abandonó a una mente incapaz de discernimiento. Es una mente descriteriada que los lleva a hacer “lo que no conviene”, es decir a caer en los vicios que enumera Pablo en los vv. 30-31, subrayando el carácter social de los mismos. Esos vicios incluyen también el envilecimiento del cuerpo en la homosexualidad.

El “*dokimázein*” de los paganos es un discernimiento que funciona al revés y que en el colmo llega a llamar bien al mal, porque no sólo hacen lo que no conviene sino que lo aprueban.

Pablo, de este modo afirma con un interés teológico objetivo, la miseria ético-religiosa de la humanidad no incorporada a la gracia. Habla de los paganos como un tipo de hombre, - no este o aquel -, con una fisonomía ético religiosa distinta del judío y del cristiano. Es una apreciación que interesa también a todo hombre, ya que todos tienen algo de pagano. Se trata de la miseria pagana que puede estar en cualquier hombre.

El proceso del pecado de los paganos es entonces el siguiente: No estimar bien, es decir no reconocer a Dios como Dios en la vida práctica. Como consecuencia Dios los abandona a una mente incapaz de discernimiento, una mente descriteriada, falseada, rota en la capacidad de discernir, que incluye un

comportamiento vicioso inaceptable que en el máximo de la decadencia no sólo practica sino que aprueba lo malo. Tal es la miseria de una humanidad que rechazó a Dios.

Por otra parte, ¿no podríamos decir que la cultura es al hombre como el agua es al pez y que si el agua está contaminada el pez que vive en ella corre serio riesgo de contaminarse?. Si la cultura en que vivimos tiene varios signos de paganismo, nos podemos preguntar ¿estamos libres de tener modos de pensar, de sentir, de obrar contaminados de paganismo? Incluso ¿no podría darse el caso de gente muy inteligente, con una gran capacidad especulativa – incluso entre sacerdotes y consagrados -, que no obstante su consagración tenga una mentalidad extraviada, descriteriada? ¿No hemos conocido gente así?

II. EL DISCERNIMIENTO TEÓRICO DEL JUDIO. (Rm. 2, 17-24)

- (17) Pero si tu, que te dices judío y descansas en la ley que te glorías en Dios; que conoces su voluntad; que disciernes lo mejor, amaestrado por la ley (19) y te jactas de ser guía de ciegos, luz de los que andan en tinieblas,*
(20) educador de ignorantes, maestro de niños, porque posees en la ley la expresión misma de la ciencia y de la verdad...
(21) pues bien, tu que instruyes a los otros y a ti mismo no te instruyes!! Predicas no robar y robas!!
(22) Prohíbes el adulterio, y adulteras!! Aborreces a los ídolos y saqueas sus templos!
(23) Tu que te glorías en la ley, transgrediéndola deshonras a Dios.
(24) Porque como dice la Escritura el nombre de Dios, por nuestra causa es blasfemado entre las naciones.

El texto pertenece a la segunda parte de la demostración paulina de la universalidad del pecado y la universal necesidad de la gracia de Cristo. También los judíos están bajo la cólera de Dios y necesitan de la gracia de Cristo.

Los judíos tienen con verdad el privilegio del conocimiento de la ley, por eso su posición desde el principio parece mejor que la del pagano. El se gloria de tener a través de la ley, el conocimiento religioso y moral y por eso desaprueba el pecado de los paganos antes enumerados y dice ser por la ley, guía de ciegos, luz de los que están en las tinieblas, educador de los ignorantes.

Sin embargo, ese privilegio agrava su situación. Al no poner en práctica la ley revelada que se glorían de conocer y enseñar, están en una situación de mayor gravedad que los paganos que no tienen el privilegio de la luz de la ley revelada para orientar su conducta moral.

a) “Discernir los verdaderos valores” –dokimázein tá diapheronta-

Instruido por la ley el judío conoce la voluntad de Dios y por eso es capaz del discernimiento ético religioso correspondiente. El apóstol piensa en la ley mosaica positivamente, como la ley revelada. Los judíos poseyendo en la ley la clave de la ciencia de la verdad tienen el privilegio del discernimiento de los “verdaderos valores” (v. 18) “dokimázein ta diapheronta”. “Dokimazein” tiene el significado de probar, aprobar. “Diapheronta” significa ser diferente, diverso, distinto, en el sentido de diferir en mejor. Es decir que el judío tiene la capacidad de apreciar los verdaderos valores éticos, e incluso entre dos cosas buenas quedarse con la mejor.

El judío no es como el pagano cuyo sentido moral decaído y desorientado –nous adókimos- lo lleva a cometer lo que no conviene y a aprobar a los que lo imitan. El judío es capaz de un discernimiento ético-religioso en virtud de la ley revelada.

Lo que Pablo denuncia es el divorcio entre una mente iluminada por la verdad y una conducta contraria a esa verdad. La falta de lógica de un discernimiento recto pero teórico, separado de la práctica.

b. Ineficacia práctica

“tú que te glorías en la ley, deshonras a Dios transgrediendo la ley” (v.23)

Si la miseria del pagano es una amoralidad desorientada la miseria del judío es una inmoralidad lúcida, referida en último análisis a un corazón endurecido e impenitente (Rm 2, 5.25-29).

Pablo desarrolla el discernimiento judaico como expresión de una humanidad que todavía no ha sido introducida en la economía de la gracia del Evangelio, por eso la ley le da un conocimiento recto de la voluntad de Dios pero no le comunica la fuerza para cumplirla. La ley desenmascara el pecado (Rm 3,20; 7,7) pero no confiere el poder de sustraerse a su esclavitud, establece bajo la cólera de Dios pero no crea la justicia y la fidelidad. Por lo tanto el judío es entendido como verificación del hombre viejo que puesto bajo el régimen de la ley no tiene la gracia vital de Cristo Jesús, la única que capacita al hombre, no sólo para el discernimiento recto sino para una eficacia práctica.

El pagano para conocer la voluntad de Dios tiene únicamente la ley de la conciencia, una vez oscurecida esta luz, inutilizada con la adhesión al mal, queda bajo una mente descriteriada, rota para el discernimiento, incapaz de orientar el comportamiento en el camino del bien querido por Dios. El judío en cambio, está asegurado por la instrucción de una ley positiva divina, expresión de ciencia y verdad que lo capacita para apreciar los verdaderos valores ético religiosos, pero su discernimiento no es traducido en un comportamiento coherente y por eso es ineficaz. El discernimiento del judío pone a la luz a un hombre carnal que todavía no alcanzó la economía de la gracia en Cristo Jesús.

III. EL DISCERNIMIENTO REALIZADO POR EL CRISTIANO (Rom. 12,1-2)

*“Los exhorto hermanos, por la misericordia de Dios...
(2) no se dejen configurar por este mundo presente, antes bien
déjense transformar con la renovación de la mente (nous)
de modo que puedan discernir (eis to dokimázein..)
cual es la voluntad de Dios, lo bueno, lo agradable (a El), lo perfecto”*

Al sentido moral decaído y atrofiado de los paganos y al discernimiento legal y teórico del judío, Pablo opone el discernimiento ético religioso del cristiano. El contexto general de la carta es: al misterio de salvación revelado (cfr Rom. 1-11), corresponde el misterio de salvación vivido (cfr Rom. 12-15). Es la dialéctica, indicativo imperativo que caracteriza a la exhortación paulina (cfr Rom. 12, 1-2), es la introducción a la exhortación: “vivan de acuerdo a lo que son”.

a. el no conformismo cristiano (v. 2 a)

“no se dejen configurar a este ‘eon’=siglo=mundo.

Al decir, “no se dejen ‘configurar’” -“su squematizein”.-, Pablo pone en guardia contra un triple atractivo que él llama esquema o figura de este mundo: el mundo pagano que rechaza reconocer y glorificar a Dios como Dios, el mundo judío que busca la salvación en la autosuficiencia de la ley absolutizada, y el mundo anticristiano de los que caminan según la carne (Gal. 5, 16-24)

La característica de este triple esquema de mundo, es el rechazo de Dios y de la cruz de Cristo (cfr. 1 Cor. 1,17-25), una visión de las cosas desde el egoísmo y desde una sabiduría terrena. Es un mundo “viejo y superado por la novedad de Cristo”, pero que de algún modo siempre está presente. Por eso los discípulos deben vivir en el mundo pero sin dejarse configurar por él.

“Esquema” o “figura”, significa “la apariencia exterior” en oposición a lo que es substancial o duradero. Es la figura, la escena o parte recitada por el actor. El mundo es como un actor cuya figura entra en escena y desaparece. Este es el significado de “mundo” en este contexto.

“No se dejen configurar” es un imperativo pasivo de permisión y en su significado se perciben dos características: la actividad de un agente exterior y la participación del sujeto. El sentido de la expresión es: “no dejen que el mundo les imponga su esquema”. Se trata de un mundo de vanidad, exterioridad, inconsistencia, que sin embargo puede encontrar complicidad en el fiel no decidido a combatir lo que queda en él de fragilidad. Por eso Pablo exhorta a resistir con una ascesis continua – en nombre de la coherencia evangélica -, a los atractivos fáciles de un género de vida ya superado.

b. “sino déjense transformar...” (v 2b)

Al “no conformismo” con la figura de este mundo corresponde el “conformismo” con los valores del Evangelio, lo cual supone una verdadera metamorfosis o transformación espiritual.

La expresión es “déjense transformar” – meta-morphoun -. Mientras “squema” indica una realidad exterior, “morphe” indica una realidad interior. Por lo tanto, entre el vivir según la figura mundana y vivir como una nueva creación en Cristo Jesús, hay diferencia de profundidad.

El verbo es como el anterior, un “imperativo pasivo de permisión”, y el contenido es “déjense transformar”. Indica colaborar con un dinamismo presente ya en lo íntimo pero proveniente de Otro. Es Dios que transforma en Cristo Jesús, pero no hay que obstaculizar sino secundar este dinamismo con un compromiso consciente (cfr. Col. 2,20).

El término “metha-morphoun” aparece en la “Transfiguración de Cristo” y expresa su metamorfosis gloriosa, una transformación tal de su humanidad que revela la gloria del Hijo en modo misterioso anticipando la gloria de la Resurrección. Aparece también dos veces en Pablo en relación a la “transformación del cristiano”: “*Más todos nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos ‘transformando’ en esa misma imagen cada vez más gloriosos, así es como actúa el Señor que es Espíritu*” (2 Cor 3,18).

Es una metamorfosis iniciada en la existencia terrena y que tiende por su propio “dinamismo” a la perfección celeste: “*En cuanto a nosotros, nuestra ciudad está en el cielo, de donde esperamos como Salvador al Señor Jesucristo, el cual ‘transfigurará’ este miserable cuerpo nuestro en un cuerpo glorioso como el suyo, en virtud del poder que tiene de someter a sí todas las cosas*” (Fil 3,20-21)

Se trata de la exhortación de Pablo a una conformación dinámica y vital con la vida filial que vive en el cristiano, y a la cual él se debe conformar con una conducta digna, hasta la revelación de la gloria celestial.

“Déjense transformar” implica una transformación interior, es decir del ser y la vida, no una simple reforma en el vivir práctico. *La gracia es el agente principal*: sugerido por el “pasivo de permisión”, pero requiere la colaboración del hombre. *Es un objetivo continuo*, una transformación dinámica que requiere una continua colaboración, por eso el que se detiene o deja de transformarse traiciona la vocación evangélica.

Se trata de una transformación que ha comenzado ya en el bautismo. Allí el cristiano ha recibido el Espíritu Santo que actúa permanentemente (cfr Rom 6 y Rm. 8), el apóstol debe secundar al Espíritu para

llegar a ser lo que es. *Abarca todo el hombre* porque es una transformación en el ser que quiere manifestarse en la conducta, como indica el término “morphoun”.

c. La “renovación de la mente” (v. 12b)

Si bien la transformación cristiana interesa a “todo el hombre”, este versículo precisa una dimensión: “anakaínosis tou nous”, es decir renovación de la mente.

En Pablo, tanto el sustantivo como el verbo – renovación, renovarse –, hacen referencia a un contexto bautismal de regeneración (Tt. 3,5), e incluyen la antítesis hombre nuevo – hombre viejo, en la dinámica de la gloria que se ha hecho íntima en el fiel por la gracia. Es la exhortación a renovar la mente renovada por la gracia bautismal (indicativo-imperativo)

El objetivo es la superación, ya que secundando la mente renovada se supera el “nous adókimos”, la mente descriteriada del pagano, dando lugar a la mente del hombre nuevo creado en Cristo Jesús según Dios, en justicia y santidad verdaderas. Un hombre sustraído al poder del pecado y fuera de la cólera de Dios. También se supera el nous, críticamente válido pero prácticamente ineficaz del judío, porque Pablo piensa en la mente de un hombre iluminado por la ley y, juntamente, hecho interiormente capaz para pensar y obrar como Cristo.

d. “Discernir cual es la voluntad de Dios” (v. 2c)

La capacidad de discernir cual es la voluntad de Dios es el fruto práctico de no dejarse configurar por el mundo y dejarse transformar por la gracia de Cristo. El cristiano se va haciendo cada vez más capaz de discernir. Es un “dokimázein” eficaz, porque procede de una mente, “iluminada y vitalizada” por la caridad que es capacidad práctica. Es el privilegio de un hombre interiormente unificado por la gracia de Cristo.

Es una capacidad susceptible de un progreso continuo en la medida en que el cristiano secunda la gracia con su compromiso consciente. Por eso Pablo exhorta a dejarse transformar.

El objeto de este discernimiento es la voluntad de Dios –“tu thelema tou theou” –“Thelema” tiene un sentido concreto y pasivo, significa “lo que Dios quiere”, usado como criterio práctico de comportamiento. Pero no se trata sólo de una ley sino que es “la voluntad de Dios en Cristo Jesús”, según la cual Cristo ha dado la vida por nuestros pecados. Se cumple la voluntad de Dios “viviendo como servidores por amor a Cristo.

Por eso el cristiano “transformado” en Cristo, está llamado a “conformarse” a Cristo, es decir a vivir como Cristo. Para practicar ese vivir hay que poseer la capacidad de discernir aquí y ahora, en las circunstancias de la vida el paso adelante que hay que dar en el camino de la voluntad de Dios en Cristo. Ese discernimiento tiene un doble movimiento: es “capacidad” de discernimiento radicada en la gracia, la cual tiene un dinamismo creciente continuo; y por otra parte, “cada acto” de discernimiento cristiano recto y eficaz es un progreso en la conformación a Cristo o subjetivación de esa gracia.

e) “lo que es bueno, lo que agrada (a El), lo perfecto” (v. 2c)

El discernir la voluntad de Dios en Cristo se verifica en lo concreto como un aprobar-actuar lo que es bueno, lo que agrada, lo perfecto. Así se indican el “contenido”, la “intención” y la “dinámica” del discernimiento.

El contenido del discernimiento consiste en “lo que es bueno”. ¿Cuál es el criterio de lo bueno?. No es lo bueno según la sabiduría mundana sino según el pensamiento de Cristo, del cual los creyentes son vitalmente depositarios por la gracia. Es la sabiduría e inteligencia espiritual que le fue dada al cristiano en Cristo Jesús (cfr. Col. 1,9-10). “Lo bueno” es el valor contenido en la ley revelada, integrada en el valor supremo de “la voluntad de Dios” entendida como imperativo práctico que nace del misterio

revelado en Cristo Jesús, participado por el cristiano a través de la gracia derramada en su corazón. Por lo tanto, el criterio de lo que es bueno no es simplemente una legislación jurídica externa, sino el dinamismo de gracia que brota del interior del hombre y si es correspondido, se concreta en la *caridad* manifiesta la novedad de la vida evangélica.

La intención del discernimiento es lo aceptable, lo que agrada a Dios. Como afirma Pablo: “El reino de Dios no es comida...sino justicia, paz...quién sirve a Cristo con estas disposiciones es “aceptable” a Dios” (Rom. 14, 17-18). “En un tiempo eran tinieblas, ahora en cambio son luz en el Señor, caminen como hijos de la luz...discerniendo qué es lo que “agrada al Señor” (Ef. 5,8-10).

El cumplir la voluntad de Dios y dar frutos de bondad, justicia y verdad, es un comportamiento evangélico que tiene valor de “culto al Señor” (cfr. Rom. 12,1). Es la intención de realizar la vocación sacerdotal cristiana, donde cada acto de discernimiento práctico eficaz tiene el valor de “culto al Señor”, de “hostia agradable a Dios”. Obras de justicia y recta intención son los dos elementos que conforman “lo que agrada a Dios”.

“Lo que es perfecto” - “to téleion” -, explicita que la voluntad de Dios en Pablo tiene un sentido dinámico e indica “crecimiento y maduración en vistas a una plenitud como objetivo final de la gracia” (Ef. 4, 13-15), hasta llegar a la madurez de Cristo. La medida, el camino y la verdad de la madurez o perfección es la caridad (Col. 3,14), don del Espíritu Santo en los corazones (Rom 8), destinado a no tener fin (1 Cor. 13), a madurar hasta el conocimiento perfecto de Dios cara a cara. “Lo que es perfecto” en Rom 12,2, indica la conducta del cristiano adulto.

Conclusión:

El cristiano tiene una “mente” apta para discernir cual es la voluntad de Dios de un modo “recto y eficaz”, por la gracia de Dios derramada en su corazón. Esta capacidad está destinada a desarrollarse en la medida en que el cristiano la secunda con un comportamiento ascético, y se deja transformar por esa gracia bautismal.

El vivir cristiano aparece como una búsqueda de la voluntad de Dios iluminada y comprometida, en vistas de una siempre mayor conformación a Cristo Jesús, tendencia dinámica que se actúa en cada situación concreta, en la elección decidida y en la práctica efectiva de lo que es bueno, agradable y perfecto.

IV. LA ESTRUCTURA DEL DISCERNIMIENTO EVANGELICO (Fil. 1,9-11)

Y lo que pido en mi oración es que vuestra caridad siga creciendo cada vez más en conocimiento perfecto a fin de que(puedan) discernir los verdaderos valores (eis tò dokimàzein umas tà diaphèronta), a fin de que sean puros e irreprochables para el día de Cristo, llenos de frutos de justicia, que vienen por Jesucristo para gloria y alabanza de Dios.

Este texto constituye una de las síntesis más profundas de ascesis paulina

1) El crecimiento de la caridad en conocimiento y percepción (v.9)

En este versículo es como si Pablo dijera: el bien que yo pido para ustedes en mi oración es que la “voluntad de Dios” se cumpla en ustedes, y tal bien supremo el Señor lo realizará en ustedes con el don de una caridad siempre más abundante.

a) “Que la caridad...abunde”

Pablo hablando aquí de “ágape”, es decir de caridad, la comprende como un *valor autónomo*, como una afirmación de la *vitalidad cristiana* en su dinamismo esencial. Es la realidad misma de la gracia evangélica concebida en clave de obrar “espiritual”. Se refiere a la *realidad íntima* del ágape y a su *origen*. De hecho la caridad es *creada* en nuestros corazones mediante el don vitalizante del *Espíritu* y como *participación del amor mismo de Dios en Cristo*. (Rom. 5,5). Esta es la perspectiva de la palabra caridad en este texto.

A su vez Pablo pide en su oración que Dios comunique una participación siempre más abundante de su amor. Se trata de la ley del progreso evangélico como un aumento de caridad siempre mayor. “*Perisseuëin*”, significa *abundar*. Es un verbo técnico para designar los dones divinos. Indica la abundancia de la redención, de *la gracia*, de la consolación. También integra en su significado el imperativo ascético correspondiente, es decir, la *receptividad* en relación a tal abundancia. Es la actitud del fiel que progresa.

“*Eti mallon kai mallon*”, significa “*más y más*” y agrega a la idea de progreso, de continuidad. Indica la permanente maduración del cristiano que no se puede detener nunca en la recepción de la caridad de Dios.

La oración de Pablo tiene un sentido indicativo - imperativo, objeto de su exhortación; es decir pide el don y luego exhorta a recibirlo y hacerlo vida práctica. Este es el significado de las palabras “Transformarse”, “dejarse transformar”, “vestirse del hombre nuevo”. En síntesis el mensaje es “dejen que el Señor haga abundar siempre más su caridad en ustedes”.

b) “*...en conocimiento y en toda percepción*”

La caridad de los filipenses, está llamada a crecer y abundar en un sentido bien determinado: “en conocimiento -epìgnosis- y percepción -aisthesis-...”. El tema trata la relación entre amor y conocimiento. Se trata de la caridad que tiende a hacerse penetración intuitiva.

Conocimiento (epìgnosis).

La *relación entre caridad y conocimiento*” es puesto a la luz por Pablo en otro texto:

“...doblo las rodillas delante del Padre, del cual toma nombre toda paternidad en el cielo y sobre la tierra, a fin de que El les conceda, según la riqueza de su gloria, que sean fortalecidos por la acción de su Espíritu en el hombre interior, que Cristo habite mediante la fe en sus corazones, para que arraigados y cimentados en el amor, puedan comprender con todos los santos cual es la anchura y la longitud, la altura y la profundidad, y “conocer” la caridad de Cristo que sobrepasa todo conocimiento, para que se vayan llenando hasta la plenitud de Dios” (Ef. 3,14-19).

Es una oración en la cual Pablo suplica al Padre que conceda a los fieles que *ya están radicados y fundados en la caridad*, que sean *ulteriormente reforzados en este mismo estado* con la presencia aún más vitalizante de Cristo en sus corazones. El objetivo de esta oración es *conocer* el misterio de Cristo en el modo que solamente una fe más viva y una caridad más abundante pueden asegurar.

Pablo hereda su concepto de *conocimiento* del Antiguo Testamento. Allí, el término no significa tanto el conocimiento teórico de los conceptos o la comprensión intelectualista de la inteligencia sino el *conocimiento del corazón*, el cual involucra a todo el hombre interior. Conocer es no solo saber, sino “encontrar”, “experimentar”, “participar”, “poseer”.

En este tipo de experiencia el conocimiento intelectual es *un medio a un fin* de naturaleza eminentemente *práctica*: el *acuerdo de la voluntad del hombre con la voluntad de Dios* según la inteligencia que del misterio divino se ha podido tener. *Conoce a Dios aquel que penetra el sentido de la voluntad divina a tal punto y en modo tal de encontrarse vitalmente sintonizando en su verdad*. Los siguientes textos son un ejemplo de lo que estamos diciendo:

- *Is. 1,2-3*: “conoce el buey a su dueño...Israel no conoce, mi pueblo no discierne..”
- *Is. 11,9* : “..nadie hará daño...porque la tierra está llena de conocimiento de Yahvè”
- *Ger.4,22*: “Mi pueblo no me conoce.. son sabios para lo malo, ignorantes para el bien
- *Ger.9,2* : “es la mentira lo que prevalece...a Yahvè desconocen..”
- *Ger. 22,15-16*: “tu padre tutelaba la causa del pobre...no es esto conocerme?”
- *Os. 2,21-22*: “te desposaré.. en amor y justicia.. y tu conocerás a Yahvè..”
- *Os. 6,6*: “yo quiero amor, no sacrificio.. conocimiento más que holocausto.

Particularmente significativo es el texto de *Jer. 31,31-34*, referido a la “Nueva Alianza” que hará Dios con los israelitas; estos “conocerán” a Dios por el hecho que El pondrá su ley en su corazón.

Cuando Pablo relaciona como en *Ef. 3,14-19* y *Fil 1,9-11*, el conocimiento con la dinámica creciente de la *caridad*, lo hace bajo esta concepción veterotestamentaria del conocimiento. Por una parte la caridad se prolonga por su propio dinamismo vital, en una capacidad siempre mayor de penetración cognoscitiva del Misterio de Dios en Cristo. Por otra parte el conocimiento, como conocimiento de la caridad, lleva consigo una orientación hacia el obrar ético religioso. Es un *amor lúcido* o un *conocimiento amoroso* que conlleva una actitud práctica; es una luz encendida en el corazón por el Espíritu Santo que hace participar de la caridad divina. (*Col. 1,9-10*)

De este modo Pablo exhorta a “caminar de manera digna del Señor”, es decir del don recibido: el conocimiento de una *persona* viva y presente, Cristo Jesús, que “habita en los corazones mediante la fe” (*Ef. 3,17*). El conocimiento consiste en un *encontrarse y participar* de esta Persona en comunión de vida por la acción del don del Espíritu Santo. Este encuentro comporta un progresar en la “metamorfosis” que nos conforma vitalmente y dinámicamente a la imagen gloriosa del Señor. El conocimiento en sentido bíblico indica también una lectura de fe y acción, es decir una lectura de la realidad según la fe para luego poner un gesto evangélico. Conocer a Dios es también descubrir y entrar en diálogo con un *Tu* divino que descubro detrás de los hechos.(cfr *Os. 2,21-22*).

-Percepción=aisthesis.

Al “conocimiento Pablo agrega la “percepción”. Aisthesis=percepción en el griego profano

El término designa tanto el “acto” de sentir = *sensación*, como “la facultad” de sentir; *sensibilidad*. Transferido al nivel intelectual el vocablo ofrece la idea de un conocimiento de tipo *intuitivo concreto* con implícita referencia a un valor de *connaturalidad* entre el sujeto que intuye y la cosa intuida. Es la intuición de connaturalidad sin esfuerzo, como por ejemplo la intuición de la madre de porqué su niño llora.

-Aistesis=percepción en la Biblia

Indica la “*percepción espiritual*” típica del vivir ético-religioso. La piedad hacia Dios es el principio de la percepción espiritual (*Pr. 1,7*) y es el privilegio del justo, del prudente, del sabio.

En el campo religioso se trata de una capacidad de percepción ligada a la *cualidad religiosa* de quién la posee. Por el hecho de que el individuo es *tal*, es capaz de *percibir, intuir por instinto de connaturalidad* los valores ético-religiosos.

El uso de Pablo

Pablo al usar la palabra en *Fil. 1,9*, piensa en una *sensibilidad* ético-religiosa típica del cristiano crecido en perfección, una especie de conciencia lúcida y delicada: es la capacidad de *percibir, de sentir* por medio de *intuición instintiva* y en virtud de una *prudencia afinada* y de un *tacto sensibilizado* las exigencias concretas de la voluntad de Dios en toda situación.

Se comprende la relación entre “ágape” y aisthesis, están presentes en la persona que *siente espiritualmente* lo que puede agradar o desagradar al ser amado. Sólo una *caridad autentica* puede sensibilizar a los hijos de Dios a captar lo que agrada a Dios los *matices de la voluntad de Dios* entre lo bueno y lo mejor.

Al “*conocimiento=epignosis*, la *percepción= aisthesis* agrega la perfección de una *intuitividad instintiva* que deriva de un sentido ético-religioso afinado. Ambas pertenecen al don divino que Pablo llama *sabiduría e inteligencia espiritual* (Col 1,9), privilegio “contemplativo” del hombre espiritual que por su madurez se dice que “posee el pensamiento de Cristo” (1Cor. 2,10-16). Ambas se realizan en lo íntimo y crecen como expresión característica de aquella dinámica vital y evangélica que se llama *ágape* y el la participación del amor mismo de Dios.

2. Discernir los verdaderos valores=*dokimàzein tà diaphèronta* (v. 10a)

Es consecuencia de lo anterior; el crecimiento de la caridad en conocimiento y percepción lleva a elegir lo que más agrada a Dios, es decir entre dos cosas buenas la mejor. Es el dinamismo vital de la caridad.

Ya hemos visto que *dokimàzein* es probar, aprobar, y *diaphèrein*, diferir, excelencia, y los hemos interpretado como probar lo que es verdadero y falso y quedarse con lo que es excelente.

Dice Santo Tomás que la caridad perfecciona el sentido de las cosas para que se pueda optar por lo que más agrada a Dios, ya que cuando más se ama más se quiere agradar. A la luz de Rm. 12,2, es todo lo que responde a la “*voluntad de Dios*”, es lo que quiere Dios para mí aquí y ahora, lo bueno, lo que agrada, lo perfecto. Esto hay que discernir.

3. “Puros e irreprehensibles para el Día de Cristo...” (vv. 10b-11)

Para resaltar lo *efectivo* del discernimiento que procede del desarrollo del conocimiento y la percepción espiritual, Pablo usa la *proposición subordinada: “para que”*;

*“...para que sean puros e irreprehensibles para el Día de Cristo,
plenos de frutos de justicia, los cuales vienen por medio de Jesucristo
a gloria y alabanza de Dios (vv 10b-11)*

Vemos que hay una prolongación orgánica del discernimiento en una conducta efectiva. El crecimiento del don de Dios -caridad y conocimiento- es pedida por el apóstol orante, “*para que*” los fieles puedan realizar *en comportamiento práctico* su llamada a la perfección.

Verdaderamente *toda una existencia cristiana* se encuentra “proyectada” en Fil. 1,9-11: fuente vital (vv. 9-10); desarrollo práctico y comprometido (vv 10b-11); finalidad perfectiva (v 11)

“puros e irreprehensibles”

Se trata de la santidad entendida como *perfección religiosa*, la cual consiste en caminar sin mancha y de modo irreprochable; esta perfección es suscitada por el *ágape*. Por eso la vida cristiana es caminar en la caridad.

“para el Día de Cristo”

Es la *orientación escatológica* del caminar en la caridad que hace crecer el discernimiento y lleva a un comportamiento “puro e irreprehensible” que por estar en armonía con la verdad de su fe no tendrá nada que temer en el juicio final. En este sentido en el “tribunal de Cristo” gobierna el crecimiento de la caridad. (Fil. 1,6)

Por otra parte Pablo no puede limitar la fecundidad evangélica de la caridad a una simple garantía de inmunidad delante al tribunal de Cristo, por eso agrega “*pleno del fruto de la justicia*”: se trata del cúmulo de virtudes reales, de una plenitud de obras buenas que señalan al hombre nuevo creado por Dios en Cristo Jesús, investido del dinamismo de la caridad. Se trata de una *fecundidad operante* fruto de la caridad de los que se dejan guiar por el Espíritu (Gal. 5,18-22). Son las “obras de justicia” aunque no en sentido judaico, por eso Pablo precisa “*lo que nos viene por medio de Jesucristo*, es decir es *la gracia justificante* conferida por Cristo Jesús que hace posible las obras de justicia.

Las *obras buenas* expresan a nivel práctico las riquezas de nuestra *creación nueva en Cristo Jesús*. Verdaderamente la oración de Pablo en Fil, 1,9-11, está unificada por una idea dominante, la entera dinámica de la vida cristiana, por eso concluye...

“a gloria y alabanza de Dios”

Doxa=gloria, es la *manifestación -vista y alabada- de las perfecciones divinas*. Por eso la vida cristiana - con todo el dinamismo de la caridad que se desarrolla en un conocimiento y percepción siempre mayores, lo cual perfecciona el discernimiento para poner en practica las obras de justicia que Dios proyectó realizáramos en la gracia de Cristo Jesús- *es una epifanía y una glorificación de Dios*.

Épainos=alabanza, agrega la idea del reconocimiento y de celebración por parte del cristiano, de los beneficios divinos concedidos a él misericordiosamente. Todo el misterio de Cristo y de Dios es realizado en la historia *para alabanza de la gloria de su gracia* (Ef. 1,6). El cristiano esta personalmente asociado a este plan si progresando en la caridad lo manifiesta en sus obras. Por eso Pablo no ve distinción entre ética y adoración, la ética ya es una adoración.

Conclusión.

La importancia de Fil 1,9-11 consiste en el hecho que *Pablo sitúa allí el discernimiento evangélico en relación estructural a las realidades mayores de la vida cristiana*. La multiplicidad de nociones utilizadas: caridad – conocimiento – percepción – discernimiento – inocencia - fruto de justicia - Día de Cristo - Alabanza y gloria de Dios; lejos de generar confusión, resaltan la homogeneidad de los tres versículos, que parten de la gracia de Dios para terminar en la “gloria” de Dios no si comprometer la responsabilidad del hombre.

El “eje” es *discernir lo excelente*, lo cual tiene sus raíces en la *caridad* que crece en lo intimo del corazón, generando un *conocimiento* más penetrante y una *percepción* más aguda y delicada, lo cual permite al fiel *probar-aprobar los verdaderos valores*, o sea apreciar con fineza de intuición lo que más corresponde a la Voluntad de Dios “aquí y ahora”, y concluir con un *obrar practico* que es una *manifestación de las obras de justicia* y una *glorificación y alabanza* de Dios.

El imperativo de la Voluntad Divina es realizable porque en la espiritualidad de la *Nueva Alianza* el hombre ha recibido en el interior una gracia de “creación nueva” en Cristo Jesús, un *corazón* capaz de querer lo que Dios quiere y una vitalidad capaz de practicar lo que Dios pide. Y esta es la diferencia con el discernimiento del judío que está informado por la ley pero no transformado por la gracia que es capacidad para practicar lo que se conoce.

Este discernimiento es al mismo tiempo *instinto y obligación*, y en ese sentido se encuentra a igual distancia de un “cumplimiento formalista” de una ley exterior y de la “improvisación” de una afectividad cerrada en si misma.

El discernimiento surge de la interioridad del *ágape* o caridad derramada en los corazones, que es la capacidad de cumplir la *ley divina*. Por eso norma y caridad se complementan.

Finalmente el complemento entre Fil. 1,9-11 y Rm. 12,2, como ya está dicho, obedecen a una perspectiva de *crecimiento* diversamente formulada: mientras el texto de romanos dice que la raíz del

discernimiento es la renovación de la mente en el contexto de un proceso de transformación en Cristo, el texto de filipenses dice que la raíz del discernimiento es el crecimiento de la caridad cuyo desarrollo se hace conocimiento y percepción delicada y aguda de la voluntad de Dios.

La escucha pastoral¹⁶⁷

Enzo Biemmi
Diócesis de Padua- Italia

Introducción

El tema de la escucha vuelve a ser el centro del interés eclesial desde que la Iglesia no logra comunicar, desde que experimenta la dificultad de hacer oír su voz y la del Evangelio en la cultura actual. El hecho no es extraño. Una Iglesia habituada a través de tantos siglos a tener la exclusividad de la palabra que da sentido y orientación a la vida, estaba expuesta al riesgo de no ejercitar la escucha y de concentrar todas sus energías en la palabra comunicada.

La Iglesia italiana experimenta en todos los ámbitos de la pastoral, una “crisis” de comunicación, siente que sus palabras ya no llegan a los destinatarios. Esta constatación está esbozada en las orientaciones pastorales para el decenio en curso (2000-2010), orientaciones que llevan a las comunidades cristianas a concentrarse de modo nuevo en la tarea de la comunicación de la fe: “Comunicar el Evangelio en un mundo que cambia”. Frente a este título y a un proyecto de este tipo es difícil evitar la pregunta: ¿Qué entiende la Iglesia por comunicar?. Es fácil comprender como esta tarea esencial de la iglesia (“La Iglesia existe para evangelizar”, recordaba Pablo VI en EN) podría ser: comunicar el Evangelio a un mundo que cambia, mediante un proceso unidireccional que por sus mismas características no se da tiempos ni pone los medio para escuchar, porque la Iglesia sabe ya por hábito lo que debe decir.

La tarea podría ser en cambio: “comunicar el evangelio a un mundo que cambia, conociéndolo, amándolo y escuchándolo.

El tema de la comunicación y de la escucha están por lo tanto, estrechamente unidos; según el modo de entender la comunicación se incluye o no el gesto de escuchar o un modo u otro de escucha. Por otra parte comprendemos bien que detrás del modo de entender la comunicación y la escucha hay una diversa concepción de Iglesia. Por lo tanto hay una relación estrecha entre escuchar-hablar. Podemos decir: “Iglesia, dime como hablas y te diré como escuchas, dime como escuchas y te diré quién eres”.

Tres figuras de pastoral y de Iglesia, “tres modos de escuchar”

Retomo entonces estos tres términos (comunicación – escucha – autocomprensión de Iglesia) e indico tres posibilidades de entender la escucha eclesial. Cada una de ellas deriva de un cierto tipo de comunicación y hace referencia a una cierta imagen de Iglesia.

a) Hay un modo de entender la comunicación del Evangelio que parte de la precomprensión de una Iglesia depositaria de la salvación de una vez para siempre, de una salvación que ya ha sido definida en sus contenidos, en sus formas celebrativas, en sus exigencias éticas, en las modalidades relacionales y organizativas que de ella derivan. Se trata de una comunicación autorreferencial, inmóvil, que fija no sólo las personas y las culturas en un único estereotipo (todos iguales frente al mensaje) sino que fija al mensaje mismo dado y dicho de una vez para siempre. La consecuencia es una comunicación aurreferencial y sorda. No obstante, este modo de comunicación no se priva totalmente de la escucha, da lugar al análisis de la situación hecho a partir de la propia visión del mundo y en vistas a confirmar luego

¹⁶⁷ Tomado de: ENZO BIEMMI, *L'ascolto pastorale*. “Presbiteri in ascolto” – per vivere e comunicare la fede oggi. Quaderni del'Istituto San Luca per la formazione permanente dei presbiteri n° 2. Diocesi di Padova. Giugno 2003.

la necesidad de una palabra propia dicha al mundo. Se trata por lo tanto, de una escucha centrada totalmente en sí misma (la Iglesia se escucha a sí misma). Esta visión de la Iglesia y la comunicación argumenta que el motivo por el cual las palabras de la Iglesia no llegan se debe en parte a una cultura que no alcanza a escuchar y en parte a una falta de claridad y coraje en la exposición de la verdad por parte de la Iglesia misma, verdad entendida como se ha dicho más arriba. La conversión requerida a la Iglesia en este sentido sería la proclamación de una palabra más clara y más fuerte, de un mayor coraje propositivo.

b) Hay una segunda postura que deriva de otra autocomprensión, de una Iglesia animada por el deseo de una comunicación sincera del Evangelio, con una intención generosa y fuertemente misionera. Se trata de una Iglesia convencida de poseer una perla preciosa que no le pertenece y que no puede tener para sí misma, pero que se da cuenta que no tiene éxito en el intento de comunicar esa buena noticia. Argumenta que el problema principal está en hacerse comprender y que la escucha por parte de los destinatarios, una escucha que la haría feliz, está obstaculizada por una serie de filtros y distorsiones auditivas culturales y mediáticas. El estilo de escucha característico de este modo de comunicación no es autorreferencial, es atento, incluso recurre a menudo al análisis sociológico y al debate sobre la situación. Se trata de una escucha *estratégica* en vistas a hacer llegar mejor el mensaje. El presupuesto es que este mensaje está disponible y es en cierto sentido, externo a quien lo anuncia y a quien lo recibe. De este modo se practica un escuchar sincero, estratégico, generoso y motivado pero unidireccional.

De este modo resulta una comunicación a menudo activa, creativa, pero marcada por un tipo de escucha que no involucra a la persona ni la cuestiona. Este modo de escuchar parte de la conciencia que las personas y las culturas cambian y son diversas, pero se piensa que el anuncio no cambia y que las personas son sólo beneficiarias del mismo y no portadoras a su vez de un mensaje para la Iglesia. Se trata de un anuncio y una escucha que pasan fuera de quién se comunica.

Para esta Iglesia el problema es encontrar las modalidades comunicativas más eficaces y los argumentos más convincentes. Se escucha por lo tanto en vistas a poder hablar mejor.

c) Existe una tercera concepción del anuncio, que responde a una diversa autocomprensión de Iglesia. Nace de una Iglesia convencida de que el Evangelio está todo dicho y todo por explicitar, y que en esta tarea de inagotable interpretación son necesarias dos fidelidades juntas: al evento que nos ha dado origen y a la cultura en la cual vivimos; al Evangelio y a los hombres y mujeres de hoy. Una Iglesia así, sabe que no está fuera de este proceso, sabe que puede dar en la medida en que reciba. La escucha que esta Iglesia sabe que necesita no es funcional, destinada a hacer que el Evangelio llegue mejor, sino a comprender siempre mejor el Evangelio y la propia cultura, a dejarse involucrar y definir en la propia identidad por esta doble escucha. Se trata de una escucha que da origen y renueva a la Iglesia misma y por eso la hace generadora de vida. Esta Iglesia hace del diálogo – que en su base supone la escucha – no sólo una estrategia misionera sino el signo distintivo de su identidad; totalmente hecha y toda por construir.

Tomamos solamente dos textos de referencia que afirman con autoridad esta perspectiva: El primero es el conocido prólogo de la primera carta de Juan: *“Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca de la Palabra de vida, - pues la Vida se manifestó, y nosotros la hemos visto y damos testimonio y les anunciamos la Vida eterna, que estaba vuelta hacia el Padre y que se nos manifestó – lo anunciamos, para que también ustedes estén en comunión con nosotros. Y nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo, Jesucristo. Les escribimos esto para que nuestro gozo sea completo. (1 Jn 1, 1-4)*

En este texto el verbo que abre y cierra la serie es siempre el mismo: *oír*, o mejor la dupla *oír-ver*, porque la escucha es siempre cuestión de ojos y de oídos – es decir de experiencia -. En medio están los otros verbos – dar testimonio y anunciar -, todos puestos dentro del horizonte de esta escucha originaria que podríamos traducir como “acogida” radical de la propia identidad, como el dejarse crear continuamente por Dios en Cristo por el Espíritu Santo y justamente por eso ser signo y posibilidad para los demás. El texto expresa admirablemente el dinamismo profundo de la función pastoral de la Iglesia

como lugar en el cual ella “escucha y habla a partir de su escucha”, recibe su identidad a partir de la escucha del evento que le dio origen y habla a partir de esta escucha y en vistas a conducir a ella, es decir a permitir que todos hagan la experiencia.

El segundo es un fragmento de las Orientaciones de los Obispos para este decenio, orientaciones que constituyen el proyecto pastoral de la Iglesia italiana¹⁶⁸. Si en el texto de la carta de Juan la escucha subrayada es la del evento pascual desde el cual la Iglesia continuamente nace, este segundo texto indica el otro aspecto de la escucha del cual la Iglesia recibe su identidad; escuchar a la propia cultura, a los hombres y mujeres de hoy, a aquellos que son parte de la Iglesia, como también a aquellos que están al margen o lejos de ella.

Un sínodo centrado en la escucha

El Sínodo diocesano de la Iglesia de Verona se ha puesto “intencionalmente” en la línea de la tercera concepción de Iglesia y de escucha. No es inútil preguntar porqué y cómo hemos llegado a hacer de esta escucha el estilo y el programa de nuestro Sínodo.

Lo que ha llevado a esta elección

El sondeo inicial ha dado como resultado los siguientes datos:

- antes que nada hay una experiencia difusa de vivir una situación de gran dificultad en la tarea de anunciar el Evangelio por parte de la Iglesia. Se trata de un desafío particularmente sentido por los sacerdotes. Éstos experimentan un sentido de inadecuación respecto del actual contexto cultural. Tienen la sensación que la actual pastoral eclesial ha sido puesta en “jaque” por la cultura, y que es inadecuada para dar solución a las problemáticas actuales. De esta experiencia surge la necesidad de escuchar para comprender, escuchar como una verificación y búsqueda de los motivos de una aparente ineficacia pastoral.

- Se constata entonces la experiencia de una escasa o distorsionada comunicación entre los miembros de la comunidad eclesial, con particular referencia a la complementariedad de carismas y ministerios diferentes. Se trata de la constatación de una carencia de relaciones correctas que exige una nueva actitud de escucha, no precavido, disponible, pronto a valorar a cada uno por el don que le ha sido dado. Esta constatación y el apelo a la necesidad de este tipo de escucha es requerido especialmente por los presbíteros – que reconocen un nivel muy bajo de comunicación en el interior del presbiterio – y también es pedido por los hombres y mujeres que forman parte de las comunidades eclesiales y sienten la necesidad de una relación diversa con los presbíteros, entre ellos, entre grupos y movimientos, entre las diversas sensibilidades eclesiales.

¹⁶⁸ “Existe una ulterior e importante premisa. Si queremos adoptar un criterio oportuno que nos guíe a un discernimiento evangélico, deberemos cultivar *dos atenciones complementarias* aunque a primera vista contrapuestas. De ambas ha dado testimonio Jesucristo mismo. La primera consiste en el esfuerzo de ponernos en una actitud de *escucha de la cultura de nuestro mundo* para discernir las semillas del Verbo ya presentes en ella aunque más allá de los límites visibles de la Iglesia. Escuchar las esperanzas más íntimas de nuestros contemporáneos, tomar en serio sus deseos y sus búsquedas, tratar de comprender qué hacer arder sus corazones y qué, en cambio, suscita en ellos el miedo y la desconfianza, es importante para podernos hacer siervos de su alegría y esperanza. No podemos de ningún modo excluir el hecho que los no creyentes tienen algo que enseñarnos respecto de la comprensión de la vida y por los tanto, por caminos inesperados, el Señor puede en ciertos momentos hacernos sentir su voz a través de ellos. La actitud justa nos parece aquella, como escribe san Lucas, que el apóstol Pablo asume ante los atenienses reunidos en el areópago de la ciudad (cfr Hch 17, 22-31): hay un Dios desconocido que habita en los corazones de los hombres y que es buscado por ellos, nosotros por la gracia, podemos contribuir al descubrimiento del rostro de Dios, concientes que en la tarea de anunciar el Evangelio nosotros mismos profundizamos en su conocimiento” (*Comunicare il vangelo in un mondo che cambia*, 34)

- Finalmente hay un cuestionamiento fuerte que procede de las bases, de algunos creyentes que experimentan el hecho de no ser escuchados y acogidos por lo que son, en particular de quien vive situaciones de pertenencia no plenamente regular a la Iglesia, de personas que viven situaciones de marginación o de los jóvenes. Son personas que sienten sobre ellos de parte de la Iglesia una lectura precavida, desatenta o moralista. Piden ser escuchados-acogidos por lo que son, y escuchados en sus necesidades vitales.

La exigencia de escucha como recuperación de la propia identidad

Comprendemos que tal requerimiento de escucha en diversos niveles (de una situación compleja que pone en jaque a una pastoral tradicional, de una comunidad con un nivel de participación y comunicación limitados, de personas creyentes y no creyentes que no se sienten escuchados), ha llevado a poner en un segundo plano los clásicos “problemas” como tema, y ha encontrado en la escucha el aspecto fundamental de todo el Sínodo. Se ha comprendido al menos intencionalmente que se trata no de una escucha funcional (para anunciar mejor el Evangelio), sino absolutamente gratuita, una escucha como recuperación y reformulación de la propia identidad: “Iglesia de Verona escucha”.

El versículo del Evangelio elegido como guía lleva decididamente en esta dirección: “¿Que buscan? asume un triple valor de escucha: como palabra del Señor a su Iglesia (¿Qué buscas?, ¿Dónde fundamentas tu valor? ¿A dónde miras?. Esto nos hace pensar en el contenido de las cartas del Ángel a las siete Iglesias del Apocalipsis); de la gente a los creyentes (¿Qué buscan?, ¿qué quieren?, ¿Quiénes son? ¿Hacia dónde tiende el deseo de ustedes? ¿Qué nos dicen del deseo de vida que tenemos?); de la comunidad eclesial a la gente (¿Qué buscan? ¿Qué desea verdaderamente el corazón de ustedes?), como servicio de vida y no como juicio.

Esta totalidad y este orden son importantes: un juego de escucha recíproca que hace cambiar a la Iglesia antes que a nadie y le puede volver a dar nuevas palabras evangélicas.

El apartado metodológico

Este tipo de escucha como contenido y estilo del Sínodo, nos lleva a algunos ámbitos que conocemos¹⁶⁹. Esto se realiza a través de un modo de proceder que coherentemente respeta tres tiempos: la escucha de la situación, la revisión de la propia identidad, el intento de anunciar la novedad del Evangelio de siempre.

Subrayo este estilo metodológico porque es revelador de un cierto modo de entender la escucha. Sabemos que el estilo habitual de los ambientes eclesiales no es este cuando se hacen proyectos pastorales, sino el conocido método – ciertamente válido – del “ver, juzgar y actuar”. Esto último, cuando es aplicado como un simple instrumento técnico, corre el riesgo de dejar fuera del proceso de discernimiento a la Iglesia misma: se analiza la situación – ver -, se la evalúa a la luz del Evangelio – juzgar -, y se decide una intervención nueva – actuar -. Todo esto se puede realizar pensando que la situación que se analiza, se juzga y sobre la cual se interviene es externa a la Iglesia misma, la cual queda inmune de cualquier cambio. La variante propuesta por el Sínodo de Verona, explícitamente pone a la Iglesia en estado de verificación, centrando la atención en la revisión de su identidad.

A modo de ejemplo, si tomamos el tema familia, lejos el más señalado en los cuestionarios, somos invitados con todos los componentes eclesiales a un triple trabajo:

¹⁶⁹ Los ámbitos elegidos son: la familia, la corresponsabilidad y participación en la Iglesia (poniendo particular atención en las relaciones intraeclesiales entre presbíteros, entre presbíteros, laicos y religiosos), los jóvenes, el mundo de los necesitados, el diálogo y el anuncio en la pluralidad cultural, social y religiosa.

a) Primeramente a escuchar. Es mejor tomar este término que el de “análisis” del problema. La Iglesia, mirando a la familia y a las familias reales y concretas de los creyentes y de los poco creyentes, pone una mirada que es escucha sin prejuicios ni expectativas. Trata de comprender qué vive la familia, cuáles son sus dificultades, porqué se encuentra en un momento difícil, qué pide a la Iglesia....No inicia diciendo a la familia lo que debe ser, sino pidiendo a las familias qué son, qué viven, dónde están sus preocupaciones, sus sufrimientos, sus incongruencias. En este sentido la Iglesia acepta que sean las familias con sus problemas y desvíos, pero también con su riqueza de vida, las que interroguen a la Iglesia y la desafíen en aquello que ella piensa que es.

b) Esta escucha lleva por lo tanto a la comunidad eclesial a interrogarse a sí misma. Es el segundo momento. A preguntarse cómo la propia identidad debe ser revisada para que se convierta en compañera de viaje de esta familia concreta y sea para ella el buen samaritano y no el maestro de la ley o el levita distraído. La Iglesia escuchando a la familia recibe de la misma un mensaje evangélico que la invita a cambiar, y a la luz del mismo Evangelio – que para ella es palabra normativa -, decide cómo cambiar sus preconcepciones y sus palabras.

c) Este cambio de sí lleva a un tercer resultado. Conduce a la Iglesia a revisar las palabras que está diciendo y a reformularlas, tal vez como balbuceos, pero balbuceos evangélicos, no ya discursos precavidos o pretenciosos, sino más humildes y fraternos, y justamente por eso, más evangélicos. Palabras que parten de la vida y están en función de la misma, palabras que ponen a disposición de todos la bella noticia del Evangelio, libre de preconcepciones y filtros demasiado eclesiásticos.

Conclusión

La puesta en marcha del Sínodo mediante esta actitud de escucha le da un estilo propio y el acontecimiento es más valioso que el simple proyecto pastoral que surgirá del mismo. Sabemos que los programas pastorales se ponen en práctica sólo en parte: el tiempo los hace olvidar, un cambio de Obispo puede llevarlos a un segundo plano, las situaciones cambian....

El inicio del Sínodo es un paso adelante hacia una Iglesia que aprende no tanto a decir mejor las cosas sino a escuchar mejor. Una Iglesia que aprende a ubicarse de modo diverso frente al mundo, con un estilo menos pretencioso y autorreferencial, mediante una comunicación menos unidireccional, más cercana a la modalidad con la cual el Hijo de Dios ha entrado en la historia, plenamente fiel a su Padre y plenamente humano, acogiendo su tiempo y su cultura en una humanidad en constante escucha del Espíritu y de la historia.

“Comunicar el Evangelio en un mundo que cambia” es por lo tanto, más una cuestión de escucha que de palabras. Es verdad, la Iglesia está llamada a anunciar el Evangelio y existe para eso. Pero sólo su constante capacidad de volver al acontecimiento que le dio origen – es decir la contemplación y la custodia de la Pascua –, y el compartir con los hombres y mujeres de su tiempo lo que les hace vivir, sufrir, estar inquietos, desear...puede hacerla verdaderamente capaz de palabras significativas. Sólo si estas palabras derivan de una actitud de escucha serán significativas para la Iglesia misma y volverán a serlo para los demás. La nueva evangelización es por lo tanto, una cuestión de autoevangelización.