

ISSN 0187-7054

# VOCES

No. 8

Junio 1986

Publicación semestral / Enero

A 30 Años del Concilio Vaticano II



Revista de Teología Misionera de la  
Universidad Intercontinental

FEDERICO CANTÚ / Mural de la Capilla del Seminario  
Mexicano de Santa  
María de Guadalupe para las misiones  
Extranjeras,  
México, D.F.

# V O C E S

---

A 30 años del Concilio Vaticano II

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL  
ESCUELA DE TEOLOGÍA

Los artículos presentados en esta publicación, son responsabilidad exclusiva de sus autores.

VOCES es una publicación semestral de la Universidad Intercontinental

Precio por ejemplar: \$ 35.00 m.n.

Suscripción Anual (dos números): \$ 70.00 m.n.  
(residentes en México y 20 dólares para el extranjero).

Correspondencia y suscripciones:  
Universidad Intercontinental  
Escuela de Teología  
Insurgentes Sur 4303  
14000 México, D.F.  
Tel. 5 73 85 44  
Fax. 5 13 09 50

Se permite la reproducción de estos materiales, citando la fuente y enviando a nuestra dirección dos ejemplares de la obra donde sean publicados.

Formación e impresión:  
Multidiseño Gráfico S.A.  
Oaxaca N° 1 San Jerónimo Aculco  
Tel. 652 52 11

Se terminó de imprimir en mayo de 1996  
La edición consta de 1000 ejemplares



**U I C**

**Juan José Corona López**

**Rector**

**José Luis Vega Arce**

**Secretaría General**

**Sergio-César Espinosa González**

**Escuela de Teología**

# VOCES

## **Director**

Sergio-César Espinosa González

## **Editor**

José Luis Franco Barba

## **Consejo Editorial**

Juan José Corona López,  
José Luis Vega Arce, Sergio-César Espinosa González,  
Higinio Corpus Escobedo, Humberto Encarnación Anízar,  
Juan Antonio Muñoz, Roberto Jaramillo Escutia,  
Marcos J. Villamán, Eduardo E. Sota García,  
José Chávez Calderón, Ignacio Martínez Báez,  
Jorge R. Gutiérrez, José Luis Franco Barba.

# ÍNDICE

## PRESENTACIÓN

### A 30 AÑOS DEL CONCILIO VATICANO II

La escritura en la vida de la Iglesia a treinta años de la <i>Dei Verbum</i> <i>Lic. Armando Noguez A</i>	11
La Iglesia que el Concilio quería. Logros y tareas de la Iglesia a 30 años del Vaticano II <i>Mtro. Eduardo E. Sota G</i>	29
Relación Iglesia-Mundo moderno a 30 años del Concilio <i>José Luis Franco B</i>	45
El Concilio Vaticano II y la renovación de la moral <i>Dr. Jorge Domínguez R</i>	71
Ciencias Sociales y Método Teológico en América Latina <i>José de J. Legorreta Z</i>	89

## OTRAS VOCES

La inculturación del Evangelio en Asia. Relación de Experiencias de los Misioneros de Guadalupe de México <i>P. José Navarro Navarro, M. G.</i>	117
--	-----



Fiesta de la Inmaculada Concepción de la Virgen. Homilía celebrada el 8 de diciembre de 1994 con la comunidad cubana de Madrid <i>Card. Jaime L. Ortega A. Arz. de la Habana</i>	131
---	-----

## **RESEÑA**

Schillebeeckx, Edward, Los hombres relato de Dios	143
<i>Lic. Juan Manuel Torres D</i>	

<b>SOBRE LOS AUTORES</b>	149
--------------------------	-----

## PRESENTACIÓN

**T**reinta años parecen pocos para hacer una evaluación de tan significativo acontecimiento, si lo comparamos con otros procesos históricos que han acontecido en nuestra Iglesia, pero son tiempo suficiente para hacer un primer balance de estos 30 años que se han mostrado tan decisivos para captar el significado y el primer gran impacto del Concilio.

La primera recepción -como algunos la han llamado-, ha oscilado entre un optimismo de buena voluntad y un pesimismo que acusa al Concilio de ser culpable de la pérdida de la unidad, el poder, etc. de la Iglesia. Los primeros hacen una lectura maximalista del evento y los segundos una interpretación minimalista, una lectura reductiva. Entre esas "recepciones" se ubican quienes sin ver en el Concilio un evento que pueda explicarse monocausalmente, lo reciben críticamente en fidelidad y continuidad novedosa.

Ahora, luego de este primer impacto, con al menos tres variantes, estamos en un momento propicio para una segunda recepción, que lleve adelante crítica y novedosamente, en fidelidad al Espíritu que generó y acompañó al Concilio las directrices del mismo.

Es tiempo de analizar sus fortalezas y sus insuficiencias para seguir madurando este proceso. Es por esto, entre otras razones que brindamos los siguientes aportes para que como Iglesia sigamos reflexionando y tomando los compromisos que se correspondan.

Hemos privilegiado en nuestra valoración, tres Constituciones: *Dei Verbum*, *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes* y un Decreto: *Optatum Totius*. En todos los casos se hace un balance y se apuntan algunas perspectivas.

El artículo del Maestro Legorreta hace un balance, después de 30 años, de los aportes, límites y perspectivas del método teológico que ha privilegiado la Teología de la Liberación, para escrutar mejor los signos de los tiempos.

Los dos artículos restantes, el del P. Navarro y el del Arz. Jaime L. Ortega, tratan, el primero del proceso que algunos de sus misioneros han seguido en su experiencia misionera en Asia al tratar de inculturar el Evangelio e inculturarse. El segundo es una homilía que invita a los Cubanos de dentro y fuera de Cuba a comprometerse con la historia que les ha tocado vivir, sin dejar la tarea a otros y sin culpar a otros.

México, D.F. Mayo de 1996  
Revista VOCES

**A TREINTA AÑOS  
DEL CONCILIO  
VATICANO II**

# LA ESCRITURA EN LA VIDA DE LA IGLESIA A TREINTA AÑOS DE LA DEI VERBUM

*Lic. Armando Noguez A*

## SUMARIO

1. *El texto de la constitución y su contexto eclesial*
  - La lectura de la Biblia antes del Concilio
  - El proceso de elaboración y sus aportes principales
2. *El capítulo sexto*
  - La redacción y composición
  - Principios teológicos para el uso cristiano de la Biblia
  - La Escritura en los diferentes campos de la vida eclesial
3. *La recepción eclesial*
  - En la pastoral
  - En el mundo académico
  - La Biblia y la industria editorial y audiovisual
  - En el movimiento ecuménico

*Después de Trento se generó una actitud inconsciente que hacía parecer a la Escritura como libro protestante, mientras que lo católico era la Misa. La Dei Verbum cambia este panorama y abre nuevas perspectivas para la exégesis, la vida de la Iglesia, la teología, etc.*

*En el terreno de la exégesis científica, aunque la Dei Verbum por ser un documento doctrinal general, no ofrece directivas prácticas precisas para este terreno, aunque éstas no estén totalmente ausentes. Sin embargo, a partir de la Dei Verbum, los especialistas han desarrollado y profundizado varios temas que abordó allí el Concilio: la revelación (sobre todo su carácter histórico), la inspiración, la verdad de la Escritura, hermenéutica, los géneros literarios, la*

*historicidad de los evangelios, la tradición, el magisterio, etc. Aprovechando el terreno abonado por la Dei Verbum han surgido nuevos temas relacionados con la Biblia como las relecturas, la inculturación del mensaje bíblico, etc.*

*Los frutos de la Dei Verbum no sólo se han recibido bien en nuestra Iglesia, sino que han sido recibidos con agrado en los ambientes ligados a la tradición evangélico-protestante. No porque haya colocado a los católicos de lado protestante, sino porque los ubicó en el centro de la vida de la Iglesia, en una situación que existía antes de la reforma.*

*A medida que todos los cristianos leemos el mismo libro sagrado, incluso hasta la misma traducción, se establece un centro vital de unidad y empleamos un lenguaje espiritual común. A medida que la Escritura se convierte en alma de la teología, muchas controversias van quedando cortadas de raíz, y no pocas diferencias comienzan a verse como simples diferencias de escuela; y al realizarse el acercamiento de los teólogos, el camino de la unidad se va haciendo más llano.*

*El Concilio Vaticano II, con la Dei Verbum, ha proporcionado una nueva esperanza y un renovado entusiasmo en el diálogo ecuménico, precisamente sobre este difícil punto que ha dividido a las Iglesias. Existe un mayor acuerdo en cuanto al concepto de revelación y al principio de su transmisión.*

*La Constitución Dei Verbum es realmente un testimonio claro del crecimiento de la tradición en la Iglesia, un crecimiento en la comprensión y expresión del mensaje cristiano, así como un paso muy en firme en el camino de la Iglesia hacia la plenitud de la verdad.*

## **1. EL TEXTO DE LA CONSTITUCIÓN DEI VERBUM Y SU CONTEXTO ECLESIAL**

### **1.1. La lectura de la Biblia antes del Concilio**

**A**ntes de la encíclica *Divino Afflante* de Pío XII, publicada en 1943, la Iglesia católica vivía una situación particular frente a la Escritura. Los feligreses tenían acceso al mensaje bíblico a través de la predicación y la

catequesis, pero casi nunca a través de la lectura directa del texto bíblico. Incluso se ha dicho que durante los pontificados de Pío X y Pío XI existía la llamada «exégesis del silencio». El acceso directo a la Biblia era propio de los especialistas y del clero.

Después de la encíclica *Divino Afflante*, el florecimiento bíblico fue significativo. En el campo pastoral se robustece el llamado «movimiento bíblico». Comienzan las traducciones a partir de los idiomas originales, y ya no de la vulgata como era la práctica vigente hasta entonces. De esta manera la Biblia se pone más al alcance de los fieles católicos. En mucho ayudó el proceso de alfabetización que se desencadenó durante el presente siglo sobre todo entre los pueblos de América Latina.

## 1.2. El proceso de elaboración y sus aportes principales

La gestación de la *Dei Verbum* siguió un camino difícil, tanto en la etapa preparatoria, que fue testigo de un desplante agresivo de los exegetas conservadores, como en las sesiones conciliares, a tal grado que el Concilio estuvo a punto de renunciar al documento. El texto atravesó por un arduo proceso de cuatro esquemas.

La redacción definitiva nos presenta un texto de seis capítulos. En los primeros cinco se ofrecen varios *aportes* que han sido resumidos de varias maneras. Es claro que Cristo es el centro de la Constitución como culminador y plenitud de la revelación; se destaca la historicidad de la revelación cristiana y de su transmisión; se logra mayor precisión al relacionar Escritura y tradición; se ratifica la *Divino Afflante* en cuanto al uso de la metodología histórico-crítica en el estudio de la Biblia.

Además, con *Dei Verbum* se supera la teología polémica, sobre todo hacia fuera. Se desecha la rancia teología tradicional de controversia anti-protestante; se propicia un clima de grande libertad dentro del ámbito que determina la fe; se da la oportunidad para que la teología católica se renueve

extraordinariamente tanto en su método como en sus desarrollos temáticos.

Pero el principal avance, aunque no sea un logro consumado, es el acercamiento de la palabra de Dios al pueblo cristiano. Este fue el propósito específico del *capítulo sexto*: «La sagrada Escritura en la vida de la Iglesia». En este último capítulo se puede observar con claridad el cambio de perspectiva que tuvo lugar durante el Concilio. Dos cambios significativos en este campo son: 1) haber puesto en evidencia la centralidad de la palabra de Dios en la vida cristiana. Se trata de un verdadero redescubrimiento de la Palabra de Dios por parte de los creyentes católicos. De la desconfianza a dejar la Biblia en manos de los fieles, se pasó a la recomendación viva de su valor; 2) haber destacado el papel de la Escritura en la liturgia y en el ministerio de la Palabra. Se pide generalizar el uso de la Biblia, se busca darle primacía en la vida litúrgica y en el ministerio pastoral. Aunque todavía hay mucho que avanzar, por lo menos la Escritura ya no le parece libro protestante a los católicos.

## 2. EL CAPÍTULO SEXTO DE LA *DEI VERBUM*

### 2.1 La redacción y composición

La composición de este capítulo es compleja y un tanto desordenada; se advierten huellas del proceso redaccional, fruto quizá de las discusiones y los compromisos entre los padres conciliares. La línea de desarrollo está turbada por repeticiones innecesarias. Ante la protesta de algunos padres, la subcomisión correspondiente se excusó pero no intentó perfeccionar el texto.

El contenido del capítulo sexto se organiza de acuerdo al siguiente esquema:

21. Veneración de la Escritura como pan de vida
22. Se recomiendan las traducciones bien cuidadas
23. Se recomienda el estudio y la investigación



24. La Escritura y la teología

25. Se recomienda la lectura de la Escritura a todos los sectores del pueblo de Dios

26. Epílogo

El estilo literario que prevalece en este capítulo es parenético, exhortatorio. Se hacen algunas insistencias y se dan motivaciones reiteradas. El n. 21 es el más doctrinal, pero aún en él penetra la exhortación. El número 26, que es el último, combina la exhortación y la súplica esperanzada.

## **2.2. Principios teológicos para el uso cristiano de la Biblia**

El n. 21 de la *Dei Verbum* es seguramente el más teológico de todo el capítulo sexto. Allí el Concilio hace varias afirmaciones doctrinales que fundamentan el uso de la Biblia en la vida de la Iglesia.

### **2.2.1. La veneración de la Escritura**

El n. 21 se abre con la siguiente frase: «La Iglesia siempre ha venerado la Sagrada Escritura». Este dato de la vida de la Iglesia que se afirma resulta muy sugestivo. Nos muestra que el Concilio no parte de un principio teórico, sino de un hecho efectivo de la práctica eclesial que se debe analizar y explicar. Es una afirmación sobria, sin exageraciones ni triunfalismos. Se recoge una tradición viva sobre la experiencia religiosa y revelatoria que la Biblia siempre ha provocado.

### **2.2.2. El pan de vida**

Después de Trento se generó una actitud inconsciente que hacía parecer a la Escritura como libro protestante, mientras que lo católico era la Misa. La *Dei Verbum* cambia este panorama. Establece un paralelo entre Escritura y Eucaristía que, en el aula conciliar, provocó fuertes reacciones en la minoría conservadora. Les parecía que el texto asimilaba demasiado el alimento de la palabra al de la Eucaristía.

Consideraban que se corría el riesgo de reducir la presencia eucarística a puro simbolismo. La comisión encargada tuvo que justificar su afirmación apelando al capítulo sexto de san Juan, a la tradición y hasta a la *Imitación de Cristo*.

No obstante la oposición el texto pasó, y de esta manera la Iglesia creció en su conciencia acerca de la unidad intrínseca entre palabra y sacramento, que son realidades inclusivas la una de la otra. Se redescubre que la Escritura celebrada y orada en la Iglesia hasta convertirse en Palabra de Dios por la fuerza del Espíritu, tiene la cualidad de sacramento (y no simplemente de sacramental como se acostumbraba decir), esto es, acontecimiento de gracia en el cual Dios se reencuentra con la comunidad de los creyentes

### 2.2.3 *La norma de fe*

Más adelante, en el n. 21 la *Dei Verbum* afirma que «La iglesia siempre ha considerado y considera como regla suprema de su fe a la Escritura unida a la Tradición».

La norma última de la fe de toda la Iglesia es la Tradición apostólica, es decir, el Evangelio de Cristo proclamado en vivo por los apóstoles y la generación apostólica. Esta Tradición se fija por escrito en el NT, y sigue viva en el sentir, creer y obrar de la Iglesia. Por eso la Escritura es *norma normans* de la vida de la iglesia y de la reflexión teológica.

En la existencia histórica de la Iglesia, la tradición apostólica se mezcla con elementos que ella misma origina, es decir, se amalgama a tradiciones eclesiológicas con autoridad limitada. En cambio, en el NT se ofrece la tradición apostólica pura, todavía no mezclada con tradiciones puramente eclesiológicas. El NT es testimonio privilegiado de la Tradición apostólica, y por ello es norma perpetua de la fe de la Iglesia.

#### 2.2.4. *El poder de la palabra*

Finalmente, dice la *Dei Verbum* en el n. 21: «Y es tan grande el poder y la fuerza de la palabra de Dios, que constituye el sustento y vigor de la Iglesia». Antes del Vaticano II se enseñaba que los sacramentos dan la gracia, mientras que la palabra bíblica da la doctrina; los sacramentos son eficaces en el orden de la acción, mientras que la palabra es infalible en el orden de la enseñanza. Tampoco se insistía en que ambos, la Escritura y todos los sacramentos, especialmente la Eucaristía, son un anuncio de la muerte y proclamación de la resurrección del Señor.

En resumen, la manualística preconiliar discutía el aspecto cognoscitivo de la Escritura y se usaba incluso una formulación negativa: la inerrancia. La Escritura era un *locus argumentorum*, un catálogo de *dicta probantia*. Aunque las últimas encíclicas bíblicas comenzaron ya a inculcar de algún modo la teoría y la práctica.

La práctica pastoral y los estudios sobre el lenguaje fueron cambiando el panorama. El lenguaje mismo presenta algunas formas enérgicas o performativas: llamada, nombramiento, imperativo, pregunta, proposición judicial, declaración de principio, de última voluntad, magia, etc. Por su parte, la Escritura testimonia en muchos pasajes la eficacia de la Palabra. En el AT lo encontramos en textos sobre la creación, la alianza, los mandamientos, la vocación, bendición y maldición, palabra profética, declaración, el nombre del Señor, causa judicial, juramento. También en el NT tenemos: milagro, enseñanza con autoridad, llamada, mandato, promulgación, perdón, oración, etc.

De hecho ya cuando la Escritura se presenta a sí misma como palabra de Dios, afirma su propia fuerza. Se afirma explícitamente que la palabra tiene capacidad de salvar (St 1,21). Como conclusión basta señalar que en la Escritura es más fácil encontrar afirmaciones sobre el dinamismo de la palabra que sobre su verdad.

### 2.3. La Escritura en los diferentes campos de la vida eclesial

En los nn. 22--25, la *Dei Verbum* muestra el carácter central de la Palabra de Dios en cuatro campos que abarcan casi la vida entera de la Iglesia: la liturgia, la predicación, la teología y la vida cotidiana de los fieles.

#### 2.3.1. La Liturgia

El Concilio declara que «a través de las Escrituras, el Padre sale amorosamente al encuentro de sus hijos para conversar con ellos la palabra de los apóstoles y de los profetas hace resonar la voz del Espíritu Santo» (n.21).

La liturgia es donde los cristianos entran en contacto con las Escrituras, en particular con ocasión de la celebración eucarística dominical. Cristo está entonces «presente en su palabra, porque es él mismo quien habla cuando las Sagradas Escrituras son leídas a la Iglesia» (*Sacrosanctum Concilium*, 7).

La reforma litúrgica decidida por el Concilio Vaticano II se propuso presentar a los católicos un más rico alimento bíblico. Para llevar a cabo este propósito, el Concilio pidió la elaboración de un nuevo *Leccionario* para abrir los tesoros de la Biblia (SC 35 y 51). De esta manera se elaboraron tres ciclos de lecturas de las misas dominicales y dos ciclos de lectura para las misas diarias. El ciclo dominical sugiere frecuentemente el camino tipológico para la interpretación de la Escritura, ya que pone en relación, regularmente, un texto del Antiguo Testamento con el texto del evangelio. El Leccionario debía permitir una lectura de la Sagrada Escritura «más abundante, más variada y más adaptada». En su estado actual, el Leccionario responde sólo en parte a esta orientación. Sin embargo, su existencia ha tenido felices efectos en la promoción de la familiaridad de los católicos con la Escritura.

La liturgia de la Palabra tiene un momento privilegiado en la Liturgia de las Horas. Su nueva ordenación, promovida por la reforma litúrgica del Vaticano II, ha sido un aporte signi-

ficativo para impregnar la oración cristiana del lenguaje bíblico y de su simbolismo.

La *Liturgia de la Palabra* tan promovida por el Concilio también trajo una renovación de los ministerios eclesiales. Fruto del concilio ha sido la reinstauración de los *lectores*, en muchas iglesias en forma oficial, en otra sólo ocasional. Este hecho lleva aparejada una nueva forma de presencia de los laicos y laicas en la liturgia.

Campo de experimentación e impulso fuerte para la reforma litúrgica han sido las «*celebraciones de la Palabra*», donde la lectura y meditación de la Escritura ocupa un lugar central (SC n. 35.4). Recordamos todavía que en tiempos del inmediato postconcilio se multiplicaron las llamadas «paraliturgias», que no estuvieron exentas de algunos excesos. Hoy es motivo de agradecimiento a Dios que en los sitios donde no llegan fácilmente los ministros ordenados, la comunidad pueda reunirse el día del Señor precisamente en celebraciones de la palabra presididas por laicos o laicas.

### 2.3.2. *La predicación*

La predicación «se debe alimentar y regir con la Sagrada Escritura» (DV n. 21). Y en otra parte el Concilio recomienda encarecidamente la homilía en la liturgia y ordena que en la Misas de los domingos y fiestas nunca debe omitirse, a menos que haya causa grave (SC 52).

Actualmente, el ministerio de la predicación se ejerce sobre todo por la *homilía*, que sigue a la proclamación de la Palabra de Dios en las eucaristías o en las celebraciones de la Palabra. Pero no debemos olvidar que también es momento privilegiado en ejercicios espirituales, misiones populares, jubileos y en las otras formas que han adoptado los retiros (cursillos, movimientos juveniles, encuentros matrimoniales, etc.).

La renovación de la predicación es un fruto del Concilio, pero está todavía muy lejos de ser un logro acabado. Es cierto que el mensaje bíblico poco a poco comienza a tomar un lugar

central, sin embargo todavía siguen vigentes la predicación moralizante, el anecdotario piadoso, los consejos edificantes, los regaños a la gente, los relatos de las vidas o sueños de santos, los avisos económico-administrativos comentados etc. Todavía se insiste más en los deberes que impone el mensaje bíblico que en la buena noticia de salvación que Dios nos ofrece.

El aprendizaje de la «actualización» por parte de los predicadores es una tarea fatigosa. Quizá se peca más por defecto que por exceso. Es cierto que hay quienes predicán las ideologías del pasado o las de moda o se dedican a comentar la crónica semanal tal como lo haría un locutor de noticiarios, pero son más numerosos los predicadores que, en aras de una espiritualidad muy mal entendida, predicán sobre temas casi completamente ajenos a la vida real de los fieles.

Cuando se explican los textos bíblicos durante la homilía, verdaderamente se esclarece la fe y se estimula el progreso de la vida cristiana, comunitaria o personal. En algunas comunidades particulares, sobre todo de gente pobre, se hacen serios esfuerzos para profundizar las lecturas bíblicas e iluminar los signos de los tiempos con la Palabra de Dios. Tal es el caso de la lectura de la Biblia hecha por las Comunidades Eclesiales de Base.

En diversos países, ya se han hecho publicaciones con la colaboración de exegetas, para ayudar a los responsables pastorales a interpretar correctamente las lecturas bíblicas de la liturgia y a actualizarlas de manera válida.

### 2.3.3 *La teología*

Antes del Concilio la teología católica era un quehacer abstracto, especulativo, muy dependiente del Denzinger, preocupado por las definiciones precisas, claras y universales. La teología cedía con frecuencia a la tentación de considerar la Biblia como un depósito de *dicta probantia*, destinados a confirmar las tesis doctrinales.

Durante el Concilio los conflictos que se habían desatado en el campo exegético y que se venían arrastrando desde la ilustración y la crisis modernista afloraron con fuerza. La *Dei Verbum* busca una adecuada relación entre la teología y la escritura, de tal forma que exista correspondencia serena entre los resultados de la exégesis y la revelación recibida y transmitida en la enseñanza de la Iglesia. En el n. 24 la *Dei Verbum* afirma que la teología «se apoya en la palabra escrita de Dios como en un cimiento permanente», y que «el estudio de las sagradas páginas ha de ser como el alma de la teología».

Es claro que con estas afirmaciones no se afirma que la Biblia sea en directo el alma de la teología, pues la imagen antropológica se matiza con *veluti*, conjunción modal que significa «a manera de», «como»; ni se afirma que la tarea de la teología sea simplemente interpretar la Biblia, porque la teología también se debe ocupar de otros datos que no son bíblicos -escritos patrísticos, definiciones conciliares, otros documentos del magisterio, liturgia-, así como de sistemas filosóficos y la situación cultural, social y política contemporánea. Tampoco se ha pretendido que ahora la teología bíblica sea la única, ni que deba sustituir a la teología sistemática, porque la Palabra de Dios se escucha también fuera del libro de la Biblia y porque cada época hace preguntas nuevas a la revelación que no fueron previstas ni pueden tener respuesta en los textos bíblicos.

La Escritura no es pues el único *locus theologicus*. Pero lo que *Dei Verbum* afirma es que la Escritura sí constituye una base privilegiada en la cual debe apoyarse siempre la reflexión teológica. No es una fuente secundaria o complementaria para la teología. La Escritura, en cuanto testimonio de la Palabra de Dios, es el principio formal y vital que debe dirigir el quehacer teológico. Una teología cristiana sin base bíblica no sólo es un contrasentido, simplemente está muerta.

El Concilio desea que se elabore y se enseñe una teología más escriturística. Una teología que tenga en cuenta la historia, los contenidos kerigmáticos, el estudio exegético y la

vivencia práctica de la Escritura. La labor teológica debe incluir siempre una nueva lectura de la Biblia, la tarea de los teólogos es actualizar el mensaje bíblico, esto es, traducir las expresiones y el mensaje de la Escritura al lenguaje de nuestro tiempo.

En este terreno, no estamos frente a un descubrimiento o innovación del Concilio. Se trata de un retorno a las fuentes y un intento por recuperar una tradición que se había desdibujado por la especulación escolástica y por las obsesiones antiprotestantes de la Contrarreforma. El Concilio colocó a la Iglesia, y en consecuencia a la teología, *sub Verbo Dei*, como oyente de la palabra de Dios.

El estudio de la Sagrada Escritura tiene muchas aportaciones que hacer a la Teología. En efecto,

1) La Escritura abastece de *materia prima* a la reflexión teológica. La experiencia muestra que el estudio de la Biblia ha funcionado como fuente de serios desafíos a los sistemas teológicos. Le aporta nuevos motivos y nuevos temas que deben someterse a la reflexión y a la sistematización teológica. Así la Escritura nutre a la teología con su propia savia: a la luz del texto bíblico podemos comprender mejor la estructura y la significación de las fórmulas teológicas originarias. Tal es el caso de la teología trinitaria.

2) La Escritura hace que la teología tome conciencia de su *historicidad*. El estudio de la Biblia ha permitido a la teología adquirir una más viva conciencia de la importancia del contexto literario e histórico para la correcta interpretación de textos antiguos. De esta manera, se ha podido ir superando muchos dualismos y fundamentalismos todavía enquistados en varias escuelas teológicas.

3) El estudio de la Biblia hace que la teología tome conciencia de sus *límites*. La hermenéutica moderna recuerda a la teología que el mensaje de la Escritura tiene una riqueza de significado que no puede ser completamente captado por la teología ni quedar prisionero de ella. Además, existen aspectos importantes de la divina revelación y de la realidad



humana, que a veces han sido olvidados o descuidados por la reflexión teológica. La incomprendibilidad de Dios alcanza también a su Palabra.

En reciprocidad, la investigación teológica también contribuye al desarrollo de la exégesis bíblica. La teología cumple una función heurística cuando plantea a los textos bíblicos cuestiones nuevas e importantes. También ayuda a descubrir mejor los alcances y la fecundidad de los textos escriturísticos.

La reinstalación de la fuente bíblica en el quehacer teológico que operó el Concilio ha contribuido a una sorprendente renovación de la ciencia teológica en el mundo católico. Entre la teología católica preconiliar y teología del postconcilio existe una diferencia cualitativa. Hoy los teólogos católicos recurren siempre más a la colaboración de los exegetas. Este acercamiento también ha contribuido a disminuir las tensiones entre la exégesis científica y la teología sistemática.

#### 2.3.4. *La vida cotidiana*

En las discusiones del aula conciliar no faltó un Padre aislado que no estaba de acuerdo en que se recomendara a todo mundo la lectura de la Biblia; otro propuso que sólo se publicaran «florilegios» donde había que suprimir los pasajes bíblicos escabrosos y de difícil comprensión. El Concilio, sin embargo, recomendó que «la vida de *todos* los fieles debe ser alimentada por la lectura asidua de las Sagradas Escrituras» (n. 25).

Para lograr este propósito el Concilio hizo las siguientes propuestas: 1) universalizar el *sujeto* lector de la Biblia. Se recomienda la lectura de la Biblia a todos los fieles cristianos sin distinción. Tanto a los que ejercen una función ministerial en la Iglesia, sea ésta ordenada (presbíteros, diáconos) o no ordenada (catequistas, ministros de la palabra, exegetas, teólogos), como a los que pertenecen a las instancias carismáticas (los religiosos); 2) promover la lectura de la Biblia en la diversidad de ambientes y situaciones eclesiales: la litur-

gia, la lectura espiritual, instituciones (quizá facultades, escuelas, movimientos, grupos o círculos bíblicos), la oración personal, etc., 3) producir y multiplicar los instrumentos al servicio de la lectura de la Biblia: traducciones bien cuidadas, comentarios, ediciones anotadas de la Biblia, etc.

En resumen, la palabra de Dios es colocada en la vida de la Iglesia con toda la primacía y soberanía que hacen de todo ministerio un servicio de la Palabra y de cada cristiano un servidor de la Palabra.

### 3. LA RECEPCIÓN ECLESIAL DE LA *DEI VERBUM*

En la etapa postconciliar la constitución *Dei Verbum* ha sido parcialmente comprendida y aplicada demasiado parcialmente. Se considerarán algunas instancias que se consideran fundamentales.

#### 3.1. Recepción en la pastoral

Después del Concilio, la Biblia ha penetrado la vida de la Iglesia principalmente en tres sectores:

1) Las *comunidades tradicionales*, parroquias e instituciones ligadas a ellas. Sobre todo en el ámbito litúrgico y catequético. Buena ayuda han recibido de las nuevas traducciones de la Biblia y también del nuevo leccionario litúrgico. Pero todavía hay terreno por recorrer.

2) Los *movimientos eclesiales* con sus centros de espiritualidad. Aquí la Biblia es muy usada como elemento fundamental de revisión de vida, oración o celebración; también tiene una utilización catequética. En algunos grupos existen hermenéuticas fundamentalistas o interpretaciones muy subjetivas, lejanas de la realidad social. En otros grupos la Biblia está cada vez más al centro de su espiritualidad.

3) Los *movimientos de liberación* ligados a las comunidades eclesiales de base. Con algunas excepciones de interpretaciones salvajes, por regla general la Biblia es utilizada

masivamente por estas comunidades y con notable seriedad. Es una «relectura de la Biblia que busca hacer de la Palabra de Dios la luz y el alimento del Pueblo de Dios, en medio de sus luchas y de sus esperanzas. Así subraya la plena actualidad del texto inspirado». Esto lo reconoce oportunamente la Pontificia comisión bíblica en su documento de 1993.

En el campo pastoral, en fechas recientes se han venido planteando dos *prioridades* que tienen que ver con la actualización e inculturación del mensaje bíblico.

1) *La actualización* consiste en hacer llegar el mensaje de la Biblia a los oídos y al corazón de nuestra generación. Los textos más antiguos son releídos a la luz de circunstancias nuevas y aplicados a la situación presente del Pueblo de Dios.

2) *La inculturación* pretende que la Biblia pueda continuar siendo fecunda en diferentes lugares. Este esfuerzo asegura el enraizamiento del mensaje bíblico en los más diversos terrenos socio-culturales. Sobre todo se trata de hacer significativo y relevante al mensaje bíblico en el marco de referencia propio de la cultura actual.

### 3.2 Recepción en el mundo académico

La *Dei Verbum* es un documento doctrinal general, por lo que no se pueden esperar de él directivas prácticas precisas en el terreno de la exégesis científica, aunque éstas no estén totalmente ausentes.

Pero, a partir de la *Dei Verbum*, los especialistas han desarrollado y profundizado varios temas que abordó allí el Concilio: la revelación (sobre todo su carácter histórico), la inspiración, la verdad de la Escritura, la hermenéutica, los géneros literarios, la historicidad de los evangelios, la tradición, el magisterio, etc. Aprovechando el terreno abonado por la *Dei Verbum* han surgido nuevos temas relacionados con la Biblia como las relecturas y la inculturación del mensaje bíblico.

Pero en el postconcilio han florecido sobre todo nuevas metodologías exegéticas: la semiótica y la narratología como métodos de análisis literario; los acercamientos sociológico y antropológico-cultural desde la perspectiva de las ciencias humanas; los acercamientos feminista y de la teología de la liberación. El capítulo primero del documento de la Pontificia Comisión Bíblica [PCB] de 1993, que recoge y sistematiza estos nuevos aportes, es un producto que no habría sido posible sin el impulso dado por la *Dei Verbum* a los estudios bíblicos.

### **3.3. La Biblia y la industria editorial y audiovisual**

Después del Concilio se prepararon nuevas traducciones de la Biblia. Se han hecho en varias lenguas. Las versiones castellanas que vale mencionar son: la Biblia de Jerusalén, La Nueva Biblia Española, Dios habla hoy, la Biblia Latinoamericana, la Biblia de la Casa de la Biblia, La Biblia del Peregrino, etc. Algunas de estas ediciones se presentan en distintos formatos, tamaños de letras, tipos de papel, etc. También se han puesto a disposición del público ediciones de Biblias completas o sólo del Nuevo Testamento a precios subsidiados, como el NT que editó la casa Herder con financiamiento de la Comunidad ecuménica de Taizé.

En el mundo católico hemos sido testigos de la proliferación de materiales didácticos impresos: libros, diccionarios de divulgación, folletos, cuadernos de trabajo, atlas ilustrados, mapas, carteles, posters, etc. También se ha multiplicado el material audiovisual: diapositivas, filminas, películas, audio y video-cassettes, diskettes, nintendos, CD, PC Cards, innumerables direcciones en el correo electrónico y cuantiosas bases de datos accesibles por Internet, etc. Si en el siglo XV la invención de la imprenta tuvo un impacto decisivo en la divulgación de la Biblia, en nuestra época los impresionantes avances tecnológicos, sobre todo de la electrónica aplicada a las artes tipográficas y audiovisuales, permiten la producción y el desarrollo de nuevos materiales al servicio de la Biblia.

### 3.4. Recepción ecuménica

La *Dei Verbum* fue recibida con agrado en los ambientes ligados a la tradición evangélico-protestante. No porque haya colocado a los católicos de lado protestante, sino porque los ubicó en el centro de la vida de la Iglesia, en una situación que existía antes de la reforma. Se superó en buena medida la actitud polémica y estéril de los contrarreformistas y se retomó el camino tradicional y propio de la Iglesia que se había descuidado.

A medida que todos los cristianos leemos el mismo libro sagrado, incluso hasta la misma traducción, se establece un centro vital de unidad y empleamos un lenguaje espiritual común. A medida que la Escritura se convierte en alma de la teología, muchas controversias van quedando cortadas de raíz, y no pocas diferencias comienzan a verse como simples diferencias de escuela; y al realizarse el acercamiento de los teólogos, el camino de la unidad se va haciendo más llano.

El Concilio Vaticano II, con la *Dei Verbum*, ha proporcionado una nueva esperanza y un renovado entusiasmo en el diálogo ecuménico, precisamente sobre este difícil punto que ha dividido a las Iglesias. Existe un mayor acuerdo en cuanto al concepto de revelación y al principio de su transmisión.

La Constitución *Dei Verbum* es realmente un testimonio claro del crecimiento de la tradición en la Iglesia, un crecimiento en la comprensión y expresión del mensaje cristiano, así como un paso muy en firme en el camino de la Iglesia hacia la plenitud de la verdad.

### 3.4. Recepción ecuménica

La *Dei Verbum* fue recibida con agrado en los ambientes ligados a la tradición evangélico-protestante. No porque haya colocado a los católicos de lado protestante, sino porque los ubicó en el centro de la vida de la Iglesia, en una situación que existía antes de la reforma. Se superó en buena medida la actitud polémica y estéril de los contrarreformistas y se retomó el camino tradicional y propio de la Iglesia que se había descuidado.

A medida que todos los cristianos leemos el mismo libro sagrado, incluso hasta la misma traducción, se establece un centro vital de unidad y empleamos un lenguaje espiritual común. A medida que la Escritura se convierte en alma de la teología, muchas controversias van quedando cortadas de raíz, y no pocas diferencias comienzan a verse como simples diferencias de escuela; y al realizarse el acercamiento de los teólogos, el camino de la unidad se va haciendo más llano.

El Concilio Vaticano II, con la *Dei Verbum*, ha proporcionado una nueva esperanza y un renovado entusiasmo en el diálogo ecuménico, precisamente sobre este difícil punto que ha dividido a las Iglesias. Existe un mayor acuerdo en cuanto al concepto de revelación y al principio de su transmisión.

La Constitución *Dei Verbum* es realmente un testimonio claro del crecimiento de la tradición en la Iglesia, un crecimiento en la comprensión y expresión del mensaje cristiano, así como un paso muy en firme en el camino de la Iglesia hacia la plenitud de la verdad.



# LA IGLESIA QUE EL CONCILIO QUERÍA

## Logros y tareas de la Iglesia a 30 años del Vaticano II

---

*Mtro. Eduardo E. Sota G*

*A partir del Vaticano I, la Iglesia católica presentaba la imagen cada vez más acentuada de ser una sola e inmensa diócesis, la del Papa, dentro de la cual los obispos parecían meros ejecutores. Con el Concilio Vaticano II la misión y el poder del papado deben concebirse como inseparables de la misión y el poder del colegio episcopal.*

*Sin embargo la Lumen Gentium no regula la difícil cuestión de los límites concretos de la autoridad y el poder del obispo de Roma frente a los demás obispos (al colegio). No hay, pues, en el Vaticano II ninguna norma jurídica concreta, que en términos claros circunscriba el poder del obispo de Roma.*

*En resumen: las nuevas instituciones encargadas de inscribir al Vaticano II en el dinamismo de la vida eclesial, es evidente que todavía no han logrado articular la autoridad del Papa por un lado, y del colegio episcopal por el otro. Resultado: se cae en la práctica preconiliar.*

*Hay autores que afirman que indudablemente se han dado pasos importantes, después de clausurado el Vaticano II, en orden a que las Iglesias locales hagan oír su voz en Roma (sínodo de obispos, actividad periódica de obispos residenciales en los dicasterios de la curia romana, etc.), pero otros son menos optimistas y creen que todavía existe mucho camino por recorrer.*



## INTRODUCCIÓN

Según algunos autores, no están completamente claras las aspiraciones de Juan XXIII al convocar a un concilio.<sup>1</sup> Parece ser que lo que el Papa pretendía era una renovación de las estructuras eclesiológicas más de acuerdo con el evangelio... Sea lo que fuere, es evidente que lo que resultó del Vaticano II fue un concilio cuyo tema y preocupación central fue precisamente "La Iglesia". Resultó ser un concilio eminentemente eclesiológico, es decir, de profunda reflexión sobre la Iglesia a la luz de la fe.

Lo anterior no fue resultado del azar, sino resultado del impulso que el entonces cardenal Montini -después conocido como Pablo VI- le dio al Concilio. Según consta en una carta fechada el 18 de octubre de 1962<sup>2</sup>, ahí afirma que al Concilio le falta eficiencia porque carece de una "estructura orgánica"<sup>3</sup>, misma que le será dada por el propio Montini: "centrarse sobre la santa Iglesia".

Ahora bien, de toda la eclesiología tratada por el Concilio, en este artículo nos vamos a concentrar en los aspectos "internos", es decir, los que dicen relación a la propia Iglesia. Y, aún dentro de este aspecto "*ad intra*", nos vamos a detener básicamente en 3 puntos que consideramos nodales, pues hoy día son fuente de considerables tensiones al interior de la Iglesia, a saber:

- 1) Pueblo de Dios y ministerios eclesiales.
- 2) Colegialidad Episcopal: comunión en la misión.
- 3) Iglesia local vs. Iglesia universal.

El objetivo que pretendemos es presentar algunos de los principales "logros" o aportes del Concilio Vaticano II, en este momento de celebración de sus 30 años de clausura o terminación de trabajos; así como también destacar cuáles son las "tareas" pendientes del programa conciliar. Tareas que, sin duda alguna, formarán parte del programa eclesial a realizarse en el Tercer Milenio de la Iglesia.

## 1. PUEBLO DE DIOS Y MINISTERIOS ECLESIALE

En la constitución *Lumen Gentium* (n.9), se afirma que:

*...quienes creen en Cristo...pasan, finalmente, a constituir un linaje escogido, sacerdocio regio, nación santa, pueblo de adquisición..., que en un tiempo no era pueblo y que ahora es pueblo de Dios (1Pe 2, 9-10).*

Lo anterior implica que "Pueblo de Dios" lo conformamos todos los que creemos en Cristo, independiente de su función en la Iglesia. De ahí que tanto laicos como clérigos, formemos el pueblo de Dios peregrino en la historia.

Ahora bien, el concepto de pueblo de Dios, que incluye a todos los bautizados, es una recuperación de los laicos para la Iglesia. Indudablemente que el Concilio Vaticano II marca una nueva etapa en lo que dice a visión de la Iglesia y en lo que corresponde a una teología del laicado. Según se afirma<sup>4</sup>, no ha habido otro concilio en toda la historia del cristianismo que haya hablado tanto y tan positivamente de los seculares. Hay sin duda un "giro renovador y potenciador".

Como es sabido, hasta el Concilio Vaticano II, la respuesta a la pregunta ¿quiénes son los laicos? era siempre respondida de forma negativa: el "no-clérigo" y el "no-religioso". Sin embargo, el Concilio, en la constitución sobre la Iglesia:

*"...buscó superar esta orientación negativa y definir de forma positiva al laicado. La opción del concilio fue doble: por un lado, se antepuso un capítulo sobre el pueblo de Dios (el c. II de la constitución) al que habla de la jerarquía (el c. III); por otro, se elaboró un capítulo IV, sobre los laicos, que presupone y parte de la base teológica establecida al hablar del pueblo de Dios. Ambas opciones conciliares son importantes y favorecen una repotenciación del laicado<sup>5</sup>.*

Dicho de otra manera, la Iglesia -de acuerdo al Concilio- es comunitaria y a su interior todos somos miembros de primera clase, es decir, nadie es más cristiano que un bautizado, y los laicos son tales precisamente por ser bautizados.

Además, el Concilio hace un esfuerzo por darnos una nota "propia aunque no exclusiva" de los laicos, y ésta es su "secularidad". Por lo cual, los laicos realizan de manera plena algo que es común a todos los cristianos: viven en medio del "siglo" y buscan orientar las cosas según Dios o en función de la extensión del reinar de Dios en la historia.

Al reubicar al laico al interior de la Iglesia. Al anteponer el bautismo a todo ministerio oficial se reubica también el papel y la importancia de los ministerios eclesiales. Sin embargo, esta reubicación no va en detrimento de estos sino todo lo contrario. La Iglesia es capaz de valorarlos más plenamente en su función de servicio al cuerpo eclesial.

Ahora bien, es indudable que a nivel documental los laicos han recuperado mucho de lo que poco a poco se les fue quitando en el largo caminar de la Iglesia, sin embargo, en la realidad, falta muchísimo por hacer, ya que el Concilio Vaticano II a pesar de haber dicho muchas cosas nuevas y positivas con respecto a la relación laicos - ministros eclesiales, no puso las bases para que en la vida cotidiana se lograra canalizar esto. Estando así las cosas, a los laicos que en las diócesis donde el obispo -o el clero- no les dan oportunidad de participar de manera responsable, no les queda más opción que "resignarse" o "abandonar la Iglesia".

## 2. COLEGIALIDAD EPISCOPAL: COMUNIÓN EN LA MISIÓN<sup>6</sup>

El buscar la verdad integral y coherente entre el primado y el episcopado ha sido una tarea repleta de graves dificultades, no sólo en las discusiones conciliares, sino también en la eclesiología postconciliar. La razón de esto es que la discusión viene de muy atrás. En el siglo pasado, en el Concilio Vaticano I, la "mayoría" de los padres de fuerte tendencia "ultramontana" -es decir, la tendencia caracterizada por buscar concentrar toda la autoridad eclesial en el "centro de la Iglesia", esto

es, en el Papa- obtuvieron una completa e importante victoria frente a una "minoría" que trató de poner límites a la autoridad papal y que sólo logró "matizar" ligeramente el documento final: la constitución "*Pastor aeternus*", promulgada por Pío IX, en 1870.

Sin embargo, los papeles se invirtieron y casi un siglo exacto después, en el Concilio Vaticano II, la "minoría" del Vaticano I se convirtió en "mayoría" y la "mayoría" del Vaticano I se transformó en "minoría" en el Vaticano II. No obstante, esta "ultramontana minoría" luchó denodadamente y logró una importante defensa de lo conseguido en Vaticano I. Es decir, logró mantener la "letra" del Vaticano I, pero inscribiéndose ésta en un contexto eclesiológico que la "matizó y completó" de forma definitiva.

## **2.1. Planteamientos preconciliares.**

A partir del Vaticano I, la Iglesia católica presentaba la imagen cada vez más acentuada de ser una sola e inmensa diócesis, la del Papa, dentro de la cual los obispos parecían meros ejecutores. El modelo eclesiológico de esta postura, suele caracterizarse como una visión "descendente", es decir, una eclesiología "desde arriba". Teológicamente, esta visión va asociada con la perspectiva que a veces es denominada "Cristo-monista" según la cual, la autoridad que Cristo resucitado posee en cielo y tierra es compartida primero y plenamente por Pedro (o el Papa) y luego comunicada por éste a otros (apóstoles y obispos) que, a su vez, la comunican a nuevos partícipes (presbíteros y diáconos).

Como se puede apreciar, el esquema es absolutamente piramidal. Toda la jerarquía está en función del Papa. Este es el "jefe" de la Iglesia, en detrimento del poder de los obispos. Así, esta visión ha orientado un proceso de centralización romana que cuenta ya con más de un milenio de historia, lo que implica que está muy metida en las cabezas de la gran mayoría de los fieles.

## 2.2. Aportes y precisiones del Concilio

Los textos a este respecto se encuentran en la constitución *Lumen Gentium* y en el decreto *Christus Dominus*. Lo que resalta, es que mientras el Vaticano I concibe a la Iglesia, en su estatuto terreno, a partir de su "jefe", el obispo de Roma, el Vaticano II la concibe a partir de los obispos, a quienes declara "sucesores de los apóstoles" los cuales -se afirma- constituyen todos juntos el fundamento de la Iglesia universal. Por su institución divina, los obispos son los verdaderos "jefes" de la Iglesia. De acuerdo a este planteamiento, todo esto les es dado mediante un sacramento: la consagración episcopal. Más profundamente aún, en el gobierno de las iglesias, ellos son los auténticos "vicarios de Cristo", y no el Papa solamente. Por tanto, el Vaticano II afirma con toda claridad que la plenitud del ministerio que construye, gobierna y guía a toda la Iglesia, en el camino trazado por el grupo de los Apóstoles, le pertenece al cuerpo episcopal como tal, con el Papa a la cabeza.

Este nuevo esquema, ya no va del Papa a los obispos, sino de estos al Papa. El Concilio tiene cuidado de recordar que Cristo edificó a su Iglesia no exclusivamente sobre Pedro, sino sobre los Apóstoles, que tienen a Pedro por cabeza; y por lo tanto, no sobre el Papa exclusivamente, sino sobre el colegio de los obispos, que tienen por cabeza al sucesor de Pedro.

Encontramos así una insistencia fundamental en la *Lumen Gentium*: el hecho de que la autoridad episcopal y su institución jurídica se basan en un sacramento: el del episcopado. Si ponderamos toda la importancia de esta afirmación de la *Lumen Gentium*, notaremos que tiene grandes consecuencias para la teoría del papado. Es evidente que en la Iglesia "lo que se fundamenta en el sacramento es necesariamente prioritario". Ahora bien, la elección del Papa nunca ha sido considerada como sacramento; más aún, la elección del Papa no confiere ningún "carácter indeleble": cuando un Papa dimite, simplemente deja de ser Papa.

La misión y el poder del papado deben concebirse, pues, como inseparables de la misión y el poder del colegio episcopal. El gobierno de la Iglesia debe de ser pensado en una tensión dinámica en el seno de una misión única, la del colegio episcopal como tal. Colegio que tiene su cabeza, pero una cabeza que "sólo" es tal con su cuerpo.

Tal es pues, según Vaticano II, la situación del papado: pertenece al ministerio episcopal, tiene en él sus raíces y no puede ser separado de él. Es dentro de dicho ministerio que todos los obispos poseen en común (incluido el obispo de Roma, es decir, el Papa) donde se da y debe de seguir dándose la tensión dialéctica entre el polo local (o particular) y el polo universal, entre el polo-pluralidad y el polo-unidad, que juntos forman la comunión. Si alguno se impone al otro, o la pluralidad podría degenerar progresivamente en división, o la unidad a su vez, en una centralización cercana a la dictadura.

Sin embargo, y aquí es donde el asunto comienza a empanantarse, la *Lumen Gentium* no regula la difícil cuestión de los límites concretos de la autoridad y el poder del obispo de Roma frente a los demás obispos (al colegio). No hay, pues, en el Vaticano II ninguna norma jurídica concreta, que en términos claros circunscriba el poder del obispo de Roma. La doctrina en este asunto se equilibra -vistas las cosas con mucho optimismo- mediante el "conjunto de la doctrina". Sin embargo, eso no será suficiente, y se convertirá, como en otros casos, en fuente de tensiones y de lecturas "selectivas".

### 2.3. Situación posconciliar

Lo que fundamentalmente sigue en discusión es el equilibrio entre el poder del obispo de Roma y el de los demás obispos en el colegio episcopal. Al no expresarse con claridad el Vaticano II, la situación es de tal imprecisión que se prefiere seguir ateniéndose a las prácticas del pasado: preconciliares y, por lo tanto, de acuerdo a los planteamientos centralistas

La misión y el poder del papado deben concebirse, pues, como inseparables de la misión y el poder del colegio episcopal. El gobierno de la Iglesia debe de ser pensado en una tensión dinámica en el seno de una misión única, la del colegio episcopal como tal. Colegio que tiene su cabeza, pero una cabeza que "sólo" es tal con su cuerpo.

Tal es pues, según Vaticano II, la situación del papado: pertenece al ministerio episcopal, tiene en él sus raíces y no puede ser separado de él. Es dentro de dicho ministerio que todos los obispos poseen en común (incluido el obispo de Roma, es decir, el Papa) donde se da y debe de seguir dándose la tensión dialéctica entre el polo local (o particular) y el polo universal, entre el polo-pluralidad y el polo-unidad, que juntos forman la comunión. Si alguno se impone al otro, o la pluralidad podría degenerar progresivamente en división, o la unidad a su vez, en una centralización cercana a la dictadura.

Sin embargo, y aquí es donde el asunto comienza a empanantarse, la *Lumen Gentium* no regula la difícil cuestión de los límites concretos de la autoridad y el poder del obispo de Roma frente a los demás obispos (al colegio). No hay, pues, en el Vaticano II ninguna norma jurídica concreta, que en términos claros circunscriba el poder del obispo de Roma. La doctrina en este asunto se equilibra -vistas las cosas con mucho optimismo- mediante el "conjunto de la doctrina". Sin embargo, eso no será suficiente, y se convertirá, como en otros casos, en fuente de tensiones y de lecturas "selectivas".

### **2.3. Situación posconciliar**

Lo que fundamentalmente sigue en discusión es el equilibrio entre el poder del obispo de Roma y el de los demás obispos en el colegio episcopal. Al no expresarse con claridad el Vaticano II, la situación es de tal imprecisión que se prefiere seguir ateniéndose a las prácticas del pasado: preconciliares y, por lo tanto, de acuerdo a los planteamientos centralistas

del Vaticano I. Esto, en la práctica significa que el Papa "está por encima de" la comunión con los demás obispos. En síntesis, la razón de esto hay que ubicarla, una vez más, en la actual imprecisión teológica, que es fuente de indecisiones y que favorece el *statu quo*.

Como ejemplo de lo anterior, tenemos el problema que plantea el estatuto del Sínodo de obispos. En su origen, se reconoce en él la expresión no sólo de la comunión episcopal, sino también, el de la propia colegialidad. Muchos episcopados vieron entonces en el Sínodo la oportunidad de tener cierta participación en la toma de decisiones. Sin embargo, el Sínodo no existe sino para dar "una opinión" al Papa.

De modo análogo, de acuerdo a Ronaldo Muñoz, *...las Conferencias Episcopales hoy en día podrían desempeñar una obra múltiple y fecunda, a fin de que la colegialidad tenga una aplicación concreta*<sup>7</sup>.

En resumen: las nuevas instituciones encargadas de inscribir al Vaticano II en el dinamismo de la vida eclesial, es evidente que todavía no han logrado articular la autoridad del Papa por un lado, y del colegio episcopal por el otro. Resultado: se cae en la práctica preconiliar.

### 3. IGLESIA LOCAL VS. IGLESIA UNIVERSAL

#### 3.1. Planteamientos preconiliares

A la luz de los resultados del Concilio Vaticano I y de toda una tendencia que venía desarrollándose a partir del segundo milenio de la era cristiana, las iglesias locales o particulares eran "simples partes" o "meros distritos administrativos" de la llamada Iglesia universal al frente de la cual se encontraba el Papa. De acuerdo a Ángel Antón:

En otras palabras, ha prevalecido por muchos siglos una primera concepción que, partiendo del centro de unidad en la Iglesia, ha conducido necesariamente a un centralismo y a un uniformismo exagerados<sup>8</sup>.



Según H.-M. Legrand, *El fenómeno en virtud del cual una institución clerical universalmente uniforme casi logra sustituir a la comunión de las iglesias es histórica y sociológicamente complejo*<sup>9</sup>. Menciona que la raíz teológica decisiva se encuentra en el "cristomonismo de la tradición latina medieval". Este cristomonismo nos lleva a una visión piramidal de la Iglesia, donde la jerarquía termina por identificarse con la Iglesia así como tomando todas las decisiones a nombre de ésta.

De la misma forma, *es muy frecuente que esta visión lleve a identificar la Iglesia universal con la Iglesia de Roma, de forma que las relaciones entre la Iglesia universal y las Iglesias locales se concretan realmente en las relaciones entre aquella Iglesia y las restantes Iglesias, hasta el punto de que se llega a perder de vista que también la Iglesia de Roma es una Iglesia local*<sup>10</sup>.

Las consecuencias de esta visión eclesiológica eran funestas tanto para la libertad y creatividad eclesiales, como para el respeto debido a la multiplicidad de culturas en donde la fe cristiana pretendía inculturarse. El centralismo se traducía en uniformidad (que no es necesariamente unidad) que impedía (esto sí necesariamente) la inculturación del Evangelio.

### 3.2. Aportes y precisiones del Concilio

De acuerdo a diversos autores,<sup>11</sup> el Concilio Vaticano II ha abierto o reabierto dos grandes cuestiones eclesiológicas: ¿Cómo se está en la Iglesia? y ¿Dónde existe la Iglesia? Es al interior de esta última donde comienza el paso de una visión de Iglesia universal inmediata a la de "comunión de iglesias", o como lo afirma Ricardo Blázquez, se ha iniciado una visión que acentúa la Iglesia local.

Ciertos cambios llevados a cabo por el Concilio orientan hacia una eclesiología de comunión de Iglesias, este es el caso de la nueva forma de hablar de la "diócesis", que en lugar de

denominarla como "*pars populi Dei*", se adopta mejor la expresión "*portio populi Dei*". Este giro que parece insignificante se explica porque *la diócesis no resulta de la fragmentación de la Iglesia, cosa que indicaría 'pars', sino que la 'porción' es de la misma cualidad y propiedad del conjunto*<sup>12</sup>. Por lo tanto, esto excluye que una Iglesia local diocesana sea sólo una parte de la Iglesia entera, que sería la única que tendría la plenitud. Ahora, la Iglesia local diocesana es una presencia y una manifestación plena de la Iglesia de Dios. Sin embargo, es claro que la Iglesia local no es "toda" la Iglesia.

Lo anterior es parte de una visión novedosa que podemos denominar como una eclesiología "ascendente" o "desde abajo". En ésta, no se entiende que el todo sea anterior a sus partes, sino que más bien se supone que el todo existe, está constituido por, en y a partir de la realización de sus muchos elementos constituyentes<sup>13</sup>. En contraste con la visión "descendente" que se fundamenta en un cristomonismo, esta visión *...se asocia a una perspectiva pneumatológica o trinitaria de la Iglesia según la cual, cada autorrealización local manifiesta la plena realidad espiritual de la comunión en el Espíritu Santo de Cristo*<sup>14</sup>. De aquí resulta que la realidad denominada "Iglesia universal" no es una realidad separada de las "Iglesias locales", sino que es "la comunión de las Iglesias locales". Con esto no se quiere decir que la Iglesia universal sea la "suma" de todas las Iglesias locales, sino la "comunión" de ellas.

En relación al tema de las culturas y de la inculturación del Evangelio, es precisamente esta comunión la que permite descubrir una "fraternidad de respuesta común" no sólo a través de los siglos, sino también por encima de todas las culturas. No es la "uniformidad" de los ritos y de las liturgias lo que nos une en una "comunidad de fe, esperanza y amor" (LG 8), sino la comprensión común del sentido profundo del Evangelio, el cual no sólo puede, sino que debe de ser vivido en la diversidad de la pluralidad de culturas.

### 3.3. Situación Posconciliar

Hay autores como Ángel Antón que afirman que indudablemente se han dado pasos importantes, después de clausurado el Vaticano II, en orden a que las Iglesias locales hagan oír su voz en Roma (sínodo de obispos, reuniones más o menos periódicas del colegio cardenalicio, actividad periódica de obispos residenciales en los dicasterios de la curia romana, etc.) y para que Roma esté presente en las muchas Iglesias<sup>15</sup>

Sin negar que lo anterior sean pasos indudables en el camino hacia una nueva comprensión de la relación que debe haber entre las Iglesias locales y la Iglesia universal (camino que no puede recorrerse completamente en escasos treinta años), otros autores no se muestran tan optimistas<sup>16</sup>. Para estos autores, la mentalidad de la eclesiología descendente prevalece todavía en los círculos romanos; se da un etnocentrismo al identificar a la Iglesia con unas realidades particulares de la cultura occidental; y, además, la comunión entre las Iglesias espera todavía una adecuada expresión teológica y estructural que vaya más allá de una postura jurídicista. En otras palabras, aquí también se carece mecanismos o estructuras reales que permitan a las Iglesias locales defenderse de las arbitrariedades de una Iglesia universal que al no dialogar, impone, y al imponer pretende generar una unidad (uniformidad) que tiene poco de evangélica. Y así, de la misma manera que en los temas anteriores, la inercia de siglos se impone en la vida cotidiana de la Iglesia.

## 4. LA RENOVACIÓN PROPUESTA POR EL CONCILIO

El capítulo I de la *Lumen Gentium* se titula: El Misterio de la Iglesia. El término "misterio", original del griego y su traducción al latín por "sacramento", significa la coexistencia del elemento humano con el divino, de lo eterno con lo temporal, de lo invisible con lo visible. Debido a ello, la Iglesia es misterio por la unión que en ella se verifica entre lo histórico-social (humano) y lo espiritual-divino. En otras palabras, la

Iglesia tiene un origen divino porque es Dios quien convoca, pero ella misma no es divina; ella es congregación de creyentes donde se dan la santidad y el pecado. El origen divino de la Iglesia es un origen trinitario: es obra de Dios, en ella se hace presente el Espíritu y en ella se conserva la tradición y la herencia histórica de Jesús de Nazaret.

Con esta primera forma de expresar la realidad de la Iglesia, el Concilio quiso expresamente superar esa visión preconiliar que afirmaba que la Iglesia era, sobre todo, su parte institucional y jerárquica, estableciendo entonces que la Iglesia es, antes que nada, una convocación de Dios y una respuesta humana. Y en ella se verifica la comunión de Dios con los seres humanos y de estos entre sí, formando una comunidad. Esta comunidad es sacramento -signo e instrumento- de su voluntad, es decir, del reino de Dios.

Y esta comunidad es entonces "pueblo de Dios" peregrino en la historia, cuya misión, iniciada por Jesús de Nazaret y bajo la fuerza del Espíritu, consiste en buscar la comunión de toda la humanidad con Dios y entre sí. Por lo tanto, no es sólo una realidad "de arriba" ni sólo una agrupación humana. Por ello, el Concilio quiso iniciar con este concepto clave de Iglesia-Pueblo de Dios-Misterio de comunión.

Si se hablara sólo de la Iglesia como "Misterio", fácilmente se caería en el espiritualismo, en una eclesiología idealista fácilmente manipulable; el concepto de "pueblo de Dios" es el que resalta las dimensiones horizontales, históricas y sociológicas del misterio eclesial. A la inversa, el concepto "pueblo de Dios" necesita ser enfocado con el trasfondo del misterio eclesial para que no se convierta en una connotación meramente sociológica y empírica.

## **5. LA RENOVACIÓN RECIBIDA CREATIVAMENTE EN AMÉRICA LATINA**

En América Latina, región marcada por la pobreza y la marginación de las grandes mayorías, se hará una recepción

no pasiva sino creativa de esta eclesiología. Se reconocerá el gran avance que el Concilio dio a la teología sobre la Iglesia. Sin embargo, el contexto permitió dar un paso más a esa reflexión. De la universalidad del "todos" del pueblo, se pasó a la concreción del "pueblo pobre" porque, en palabras de Jon Sobrino:

*El Espíritu de Jesús está en los pobres y desde ellos re-crea la totalidad de la Iglesia...Se está diciendo que la historia de Dios pasa indefectiblemente por los pobres, que el Espíritu de Jesús toma carne histórica en los pobres y que desde ellos se observa la dirección que debe de tomar la historia según Dios...Esto significa que los pobres son el auténtico 'lugar teológico' de la comprensión de la verdad y de la praxis cristiana, y por ello también de la constitución de la Iglesia<sup>17</sup>.*

Surge así la Iglesia de los pobres que pretende situarlos al centro de su totalidad, encontrando en ellos su principio de estructuración, organización y misión. Esta Iglesia de los pobres, surgida de Medellín, es lo que la Iglesia Latinoamericana devuelve a la Iglesia universal. La devuelve con humildad y sin pretender imponerla, pero la ofrece como ayuda también a otras iglesias para su propio crecimiento.

## **6. TAREAS DE LA IGLESIA DESDE LA CAUSA DE LOS POBRES**

De los aportes eclesiológicos, tanto del Concilio Vaticano II como de Medellín, hay mucho de realidad irreversible. Hoy día, hasta en documentos que salen de Roma, es ya un lugar común eclesial "la opción preferencial por los pobres" y lo que ésta supone de encarnación en su realidad y propiciación de su liberación. Por su parte, esta Iglesia de los pobres ha madurado. Así, manteniendo la siempre urgente necesidad del compromiso histórico con la liberación, ha crecido en lo personal y en lo trascendente; su teología ha ido desarrollando una visión de Dios como liberador y también como Padre/Madre, una visión de Jesús portador de la buena noticia del

reino y también como el Cristo que es en sí mismo buena noticia y una espiritualidad que es vista como necesaria.

Manteniendo la necesaria presencia de los cristianos en los procesos de liberación, ha crecido en la comprensión de lo que debe de ser el aporte cristiano a ellos: la defensa de su justicia, legitimidad y necesidad, pero también la necesidad de imbuirlos de espíritu cristiano, humanizarlos y desdogmatizarlos tanto desde el punto de vista ideológico como desde la conducción realista de ellos.

A esto hay que añadir que la Iglesia de los pobres sigue siendo una necesidad. Lo es para la realidad histórica del continente. La Iglesia puede y en algunos casos o en algunos aspectos sólo ella puede dar una esperanza y orientación sobre su caminar liberador. Además, una Iglesia de los pobres será la que mantendrá suficiente credibilidad para seguir activa e influyente en la sociedad. No hay que olvidar que los profetas o, el mismo Jesús, en cierto sentido fracasaron, aunque en el fondo triunfaron.

Pensar, como sugieren algunos teólogos, en un Vaticano III...significa reconocer que el Concilio Vaticano II fue un concilio de transición, porque no podía ser más, si quería mantener la unidad. Su espíritu fue el de una renovación que cuidó de no destruir la herencia de siglos que había recibido: con sus deudas y dones, con su santidad y su pecado: asumiendo el conflicto sin pretender destruir al "otro". En otras palabras, si entabló un "diálogo abierto y sincero con el mundo" no podía dejar de hacerlo también al interior de la Iglesia.

Pensar en un Vaticano III... significa también mantener un talante y un compromiso: mientras acabamos de cerrar puertas con el testarudo pasado, mantener la lucha "desde abajo" y "de la periferia al centro", confiados en que el Espíritu, que actúa en la Iglesia y en la sociedad, y que fue el que suscitó tanto el Concilio Vaticano II como Medellín, está a favor del crecimiento de los laicos en la Iglesia local, a favor de la verdadera comunión de Iglesias locales y a favor de los pobres en la historia.

## NOTAS

- 1.- Cf. WULF, F., *¿Ha logrado el concilio su objetivo?*, Selt 97 (1986) 4-5.
- 2.- Cf. LATOURELLE, R., *Introducción*, en: Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987) (Ed. René Latourelle), Sígueme, Salamanca 1989, 13.
- 3.- Ibid.
- 4.- Cf. ESTRADA, J. A., *La identidad de los laicos*, Paulinas, Madrid 1990, 153.
- 5.- Ibid., 155.
- 6.- Para esta parte sigo de cerca la reflexión de J.M. René Tillard, *El obispo de Roma*, Sal Terrae, Santander 1986.
- 7.- Cf. MUÑOZ, R., *As Conferencias Episcopais numa eclesiologia de comunhao e participacao*, Perspectivas Teológicas 26 (1994) 65.
- 8.- ANTÓN, A., *Eclesiologia posconciliar: esperanzas, resultados y perspectivas para el futuro*, en: Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987). René Latourelle (Ed.), Sígueme, Salamanca 1989, 288.
- 9.- LEGRAND, H. M., *Compromisos teológicos de la revalorización de las iglesias locales*, Concilium 71 (1972) 57.
- 10.- KOMONCHAK, J., *La Iglesia universal como comunión de iglesias locales*, Concilium 166 (1981) 370.
- 11.- BLÁZQUEZ, R., *La Iglesia local*, en: La Iglesia del Concilio Vaticano II, Sígueme, Salamanca 1988, 121.
- 12.- Ibid., 122.
- 13.- Cf. KOMONCHAK, J., Op. Cit., 371.
- 14.- Ibid.
- 15.- ANTÓN, A., Op. Cit., 288.
- 16.- Cf. KOMONCHAK, J., Op. Cit.
- 17.- SOBRINO, J., *El Vaticano II y la Iglesia en América latina*, en: El Vaticano II, veinte años después, (Eds. C. Floristán y J.J. Tamayo), Cristiandad, Madrid 1985, 105-134.

# RELACIÓN IGLESIA-MUNDO MODERNO A 30 AÑOS DEL CONCILIO

*José Luis Franco B*

*Para entender el alcance del Vaticano II resulta fundamental ser testigos del trato y suerte que la *Gaudim et Spes* (GS) ha tenido luego de 30 años de haber sido clausurado el Concilio. Valorar la suerte de la GS de alguna manera es valorar el Concilio.*

*No se puede supervalorar la GS pensando que ya es insuperable, como si fuera un punto de llegada y no de partida. Por lo tanto, si es punto de partida está abierto a ulteriores desarrollos.*

*La GS sigue siendo punto de referencia para activar la radicalidad del evangelio en su potencialidad transformador del mundo. Para ello es necesario redescubrir los nuevos signos de los tiempos donde ha de hacerse operativa, no solo a nivel pastoral, sino también a nivel teológico, espiritual, simbólico...*

## **1. RELACIÓN DE CONFRONTACIÓN ENTRE LA IGLESIA Y EL MUNDO**

**P**ara entender el alcance del Vaticano II resulta fundamental ser testigos del trato y suerte que la *Gaudim et Spes* (GS) ha tenido luego de 30 años de haber sido clausurado el Concilio. Valorar la suerte de la GS de alguna manera es valorar el Concilio en lo que respecta a su nueva presencia en el mundo moderno y por sus implicaciones, valorar los cambios que su propia articulación interna requiere por esta novedosa presencia. Dada la decisiva im-



portancia de la GS, nos acercaremos al análisis de la relación Iglesia-Mundo desde la perspectiva de esta Constitución.

Ahora bien, para entender el alcance de la GS es necesario ver la relación que guardaba la Iglesia y el mundo antes del Concilio Vaticano II.

Si quisiéramos caracterizar esa relación con una palabra diríamos que dicha relación era de confrontación. Ciertamente había relación y siempre la ha habido, sólo que ésta se caracterizaba por lo negativo y no por lo positivo. Durante mucho tiempo nuestra Iglesia vivió bajo el régimen de Cristiandad. Con la aparición de los Estados modernos, la Revolución Francesa, la Ilustración como factores evidentemente muy significativos, el lugar que la Iglesia venía ocupando se vino abajo. La Iglesia empezó a ser vista como un bastión de oscurantismo donde sus tradicionales supremacías (de lo espiritual, lo trascendente, del orden sagrado, etc.) son puestas en tela de juicio y son revocadas por la sociedad moderna emergente. El orden temporal organiza el poder sin la bendición eclesial, puesto que tal emana de la sociedad, por lo que ya no se le concibe como dado por Dios y administrado por el poder sagrado.

Esta sociedad moderna pasa de una minoría de edad en la que era tutelada y como quien dice llevada de la mano, a una mayoría de edad, donde ella por sí misma y sin el aval externo toma sus propias determinaciones. Sin lugar a dudas la *Ilustración* juega aquí un papel central, pues orienta hacia una mayoría de edad que consiste en sentirse libre de la minoría de edad que significaba la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la guía de otro. Ahora con la mayoría de edad se puede hacer uso público de la razón práctica sin necesidad de otras argumentaciones. Descubre la autonomía del sujeto que se libera de la tradición, autoridad, etc. y descubre las estructuras socio-económicas injustas y la lucha por la liberación de las mismas. Descubre o conquista la autonomía de las realidades terrestres, autonomía que le venía siendo negada.

Antes del Vaticano II las realidades "mundanas" eran consideradas como pecado, como realidades inferiores, paralelas y sin derecho a la autonomía. No eran buenas. Eran realidades carentes de un proyecto de salvación y por lo mismo no comportaban un sentido mayor. La cristiandad se caracterizó por una clara distinción dualista entre realidades terrestres y espirituales, a pesar de que la Iglesia se concebía como una totalidad que instrumentalizaba al mundo; se vivía una relación de Iglesia y mundo. Después se pasó a un confrontación muy evidente a partir de la revolución francesa en la que la relación era de la Iglesia contra el mundo o frente al mundo, situación que en términos generales perdura hasta el Concilio Vaticano II<sup>1</sup>.

Y no es que sea el rechazo de las actitudes eclesiales y sus tradicionales comportamientos lo que va a suscitar un movimiento contrario, sino que es la aparición de esa novedad lo que se va a confrontarse con una Iglesia caracterizada fundamentalmente como de cristiandad y esa Iglesia, que no se equivoca en el diagnóstico de lo que está pasando, decide cerrarse y confrontarse con esa modernidad emergente. Su respuesta es lo que algunos han llamado Iglesia de Nueva Cristiandad.

### **1.1. Del enfrentamiento al acercamiento**

Con este movimiento de índole racionalista se va generando poco a poco una nueva conciencia que se puede caracterizar de histórica, científica e instrumental, la cual cuestiona de raíz la conciencia fatalista precedente y entiende la realidad como modificable a través de la praxis humana. Esta nueva conciencia disuelve lentamente las supersticiones y los prejuicios, pero también el mundo simbólico. Es también una conciencia crítica -frente a la conciencia dogmática- en cuanto que lo cuestiona todo, por lo que es entendible que uno de los blancos de esta crítica es la religión, es la Iglesia. Ésta es relegada en el mejor de los casos, a la esfera privada de la

conciencia y del culto, desestimando el potencial utópico-mesiánico histórico.

Ante esta situación nueva la Iglesia responde con una actitud anti-revolucionaria, condenando la modernidad y creando su propio mundo. La Iglesia se enquistaba, no porque se equivocara en su análisis de la realidad, sino porque decide darle un tratamiento de rechazo y condena. Se confronta al mundo moderno restaurando la cristiandad. Así nace la Doctrina Social de la Iglesia, las escuelas, partidos, sindicatos, hospitales, etc. Se puede decir que así responde a las necesidades "exteriores", pero en su "interior" responde organizándose piramidal y autocráticamente. La iglesia se autodefine como sociedad perfecta, jerárquica y desigual por voluntad de su fundador. El poder se concentra en el papa y se sacraliza la autoridad eclesiástica. Consecuencia de todo ello es el eclesiocentrismo. La iglesia se autocomprende como la realización del Reino de Dios en la tierra, por lo que se convierte en fin en sí misma, dándose una inversión en su misión<sup>2</sup>.

A grandes rasgos, es a esta historia a la que Vaticano II va a responder con una actitud y prácticas muy diferentes. La carga histórica acumulada era mucha, por lo que el reto y la dimensión de la respuesta no pueden valorarse sino en esa dimensión. Aunque se considerara que el Vaticano II con la GS no ha logrado muchos de sus objetivos e intuiciones, la sola apertura, el solo tomar sobre sus hombres tan enorme carga histórica es un hecho de por sí relevante y digno de todo reconocimiento.

Pero no se crea que la apertura fue un acto voluntarista que nació por arte de buena voluntad y disposición. También esa apertura tiene su historia y sus antecedentes. Al Concilio lo que llega es un proceso de acercamiento, apertura y diálogo que ya se venía realizando en muchos medios y espacios eclesiales. El Concilio también es ese ambiente previo y ese espíritu que ya venía haciendo nuevas las cosas.

La apertura no fue algo que súbitamente surgió, sino que tanto a nivel del mundo moderno como al interior de la Iglesia se venían gestando una serie de movimientos que harán

eclosión en el Concilio, porque ya habían madurado. Entre estos movimientos o factores internos tenemos en el campo de la teología por ejemplo el desarrollo de la "Nueva Teología", los desarrollos teológicos de K. Rhaner, B. Häring, Y. Congar, J. Maritain, E. Mounier etc., tan solo por nombrar a algunos. Incluso antes, los escritos de Teilhard de Chardin, muy en consonancia con una idea de progreso y desarrollo, circulaban en Europa en forma de manuscritos hasta 1955, cuando muere Teilhard. A partir de ahí se publicaron, causando gran impacto en la línea de una apertura al pensamiento científico, específicamente el ligado a la evolución. La teología como se puede vislumbrar, ya venía enfrentando las difíciles cuestiones planteadas por la ciencia moderna.

Otras puertas importantes de la modernidad fueron el movimiento bíblico por el que entra la hermenéutica, la crítica histórico-literaria, etc., el movimiento litúrgico que ya valoraba la participación de la gente en las celebraciones, el pluralismo de expresiones litúrgicas y el movimiento ecuménico por el que entra el espíritu de diálogo, de tolerancia, la aceptación del pluralismo, el derecho a la libertad religiosa, etc.

En el mundo obrero los Padres operarios se insertaron en el mundo del trabajo obrero, hasta 1959 en que fue interrumpida la experiencia por Roma. En el mundo laico la Acción Católica con todas sus ramificaciones (JEC, JUC, JOC, ACO, JAC, JIC) jugó un papel muy importante. Al principio eran algo así como una especie del brazo largo de la jerarquía para hacerse presentes en un mundo considerado hostil o al menos indiferente, pero y tal vez sin intentarlo terminaron por introducir la modernidad dentro de la Iglesia. Introdujeron la problemática del mundo moderno en su seno<sup>3</sup>.

Ciertamente y como era natural, este ambiente se corresponde más con el mundo centro-europeo y menos con el resto de la humanidad, lo cual no significa que sólo los primeros vibraran con esas novedades o que sólo ahí se daban estas realidades.

Además, Juan XXIII, con su gran sensibilidad y atento a los signos de los tiempos a los que habría que estar abiertos según su bula *Humanae salutis* del 25 de diciembre de 1961, era testigo de cómo el mundo moderno con su ciencias y tecnología se estaba secularizando. La Iglesia parecía corría el riesgo de quedarse sin ese mundo lleno de ciencia y técnica que les posibilitaba niveles de bienestar nunca antes conocidos y por lo mismo otra sensibilidad para relacionarse con todas las cosas. Esto en el frente del capitalismo desarrollado. En el otro frente y por otras razones, la sociedad socialista también restaba fuerza a las Iglesias. Sólo quedaba el mundo pobre y específicamente el mundo agrario como un espacio propicio para seguir el desarrollo de la vida de fe en ambiente eclesial. La apertura, vista a la distancia parecía un asunto de suma urgencia, bajo riesgo de quedarse fundamentalmente anclados en el mundo digamos tradicional.

Como se mencionó, los factores que harán eclosión en Vaticano II y específicamente en GS también son del orden social. El mundo era testigo del fin del colonialismo tradicional y de un cierto ascenso del Tercer Mundo. Varios países de África y Asia habían conseguido recientemente su independencia y se ubicaban en un contexto de esperanza y libertad. Las colonias portuguesas también se movían en esa dirección.

Europa se había levantado y había resurgido de la Segunda Guerra mundial con un gran avance, sobre todo en la esfera económica. El Primer Mundo se modernizaba aceleradamente y la economía de mercado salía triunfante. La racionalidad económica capitalista se imponía y el nuevo rostro del capitalismo, al menos en el Primer Mundo, era menos salvaje y al parecer más humano. En Europa se respiraba un ambiente de distensión, después del stalinismo de Kruchov<sup>4</sup>.

Las mismas enseñanzas sociales del Papa contribuyeron a un ambiente menos tenso y más de diálogo con las encíclicas *Mater et Magistra* (1961) y *Pacem in terris* (1963) que abrían

la sensibilidad de la Iglesia para las grandes señales de los tiempos: el ascenso económico-social de los trabajadores, la promoción de la mujer, el fin de la dominación colonial (tradicional).

Dicho lo anterior, la relación con el mundo moderno requería de una re-articulación de la presencia de la Iglesia en el mundo y por lo mismo de una re-articulación de su vida interna y de su universo simbólico (liturgia, teología, sacramentos, etc.). En su re-articulación con el mundo habría que responder cómo sería su presencia en un mundo en desarrollo y cuando la idea de desarrollo no era cuestionada y estaba en auge. ¿Sería factor de freno o motor en el desarrollo de los pueblos? ¿Sería una presencia pasiva o activa en el mundo social? ¿Qué papel jugaría en los procesos emancipatorios de los diversos pueblos que buscaban mejoras de todo tipo?<sup>5</sup>

Por mucho tiempo la relación con el mundo se había caracterizado negativamente y por lo negativo. La modernidad liberal del siglo XIX había acometido contra la Iglesia. Los mismos procesos de urbanización, modernización, secularización, progreso técnico, etc., aparecerán para esa Iglesia como peligros para la fe, por lo que se "enclaustra" contra esa modernidad. De ambos lados la agresividad se hacía presente y también la de ambos lados se hacía necesaria una nueva re-articulación en sus relaciones.

## 2. LA IGLESIA EN EL MUNDO MODERNO

Esta conciencia que quería superar el divorcio entre mundo e Iglesia desemboca en el Concilio y se expresa particularmente en la *Gaudium et Spes* donde la Iglesia se concibe servidora (n. 3). La misión de la Iglesia en el mundo es servir al mundo, ...*de tal manera que la misión de la Iglesia se manifiesta como religiosa, y por eso mismo humana en el más alto grado* (n. 11), por lo que ya no es posible entender su misión dualísticamente<sup>6</sup>.

Con esta Constitución nos encontramos ante una nueva actitud cristiana en relación al mundo moderno. Aunque cronológicamente es el último fruto del Concilio, su significación y espíritu atraviesan todo el Concilio y nos muestran el corazón de lo que el Concilio quiso ser como evento eclesial. De alguna manera asumir la novedosa propuesta de la GS en su relación con el mundo, es asumir el espíritu del Evento Conciliar y por qué no, asumir el Concilio como un todo. De ahí que las vicisitudes de la GS son en general las dificultades que el Concilio ha tenido en su recepción, durante estos 30 años<sup>7</sup>.

La novedad inaugurada por el Concilio exige y exigía para subsistir una transformación radical de la mentalidad de toda la Iglesia, lo cual se hace posible dando una nueva expresión teológica a la manera tradicional de comprender la existencia cristiana en todas sus dimensiones<sup>8</sup>. El Concilio con la GS supone un cambio radical de mentalidad en las relaciones Iglesia-Mundo, que da lugar a un nuevo paradigma en ruptura con el anterior. Puede hablarse de un *antes* y un *después* de la GS<sup>9</sup>.

## 2.1. Apertura y diálogo con un mundo lugar de salvación

La GS da por clausurada la vivencia del cristianismo como huida del mundo y abre una concepción más optimista del mundo: como espacio de salvación. Teniendo como principio esta idea positiva del mundo, de la creación, se establece una relación con el mundo en un tono sereno, dialogante, distinto y distante del tono condenatorio precedente.

No se trata, como había sucedido en otros concilios, de asumir posiciones dogmáticas o condenatorias respecto al mundo, sino que se trata de intensificar el diálogo con el hombre de hoy. La Iglesia con el Vaticano II se abre a la modernidad, se abre a un mundo religioso pluralista y una sociedad secular.

Ahora con Vaticano II ya no será una Iglesia y el mundo o contra el mundo, sino EN el mundo y el mundo moderno. La nueva relación de la que nos da perfecta cuenta la *Gaudium*

*et Spes* no sólo se articula con el mundo sin considerarlo su rival, sino con una disposición muy diferente: hace hincapié en las alegrías y las esperanzas, sin ocultar los dolores y las angustias, sobretodo de los pobres.

La relación con el mundo, con la historia, se presenta como una relación con profunda imbricación, sin caer en la identificación, la confusión, pero tampoco sin división o separación. De aquí a la afirmación de la autonomía de las realidades terrestres ya no hay distancia, con lo que respetando su legítima autonomía (relativa), anima al mundo al más puro cumplimiento de sus tareas, como una obra que no necesita de la bendición de la Iglesia para que por sea buena.

El Concilio en vez de ubicarse en la lógica de los dos órdenes: el natural y el sobrenatural, se va ubicar en una lógica cristológica y considera que el misterio de Cristo afecta a toda la historia del género humano y afirma que la clave y "el centro y fin de toda la historia humana se encuentra en su Señor y Maestro" (GS 10). En el n. 38 de la GS se nos dice que el Verbo de Dios asume y recapitula toda la historia en él. Por lo tanto hay una clara unidad de la historia humana y la de la salvación, ya que el mismo Dios creador es Salvador e igualmente Señor, tanto de la historia humana como de la historia de la salvación (Cf. GS 61).

Desde esta perspectiva todo lo humano encuentra eco en la GS. El cometido de la iglesia no se reduce a lo espiritual, sino que es toda la persona del hombre la que hay que salvar, es la sociedad entera la que hay que renovar (GS 2). Si es así el asunto, el mundo no puede ser visto sino de una manera constitutiva, su relación con él no puede ser una posibilidad a elegir, sino que pertenece al espacio de su misión, de su servicio y por lo tanto al espacio de la realización de su propia identidad. Sin una correcta articulación con el mundo, donde el Reino de Dios sea el gran horizonte y la Iglesia sacramento, signo e instrumento del Reino al servicio del mundo, la Iglesia no podría constituirse en su más profunda identidad. Reino-Iglesia-Mundo son los elementos que no pueden faltan nunca



y si alguno falta o no está bien articulado la Iglesia se desdibuja en su propio rostro.

El propio título de la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo de hoy, ya indica que la relación con el mundo no es accidental o un mero encuentro obligado, sino que le es constitutiva. La Iglesia es en el mundo y sin el mundo no es, al menos como condición histórica de existencia. Negar esa relacionalidad sería negar algo constitutivo y por lo mismo algo que pertenece a la misma identidad relacional de la Iglesia que no existe para sí. La novedad de la nueva relación no consiste en que tal sea de confrontación, de oposición, de separación, de negación, de *fuga mundi*..., sino de diálogo, de apertura, de encuentro, lo cual, evidentemente ubica en una situación para que la relación sea más fructífera y para que la misión de la Iglesia sea más integral<sup>10</sup>.

La Iglesia con este acercamiento, con esta apertura dialogal podrá acercarse y conocer mejor las alegrías y tristezas, los temores y las esperanzas de los hombres y podrá con más decidida conciencia ponerse a su servicio desde la lógica del Evangelio. El número 43 invita y exhorta a los cristianos a construir una síntesis vital entre fe y actividad secular, siguiendo el ejemplo de Cristo, para la gloria de Dios. En otras palabras, no hay dualismo entre el amor a Dios y el amor a los hombres. Somos invitados a una doble fidelidad; a Dios y a los hombres, en el más puro cumplimiento de nuestras tareas en la historia. La historia no es más historia profana e historia sagrada, sino una sola historia de amor que constituye al hombre en la más pura unidad<sup>11</sup>.

Los padres conciliares tenían que tomar posición -y de hecho lo hicieron- en un tema tan complejo como es el de las relaciones entre la historia y la salvación, la Iglesia y el mundo, etc. Hoy podemos valorar mejor lo delicado e importante del asunto, pues nada ha influido más en el desarrollo de la eclesiología posconciliar como la GS<sup>12</sup>. Las iglesias, especialmente las del Tercer Mundo se han dejado orientar por los principios que brinda esta Constitución. El tema de la

salvación en medio de los hombres, en este mundo de hoy ha sido prioritario para las iglesias después de la GS, así se reconoce la densidad salvífica de la historia (GS 11).

Transcurridos los años vemos una evolución en el enfoque del conocimiento y aceptación de que la vida humana es una, y por consiguiente son inseparables sus aspectos material y espiritual, humano y divino<sup>13</sup>. En este contexto la Teología del Desarrollo, muy propia de la GS, asume sin dualismos, sin reduccionismos la unidad entre fe y vida, historia y salvación y da paso a la Teología Política y posteriormente a la Teología de la Liberación, ambas con sus respectivas originalidades.

### 3. LA GS Y EL MUNDO DE LOS POBRES

No se necesita ser científico social para constatar los acelerados cambios que sufre nuestra sociedad. Entre la sociedad de nuestras días y la de los años 60's ya existen muchas diferencias. El mundo moderno ya no es el mismo y cuando la Iglesia habla del mundo de hoy, ese muy es muy diferente del que la GS nos habla y nos da algunas descripciones.

El mundo moderno a 30 años del Concilio es muy diferente de aquél con quien la Iglesia quería y de hecho se abrió al diálogo. En este sentido las preocupaciones no pueden ser las mismas, aunque el espíritu que las anima sea el mismo Espíritu que suscitó esta apertura con el evento Conciliar.

En el acercamiento al mundo moderno la Iglesia avanzó mucho en la reconciliación. Se convirtió en una Iglesia más accesible al hombre ilustrado. En este sentido el Concilio respondió más a la problemática de ilustración europea y al contexto social de un capitalismo desarrollado. La pregunta que desde América Latina nos planteamos, es hasta dónde el Concilio encarnó el problema del hambre, de la pobreza, de la miseria del mundo de hoy.

Ciertamente estos temas no estuvieron ausentes en el Concilio. El Cardenal Lercano quería que el tema de la Evangelización de los pobres fuera el tema del Concilio.

Mons. Himmer dijo que hay que reservar a los pobres el primer lugar en la Iglesia. Pero la idea no fue recogida en los textos con la misma fuerza con que había sido lanzada<sup>14</sup>. El n. 1 de la *Gaudium et Spes* habla de las alegrías, esperanzas, tristezas y angustias de los hombres de hoy, sobretodo de los pobres. Muestra la preocupación porque el desarrollo económico está creando brechas y agrava las desigualdades sociales, empeora la situación de los débiles y desprecia a los pobres (GS 63).

Sin embargo, con estos textos, el Concilio pone en marcha el desarrollo de esta aportación que acontecerá después con las Conferencias Episcopales de Medellín, Puebla y en menor escala Santo Domingo, quienes hablarán de la opción preferencial por los pobres, con todo lo que ello conlleva.

Sin lugar a dudas el lugar que ocupa el llamado a estar atentos a los signos de los tiempos para corresponderles con fidelidad cristiana ocupa un lugar central en la experiencia de la Iglesia de América Latina (en sus organismos, obispos, teólogos, laicos...). Se ha llegado a la convicción de que comprender el momento histórico para comprender "las alegrías y las esperanzas, las tristezas y las angustias" (GS 1) del ser humano latinoamericano, de los pobres, a la luz de la Palabra, para así poder servirlo, son los grandes desafíos que la Iglesia ha asumido de manera explícita en el Concilio Vaticano II.

El centro de esta preocupación es el hombre concreto, según el contexto variable de los tiempos (de los signos de los tiempos según Vaticano II) y no simplemente Dios. Encontramos por tanto una preocupación muy moderna por antropocéntrica, lo cual no entra en confrontación con el teocentrismo. No hay un dilema entre teocentrismo y antropocentrismo. La Iglesia por fidelidad a Dios es profundamente teocéntrica. El motivo de su antropocentrismo es teológico, es religioso. Su humanismo lo centra en Dios, no en el hombre, pero no por ello es menos antropocéntrico el acercamiento al ser humano concreto.

Pero el asumir los gozos y esperanzas, las tristezas y angustias del hombre, conforme al contexto variable de los tiempos, nos debe conducir a la pregunta: ¿quién es ese

hombre contextualizado al que como Iglesia debemos servir? En el contexto del evento del Vaticano II ese hombre era el hombre moderno, ilustrado, con formación académica. Si quisiéramos ubicarlo en pocas palabras diríamos que se corresponde con los sectores medios ilustrados. Pero en América Latina, el Tercer Mundo y lo pobre del mundo ese hombre es el pobre, el desempleado, en enfermo, el marginado. Aquí cabe la pregunta de ¿al servicio de las esperanzas y angustias de qué grupo de personas debe estar la Iglesia?<sup>15</sup>.

La situación de vida infrahumana, de miseria y desesperación en que viven grandes sectores de la humanidad son, como afirma Juan Pablo II, "...bajo otro nombre, 'las tristezas y las angustias' de hoy, 'sobre todo de los pobres'; ante este vasto panorama de dolor y sufrimiento, el Concilio quiere indicar horizontes de 'gozo y esperanza'" (*Sollicitudo rei socialis* 8)

Si en tiempos del Concilio y reflejado en la *Gaudium et Spes* se refleja que el mundo es desigual, que existe una gran distancia entre ricos y pobres, si para Medellín, Puebla y en parte Santo Domingo esa situación se ve como un gran clamor, para los 90's esa situación es verdaderamente desastrosa. Los que en los 60's, 70's y parte de los 80's era una situación de empobrecimiento, de explotación..., hoy ya ni siquiera esa suerte mala es posible tener, porque hoy está peor la situación. Los niveles de vida han bajado impresionantemente en el mundo pobre. Los que antes era trabajo mal pagado, hoy es desempleo y a veces subempleo. Lo que era una perspectiva de esperanza más o menos remota hoy se torna muy difícil.

Esto debe conducirnos a afirmar que la misión de la Iglesia en su relación con el mundo moderno no sólo exige la fidelidad a Vaticano II, sino incluso una radicalización de esa gran opción. La opción por el hombre, por el pobre, hoy requiere contextualizarse con una gran fidelidad y radicalidad. Tenemos la misión de llevar buenas nuevas a estas personas, pero con una lógica que responda a las exigencias de la modernidad, con una racionalidad que sea capaz de articular

el Espíritu y las contribuciones de la sociedad moderna, pero también que sea una racionalidad al servicio de los pobres. Nuestra relación con el mundo moderno pasa hoy por entre en medio de los pobres y exige nuestra fidelidad a estos signos de los tiempos. Nuestra articulación privilegiada con el mundo moderno han de ser los pobres y lo han de ser, sobretodo, por fidelidad a Dios y a su Iglesia.

#### 4. REACCIONES Y LÍMITES DE LA APERTURA AL MUNDO MODERNO

A 30 años de la GS y la clausura del Concilio es normal que hayan surgido una serie de reticencias y voluntarismos respecto del Concilio. En este pequeño apartado pondré más atención en las reticencias y en los motivos de temor y en algunos de temblor por los desarrollos del Concilio. Evidentemente se encuentra aquí un problema de hermenéutica, de interpretación. ¿Cómo entender y valorar lo que dijeron los padres conciliares y que ha quedado reflejado en los textos? ¿Cómo entender y valorar no solo los textos, sino el evento en su singularidad histórica, social, espiritual..?

Los problemas suscitados por el desarrollo de esta apertura han estado en el tapete de las discusiones. Están quienes afirman que esa apertura al diálogo fue precipitada y sin preparación previa, por lo que los cristianos se ven sumamente ingenuos en la relación con el mundo moderno. Acostumbrados a categorías religiosas y a marcos no secularizados, los cristianos se vieron como en un barco sin brújula y sin saber que hacer con él. Montados en esa argumentación no faltan sectores eclesiales que gustarían de dar marcha atrás.

Otro de las reacciones que han emergido es la referente a la re-articulación de su discurso. Como se dijo previamente, si algunos consideraban precipitado el diálogo, a esto se le suma el hecho de que si, como sucedió, se abrirá al mundo moderno en actitud de diálogo para acompañar, ayudar a discernir, animar, alentar, promover..., procesos de cambio y

desarrollo, no podría hacerlo sin cambiar la articulación de su discurso. Necesitaba de una manera discursiva diferente que diera razón, con racionalidad moderna, de los contenidos de la fe. Aquí es donde se encuentra otro de los puntos de tensión. Para algunos el Concilio sólo tenía que actualizar sus contenidos de fe a la nueva situación y para otros era necesario un cambio, una re-articulación de la forma como venía dando razón de la fe, pero ese cambio implicaba no simplemente decir cosas nuevas o hacer novedosas las cosas antiguas, sino incluso cambiar el marco de referencia desde donde se decían (cambio de paradigma), es así v. gr. que ya no pueden estar centradas en el criterio de autoridad, sino en criterios que la sociedad moderna usa y entiende, tenía que hacerlo con argumentos en vez de que la autoridad fuera el argumento<sup>16</sup>.

Según O'Malley el factor de la ruptura con la conciencia tradicional puede ser parte de la explicación del fenómeno. Afirma que el Concilio Vaticano II creó un nuevo paradigma con la idea del *aggiornamento*. Hasta el Concilio, la mentalidad católica creía que la Iglesia no era afectada por la historia, por lo que el Concilio con su *aggiornamento* comenzó a realizar una ruptura en la conciencia tradicional de la Iglesia<sup>17</sup>.

Para algunos esta ruptura fue una gran sacudida, una gran desestabilización ante la que se sentían indefensos y sin experiencia para la nueva situación. Este cambio tuvo para muchos un alto costo: inseguridad doctrinal, crisis ante el desconcierto y relativización del antiguo orden eclesiástico<sup>18</sup>.

Ante el desconcierto, la inseguridad..., algunos sectores de la Iglesia han reaccionado o al menos presentan síntomas de involución como es el caso de la tendencia restauracionista que considera al Vaticano II como punto de llegada, texto cerrado que con una interpretación reduccionista zanja las cuestiones. En esta tendencia el mundo moderno es visto negativamente, contrario a la sensibilidad de la GS. También, como respuesta, buscan un nuevo equilibrio después de lo que se considera una exagera apertura al mundo moderno. Otro síntoma restaurador son las medidas restrictivas en el plano

doctrinal. Se imponen algunas trabas al quehacer teológico y a los teólogos, muchos de los cuales son vistos bajo sospecha. En el ámbito de la moral se intenta un rigorismo moral e imponer como universal una moral particular. Al nivel eclesiológico se percibe la nostalgia de una nueva unidad católica, para defendernos de la ola secularizadora. Se retoma la idea de una Europa cristiana como centro de su identidad y de su unidad fundamental. Existe la sospecha de que Juan Pablo II quiere tomar a Polonia como paradigma de ese proyecto<sup>19</sup>.

Últimamente uno no puede dejar de notar un conservadurismo creciente en la Iglesia en el sentido de una interpretación restrictiva, temerosa del Concilio. Para Estrada hoy asistimos a la vuelta a la gran disciplina, después de lo que algunos llaman una apertura indiscriminada que pone todo en diálogo y que por ejemplo afirman, diluye el dogma. Las personas ya no se saben ni siquiera medio mal las fórmulas que aparecían en los catecismos, por lo que aparece como urgente y necesario volver a instaurar, obviamente con novedad, viejas prácticas disciplinares. Sin embargo, esta tendencia de hecho pone en jaque la relación de la Iglesia con lo real del mundo moderno. Tal política ha paralizado el diálogo fe-cultura, la interacción abierta y más generosa entre sociedad e Iglesia<sup>20</sup>.

Esta interpretación restrictiva y conservadora del Concilio se posibilita por el hecho de que en el Concilio se hacen presentes fuerzas no sólo renovadoras, sino también conservadoras, cuyos conflictos internos aparecen matizados en los textos por los compromisos (concesiones mutuas) que en este tipo de acontecimientos se realizan, para que los documentos se aprueben con la mayor unanimidad posible<sup>21</sup>. La conflictividad emerge después a la hora de la interpretación, del ejercicio hermenéutico, por lo que una interpretación lineal, monocausal además de injusta, no se corresponde con la realidad del hecho. Esto no significa que cualquiera puede llevar a su gusto, agua para su molino, sino tan solo que el Concilio no fue un evento monolítico que ha de interpretarse monolíticamente.

También el *aggiornamento* que se convirtió en palabra y actitud inspiradora en el Concilio, porque aceptó sin espíritu crítico y con optimismo ingenuo los ideales de la burguesía liberal de Occidente, sin hacer suficiente hincapié en el pecado del mundo<sup>22</sup>.

Esta crítica, que se refiere especialmente a la constitución pastoral *Gaudium et Spes* y a sus efectos, no es del todo injustificada. En su legítimo esfuerzo por abrir el diálogo con el mundo moderno, este documento a veces olvidó que el sentido de términos como justicia, progreso, dignidad humana, etc., no es el mismo en su acepción cristiana y en su acepción moderna, con el evidente riesgo de poner como criterio los valores sociales y darles valor igual que a los valores propuestos por la fe cristiana. En otras palabras se acusa al menos de peligro de reduccionismo<sup>23</sup>.

Pero a pesar de todo no parece viable que algunas tendencias puedan dar marcha atrás como son la opción por los pobres, la potenciación de los laicos y el diálogo fe-cultura<sup>24</sup>.

En cuanto a los límites del Concilio, casi no he dicho nada, ya que en este apartado recuperé algunas de las reacciones más significativas que ha suscitado el desarrollo del Concilio en lo referente a su relación con el mundo, sin que de manera explícita se hayan mencionado algunos de los límites del Concilio en su relación con el mundo, límites que en su mayoría son a causa de su historicidad, por ser un evento situado en el espacio y en el tiempo. Entre ellos se encuentran:

- Que intentó responder al reto de la primera ilustración (autonomía y libertad del sujeto) pero no al de la segunda (liberación de las estructuras injustas).
- Que la GS expresa su confianza en el progreso, sin ocultar los desequilibrios que trae y el alto costo moral que impone a la humanidad, pero no analiza las raíces de esa situación.
- Que el Vaticano II se situó en una perspectiva eurocéntrica y no prestó la atención debida a la problemática del tercer mundo. Apenas si repara en los ausentes de la historia.



## 5. RETOS Y PERSPECTIVAS

Uno de los desafíos que la Iglesia postvaticano II enfrenta es el de cómo dar razón de su fe al mundo moderno. No sólo como será su relación en términos prácticos, sino también cómo lo será en términos teóricos, simbólicos. Las preguntas e inquietudes que la sociedad moderna, modernizada o no, presenta a la Iglesia requiere de un cierto tipo de articulación teórica de suerte que sus respuestas no caigan en sacos con hoyos, que no retienen lo que se les brinda, principalmente porque no interesa eso que se les da o al menos no con ciertas lógicas.

La apertura al mundo moderno requiere de respuestas con argumentos racionales, argumentos que fundamenten ese pedido, que muestren la validez de la propuesta con independencia de quien la propone y no argumentos basados en la autoridad como aquéllos que dicen que la Iglesia nos pide..., el Papa dijo..., la Biblia dice, etc. Esto es, se requiere de argumentos basados más en la razón y menos en la autoridad<sup>25</sup>.

Es así que cuando se opina de economía, de política o de cualquier asunto del orden social, no basta que se diga que tal crítica o propuesta se basa en que en tal o cual documento de la Iglesia dice que..., o que la Iglesia recomienda que..., etc. sino que se deben dar argumentos racionales en el orden de la cuestión que se aborde y argumentos desde la tradición y fidelidad a nuestra propia identidad cristiana, asumida en Iglesia.

Esto por supuesto no sólo puede afectar a la sociedad, sino que el discurso propuesto y el discurso analítico privilegiado para hacer tal oferta, afecta la manera de hacer teología y de autocomprenderse en el interior de la Iglesia, por eso resulta que la relación con el mundo no es cosa fácil, sino una relación de mutua implicación dado el caso de que Iglesia y sociedad entren en una relación y un diálogo fecundo, sin revanchas y sin ventajas.

La postura tradicional, que parece revivir en muchos espacios eclesiales, acostumbrada a dar explicaciones basadas en la autoridad oponiendo de forma errónea la fe a la razón, no

posibilita el diálogo con este mundo moderno. Ese discurso sólo convence a quien ya está convencido porque previamente aceptó la autoridad de la Iglesia y de la Biblia. Los cristianos -al menos en su mayoría- tienen contacto diario con los valores en que la sociedad moderna se mueve y se asume y son cuestionados por ellos, por lo que requieren de argumentos para responder a la sociedad y a sí mismos, en la medida en que han internalizado muchos de esos valores.

La actitud correcta no es oponer el cristianismo a la modernidad. Como afirma J. Comblín: "El discurso moderno tiene tres temas principales: la razón, la felicidad y la libertad. En la modernidad todo gira alrededor de esos tres temas. Se puede decir: los tres son bíblicos y cristianos. Pues, lo son. Sin embargo, los tres fueron y son presentados como típicamente modernos, ajenos a la tradición cristiana, hasta opuestos a ella. En ese malentendido está todo el drama de la modernidad frente al cristianismo<sup>26</sup>.

Nuestro desafío es dialogar con la sociedad moderna, y, como en todo diálogo, estar abiertos para oír y aprender, hablar y proponer.

Lo anterior no debe llevarnos al supuesto de que sólo el argumento de corte racional ha de ser favorecido, justo cuando entran a escena una serie de corrientes que ponen en tela de juicio la forma de racionalidad occidental. Ciertamente la racionalidad que se ha privilegiado es la científica, técnica e instrumental, por lo que habrá que buscar dar más variedad a esta opción. Existen otras formas de racionalidad que no coinciden, sin ser opuestas con esta forma *clásica* de racionalidad. Existen hoy, sino alternativas, si al menos mayor diversidad. Está al alcance de la mano una racionalidad más ecológica, más feminista, etc.

Además de dar respuestas en moldes racionales de acuerdo a cada cultura, habrá que estar atentos a factores de tipo sensitivo, afectivos, emocionales: del corazón. El ámbito de lo subjetivo, de lo simbólico no debe ser descuidado de ninguna manera, no sólo porque hoy es evidente que la oferta de

sentidos se ha abierto y para muchos es causa de desconcierto, sino porque realmente es una necesidad que está sobre el tapete. Nuestros pueblos latinoamericanos tienen tradiciones que sin lo simbólico no serían nada y esas tradiciones no son periféricas en sus vidas, sino por el contrario, son sustanciales.

Sin embargo, la gran oferta nos ubica ante un discernimiento de espíritus, para encontrarnos en nuestra elección, con el Espíritu de Dios y no con cualquier espíritu que se nos ofrece en nombre de Dios.

Este primer aspecto corresponde a la formas lógico-simbólicas con que hemos de dar razón de lo que creemos y proponemos.

Un segundo bloque de retos los podemos ubicar en la relación entre Iglesia *ad intra* e Iglesia *ad extra*.

A veces en la Iglesia solemos hacer una división interna del trabajo: *ad intra* y *ad extra*, como si fuera posible vivir ambas realidades como estamentos independientes. Sin embargo todos los cristianos sabemos que la misión de la Iglesia es salir por el mundo a anunciar la buena nueva, a llevar buenas noticias. Esa es la fuente de la relacionalidad constitutiva de la Iglesia. La otra cara de esta misión es confirmar en la fe a la comunidad que es la enviada. Pues bien, esta confirmación no puede ser separada o pensada sin su misión de ir por el mundo, pues de lo contrario nos dedicaríamos a convencer a los que ya están convencidos (pastoral intra-ecclesial: catequesis, liturgia, sacramentos, etc.), olvidándose en la práctica del mundo, de los desafíos que la sociedad moderna presenta para la evangelización. Las actividades *intra* y *extra-ecclesiales* deben estar bien articuladas para no abandonar nuestra misión de evangelizar el mundo, de manera que los discursos de nuestra Iglesia, la formación de líderes, la catequesis... deben ofrecer a los cristianos y a los no cristianos, respuestas a las preguntas y problemas que les plantea la sociedad moderna y los debe dotar no sólo de respuestas sino de un horizonte para saber ubicarse en este mundo moderno. Querer que el otro comprenda mis motivos

con argumentos de autoridad, es querer que el otro ya posea mi propia experiencia religiosa.

Un tercer aspecto es la relación con el mundo, pero ya en términos prácticos. El hecho de integrar misión *ad extra* con misión *ad intra* no aclara por sí misma en qué términos será su relación con el mundo, un mundo en el que se acepta la autonomía de las realidades terrestres, lo cual significa un parte aguas en la relación con el mundo moderno, pero que es un gran reto para la vida de la Iglesia, ya que tal reconocimiento hará que re-articule su propia concepción, pues no puede mantener sus tareas tradicionales con la misma originalidad con que las venía realizando. ¿Cómo será su relación por ejemplo con un movimiento social que intenta lograr cosas justas, si ella ya no va a "pontificar" más, ni les dirá letra por letra lo que conviene y ha de hacerse para que sea bueno a los ojos de Dios? ¿Dónde radicará la originalidad cristiana, si a nivel de la apariencia no hay mayor distinción entre que tal cosa la ejecuten cristianos o no cristianos o ambos? Es así que la apertura retorna a la Iglesia y le exige un re-acomodo que a su vez influirá en la relación con el mundo y que de nuevo retornará en una especie de círculo en movimiento.

Esta relación donde se da una profunda articulación entre Iglesia y mundo, entre gracia y naturaleza, entre historia humana y de la salvación, entre orden de la creación y de la salvación va a ser retomada y desarrollada un poco más por la Teología de la Liberación. El hecho de que lo pastoral sea el eje de esas articulaciones no anula ni omite el hecho de teologizar por ejemplo las relaciones entre las liberaciones históricas y la liberación en Cristo, entre sociedad y Reino de Dios, teniendo como tela de fondo la visión unitaria de historia que nos propone la *Gaudium et Spes*<sup>27</sup>.

Un cuarto reto es el que se refiere ya dentro del compromiso a la articulación del sujeto "pobres", tan importante en nuestra articulación con el mundo. Si cuando en este contexto hablamos de mundo, lo hacemos prioritariamente del mundo pobre y donde los pobres no son simples videntes, sino que

están llamados a ser sujetos del cambio histórico, creo que hoy en continuidad con Vaticano II y en novedad con él, se debe entre otras cosas, al nivel del discurso, aclarar más que estamos entendiendo con la palabra pobres, pues antes los veíamos como un sujeto genérico, pero hoy entre ellos encontramos que este "sujeto", son "sujetos": son raza, son sexo, son minorías, son mujeres, son indígenas, etc. Habrá que "pluralizar" el sujeto pobres en su función, misión y relaciones en la tarea de la transformación de la realidad.

Un quinto asunto se refiere a la "definición" religiosa de estos sujetos, no porque sean mayoría en la Iglesia, sino porque es necesario aclarar y seguir profundizando el asunto de su identidad laica, con la que se relacionarán con el mundo dentro de su peculiar originalidad. Habrá que seguir profundizando y aclarando cuál es lo típico, lo peculiar de ser laico y desde ahí seguir profundizando en su misión y específicamente en su relación con el mundo. La *Lumen Gentium* n. 31 dice que el carácter secular es propio y peculiar de los laicos, lo cual no puede ser una definición, sino en todo caso una descripción más cercana a lo sociológico que a lo teológico, por lo que la ambigüedad de la distinción de planos subsiste. Si lo propio del laico es lo secular, ¿cómo llamarle a la educación de la fe de los hijos?, y por otro lado, los clérigos están implicados en buena cantidad de negocios seculares<sup>28</sup>. Ciertamente esta "definición" supera la visión negativa de que laico es el no clérigo, pero ello no significa que se ha llegado a una definición que ubique la misión del laico en relación con el mundo de una manera más clara y concreta..

En complemento con la cuestión laica está el hecho de que tampoco está suficientemente aclarado que entendemos por mundo. Uno de los problemas que hemos de enfrentar es el poco desarrollo que la GS hace sobre qué entiende por mundo. Si bien es cierto que se esfuerza por destacar lo positivo del mundo, nos legó un concepto de mundo poco elaborado teológicamente<sup>29</sup>, lo cual exige que sea precisado cada día mejor. Por ejemplo en América Latina, al delimitarlo desde

el mundo de los pobres ya se ha avanzado, pero hay todavía mucho camino por recorrer.

La GS inició planteando algunos aspectos positivos de la noción *plurivalente* de mundo como:

- El conjunto de la obra creada por Dios y renovada en Cristo,
- Los hombres que habitan la tierra,
- Las realidades terrestres y las tareas temporales.

La Iglesia reconoce la autonomía relativa de este mundo, estableciendo el principio de distinción entre la Iglesia y el mundo. Esta distinción no debe entenderse como si fueran ajenas la una a la otra, por lo que no apoya la tesis de que la vida cristiana tenga un espacio diverso del mundo real para ser vivida.

Lo que con toda razón se le ha objetado a la Iglesia es la famosa *distinción de planos* que asigna genéricamente una relacionalidad para los laicos y otra para los clérigos en su relación al mundo y en este sentido, en su propia relación interna de Iglesia.

Queda como tarea incompleta el hecho de precisar más el concepto de mundo y la relacionalidad que todos sus miembros han de tener con él. No creo que ya haya sido finiquitado el problema de hasta dónde el clero y los laicos pueden intervenir en las tareas de este mundo desde su carisma específico y aclarar a la vez hasta dónde el clero y los laicos pueden y deben participar en la vida interna de la Iglesia, así como aclarar las mutuas implicaciones entre el *ad intra* y *ad extra* que la Iglesia en su relación consigo misma y con el mundo sin caer en posturas dicotómicas o superpuestas.

Para terminar, enumero y recupero algunos puntos ya anotados, en torno a lo que considero retos y perspectivas importantes en continuidad y novedad el Concilio y específicamente con la GS.

1. No se puede supervalorar la GS pensando que ya es insuperable, como si fuera un punto de llegada y no de partida. Por lo tanto, si es punto de partida está abierto a ulteriores desarrollos

2. La GS sigue siendo punto de referencia para activar la radicalidad del evangelio en su potencialidad transformador del mundo. Para ello es necesario redescubrir los nuevos signos de los tiempos donde ha de hacerse operativa.

3. Frente a un cristianismo privatizado, frente al refugio espiritualista, frente a los movimientos neoconservadores es necesario explicitar el carácter comunitario de la experiencia cristiana a través de la creación de espacios horizontales, donde se respete y se compagine el pluralismo de opciones y experiencias dentro de la perspectiva de una iglesia de los pobres.

4. Pluralismo de sujetos. El cristianismo será un sujeto más. La presencia pública de los cristianos en la sociedad pasa por intervenir en el debate plural de las principales cuestiones, desde su propia tradición evangélica y sin protagonismos.

5. Cuestionar de raíz el sistema capitalista por las desigualdades y marginaciones que genera. Después de la caída del muro los pobres del mundo nos vemos como más indefensos. Desde que no hay "diablo", o al menos se declaró su final, los "buenos" ya no tienen porqué cuidarse de nadie, pues ese posible sujeto alternativo ya no existe y ahora pueden actuar con mayor impunidad. Ante eso es necesario radicalizar no sólo la denuncia, sino la defensa de los pobres y el tipo de presencia nuestra en medio de ellos.

6. En línea con lo anterior y en orden a que la relación con el mundo sea, si no más fácil, a menos no tan complicada, se requiere que la presencia de la Iglesia en el mundo de alguna manera coincida consigo misma, sin confusiones o identificaciones. No se puede separar lo que se anuncia de lo que se vive<sup>30</sup>. No se puede amar, exigir y asumir una sociedad democrática si estas actitudes no se viven en el seno de la comunidad, lo que exigiría la aparición de instituciones nuevas que acompañen estos procesos novedosos, la desinstalación de otras, e incluso la posible desaparición de algunas de nuestras estructuras.

7. Los criterios de la comunicación, de la relación con el mundo han de ser abiertos y fluidos. Se debe permitir que se impongan los mejores argumentos y no los actos de autoridad. Tenemos que re-articular las respuestas personales, comunitarias o institucionales de acuerdo a la nueva lógica, a la nueva sensibilidad... que se presente como la más razonable y que sea fruto del encuentro, sin perder la propia identidad y dentro de un contexto de sano, pero comprometido discernimiento.

8. Con esta nueva relación, sin lugar a dudas estamos situados ante una nueva presencia de los cristianos en el mundo que necesita una re-articulación correcta de la teología, de la doctrina y esta nueva presencia en la sociedad, que dé lugar a una nueva condición cristiana<sup>31</sup>. Esta es una de las cuestiones no acabadas del Concilio y de GS.

9. Nos falta una teología de la historia, capaz de articular en bases totalmente nuevas, lo *humano* y lo *divino*, lo *mundano* y lo *espiritual*, o sea, una teología de la vida y de la existencia cristiana en el mundo de hoy, que sea cristológicamente consecuente y que desde ahí muestre la unidad entre Dios y el hombre. Se requiere de repensar la articulación entre fe cristiana e historia, creación y salvación en continuidad y novedad con la GS.

10. Una teología de la creación, que nos ayude a descubrir y articular mejor que Dios y el hombre no son rivales disputando el mismo espacio.

11. Se necesita traducir esa nueva teología en una espiritualidad consecuente que supere el error de separar la fe y la vida (GS 43), que supere el vacío que en muchos lugares provoca esta sociedad moderna.

#### NOTAS:

1.- Cf. LIBANIO, J. B., *A trinta anos do encerramento do Concílio Vaticano II. Chaves teológicas de leitura*, en: *Perspectiva teológica* 73 (1995) 301.

2.- Cf. TAMAYO, J. J., *25 años de "Gaudium et Spes"*, en: *SelT* 121 (1992) 86-87.

3.- Cf. LIBANIO, J. B., *Op. Cit.*, 302-304.



- 4.- Cf. LIBANIO, J. B., Op. Cit., 298.
- 5.- Cf. LIBANIO, J. B., Op. Cit., 297-298.
- 6.- Cf. BARRERIO, A., *Superação do dualismo entre fé crista e compromisso terrestre. Actualidade de um tema central da Gaudium et Spes*, en: *Perspectiva Teológica* 73 (1995) 356-357.
- 7.- Cf. PALÁCIO, C., *O legado da "Gaudium et Spes". Riscos e exigencias de uma nova "condição crista"*, en: *Perspectiva Teológica* 73 (1995) 333-334.
- 8.- Cf. PALÁCIO, C., Op. Cit., 334.
- 9.- Cf. TAMAYO, J. J., Op. Cit., 87.
- 10.- Cf. BARREIRO, A., Op. Cit., 356.
- 11.- Cf. BARREIRO, A., Op. Cit., 359-362.
- 12.- Cf. ANTÓN, A., *Eclesiología posconciliar: esperanzas, resultados y perspectivas para el futuro*, en: FLORISTÁN, C.,-TAMAYO, J. J., *El Vaticano II, veinte años después*, Cristiandad, Madrid 1985, 291.
- 13.- Cf. LAISHLEY, F. J., *A veinte años del Vaticano II, ¿seguimos adelante?*, en: *SeIT* 102 (1987) 159.
- 14.- Cf. LIBANIO, J. B., Op. Cit., 318.
- 15.- Cf. SUNG, J. M., *La evangelización, la modernidad y el mundo*, en: *Neoliberalismo y pobreza. Una economía sin corazón*, DEI, San José 1993, 23.
- 16.- Cf. LIBANIO, J. B., Op. Cit., 306.
- 17.- Cf. O'MALLEY, J. W., *Hacia una evaluación histórica del Vaticano II*, en: *SeIT* 96 (1985) 279.
- 18.- Cf. ESTRADA, J. A., *El retorno de las "certezas": del diálogo a la confrontación*, en: *Sal Terrae* 80/6 (1992) 450-451.
- 19.- Cf. TAMAYO, J. J., Op. Cit., 95.
- 20.- Cf. LAISHLEY, F. J., Op. Cit., 160.
- 21.- Cf. ANTÓN, A., Op. Cit., 277.
- 22.- Cf. POTTMEYER, H. J., *Hacia una nueva fase de recepción del Vaticano II*, en: ALBERIGO, G.,- JOSSUA, J. P., *La recepción del Vaticano II*, Cristiandad, Madrid 1987, 66.
- 23.- Cf. POTTMEYER, H. J., Op. Cit., 67.
- 24.- Cf. AGUIRRE, R., *Iglesia-mundo: ¿marcha atrás?*, en: *Sal Terrae* 80/6 (1992) 445 y ESTRADA, J. A., *El retorno de las "certezas" en la Iglesia: del diálogo a la confrontación*, en: Op. Cit., 453-455.
- 25.- Cf. SUNG, J. M., Op. Cit., 18-19.
- 26.- Cf. COMBLÍN, J., *A força da Palavra*, Vozes, Petrópolis 1986, 205, citado por JUNG MO SUNG, Op. Cit., 19.
- 27.- Cf. LIBANIO, J. B., Op. Cit.,
- 28.- Cf. LIBANIO, J. B., Op. Cit., 308.
- 29.- Cf. ANTÓN, A., Op. Cit., 292.
- 30.- Cf. AGUIRRE, R., Op. Cit., 442-444.
- 31.- Cf. PALÁCIO, C., Op. Cit., 336 y 347.

# EL CONCILIO VATICANO II Y LA RENOVACIÓN DE LA MORAL

---

*Dr. Jorge Domínguez R*

*La moral cristiana -en cuanto reflexión teológica sobre la praxis del seguimiento de Jesús- se encuentra después del Vaticano II en una nueva situación y ante nuevos desafíos y tareas.*

*Ciertamente, como afirma Y. Congar, el Concilio no se caracteriza por ser directamente un Concilio de renovación de la moral. Pero también puede decirse, con B. Häring, que no hay ningún texto del Concilio que no contribuya a la renovación de la moral. El Concilio fue un momento de maduración y consolidación de aspiraciones y realidades que ya existían en la Iglesia.*

*Si nos acercamos desde la *Lumen Gentium*, cada uno de los capítulos de la Constitución ofrece elementos fundamentales que iluminan y motivan la praxis moral de los cristianos. Pero es el capítulo quinto sobre la vocación universal a la santidad, el que constituye la clave para la renovación de la teología moral.*

*Desde los aportes de *Gaudium et Spes* a la renovación de la teología moral podemos afirmar que la teología moral:*

- debe estar al servicio de los cristianos para que cumplan con su responsabilidad de ser una iglesia que esté presente y actuante en el mundo en actitud de diálogo y de servicio.*
- debe ser elaborada con la participación de todos los cristianos.*
- debe elaborar normas éticas que, si bien sujetas a principios doctrinales, sean históricas, contingentes y operantes (nota 1).*
- debe fundamentarse en una antropología personalista y social superando perspectivas dualistas e individualistas (n.3 y 12§4).*
- debe considerar que el cristiano realiza su vocación en una realidad social y debe señalar la responsabilidad de los cristianos ante las diversas estructuras económicas, políticas e ideológicas.*

*Desde la Optatam Totius podemos ver que se da una auténtica exhortación, un votum del Concilio para que se ponga "especial cuidado en la elaboración (perficere) de la teología moral". Este mandato expreso del Concilio en orden a promover la renovación de la teología moral abre las puertas al comienzo de una nueva época.*

## 1. EL CONCILIO Y LA MORAL

La moral cristiana -en cuanto reflexión teológica sobre la praxis del seguimiento de Jesús- se encuentra en una nueva situación y ante nuevos desafíos y tareas. En el proceso de renovación teológico-moral se han superado dos etapas: la etapa polémica entre la moral casuística y la que se llamaba «moral renovada», y la etapa de revisión de los cauces generales del nuevo modo de hacer moral cristiana. Ahora se está en el momento de fundamentar la moral cristiana y de construir sus diferentes áreas a partir de las líneas generales de renovación ya conseguidas.

El paso de la moral casuística a la moral renovada no ha sido fácil. La renovación de la teología moral no se ha logrado sin graves discusiones, a veces bastante agitadas. Esto era natural, pues querer implantar un nuevo tipo de moral en el terreno ocupado durante siglos por la moral casuística era una empresa difícil y complicada.

Después de un período relativamente largo de críticas acerbas contra el tipo unitario de los manuales de moral y después de un trabajo positivo de renovación que apenas duró una generación, la teología moral entra definitivamente con el Concilio Vaticano II en una nueva etapa. Ciertamente, como afirma Y. Congar, el Concilio no se caracteriza por ser directamente un Concilio de renovación de la moral<sup>1</sup>. Pero también puede decirse, con B. Häring, que no hay ningún texto del Concilio que no contribuya a la renovación de la moral<sup>2</sup>.

El Concilio fue un momento de maduración y consolidación de aspiraciones y realidades que ya existían en la Iglesia. La

historia del Concilio demuestra que los grandes textos adoptados por el Vaticano II se deben a los esfuerzos teológicos que le han precedido. Este es el caso de la liturgia, de la eclesiología, de la exégesis. Ahora bien, el movimiento en favor de la renovación de la moral había sido relativamente eliminado<sup>3</sup>. Aunque también es necesario reconocer que la renovación de la moral en la etapa anterior al Concilio no era de tal magnitud y profundización que permitiera una atención especial del Concilio.

Por otra parte hubo pocos moralistas en el Concilio. Los obispos especialistas en teología habían enseñado especialmente exégesis y dogma. La elección de los peritos eliminó casi totalmente a los escasos moralistas favorables a las nuevas tendencias que habían formado parte de las comisiones preparatorias. Será necesario que pase el tiempo para que nombren a algunos de éstos, pero pronto se verán absorbidos por la preparación de la *Gaudium et Spes*.

El esquema preconiliar *De ordine morali*, preparado por moralistas "tradicionales", fue rechazado por la mayoría conciliar y naufraga con el conjunto de los esquemas de las comisiones preparatorias. Este hecho y las razones antes aducidas tienen consecuencias paradójicamente felices. La antigua moral casuística llega prácticamente a desaparecer. Se pretenderá conseguir una expresión nueva de los imperativos de la fe en consonancia con la Escritura, el dogma y la vida misma de la iglesia, restableciendo las relaciones que los partidarios de la renovación moral casi no se habían atrevido a imaginar.

Un estudio serio de los documentos conciliares permite constatar su importancia para la moral. La perspectiva eclesiológica de *Lumen Gentium* afirma la vocación universal a la santidad de todos los cristianos. El diálogo entre la Iglesia y el mundo que propone la *Gaudium et Spes* desprivatiza y enriquece el compromiso moral de los cristianos en la historia. El decreto *Optatum Totius* sobre la formación sacerdotal traza un programa conciso pero substancial y exigente para

la renovación de la teología moral. También los documentos sobre la liturgia, *Sacrosantum Concilium*, y sobre la Escritura, *Dei Verbum*, tienen valiosas implicaciones para una moral renovada.

## 2. LA CONSTITUCIÓN *LUMEN GENTIUM* Y LA RENOVACIÓN DE LA MORAL

*Contenido del documento.* La «Constitución dogmática sobre la iglesia» presenta a la iglesia como la realidad misteriosa (sacramental) del pueblo de Dios, cuyos miembros, sea que pertenezcan a la jerarquía o al laicado, tienen una vocación universal a la santidad, santidad que los religiosos viven de una manera peculiar, no superior ni más perfecta (caps.1-6). La iglesia como pueblo de Dios peregrinante en la historia es de índole escatológica (cap.7). Cada uno de los capítulos de la Constitución *Lumen Gentium* ofrece elementos fundamentales que iluminan y motivan la praxis moral de los cristianos. Pero es el capítulo quinto sobre la vocación universal a la santidad, el que constituye la clave para la renovación de la teología moral<sup>4</sup>.

*Vocación universal a la santidad.* En el capítulo quinto sobre el «Carácter universal de la vocación a la santidad» se afirma repetidamente que todos los cristianos están llamados a la santidad<sup>5</sup>. Jesús predicó a todos y cada uno de sus discípulos, cualquiera que fuese su condición, la santidad de la cual es iniciador y consumidor (n.40, §1). La santidad consiste en la plenitud de la vida cristiana y la perfección de la caridad (n.40, §2). En la iglesia, misterio trinitario, todos, lo mismo quienes pertenecen a la jerarquía como los laicos, están llamados a la santidad (n.39). Todos los fieles de cualquier estado o condición están llamados a la santidad (n.40, §2), están invitados y obligados a buscar insistentemente la santidad y la perfección dentro del propio estado (n. 42, §5).

*Santidad pluriforme.* Ahora bien, esta única santidad se realiza de múltiples formas dentro del Pueblo de Dios. Una

misma es la santidad que deben cultivar los cristianos en los múltiples géneros de vida y ocupaciones como un seguimiento de Cristo, obediente a la voz del Padre y bajo la guía del Espíritu de Dios (n.41, §1). Esta santidad es la realización de las virtudes teologales según los dones y funciones propias de cada cristiano (n.41, §1). De modo que la santidad se expresa multiformemente en cada uno de los que, con edificación de los demás, se acercan a la perfección de la caridad en su propio género de vida (n.39).

*Santidad en el mundo.* Esta santidad cristiana no se vive al margen o paralelamente a la vida del mundo. Esto es válido sea cual fuera la manera de vivir la vocación a la santidad. Todos los fieles cristianos, en las condiciones o circunstancias de su vida, y a través de esto, se santificarán más cada día, si lo viven con fe y colaborando con la voluntad de Dios. De esta manera manifestarán la caridad con que Dios amó al mundo, en sus mismas actividades temporales (n.41, §7). Por tanto la realización de la santidad debe tener incidencia y proyección en el logro de un nivel de vida más humano en la misma sociedad terrena (n.40, §2).

*Modo peculiar de santidad.* Dentro del dinamismo y las exigencias de esta universal vocación a la santidad se sitúan los cristianos que con la práctica de los comúnmente llamados consejos evangélicos expresan de una manera peculiar (*proprio quodam modo*) dicha santidad (n.39). Con la práctica de los consejos evangélicos se fomenta de una manera especial (*speciali modo*) la santidad de la iglesia y debe darse al mundo un testimonio y ejemplo de la única santidad cristiana (nn.43 §3 y 39). Los consejos evangélicos son múltiples y fueron propuestos por el Señor en el Evangelio para que los observen sus discípulos (n.42, §3). La práctica de estos consejos pueden abrazarla los cristianos tanto en privado como en una condición o estado aceptado por la iglesia (n. 39). Entre los múltiples consejos destacan la perfecta continencia por el Reino de los cielos, la pobreza como testimonio de Cristo, y la obediencia como conformación a Cristo obediente (n. 42, §6).

*La santidad de los religiosos.* Los religiosos son considerados como cristianos que asumen una forma de vivir la vocación universal a la santidad y no como pertenecientes a un estado de perfección (cap.6). La vida religiosa no es una estructura constitutiva de la iglesia, sino que forma parte de su vida y santidad (n.44, §4). No es una estructura de la iglesia, sino una institución en la iglesia. Por tanto no hay tres clases de miembros en la iglesia, jerarquía, religiosos y laicos (n.43, §2). Los religiosos son cristianos que habiendo recibido un don peculiar en la vida de la iglesia, contribuyen a su modo en la misión salvífica de ésta (n.43, §2). Tanto los cristianos con ministerios jerárquicos como los cristianos laicos pueden vivir su vocación a la santidad bajo la acción del Espíritu en el estilo propio de la vida religiosa.

*Santidad y renovación de la teología moral.* Esta perspectiva eclesiológica de la santidad de los cristianos tiene profundas repercusiones para la moral cristiana. A la teología moral compete ahora proponer las exigencias y mediaciones éticas para responder con un proyecto de vida y una praxis histórica a la vocación a la santidad. Este proyecto de vida debe ser fundamentalmente cristológico y realizarse como seguimiento de Cristo. Se ha superado así la separación entre la teología moral y la teología ascética y mística. La teología moral debe también explicitar la manera como, mediante las diversas maneras de vivir la santidad, todos los miembros del pueblo de Dios hacen posible que la iglesia sea sacramento de salvación en la historia (cf. caps.1-2). También deberá tener en cuenta que la práctica de la santidad, como perfección de la caridad, tendrá que concretizarse en justicia al realizarse en la realidad social.

### **3. LA CONSTITUCIÓN *GAUDIUM ET SPES* Y LA RENOVACIÓN DE LA MORAL**

El objetivo que se propone el Concilio Vaticano II en la Constitución *Gaudium et Spes* (7 de diciembre de 1965) es

“anunciar a todos cómo entiende la presencia y la acción de la Iglesia en el mundo actual” (n.2). El Concilio presenta una renovada visión de la Iglesia en su relación con la sociedad y la historia y propone un nuevo actuar para todos los cristianos. En consecuencia, la eclesiología presente en esta «Constitución Pastoral» contiene diversos y valiosos aportes para la renovación de la teología moral<sup>6</sup>.

Entre los aportes más relevantes de este documento eclesiológico se encuentra su enfoque global del compromiso de la Iglesia ante el mundo, el método teológico propuesto y empleado, el esfuerzo por elaborar directivas éticas relativas sobre problemas considerados urgentes en su momento histórico, su defensa de la dignidad personal y su apertura a la problemática social contemporánea. Estos elementos de renovación aparecen en el título mismo del documento con su nota respectiva, en su estructura y en su contenido.

### 3.1. El título y su nota

El título “Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy”, implica toda una opción teológica sobre las relaciones Iglesia-mundo. Se trata de la misión de toda la Iglesia, del Pueblo de Dios, y no solamente de la jerarquía. Una misión que la Iglesia debe realizar en cuanto está “en” el mundo. La preposición “en” indica que no se trata de la Iglesia “y” el mundo, ni de la Iglesia “contra” el mundo, pero tampoco de la Iglesia “con” el mundo. No hay ni paralelismo, ni apologética, ni contubernio.

Se trata, por tanto, de la Iglesia inserta en “el mundo”, un mundo que comprende todas las realidades terrestres incluido el hombre mismo (n.2. §2). Así queda excluida toda visión maniqueísta y dualista del mundo y toda actitud intimista de *fuga mundi*. Finalmente, se trata del mundo “actual”, no del mundo medieval, ni del mundo renacentista, ni siquiera del mundo moderno en general, sino del mundo contemporáneo a la década de los sesentas.



La nota que acompaña al título explica en qué sentido este documento es una «Constitución Pastoral» y no sólo una «Constitución dogmática». El documento, apoyado en principios doctrinales, quiere expresar la actitud de la Iglesia ante el hombre y el mundo contemporáneos. Tanto la intención doctrinal como la intención pastoral están presentes en todas las partes del documento.

Por esto contiene no sólo elementos permanentes sino también algunos otros contingentes. A la luz del Evangelio propone directivas de acción ante algunos problemas urgentes de carácter eminentemente social. Estas directivas no pretenden ser absolutas, sino intencionadamente relativas. A la luz de los principios permanentes del Evangelio se proponen vías de solución a problemas humanos que tienen una dimensión histórica concreta.

### **3.2. Estructura del documento**

Al examinar el contenido de la Constitución y su disposición interna, se encuentran valiosos elementos metodológicos y nuevas orientaciones para la Iglesia en su reflexión teológico-práctica, para su acción pastoral y para su eficaz presencia en el ámbito de lo social.

La Constitución se inicia con un "Proemio". En él se declara la íntima y real solidaridad de la Iglesia con la humanidad y su historia (n.1). El Concilio se dirige a todos los hombres para anunciarles cómo entiende la presencia y la acción de la Iglesia en el mundo contemporáneo (n.2.). El Concilio desea así servir y colaborar en la realización de la persona y de la sociedad.

Una "Exposición preliminar" precede a las dos grandes partes que forman el cuerpo de la Constitución. En esta "Exposición" se presenta una descripción inductiva de la situación del hombre en el mundo de hoy. Aquí, como a lo largo del documento, se trata de evitar tanto un optimismo ingenuo como un pesimismo malsano. Primeramente se constatan las

esperanzas y los temores del hombre contemporáneo en la complejidad de su situación (n.4). A continuación se reconocen los cambios profundos y acelerados en todas las dimensiones de la vida del hombre (n.5), específicamente en el nivel psicológico, social, moral y religioso (nn.6-7).

El análisis realizado permite constatar los desequilibrios del mundo moderno y al mismo tiempo las aspiraciones más universales de la humanidad (nn.8-9). Ante el misterio que el hombre encuentra en sí mismo, en su búsqueda del sentido de la vida y ante sus interrogantes más profundos y sus problemas más acuciantes, el Concilio ofrece su colaboración (n.10).

En una perspectiva antropocéntrica la primera parte de la Constitución se presenta bajo el título de “La Iglesia y la vocación del hombre”. Primeramente se presenta una antropología cristiana de fuerte carácter personalista (Cap.I. La dignidad de la persona humana); a continuación aparece una antropología social cristiana que destaca la interdependencia entre persona y sociedad y la superación de una ética individualista (Cap.II. La comunidad humana).

Una vez presentado el hombre en su dimensión personal y social, se considera el sentido de su actividad en el mundo, reconociendo la autonomía de las realidad terrestres (Cap.III. La actividad humana en el mundo). Finalmente, una vez valorados cristianamente el hombre y su acción en la realidad terrena, se presenta la misión de la Iglesia en el mundo con sus características propias (Cap.IV. Misión de la Iglesia en el mundo).

En la segunda parte de la Constitución, a la luz de la visión cristiana del hombre y del mundo y de la misión de la Iglesia en el mundo, el Concilio se propone abordar algunos problemas de carácter más urgente en el momento histórico contemporáneo. Los problemas que afronta son de índole netamente social: el matrimonio y la familia (Cap.I); la cultura (Cap.II); la vida económico-social (Cap.III); la vida política (Cap.IV); las relaciones internacionales y el problema de la paz (Cap.V).

Siguiendo un método inductivo, cada uno de estos capítulos se inicia con una descripción de la situación actual del problema abordado en sus aspectos positivos y negativos. Al final de cada tema se presenta una orientación teológica sobre la correspondiente actuación de los cristianos.

En una breve conclusión del documento (nn.91-93), se hace resaltar que la exposición presenta deliberadamente, en la mayoría de sus partes, una forma genérica ante la diversidad de situaciones. Además, se insiste en la exigencia del diálogo con todos los hombre para que la Iglesia sea señal de fraternidad. Finalmente, se declara que los cristianos no pueden tener otro anhelo mayor que el de servir con creciente generosidad y con suma eficacia a los hombres de hoy (n.93).

### **3.3. Metodología teológico-pastoral**

La Constitución enuncia, concisa y claramente, el dinamismo básico de su reflexión y su discurso al aplicar una renovada metodología teológico-pastoral. El documento afirma categóricamente que es "un deber permanente de la Iglesia, escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura, y sobre la mutua relación de ambas" (n.4).

De aquí se desprende, para todos los cristianos, la exigencia de conocer y comprender de una manera experiencial y reflexiva, no meramente teórica y pasiva, las realidades sociales en las que ve vive (n.4). De ahí se sigue que los cristianos deben capacitarse para interpretar los acontecimientos en su contexto histórico-social y hacer de ellos una lectura de fe. Por eso, el Concilio presenta como un deber de todo el Pueblo de Dios, no sólo de la Jerarquía, "discernir, en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participan juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios" (n.11).

### 3.4. Proyección social de la constitución

Los seis temas abordados en la IIa. Parte de la Constitución y que son considerados como problemas urgentes en el mundo actual, son de índole social. El Concilio tuvo el valor de confrontar el Evangelio con la problemática social del mundo contemporáneo. Tuvo la audacia de proponer no solamente principios que expresan valores cristianos, sino que, a partir de ellos, dio un paso adelante y se comprometió en una ética más histórica.

El Concilio propuso directivas de acción que respondieran a problemas sociales reales y concretos tal como pudo captarlos e interpretarlos. De esta manera la Constitución se esfuerza por ser fiel al Evangelio y al hombre en su desafiante realidad social.

Ciertamente la Constitución tiene sus lagunas y sus límites. El documento refleja un planteamiento de la relación Iglesia-mundo desde una perspectiva marcadamente primermundista. Por eso afronta el problema de la secularización, del hombre no-creyente, del mundo de la técnica y el progreso que prescinde cada vez más de Dios y de la Iglesia. Además, el análisis que hace de la realidad social es más descriptivo que estructural.

Por otra parte el documento propone solucionar el problema de las relaciones entre la "Iglesia" y el "mundo" desde la perspectiva llamada de «distinción de planos». A la Iglesia le toca proclamar el evangelio y formar la conciencia de los cristianos, pero no le corresponde directamente la construcción del mundo. Por eso afirma que "la misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso" (n. 42).

Con todo, este documento conciliar propone líneas de renovación a la reflexión y al discurso ético de los cristianos que deben tomarse en cuenta y que de hecho han influido en la elaboración de una «moral desde los pobres» en América Latina. Presentamos algunos rasgos característicos de la

nueva conciencia de Iglesia presente en la *Gaudium et Spes* y algunos aportes más importantes que de ellos se desprenden para la renovación de la teología moral.

### 3.5. Renovación de la teología moral

*Eclesiología y teología moral.* La Iglesia se sitúa “en” el mundo y se centra en el hombre (título y n.3 §1). Se declara solidaria con los hombres y su historia (n.1) y hace suya la vida de los hombres “sobre todo de los pobres y de cuantos sufren” (n.1). La Iglesia tiene una dimensión misionera constitutiva de su ser y su quehacer (n.1). Esta misión tiene como destinatario el mundo interpretado teológicamente en su dialéctica de amor-pecado-liberación para su consumación final (n.2). La Iglesia se reconoce como colaboradora del género humano para lograr la fraternidad universal que responde a la vocación del hombre (n.3 §§1.2). La Iglesia como seguidora de Cristo, bajo la guía del Espíritu debe dar testimonio de la verdad, salvar y no juzgar, servir y no ser servida (n.3).

Por tanto la teología moral debe estar al servicio de los cristianos para que cumplan con su responsabilidad de ser una iglesia que esté presente y actuante en el mundo en actitud de diálogo y de servicio. La teología moral debe ayudar a los cristianos a realizar su misión evangelizadora de una manera crítica y eficiente en la realidad concreta en la que viven.

*Sujeto y método teológico.* La Iglesia reconoce como quehacer propio y tarea de todos los cristianos, discernir a la luz del Evangelio y con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces y signos de nuestro tiempo. Sólo de esta manera podrá responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre la vida presente y la vida futura y sobre su mutua relación (nn.4 y 11). Por eso la Iglesia se siente urgida de “conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia lo caracteriza” (n.4). Mediante el empleo de este método teológico-pastoral también será posible que la verdad revelada puede

ser mejor percibida, mejor entendida y expresada más adecuadamente (n.44 §2).

Por tanto la teología moral debe ser elaborada con la participación de todos los cristianos. Es un compromiso permanente de toda la Iglesia -pueblo de Dios- elaborar un discurso ético válido para el desafío histórico en el que tiene que realizar su misión (nn.4 y 11). La teología moral debe estar íntimamente articulada con la teología «doctrinal». Es necesario unir doctrina y moral, fundamentando las exigencias de conducta moral en un visión cristiana de Dios, del hombre y del mundo (nota 1). La teología moral debe emplear en su elaboración y formulación el método inductivo de «ver» la realidad analíticamente, «iluminarla» evangélicamente y «actuar» pastoralmente (n.4). Por tanto la elaboración de las normas morales deberá apoyarse críticamente en un conocimiento científico del comportamiento humano y de las realidades en las que actúa (n.4).

*Normas objetivas e históricas.* La Iglesia reconoce la ayuda que a través de los cristianos procura prestar al dinamismo humano y reconoce a su vez la ayuda que recibe del mundo moderno (nn.43 y 44). La Iglesia comprende cuánto le queda aún por madurar en la relación que debe mantener con el mundo (n.43§5). La Iglesia reconoce también la autonomía de las cosas creadas y de la sociedad misma, puesto que ellas gozan de propias leyes y valores que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco. Se trata de una autonomía relativa que tiene su fundamento en la voluntad del Creador (n.36).

Por tanto la teología moral debe elaborar normas éticas que, si bien sujetas a principios doctrinales, sean históricas, contingentes y operantes (nota 1). En la elaboración del discurso ético se debe reconocer la relativa autonomía del hombre en el conocimiento científico y en la actividad técnica (n.36). La teología moral debe tener siempre presente la dimensión histórica de la iglesia, del hombre y de su problemática. Por tanto debe recuperar el sentido de la historia en el quehacer moral del hombre y tener en cuenta el

condicionamiento que el mundo ejerce sobre el pensamiento y la acción de la Iglesia.

*Promoción de la dignidad de la persona humana.* La Iglesia reconoce que su misión consiste en salvar al hombre en su integridad superando cualquier concepción dualista o espiritualista. El destinatario de la salvación es “el hombre; pero el hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad” (n.3). Al mismo tiempo, según la voluntad de Dios, el hombre es, “por su íntima naturaleza un ser social, y no puede desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás” (n.12§4). La dignidad humana requiere que “el hombre actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido e inducido por su convicción personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa” (n.17). “La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquélla” (n.16). Es la conciencia moral del cristiano la que le une a los demás hombres para buscar la verdad y resolver los problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad (n.16). La Iglesia, “en virtud del Evangelio que se le ha confiado, proclama los derechos del hombre”, reconoce y estima la promoción que se hace de los derechos fundamentales de la persona, pero lamenta que no estén todavía protegidos en la forma debida por todas partes (nn.41 y 29§2).

Por tanto, la teología moral debe fundamentarse en una antropología personalista y social superando perspectivas dualistas e individualistas (n.3 y 12§4). Debe revalorar la dignidad de la persona humana y con ella su conciencia y su libertad, frente a las imposiciones que no van dirigidas a su bien (n.16). La teología moral debe orientar y motivar a los cristianos en la promoción y defensa de los derechos fundamentales de la persona humana y debe rechazar toda discriminación social o cultural, por motivos de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión, pues tal discriminación es contraria al plan de Dios (n.29 §2).

*Compromiso social del cristiano.* La Iglesia rechaza una ética meramente individualista (n.30), pues “es la persona del hombre la que hay que salvar. Es la sociedad humana la que hay que renovar” (n.3). La Iglesia reconoce que en el mundo moderno los problemas más urgentes que afronta su misión salvadora son de índole social (IIa Parte). Los seis temas abordados en la IIa. Parte de la Constitución y que son considerados como problemas urgentes en el mundo actual, son de índole social. El Concilio tuvo el valor de confrontar el Evangelio con la problemática social del mundo contemporáneo. Tuvo la audacia de proponer no solamente principios que expresan valores cristianos, sino que, a partir de ellos, dio un paso adelante y se comprometió en una ética más histórica.

Puesto que la fe es un motivo que obliga al cristiano al más perfecto cumplimiento de sus tareas temporales es un grave error separar la fe de la vida concreta. Tan erróneo es descuidar las tareas temporales en nombre de la ciudad futura, como entregarse a las tareas temporales como ajenas a la vida cristiana y reducir ésta al culto y al cumplimiento de ciertas obligaciones morales (n. 43). Por tanto la teología moral debe considerar que el cristiano realiza su vocación en una realidad social y debe señalar la responsabilidad de los cristianos ante las diversas estructuras económicas, políticas e ideológicas.

*Límites y condicionamientos.* El documento refleja un planteamiento de la relación Iglesia-mundo desde una perspectiva marcadamente primermundista. Por eso afronta el problema de la secularización, del hombre no-creyente, del mundo de la técnica y el progreso que prescinde cada vez más de Dios y de la Iglesia. Además, el análisis que hace de la realidad social es más descriptivo que estructural. Por otra parte el documento propone solucionar el problema de las relaciones entre la «Iglesia» y el «mundo» desde la perspectiva llamada de «distinción de planos». A la Iglesia le toca proclamar el evangelio y formar la conciencia de los cristianos, pero no le corresponde directamente la construcción del mundo. Por eso afirma que “la misión propia que Cristo confió a su Iglesia no



sociales de la «*Gaudium et Spes*», en: *Doctrina social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, Paulinas, Madrid 1991, 313-364. CRESPI, G., *La imagen del hombre en la Gaudium et Spes*, Conc 86 (1973) 417-423. DELHAYE, PH., *Le dialogue de l'Église et du monde*, Duculot, Gembloux 1967, 160 p. DELHAYE, PH., *Aportación del Vaticano II a la teología moral*, Conc 75 (1972) 215-217. ENDRES, J., *Die Aufwertung der Welt in «Gaudium et Spes»*, StMor 4 (1966) 241-261. GLORIEUX, A., *Les étapes préliminaires de la Constitution pastorale «Gaudium et Spes»*, Nrt 108 (1986) 399-403. LAMBERT, B., «*Gaudium et spes*», *hier et aujourd'hui*, Nrt 107 (1985) 321-346. MURPHY, F. X., *Constitutio Pastoralis in Ecclesia in mundo huius temporis. An Introduction*, StMor 4 (1966) 19-41. RAHNER, K., *Réflexions sur la problématique théologique d'une Constitution Pastorale*, en: AA.VV., *L'Église dans le monde ce temps. Constitution «Gaudium et spes»*. Commentaires du Schéma XIII, Mame, Paris 13-42. RIORDAN, J. C., *The Second Vatican Council's psychologia of personal and social life*, StM 4 (1966) 167-191. SCARPATI, R., *A propósito del esquema XIII. Evolución del concepto de desarrollo*, Conc 2 (1965) 150-164. 7.- Cf. FUCHS, J., *Theologia moralis perficienda: Votum Concilii Vaticani II*, Periodica 55 (1966) 499-548. Trad. española, *La moral y la teología moral postconciliar*, Herder, Barcelona.

# CIENCIAS SOCIALES Y MÉTODO TEOLÓGICO EN AMÉRICA LATINA

*Mtro. José de J. Legorreta Z.*

*La teología de la liberación se ha distinguido, entre otros elementos, por ser una teología contextualizada, que hace de su propio contexto, objeto teórico material y lugar teológico-hermenéutico por excelencia. De ahí que la teología de la liberación no pueda conformarse con una presentación fenomenológica de los problemas sociales, dejando de lado todo análisis que pueda proveer de una comprensión estructural de la deteriorada situación en que sobreviven millones de hombres y mujeres en el Tercer Mundo.*

*A fin de realizar adecuadamente dicha tarea, la teología de la liberación explicitó, desde sus inicios, la necesidad y la pertinencia de una «mediación socio-analítica» apropiada para el primer momento de su metodología (el 'ver'). Es así como las ciencias sociales ingresaron en la teología. Sin embargo, a poco más de treinta años de haberse iniciado tal articulación, resulta más que oportuno hacer un balance en el que se puedan poner de manifiesto, tanto los aportes, como los riesgos, los límites y las perspectivas generadas durante ese rico y complejo periodo. En este orden de ideas, el trabajo que a continuación presentamos, considera algunos puntos centrales de dicha problemática, esto es, el de la incorporación de las ciencias sociales en el quehacer teológico.*

## 1. NECESIDAD Y SENTIDO DE LA MEDIACIÓN SOCIO-ANALÍTICA (MSA) EN EL QUEHACER TEOLÓGICO

### 1.1. Revelación, fe e historia

La revelación, esto es la auto-manifestación de Dios a los hombres, es sin duda el supuesto básico de toda teología, particularmente de la católica. De acuerdo a esto el cristianismo es una religión de la “revelación” de Dios a los hombres. Esto nos coloca frontalmente con el tema de la fe, ya que la revelación se capta por la fe, y sólo hay fe en la revelación. En síntesis no se da una sin la otra. Ahora bien, el lugar donde tiene lugar este “encuentro” es la historia.

El que esto sea así tiene una importancia fundamental, en tanto la historia condiciona, tanto la “forma” como el “contenido” de la interacción que tiene lugar en dicho encuentro. Al respecto el Vaticano II señala que Dios no revela curiosidades teológicas o divinas, si estas no impactan, de alguna manera la situación actual del hombre y su destino (GS 22), y para que ello ocurra, lo que Dios revela tiene que estar de cara a los problemas históricos del hombre (GS 11). Siendo consecuentes con lo anterior, habríamos que decir que para recibir y captar lo que Dios quiere comunicarnos, se requiere una actitud previa de cierta búsqueda, lo cual implica ya un tipo de «fe»<sup>1</sup>. Pero no hay que olvidar que dicha actitud responde a situaciones existenciales concretas.

Resumiendo, el espacio donde se realiza la comunicación entre Dios y el hombre (la historia) constituye un elemento sumamente relevante para lo que ahí tiene lugar, ya que no se trata de un puro encuentro de “ideas” desencarnadas de la realidad, sino fundamentalmente se trata de un encuentro entre “personas” en donde los intereses, los valores, el conocimiento y las experiencias, de una de ellas (el hombre) no solo condiciona tal encuentro, sino que tienden a transformarse a partir de dicha experiencia.

El testimonio más importante con que se cuenta al respecto es la misma Biblia. En ella se muestra cómo Israel descubrió

la presencia activa de Dios en su acontecer histórico (recuérdese, por ejemplo el paradigmático acontecimiento del Éxodo, la instauración de la monarquía o el destierro), siempre bajo dos presupuestos: “dentro de una tradición que dirige o potencia la mirada, que crea una actitud, que sensibiliza para el misterio y dentro de una perspectiva histórica que no se clausura en sí misma, sino que, por esencia, se abre al futuro”<sup>2</sup>.

## 1.2. Teología e historia

La teología, en tanto reflexión acerca de la experiencia de fe, no puede permanecer indiferente respecto al contexto socio-histórico donde tiene lugar dicha experiencia. Sin embargo, al carecer la teología de un instrumental adecuado para entender y comprender el contexto donde esa experiencia se genera, tiene que auxiliarse de sistemas teórico-metodológicos apropiados.

Esto es lo que nos muestra la teología católica a lo largo de estos veinte siglos. Desde sus primeros tiempos, dicha teología ha recurrido constantemente a ciertas “ciencias” como mediaciones para la construcción de su discurso. Así, desde el siglo II de nuestra Era, las escuelas teológicas griegas echaron mano de las categorías de la filosofía platónica; más tarde, en el siglo XII, Alberto Magno y Tomás de Aquino hicieron lo mismo, pero utilizando la filosofía aristotélica. La teología contemporánea, particularmente la teología de la liberación, se inscribe en esta línea, solamente que para elaborar su discurso, no recurre prioritariamente a la filosofía, sino a las ciencias sociales. Cabe mencionar que este recurso no es una innovación de la teología latinoamericana; el Vaticano II en su Constitución *Gaudium et Spes*, fue quien introdujo el análisis social y lo recomendó para la reflexión teológica (GS 4 y 62). Sin embargo, no cabe duda que la teología de la liberación y el magisterio latinoamericano, han sido las dos instancias eclesiales que han recurrido a las ciencias sociales de manera más sistemática<sup>3</sup>.

Ahora bien, entre algunos de los motivos más importantes que Leonardo Boff y Gustavo Gutiérrez señalaron, por los cuales la teología de la liberación tendría que recurrir a las ciencias sociales como mediación socio-analítica tenemos:

- la relevancia de la realidad socio-histórica para la salvación;
- la opción (previa) política, ética y evangélica por los pobres y contra la pobreza;
- el desafío que representa la realidad de injusticia, desigualdad, opresión y muerte de las mayorías del continente, como una situación de pecado contraria al plan de Dios;
- la carencia (por parte de la teología) de instrumentos científicos adecuados para analizar la pobreza concreta, los mecanismos que la producen y la elaboración de modelos de superación de esa realidad, en la cual tiene que operar la fe;
- la clara conciencia de que todo discurso teológico sobre lo social, supone una teoría sociológica, bien sea implícita o bien explícita;
- la ideologización a que están expuestas, tanto la interpretación de la fe, como la interpretación de la realidad histórica.

Por tanto, la presencia de las ciencias sociales en el quehacer teológico es una condición teórica indispensable para el rigor del discurso teológico, y una condición práctica esencial para su inserción en la praxis política<sup>4</sup>. Esto no significa que la teología dependa única y exclusivamente de los datos e interpretaciones proporcionados por los análisis sociales, ya que la realidad humana es más que lo social, pues también es personal y está abierta a otros segmentos, por lo que también se requieren de otras ópticas para analizar la realidad, respetando siempre la autonomía y el campo propio de las ciencias sociales<sup>5</sup>.

### 1.3. La articulación de la mediación socio-analítica (MSA) y el discurso teológico como problema.

A partir del Vaticano II, en América Latina ha sido lugar común señalar que el método teológico posee tres momentos: el «ver», el «juzgar» y el «actuar». En el primero se trata de captar críticamente la realidad; en el segundo se trata de llevar a cabo una lectura “teológica” contextualizada de la realidad social (descodificada por la mediación socio-analítica), mediante la fe, la escritura y la tradición<sup>6</sup>; finalmente en el tercer momento se trata de operativizar estrategias y tácticas concretas, que se imponen a partir de los dos momentos precedentes; con lo que se intenta responder al cuestionamiento de cómo creer en un Dios de Vida en un mundo de opresión y de muerte.

Para el primer momento, el «ver», la teología de la liberación explicitó la necesidad, la función y los límites de una «mediación socio-analítica» apropiada, en vistas a evitar una visión puramente anecdótica, inmediateista o ideologizada de la realidad. Pero el asumir una determinada mediación supone enfrentarse a dos problemáticas: la primera se refiere a qué teoría social se debe escoger, y la segunda ve a cómo limitar su presencia únicamente al primer momento del método teológico, o bien, cómo articular “sanamente” dicha teoría con los otros dos momentos restantes de dicho método, sin que por ello el discurso teológico pierda su identidad. A continuación vamos a considerar cada uno de estos problemas:

Elección de la mediación socio-analítica. Este punto implica clarificar dos aspectos importantes: qué se elige y cómo se elige. En cuanto al primero nos queremos referir a la diversidad de opciones teórico-metodológicas que ofrecen las ciencias sociales, todas sujetas a crítica y en cierto grado, hasta a verificación. Cabe mencionar que toda teoría social, a diferencia de lo que sucede en las ciencias naturales, conlleva una fuerte carga de subjetividad, tanto del sujeto, como del contexto desde el que se diseña. Es así como a partir de la

Segunda Guerra Mundial se llegaron a distinguir dos grandes enfoques en las teorías sociales: el funcionalismo y el marxismo.

Sin embargo, desde hace aproximadamente veinticinco años, ambos enfoques han sido cuestionados seriamente debido a su incapacidad para dar cuenta satisfactoriamente de lo que ocurre en la realidad social. Ante ello se han venido haciendo diversos esfuerzos por construir esquemas teóricos, que retomando los diferentes aportes de los enfoques clásicos, o incluso yendo más allá de ellos, sean capaces de explicar mejor la complejidad de las sociedades modernas.

Desde el punto de vista de una teología que requiere de una mediación socio-analítica para su propio discurso, lo anterior constituye un serio problema. Ante la diversidad de propuestas generadas al interior de las ciencias sociales ¿qué teoría es la más adecuada a los fines e intereses de la teología? Responder a esta cuestión, requiere clarificar y explicitar las opciones previas y los criterios bajo los que opera el teólogo para discernir entre las diversas "ofertas" teóricas de las ciencias sociales. Al respecto Leonardo Boff apuntaba que los criterios bajo los que opera la elección de un determinado instrumental socio-analítico, no provienen exclusivamente de la objetividad y la racionalidad, sino que en dicha operación están profundamente involucradas las opciones éticas (indignación ante la situación vigente), evangélicas (preferencial y solidaria con los empobrecidos y contra la pobreza), y políticas (en contra de un sistema o un grupo que genera desigualdad y conflicto) del sujeto que hace el análisis.

En base a lo anterior, Gustavo Gutiérrez y Leonardo Boff señalaban en los setentas, que para elegir una mediación socio-analítica era necesario que tal mediación:

- prestara mayor atención a las causas profundas de la situación, consideradas en una perspectiva histórica;
- que permitiera una mayor conciencia política y un mejor conocimiento de la realidad;
- que se adecuara a la dirección de la fe;

- que respondiera mejor a las prácticas cristianas de liberación de los marginados y los objetivos de los sin poder;
- que descifrara los mecanismos que, de acuerdo a la fe, constituyeran un pecado estructural;
- que propusiera opciones que la fe considerase como las mediaciones más adecuadas a la salvación y a la liberación integral del hombre.

Desde nuestra perspectiva, algunos de estos criterios entrañan algunas dificultades, sobre todo por requerir de una teoría que estuviese al servicio de las prácticas de un supuesto "sujeto" histórico, pero además, que restringiera y regulara sus análisis y propuestas de acuerdo a la fe. Es por ello, que consideramos necesario añadir algunos criterios que provengan de las mismas ciencias sociales. Entre algunos de ellos pudieran ser que la teoría social adoptada:

- no sea monocausal, ni mecanicista;
- que considere la perspectiva del "actor", esto es, del involucrado en x contexto, pero también la del espectador;
- que desentrañe con mayor claridad los mecanismos de poder, independientemente de los sectores sociales de que se trate;
- que posea una visión plural y matizada de lo social, y no una visión monolítica y maniquea;
- que sea consciente y explicita sus intereses
- que sea crítica *ad intra* y *ad extra*
- que pueda articular su propia lógica, con la racionalidad ética y con la estético-expresiva.

### ***1.3.1. Articulación de la MSA con el discurso teológico***

En base al llamado método pastoral (ver/juzgar/actuar), la teología de la liberación ha recurrido a las ciencias sociales como mediación para trabajar en el primer momento del método teológico (el ver). Sin embargo, el cómo articular y hasta dónde incorporar la teoría social y sus diagnósticos elegidos en los restantes momentos del quehacer teológico



constituye un serio problema. Primeramente porque con cierta facilidad se tiende a caer en teologismos (usar categorías teológicas para la función del análisis social), bilingüismos (estrelazar el discurso teológico y el social desarticuladamente), o en confusión semántica (fusión de términos)<sup>7</sup>. En segundo término, porque la teoría social utilizada en el análisis influye de manera decisiva en la manera de los dos últimos momentos del método teológico (juzgar y actuar). Es entonces cuando se precisa de responder dos cuestiones: ¿cómo se articula el discurso social con el teológico? y ¿cómo y en qué grado lo operado en el primer momento del método teológico influye en los restantes momentos?

Un intento serio de respuesta a tales cuestionamientos lo constituye la obra de Clodovis Boff titulada *Teología de lo político*, en la que el autor se propuso clarificar el “modo de teologizar” (el método) de la teología de la liberación, poniendo especial énfasis en el modo específico que tiene la teología de apropiarse de un objeto no teológico en sentido estricto: lo político. Sin embargo, el teoricismo del marco althusseriano que utiliza Clódovis, lo vuelve inaceptable<sup>8</sup>.

## 2. BALANCE DE LA RELACIÓN ENTRE TEORÍAS SOCIALES Y TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN.

Tal como hemos señalado más arriba, a estas alturas la teología de la liberación ya cuenta con una importante experiencia en lo que ve a la articulación de tal discurso teológico con las ciencias sociales. Los logros, las limitaciones y las nuevas luces que han surgido durante estos últimos veinticinco años, constituyen un acervo nada despreciable del que se pueden extraer diversas enseñanzas, puntos de referencia y pautas, tanto para una evaluación del camino recorrido, como para una labor de prospectiva. Y esto es precisamente lo que intentamos en el presente apartado. Para tal efecto es necesario contextualizar someramente aquellos dos grandes períodos, que a nuestro parecer, son los más relevantes en la

experiencia de la articulación entre teología de la liberación y ciencias sociales. El primer período se ubicaría aproximadamente de finales de la década de los sesentas al primer tercio de los años ochenta, y se caracterizaría por la incorporación de las ciencias sociales a la teología vía la teoría de la dependencia; por su parte el segundo abarcaría los años siguientes, y se caracterizaría por un período de crisis y eclecticismo en lo que ve a la mediación socioanalítica. Pasemos a caracterizar brevemente cada uno de estos períodos:

## 2.1. Primer período

### 2.1.1. Contexto económico y socio-político

El peculiar contexto de la década de los sesenta, en el que surge la teología de la liberación responde en gran medida al impacto cuantitativo y cualitativo que tuvo en América Latina la expansión del capitalismo después de la Segunda Guerra Mundial. Algunas cifras pueden ser ilustrativas: el producto territorial bruto de la región creció de 35.5 mil millones de dólares en 1945/49 a 66.3 mil millones en 1961; tomando como base el año de 1948 = 100, el ingreso real en la región se ubicaba para 1961 en 158; el producto industrial manufacturero aumentó drásticamente (de 100 en el período base de 1945 a 1949 a 183 entre 1955 y 1960); la población urbana creció de 36.3% en 1945 a 46.2% en 1960 y la población económicamente activa no agrícola de 44.1 a 53% en el mismo lapso; comportamientos similares también pueden observarse en lo que ve a inversión extranjera y al producto por persona ocupada en la industria manufacturera<sup>9</sup>.

En este cambio de fisonomía regional, los programas de las CEPAL (Comisión Económica Para América Latina), fundada en 1948 en Santiago de Chile, tuvieron una influencia decisiva<sup>10</sup>. Dicha Comisión, encabezada por Raúl Prebisch, partía de la conclusión de que el subdesarrollo latinoamericano se debía, principalmente, a su dependencia de las exportaciones

de productos primarios, por tanto, lo que se requería era industrializar en vistas a diversificar la economía y así acelerar la salida del subdesarrollo. Las estrategias para ello eran:

- Desarrollar una industria protegida de la competencia externa, que apresurara la sustitución de una gran parte de las importaciones.
- Destinar el ingreso generado por las exportaciones de los bienes producidos para pagar los bienes de capital importados.
- Una participación activa de los gobiernos como coordinadores del programa.
- Y la creación, a mediano plazo, de un mercado común latinoamericano con el fin de facilitar una mayor industrialización<sup>11</sup>.

Estas “políticas”, que debido a su creencia en el progreso fueron llamadas desarrollistas, lograron profundos cambios económicos y sociales, orientados hacia una cada vez mayor penetración del capitalismo, como forma de organización social y modo de vida entre los países del área.

Sin embargo, para finales de los sesenta el optimismo del pasado inmediato se empezó a resquebrajar ante la emergencia de una profunda “crisis” en el sistema capitalista mundial, cuyo perfil vendría dado por los siguientes rasgos: el lento descenso y la ulterior desaparición de la estabilidad del sistema monetario internacional, basado en los acuerdos de Bretton Woods a finales de la Segunda Guerra Mundial; la caída de las tasas de crecimiento económico en todas las economías de mercado; la baja de las tasas de utilización de la capacidad industrial instalada; el crecimiento de las tasas de desempleo y de la inflación. En los países latinoamericanos la crisis llegó con algún “retraso” pero se presentó finalmente con síntomas iguales o de mayor gravedad, dadas las “desventajas comparativas” histórico-estructurales de la periferia<sup>12</sup>.

La crisis -apunta Sonntag- tuvo su origen en la esfera económica, pero de ahí se fue ampliando a otras. La primera que se vio afectada fue la sociopolítica. El Estado había jugado

un papel central como regulador y distribuidor del desarrollo económico, gracias a la misma "prosperidad", sin embargo, cuando ésta empieza a decaer, el Estado empezó también a debilitarse reduciendo su capacidad de respuesta ante las demandas de los diversos sectores sociales. Cabe mencionar que la presión de las masas no se orientó únicamente a obtener mejores condiciones económicas, sino también a una mayor participación política, lo cual lejos de resolverse en una democratización, se respondió con la represión<sup>13</sup>.

La creciente movilización social por un lado, y la represión de los diferentes gobiernos por otra, fue ubicada en el plano de la tensa situación de bipolaridad mundial (Guerra Fría), agravada en la región, a raíz de la Revolución Cubana (1959) y la crisis en 1962 con motivo de la instalación de misiles soviéticos en Cuba; siendo así que la radicalización de algunas organizaciones sociales fueron vistas no sólo como una amenaza para los respectivos gobiernos en donde ellas surgían, sino también como una amenaza para la hegemonía norteamericana en el área. De ahí que la reacción haya sido contundente, ya fuera mediante golpes de estado y la instauración de dictaduras militares con su nada célebre doctrina de Seguridad Nacional, o bien, por medio de la invasión externa, como sucedió en República Dominicana en 1965<sup>14</sup>.

En el plano estrictamente teórico, esta compleja crisis que vivía la región suscitó una rica discusión en las Ciencias Sociales, cuyo eje central era la viabilidad del desarrollo capitalista para América Latina. Ante el descrédito de las visiones «desarrollistas», se fue consolidando una visión alternativa que sería conocida comúnmente como la «teoría de la dependencia», de gran influencia en los diversos movimientos sociales y particularmente en la naciente teología de la liberación. En dicha teoría convergieron, no siempre de manera intencionada, autores que respondían a diversas corrientes teóricas: cepalinos radicalizados como Furtado y Sunkel; marxistas como Cardoso y Faletto; neomarxistas como Dos Santos y Marini; y algunos eclécticos como Gunder

Frank, entre los más representativos<sup>15</sup>. Entre algunas de las aportaciones más relevantes de esta escuela tenemos:

- El tratar de presentar una interpretación global e histórica de la realidad económica, social y política del continente, desde el punto de vista latinoamericano.
- El abatir prácticamente el evolucionismo mecánico característico del pensamiento sociológico latinoamericano de los cincuenta.
- El enfatizar la falta de simetría en las relaciones económicas y políticas inherentes al sistema capitalista.
- El evidenciar la vinculación (casi simbólica) entre subdesarrollo y desarrollo, como problemas propios al desenvolvimiento capitalista internacional.
- Y finalmente, el propiciar la conciencia y la práctica crítica a la dominación de los países centrales y su reproducción en el interior de nuestros pueblos<sup>16</sup>.

### *2.2.2. Contexto eclesial-teológico*

La teología de la liberación se sitúa al interior del gran movimiento eclesial y teológico del mundo católico de la segunda mitad del presente siglo. En ella confluyeron tres factores: la apertura del magisterio, la nueva reflexión teológica y los nuevos movimientos de Iglesia. En cuanto al primero (entendido en sentido restrictivo) nos estamos refiriendo de manera particular a los documentos emanados del Concilio Vaticano II, de la segunda y la tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1968 y 1979). Para la Iglesia latinoamericana, estos momentos (y sus respectivos documentos) posibilitaron la creación y ensanchamiento de espacios para nuevas experiencias en el plano social, una nueva sensibilización hacia los pobres y un motivo de esperanza para los incipientes movimientos cristianos de base, particularmente por los horizontes que abría<sup>17</sup>. Por lo que se refiere a segundo factor (la nueva reflexión teológica), habría que destacar la teología política nacida en

Europa y representada principalmente por Juan Bautista Metz<sup>18</sup>. Esta teología pugnaba por la integración de la historia y de la sociedad, como dimensiones fundamentales de la existencia en las que se opera la salvación<sup>19</sup>, por lo que enfatizaba el carácter socio-político de la reflexión teológica. No hay que pasar por alto el hecho de que en sus inicios la teología de la liberación fue definida como “teología política”<sup>20</sup>, con la salvedad que apuntó en su momento Hugo Assmann: “la teología de la liberación es una forma latinoamericana de teología política, cuyo punto de partida no es un concepto abstracto de política, sino la situación de América Latina, dependiente y dominada”<sup>21</sup>. Finalmente, por lo que ve al tercer factor, esto es, los nuevos movimientos de Iglesia, habría que destacar que la apertura eclesial y teológica iniciada con el Vaticano II, así como también el peculiar contexto de violencia y pobreza imperante en la región posibilitó un cambio radical de la Iglesia latinoamericana. En esos momentos críticos -señala Francisco Weffort- “no había partidos a los cuales recurrir, ni tribunales en los que se pudiera confiar (...) la única institución que quedaba con fuerza suficiente para acoger a los perseguidos, era la Iglesia Católica”<sup>22</sup>. Así, de donde nadie lo esperaba, emergieron nuevos movimientos de liberación, en los que importantes sectores de cristianos empezaron a crear su propio espacio y sus propias categorías analíticas, sobre la base de una hipótesis revolucionaria y socialista de cambio social.

Entre los movimientos iniciadores de este proceso destacan: la Acción Católica en su forma obrera (JOC) y universitaria (JUC), y la experiencia del movimiento de Educación de Base (MEB) en el noreste de Brasil. En estos movimientos se fue desarrollando una crítica religiosa de la sociedad a partir de algunos análisis de la realidad; crítica que más tarde se tornó hacia una crítica política del sistema capitalista, en clara opción por el socialismo.

Esta opción se tradujo muy pronto, en una praxis y en un discurso radical. Así tenemos que los cristianos empezaron a militar en movimientos populares y en partidos de izquierda.

El documento final del “Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo”, realizado en Santiago de Chile en abril de 1972, es bastante ilustrativo al respecto.

En el proceso de conformación de estos nuevos movimientos de liberación, las Comunidades Eclesiales de Base (CEB's) constituyeron una idea original. Surgieron en la convergencia de los movimientos arriba señalados y la preocupación evangelizadora comunitaria, a través de catequistas populares<sup>23</sup>. Su novedad consistió en su factor aglutinador y movilizador de la fe religiosa del pueblo pobre, en un ambiente en el que por décadas imperó aquella concepción decimonónica de la religión como un elemento reaccionario y alienante<sup>24</sup>.

Sin duda las CEB's constituyeron un factor importante en el surgimiento de la teología de la liberación. De hecho en los primeros trabajos teológicos de la liberación era común encontrar aquella expresión, que ubicaba a la teología como un «momento segundo», en relación con aquella praxis de liberación en la que amplios sectores de cristianos estaban involucrados. Entonces la teología de la liberación vino a ser el espacio teórico donde la praxis de las Comunidades se sistematizó, se hizo inteligible y alcanzó legitimidad<sup>25</sup>.

Lo antes dicho puede suscitar la idea de cierta relación ‘causal’ entre CEB's y teología de la liberación, lo cual es falso. Los dos movimientos se alimentaron mutuamente al tiempo que se definían a sí mismos, de tal suerte, que si bien es cierto que la teología cumplió la función de expresar teóricamente la vida de las comunidades, éstas a su vez, significaron una especie de campo de ‘prácticas’ en el que se ensayaron y concretizaron principios y desarrollos de la eclesiología de la liberación. El asunto de «método» es ilustrativo al respecto, así en el momento del ‘ver’, como en el del ‘juzgar’ las mediaciones socio-analíticas (como la teoría de la dependencia) y las mediaciones hermenéuticas desarrolladas en la teología de la liberación constituyeron el surtidor privilegiado.

Esta relación dialéctica entre praxis de liberación y su reflexión a la luz de la fe es lo que vino a definir un nuevo

modelo de Iglesia comúnmente denominada «Iglesia de los pobres», cuyos principios, características y proyecciones fueron asumidas por el magisterio de la región -en Medellín (1968), Puebla (1979) y de alguna manera Santo Domingo (1992)- como lo 'propio' de la Iglesia latinoamericana. Por eso la teología de la liberación es una de las mejores claves de lectura del sentido y alcance de las CEB's, no obstante que dicha teología, y la eclesiología en ella, constituyan un enfoque mucho más amplio que el sugerido por las comunidades<sup>26</sup>.

### *2.2.3. La teoría de la dependencia en la teología de la liberación*

La teología de la liberación se distingue por ser una teología contextualizada, que hace de su propio contexto, objeto teórico material y lugar teológico-hermenéutico por excelencia. De ahí que la teología de la liberación no pueda conformarse con una presentación fenomenológica de los problemas sociales, dejando de lado todo análisis que pueda proveer de una comprensión estructural de la deteriorada situación del continente.

Así en la década de los sesenta, los pilares teóricos que servían de sostén para el análisis de los países no hegemónicos, atravesaba por una crisis. Esta situación urgía una teoría social que diera cuenta de la nueva situación histórica del continente, al tiempo que denunciara los mecanismos que obstaculizaban el desarrollo. Por su parte, la teología de la liberación se encontraba en una situación similar a la descrita: necesitaba de un instrumento adecuado que diera cuenta (de manera crítica) de la situación de pobreza y opresión de las grandes mayorías, al tiempo que también precisaba de una teoría que diera razón de los procesos de liberación, en los que amplios sectores de cristianos estaban involucrados.

Dado lo anterior, resulta explicable que en sus inicios la teología de la liberación se haya visto muy influenciada por la teoría de la dependencia. Ciertamente no podemos decir



que la teología de la liberación sea producto de la teoría de la dependencia, sin embargo es innegable que dicha teoría permitió su nacimiento, al posibilitarle un conocimiento de la situación de dependencia latinoamericana y al ayudale a redescubrir la dimensión liberadora del mensaje cristiano<sup>28</sup>.

Por otra parte, la influencia de la teoría de la dependencia, no se redujo a un plano académico. Esta teoría, también logró insertarse en las prácticas de liberación de amplios sectores cristianos, como marco explicativo y legitimador de su lucha por la liberación. En este sentido, los teólogos de la liberación, en más de una ocasión insistieron sobre el papel que jugó dicha teoría, como instrumento concientizador de la situación de atraso y opresión de las grandes mayorías del continente.

#### ***2.2.4. Evaluación de la relación entre teoría de la dependencia y teología de la liberación***

La teología de la liberación intenta ser una "reflexión crítica a la luz de la fe, de las experiencias de hombres y mujeres comprometidos con el proceso de liberación"<sup>29</sup>. Esto es esencial, ya que se parte entonces de una opción (evangélica) que se inscribe, por propio derecho en el ámbito de lo religioso, aunque lo trasciende. Es en esta perspectiva, donde se tiene que entender el eje sobre el que gira toda esta teología: «la opción por los pobres y oprimidos». Opción que no tiene como móvil la exaltación de la pobreza y la apoteosis de la opresión, sino la incompatibilidad de tales situaciones con el proyecto del Reino anunciado y hecho presente en Jesús de Nazareth. De ahí que la teología de la liberación afirme no solamente "una opción por los pobres", sino también, una opción "contra la pobreza"<sup>30</sup>; intención básica que no deja de tener importantes e ineludibles consecuencias sociales y políticas, y por consiguiente metodológicas para la misma reflexión teológica.

En base a lo antes dicho, no se puede afirmar que la teología de la liberación haya recurrido a la teoría de la dependencia para fundamentar o justificar su opción funda-

mental, sino más bien, recurrió a ella para explicar y elaborar algunos criterios de lucha contra ese hecho (la pobreza) que deshumaniza y ofende a Dios. Sin embargo, dicha teología, al asumir el planteamiento dependentista, asumió consigo las limitaciones de esa "teoría". Así por ejemplo, en aquellos años existió una marcada tendencia a conceptualizar holísticamente la multiforme realidad de lo que solemos llamar América Latina. Tal pareciera, que se trata de una realidad homogénea, en la que los contrastes y diferencias no pasan de ser "detalles" mas o menos significativos, pero nunca tan importantes como para particularizar una determinada formación social. Ello queda de manifiesto en el uso de las categorías básicas de la teoría de la dependencia en el discurso teológico para referirse a la realidad socio-política y económica del área.

Ahora bien, por lo que ve a aspectos más puntuales que se desprenden de la relación entre la teología de la liberación y la teoría de la dependencia, vamos a considerara brevemente algunos de ellos:

#### *2.2.4.1. El lugar de la MSA en el método teológico*

Uno de los aspectos metodológicos en que más insistió en sus orígenes la teología de la liberación es el lugar que ocupan las ciencias sociales en el proceso de reflexión teológica. En base al llamado método pastoral (ver/juzgar/actuar), los teólogos latinoamericanos han recurrido a las ciencias sociales como mediación para trabajar en el primer momento del método teológico (el ver), a fin de superar visiones anecdóticas, empiristas o periodísticas de lo social, que viciarían de principio, a la misma teología.

En mas de una ocasión, los teólogos de la liberación enfatizaron el papel instrumental y mediativo de las ciencias sociales, determinándoles claramente su espacio de trabajo en el proceso de hacer teología, esto es, en el momento del análisis de la realidad. Al respecto algunos teólogos han

insistido en la ausencia e ineficacia de las ciencias sociales para los pasos posteriores del quehacer teológico (el juzgar y el actuar). Así tenemos que Leonardo Boff precisaba permanentemente que el lugar de las ciencias sociales en el método teológico se reduce únicamente a lo que denominaba la "mediación socio-analítica"<sup>31</sup>. Gustavo Gutiérrez, por su parte, no estaba lejos de lo dicho por el teólogo antes citado, así escribía que "En el contexto del trabajo teológico, ella (la teoría de la dependencia) es simplemente un medio para conocer mejor la realidad social."<sup>32</sup>

La impresión que dan tales afirmaciones es que la mediación socio-analítica, y en nuestro caso, la teoría de la dependencia, no influyó en modo alguno en la hermenéutica teológica y mucho menos en la práctica de fe, ya que su labor se redujo al momento previo del "ver" la realidad.

Este planteamiento es bastante discutible. Al subrayar con tanto vigor el carácter meramente instrumental y la dimensión puramente científica de la mediación socio-analítica, ¿no se incurre en posiciones excesivamente dualistas, poco dialécticas? Como afirma atinadamente Julio Lois: "Si es verdad que el análisis es utilizado como mediación para conocer mejor la realidad, también es que la realidad analizada y conocida, y la praxis de ahí derivada, entran como momento interno del proceso mismo de la elaboración teológica, e influye de manera decisiva en la forma concreta de vivir la fe"<sup>33</sup>.

Las reflexiones que acabamos de hacer, no son del todo desconocidas por los teólogos a los que hemos hecho referencia. Leonardo Boff, en la obra que escribe en colaboración con su hermano Clódovis, afirma que "en la adopción de cualquier nivel de análisis, se tiene una forma de acción correspondiente"<sup>34</sup>. En esta misma línea, Gutiérrez, al adoptar la teoría de la dependencia, lo hace desde una opción previa: la repulsa al sistema que ha empobrecido al continente y su respaldo al proceso de liberación emprendido por los cristianos. Por lo que de ningún modo optaría por una mediación socio-analítica que contraviniera su opción evangélica y ética fundamental: por los

pobres y a favor de su liberación. Lo que nos hace pensar, que si tales teólogos delimitaron con tanto vigor el campo de las ciencias sociales en su método, fue motivado por el acoso de la institución eclesiástica, que constantemente acusó a la teología de la liberación de “marxista” y de “ideologizar” la fe, lo cual orilló a sus exponentes a resaltar tanto los límites internos del método teológico, en detrimento del mismo proceso de conocimiento.

#### *2.2.4.2. Influencia recíproca entre MSA y discurso teológico.*

En 1984, en respuesta a ciertas acusaciones a su trabajo teológico, por parte de algunos sectores de la jerarquía eclesiástica, Gutiérrez escribía que “la teología, no usa nunca una racionalidad sin, en cierto modo modificarla”<sup>35</sup>. Esto es, que la teología, no sólo usa una determinada racionalidad científica, como mediación socio-analítica, sino que además, al usarla la modifica. Lo que no dice Gutiérrez, es cómo sucede esto, ni presenta pruebas al respecto. y mucho menos se pregunta por el sentido inverso de tal afirmación. Es decir, ¿qué tanto influye y modifica una determinada racionalidad a la misma teología? Pretender que tal papel (modificador) solamente es “lo propio de la teología” y no de las demás ciencias humanas, sólo tiene un valor pragmático, pero no teórico. En todo caso, habría que afirmar que se trata de una influencia recíproca, ya que los sujetos que elaboran la teología o la reflexión social, no son ajenos a esa misma realidad sobre la que trabajan, y tanto en un plano como en otro, se hallan sometidos sus resultados a discusión y crítica permanente, sobre todo en confrontación con esa novedosa y siempre cambiante realidad que es lo social.

#### *2.2.4.3. Distancia crítica de la teología respecto a la teoría social utilizada.*

La distancia crítica que mantuvieron algunos teólogos, en relación a la teoría de la dependencia, estuvo regulada por la

valoración teórica que cada autor le asignó. Leonardo Boff, por ejemplo, no señala deficiencias en dicha teoría, a lo sumo, hace hincapié en señalar, desde una perspectiva filosófica, el sector de la realidad (lo social) que constituye su objeto formal. Gustavo Gutiérrez, por su parte, al asumir la teoría de la dependencia, es claro, no solamente por lo que toca a su campo epistemológico de estudio, sino también en lo que se refiere a las deficiencias e insuficiencias de la misma teoría, lo que le permite guardar una cierta distancia crítica, dado el carácter provisional de los estudios sobre la dependencia.

#### *2.2.4.4. La teología de la liberación ante el descrédito de la teoría de la dependencia.*

No obstante el auge que tuvo la teoría de la dependencia al principio de los años setentas, para el último tercio de esa década empezó a declinar. Entre algunas de las causas más relevantes de tal situación tenemos:

- El adolecer de cierto nacionalismo, ya que reemplazaba las contradicciones de clase, por un sistema indeterminado de contradicciones nacionales y regionales.
- La restricción y ambigüedad de conceptos tales como "centro" y "periferia", mismos que al presentarse como unidades últimas e irreductibles de análisis, más que explicar la realidad la empobrecen y desvirtúan.
- Adolecer de cierto maniqueísmo, al dividir a los países en dos bloques con cierta connotación ética: países centrales=opresores, malos; países periféricos=oprimidos, buenos.
- El uso totalitario de conceptos tales como dependencia y dependiente, cuyos límites de pertinencia teórica nunca fueron definidos.
- La falta de un proyecto de desarrollo,
- Su economicismo, en el sentido de que a las clases sociales, al estado, a la política, a la ideología y a los problemas étnicos y demográficos, se les concede muy poca atención<sup>36</sup>.

Ahora beén, ante la inoperancia de la mediación socio-analítica la teología de la liberación no se desvaneció, ni en sus opciones, ni en su método, ni en motivaciones. Y ello debido a la clara distancia que logró mantenerse entre esta teología y su mediación, pero fundamentalmente en razón de la solidez y autonomía del propio discurso teológico de la liberación.

### **2.3. Segundo período**

Más arriba hemos apuntado que este segundo período en la relación entre teología de la liberación y ciencias sociales está caracterizado por ser una etapa de crisis y eclecticismo. A diferencia de la etapa anterior donde la mediación socio-analítica parecía clara, a partir de los años ochenta ello ya no es nada claro. Además, el contexto de la región ha cambiado radicalmente. En relación a lo antes dicho, vamos a explicitar algunos aspectos:

#### ***2.3.1. El cambio de panorama***

El panorama latinoamericano de los últimos 20 años está configurado por el derrumbe del modelo de desarrollo, la consecuente crisis social y las sucesivas crisis políticas; hechos que han venido a mostrar el fracaso tanto de las visiones economicistas del desarrollo, como de los modelos políticos revolucionarios. En su lugar parece estar surgiendo, con diversos altibajos, un nuevo modelo socio-político en la región: las democracias.

Para el pensamiento político tal cambio está dando lugar a serias transformaciones. En principio, ya no son vigentes aquellos proyectos políticos que ven a la mera ilustración o aplicación de leyes universales y objetivas, de principios ideológicos y utópicos. Por el contrario, ahora se trata de:

- Entender que no hay una sociedad ideal ya diseñada a la que deba amoldarse la ingeniería social y política.

- No identificar la acción transformadora con un solo sujeto de la historia, aunque este sea la misma víctima de la dominación. Ello obliga a una visión multidimensional de la sociedad y al escrutinio de sus tendencias a fin de ver cómo las metas más utópicas pueden realizarse siempre parcialmente<sup>37</sup>.

### 2.3.2. *El cambio de paradigmas*

Durante mucho tiempo las sociedades y el cambio social fueron analizados de manera monolítica. Se veía a la sociedad como un sistema articulado en estructuras (económicas, sociales, culturales) que se determinaban según leyes universales, y donde la acción social era de algún modo la emanación de los efectos estructurales de tal sociedad.

Tales enfoques totalizantes y deterministas perdieron su fuerza y validez analítica apenas finalizaba la década de los setentas, debiendo reintegrar sus elementos en nuevos enfoques. Esto es a lo que dio origen a la llamada crisis de paradigmas. Ante ello más que la postulación de nuevas teorías o enfoques globalizantes del desarrollo y del cambio social, pareciéramos estar frente al desarrollo de concepciones o teorías tentativas de «alcance medio» destinadas a la descripción, análisis e interpretación de procesos relativamente precisos y acotados, no para renunciar a la totalidad, como se ha creído, sino precisamente para acercarse a ella.

Para tal efecto, algunos autores señalan ciertos principios analíticos a tomar en cuenta para el estudio de esta nueva clase de procesos socio-políticos. Entre ellos tenemos:

- Ir más allá de un determinismo estructural de tipo universal;
- Enfatizar la autonomía de los procesos sociales respecto de su «base estructural». La sociedad no se define a partir de una estructura o de un sistema de valores, sino de la particular configuración de las relaciones en cada sociedad entre sus diversos componentes;

- El sistema de dominación de una sociedad es una combinación de diversos ejes o sistemas de acción y no el reflejo de uno solo de ellos. De modo que no hay un solo sujeto de la acción histórica, sino varios<sup>38</sup>.

Indudablemente las transformaciones de la realidad social y de las categorías con que ella se piensa deben tener consecuencias en la teología de la liberación, no en su núcleo propiamente teológico, sino en lo que constituye las mediaciones. Al respecto habría que revisar:

- Cierta estructuralismo económico que hacía ver el conjunto de contradicciones sociales como provenientes causalmente de ese nivel de la vida social
- La visión de la unidad de un sujeto de la historia, identificado con las víctimas de la opresión, sin considerar a veces la diversidad de actores y sus intereses reales, muchas veces contradictorios entre sí.
- La de la utopía de la liberación con la metodología o el modelo de acción revolucionario, y por tanto, el relativo descuido de una adecuada teoría de la representación y mediación institucional.
- Una visión de la sociedad civil, la subjetividad, la modernidad y modernización, que excepto en lo referido a la lucha social contra la explotación, se identificaba de algún modo con el pensamiento católico tradicional<sup>39</sup>.

#### NOTAS:

- 1.- SEGUNDO, J. L., *El dogma que libera*, Sal Terrae, Santander 1989, 371-377.
- 2.- TORRES QUEIRUGA, A., *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987, 192.
- 3.- TAMAYO, J. J., *Para comprender la teología de la liberación*, Verbo Divino, Estella 1989, 71.
- 4.- BOFF, C., *Teología de lo político*, Sígueme, Madrid 1989, 51.
- 5.- GUTIERREZ, G., *Teología y Ciencias Sociales*, en: *Christus* 579-580 (1984) 9-20; CLODOVIS y LEONARDO BOFF, *Libertad y Liberación*, Sígueme, Salamanca 1985, 77.
- 6.- BOFF, L., *La fe en la periferia del mundo: el caminar de la Iglesia con los oprimidos*, Sal Terrae, Santander 1980, 77.
- 7.- BOFF, C., Op.Cit., 115-132.



- 8.- MORALES, J., *Tres maneras de articular fe y análisis*, Christus 658 (1992) 55-59.
- 9.- SONNTAG, H.R., *Duda/certeza/crisis. La evolución de las ciencias sociales en América Latina*, Nueva Visión, Caracas 1988, 48-49.
- 10.- BLOMSTRÖM M., y B.HETTNE, *La teoría del desarrollo en transición*, FCE, México 1990, 59.
- 11.- Ibid., 63.
- 12.- SONNTAG, H. R., Op. Cit., 82-87.
- 13.- ARROYO, G., *Pensamiento latinoamericano sobre subdesarrollo y dependencia externa*, en: AA.VV., *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Sígueme, Salamanca 1973, 310.
- 14.- COMBLIN, J., *El poder militar en América Latina*, Sígueme, Sígueme, Salamanca 1978, 51ss.
- 15.- BLOMSTRÖM, M., y B.HETTNE, Op.Cit., 77-94.
- 16.- LEGORRETA, J., *La teoría de la dependencia en la teología de la liberación*, UNAM, México 1992, 48.
- 17.- LIBANIO, J. B., *Teología de la liberación*, Sal Terrae, Santander 1989, 70-76.
- 18.- Otra de las vertientes de la Teología Política fue la llamada Teología de la Esperanza, representada por J.Moltman. Este teólogo retomó las principales intuiciones y categorías del filósofo alemán Erns Bloch en su obra "El principio esperanza", para replantear algunos temas bíblicos, como la escatología, la promesa y la esperanza. Entre las principales obras sobre el tema, accesibles en español: J.B. Metz, *Teología Política*, Selt 25 (1968) 90-92; *El problema de la teología política*, Concilium 36 (1968) 385-403; *Mas allá de la teología burguesa*, Sígueme, Salamanca 1982; K. Ranher, *¿Qué es la Teología Política?*, Selt 38 (1971) 96; K. Lehman, *Aporías actuales de la teología política*, Selt 38 (1971) 172-181; H. Cox, *Dimensiones actuales de la teología política*, Selt 38 (1971) 103-106.
- 19.- METZ, J. B., *El problema de la teología política*, Op.Cit., 385-390.
- 20.- ASSMAN, H., *Teología desde la praxis de liberación*, Sígueme, Salamanca 1973, 84; J.J.TAMAYO, Op.Cit., 58. Por lo que toca a las diferencias entre la moderna teología europea y la TdL, C. DUQUOC, *Liberación y progresismo*, Sal Terrae, Santander 1989; J. SOBRINO, *El conocimiento teológico en Europa y Latinoamérica*, en: Aa.Vv., *Liberación y Cautiverio*, CRT, México 177-208.
- 21.- ASSMAN, H., Op.Cit., 23ss.
- 22.- WEFFORT, F., *Por que democracia?*, citado por E.Sader, *La emergencia de nuevos sujetos sociales*, Acta Sociológica, Vol.III, No.2, México 1990) 61-62.
- 23.- MARINS, J., *Comunidades eclesiales de base en América Latina*, Concilium 104 (1975) 29-35.
- 24.- LÖWI, M., *Marxismo y Religión: el desafío de la teología de la liberación*, en: *Cristianismo y Sociedad XXVI/4*, No.98 (1988) 8.
- 25.- BOFF, L., *...Y la Iglesia se hizo pueblo*, SalTerrae, Santander, 130.
- 26.- AZEVEDO, M., *Comunidades Eclesiales de Base*, en: I. Ellacuría y J. Sobrino, *Mysterium Liberationis II*, Trotta, Madrid 1990, 257.
- 27.- LIBANIO, J. B., *Teología de la liberación*, Sal Terrae, Santander 1989, 176ss.
- 28.- TAMAYO, J. J., *La Teología de la la Liberación*, Verbo Divino, Estella 1989, 74-77.
- 29.- GUTIERREZ, G., *Teología y Ciencias Sociales*, RLT (1984) 262.
- 30.- TAMAYO, J. J., *La teología de la liberación*, Op. Cit., 66.
- 31.- BOFF, L., *Cómo hacer teología de la liberación*, Paulinas, Colombia 1985, 33; *Teología del cautiverio y la liberación*, Paulinas, Madrid 1978, 35-51. El subrayado es nuestro.
- 32.- GUTIERREZ, G., Op.Cit., 260. El subrayado es nuestro.
- 33.- LOIS, J., *Teología de la liberación: opción por los pobres*, IEPALA, Madrid 1986, 257.
- 34.- BOFF, C y LEONARDO., *Libertad y Liberación*, Sígueme, Salamanca 1985, 18.

- 35.- GUTIERREZ, G., Op.Cit., 264.
- 36.- LEGORRETA, J., Op.Cit., 49-50.
- 37.- GARRETÓN, M. A., *Transformaciones socio-políticas en América Latina (1972-1992)*, 17-28, en: AA. VV., *Cambio Social y Pensamiento Cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid 1993, 17-28.
- 38.- GARRETÓN, M. A., *La democratización política en América Latina y la crisis de paradigmas*, en: *Leviatán.20*, Madrid (1989) 21-27.
- 39.- GARRETÓN, M. A., *Transformaciones socio-políticas en América Latina (1972-1992)*, Op.Cit.

**OTRAS VOCES**

# LA INCULTURACIÓN DEL EVANGELIO EN ASIA<sup>1</sup>

## Relación de Experiencias de los Misioneros de Guadalupe de México

---

*P. José Navarro, M.G.  
Superior General*

*El P. José Navarro, Superior General de los Misioneros de Guadalupe, presentó esta aportación el 19 de julio de 1995 en el V CONGREGO MISIONERO LATINOAMERICANO realizado en Bello Horizonte, Brasil. El P. Navarro elabora una relación con un carácter fuertemente autocrítico de las experiencias misioneras que han tenido en Asia.*

*Plantea que hoy la inculturación del Evangelio en Asia conlleva un encuentro ante todo cultural. Es a partir de ese encuentro que narra las principales actitudes que se han dado: 1) actitud etnocéntrica, 2) el encuentro cultural aceptado como turista, 3) el choque cultural, que puede llevar a un rechazo acrítico de la cultura ajena, o a una asimilación acrítica de la cultura ajena, o también o una verdadera inculturación con una actitud dialogal.*

*Finalmente nos propone algunas pautas para la inculturación y nos plantea una serie de retos para el anuncio del Evangelio en la diferentes culturas.*

---

Este artículo apareció extractado en la revista de Buenos Aires, IGLESIA MISIONERA HOY 424 (1996) 118-19.

## SALUDO

**A**gradezco sinceramente a los organizadores de este Quinto Congreso Misionero Latinoamericano la oportunidad que me brindan para compartir, con ustedes, la gracia recibida.

Con afecto y cariño, como lo sabemos hacer los latinoamericanos, quiero saludarlos a todos con el deseo de que esta pequeña contribución aporte algo para la renovación del espíritu misionero.

Debo confesar que, desde el momento mismo en que recibí la invitación, surgió en mi una pregunta: ¿Por qué nos invitan a nosotros?, y vinieron a mi mente tantos institutos misioneros y congregaciones religiosas con mucha mayor historia y experiencia. La tentación a rechazar la invitación se hizo presente.

Sin embargo, aunque no tenemos de qué gloriarnos, sino de nuestras debilidades y flaquezas, creo que nuestro testimonio es importante para que resplandezca la gracia de Dios, que nos sigue llamando a continuar la misión de su Hijo.

También creo que es interesante por tratarse de un Instituto que se gestó y nació en los Congresos Misioneros, y porque, fundado por los obispos de México y sostenido por los católicos mexicanos, quiere ser expresión misionera *ad gentes* de una Iglesia local Latinoamericana que comparte desde su pobreza.

### 1. ACCIÓN DE DIOS EN LA HISTORIA

Al presentar este aporte, sentí la necesidad de entender e interpretar la historia pasada y caí en la cuenta de que solamente en el marco de la fe podemos entenderla e interpretarla para encontrar en ella la acción de Dios, el Señor de la historia, y poder así descubrir con la ayuda del Espíritu Santo, los llamamientos nuevos que marcan también una orientación e inspiración nuevas a la actividad misionera a realizar hoy.

Comprendí que las experiencias no pertenecen solamente al pasado sino también al presente y al futuro. Por eso se dice que la Historia es la maestra de la vida. Las experiencias pasadas nos ayudan a entender el presente y a proyectar el futuro.

Así, como los grandes ejemplos nos inspiran, creo también que, como es nuestro caso, las debilidades y faltas nos ayudan a la conversión y a orientar correctamente los esfuerzos para realizar mejor la misión recibida.

El tema de este Congreso: *El Evangelio en las culturas, camino de vida y esperanza*, quiere señalar una vía importantísima para la realización de la misión. La relación de experiencias, que comparto con ustedes, intenta mostrar nuestro caminar por esta vía, desde algunos lugares de Japón, Corea del Sur, Hong Kong y Cambodia, donde nos encontramos presentes.

## 2. INCULTURACIÓN DEL EVANGELIO EN ASIA

El título de esta relación: *Inculturación del Evangelio en Asia*, indiscutiblemente expresa muchísimo más de lo que yo pueda compartir con ustedes esta tarde. Pero, evidentemente, mi trabajo sí se ubica en este deseo de inculturar el Evangelio en ese gran continente.

Quizá, la experiencia de la destrucción involuntaria de algunas de nuestras culturas, al tiempo de ser evangelizados, y el reconocimiento de la grandeza cultural de Asia, antes de tener un encuentro con ella, nos ha hecho sensibles para respetar sus diferentes culturas.

Puedo dar testimonio de que sí se ha buscado la encarnación del evangelio en las culturas del Oriente. De hecho, entre los grandes objetivos que la Iglesia coreana se ha propuesto en su plan de trabajo, para el tercer milenio, se encuentra el de la inculturación del Evangelio en la cultura coreana. Lo mismo se puede afirmar de las otras Iglesias de Asia que han sentido fuertemente esta necesidad. Lo dicho

anteriormente no significa que ya se haya logrado la inculturación del Evangelio en Asia.

Nuestra experiencia podemos resumirla en las palabras de uno de nuestros misioneros que, hablando de su experiencia en la realización de ese deseo por propiciar el encuentro fecundo entre el evangelio y la cultura, decía: *La inculturación en Asia para mí ha sido larga, penosa y no muy buena*, y señalaba la necesidad de ser guiado, influenciado por personas del lugar capacitadas para el trato con extranjeros, y al mismo tiempo, resaltaba la importancia de un grupo de su misma cultura para ser apoyado, oído y animado durante el proceso.

Cualquiera de los que hemos llegado al Oriente hemos sufrido frustraciones, depresiones, rechazos, ansiedades, miedos, etc. sin que esto signifique que nuestra fe o nuestro compromiso hayan sido débiles. La razón está en que las culturas son diferentes.

### 3. ENCUENTRO ANTE TODO CULTURAL

Desde nuestra llegada nos encontramos con diferencias de índole culturas bastante marcadas: Idiomas, costumbres, cosmovisiones, sistemas de pensamiento, estructuras sociales, jerarquías de valores, alimentación, etc. que nos muestran modos diferentes de ver, pensar y actuar en la vida. El encuentro con el Oriente es ante todo un encuentro cultural.

Presentaré algunas experiencias, que muestran nuestro caminar, desde las actitudes etnocéntricas hasta las actitudes dialogales que propician el encuentro cultural fecundo y el anuncio inculturado del Evangelio.

#### 3.1. Actitudes etnocéntricas

En este encuentro cultural el modo de ver e interpretar es desde la propia cultura. En ocasiones, es tan alto el sentimiento de superioridad o de inferioridad con respecto a la

cultura que se encuentra, que se cae en actitudes etnocéntricas, es decir, que poniendo la cultura propia como centro y parámetro de juicio, considera a las otras culturas buenas, bellas o verdadera en la medida en que se identifican con lo bueno, bello o verdadero de la propia. Esto desde luego lleva a no poderse comunicar con profundidad y a generar malas interpretaciones.

Recuerdo en este momento una anécdota que sirve de ejemplo para ilustrar esto: Un misionero, al asistir a la escuela de lenguas, reclamaba al maestro y le pedía razones fuertes para pronunciar de modo contrario a la regla aprendida o para aprender frases que, según él y la gramática aprendida en México, estaban mal construidas... Entonces el maestro contestó: *¿le parece una razón fuerte el que todos los coreanos pronuncien así y que construyan así esa frase?*

Algunos de nuestros misioneros marcados por una actitud fuertemente etnocéntrica, al encontrarse con las culturas orientales, sintieron la imposibilidad de comunicarse con ellas y tuvieron que regresar a la patria, unos sanos y otros enfermos... Otros, rompiendo con el etnocentrismo, continuaron con el camino del encuentro cultural.

### 3.2. El encuentro cultural aceptado como turista

En este camino hemos visto que después de que el misionero toma conciencia de las diferencias culturales y ha salido de su etnocentrismo, se da un encuentro cultural que pudiéramos llamar de *turista*.

Es el encuentro de alguien preparado a lo diferente y abierto a lo nuevo y extraño. El *turista*, abierto a la bondad y a la belleza, se adapta a todo, aguanta todo y es capaz de aceptar lo nuevo como mejor. Ve sólo los aspectos positivos de la cultura que encuentra.

En este estado de *turista* el misionero gusta todo, aún aquello que en circunstancias ordinarias rechaza. Se siente contento viajando por los distintos lugares y probando toda



clase de experiencias nuevas. La novedad de todo lo diferente le atrae y sin pensar en sí, piensa sólo en lo que encuentra. Descubre las diferencias *de los otros*, ve su bondad, incluso las admira, pero las considera sólo *de los otros*, como realidades ajenas que no interpelan y que son pasajeras. Se da el encuentro con la cultura de los otros, pero como totalmente diferentes y totalmente separados de la cultura propia.

Hemos tenido misioneros que han recorrido bastantes kilómetros con el afán de conocer mejor la cultura y de buscar tener una visión más amplia de la realidad que quieren evangelizar, pero que no han profundizado el encuentro con ella.

Los que tomaron el encuentro cultural como *turismo misionero* o como un escape al choque cultural, que se presenta como siguiente paso, vemos que siguen cambiando de parroquia, trabajo, de país, etc. sin llegar a profundizar en el proceso.

### 3.3. El choque cultural

Pasada la etapa de *turista* y al correr el tiempo, el misionero se da cuenta de que su situación en el Oriente no es pasajera. Se da cuenta de que el idioma, la comida, la gente y todas las otras circunstancias que lo rodean, no son *circunstancias* que envuelven solamente a *los otros*. Se da cuenta de que está situado en otra cultura en donde la mayoría no piensan como él y en donde la jerarquía de valores no coinciden con la propia jerarquía de valores.

Pensando inteligentemente ve que es más fácil que cambie él a que cambien los millones de orientales... Sin embargo esto ocasiona un choque cultura que afecta la identidad y las relaciones con propios y extraños. Entonces, todo aquello que gustaba, le empieza a disgustar. Si en el período de turista sólo veía lo positivo, en este estado de choque solamente ve lo negativo. Le empieza a fastidiar todo y la rutina le empieza a cansar. Los dolores de cabeza y los trastornos digestivos se hacen presentes y en general se siente un malestar y un disgusto.

El choque cultural es básicamente un choque en la escala de valores formada por las costumbres recibidas como patrimonio de cada grupo humano y que muestra su disposición y situación ante Dios, el mundo, sí mismo y los demás. Se muestra en la manera particular de servirse de las cosas, en la manera de trabar, en las formas de práctica religiosa, en el modo de comportarse y establecer leyes e instituciones jurídicas, en la forma de cultivar las ciencias, el arte y la belleza, en la forma de llevar la vida social, etc.

Inconscientemente, estas diferencias, van violentando al misionero en le modo de ser y actuar, ya que en muchas ocasiones tiene que actuar en contra de su educación recibida, expresar en modo diferente los pensamientos y sentimientos, cambiar los modos de comportamiento social. Las diferencias que antes eran causa de admiración, cuando ya entran a formar parte de la vida ordinaria, van creando problemas hasta el grado de chocar.

#### **4. REACCIONES ANTE EL CHOQUE CULTURAL**

¿Qué hacer ante el choque cultural y cómo salir de él? Presento a continuación las reacciones que han tenido algunos de nuestros misioneros ante este choque cultura.

##### **4.1. Rechazo acrítico de la cultura ajena**

Apuntábamos anteriormente que una reacción ante el choque cultural, es la de rechazar acríticamente la cultura que encuentra como diferente. Esta reacción no acaba, ni suaviza el choque cultural, sino que al contrario, lo acrecienta en gran manera pues el misionero vive dentro de esa cultura que rechaza. Cada persona, palabra, alimento, costumbre oriental, etc. significará entonces, un choque y un golpe que terminarán por agotarlo, enfermarlo y finalmente vencerlo. No solamente sentirá lo duro, sino sobretodo lo tupido de esos golpes y choques culturales. Terminará el misionero dándose

por vencido y pedirá regresar a su país de origen, o al menos algún cambio hasta agotar las posibilidades. Estos misioneros propician y acrecientan el choque cultural.

A diferencia de los anteriores existe otro grupo que, si no rechazan la cultura, al menos no les parece lo suficientemente importante para realizar su *servicio misionero*, que generalmente se reduce a la administración de sacramentos y al cumplimiento básico de los planes diocesanos de pastoral.

Los misioneros de este grupo evitan, lo más que sea posible, el choque cultural y las invitaciones al encuentro, ano ser que se trate del pequeño grupo de cristianos que han podido entrar a su ambiente. Resuelven el choque cultural evitando el encuentro y encerrándose en una especie de cápsula cultural. Pueden sobrevivir así muchos años en una cultura diferente llegando a ser pilares en la organización y sostenimiento del grupo misionero.

Justifican esta actitud pensando que las diferencias entre Oriente y Occidente son tales que jamás podrán conciliarse, y que los misioneros que son del occidente jamás podrán ser orientales. Alguna vez se pensó incluso que nuestra misma identidad mexicana era ya un obstáculo para la misión *ad gentes* en Oriente. Por lo mismo, ya que se vive en medio de ellos habrá que respetarlos. Este respeto lo entienden como separación.

#### **4.2. Asimilación acrítica de la cultura ajena**

Como reacción a la actitud anterior, algunos misioneros han pensado que el camino de la misión es la muerte de sí mismo para que los demás tengan vida. Es necesario, piensan, salir de esa cápsula y morir a la cultura propia, como expresión de esa muerte de sí, para llevar adelante la misión.

En este grupo, los misionero, aceptan la cultura como un modo de solucionar el choque cultural y buscan identificarse en todo a los orientales. Algunos, además de cambiarse el nombre, han incluso pedido la nacionalización en el país donde están como misioneros.

La experiencia nos ha dicho que la asimilación acrítica de la cultura de los pueblos orientales ha llevado al fracaso a muchos misioneros. Los valores y antivalores presentes en todas las culturas, no se presentan, ni se distinguen claramente, como tales, sino que requieren de un discernimiento. La misma condición de pecadores y la ambigüedad de tantas expresiones y formas, nos ha llevado muchas veces a engaños que se quieren justificar con la idea de que son valores culturales.

## 5. EL PROCESO DE INCULTURACIÓN EN UNA ACTITUD DIALOGAL

Las experiencias pasadas; la reflexión que la Iglesia ha hecho de sí misma en el Vaticano II y reflexiones posteriores, sobre su naturaleza y misión; el deseo sincero de ésta por renovarse y por ser fiel a la misión del Redentor, encomendada a ella; la valoración del ser humano, de la cultura, de la religión; el redescubrimiento de la acción del Espíritu dentro y fuera de la Iglesia, etc. nos han llevado también a cambios de mentalidad, de actitudes y de estilo al realizar la misión.

Hemos reconocido, como estilo de realizar la misión, el propuesto por Paulo VI en la encíclica *Ecclesiam Suam*: el diálogo, que es presentado como un *arte de comunicación espiritual* al que se llega por *el impulso interior de Caridad que busca hacerse don externo de Caridad*. Diálogo que es "escucha", significando con esto el acoger amorosamente al otro como diferente, y que también es "anuncio", es decir, un compartir amorosamente el don recibido para beneficio de todos. Busca la reciprocidad y al mismo tiempo la renovación y nueva creación en beneficio de ambos interlocutores.

Si bien es cierto que la Revelación trasciende las culturas en las que se expresa y se encarna, la reflexión de la Iglesia pone de relieve el hecho de que la encarnación del Verbo, culmen de la Revelación, es también una encarnación cultural. Nos dice que la palabra inculturación expresa bien esta realidad de encarnación del Evangelio en la cultura y las consecuencias que se siguen.

Señala que las culturas juegan un papel positivo muy importante de mediación entre la expresión y la irradiación de la fe cristiana. Añade que, aunque cada cultura sea una y particular, está abierta a los valores superiores comunes a todos los hombres; de modo que la originalidad de cada cultura no significa repliegue en sí misma, sino contribución a una riqueza que es patrimonio de todos.

El término de inculturación incluye, entonces, el crecimiento y enriquecimiento mutuo y esto no solamente de modo superficial que mira a las formas o al barniz, sino que busca alcanzar el núcleo mismo de la cultura. Solamente de este modo es posible la comunicación espiritual de los valores que llevarán verdaderamente a una íntima transformación.

El proceso de inculturación puede definirse como el esfuerzo de la Iglesia por penetrar en la cultura, en donde anuncia el Evangelio, para que descubiertos sus valores y poniéndolos en contacto con el Evangelio logre una transformación íntima que propicie el enraizamiento del Evangelio en dicha cultura.

Podemos concluir diciendo que nuestra experiencia nos ha mostrado, que ni una actitud etnocéntrica, ni de turista, ni de rechazo acríico que llevan al choque o al aislamiento, ni la asimilación acríica, nos han llevado a un encuentro profundo y fecundo con la cultura oriental. En cambio, podemos afirmar que la vía para la inculturación, como lo definimos anteriormente, es la del diálogo. Siendo el diálogo, el palabras citadas por Paulo VI: *un arte de comunicación espiritual*, debemos comprender que requiere de esfuerzo, tiempo, práctica, métodos y procesos.

## 6. ALGUNOS RETOS PARA ENTRAR EN EL PROCESO DE INCULTURACIÓN

Antes de terminar quisiera presentar algunos retos que nos han servido de orientación e inspiración en nuestro esfuerzo por inculturar el evangelio.

6.1. *El reto de evaluar y replantear nuestro trabajo misionero.* Creemos que el Evangelio en las culturas sigue siendo camino de vida y esperanza. Descubrimos, sin embargo, la separación entre Evangelio y Cultura y la falta de una evangelización inculturada, cuando vemos el éxodo de tanta gente que, en búsqueda de vida y esperanza, se dirigen a los nuevos movimientos religiosos y cuando constatamos la distancia, cada vez mayor, con la religiosidad popular de aquellos a quienes nos dirigimos. ¿No será esto un llamado del Señor a evaluar y replantear nuestro quehacer misionero?

6.2. *El reto de aceptar la diversidad cultural y religiosa.* La misión nos lleva a pueblos con culturas y experiencias religiosas diferentes a las nuestras. Además, nuestras mismas sociedades son cada vez más pluriculturales y plurireligiosas. Ahora, más que antes, el reconocimiento de las diferencias y de la bondad, verdad y belleza de los valores contenidos en las distintas culturas y religiones nos deben interpelar para evaluar la genuinidad de nuestra experiencia cultural y religiosa.

Sin lugar a dudas que la apertura y el reconocimiento del otro no sólo es condición para el diálogo cultural sino que también es señal de cultura. La diversidad cultural es una realidad que nos lleva a reconocer la trascendencia de los valores culturales, y al mismo tiempo, los límites de la cultura, así como la necesidad de encuentro enriquecedor con las otras culturas.

6.3. *El reto de dejar nuestro protagonismo.* Unido al reto anterior va éste que reconoce la acción del Espíritu Santo dentro y fuera de la institución eclesial. El misionero dejar espacios para la acción libre del Espíritu Santo. Esto facilitará el proceso de inserción en un grupo y ayudará para una presencia más cercana y de enriquecimiento mutuo.

6.4. *El reto anterior no significa perder nuestra identidad.* Solamente los que están bien identificados pueden ofrecer un diálogo que sea fecundo y enriquecedor. Sin esta identidad se

diálogo que sea fecundo y enriquecedor. Sin esta identidad se caerá fácilmente en la asimilación acrítica que los llevará a una total confusión.

6.5. *El reto de buscar una comunicación recíproca.* La misión se hace diálogo que presupone atención, respeto, apertura y deseo de comunión con el interlocutor. De un solamente dar o recibir se pasa a una intercomunicación que presupone dar y recibir en modo recíproco. Es escucha y anuncio.

6.6. *El reto de encarnar el amor.* Un amor que se hace visible, cercano, que se expresa culturalmente, que asume las diferencias, que crea comunión y renueva la vida, y, sobre todo, que es revelación del amor de Dios.

Un amor que sea reflejo del amor encarnado en Cristo. Encarnado por obra del Espíritu Santo, hecho carne de María, que nace pobre, que crece en edad, sabiduría y gracia, que muestra el amor del Padre con signos y palabras, que enfrenta las diferencias y conflictos, bien identificado, que por el trato personal y cercano va ayudando a un cambio de mentalidad en sus apóstoles, que padece y muere como signo de amor y comunión, que comunica el amor como don personal y que crea vida nueva con el deseo de que se difunda a todos.

6.7. *El reto de perseverar en el camino.* Como vimos en el reto del amor encarnado, que es el reto de la inculturación, este reto no se reduce solamente al momento del *Flat* de la Virgen, al *SI*. Es un largo caminar que se presenta a sí mismo como un reto. En muchas ocasiones vendrán los desánimos y la búsqueda de huir la realidad... Sin embargo, el recuerdo de la Encarnación del Señor, por la que se realiza la nueva creación y nuestro deseo de realizar una misión inculturada, nos llevará a valorar la realidad y a tener una pasión por ella con la preocupación constante de estar atentos a los signos de los tiempos y para escrutarlos a la luz del Evangelio, para actuar siempre en docilidad al Espíritu Santo.

6.8. *El reto de volver a evaluar y replantear nuestro trabajo misionero.*

## DESPEDIDA

Termino esta presentación dando gracias a Dios porque su Amor y su misericordia son eternas. A pesar de nuestras limitaciones somos testigos de que ha hecho maravillas. Sentimos cómo, a través de su Espíritu, no va guiando con mano firme y brazo poderoso.

Después de escuchar esta relación de experiencias podrán ser testigos de la gracia de Dios y señalándonos a nosotros podrán repetir con fuerza el lema de este Congreso Misionero: *"¡Vengan, vean y anuncien!"*



**FIESTA DE LA INMACULADA CONCEPCIÓN DE LA VIRGEN. Homilía  
Celebrada con la comunidad Cubana de  
Madrid, El 8 de diciembre de 1994.**

*Card. Jaime L. Ortega A. Arz. de La Habana*

(Tomada de una grabación)

*Es verdad que ya esa historia es muy vieja, es verdad que ahora no es como en aquel momento, pero es verdad que todos seguimos teniendo una gran responsabilidad colectiva con la realidad nuestra, donde quiera que estemos.*

*Ha llegado la hora, mis queridos hermanos cubanos que están aquí, de prescindir de lo humano: prescindan de nombres, prescindan de figuras, prescindan de condicionamientos geográficos, históricos, de cálculos económicos y materiales, y piensen que para Dios nada hay imposible. María prescindió de lo humano, si no, no hubiera sido la Madre Virgen del Salvador. Se fío de la promesa: no miremos hacia atrás, nos vamos a sentir vacíos y desnudos siempre. Vamos a tratar de echarle la culpa a otros, y a otros y a otros, y por ahí no vamos a encontrar la esperanza, que es lo que representa la figura de María en el Adviento: porque Ella miró a la promesa, porque Ella se puso en marcha, se puso a servir en medio de la dificultad tremenda, porque para Dios nada hay imposible*

**Q**ueridos hermanos y hermanas:

Las lecturas de hoy ponen ante nuestros ojos dos grandes caminos, las dos grandes actitudes del ser humano con respecto a su Dios, su creador, su Señor. En el relato del

Génesis encontramos la actitud del hombre que ha pecado, el hombre y la mujer puestos por Dios en medio de aquel paraíso, para hablar en lenguaje ya convencional; es decir, creados para la felicidad, hablando en lenguaje más comprensible y real también. El hombre y la mujer se erigen ellos mismos en los artífices de esa felicidad a la cual el ser humano tiende, no por derecho propio, sino por instinto que el Creador ha puesto en nuestros corazones: hemos nacido para la felicidad y la felicidad plena; el ser humano la busca y también la buscaron ellos... y la parábola del pecado -esa gran parábola del pecado, que no es solamente de los primeros padres, Adán y Eva, sino de nuestro pecado, de todos nosotros- nos los presenta a ellos buscando la felicidad por su propio camino.

Si leyéramos los pasajes anteriores, veríamos todo aquel estilo tan lleno de incidencias floridas, por el cual entra en acción una serpiente, que dice que del árbol pueden comer; viene entonces la desobediencia a Dios, que parece decir: No coman del árbol del bien y del mal. Es decir, no desentrañen el misterio de la vida, dónde comienza el bien y el mal; simplemente disfruten del bien, hagan el bien; disfruten de todo esto sin querer entrar en esas profundidades del ser humano, del corazón humano, de la historia de los acontecimientos, donde queremos hacer, como una disección y hallar la raíz que solo Dios conoce. Por lo cual significa, dejen al creador lo que es del Creador, ustedes no toquen lo prohibido. Pero el hombre quiso llegar más allá; se imaginó que por ahí encontraba una Plenitud: "Serán como dioses", le dijo la serpiente a aquella pareja. Y vino el pecado, y desobedecieron, hicieron la exploración que el hombre nunca tiene derecho a hacer para ver si puede llegar hasta el mal, si puede encontrar él mismo los límites del bien .

No obedeció a su creador, y después se acabó la reconciliación en la cual vivía el ser humano, porque también el relato anterior nos dice que en aquel lugar de felicidad Dios se paseaba a la brisa de la tarde como un amigo del hombre. Y el hombre pierde la intimidad con Dios, y, cuando le ve, se

esconde; se esconde y se encuentra desnudo, desprovisto, vacío. Es el ser humano que ha hecho su propia voluntad, que se ha exaltado a sí mismo, que ha buscado por su camino la felicidad, que ha echado a un lado al Creador, y después se ve como desnudo, y huye del único que lo puede restituir al estado de gracia, para hablar un lenguaje ya teológico y posterior, pero válido para decir lo que busca el ser humano cuando se encuentra así, e intenta volver a un estado de reconciliación, de amistad, de integridad.

Vino entonces la no aceptación de la responsabilidad. Cuando, al fin y al cabo, Dios entra en diálogo con el hombre, a pesar de el mismo y de su deseo de huida, el hombre le echa la culpa a la mujer: "La mujer me dio del árbol y comí", y la mujer dice: "La serpiente me dijo que comiera y comí".

Bueno, nadie es responsable: el hombre no lo era porque ella era la culpable, y ella no, porque lo era una serpiente, y la serpiente, bueno, responsabilidad no tiene. Hay algunos que han dicho que en la Segunda Guerra Mundial hubo 50 millones de muertos pero que nadie fue responsable, porque el soldado dijo: "A mi me mandó un sargento; y el sargento: "A mi me mandó un general"; y el general dijo: "A mi me manda Hitler; y todo el mundo decía: "Pero Hitler está loco". Por lo tanto, hubo 50 millones de muertos pero nadie es responsable.

La irresponsabilidad ante la vida, ante la historia, ante mi propio destino y el destino de los demás es un relegar en otros, un culpar a otros, un no ponerse frente a la realidad para encontrar justamente el camino que reconcilia; porque ese Dios que volvió a salir, a pesar del pecado del hombre, a la brisa de la tarde, no interrumpió nunca su diálogo, lo fue a buscar y le preguntó: "¿Por qué te escondes?". El no tenía por qué esconderse, tenía simplemente que convertirse, arrepentirse; pero descarga su culpa, no tuvo responsabilidad, no la quiso aceptar, no enfrentó su pecado, lo relegó a otro y a otro, no se descarga como se descarga realmente el ser humano diciendo: "Ten piedad de mi, Señor, que soy un

pobre pecador", sino tratando de disolver la responsabilidad en los demás.

A este diálogo de Dios, este diálogo directo de Dios con el hombre en el paraíso, se contraponen el hermoso diálogo del Ángel con María en el Evangelio de hoy. Es todo lo contrario: es María la que acoge, la que siente temor, pero no se esconde, la que no relega responsabilidad, la que no huye de la historia en la cual se ve implicada, la que en último término, sin comprender, pregunta: "¿Cómo puede ser que yo entre en TU plan, Señor, cómo puedo responder a este plan"? Y María mira hacia adelante, María mira hacia la promesa, y cree en ella, y se entrega totalmente, y se fía de la Palabra de Aquel que es poderoso, del que ella dirá un poco más tarde: "Ha obrado en mí maravillas, el que es grande y su nombre es Santo". Sabe que Él tiene la iniciativa y Él tiene el poder y Él tiene la capacidad de transformar, porque para Dios nada hay imposible. Ella camina fiada en una palabra, en una palabra inapelable y al mismo tiempo poderosa, y que se cumplirá. Y se presenta disponible, acogedora, se presenta abierta a esta realidad: "Aquí está la servidora, aquí estoy yo para servir".

Y así es como entra Cristo en nuestra historia, así es como se hace realidad en nuestra historia el Salvador de los hombres, por la disponibilidad de la criatura humana. La Virgen María representa a toda la nueva humanidad, que no huye, que no se descarga, que no tiene culpa porque Ella es la Inmaculada porque fue creada sin mancha. También nuestros primeros padres fueron creados sin mancha, sin pecado, pero usaron la libertad mal, y después se llenaron de culpas propias y quisieron evaluarlas de modo falso. María permaneció Inmaculada y fiel a la gracia, respondió con todo su corazón.

Esto nos habla a todos nosotros de nuestra responsabilidad ante la vida, ante la historia, ante la realidad nuestra de cubanos, incluso nuestra realidad nacional de cubanos, de aquí y de allá, de todos.

Cuando yo estaba estudiando en Canadá, hace ya tantos años, más de treinta años, pasó por allí, por el seminario, uno

de los sacerdotes expulsados en aquel famoso barco "Covadonga", que trajo a tantos aquí a España y que después se dispersaron por el mundo.

Era yo joven seminarista, a quien habían llegado los acontecimientos de Cuba como le llegan a uno los acontecimientos cuando no está en la patria: con mucho dolor, con mucha fuerza, pero nunca con la claridad del instante. ¿Cómo puedo conocer una realidad de España a partir de mi información en Cuba? Yo me sentía aplastado, destruido con todo lo que había pasado. Pensar en toda aquella Iglesia que había dejado en el 60, todavía con sus instituciones, con todos sus colegios, con su Acción Católica, con su laicado; y pensar que todo, en un minuto, se había como hundido. Y aquel sacerdote pasó y dijo "¿qué culpa tendremos todos de esto que ha pasado?" No quiso echar la culpa a los demás.

Siempre las injusticias, muchas veces las soluciones violentas, las guerras fratricidas, los modos, a veces inicuos, de resolver los problemas, surgen de una situación de injusticia, de falsedad o de maldad, que había de algún modo entre nosotros. No podía yo aceptar aquello en ese momento, no lo podía aceptar. Ya con mis apenas dos años de ausencia había idealizado la situación; me parecía que todo antes era bastante bueno, pensaba sobre todo en mi Iglesia, en las cosas que había hecho, en el camino que había andado la Iglesia en la República: de aquellos comienzos, de una Iglesia tan empobrecida después de la Guerra de Independencia, -en que quedó tan disminuida-, se había levantado con una gran presencia social. No lo podía aceptar, y quería hacer yo quizás como los primeros padres, relegar la culpa: la culpa la tiene fulano, la tiene aquel, los otros, aquellos que nos infligían todas aquellas heridas y aquellas durezas que nos llegaban hasta lo más hondo. Así han sentido los cubanos en todos estos años.

Es verdad que ya esa historia es muy vieja, es verdad que ahora no es como en aquel momento, pero es verdad que todos seguimos teniendo una gran responsabilidad colectiva con la realidad nuestra, donde quiera que estemos. ¿Qué pasó a



nuestros padres, para seguir la primera lectura de hoy? Miraron hacia atrás y hacia el pecado. Miraron incluso la felicidad que perdieron, pero no miraron hacia Dios, que les salía al encuentro, y por eso siguieron sintiéndose desnudos. ¿Qué le pasó a la Virgen? La Virgen no miró sino hacia el futuro, miró a la promesa. Miró a la promesa y oyó que para Dios nada hay imposible. Y dijo: "Aquí está la servidora, que se cumpla Tu palabra". Y salió a servir, a hacer lo que podía. Subió a la montaña a ayudar a Isabel.

Cuando yo visité Tierra Santa y recorría en el verano pasado aquellos caminos, fuimos a la montaña a la cual subió María, donde encontré una imagen de la Caridad. Allá en Ain Karen, donde está aquel templo, los cubanos que pasaron por allí dejaron una imagen muy bonita de la Virgen de la Caridad con una bandera nuestra, y nos salió al encuentro alguien con aquella imagen de la Virgen, y con Ella subimos hasta la Basílica, arriba, después de haber subido una cuesta bastante alta, subimos aquella escalera de la Basílica cantándole a la virgen de la Caridad, nuestra Madre, y pensábamos: "Esta es la montaña de la Virgen, es la montaña donde fue Ella a servir, como está en la montaña de El Cobre, como está siempre en la cumbre del pensamiento y del afecto de todos los cubanos".

Todo ese caminar de María, en ese ascenso penoso, fue para una cosa muy pequeña: para ir a servir a su prima Isabel, en último término, en boca del Ángel, no fue mas que como una especie de testimonio de que Ella iba a tener un Hijo, y que para Dios nada hay imposible. Pero María simplemente recogió la noticia y salió a servir. Y allí está su cántico de alabanza.

Enseguida se puso en marcha. Esa es la Iglesia, María es la Iglesia, María es el símbolo, la figura de la Iglesia; María representa a la nueva humanidad y representa a la Iglesia, fermento de la nueva humanidad, esa Iglesia que acoge a Dios y que no se fía en las cosas humanas. Ha llegado la hora, mis queridos hermanos cubanos que están aquí, de *prescindir de lo humano*: prescindan de nombres, prescindan de figuras,

prescindan de condicionamientos geográficos, históricos, de cálculos económicos y materiales, y piensen que para Dios nada hay imposible. María prescindió *de lo humano*, si no, no hubiera sido la Madre Virgen del Salvador. Se fio de la promesa: no miremos hacia atrás, nos vamos a sentir vacíos y desnudos siempre. Vamos a tratar de echarle la culpa a otros, y a otros y a otros, y por ahí no vamos a encontrar la esperanza, que es lo que representa la figura de María en el Adviento: porque Ella miró a la promesa, porque Ella se puso en marcha, se puso a servir en medio de la dificultad tremenda, porque para Dios nada hay imposible. Y el Espíritu Santo vino y la cubrió con su sombra, y de Ella nació el que es el Salvador. Es así como Cristo nace en los corazones, y se hace presente en la historia, y todo se transforma.

Así es como tiene que caminar y como camina nuestra Iglesia en Cuba: una Iglesia pobre; no pobre en número ahora, diría yo; no pobre en aceptación y simpatía del pueblo; al contrario; quizás en medio de todo este andar de treinta y cinco años, ese camino curioso que Dios sigue con nosotros de hacer que la Iglesia, de un silencio terrible, al cual se ve sometida siempre por estos regímenes que ustedes conocen, que hicieron que se hablara de la Iglesia del silencio en todos esos países, incluso en el nuestro, se haga presente como una novedad en medio del pueblo cubano. La Iglesia, con esa capacidad de recuperación histórica que ha tenido -y quítenle a la palabra toda carga de tipo sociológico- salió maltrecha de la Guerra de Independencia y comenzó el período republicano con mucha dificultad, pero logró ganar un camino extraordinario con un laicado bien preparado, con modernidad en sus estructuras y, al mismo tiempo, con una gran unidad entre laicos sacerdotes y obispos. Este fenómeno no es nuevo, no es de ahora, es algo propio de nuestra historia .

La Acción Católica en Cuba tuvo un papel integrador, servicial, enaltecedor de la Iglesia y de la patria cubana. Pero todo ese camino estuvo hecho con bastantes restos de anti-clericalismo, recordemos a Enrique José Varona y aquellos



pensadores, librepensadores ¿se acuerdan ustedes, los mayores? Ya hoy no hay librepensadores. Vino después el ateísmo marxista, y no logró calar en los corazones; el ateísmo fracasó; el ateísmo es un fracaso, porque sobre un "no ser" no se puede fundar nada, yo puedo fundar sobre algo que es, o alguien que está, pero sobre un "no existe un "no hay", no se crea nada, y todo lo que se hace se desmorona. Al Papa le preguntaron en el reciente libro "En el umbral de la Esperanza", que está circulando y que muchos de ustedes leerán: "¿Es verdad que la Providencia tiene -le parece a usted- un papel extraordinario en este derrumbe del mundo socialista?". Y el Papa dijo: "No, se derrumbó solo, se derrumbó desde dentro, por inconsistencia", como algo que está fabricado sobre arena -como decía el Evangelio-, no sobre roca; porque está fabricado aparentemente sobre roca, incluso con roca, pero de una inconsistencia tal, que todos se desmorona en un momento.

Ese ateísmo no caló en los corazones; ha dejado huellas, huellas de búsqueda, de búsqueda a veces angustiosa y desesperada, a veces exaltante, a veces sorprendente y consoladora para los pastores de la Iglesia; en muchos casos, de búsqueda de jóvenes y adolescentes que se acercan a la Iglesia, que hacen sus catecumenados, que entran por el Bautismo en la comunidad cristiana, que comienzan una vida cristiana, porque hacen la primera comunión a los veintitantos años. Hay todo esto en medio del pueblo; pero además hay una mirada de esperanza puesta en la Iglesia, una mirada de simpatía. En la Iglesia está lo que éramos, ella ha sido la perennidad, la continuidad, la que nos sigue hablando de los valores de la familia, la que nos sigue hablando de amor, la que, cuando todo el mundo habla de odio y de violencia y de lucha, sigue hablando de paz y de reconciliación; la que nos ha dejado la posibilidad de agarrarnos a nuestro ser de cubanos. Eso está lo mismo presente en la gente sencilla que no lo puede expresar, que -lo mas curioso- en la clase intelectual, en muchos grupos de intelectuales, de artistas.

Yo he traído para el Papa regalos, de esos intelectuales, de esos artistas, le traía, muchos recados y regalos.

Y las felicitaciones y las cartas y las llamadas telefónicas de esas personas, lo mismo sean cineastas, escritores, periodistas que no me podían entrevistar, pero que me llamaron para decírmelo: "somos periodistas de tal órgano, de tal agencia"; "yo soy fulana de tal (su nombre sale a cada rato en el periódico) lo felicito, me siento orgullosa, no lo llamo para hacerle una entrevista monseñor, ¡gracias, muchas gracias!". Me di cuenta de todo, no podía hacerme la entrevista; pero me expresaba el sentir de todos ellos. Y así es como recibimos testimonios increíbles, de tantos lugares.

¡Cuánto puede hacer la Iglesia! Prescindamos de los *condicionamientos humanos*. Aceptemos ser la Iglesia, esclava del Señor, para que se haga en nosotros según su palabra y miremos a la promesa, miremos que para Dios nada hay imposible, creamos que el Espíritu Santo viene y nos cubre con su sombra, como a María. Hoy, a ustedes aquí y a nosotros allá, en todas partes .

Creo que ha sido un testimonio bellísimo de unidad de la Nación, de toda la Nación cubana, que es una sola, de los que están fuera de Cuba y de los que viven dentro de Cuba, por esta posibilidad que hubo de que fueran a Roma un grupo de 250 cubanos, y que allí se encontraran con sus hermanos de aquí, y de EE.UU. y que sintieran que eran iguales; que sintieran que eran el mismo pueblo, que tenían las mismas alegrías, las mismas preocupaciones, las mismas esperanzas.

Esta posibilidad única -¡única!- la ha dado el Señor a nuestra Iglesia católica, en medio de esta prueba, de la que muchos pensábamos: "Pero, ¿qué sentido tiene, y cuánto puede durar, y a qué ha quedado reducida? -decíamos en los años 70-, ¿A qué ha quedado reducida nuestra comunidad cristiana? ¿Cuántos niños hay en el catecismo? Íbamos a una parroquia y decíamos: ¿cuántos niños tienen? Quince. ¡Ay qué buena catequesis!".

Hoy vamos, y ¿cuántos niños hay en la catequesis? En las Iglesias de La Habana, en algunas, te dicen: "Hay trescientos, pero hay también adolescentes, como *tantos*, que vienen otro día, y también tenemos en algunas casas catecismo por allá, y centros de culto por tal lugar", etc.

Y donde quiera que plantemos nuestra tienda, allí va la gente. Pero en aquellas horas difíciles, en que nos preguntábamos los "por qué", se nos olvidaban -como decía nuestra pastoral, que muchos de ustedes habrán leído- los "para qué", que es muy importante. El "por qué" fue lo de la pareja en el jardín del Edén, con el "por qué" enredaron la historia: "¿Por qué no puedo comer del árbol?. ¿Por qué no puedo también yo ser como Dios? ¿Por qué no se que?" ...Y María fue la Virgen del "para qué", "cómo, cómo": porque todo "por qué" implica una desconfianza, y todo "para qué" implica una disponibilidad.

Pero me ha dado una gran alegría: yo he visto a los cubanos que he encontrado en Roma, que vinieron de los EE.UU. o de aquí, todos diciéndome siempre: "¿En qué podemos ayudar, qué podemos hacer?" Eso está en el orden del "para qué". En este sentido vibra también nuestra Iglesia en Cuba. Pero bueno, ahí está toda la realidad, ahí está toda la armazón política, y ahí están las figuras de siempre... *Prescindamos de lo humano* y hagamos como María, tengamos la locura virginal de la Inmaculada que dijo: "cómo puede ser esto?". Pensemos en la promesa, miremos hacia el futuro: para Dios nada hay imposible, y digámosle como Ella al Señor hoy y siempre, y como pueblo: "Pues, hágase en nosotros, tu pueblo, tu Nación, Virgen de la Caridad, según la Palabra del Señor".

# RESEÑAS

SCHILLEBEECKX, E., *Los hombres relato de Dios, Sígueme*, Salamanca 1994, 394 pp.

### HACIA UNA ECLESIOLOGÍA NEGATIVA. TEOLOGÍA DE LA IGLESIA EN CLAVE MENOR.

El tema central de la presente obra, en palabras del mismo autor es: "Los hombres son las palabras con las que Dios cuenta su historia", es decir, trata sobre la vida de los hombres y su vínculo con Dios hecho hombre en Jesús y que las Iglesias confiesan como el Cristo.

Es un libro sobre "Eclesiología", sí, pero negativa, ¿por qué?, porque el centro de la reflexión ya no es la iglesia en sí misma, sus cuestiones *ad intra*, pues la Iglesia jamás existe por amor a sí misma sino que se trata de una reflexión en "clave menor" a fin de llegar a un sano equilibrio y neutralizar el secular eclesiocentrismo del fenómeno empírico "religión cristiana", y ello por Dios, por Jesucristo y por los hombres. Los tres son uno, en el sentido de que nunca pueden ser puestos en re-

lación de antagonismo ni de rivalidad. El título no intenta trazar la historia del viejo adagio "Fuera de la Iglesia no hay salvación", tampoco poner otro en su lugar: "Fuera del mundo no hay salvación", pues las parcialidades antiguas no se extinguen con acentos modernos. En fin, Schillebeeckx busca sobre la base del pasado y del presente, "poner en su justo sitio" a la Iglesia y darle, al mismo tiempo, "el lugar que le corresponde".

Son cinco las partes fundamentales que constituyen la obra, que por razones obvias, no abordaré tratando de agotarlas. Y sin embargo, sin remitirme a jerarquía alguna, me detendré en aquellas, que a mi juicio, han sido más significativas para mi reflexión eclesiológica.

En la primera parte se plantean dos binomios inseparables, incluyentes y recíprocos, y hasta dignos de una igualdad matemática: la historia del mundo es a la historia de la salvación como la historia de la revelación es a la historia del sufrimiento. Con ello, el hombre se con-

vierte en el sujeto creativo de todo lo que acontece en un mundo cósmicamente condicionado pero religiosamente desencantado por la ciencia, por el conocimiento como "poder".

Una de las tareas de la Teología es salvaguardar la fe y la esperanza en una fuerza salvífica liberadora y amante del hombre que vencerá al mal; otra es revertirse contra todo pensar depresivo. Así, el libro tiene como base una postura teológica no-ideológica de las religiones y las iglesias en nuestra historia humana.

Desde el inicio de la obra, Schillebeeckx se plantea una complicada estructura de las experiencias humanas las cuales no se tratan solamente de un fenómeno de una sola dimensión, antes bien, de la autoridad de la experiencia que es, en última instancia, una competencia basada en experiencias anteriores y para experiencias nuevas<sup>1</sup>. Tales experiencias implican una "experiencia de revelación" que conducen a una reinter-

pretación de la propia identidad nueva, que nos hace felices, que nos trae la salvación o nos da la plenitud. Toda "experiencia reveladora" comporta conversión: revisión de la vida, reorientación. Luego entonces, nuestra historia profana es el lugar originario en el que Dios lleva a cabo salvación en una historia de perdición, en y a través de los hombres.

En la segunda parte titulada *Los hombres en busca de Dios; Dios en busca de los hombres*, la interioridad se vuelve un problema, pues en todo el mundo occidental, la interioridad del hombre ya no se ve ni apoyada ni alentada por la sociedad; más bien es alentada y cuestionada por ésta. El lado íntimo humano se separa del lado exterior, por lo tanto, creer en Dios, en las grandes ciudades, se vuelve casi una conducta "desviada". La interioridad cobra autoridad si y sólo si tal interioridad es, en última instancia, una competencia basada en experiencias anteriores y para experiencias nuevas.

La parte central del texto aborda el problema de la gran

1.- Cf. GADAMER, H. G., *Verdad y Método*, T. I., Sígueme, Salamanca 1993, 421-439.

diferencia entre el perfil (teocéntrico) del Jesús de Nazaret histórico y la imagen (Cristocéntrica) del Cristo neotestamentario y, en consecuencia, "eclesial"; además trata el problema de la necesaria (pero a veces alienante) mediación eclesial de la fe en Jesucristo y en un encuentro de culturas y religiones divergentes donde aparece sobre todo el problema de la conciliación de la fe en la unicidad y universalidad de Jesucristo con la valoración positiva de las demás religiones del mundo, sin que el cristianismo pueda considerarse a sí mismo con superioridad y mucho menos como la única religión verdadera, que excluye todas las restantes religiones o las incluya anexionándose las.

La parte cuarta: *Hacia el gobierno democrático de la Iglesia como comunidad de Dios* se trata de un breve análisis de la dura resistencia antiburguesa de siglo y medio llevada a cabo por la Iglesia jerárquica. Y si la Iglesia vela por su propia verdad, esto es, la libertad liberadora de Jesucristo, por la forma de

su mediación autoritario-jerárquica, se convierte para los creyentes en una institución abstracta y no atractiva. Hoy en día, el fundamento de la adhesión de fe de los creyentes, portadora de salvación, tiene que ser cada vez menos la autoridad doctrinal oficial de la Iglesia. La verdad que la Iglesia tiene que preservar -la autorrevelación eterna de Dios en la figura histórica del Señor Jesucristo, muerto pero resucitado- está ella misma inserta en una concreta figura histórica de proclamación y de institucionalización.

De todo lo antecedente deberíamos, más bien, extraer la lección de que el magisterio oficial, la teología eclesial y la comunidad creyente dependen recíprocamente, y ello de una forma nueva respecto de la que se dio en el pasado. La comunidad, el ministerio, la teología: estas tres cosas están en referencia fundamental, además -y por ello están también relativizadas-, al Dios vivo, que lleva a su creación en Jesucristo y a través de nuestra historia

Como Epílogo Edward Schillebeeckx pregunta sobre el futuro de la Iglesia ante el fenómeno de la secularización cuyos análisis al respecto se esperan sean realmente prospectivos.

Unas últimas palabras en torno a la obra completa: *Los hombres relato de Dios* se comprendían bellamente en la idea bíblica de que el hombre, al ser creado, es movido por Dios a ser "imagen y semejanza de Dios". Es decir, que la imagen que Dios (para el tiempo de su descanso sabático) ha colocado de sí mismo en el mundo y en su historia es el *hombre*. Allí donde el hombre aparece y vive, ha de ser evidente para todos que Dios ha de reinar, que ahí empieza el reino de Dios, o sea, que ahí la paz y la justicia empiezan a reinar entre los hombres y los pueblos en medio de una naturaleza salva e íntegra.

En y por la acción del hombre ha de evidenciarse que Dios quiere la salvación mediante el hombre para toda su creación. Para la Biblia "el hombre" es el sustituto de Dios en la tierra con vistas a la salvación del hombre, de la naturaleza y de la historia universal. Y aunque parece que el hombre fracasa más que triunfa en esta su tarea creacional, ello abre realmente el ámbito de una ética verdaderamente humana acerca de nuestra actitud respecto del mundo y la naturaleza.

La fuerza que proviene de Dios y que invita es: *Ven, querido hombre: no estás solo.*

*Lic. Juan Manuel Torres D.*



# **SOBRE LOS AUTORES**

**ARMANDO NOGUEZ A**

Religioso de la Orden de los Clérigos Regulares de Somasca. Cursó filosofía en el Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos de la ciudad de México. Teología en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Realizó la licencia en el área bíblica en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma.

Ha sido Director del Instituto Teológico de Estudios Superiores, miembro del Consejo Editorial de la Revista *SERVIR*. Maestro en seminarios, Institutos y Escuelas de Teología en México y en Estados Unidos.

Ha publicado en la Revista *Signo* de la CIRM, en la Revista *SERVIR* y en el *CAM* (México) donde le fue publicado un libro sobre Biblia, algunos cuadernos y un buen número de artículos teológicos.

**MTRO. EDUARDO E. SOTA GARCÍA**

Nacido en México, D.F. Licenciado en Actuaría por la Universidad Anáhuac, Licenciado en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac. Cursó teología en el Instituto Teológico de Estudios Superiores, de la ciudad de México. Maestro en sociología, con especialidad en sociología de la religión por la Universidad Iberoamericana. Ha sido maestro en el Centro de Estudios de la Conferencia interreligiosa de México, en la Universidad Iberoamericana y en algunos seminarios de órdenes religiosas. Actualmente colabora como docente en la Universidad Intercontinental y en la Universidad Iberoamericana.

**JOSÉ LUIS FRANCO B.**

Cursó teología en el Instituto Teológico de Estudios Superiores de la ciudad de México, Filosofía en el Seminario Conciliar de la misma ciudad e historia por parte de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha sido maestro en diversos centros de formación teológica y religiosa. Autor de varios artículos, cuadernos y otros escritos de índole teológica. Actualmente colabora como docente para la Conferencia Interreligiosa de Religiosos de la ciudad de México y en la Universidad Intercontinental.

**DR. JORGE DOMÍNGUEZ R.**

Fr. Jorge es franciscano, nacido en la ciudad de México. Realizó sus estudios de Filosofía y Teología en el Instituto Franciscano de México, Doctor en Teología Moral por la Universidad de Lovaina, Maestro Normalista por el Colegio Benavente de Puebla, Méx. Ha sido Director del Instituto Teológico de Estudios Superiores, del Departamento de Teología del Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos (ISEE), Miembro del Equipo Teológico de la Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR) y maestro e investigador y conferencista en el área de teología por más de 20 años en diferentes Instituciones, Universidades y Congresos en México, Estados Unidos y algunos países de América del Centro y del Sur.

**MTRO. JOSÉ DE J. LEGORRETA Z.**

Licenciado en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Cursó filosofía y teología en el Instituto Franciscano de Filosofía y Teología de la Ciudad de México. Tiene el grado de Maestría en sociología por la Universidad Iberoamericana. Ha sido maestro en seminarios y escuelas de teología y filosofía. Actualmente es docente en la Escuela de Filosofía y de Teología de esta Universidad.

**P. JOSÉ NAVARRO NAVARRO M.G.**

Originario de Pénjamo, Gto. Hizo sus estudios de Humanidades y Filosofía en el Seminario de Misiones y la Teología con los Jesuitas. Fue ordenado sacerdote el 12 de agosto de 1970. Actualmente es el Superior General de los Misioneros de Guadalupe.

**ARZ. JAIME L. ORTEGA ALAMINO**

Nació en Jagüey Grande, Diócesis de Matanzas el 18 de octubre de 1936. Ordenado sacerdote el 2 de agosto de 1964 y consagrado Obispo el 14 de enero de 1979.

# VOCES

## Revista de Teología Misionera de la Universidad Intercontinental

La suscripción anual a la revista  
(dos números)  
es de N\$ 70.00 para México, y  
20 dólares para el extranjero.

Favor de enviar cheque o giro junto con la ficha de  
suscripción, a nombre de la  
**Universidad Intercontinental**

## Ficha de Suscripción Revista Voces

La suscripción anual a la revista (dos números)  
es de N\$ 70.00 para México y 20 Dólares para el extranjero.

Favor de enviar cheque o giro junto  
con esta Ficha de Suscripción  
a nombre de la **Universidad Intercontinental**.

Nombre \_\_\_\_\_

Calle \_\_\_\_\_

Colonia \_\_\_\_\_

C.P. \_\_\_\_\_ Ciudad \_\_\_\_\_

Estado \_\_\_\_\_

País \_\_\_\_\_

Tefono \_\_\_\_\_ Fax \_\_\_\_\_

Suscripción para el año: \_\_\_\_\_

# ACTUALIDAD

1968 · 1996

PASTORAL

Director: Monseñor Vicente Oscar Vetrano - Vicario Episcopal para la Cultura

## ACTUALIDAD PASTORAL

*acompaña desde hace 28 años al ser y al quehacer de los cristianos en Argentina, en América Latina y en el mundo.*

*En cada número ofrece a sus lectores:*

*Agil panorama de las principales noticias de Argentina y del mundo*

*Completa síntesis de la vida de la Iglesia local y universal*

*Variedad de artículos sobre temas teológicos, pastorales, de actualidad y entrevistas  
Liturgia, ecumenismo, información bibliográfica*

*Breves reflexiones,  
oraciones y guiones de predicación*

**SUSCRIBASE**

SUSCRIPCION ANUAL el equivalente a U\$S 70.-

SUSCRIPCION DE AYUDA el equivalente a U\$S 100.-

**C.C. 140 Abel Costa 261 (1708) Morón (B) ARGENTINA**

**TE: 627-2806. Lunes a Viernes de 9 a 12:30**

## **NUESTRO PRÓXIMO NÚMERO**

### **"LA REVELACIÓN CRISTIANA ANTE LA MODERNIDAD"**

**De por sí, el tema de la revelación cristiana es ya de suyo importante y sumamente relevante para los cristianos, o al menos lo debería ser en este mundo moderno. Sin embargo la modernidad con todo lo que ella implica está exigiendo a la teología dar respuestas sobre lo más profundo de su fe y lo hace desde una sensibilidad que exige dar razón de lo que creemos con formulaciones que puedan entrar en diálogo con ese mundo. La modernidad plantea una serie de retos a la forma como hemos tematizado y transmitido los contenidos de nuestra revelación cristiana, ante los cuales no podemos quedar callados o seguir diciendo lo que siempre hemos dicho como si la realidad permaneciera igual y no sufriera cambios.**

# ÍNDICE

## PRESENTACIÓN

### A 30 AÑOS DEL CONCILIO VATICANO II

La escritura en la vida de la Iglesia a treinta años de la Dei Verbum <i>Lic. Armando Noguez A</i>	11
La Iglesia que el Concilio quería. Logros y tareas de la Iglesia a 30 años del Vaticano II <i>Mtro. Eduardo E. Sota G</i>	29
Relación Iglesia-Mundo moderno a 30 años del Concilio <i>José Luis Franco B</i>	45
Bandera de libertad.El Concilio Vaticano II y la renovación de la Moral <i>Dr. Jorge Domínguez R</i>	71
Ciencias sociales y método teológico en América Latina <i>Mtro. José de J. Legorreta Z</i>	89

## OTRAS VOCES

La inculturación del Evangelio en Asia. Relación de experiencias de los Misioneros de Guadalupe de México <i>P. José Navarro Navarro M. G.</i>	117
Fiesta de la Inmaculada Concepción de la Virgen. Homilía celebrada el 8 de diciembre de 1994 con la comunidad cubana de Madrid <i>Card. Jaime L. Ortega A. Arz. de la Habana</i>	131

## RESEÑA

Schillebeeckx, Edward, Los hombres relato de Dios <i>Lic. Juan Manuel Torres D</i>	143
---	-----

<b>SOBRE LOS AUTORES</b>	149
--------------------------	-----