

Consejo Episcopal Latinoamericano - Celam
INSTITUTO TEOLOGICO-PASTORAL PARA AMERICA LATINA - ITEPAL

MEDELLIN

TEOLOGIA Y PASTORAL PARA AMERICA LATINA

Revista trimestral del ITEPAL fundada en 1975

Editor Responsable

Tony MIFSUD, S.J.
Rector del ITEPAL

Director

Agenor BRIGHENTI
Vice-Rector Académico del ITEPAL

Secretario y Diagramador

Alexis CERQUERA TRUJILLO

Administrador

Eduardo PEÑA VANEGAS

Auxiliar de Secretaría y Administración

Luis Guillermo PINEDA

SUSCRIPCIONES

Precios para 1996

Colombia:	\$25.000,00
América Latina:	US\$40,00
Asia y Africa:	US\$50,00
Europa y América del Norte:	US\$60,00

Forma de pago a la Administración de la Revista

Colombia: cheque en pesos a favor del **CELAM**

Otros países: cheque en dólares sobre banco de Estados Unidos a favor de **CELAM**

Enviar por Correo a: Revista Medellín A.A. 253 353 / Transv. 67 No. 173-71
Santafé de Bogotá, D.C. Colombia

NOTA: El autor de cada artículo de esta publicación asume la responsabilidad de las opiniones que expresa.



Instituto Teológico Pastoral para América Latina - ITEPAL
Transversal 67 No. 173-71 • A.A. 253 353 • Tels. 6-70 64 16/ 6- 77 65 21 • Fax. 6- 71 40 04

E Mail: sitepal@itecs5.telecom-co.net

Edición No. 86 - 2000 ejemplares

ISSN 0121-4977

Impresión: **Editorial Kimpres Ltda.**

Santafé de Bogotá, D.C. junio de 1996

Impreso en Colombia - Printed in Colombia

EDITORIAL

Pasados treinta años de la realización del XXI Concilio Ecuménico de la Iglesia Católica - el Concilio Vaticano II- la Revista Medellín quiso dedicar un número monográfico a su recepción en América Latina. Aquí, como en otros continentes, el Concilio encontró un buen terreno para su recepción y ha dado buenos y abundantes frutos. La II Conferencia General del Episcopado de América Latina realizada en Medellín en 1968, cuyas conclusiones se titularon -"La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio"- son la expresión oficial del magisterio latinoamericano de la «recepción creativa» del espíritu y de las directrices del Concilio, posteriormente, profundizadas y reimpulsadas a través de Puebla y Santo Domingo.

Este número monográfico, quiere ser una especie de balance de lo que se podría llamar primera recepción del Concilio en el Continente, llevada a cabo bajo la animación de los propios obispos participantes en este acontecimiento eclesial. En primer lugar se le va a situar en su contexto y luego se analizará cómo se dio la recepción de *Lumen Gentium* con su eclesiología de comunión, de *Gaudium et Spes* y su desafío de diálogo y servicio de la Iglesia en el Mundo de hoy, de *Dei Verbum* y su acento en la historicidad de la Revelación y de la *Sacrosanctum Concilium* con su reforma litúrgica. También se verá qué impacto tuvieron las conclusiones del Concilio sobre el episcopado latinoamericano, específicamente en Medellín, Puebla y Santo Domingo.

El objetivo de ésta especie de balance de la primera recepción del Concilio es contribuir a este esfuerzo que se hace últimamente en el Continente por pasar a las nuevas generaciones una lectura no fragmentada del evento, sino en su totalidad, de tal modo que ellas, captando su espíritu, puedan llevar a cabo una segunda recepción del mismo; una segunda recepción en otro contexto, bajo nuevas luces y delante de otros desafíos, lo que implica recontextualizar el Concilio, distinguir en él lo que es coyuntural de lo que es su propuesta de fondo, identificar su renovada concepción de cristianismo y de Iglesia. El Concilio no puede ser leído de manera fundamentalista, como un depósito de verdades registrado en su letra, ni puede ser dejado a la arbitrariedad de las interpretaciones subjetivistas y ni mucho menos enjaulado en la exclusividad de una única interpretación. El espíritu del Concilio debe ser buscado en la totalidad del acontecimiento conciliar.

Ahora, cuando la generación de los protagonistas de este singular evento de la Iglesia en este siglo va llegando a su ocaso, sólo una segunda recepción del mismo por parte de las nuevas generaciones, a las cuales es confiada esta tradición, puede asegurar su futuro. El Concilio está lejos de haber agotado sus

posibilidades. Al contrario, estamos solamente al inicio del proceso de su aplicación. El futuro del Concilio, evento que el Papa Juan Pablo II concibe como adviento del tercer milenio, ciertamente dependerá, una vez las nuevas generaciones se hayan apropiado de su tradición, de la elaboración de una teología y de una espiritualidad consecuentes con ella, capaces, no sólo de sustentarla, sino de crear y poner en práctica un conjunto de estructuras coherentes, capaces de canalizar este nuevo modo de ser Iglesia hoy en el Mundo.

En este sentido, a nivel *ad intra*, el futuro del Concilio depende en gran medida de una más decidida recepción de la eclesiología de comunión, modelo normativo de Iglesia, oriundo de las comunidades primitivas. Es innegable que en estos treinta años, la eclesiología del «Pueblo de Dios» de *Lumen Gentium*, al valorizar el sacerdocio común recibido en el Bautismo, desencadenó todo un proceso de superación de un modelo de Iglesia basado en el binomio «clero-laicos» para pasar a una Iglesia «comunidad-ministerios». Sin embargo, a condición de progresar en este campo, sobre todo en relación a la colegialidad episcopal, el futuro del Concilio puede ser menos promisorio.

A nivel *ad extra*, el futuro del Concilio depende en primer lugar que la Iglesia sea, como decía Juan XXIII, «la Iglesia de todos, particularmente de los pobres» (cfr. AAS 54, 1962). De acuerdo a lo que bien expresa LG 8 y AG 5, que recogen, evangélicamente, esta preocupación la pobreza no es sólo objeto de solicitud social de parte de la Iglesia, sino que se constituye igualmente en un desafío a la conciencia eclesial, en la medida en que se afirma, de un lado, la universalidad de la Iglesia derivada de la universalidad del amor de Dios y, de otro, la preferencia por los pobres, basada en el rol privilegiado que los pobres tienen para el Dios de la Biblia. En segundo lugar, el futuro del Concilio está de cierta forma condicionado a la tarea evangelizadora de una Iglesia inculturadora del Evangelio e inculturada en las diferentes culturas. El Concilio, al reconocer la presencia y la acción de Dios en los múltiples caminos de la humanidad, en lo diferente, coloca el desafío de la superación de un modelo de Evangelización basado en la «implantación» de la Iglesia para una verdadera «encarnación» de la misma en las diversas culturas. Esto implica pasar de una «Evangelización de las culturas» a una «Evangelización inculturada», en el sentido de que un auténtico proceso de evangelización desemboca, no en la reproducción del modelo de Iglesia del evangelizador, sino en el surgimiento de Iglesias culturalmente nuevas.

La Dirección
Junio de 1996

VIVIR Y ANUNCIAR EL EVANGELIO HOY

SUMÁRIO

*Card. Aloísio Lorscheider,
ofm*

Arzobispo de Aparecida, São Paulo,
Brasil. Participante del Concilio
Vaticano II, Medellín, Puebla y Santo
Domingo. Franciscano. Brasileño.

Numa breve mas densa e rica reflexão, o Cardeal Lorscheider faz uma abordagem do Concílio Vaticano II a partir de seus objetivos, de sua preocupação pastoral, dos traços originais de sua eclesiologia e dos desafios que, frente a este evento maior da Igreja neste século, ainda persistem. Para o Cardeal, a preocupação fundamental do Concílio era encontrar o caminho pelo qual o mundo de hoje pudesse abrir-se ao Evangelho. Em outras palavras, como evangelizar o Mundo de hoje? Como anunciar o Evangelho para o Mundo de hoje e como vivê-lo em seu seio?

1. LA PREOCUPACION DEL CONCILIO*

Siguiendo las orientaciones de Juan XXIII, que no deseaba una repetición de lo que los concilios ecuménicos del pasado ya habían proclamado, y sí una lectura de la doctrina de la Iglesia para los días de hoy, el Concilio Vaticano II tenía como preocupación fundamental encontrar el camino por el que el Mundo de hoy se pudiese abrir al Evangelio. ¿Cómo evangelizar el Mundo de hoy? ¿Cómo anunciar el Evangelio para el Mundo de hoy y cómo vivirlo en él?

2. PREOCUPACION PASTORAL

Por la simple formulación del gran objetivo del Vaticano II se comprende ya su carácter eminentemente pastoral: releer e interpretar el Evangelio para los días de hoy.

Sabemos que la pastoral es la realización aquí y ahora de la misión salvífica de Jesucristo, continuada en y por la Iglesia, dentro de determinado contexto histórico. Mirando este contexto histórico, ¿qué es lo que necesita el mundo contemporáneo?

Necesita de amor, comprensión, donación, humilde y servicial. Necesita de la pastoral del Buen Pastor (Lc 15; Jn 10); de la pastoral del Siervo de Yahvé (Is 53): "No vine para ser servido sino para servir y dar mi vida como rescate por muchos" (Mc 10.45); de la pastoral del Buen Samaritano (Lc 10,29-37): "Nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos" (Jn 15,13); de la pastoral del Publicano (Lc 18,9-14): "El mayor entre vosotros sea como el más joven y el que gobierna como el que sirve" (Lc 22,26); de la pastoral

* La presente reflexión fue publicada inicialmente en *Vida Nueva* 13 (1996) 18-19 y autorizada su publicación por el autor en *Medellín*.

del Padre Misericordioso (Lc 15,11-32): "Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en Él no perezca, sino que tenga vida eterna" (Jn 3,16). "El Hijo del hombre no vino para condenar, sino para salvar" (Jn 3,17). Es el sentir del amor (del ágape) de Dios Uno y Trino, concretado en Jesucristo, que, en el respeto a la autonomía relativa de las realidades temporales y a la libertad humana, se coloca al servicio (*diakonía*) del hombre a fin de llevarlo a la plenitud de su dignidad de imagen y semejanza por la participación de la vida de Dios (2P 1,4).

Hay dos palabras claves que expresan esa pastoral: "aggiornamento" (actualización, renovación, rejuvenecimiento, *diakonía*, servicio) y diálogo (comunidad, participación, corresponsabilidad).

El Vaticano II trabaja con dos realidades: con la de la revelación y con la de la situación. Conjugando estas dos realidades tenemos la Iglesia peregrina en la historia de los hombres bajo la acción del Espíritu Santo y la guía de sus Pastores. Es todo un esfuerzo de interpretación intelectual y vital, de una hermenéutica Teológico-Pastoral, de una relectura de la revelación divina, del Evangelio, dentro de los cambios de estructuras y modos de ser del mundo de hoy. No creamos la historia humana, sino que procuramos encarnar en ella el Evangelio, fermentándola, iluminándola, dándole sabor, no de cualquier manera, sino conforme al plan creador y Salvador divino. Somos la luz del mundo (Mt 5,14); somos la sal de la tierra (Mt 5,13); somos el fermento del Reino (Mt 13,33). No se trata de acomodar la fe cristiana al mundo moderno, ni de nivelarla o hacer un compromiso con él o incluso de absorverlo, sino de abrirse a sus justas exigencias.

Se trata de una apertura crítica al mundo. ¡La prueba es el Evangelio! Una aceptación acrítica de las ideas y de los valores del mundo sería una amenaza a la comprensión y vivencia del Evangelio. Lo que anima a la Iglesia en este aproximarse del mundo es su celo evangelizador, el mismo que hizo a Jesús ser presencia viva en el mundo. La Iglesia en el Vaticano II se esfuerza por descubrir cuáles son las instancias concretas a las que se debe responder como servidora de la evangelización, santificación, cristianización de la sociedad humana.

La salvación no se coloca antes o después del mundo, sino dentro de él. La salvación ofrecida por Jesús comienza a construirse dentro del mundo donde se encuentran las semillas del Verbo, aunque la salvación no se agote con la realidad y en la realidad del mundo.

La teología de la Santísima Trinidad, de la Creación, de la Encarnación, de la Redención, de la Eucaristía, del Espíritu Santo, ofrecen a la Iglesia, y consecuentemente a los cristianos, el sentido y la orientación de la postura cristiana en relación al mundo; no fuga, sino presencia en él. La Iglesia es el fermento evangélico inserto en el corazón del mundo y de la humanidad, impulsando el Reino de Dios.

3. TRAZOS ORIGINALES DE LA ECLESIOLOGIA DEL VATICANO II

3.1. Distinción (no separación) entre Reino de Dios e Iglesia. La Iglesia no es fin en sí. Se encamina hacia el Reino de Dios del cual es principio, señal e instrumento. Cristo dotó a la Iglesia de la plenitud de bienes y medios de salvación; el Espíritu Santo habita en Ella, le da vida con sus dones y carismas, la santifica, guía y renueva continuamente. Nace de ahí una relación única y singular que, incluso sin excluir la obra de Cristo más allá de los límites visibles de la Iglesia, confiere a ésta un papel específico y necesario. La Iglesia tiene la misión de anunciar y establecer el Reino de Dios en todos los pueblos (LG 4 y 5; GS 22; UR 3).

3.2. El ser comunión (la "comunalidad"): igualdad fundamental entre todos los miembros de la Iglesia, en cuanto que gozan de las mismas gracias fundamentales y de los mismos deberes y derechos.

La diferencia o distinción está en el campo de las funciones y de los carismas, determinados por los diversos sacramentos.

Se coloca aquí el desafío de una Iglesia que, por obra del Espíritu Santo y la guía de sus Pastores, nace del pueblo.

3.3. La sacramentalidad: el misterio de la Iglesia desde el primer capítulo de la *Lumen Gentium* es caracterizado "*In Christo veluti sacramentum... intimas cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis... !*". La Iglesia Sacramento universal de salvación.

Este aspecto sacramental caracteriza todos los elementos de la comunión eclesial y le da su estructura ontológica antes de cualquier consideración jurídica.

3.4. La catolicidad cualitativa, en cuanto a la capacidad de abrazar lo múltiple y dar espacio a lo diverso: Iglesia Universal-Iglesia Particular.

3.5. La politicidad, en cuanto que está atenta a los problemas sociopolíticos que interesan a la comunidad. La Iglesia en el Vaticano II toma conciencia de la propia misión temporal en el mundo como condición de salvación total y de la unidad del género humano. Es la presencia socio-crítico-profética de la Iglesia en la sociedad humana.

4. DESAFIOS QUE PERSISTEN

4.1. La pobreza-miseria-exclusión ("apartheid" social) unida a la dependencia opresora con el hambre y el desempleo.

4.2. El diálogo ecuménico y, aún más, el diálogo interreligioso frente al enorme pluralismo religioso.

4.3. El pluralismo cultural y el fenómeno de la inculturación. Fe e inculturación.

4.4. La crisis ética.

4.5. La promoción de la mujer. ¿Qué es lo específico de la mujer? ¿Y del hombre?

4.6. La solidaridad mundial.

4.7. La relación entre primado, infalibilidad, magisterio, colegialidad. Entra también aquí la relación más precisa entre Iglesia Universal e Iglesia Particular.

4.8. La religiosidad popular y el compromiso de fe.

4.9. Las misiones *ad gentes*.

CONCLUSION

El Vaticano II trajo una nueva práctica pastoral para las comunidades eclesiales. Su estilo nuevo, el del diálogo, de la valoración y del respeto del

hombre, de la cooperación de todos para el bien y la verdad, para la libertad y la justicia, para el progreso y la paz, dio un nuevo impulso evangelizador a la Iglesia.

Dirección del Autor:

Av. Júlio Prestes s/n
Caixa Postal 5
12570-000 Aparecida - SP
Brasil

EL CONCILIO VATICANO II Y EL FUTURO

SUMÁRIO

*Mons. Marcos G.
McGrath, csc*

Arzobispo Emérito de Panamá,
participante del Concilio Vaticano II,
Medellín, Puebla y Santo Domingo.
Panameño.

Neste artigo, o Concílio Vaticano II, o 21º concílio ecumênico na história da Igreja, é primeiramente colocado em relação aos demais Concílios, de modo especial com Vaticano I, do qual Vaticano II quis ser, de certa maneira, seu término. Num segundo momento, são apresentados alguns elementos indispensáveis para uma leitura global do Concílio Vaticano II, tal como seus propósitos e sua meta mais importante. No terceiro item, pergunta-se sobre o futuro do Concílio e afirma-se que, num espírito de fidelidade e criatividade, as comunidades eclesiais latino-americanas precisam dar resposta nova ao desafio da pobreza e à questão do secularismo e da evangelização das culturas.

1. COMENTARIOS PRELIMINARES*

1.1. La recepción de un Concilio

A menudo hemos examinado el Concilio Vaticano II en su "realización" y su "significado", y luego en su "recepción", especialmente en Europa y en América Latina. Ahora al pre-guntarnos acerca del "futuro" de este Concilio, deberíamos intentar, me parece, una mirada retrospectiva, un poco para revisar las reglas del juego. ¿Qué es un concilio o un sínodo, y específicamente qué es un concilio ecuménico? Luego, como un breve recuento, nos preguntaríamos cuáles han sido los concilios ecuménicos hasta la fecha, viendo algunas de las circunstancias históricas que los rodearon y su impacto en la Iglesia y en su mundo. Entonces, en lo que atañe a nuestro tema, indagaríamos que dio origen al Concilio Vaticano II, cómo y por qué sucedió; cuáles son los problemas principales, las enseñanzas y los lineamientos que da a la Iglesia y por cuáles realizaciones será juzgado. Nuestro comentario será necesariamente breve, pero, esperamos, verdadero y útil para nuestra reflexión sobre el Vaticano II y el futuro. No tocaremos directamente la recepción del Concilio, temática que ya ha sido tratada por otros oradores, excepto en cuanto pueda específicamente ayudar a abordar el futuro.

1.2. Por su misma fundación apostólica, la Iglesia es conciliar

Desde los comienzos los cristianos creyeron en la predicación de los Apóstoles, escrita (*Sagrada Escritura*) y oral (*Tradición*): Escritura y Tradición, que conforme a la vigorosa e impresionante formulación de la Constitución

* El presente texto fue presentado en el Encuentro Teológico sobre "La recepción del Concilio Vaticano II", auspiciado por la Universidad Católica de Notre Dame (Indiana, Estados Unidos), del 14 al 16 de abril de 1996, con ocasión de los 30 años de la clausura del mismo. Traducido del inglés por la Hna. María Inés González.

Dogmática sobre "La Divina Revelación", *Dei Verbum*, "están estrechamente unidas y compenetradas, manan de la misma fuente, se unen en un mismo caudal corren hacia el mismo fin" (DV 9); revelación divina que el Magisterio de la Iglesia ofrece a todos los creyentes, y por cuya fiel interpretación sólo la Iglesia puede responder: enseñando siempre "sólo lo que ella ha recibido" (DV 10).

Desde sus orígenes los cristianos apelaron a esta enseñanza apostólica, dada por la Tradición, como norma de Fe. Los obispos comunicaron la tradición apostólica, máxime si ellos eran sucesores de una sede apostólica. Consultas sobre estos temas reunían algunas veces a obispos de sedes vecinas en sínodos (griego) o concilios (latín); los cuales con el advenimiento de la paz religiosa, después del Edicto de Milán (313 DC), crecieron en tamaño y adquirieron mayor importancia. En los sínodos más relevantes, el contacto con la sede romana, a través de alguna clase de delegación, le confería a la reunión sinodal validez para la Iglesia universal.

Todo esto resulta un campo familiar para cualquiera relacionado con la historia de la Iglesia de los primeros tiempos. Aún así, muchas veces ocurre que estudiantes de teología sólo se refieren a la enseñanza formal de un concilio, sin ninguna relación a la vida y desarrollo de las Iglesias locales, y desde su crecimiento en la comprensión de la fe revelada, expresada precisamente a través del Concilio. El resultado de tal acercamiento es una captación formal de la enseñanza del Concilio pero sin conexión alguna con el desarrollo de la fe y la vida de los cristianos en su comunidad local -la Iglesia de Nicea o de Efeso- y de todos los afectados. Esta carencia del sentido de la perspectiva histórica y dinámica en la vida de la Iglesia, en general, o en áreas y períodos dados, debería ponernos en alerta. Nosotros perderíamos mucho del significado e impacto del Concilio Vaticano II, por ejemplo, si no valoramos adecuadamente la Iglesia de la Contra Reforma (Trento a Vaticano II), y su progresiva apertura hacia el mundo "moderno" hoy. Es en este contexto en el que uno tiene que leer y evaluar aseveraciones y enseñanzas del Vaticano II sobre asuntos seculares, respecto a los cuales ningún concilio de la Iglesia hubiera dirigido su atención y su palabra en el pasado.

1.3. ¿Qué es un Concilio Ecuménico?

Historiadores, teólogos y canonistas estarían de acuerdo con Hubert Jedin en cuanto a que un concilio general o ecuménico es "la asamblea solemne de obispos del globo terráqueo debida a la convocación y bajo la autoridad y

dirección del papa, con objeto de deliberar y legislar en común sobre asuntos generales de la Iglesia¹. Entre expertos hay alguna discrepancia sobre la inclusión de uno u otro de los concilios medioevales; pero la mayoría acepta y sigue la lista de diecinueve concilios ecuménicos establecida por San Roberto Bellarmino (+1621) a la cual se añaden los dos Concilios Vaticanos (1869-1870; 1962-1965).

1.4. Una rápida mirada a los Concilios

Recordemos que los Concilios son muy condicionados en los temas que tratan, y en la manera de abordarlos, por el contexto social viviente, el *zeitgeist*, en el cual las cuestiones están enmarcadas. Famosa a este respecto es la participación popular en controversias trinitarias, cristológicas y marianas, las cuales particularmente provocaron amplias simpatías en Nicea (325 DC), Constantinopla (381 DC), Efeso (431 DC) y concilios sucesivos. Recordemos cómo concilios posteriores fueron suscitados y afectados por los iconoclastas, el cisma de Focio, las cruzadas, el choque de prelados orientales y romanos, etc., entre las varias discrepancias que condujeron al rompimiento de la Iglesia indivisa entre el Oriente y el Occidente.

Circunstancias cercanas tuvieron su impacto sobre los sucesivos Concilios celebrados en Occidente: cinco en Letrán, tres en Lyon y uno respectivamente en Viena, Constanza, Basilea-Basilea-Ferrara-Florenia, hasta fines del siglo XVI. Asuntos doctrinales y morales, materias propias de los concilios, especialmente de concilios de reforma, a menudo son soslayados más por actitudes y conflictos emotivos, regionales, políticos, militares y culturales -los cuales frecuentemente prueban tener mayor fuerza- que por los mejores argumentos teológicos. Esto abarca, por supuesto, la corrupción moral en altas esferas, incluyendo Papas y su curia en Roma, la cual por ejemplo, hizo ineficaz todos los intentos por alcanzar una firme respuesta católica a la reforma protestante alemana, empezada un siglo antes de Lutero, pero la que después de Wittemberg, en 1519, aumentó las filas de sus defensores.

Gradualmente, poco a poco, conforme avanzaba el siglo XVI, movimientos de piedad y verdadera reforma cobran vigor en la Iglesia romana. El Concilio de Trento, a pesar de enormes problemas políticos, sociales, religiosos y culturales, bajo el impulso de un decidido espíritu de reforma en la Iglesia, se

¹ H. JEDIN, *Breve Historia de los Concilios*, Editorial HERDER, 1966, p.16.

convirtió en el vehículo e instrumento que moldeó a la Iglesia misma en la monumental "Contra Reforma", o más apropiadamente "Reforma Católica". A través y bajo varios pontificados, entre 1545 y 1563, el Concilio celebró veinticinco sesiones formales, en cuatro etapas: sesiones 1 a 8 en Trento, 1545-1547; sesiones 9 a 11 en Bologna, 1547; sesiones 12 a 16 en Trento, 1551-1552; y las sesiones 17-25 en Trento, 1562-1563. A través de tres Papas: Pablo III (1545-1549), Julio III (1550-1555), y Pío IV (1559-1565), el Concilio de Trento consagró el espíritu y elevó las fuerzas humanas y religiosas, que crearían dentro de la misma Iglesia y mediante ella en el contexto secular la vasta y profunda Contra Reforma.

La formulación espiritual para la reforma en la Iglesia había viajado en una centuria de la infamante corte del Papa Alejandro VI (Borgia, 1492-1503) al santo y asceta San Pío V, quien ayudado grandemente por San Carlos Borromeo, reformó la corte papal, y luego enérgicamente aplicó la reforma del Concilio en toda la Iglesia, especialmente la reforma de los clérigos y de los seminarios, y la aprobación e impulso dado a muchas comunidades religiosas activas en la reforma, particularmente los Jesuitas. Todo, en el momento crucial histórico que había visto el nacimiento de la Europa moderna, con su riqueza de valores humanos y culturales (*Renacimiento*) y el avance científico y tecnológico; momento que también atestigua el surgimiento de los estados modernos, poderoso en Europa; y el colonialismo en los nuevos continentes de África, Asia y las Américas, así como también las amargas luchas de poder entre ellas, en el continente madre, Europa, al igual que en sus colonias.

La Iglesia en cuanto una estructura política (estados pontificios, alianzas políticas y militares), decae, sometida al ataque constante de las nuevas fuerzas culturales, filosóficas y políticas. Su fortaleza está en el pueblo, las familias, el clero y las parroquias; en los religiosos y en las misiones, las cuales dejaron una rica base para la vida de la Iglesia en todo el mundo.

El siglo XIX es testigo de muchos de los aspectos maravillosos de la Iglesia de Europa: para entonces uno podría haber dicho, como lo proclamará Hilaire de Belloc, menos exactamente, una centuria más tarde, "*la Fe es Europa y Europa es la Fe*", También la Iglesia europea, en su sentido más amplio, estuvo a la raíz de esa explosión y expansión cultural que fue el *Renacimiento*, y del impulso misionero mundial, que constituyó de la misma manera un vehículo para la cultura y el comercio. Más aún, la Iglesia cercada y limitada por los grandes estados e imperios de la época, se enfrentó decididamente a la "marejada del secularismo", que fácilmente se opuso o rechazó los valores espirituales y eternos.

Es por eso, que no dejamos de experimentar inquietud al leer acerca de la Europa del siglo XIX y encontramos con las frecuentes y categóricas condenaciones papales (y de otras Iglesias) de los valores y movimientos occidentales (es decir, europeos). El gran ejemplo de esto, por supuesto, es el *Syllabus de errores*, de Pío IX, en 1864, el cual compendia las múltiples condenaciones o anatemas de "errores" predominantes a lo largo del siglo; y que concluye con un rechazo general para cubrir aquellos errores que podrían haber sido omitidos: "Si alguno dijera que el Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la reciente civilización, sea anatema" (Dz. 1780).

Este espíritu fue la tónica también del Concilio Vaticano I, realidad que debemos tomar muy en consideración como un antecedente del Concilio Vaticano II.

1.5. Concilio Vaticano I (1869-1870)

El talante de la mayoría de esta asamblea apostólica en la línea del *Syllabus*, de muchos otros documentos del Papa Pío IX respecto a cuestiones de Fe y Razón, y de los frecuentes ataques al Papa, fue fuerte, y uno podría decir, apasionado. El propósito principal de la Iglesia fue un dramático apoyo al sitiado Papa, "prisionero del Vaticano", en su persona y sus enseñanzas.

Inaugurado en la basílica del Vaticano, el 8 de diciembre de 1869, el Concilio tuvo cuatro sesiones, y fue suspendido (no cerrado) por el Papa el 20 de octubre de 1870, en vista de la ocupación de Roma por el ejército italiano. El 24 de abril de 1890, el Concilio había publicado la Constitución Dogmática "*Dei Filius*" sobre: 1º Dios Creador; 2º Revelación; 3º Fe y 4º Fe y Razón, siguiendo el método usual de cortos capítulos de exposición positiva, y cánones rechazando errores.

El texto refleja el constante vaivén de los debates, así como las declaraciones oficiales y condenaciones eclesiales, en esta "era de la razón", frente precisamente a la conexión entre fe y razón. En general hubo armonía, y la exactitud de este documento ha resultado de mucho provecho para la teodicea desde entonces.

El 18 de julio de 1870, apresurándose antes de la clausura obligada de la sesión, el Concilio aprobó la Constitución Dogmática "*Pastor aeternus*" que define formalmente la primacía de Pedro, como prolongada en sus sucesores;

y, por consiguiente, la primacía o infalibilidad personal del Papa -cuando habla *ex-cathedra* sobre cuestiones de fe o costumbres para la Iglesia universal.

Algunos católicos se opusieron enérgicamente a esta votación -tanto dentro del Concilio como fuera de él. Cierta número de obispos se retiraron para no tener que votar. Por otro lado, una prominente escuela teológica de esa época, sostenía que los obispos, aparte del Papa, no eran más que simples sacerdotes a los cuales el Papa delegaba funciones episcopales. Reflejando una línea similar, el Código de Derecho Canónico, en la edición promulgada en 1918, enumera como miembros *de jure* de un concilio ecuménico solamente los obispos en residencia. Los obispos titulares, *pueden* ser invitados por el Papa, y tienen derecho a votar si él así lo decide; pero formarán parte de la lista únicamente después de otros dignatarios no episcopales, tales como Abades y Superiores Generales. Una de las primeras empresas del Vaticano II habría de ser la de aclarar la noción tradicional del *Colegio de los obispos* el cual juntamente y bajo el Papa, participa en la enseñanza infalible del magisterio de la Iglesia.

El Código actual, promulgado en 1983, (Cn.339, §1), dice así: "Todos los obispos que sean miembros del Colegio Episcopal, y sólo ellos, tienen el derecho y el deber de asistir al Concilio Ecuménico con voto deliberativo"... y la razón se ve claramente en *Lumen gentium*, que afirma: "Uno es constituido miembro del Cuerpo episcopal en virtud de la consagración sacramental, y por la comunión jerárquica con la Cabeza y con los miembros del Colegio" (LG 22).

2. EL CONCILIO VATICANO II (1962-1965)

2.1. ¿Otro Concilio Ecuménico?

Muchos esperaban y ansiaban otro concilio ecuménico, o que por lo menos hubiera una clausura, propiamente tal, del Vaticano I. Los años fueron corriendo y los papas sucesivos no hicieron anuncio o movimiento público en alguna de estas direcciones, por lo que la idea decayó. En verdad, los pontífices Pío XI y Pío XII promovieron cuidadosas consultas y reflexiones sobre las alternativas indicadas. Pío XI (1922-1939) desistió debido a las largas demoras en llegar a una solución de la cuestión lateranense, y subsecuentemente por la gravedad creciente de la situación internacional. Pío XII (1939-1958),

estudió la posibilidad con los principales consejeros de la curia romana, pero hacia 1951 estuvo en contra de la idea debido al desacuerdo entre ellos².

El período entre los dos Concilios Vaticanos, como sabemos, fue de profundos cambios en todo el mundo, y particularmente en Europa, que estaba más cerca de Roma y encarnaba en sus pueblos la historia de la cristiandad occidental. Sin embargo, al arribar al año del jubileo, 2000, ya no vivirá en Europa, ni en el hemisferio norte la mayoría de los católicos ni de los cristianos del mundo. Esta paradójica realidad, por sí sola, requiere un gran esfuerzo de ajuste mental y espiritual, mientras nos preparamos para entrar en el tercer milenio. Sin duda, una de las principales diferencias y dificultades para la recepción del Concilio Vaticano II ha sido el hecho de que sus antecedentes, su agenda y sus principales problemas eran todos europeos, mientras que no lo son gran número de los problemas y de los actores para la recepción del Concilio, en todo el mundo. Volveremos a tratar este punto cuando consideremos explícitamente el futuro. Por lo pronto viene a nuestra memoria la observación de un obispo nativo de África occidental, quien en los primeros días de las deliberaciones sobre la Iglesia, comentó que las Iglesias más nuevas no deben tener que aprender su fe y su teología por los debates y respuestas dadas para resolver aquellas querellas entre orientales y europeos. Que yo sepa, nadie se encargó de dar respuesta a esta inquietud.

Desde 1870 hasta 1962, el Vaticano I y la Iglesia asediada que este Concilio representó, van perdiéndose de vista sobre el horizonte. La fuerza del Concilio de Trento aún está allí, sirviendo de hábito a la Iglesia en la realización de su misión sobrenatural de anunciar el Evangelio, y por su presencia sacramental y su acción, hacer eficaz el reino de Dios sobre la tierra, hasta el regreso de su Señor. La institución por el Papa Pío XI de la Fiesta de Cristo Rey, subrayó esta visión y propósito. La definición de la "Acción Católica" como "la participación de los laicos en el apostolado de la jerarquía", con su insistencia en el deber de todo cristiano de hacer presente a Cristo y su Iglesia en este mundo, representaba un gran paso hacia adelante en la conciencia religiosa de muchos católicos laicos. Hicieron especial impacto los "movimientos especializados" de Acción Católica, de "igual a igual", particularmente entre los jóvenes - Juventud obrera Católica (J.O.C.), fundado por el Canónigo Cardijn, en Bélgica, quien introdujo en la Iglesia la técnica de la investigación (ver - juzgar - actuar), tal como lo hará después la Iglesia

² Cfr. R. AUBERT ET ALII, *Nueva Historia de la Iglesia*, Tomo V, La Iglesia en el Mundo Moderno, Ediciones Cristiandad, Madrid 1973, p. 553-554.

para el mundo en la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*. Aquí estaba un piadoso sacerdote, con gran amor por la clase obrera, quien con una idea muy sencilla, cambió muchos mundos. Varios años más tarde, nombrado ya Cardenal por Juan XXIII entraría a la Basílica de San Pedro en solemne procesión para las sesiones formales del Concilio, sonreíría y saludaría a la muchedumbre, a su izquierda y derecha, como lo hiciera décadas atrás en los congresos de JOC, JAC y JIC. Jamás perdió el toque popular ni renunció a él.

La mayoría de los nuevos movimientos laicos, en particular los especializados, se iniciaron en Europa, y a menudo fueron copiados, con algunas adaptaciones, en nuestros países de América Latina y en los Estados Unidos. Tuvieron un gran impacto en los congresos mundiales sobre el apostolado laico celebrados en Roma, en 1950 bajo el sub-secretario de Estado del Vaticano, Montini, y en 1957, bajo Juan XXIII. Me tocó, como joven sacerdote, la buena fortuna de estar en ambos. El entusiasmo de los miles de participantes, junto con su alta calidad humana y religiosa y la eficacia de sus movimientos, presagiaban mucho éxito para la Iglesia en el sector secular. Me acuerdo de una conversación particular en la cual varios dedicados y destacados líderes laicos, entre ellos el jefe Jocista (británico) y el director de Casa Hospitalidad (eslávico, en Canadá), discrepaban con la hasta entonces definición oficial de Acción Católica, compartiendo más bien el pensamiento de sus capellanes en el sentido de que no tenían que participar en el apostolado de otra persona sino tan sólo en el suyo propio.

Ya para el 21 de noviembre de 1964, habríamos de leer en *Lumen gentium* lo siguiente: "A los laicos pertenece *por su propia vocación* buscar el reino de Dios tratando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios" (LG 31).

Estando nosotros en el seminario a finales de los años 40, quedamos sumamente impresionados por la Carta Pastoral del Arzobispo de París, el Cardenal Suhard: "Crecimiento o Decadencia de la Iglesia" (Cuaresma de 1947). Había en la Carta mucho más sustancia, para el lector extranjero, de la que normalmente saltaría a la vista. Francia (y París) se encontraba en el mismo centro de lo que más tarde se vería como el movimiento hacia el Concilio Vaticano II: en su creciente apostolado laico, al cual nos hemos referido, y aún más, respecto a su muy fecunda renovación de los estudios bíblicos, litúrgicos, patrísticos, eclesiológicos, ecuménicos y de la doctrina social. Las naciones europeas vecinas también participaron, más o menos, en estos avances; y en grado menor las Iglesias de las Américas y de algunas áreas misioneras.

2.2. ¿Cuáles eran sus propósitos? ¿Qué trataría?

De los 2859 obispos católicos que entonces vivían, 2676 figuraban en la lista como Padres Conciliares, de los cuales un promedio de 2135 asistían a las tres horas y media de las sesiones matutinas, de lunes a viernes, además de los "peritos", observadores y personal técnico. Muy pocos de nosotros habíamos visto los textos que íbamos a discutir. Nuestro sentido del Concilio, su espíritu y su contenido era positivo, un ir al mundo con el mensaje del Evangelio, tal como lo preanunciara el mismo Juan XXIII en su radiomensaje del 11 de septiembre de 1962, adelantando lo que destacará como propósito del Concilio en el discurso de apertura del mismo: "*Lumen Christum, Lumen Ecclesiae, Lumen gentium*": la Iglesia, iluminada por Cristo debe proyectar sobre la humanidad la luz recibida, debe ofrecer la fuerza y la luz del Evangelio a todos los que buscan verdadero progreso³.

En cuanto el Concilio se puso en marcha, este mensaje, aplicado a los documentos propuestos, comenzó claramente a apuntar dos temas básicos íntimamente relacionados: *La Iglesia y la Iglesia en el Mundo*. Hacia el final del primer año de sesiones, el cardenal Suenens sugirió en el aula conciliar, que se redujera el número de documentos y se consideraran alrededor de esta doble perspectiva. El Cardenal Montini habló en favor de la proposición a requerimiento del papa Juan XXIII, quien al cierre de la primera sesión (8 de diciembre, 1962), propuso nuevamente un reducido y ordenado listado de 17 documentos: el primero, una constitución sobre la Iglesia; el último, un documento todavía innominado, llamado por el momento el "esquema XVII"

2.3. ¿Qué emerge como la más importante meta del Vaticano II?

Como joven y entusiasmado obispo participante, observé que casi todos nosotros los obispos -jóvenes y menos jóvenes, estábamos realmente aprendiendo del Concilio en Roma. Habíamos tenido poco tiempo u ocasión, o ayuda para preparar en casa los temas antes de llegar a Roma. Tampoco supimos de antemano, por ejemplo, que Liturgia sería el primer tema tratado, siguiéndole la Sagrada Escritura.

³ Cfr. Revista *ECCLESIA* 1106, Madrid (22 de septiembre de 1962), p. 5-7.

Lógicamente, se hizo necesario para muchos obispos repasar o ponerse al día teológicamente sobre asuntos que requieran cuidadoso tratamiento en el Concilio. Se dieron muchas conferencias por excelentes expertos, mayormente traídos como asesores por sus Superiores u obispos. Centros o "foyers" suministraron materiales informativos (por ejemplo, textos de importantes intervenciones conciliares), generalmente para una conferencia episcopal en particular, pero abiertas a obispos y expertos en general. La atención del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) en este sentido, mas los "foyers" de varias conferencias latinoamericanas, representó una influencia significativa a lo largo del Concilio. Este es un aspecto del Concilio que merece más atención. Después de la Misa, las sesiones plenarias regulares ocupaban toda la mañana. Los primeros en la lista de oradores eran los Cardenales, quienes por escogimiento o por invitación se tomaban en voceros de numerosos obispos, los cuales suscribían sus nombres a los discursos dados por aquellos; o en ocasiones eran voceros de grupos que les solicitaban presentar un especial punto de vista.

Para el final de la primera sesión, los obispos "progresistas" eran claramente más numerosos que los "conservadores": una impresión que fue confirmada a lo largo del Concilio. Los términos deberfan sin embargo, tomarse muy ampliamente. "Progresistas" eran aquellos que favorecían la mano abierta y el acercamiento espiritual y social del Papa Juan, incluyendo la confianza que él atestiguaba hacia el Concilio y los mismos obispos. Sus simpatías fueron transferidas inmediatamente a Pablo VI, quien el discurso de apertura de la segunda sesión (29 de septiembre, 1963), siguió en la ruta abierta por el Papa Juan. En este y en otros discursos al Concilio, elogia la competencia y la dedicación del personal de la curia romana, en la cual él mismo había pasado la mayor parte de su vida adulta. En algunas ocasiones él demoró decisiones en el Concilio, para suavizar su impacto en los oficiales de la curia, opuestos a las mismas. Muchos eran después de todo, sus viejos y por largo tiempo colaboradores. No obstante, el Papa Pablo VI siguió adelante con las líneas básicas del Concilio, determinadas al final de la primera sesión; y aceptó los tres números (8 a 10) del Decreto sobre "*El oficio Pastoral de los obispos*" (octubre 28, 1965), el cual en lenguaje conciliar, clamaba por una atención más asidua de la Curia Romana a las necesidades y comunicaciones de las Iglesias locales.

Este profundo interés por todos los obispos fue una constante en Pablo VI - claramente formulado en su primera encíclica, *Ecclesiam suam* (agosto, 1964), y frecuentemente latente en discursos al Concilio. En su primera palabra a la asamblea conciliar, en la inauguración de la segunda sesión, él

dijo: "Entre los varios y diversos asuntos que serán tratados en el Concilio, el primero es uno que se refiere a vosotros mismos, venerables hermanos, como obispos de la Iglesia de Dios", destacando además que el más profundo estudio de la "doctrina sobre el episcopado" revelaría más claramente la relación de los obispos con Pedro, y la más eficaz y consciente ayuda que puedan darle en su ministerio primacial. Al cerrar la misma sesión, el 4 de diciembre (1963), Pablo VI habló de, "la importante y compleja cuestión del episcopado, que lógicamente y debido a la importancia del tema ocupa el principal lugar en este Concilio Ecuménico Vaticano, el cual nunca lo olvidaremos es la continuación natural y el complemento del Concilio Vaticano I".

Los miembros "conservadores" del Concilio, aunque minoría fueron constantes en su rechazo a la colegialidad tanto en el aula conciliar como en la Comisión Teológica donde repetidas veces bloquearon un voto respecto al mismo término "colegialidad". Las fuertes presiones personales que algunos de ellos ejercieron en el Papa Juan y luego en Pablo VI, llevaron a éste a dar su aprobación a una nota agregada al texto del Concilio, que simplemente repetía la enseñanza de *Lumen gentium*, pero haciendo hincapié respecto a que el término "*collegium*" en dicho texto, y el cual es aplicado a los Doce Apóstoles, no ha de tomarse en sentido jurídico, que pudiera significar "un cuerpo de iguales"; por cuanto que el sentido tradicional y apostólico del "*Colegio Apostólico*" es siempre "*una cum et sub Petro*": "uno con y bajo Pedro"⁴.

Al final de la segunda sesión, la Constitución sobre la Sagrada Liturgia fue aprobada en su conjunto y promulgada; y tanto los textos sobre "La Divina Revelación" como el de la Iglesia, fueron bien encaminados con el interés y el apoyo de todos los grupos y Padres Conciliares.

Pero también otros documentos estaban en proceso de elaboración: tres declaraciones (sobre la Educación Cristiana, las Religiones No-Cristianas, y

⁴ Nota del Autor: Su Santidad Pablo VI nombró en la Comisión Doctrinal, como observador, a su amigo y consejero el obispo Carlo Colombo, de Milán. Su presencia fue respetuosa y discreta; mientras que, al mismo tiempo, sirvió para reflejar los deseos del Papa respecto a algunos puntos. El Papa Pablo VI mantuvo conversaciones con obispos de su conocimiento y confianza acerca del progreso de los varios aspectos del Concilio: por ejemplo, el obispo Emilio Guano, italiano, miembro de la Comisión Mixta (Doctrinal y Laicado) sobre *Gaudium et Spes*, y coordinador del texto hasta que cayó gravemente enfermo; se jubiló después de la tercera sesión del Concilio. Pablo VI era muy sensitivo a la crítica, particularmente de personas que él respetaba. El Obispo Guano me lo comentó una vez, agregando que por este motivo, él y otros, a veces, lo resguardaban de ciertos comentarios y escritos.

Libertad Religiosa); y nueve Decretos (Medios de Comunicación Social, las Iglesias Orientales, Ecumenismo, el Oficio Pastoral de los Obispos, Formación Sacerdotal, la Renovación de la Vida Religiosa; el Apostolado de los Laicos, la Actividad Misionera de la Iglesia y el Ministerio y Vida de los Presbíteros): publicados, uno en 1963; dos en 1964 y trece en 1965.

Algunos de estos textos resultaron excelentes; y su aprobación marcó importantes etapas en el Concilio. Completan aspectos de la vida de la Iglesia tratados sumariamente en *Lumen gentium* o en *Gaudium et spes*. Los textos sobre Libertad Religiosa, Ecumenismo y Religiones No-Cristianas tuvieron y tienen gran resonancia para el diálogo ecuménico e inter-religioso. En cierto sentido ellos confirman la materia central del Concilio, a saber, la Iglesia, en su vida interna de oración y caridad, y en el mundo.

Sin embargo, a medida que avanza el tiempo que nos distancia de la realización misma del Concilio, yo he venido considerando más seriamente una opinión que durante y justamente después del Concilio emitió el Cardenal Gabriel Garrone, y que no compartí del todo entonces. Elegido Vice-presidente de nuestra Comisión Doctrinal, el Cardenal Garrone escribió y varias veces participó en nuestras discusiones, afirmando que el Concilio debió haber publicado sólo las cuatro Constituciones (Iglesia, Divina Revelación, Liturgia e Iglesia en el Mundo), dedicándole más tiempo a cada una. Con esto se hubiera logrado una visión más unificada del Vaticano II, centrada en la Iglesia en sí misma y en su vida interior, y en su proyección hacia el mundo, de tal manera que esta vida fuera escuchada, conocida y vivida por todos los pueblos en todas las circunstancias⁵.

De haber procedido así, seguramente el trabajo de todo el Concilio, y especialmente de las Comisiones, habría sido más reposado, y presumiblemente, maduro. A este respecto recuerdo la visita que hiciera yo al Padre John Courtney Murray, en el Hospital Católico Salvator Mundi, en Roma, a comienzos de diciembre de 1965. El P. Murray, jesuita, experto del Concilio, nos había ofrecido a los miembros de la Comisión Doctrinal un testimonio emocionante y decisivo sobre libertades políticas y civiles. Le manifesté en aquella visita que para el equipo que estudiaba los "modi" (enmiendas) para la edición final de la Constitución *Gaudium et spes*, dicho trabajo era una carrera contra el tiempo, y dudábamos que pudiera tener su voto y publicación final el 7 de

⁵ Cfr. G. M. GARRONE, *50 Ans de Vie d' Eglise*, Desclée, Paris 1983, p. 21-38.

diciembre. El P. Murray respondió rápidamente: "*Gaudium et spes* tiene que aprobarse y publicarse. No importa lo que diga, pero debe ser publicada".

Ciertamente importante fue el hecho de decirlo. Empero, ¡cuánto mejor hubiera sido el haber tenido tiempo suficiente tanto para decirlo como para la manera de decirlo!

Lumen gentium, a partir de la intuición original de completar Vaticano I sobre la Iglesia Apostólica, desarrolló una plena y rica eclesiología fuertemente bíblica, impregnada de los Padres de la Iglesia y de la Tradición. La Iglesia: Cuerpo de Cristo, Pueblo de Dios, Colegio Apostólico, Sínodo, el sacerdocio, los laicos en la Iglesia y en el mundo, la santidad para todos, vida religiosa, vida futura, nuestra bendita Madre. Todos estos capítulos proyectan el primer objetivo, del cual hemos hablado ya: La Iglesia en sí misma; la plenitud de la visión; completando Vaticano I y Trento, y todos los concilios anteriores; la Iglesia en sus miembros, pastores y grey; la Iglesia abriendo las manos en oración y vida para tocar "aquellos elementos de santidad y verdad" presentes en otras personas religiosas e iglesias⁶.

El propósito de acabar lo que Vaticano I había dejado de decir acerca de los obispos, se inscribe dentro de una visión de toda la Iglesia, aunque un poco desigual respecto a los presbíteros, cuya descripción, entre la extensa sección sobre el colegio apostólico de los obispos, y la nueva adición sobre los diáconos permanentes, resultó inadecuada, y se tornó en otra causa de queja en los albores de la "época de descontento o inconformidad" que caracterizó las década de los '60 y los primeros años de los '70.

La presentación teológica, religiosa y pastoral del laicado, en *Lumen gentium*, (señaladamente en el capítulo 2, "El Pueblo de Dios", y en el capítulo 4, "El Laicado"), confirma y lleva adelante la penetración ascendente del apostolado laico, que brevemente describimos antes. Al mismo tiempo apunta hacia un futuro de mucha más participación de los seglares en la vida religiosa y litúrgica de la Iglesia (lo atestiguan los muchos ministerios ejercidos por hombres y mujeres en la Iglesia hoy), y singularmente la misión propia de la persona del laico como promotor y defensor de los valores espirituales en el orden temporal. El Sínodo Vaticano sobre "La Vocación y Misión de los Laicos

⁶ Cfr. LG 8;15-17. Estos principios de afinidad religiosa encuentran su aplicación en el Decreto sobre Ecumenismo, *Unitatis Redintegratio* (UR), 1964; y en la Declaración sobre las Religiones no-Cristianas, *Nostra Aetate* (NA), 1965; y en los diálogos post-conciliares ecuménicos.

en la Iglesia y en el Mundo" (1987), tomó nota muy positiva de este crecimiento espiritual y social del laicado, y ofreció lineamientos para su continuo incremento.

El otro polo del Vaticano II, radicalmente nuevo en el Concilio y de grande y creciente importancia, es la *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo de Hoy*. (Nota: La Comisión deseaba evocar con este título no simplemente el "mundo moderno", conectando varias generaciones, sino más bien el mundo presente, actual, "aquí y ahora", tan rápidamente cambiante a nuestro alrededor). El Concilio acuña la expresión "*signos de los tiempos*", como la había empleado frecuentemente Juan XXIII, y notablemente en la encíclica "*Pacem in terris*". El concepto sugiere la *investigación*, el acercamiento al análisis social, la técnica del "ver-juzgar-actuar" de los Jocistas, que se ha hecho común en la Iglesia después del Concilio, ampliamente debido a su uso, si bien modificado en esta Constitución.

Entre la clausura de la primera sesión, cuando este documento se encontraba de último en la nueva lista aprobada por Juan XXIII (entonces llamado esquema XVII y más tarde esquema XIII, cuando por un tiempo había ese número de textos preparándose), y la tercera sesión conciliar en 1964, fue sin duda el documento más difícil de hacer "volar". Ya para el período interino entre sesiones, en 1964, varios subcomités habían elaborado textos para lo que vendría a ser la segunda parte del documento, titulada "Algunos Problemas Más Urgentes" (lo cual en cierto modo fue una alteración inconsciente del método investigativo que supone primero mirar el problema en su pleno contexto, luego indagar más en la doctrina, en busca de una acción a tomar).

Un año más tarde, entre la segunda y la tercera sesiones, la Comisión Mixta en pleno (la Comisión Doctrinal y la Comisión Laical), unos 50 obispos y de 25 a 30 "*periti*" (expertos), que tenía a su cargo el documento, dejó de trabajar completamente. Varios de los expertos -entre ellos el obispo Doumith, del rito oriental del Líbano; y el Padre Karl Rahner, s.j., célebre teólogo alemán- preguntaron si un Concilio de la Iglesia debería ocuparse de asuntos tan seculares y temporales. La mayoría aceptaba que la Iglesia sí podía y debía abordar estos asuntos; una subcomisión mixta, tres de cada lado, fue elegida y luego se emprendió con más determinación la larga y ardua tarea. La Constitución Pastoral que resultó de este esfuerzo ha impactado profundamente en la Iglesia, tanto en su alcance como en su presencia pastoral y social en el mundo de hoy.

3. VATICANO II Y EL TERCER MILENIO

El Papa Juan Pablo II llama constantemente la atención de toda la Iglesia y del mundo entero al tercer milenio que se avecina. El año 2000 será un año de jubileo, con muchas ceremonias y celebraciones de toda índole. Es más que un aniversario, sin embargo, significativo. Es también un nuevo comienzo, apuntando más conscientemente a la Parusía, la venida del Señor en el juicio final y el paso a la vida eterna.

Es, creo yo, altamente elocuente el llamado que tan a menudo y en tantas formas, el Papa viene haciendo a la Iglesia toda, notablemente a sus obispos, a pensar en esa fecha, planificar y prepararse para ella. En muchas grandes ocasiones en el pasado, tales como el Quinto Centenario del Descubrimiento de las Américas, él más bien siguió el trabajo de las comisiones encargadas, dándoles su aprobación. Ahora, personalmente está urgiendo la proposición de sugerencias a cada conferencia episcopal, a cada diócesis, congregación y movimiento eclesial. Incluso ha destacado a uno de sus más íntimos colaboradores, el Cardenal Roger Etcheagaray, para encabezar el Comité Central del Jubileo; y ha invitado diferentes grupos a Roma, además de los obispos representantes de conferencias episcopales, a fin de discutir sus respectivos proyectos para el jubileo con el referido Comité Central. El Papa, a pesar de su fatiga y constantes obligaciones, asiste a estas reuniones, escucha y cierra con un largo y cuidadosamente preparado discurso.

Me parece muy significativo también su insistencia en que el mensaje y el planeamiento pastoral y espiritual del jubileo se inspire y construya a sí mismo, alrededor del espíritu y del mensaje del Concilio Vaticano II, poniendo énfasis sobre dos aspectos de la Iglesia: *ad intra*, en la vida interior del espíritu, la Palabra de Dios y los Sacramentos; y *ad extra*, en el ámbito misionero y pastoral, con la presencia humana y social de la Iglesia en el mundo.

En su Carta Apostólica "*Tertio Millennio Adveniente*", Juan Pablo II expone sencillamente que "la mejor preparación (para el Jubileo), ha de manifestarse en el renovado compromiso de aplicación, lo más fielmente posible, de las enseñanzas del Vaticano II a la vida de cada uno y de toda la Iglesia"⁷.

⁷ *Tertio Millennio Adveniente* (1994), No. 20. Véanse también los Nos. 18-19;36.

Esto implica una grave obligación para todos - a nivel personal y en las comunidades locales. En efecto, en todos los países del mundo hay comisiones que planifican y promueven campañas de evangelización desde las comunidades de base para arriba, hacia los congresos y sínodos continentales. Todos nosotros tendremos la oportunidad de participar, como en efecto lo estamos haciendo con nuestra presencia aquí en este encuentro teológico sobre "La Recepción del Concilio Vaticano II", meditando juntos lo que el Vaticano podría y debería significar y lo que deberían ser nuestras varias aportaciones.

En esta línea, permítanme ahora señalar algunas reflexiones que nos pueden ayudar a poner en nuestra mira la proyección real y efectiva del Concilio Vaticano II en la "Iglesia del mañana".

3.1. El proceso conciliar no está concluido - fidelidad y creatividad

El Concilio Vaticano II desencadenó un proceso de renovación doctrinal, pastoral y espiritual de la Iglesia, "siempre antigua y siempre nueva", que no está concluido. Todo lo contrario. Tengamos presente que toda auténtica acogida está hecha de *fidelidad* y *creatividad*. Este principio es válido para la "recepción del Vaticano II", la cual como realidad eclesiológica implica a su vez el doble movimiento del Concilio: Un *retornar la Iglesia a sus propias fuentes*; y un *salir hacia el mundo*, con una mirada lúcida y lectura atenta, desde la fe, para escudriñar los *signos de los tiempos*.

Numerosas tareas impuso el Vaticano II a la Iglesia de Dios, en lo doctrinal, espiritual y pastoral. Véase el examen de conciencia que el Papa nos invita a hacer en *Tertio Millennio Adveniente*, número 36. Nos queda todavía camino por recorrer en lo pertinente a las necesarias estructuras y procedimientos adecuados para el ejercicio de la colegialidad episcopal y para la consulta a todo nivel en la Iglesia dentro de una eclesiología de comunión, creando los canales necesarios para el diálogo intra eclesial e inter-eclesial y con el mundo de hoy⁸.

⁸ Cfr. CARDENAL HUME, Conferencia en París, 23/4/1985; citado en el *Boletín Pro Mundi Vita* 102 (1985/3), Bruxelles, p. 52.

3.2. Enseñanza del Concilio en los centros de formación

Las nuevas generaciones de obispos, sacerdotes, teólogos y agentes de pastoral deben ser formadas en el mensaje y el espíritu del Vaticano II. En cuanto a la enseñanza del Concilio en los centros de formación teológica y pastoral, a veces aparece en los varios cursos de teología, como uno más de los 21 concilios ecuménicos, que merece sólo una referencia pasajera, cuando se presta para iluminar algún tema que estemos tratando. Esto es, creo yo, ignorar el hecho de que el Vaticano II representa el esfuerzo de la Iglesia por reflexionar profundamente sobre el mundo de hoy y su misión en él. Comprender el Concilio requiere una visión integral de su contenido y del espíritu que le da vida⁹. Igualmente, se hace necesario insistir en el contexto social viviente que fue testigo de este evento, como lo indicamos en la primera parte de esta exposición.

"En efecto, sin cierto conocimiento de aquellos remotos años 50 y 60, junto con la herencia del siglo pasado, difícilmente podemos afirmar no sólo la novedad, sino también los límites del Vaticano II. Este *acontecimiento pentecostal*, fue también un *acontecimiento humano*, gravado a veces por la herencia de los errores y divisiones del pasado, y por las repetidas crisis de nuestro siglo... (no obstante) acontecimiento que puso a los obispos del mundo, y por tanto a toda la Iglesia en el camino que habría de recorrerse a finales del segundo milenio"¹⁰.

El estudio en las universidades y otros centros docentes podrá también servir grandemente a la Iglesia, que tiene necesidad de embarcarse en una campaña de reforma y de renovación al interior de sí misma ("*ecclesia semper purificanda*", LG 8), y en el mundo de hoy, muy parecida a la de los tiempos de Trento. El desafío a una fe operante y a una Iglesia viva es mucho mayor ahora que en el siglo XVI; y deseamos confrontarlo juntos, ecuménica y positivamente, en el espíritu de *Gaudium et spes*. A este respecto, el Papa Juan Pablo II no vacila en invitar a la Iglesia, de cara al tercer milenio, para la empresa de una "*casi nueva implantatio evangelica*"

⁹ Cfr. G. GUTIERREZ, Vaticano II y la Iglesia Latinoamericana, *Boletín Diakonia* 36, CICA, Managua, diciembre (1985), p.284-313. Véase pie de nota 38 de dicho artículo: "Se dice a veces, que en el Concilio más importante es su espíritu que sus documentos. Aunque hay mucho de cierto en esto, no es posible separar excesivamente estos dos aspectos. Huyendo de la letra que mata podemos caer en un espiritualismo sin referencia histórica y ajeno a los desafíos concretos. El espíritu del Concilio toma cuerpo en sus textos; en ellos se revela su mordiente para nuestro tiempo".

¹⁰ R. GOLDIE, "El Concilio Vaticano II: un acontecimiento providencial", en *Tertio Millennio Adveniente. Comentario Teológico y Pastoral*, dirigido por el Consejo de la Presidencia del Gran Jubileo del Año 2000. Ediciones Sígueme, Salamanca 1995, p. 112 y 118.

3.3. La Opción Preferencial por los Pobres

Nuestra constante preocupación por la presencia de la Iglesia en el mundo nos pondrá sobre aviso respecto a las graves desigualdades sociales: el hecho y el escándalo de los pobres -en nuestros propios países, y en constante aumento a través del mundo, a pesar de la abundancia de la Creación de Dios. La *opción preferencial por los pobres*, es una necesidad del mundo, una prioridad evangélica y conciliar, y el más convincente signo de una Iglesia, de un pueblo, de una cultura abiertos a Dios. Este es un tiempo en que podemos y debemos trabajar las implicaciones y consecuencias de esta opción preferencial, a nivel personal y social, eclesial y civil, como signo de una *evangelización integral y eficaz*¹¹.

3.4. Evangelización de las Culturas y Secularismo

Hemos sido testigos desde el Concilio - luego Medellín, Puebla y Santo Domingo - de cómo el énfasis en la evangelización nos ha conducido más y más explícitamente a la *evangelización de las culturas*. Rasgo propio del secularismo que de una u otra forma caracteriza al mundo de hoy, es la reducción de todos los valores a transitoriedad y superficialidad del aquí y del ahora. Este espíritu, contrario al Concilio de Trento en su tiempo y al Vaticano I más tarde, hoy nos invade y rodea mucho más, incidiendo en ello el hecho de vivir en una era de comunicación siempre creciente, que, afecta consciente e inconscientemente, de manera muy profunda nuestros valores. Es *Gaudium et spes* que nos invita a dar una respuesta de mayor hondura.

Esta tarea-desafío estuvo muy presente en el Coloquio Internacional sobre Secularismo y Fe, realizado en diciembre pasado, al cual el Papa Juan Pablo II se dirigió en los siguientes términos:

"... en las culturas de este final del siglo XX, a la vez trágico y fascinante, se manifiestan fenómenos contrastantes, susceptibles de diversas interpretaciones, pero todos relacionados con el hombre. Hoy más que nunca constatamos que la cultura es del hombre, la hace el hombre y está destinada al hombre. Hace treinta

¹¹ El Sínodo Extraordinario de Obispos (1985), al hacer un balance del Concilio a los 20 años de su clausura, señaló la opción preferencial por los pobres como un objetivo de la obra conciliar; e invitó a una mayor reflexión sobre la misma. Cfr. *Relación Final*, Apartado II-D, Nos. 6 y 7.

años la Constitución *Gaudium et spes* lo había subrayado, y los tres decenios ya transcurridos lo han confirmado con el peso de la historia... De este congreso sale con claridad un dato: el desafío del secularismo en el umbral del tercer milenio es un desafío antropológico...

...El gran desafío que afronta la Iglesia consiste en encontrar puntos de apoyo en esta nueva situación cultural, y en presentar el Evangelio como buena nueva para las culturas, para el hombre, artífice de la cultura¹².

3.5. Filosofía (o Teología) de la Historia

Es la filosofía (o teología) de la historia, la que nos ayuda en el análisis del impacto en nuestras vidas de los valores seculares.

Hay unos cuantos autores que escriben hoy sobre este campo, que algunos veces es llamado *filosofía de la historia*. Uno de los grandes de hace una generación, Christopher Dawson, examinando los aspectos de fe o salvación en el mundo secular, escribió lo siguiente:

"El proceso de secularización surge no de la pérdida de la fe, sino de la pérdida de interés social en el mundo de la fe. Comienza en el momento en que los hombres sienten que la religión no tiene sentido para la forma común de vida y que la sociedad como tal no tiene nada que hacer con las verdades de la fe. Es importante distinguir esta separación secularista entre religión y sociedad de la oposición tradicional entre la Iglesia y el mundo -o entre el mundo presente y el mundo por venir- lo cual ha estado siempre tan profundamente enraizado en la tradición cristiana"¹³.

Uno de los pocos autores latinoamericanos que trata este tema hoy en la Iglesia es Alberto Methol Ferré, un profesor laico de Uruguay, que se refiere al problema total del secularismo como un residuo de la Reforma e Ilustración, que agotaron sus valores positivos y nos han dejado, como se muestra en la década de los 60, con posturas contemporáneas negativas. "Aunque aparece en el horizonte", añade él con esperanza, "la cuestión de la 'postmodernidad', cuya primera expresión real y substancial es el Vaticano II"¹⁴.

¹² JUAN PABLO II, Discurso en el Coloquio Internacional sobre "El Desafío del Secularismo y el Futuro de la Fe en el Umbral del Tercer Milenio", organizado por el Consejo Pontificio para la Cultura y la Pontificia Universidad Urbaniana. L'Osservatore Romano, edic. española, 15 de diciembre, 1985, p. 10.

¹³ *Religion and World History. A Selection from the Works of Christopher Dawson*, Edit. por James Oliver and Christina Scott. Image Books, N.Y. 1975, p. 257-258.

¹⁴ *Teología de la Cultura*, Colección CELAM/SEPAC, Bogotá 1979, p.41.

CONCLUSION

Permítanme cerrar esta exposición con una extensa cita de conferencia que diera el Padre Karl Rahner, en ocasión de la clausura del Concilio, el 12 de diciembre de 1965, la cual recuerdo con fruición y gratitud por el entusiasmo y a la vez realismo que denotaba. En ella planteó lo que se podía esperar del Vaticano II en la línea de una renovación cristológica y eclesiológica de una "Iglesia que penetra su ser más profundo en función de las ansias secretas y de la miseria de los hombres de su tiempo", concluyendo:

"Todavía debe elaborarse una teología que sea realmente digna del Vaticano II y del quehacer planteado por él. No porque la teología de hoy, no sea buena, sino porque debe ser mejor, porque debe penetrar en las profundidades de Dios y en nuestro futuro si quiere servir a la predicación de la Iglesia mañana...

... Ciertamente todavía pasará mucho tiempo hasta que la Iglesia, que ha sido agraciada por Dios con un Concilio Vaticano II, sea la Iglesia del Concilio Vaticano II.

... El futuro no preguntará a la Iglesia, por la estructura más exacta y bella de la liturgia, ni tampoco por las doctrinas teológicas controvertidas que distinguen la doctrina católica de la doctrina de los cristianos no-católicos; ni por un régimen más o menos ideal de la curia romana. Preguntará si la Iglesia puede atestiguar la proximidad orientadora del misterio inefable que llamamos Dios, y esto en forma tan convincente, que el hombre de la era técnica y de la unidad del mundo, el hombre que se hace así mismo objeto de su propia acción y construye su medio ambiente conforme a sus propias leyes, pueda experimentar este misterio inefable incluso como algo que se impone en su propia vida. Y por esta razón, las respuestas y soluciones del pasado Concilio no podían ser sino un comienzo muy remoto del quehacer de la Iglesia del futuro"¹⁵.

Ciertamente un comienzo, cuyas virtualidades no hemos desarrollado ni vivido en su totalidad, y que nos anima para avanzar con esperanza hacia el tercer milenio.

"Pero mientras no lleguen los cielos nuevos y la nueva tierra donde mora la justicia (cfr. 2 Pe 3,13), la Iglesia peregrina lleva en sus sacramentos e instituciones, pertenecientes a este tiempo, la imagen de este siglo que pasa, y ella misma vive entre las criaturas que gimen con dolores de parto al presente en espera de la manifestación de los hijos de Dios (Rom. 8,19-22)". (*Lumen gentium* 48, §3)

¹⁵ K. RAHNER, *El Concilio, Nuevo Comienzo*, Editorial Herder, 1966; p. 18-19; 22-24.

BIBLIOGRAFIA SELECTA

- ALBERIC STACPOOLE, *Vatican II by Those who Were There*. Cassell Ltd., London 1986, 365 pp.
- ANTÔNIO DO CARMO CHEUICHE, *Cultura y Evangelización*. CELAM, Colección Autores 5. Bogotá 1992, 237 p.
- CASIMIRO MORCILLO G., (Dir.), *Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia*. B.A.C. 253, Madrid 1966, 1134 p.
- CELAM-SEPAC, *Teología de la Cultura*. Colección Consejo Episcopal Latinoamericano. No. 114, Bogotá 1989, 271 p.
- CENTRO DE ESTUDIOS DE TEOLOGÍA ESPIRITUAL, *El Legado Espiritual del Vaticano II*. Arzobispado de Toledo. XII Semana de teología Espiritual, Toledo 1986, 371 p.
- CONSEJO DE PRESIDENCIA DEL GRAN JUBILEO DEL AÑO 2000, *Tertio Millennio Adveniente. Comentarios a la Carta Apostólica de Juan Pablo II*, Ediciones Sígueme (Colección Nueva Alianza 134), Salamanca 1995, 272 p.
- CHRISTOPHER BUTLER, *The Theology of Vatican II*, Christian Classics Inc. Maryland 1981, 230 p.
- FLICHE-MARTIN (Dir.), *Historia de la Iglesia*. Vol. XXVIII. El Concilio Vaticano II, por Robert Rouquette sj, EDICEP, Valencia 1978, 675 p.
- FLORISTAN C. Y TAMAYO J. (Edits.), *Vaticano II: Veinte Años después*. Ediciones Cristiandad, Madrid 1985, 475 p.
- GABRIEL MARIE GARRONE, *50 Ans de Vie d'Eglise*, Desclee, Paris 1983, 116 p.
- _____, *L'Eglise, 1965-1972, La voix d'un gran témoin*, Le Centurion, Paris, 269 p.
- GIORGIO CAMPANINI, *Gaudium et spes*, Collana Concilio Vaticano II, No. 16. Edizione PIEMME, Italia 1986, 228 p.
- GIUSEPPE ALBERIGO, (Ed.) *The Reception of Vatican II*, University of America Press, 1987, 363 p.
- _____, (Dir.) *Storia del Concilio Vaticano II*, Editrice il Mulino, 1995, 549 p.

- GUILLERME BARAUNA, (Dir.), *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Juan Flor, Editor, Barcelona 1966, 2 tomos, 1323 p.
- GUSTAVO MARTELET, *Les Idées Maitresse de Vatican II*. Desclée de Brower, Paris 1969, 279 p.
- HUBERT JEDIN, *Breve Historia de los Concilios*. Herder, 1960, 171 p.
- JAMES OLIVER & CHRISTINA SCOTL, *Religion and World History. A Select from the Works of Christopher Dawson*. Image Book, New York 1975, 351 p.
- JAN GROOTAERS, *I Protagonisti del Vaticano II*, Edizione Sao Paolo, Milano 1994, 279 p.
- JOSEPH RATZINGER ET ALII, *La Chiesa del Concilio. Studi e Contributi*. ISTRÁ, Italia 1979, 190 p.
- PETER HEIBLETHWAITE, *Paul VI. The First Modern Pope*, Paulist Press, New York 1993, 749 p.
- R. AUBERT, (Ed.) *Nueva Historia de la Iglesia*. Tomo V. *La Iglesia en el Mundo Moderno (1848 al Vaticano II)*, Ediciones Cristiandad, 1977, 653 p.
- RALPH WILTEN, S.V.D., *The Rhine Flows into the Tiber*. Augustine Publishing Co., 1978, 304 p.
- RENÉ LATOURELLE (Ed.), *Vaticano II. Bilancio & Prospettive*. Editrice Assisi, 1987, 2 Vol., 1600 p.
- RICARDO BLÁSQUEZ, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Ediciones Sígueme, Verdad e Imagen 107, Salamanca 1991, 510 p.
- ROCK CAPORALE SJ, *Vatican II. Last of the Councils*. Helicon Press, Baltimore 1964, 192 p.
- UNIVERSITY OF NOTRE DAME, *The Church & Culture Since Vatican II. The Experience of North and Latin America*. Edit. Gremillion Joseph. University of Notre Dame Press, 1986, 330 p.

Dirección del Autor:

Apartado 87-3175

Panamá 7

República de Panamá

yachay

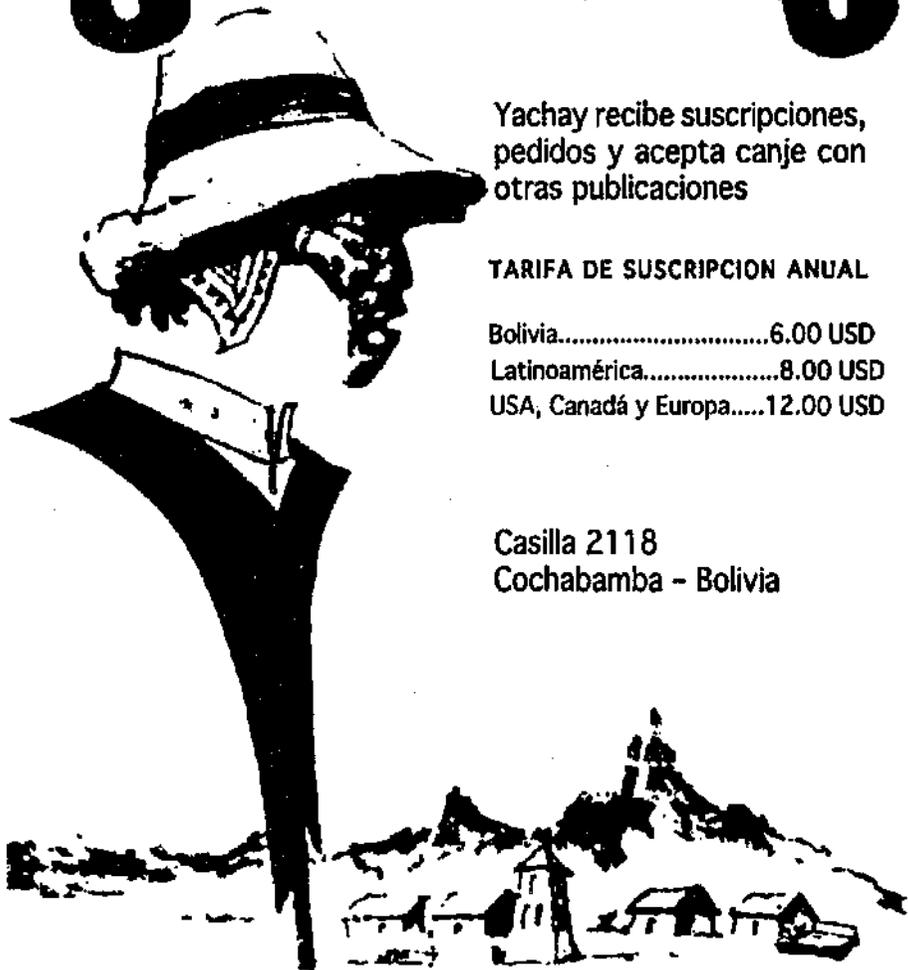
REVISTA DE CULTURA, FILOSOFIA Y TEOLOGIA
UNIVERSIDAD CATOLICA BOLIVIANA, COCHABAMBA

Yachay recibe suscripciones,
pedidos y acepta canje con
otras publicaciones

TARIFA DE SUSCRIPCION ANUAL

Bolivia.....6.00 USD
Latinoamérica.....8.00 USD
USA, Canadá y Europa.....12.00 USD

Casilla 2118
Cochabamba - Bolivia



O CONCÍLIO VATICANO II E A MODERNIDADE

SUMARIO

João Batista Libânio, sj

Licenciado em Teologia pela Faculdade jesuítica de Frankfurt; Doutor em Teologia pela Universidade Gregoriana; atualmente, professor de Teologia fundamental e sistemática na Faculdade de Teologia do Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus no Brasil; autor de muitos livros e artigos. Brasileiro.

El Concilio Vaticano II se situa en el movimiento de «aggiornamento» desencadenado por el Papa Juan XXIII, que lo convocó. Esta actualización significó un diálogo ecuménico con las Iglesias ortodoxas y con las surgidas de la Reforma, un diálogo inter-religioso con las otras tradiciones religiosas además de una apertura al mundo moderno. En esta empresa el Concilio asumió creativamente muchos movimientos ya existentes en el seno de la Iglesia que venían procurando tal diálogo. Con sus documentos renovadores y inspiradores el Concilio reconcilió críticamente la Iglesia con la modernidad.

INTRODUÇÃO

É amplo o consenso de que o Concílio Vaticano II fez a passagem da Igreja da Contra-reforma e da Cristandade para dentro da modernidade. Abriu-a, enquanto Igreja da Contra-reforma, para o mundo do diálogo ecumênico, aceitando dimensões teológicas e hermenêuticas até então defendidas quase unicamente pelos Reformadores. Deixou para trás a concepção constantiniana da Igreja de Cristandade, na sua função de tutela da sociedade, do saber, da moral, do comportamento das pessoas.

Essas duas afirmações centrais revelam a significação ímpar do Concílio e ocuparão nossas reflexões nesse artigo. Pois, de fato, a modernidade exprimiu-se nos seus inícios pela Reforma no campo religioso e pela mudança de imagem de mundo no referente ao espaço sócio-cultural.

A modernidade é, portanto, um dado religioso e um fato sócio-cultural. E o Concílio debateu-se com ela sob esses dois aspectos. Daí a dureza e sofrimento de suas lutas internas que ainda repercutem até hoje. A 30 anos de seu término, a Igreja católica nem de longe conseguiu na linha da mentalidade, do discurso e da práxis um diálogo sereno, maduro e profícuo com a modernidade. Ainda hesita, oscila entre recuos pré-modernos, sem futuro, e uma entrega a-crítica ao "discreto charme da burguesia" moderna.

No quadro desse artigo, pretendemos tecer, à guisa de introdução, o quadro de resistência à modernidade, anterior ao Concílio. Num segundo momento, por bem da verdade, indicaremos como a modernidade já vinha penetrando Igreja adentro através de várias portas. E numa terceira parte, o enfoque se concentra no próprio Concílio, como a reconciliação consciente e oficial da Igreja com a modernidade.

1. A RESISTÊNCIA À MODERNIDADE

1.1. Falsos mitos sobre a Idade Média

Há vários mitos sobre a Idade Média. Refletem, como todo mito, parte de verdade, mas ocultam enorme espaço de engano.

A Idade Média foi momento de obscurantismo, noite invernal da cultura e do progresso. A modernidade, com a Ilustração, "mundo das luzes" rompe essa escuridão¹.

Basta rápido percurso pela Idade Média para perceber-se a falsidade de tal mito. As catedrais românicas e góticas assombra-nos com sua ousadia arquitetônica e com sua beleza esplendorosa. A escultura escreve verdadeira enciclopédia religiosa em pedra, sendo a catequese viva de gerações e gerações de fiéis.

No campo que nos tange mais diretamente, a Idade Média conheceu, na seqüência do esplendor da Patrística, momentos de alta reflexão teológica. Ainda que de outra natureza, com o uso equilibrado e sóbrio da razão aristotélica, Santo Tomás deixou monumental obra filosófico-teológica. Ao seu lado, brilharam outras estrelas. Filósofos atuais têm redescoberto e revalorizado os filósofos e teólogos da Idade Média, de cujas intuições e indagações hoje nos beneficiamos.

Outro mito, já olhando o lado oposto, apresenta-nos uma Idade Média como período da história profundamente cristianizado, católico. O historiador francês Jean Delumeau mostra como nos séculos XVI a XVIII se processa a verdadeira cristianização da Europa em discordância com a idealização da Idade Média cristã². Ao lado, de fato, de uma brilhante elite intelectual e de

¹ Este mito, alimentado pelos humanistas do Renascimento e pelos pensadores da Ilustração, vem sendo naturalmente contestado pelos estudiosos medievalistas: R. PÉRONOD, *Pour en finir avec le Moyen Âge*, Seuil, Paris 1977; trad. brasileira, descreve essa situação de descaso pela Idade Média no meio francês comum, considerada "séculos grosseiros e tempos obscuros" entre as luzes da Antigüidade e Renascimento: p.17.

² Cfr. J. DELUMEAU, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, col. Nouvelle Clío: L'histoire et ses problèmes, PUF, Paris 1971; ID., *Le Christianisme va-t-il mourir?* Hachette, Paris 1977.

santos místicos, massa imensa de fiéis nutria-se de uma religião de necessidades imediatas sem perspectiva de uma salvação transcendental.

Jean Delumeau descreve a gigantesca epopéia da Igreja tridentina, do lado católico, e da Reforma, do lado evangélico, como o momento decisivo da passagem de uma religião das necessidades para uma religião da salvação eterna.

A resistência da Igreja católica à modernidade não pode ser entendida fora desse contexto de uma Igreja, que, açulada, de um lado, pelos reformadores, e, de outro, às voltas com a rebelião da razão moderna, defrontava-se ainda com seus fiéis presos a uma religião mais supersticiosa do que teológica.

Foi, portanto, uma tríplice ação. Então não se tinha evidentemente a clareza cartesiana da percepção da conjugação dos adversários externos da Reforma e da modernidade, e, interno, de uma religião supersticiosa e das necessidades imediatas.

A Igreja na saída da Idade Média parecia com pais super-protetores, preocupados, em casa, com a educação dos filhos menores e, ao mesmo tempo, vigilantes diante dos perigos de fora que lhes ameaçam a educação. A reação contra os inimigos externos e a necessidade da inculcação interna confundem-se de tal modo que não se sabe por que razão realmente se tomam as decisões, já que os fatores são simultâneos.

1.2. A criação de uma identidade

A educação de uma massa gigantesca não se consegue através da proposta de modelos plurais de pensar e comportar-se. O primeiro passo fundamental consiste em estabelecer bem clara uma identidade com limites bem determinados, perceptíveis e portanto interiorizáveis por todos. Toda identidade para uma massa deve também ser simplificada, refugando a complexidade, a divergência de opiniões, que lhe dificultam a assimilação.

Outros dois fatores se impõem. A formação séria, rígida, competente dos agentes sociais de socialização de tal identidade e a ação de impacto desses agentes educativos, de maneira organizada, constante e duradoura, sobre os educandos.

Ora, a Igreja pós-tridentina empreende com enorme competência e eficácia tal tarefa dentro da perspectiva proposta. A partir do Concílio de Trento, elabora uma identidade católica, simplificada, redigida em diversos níveis de exigência intelectual nos catecismos e nos manuais de teologia. Envolve-a de um imaginário religioso que vai ser veiculado nos sermões, nas missões populares, rurais ou urbanas, nas catequeses e no ensino religioso obrigatórios, nas confissões pelo menos anuais, no ambiente cultural circundante.

Empenha-se séria e massivamente na formação de um clero, bispos e sacerdotes, que vão assumir com garra corajosa, com maior preparo intelectual, com melhor nível espiritual a tarefa da cura das almas. S. Carlos Borromeu (1538-1584) vai ser o modelo dos bispos. Nessa época, a Igreja conta com uma plêiade de sacerdotes santos, de místicos, que servirão de modelo e estímulo para todos os sacerdotes nessa tarefa pastoral.

Os fiéis são levados ao cumprimento assíduo do preceito dominical, da confissão e comunhão ao menos anual, à frequência aos sermões e a outros atos religiosos. Por todos esses lados, o processo de inculcação se faz.

Fora desse quadro, não se entende a reação da Igreja diante da Reforma e da modernidade que surgem no século XVI e vão se firmando ao longo dos séculos.

1.3. O fechamento hermenêutico, pré-crítico, pré-científico

Ao mesmo tempo que a Igreja realizava "intra muros" esse colossal empreendimento da criação de uma identidade católica à base dos ensinamentos tridentinos, os Reformadores e a modernidade defendiam os princípios da autonomia, da liberdade, da razão, do primado do sujeito, da verdade da ciência em oposição ao império da autoridade, da tradição, da natureza, da objetividade normativa.

A Igreja pós-tridentina para cumprir sua tarefa evangelizadora necessitava de um conteúdo coeso, objetivo, aceito pelos fiéis em nome da autoridade e da tradição eclesial. A proposta da Reforma e da modernidade era oposta. Daí a necessária resistência e luta da Igreja tridentina contra a invasão do espírito crítico, científico, do primado da experiência subjetiva, do pluralismo de posições, da relatividade da verdade.

Com efeito, no momento em que a Igreja adotasse os princípios da Reforma e da modernidade, o fiel já não mais se sentiria obrigado, sem mais, a aceitar a única interpretação veiculada pela autoridade e tradição, que garantia a identidade. Com a entrada do princípio hermenêutico da subjetividade, necessariamente impõe-se a pluralidade de interpretações e, por conseguinte, o surgimento do pluralismo de posições, de doutrinas, de comportamentos no interior da Igreja, desfazendo-lhe a identidade. Rompe-se assim a coluna vertebral de toda a evangelização anterior.

A entrada da ciência questionava a antiga imagem do mundo, que sustentava o imaginário religioso dos fiéis a respeito de verdades importantes, como: o lugar do céu, do inferno e do purgatório, as almas, as indulgências, os sufrágios pelos mortos, etc. O desenvolvimento crescente das ciências modernas ia corroendo, ora um campo, ora outro das doutrinas tradicionais, basilares, da fé tradicional. O transformismo, o evolucionismo introduziram rachas no edifício do monogenismo, do pecado original, do paraíso terrestre, etc.

Entendem-se, ainda que não se justificam, as reações negativas da Igreja pós-tridentina e anterior ao Vaticano II de rejeição e fechamento diante de todos esses conhecimentos científicos e filosóficos. Em dado momento, eles foram, sob certo modo, empacotados sob a etiqueta de "modernismo" e condenados globalmente por Pio X com resolução e intransigência.

A manutenção da identidade, imposta e mantida pela autoridade magisterial e pela tradição interpretada em versão única, não suportava nenhuma oposição. E a Reforma e a modernidade apareciam como tais nos seus princípios críticos, baseados na interpretação e no contínuo progresso das experiências científicas. Em oposição a uma concepção fixista, bem definida e ortodoxa de verdade, que sustentava a identidade tridentina, a Reforma e a modernidade acentuavam a dimensão subjetiva, mutável, transitória, provisória da verdade, ao sabor das experiências existenciais e científicas sempre em mudança.

1.4. O fechamento sócio-político

Veicula-se o mito de que a Igreja institucional e hierárquica era na Idade Média um poder soberano enquanto o poder temporal se submetia a ele. Mas, a história parece mostrar o contrário. A Igreja teve que fazer enorme esforço, a partir sobretudo da reforma gregoriana, com o Papa Gregório VII (1073-1085), para livrar-se da tutela dos reis e príncipes medievais e constituir-se um poder autônomo e só depois reivindicar uma soberania maior. Com efeito, ela

vai firmando sua autonomia e seu poder com muito esforço e luta, centralizando-o lentamente na pessoa do Romano Pontífice. Bonifácio VIII (1294-1303) formula, de uma maneira teórico-teológica lapidar, o domínio do poder espiritual sobre o temporal, usando a imagem do sol e da lua:

*"Como a lua não tem nenhuma luz se não aquela que recebe do sol, assim nenhuma autoridade terrena tem nenhuma (autoridade) que não receba do poder eclesiástico... Toda autoridade vem de Cristo e de nós como vigário de Jesus Cristo"*³.

Esse movimento de centralização foi crescendo à medida que a modernidade avançava, já que ela se opunha cada vez mais ao poder eclesiástico. Na França, situam-se duas forças extremistas que se digladiaram em torno do poder pontifício. O pensamento liberal, os enciclopedistas, os defensores da Revolução Francesa e sua ideologia de liberdade, igualdade e fraternidade, de um lado, e, de outro, os ultramontanos que ferrenhamente se atinham ao Papado.

Pio IX (1846-1878) leva essa situação ao extremo sobretudo quando vê sua autoridade ameaçada também no campo político pela reunificação da Itália, levada a cabo sob o poder de Cavour, com a consequente redução dos Territórios Pontifícios ao minguado Estado da Cidade do Vaticano. Ele ainda tenta reagir com seu famoso "non possumus" - não podemos - prescindir dos territórios pontifícios no governo da Igreja. Escrevendo numa carta a seu sobrinho Luíz a 21 de setembro de 1870 no dia seguinte à entrada dos piemonteses em Roma, dizia: "Tudo acabou. Sem liberdade não se governa a Igreja. Rezai todos por mim. Abençoo-vos"⁴. O rei Vitor Emanuel se instala no Palácio Pontifício do Quirinal, confinando o Papa ao Vaticano. Daí em diante, os papas vão considerar-se "prisioneiros do Vaticano". Só mais tarde, a 13 de maio de 1919, Pio XI assina com Mussolini o "Tratado de Latrão", resolvendo definitivamente esta pendência entre o Vaticano e o Governo italiano. A Santa Sé reconhece o Reino da Itália tendo Roma como capital e a Itália reconhece o Estado da Cidade do Vaticano sob a soberania do Pontífice Romano.

Destarde, os fatos se impuseram. O poder temporal do papa reduz-se a quase nada. Pio XI refere-se a este "mínimo de corpo para conter o máximo

³ BONIFÁCIO VIII, *Bula Unam sanctam*, de 30 de abril de 1303.

⁴ *Mes six papes. Souvenirs romains du cardinal Jacques Martin*, Mame, Paris 1993, p. 24.

de espírito, um território material reduzido a tão mínimas proporções a fim de que ele possa e deva ser considerado como espiritualizado pelo imenso, sublime e verdadeiramente divino poder espiritual a que é destinado sustentar e servir⁵.

Em resumo, durante a modernidade, os poderes e instâncias seculares combateram o poder da Igreja diretamente. Mas pouco a pouco foram tomando uma posição mais madura de autonomia, ora silenciosa, ora respeitosa, ora de absoluta indiferença. Assim no mundo Ocidental liberal, as perseguições religiosas vão rarear. A península ibérica ainda assistiu a surtos violentos republicanos contra a Igreja até mais recentemente. Mesmo com o feroz nazismo e fascismo, a Igreja conseguiu um "*modus vivendi*". As perseguições, censuras, restrições contra a Igreja se deslocam para o mundo comunista até sua queda em 1989.

Contudo Pio XII tenta ainda impor-se, quer no campo da política, como no da vida interna da Igreja. Passeia no mundo da política com a consciência de sua autoridade em questões sociais ou político-sociais que dizem respeito à ordem moral, à consciência e à salvação das almas. Faz deduzir esse poder de ingerência no mundo político do poder espiritual ilimitado no campo da fé e da moral⁶.

Com a morte de Pio XII a 3 de outubro de 1958, encerra esta etapa da vida da Igreja. A modernidade que já vinha batendo à porta da Igreja de várias formas vai entrar triunfalmente pelas mãos de João XXIII e do Concílio Vaticano II.

2. AS PORTAS DE ENTRADA DA MODERNIDADE

As mudanças, que João XXIII e o Concílio Vaticano II produziram na Igreja, não caíram, de um dia para o outro, do Olimpo. Foram sendo preparadas através de um século por uma série de movimentos no interior da Igreja.

⁵ *ibid.*, p. 22.

⁶ Cfr. P. HUGHES, *Síntesis de Historia de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1984, p. 343-354.

2.1. O movimento teológico da "Nova Teologia" e as reações

O movimento teológico da "Nova Teologia" foi já um fruto sazonado que tinha sido preparado pela renovação teológica da Escola de Tubinga no século passado, pelo surto teológico nos inícios do século XX, condenado sob o nome de "modernismo" e pelo movimento querigmático de Innsbruck durante o entre-guerras. Não há espaço aqui para abordar esses movimentos. Basta recordar simplesmente que a Escola de Tubinga, cujos inícios remontam a 1817, busca um diálogo com o romantismo e idealismo alemães, expressões significativas da modernidade, tentando articular o método especulativo até então dominante com o histórico-positivo. Entram em cena nomes como J. S. Drey, J. B. Hirscher, J. A. Möhler, J. E. Kuhn. Esta Escola tem seus ecos em Roma através de professores jesuítas, tais como Passaglia, Schrader e Franzelin, do Colégio Romano. Eles tinham entrado em contacto com as produções teológicas da Escola de Tubinga. Mais relevante foi o despertar da teologia católica no início do século XX na França no campo positivo, com estudos de exegese, patrologia, história das religiões, história dos dogmas e história da Igreja. A expressão mais ousada desse surto teológico, identificado como "modernismo", foi a pessoa de A. Loisy. A vigorosa condenação de Pio X podou com rigor esse rebento de renovação teológica, considerando-o "suma de todas as heresias"⁷ e condenando-o em dois documentos "Lamentali"⁸ e "Pascendi"⁹, em 1907.

Pelo movimento querigmático, a modernidade tenta, mais uma vez, entrar no mundo teológico, ao mesmo tempo que outros esforços esparsos se faziam na machucada França através de homens como J. M. Lagrange, Grandmaison, Lebreton, J. Maritain, etc. Este último iniciava sua longa e brilhante carreira.

Os líderes do movimento querigmático, ligados à Faculdade Teológica de Innsbruck (J. A. Jungmann, H. Rahner, J. B. Lotz, etc.), popugnavam o ensino de duas teologias diferentes. Uma acadêmica, erudita, sistemática, com rigor científico e linguagem técnica, para formar os professores de teologia. Outra contextualizada, voltada para a pregação, centrada no projeto salvífico de Deus, realizado em Jesus Cristo, de caráter querigmático, para os futuros ministros da palavra. Também ele sofreu tribulações no relacionamento com Roma.

⁷ Dz. 2105-2114.

⁸ Dz. 2001-2065.

⁹ Dz. 2071-2109.

O movimento da "Nova Teologia" explode em momento de enorme convulsão na Europa. Está-se a sair da terrível 2ª Guerra Mundial com seus imensos transtornos humanos, culturais, físicos, espirituais.

A "Nova Teologia", de maneira clara e explícita, assume o diálogo com a modernidade e com as ciências. Jean Daniélou, em memorável artigo na revista jesuíta "Etudes" de Paris, famosa e muito lida, resume-lhe a proposta fundamental em três pontos:

"A teologia de hoje tem diante de si uma tríplice exigência:

- Ela deve tratar Deus como Deus, não como objeto, mas como o Sujeito por excelência, que se manifesta quando e como ele quer, e, de conseqüência, ser primeiramente penetrada do espírito religioso;
- Ela deve responder às experiências da alma moderna e levar em conta as dimensões novas que a ciência e a história deram ao espaço e ao tempo, que a literatura e a filosofia deram à alma e à sociedade;
- Ela deve enfim ser uma atitude concreta diante da existência, uma resposta que engaja o homem inteiro, à luz interior de uma ação onde a vida se joga totalmente.

*A teologia não será viva a não ser que responda a estas aspirações*¹⁰.

A dimensão de sujeito, as experiências do homem moderno, a ciência, a história, a literatura, a filosofia, uma compreensão global da existência, o caráter vital, traços tão característicos da modernidade, aparecem no programa do novo movimento teológico. Além disso, esse movimento resgatou do modernismo, condenado por Pio X, o uso dos métodos crítico-históricos na interpretação da Escritura. Os defensores dessa teologia valorizam, na concepção de Igreja, as dimensões de mistério, de comunidade, de participação ao arrepio do aspecto acentuadamente jurídico. Olham as realidades terrestres com mirada mais otimista, capaz de perceber melhor nelas a presença e ação de Deus. Batem por uma compreensão mais integrada e bem articulada das dimensões natural e sobrenatural, seguindo as pegadas deixadas por M. Blondel com a "Apologética da Imanência", que já apontava para os "pontos de identidade", "pontos de inserção" da Transcendência no dinamismo espiritual do ser humano.

¹⁰ J. DANIELOU, Les orientations présentes de la pensée religieuse, *Etudes* 249 (1946) 7.

O programa dessa teologia defende também uma inteligência processual e histórica das verdades de fé em oposição ao fixismo e formalismo da letra. Desposa com audácia a concepção evolucionista de Teilhard de Chardin, cujos escritos circulavam em forma provisória já que só puderam ser publicados depois de sua morte em 1955. Na emblática consigna de "volta às fontes", o movimento encontra-se paradoxalmente com os anseios do momento presente. Pois, esse retorno aos inícios se viabilizava precisamente pelo recurso aos novos métodos desenvolvidos na modernidade crítico-literária.

Enfim, as grandes perguntas da modernidade filosófica, advindas da razão autônoma, da subjetividade, da experiência existencial, da história, das ciências, da concepção evolucionista da natureza, da práxis forçam entrada no âmbito eclesial pelas vias inteligentes do movimento da "Nova Teologia". Mais uma vez, o gládio romano, com a encíclica de Pio XII *Humani Generis* de 1950, corta-lhe os rebentos verdes. Mas já estamos às portas do Concílio Vaticano II. A modernidade em seus reclamos mais importantes já circula pelos corredores filosóficos, teológicos e eclesiásticos com sempre maior desenvoltura até o dia em que assumirá a hegemonia no próprio Concílio. A brilhante geração de teólogos desse movimento, tais como, Y. Congar, J. Daniélou, H. de Lubac, P. Chenu, é ainda punida. Em breve, porém, ela vai marcar a trajetória do Concílio.

2.2. A questão social, a JOC e o Movimento dos padres operários

A modernidade, na forma da 2ª Ilustração, lança o desafio da práxis, da transformação da realidade social. K. Marx, de maneira acabada, simboliza esse repto. O magistério pontifício mostra certa sensibilidade aos novos problemas sociais. Leão XIII inaugura, por assim dizer, em nova fase, a Doutrina Social da Igreja com a Encíclica *Rerum Novarum* (1891) em bases que permitirão um diálogo com a modernidade. No entanto, ainda reflete certa incompatibilidade com a sociedade moderna¹¹, que só será realmente superada no Pontificado de João XXIII e no Concílio.

No entanto, a modernidade consegue abrir uma janela da Igreja no campo político através da aceitação do regime democrático. Esta forma política

¹¹ Cfr. I. CAMACHO, *Doctrina social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, Paulinas, Madrid 1991, p. 114.

concentra a quinta-essência da modernidade. A Igreja entendeu-se bem com a aristocracia. Conviveu no início da modernidade com os regimes absolutistas de maneira simbiótica. Na década de 30, uma série de regimes autoritários sob a forma de nazismo, fascismo, franquismo, salazarismo, ocupou o cenário político da Europa. Com exceção do nazismo, as relações da Igreja com eles desenrolaram-se excelentemente. Ela firmou com eles concordatas onde os privilégios eclesiais foram mantidos, sobretudo na Espanha.

Na Itália, Pio XI fez as pazes com a República Italiana através de uma Concordata com B. Mussolini. Até com a Alemanha de Hitler, buscaram-se entendimentos através de concordata.

Entretanto, vem a guerra. Embora as razões econômicas prevaleçam na sua gênese dentro de regras e lógicas próprias, ela se apresenta, porém, como a luta entre a democracia e os regimes totalitários nazista e fascista.

Nesse contexto, entende-se a intervenção famosa de Pio XII em defesa da democracia na Radiomensagem de Natal de 1944, quando já se antevia o colapso do nazismo e fascismo¹². Por essa estreita porta, entra mais um pedaço da modernidade.

Outro fato, desta vez, na Bélgica e na França, permite que a modernidade social ultrapasse a soleira vestusta da Igreja. Pio XI lamentara o "grande pecado" da perda da classe trabalhadora por parte da Igreja. Em 1943, H. Godin e Y. Daniél sacodem o mundo católico francês com o provocativo livro: França, país de missão? Tal desafio vale para outros países. Pois, a descristianização estava sendo provocada pelo fenômeno da industrialização e da emigração dos operários do seio da Igreja.

Tal constatação torna-se desafio à evangelização no mundo operário. Na Bélgica, nos anos de 1912-1914, o sacerdote J. Cardijn (1882-1967), mais tarde elevado ao cardinalato por Paulo VI (1965), ensaia um trabalho com grupos de jovens operários. Em 1925, realiza-se o 1º Congresso da JOC (Juventude Operária Católica) em Bruxelas com as bênçãos de Pio XI. Inicia-se um tipo de apostolado pela inserção no próprio meio. Jovens operários evangelizam os próprios colegas de trabalho. Seguindo essa lógica, um grupo de sacerdotes franceses veste o macacão de operário para evangelizar os próprios operários. Como padres operários, levam ao extremo o projeto

¹² Cfr. Pio XII, AAS 37 (1945) 10-23.

pastoral de inserir-se no meio. Em 1953, somam-se cerca de 90 sacerdotes diocesanos e religiosos.

Assim a problemática social da modernidade vai penetrando a Igreja porta adentro. No entanto, a experiência dos padres operários, por decisão de Roma, é proibida em julho de 1959, sendo retomada mais tarde, em 1965, já no clima conciliar.

2.3. O movimento bíblico

Mais uma vez, Pio XII toma a iniciativa de romper a barreira defensiva da Igreja diante dos embates da modernidade com o apoio a dois movimentos: bíblico e litúrgico. Atitude paradoxal. Pois, ele mesmo fechara as portas da Igreja às pretensões modernas do movimento teológico da "Nova Teologia" em questões similares. Agora abre-as.

Os protestantes, mais familiares com as idéias modernas e sob menos controle institucional, nas pegadas da "sola scriptura" de Lutero, desenvolvem grandemente os estudos bíblicos numa linha exegética crítica e numa perspectiva hermenêutica. Nos inícios do século, a Pontifícia Comissão Bíblica de Roma reage fortemente contra essas novidades¹³.

Pio XII, porém, apóia os trabalhos corajosos de exegetas do Pontifício Instituto Bíblico. Na Encíclica *Divino afflante Spiritu*, valoriza as conquistas das ciências modernas: Arqueologia bíblica, papirologia, descoberta de novos manuscritos, conhecimento e interpretação dos gêneros literários antigos. Aponta para a importância de captar o sentido literal e seu alcance teológico. Incentiva o estudo das fontes, dos estilos dos hagiógrafos. Sem renunciar a inerrância da Escritura e a doutrina da Igreja, deixa espaço aberto a maior liberdade do exegeta. Sem dúvida, com esta encíclica, Pio XII abre nova era para o estudo da Escritura e introduz no interior da Igreja germes ativos da modernidade.

¹³ Dz 3505-3528.

2.4. Movimento litúrgico

O movimento litúrgico vem de longa data. Uma primeira onda emergira no século passado através da atividade da figura solitária do monge beneditino de Solesmes (França), D. Guéranger (1805-1875). No início do século XX, a Bélgica é palco propriamente dos primórdios do movimento litúrgico. Em 1909, D. Lambert Beauduin apresenta no Congresso de Malinas (Bélgica) um trabalho sobre a participação dos fiéis no culto cristão. Embora não originais, as suas idéias desencadeiam o "movimento litúrgico". O mosteiro Mont César (Bélgica) torna-se-lhe o pólo irradiador com suas publicações que são enviadas a todas as partes, espalhando as sementes renovadoras¹⁴.

Por detrás desse movimento, há uma percepção da importância da participação subjetiva das pessoas no ato litúrgico e não somente o valor objetivo e ontológico do rito. Rompe-se com rubricismo rígido. Atribui-se importância ao reclamo da modernidade de colocar a pessoa no centro em vez da norma, do direito frio e imutável. Quebra-se a hieraticidade e sacralidade intangível da liturgia, fazendo-a mais próxima das pessoas numa atitude bem moderna. A língua latina cede lugar às traduções ao vernáculo de modo que o fiel pode entender melhor o desenrolar das celebrações litúrgicas.

Mais. Ao suscitar a participação, procura-se atender, de modo especial, às experiências das pessoas, não só individuais, como também comunitárias. Abraça-se assim a dimensão intersubjetiva, posta em relevo pela modernidade.

Por outro caminho, este movimento soma suas energias numa volta comum às fontes, já defendida pelo movimento bíblico. E nesse processo absorve as contribuições das ciências modernas históricas, filológicas e arqueológicas.

O movimento litúrgico, portanto, faz correr para dentro da Igreja a linfa da modernidade para alimentar a árvore que estava crescendo no seu interior.

¹⁴ Cfr. B. BOTTE, "O movimento litúrgico", Em apêndice: D. CLEMENTE ISNARD, *O movimento litúrgico no Brasil*, Paulinas, São Paulo 1978, p. 215s.

2.5. Movimento ecumênico

O bloco monolítico da Igreja católica fratura-se no início da era moderna pela Reforma. Este traumatismo fecha a Igreja católica diante da modernidade. Pois, a Reforma encarnava vários elementos do seu programa.

Os primeiros tempos foram de luta religiosa até ao uso das armas. Essa situação dificultou não só o diálogo entre as igrejas cristãs como entre a Igreja católica e aspectos da modernidade, identificados com a confissão evangélica.

Decorrido o tempo, já nos primórdios desse século, nasce o movimento ecumênico no meio protestante. Na visão católica de então a única possibilidade de um ecumenismo consistiria no retorno das igrejas evangélicas à unidade da Igreja católica. Portanto, prendia-se a um ecumenismo de volta ao passado, de regresso a pré-modernidade, já que a Igreja ainda estava, em grandes linhas, mergulhada nessa fase cultural.

A via protestante do ecumenismo significava então um salto para frente, para dentro da modernidade, em vista de estabelecer-se um diálogo adulto entre as igrejas. Por isso, no primeiro momento a Igreja católica com sua visão ecumênica da teologia do retorno foi reticente em relação ao ecumenismo.

Com efeito, Pio XI em "Mortalium animos" (1927) só apóia a "verdadeira união religiosa" de maneira genérica. Pois, observa que "a participação (católica) nas assembléias de não-Católicos" implicaria, de maneira equivocada, que uma religião ou igreja fosse igualmente válida que outra e que alguém negociasse verdades reveladas por meio de compromissos e que as concepções de Igreja prevalentemente protestantes fossem aceitáveis. Ainda acrescenta que se os católicos apoiassem tais encontros, eles dariam aval a uma falsa religião muito estranha à única verdadeira Igreja de Cristo". Conclui afirmando que "o único caminho para a união das Igrejas é o retorno à única verdadeira Igreja de Cristo daqueles que dela se separaram. Portanto a Igreja Católica Romana co-estende e identifica-se com a única verdadeira Igreja de Cristo. O movimento ecumênico fiel deve conduzir o retorno dos outros à Igreja católica.

Evidentemente tal posição não permitia real abertura ecumênica. À medida que a Igreja católica vai assumindo verdadeiramente o ecumenismo, ela incorpora o espírito de diálogo, de respeito à verdade do outro, de reconhecimento da pluralidade, elementos fundamentais da modernidade.

2.6. Movimento dos leigos

O movimento de leigos, que repercute no Concílio, remonta à fundação e evolução da Ação Católica, à reflexão teológica de Y. Congar e à influência de J. Maritain, E. Mounier. Pontos fundamentais de referência.

O movimento dos leigos na forma da Ação Católica produziu uma virada importante. Partindo de uma intenção primeira de serem os leigos da Ação Católica a presença da hierarquia naquele mundo hostil ou indiferente à Igreja, eles terminaram por introduzir a modernidade dentro da Igreja. De fato, a Ação Católica levou os colegiais (JEC), os universitários (JUC), os operários (JOC, ACO), o pessoal do campo (JAC) e pessoas dos meios independentes (JIC) a inserirem-se nos seus ambientes específicos a tal ponto que eles trouxeram para dentro da Igreja toda a problemática moderna que aí se vivia.

Mesmo que na intencionalidade da Igreja a Ação Católica tenha surgido no interior de uma concepção clericalista de manter a separação entre leigo e clero, ela foi pouco a pouco modificando e embaralhando as regras do jogo. A Ação Católica sintetiza, não sem tensão, dentro de si, a dupla função do leigo. Na sua forma de apostolado para cada meio específico, ela leva os seus membros a comprometerem-se com os problemas existentes no próprio ambiente. Por uma evolução lógica terminam assumindo tarefas seculares no mundo para evangelizá-lo até o engajamento político. É o leigo atuando no mundo. Mas, por sua vez, para cumprirem tal missão os leigos requerem formação espiritual, teológica. Envolvem-se com problemas internos da Igreja sobretudo no campo da liturgia. É o leigo participando no interior da Igreja¹⁵.

Nessa dupla função, o movimento de leigos da Ação Católica defronta-se corajosamente com os desafios da modernidade. Assimila na sua prática e assume na sua teologia muitos de seus elementos, trazendo-os para dentro da Igreja. Assim quando se inicia o Concílio, a modernidade já freqüentava determinados ambientes leigos da Igreja e por sua influência também o clero.

Os membros da Ação Católica não só recebiam influência de seus assistentes eclesiais, muitos dos quais já bafejados pela renovação da teologia de

¹⁵ Cfr. A. ANTONIAZZI, "Raízes históricas da condição atual dos leigos na Igreja", in: J. E. PINHEIRO, (coord.), *O protagonismo dos leigos na evangelização atual*, Paulinas, São Paulo 1994, p. 31.

corrente moderna, como também, em alguns casos, converteram seus assistentes para essa compreensão moderna da fé e do comportamento religioso.

Em termos teológicos, Y. Congar¹⁶, J. Maritain¹⁷ e E. Mounier¹⁸ desenvolveram reflexões teológicas e teóricas sobre a presença do leigo cristão na Igreja e no mundo e, de modo especial, na política. Eles prepararam os elementos que mais tarde o Concílio vai assumir. E essas reflexões estavam já imbuídas de elementos da modernidade.

3. O CONCÍLIO VATICANO NO CORAÇÃO DA MODERNIDADE

3.1. A co-existência de dois paradigmas

Os tempos, que precederam imediatamente o Concílio, estavam carregados de tensões, de correntes opostas, de forças antagônicas. Pecar-se-ia por simplismo pensar que elas se dividissem entre dois grupos, um habitando o ciclo romano, outro difundido pelas igrejas particulares do ecúmeno. Divisão mais profunda atravessava toda a Igreja, desde Roma até o rincão mais distante.

Eram dois mundos ideológicos, duas visões de realidade, duas sensibilidades. Na linguagem mais em uso hoje, estavam em jogo dois paradigmas. Eles penetravam as estruturas da Igreja, o conteúdo dogmático do ensinamento do magistério, o comportamento dos hierarcas, o imaginário religioso dos fiéis, as práticas religiosas, a expressão de fé do cristão comum, o agir moral, a disciplina eclesial, etc.

O paradigma da pré-modernidade assentava-se na imagem antiga ptolomaica do mundo, na autoridade e tradição como fontes principais e até

¹⁶ Cfr. Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du Laïcat*, Cerf, Paris 1953; ÊNIO JOSÉ DA COSTA, *O leigo cristão no mundo e na Igreja: Estudo teológico-pastoral sobre o pensamento de Yves M.-J. Congar*, Loyola, São Paulo 1980.

¹⁷ Cfr. J. MARITAIN - R. MARITAIN, *Oeuvre de Jacques Maritain*, Universitaire, Fribourg 1986-1995.

¹⁸ Cfr. E. MOUNIER, *Oeuvres*, Seuil, Paris 1947-1961.

mesmo exclusivas da verdade, no serviço da razão à fé, na disciplina e regras objetivamente definidas e cumpridas sem consideração das subjetividades, no monocentrismo eclesial sobretudo em torno da pessoa do Romano Pontífice, na distinção essencial de função na Igreja entre leigo e clero com o primado do clero, na necessidade absoluta da Igreja católica como meio de salvação, na superioridade essencial da virgindade consagrada sobre o matrimônio, na sacralidade intangível dos ritos litúrgicos, na leitura fundamentalista da Escritura, nos princípios essenciais e absolutos da moral natural e católica, na Revelação como feixe de verdades absolutas e imutáveis comunicadas diretamente por Deus aos parceiros privilegiados e por seu meio a toda humanidade, etc. Poderíamos aumentar até à saciedade essa lista. Mas esses pontos parecem suficientes para definir o paradigma pré-moderno que se fazia presente, volto a repetir, em todas as partes da Igreja universal, tanto em Roma como alhures.

Por sua vez, o paradigma da modernidade expressava-se na nova imagem newtoniana e copernicana do mundo, na experiência como fonte principal e até mesmo exclusiva da verdade, na autonomia da razão diante da fé, na disciplina e regras interpretadas segundo as condições subjetivas das pessoas, na participação colegiada do poder na Igreja em todos os níveis desde o papal até o na pequena comunidade, na vocação comum batismal de todos os cristãos a cujo serviço existe hierarquia, na vontade universal salvífica de Deus atuando em todas as partes e na compreensão da Igreja católica como sacramento de salvação, na vocação universal à santidade de todos os cristãos, na preocupação da adaptação dos ritos litúrgicos às situações culturais diferentes, na leitura hermenêutica da Escritura, na compreensão de uma moral comum a todo ser humano, histórica e influenciada pelas diversas condições culturais, na Revelação como ação histórica de Deus, percebida e interpretada ao longo dos tempos nos diversos contextos culturais, etc. Aqui também poderíamos prolongar os exemplos. Contudo esses elementos indicados definem suficientemente o paradigma moderno que, também ele, já tinha penetrado, repito, os interstícios de toda Igreja universal, tanto de Roma como das igrejas particulares.

3.2. A novidade central do Concílio Vaticano II

Não parece corresponder à verdade dos fatos interpretar os tempos imediatamente anteriores ao Concílio e seu desenrolar como um entrechoque de dois grupos, um situado em Roma outro nas outras partes do mundo. Nem atribuir aos tempos conciliares toda abertura à modernidade, como se o último

pontificado anterior de Pio XII fosse todo ele colocado sob o paradigma pré-moderno.

A novidade do Concílio consiste fundamentalmente no deslocamento do acento, da predominância, da hegemonia e na forma como tal aconteceu.

O pontificado de Pio XII deu muitos passos em direção à modernidade, mas de uma maneira pré-moderna. O Concílio Vaticano II agiganta os passos e os dá de maneira moderna. Nisso consiste a diferença fundamental.

No pontificado de Pio XII predominou o paradigma pré-modelo em todas as partes. A presença da modernidade variava de lugar para lugar. Existia, mesmo em Roma. Mas era ainda recessiva, tímida, como o parágrafo anterior tentou mostrar.

Além disso, a forma como a modernidade penetrava a Igreja, só era reconhecida, se a iniciativa viesse do centro. Nesse sentido, era uma experiência paradoxal. Os elementos aceitos e assumidos vinham impregnados de subjetividade, de liberdade, de autoconsciência, de participação, de diálogo, característicos da modernidade, mas eram oficialmente reconhecidos somente através da outorga, da autoridade, da compatibilidade com a Tradição, próprias de uma atitude pré-moderna.

Assim o Pontificado de Pio XII termina com luzes da modernidade brilhando no céu da Igreja, mas que só entravam pelas janelas abertas pelo próprio papa. Quem ousasse abrir outras, poderia ser punido.

O Concílio Vaticano II vai modificar profundamente essa situação, ao permitir que toda a Igreja participasse no gesto de abrir janelas. E como foram muitas, infinitas, as luzes da modernidade invadiram toda a Igreja, dando a impressão que somente agora que elas iluminavam o céu eclesiástico. Noutras palavras, o conteúdo e a forma de proceder do Concílio Vaticano II foram modernos.

Evidentemente o grau de assimilação dos elementos da modernidade não era uniforme. O centro romano assimilara-os em grau bem menor do que muitos pastores e teólogos que se debatiam mais violentamente com os reclamos da modernidade no seu cotidiano. Por isso, teve-se a impressão no

Concílio de que a batalha mais forte se travava entre a Cúria e os bispos-pastores¹⁹. Parte de verdade.

Além do mais, a tipificação dos paradigmas padece de certa ambigüidade. Sendo um recurso didático, simplifica a realidade. No concreto, os elementos dos paradigmas opostos convivem juntos, mesmo que tenham que urrar de protesto. O tempo vai decantando e fazendo que uns se sobreponham aos outros, configurando mais claramente o novo paradigma.

A novidade, portanto, do Concílio Vaticano II, visto sob o aspecto do confronto com a modernidade, consistiu na ampliação e predominância de seus elementos no conjunto de seus decretos. Mais. Ele funcionou bastante sob o clima da modernidade: diálogo, liberdade de expressão, pluralismo de posições, apelo à experiência, valorização da razão autônoma e da ciência, respeito às diferenças religiosas, etc. Por isso, o *maior ganho do Concílio*, volto a insistir, sob o aspecto da relação com a modernidade, foi ter criado uma *"atitude fundamental"*, moldada pelo paradigma da modernidade no seu interior e para toda a Igreja.

3.3. Papel de João XXIII

Uma leitura puramente de fé vê nos acontecimentos a mão de Deus. Uma leitura puramente histórica admira as coincidências decisivas. Uma leitura, que articula ambas, percebe Deus agindo nesse fortuito humano.

João XXIII foi um acidente de percurso na sucessão dos pontífices. Morria Pio XII. Ficara enorme vazio. O colégio cardinalício, pouco renovado, não parecia sementeira fértil para escolher um papa para aquele momento em que se sentia claramente o embate dos paradigmas no interior da Igreja. É verdade que havia um prelado, por sinal arcebispo de Milão, que tinha altura para o momento. Infelizmente não era cardeal e isso dificultava muito sua eleição. Tratava-se de Mons. Montini, que mais tarde será o papa Paulo VI.

A sabedoria romana opta pela espera. Nada melhor que escolher um "papa de transição", idoso, que não tenha muita energia para empreender a

¹⁹ Cfr. B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, Vol. II. Primeira Sessão (set.-Dez. 1962), Vozes, Petrópolis 1963, p. 193-196; ID., vol. III. Segunda Sessão (set.-dez. 1963), Vozes, Petrópolis 1964, p. 9-13.

tarefa gigantesca exigida para um mundo que emergira de terrível guerra mundial com seus valores fundamentais abalados.

A figura de João XXIII parecia responder às expectativas para um tempo de passagem. Além disso, era um homem sábio, que tinha enfrentado situações delicadas no tempo da guerra e pós-guerra, quer na Turquia, quer na França, com enorme prudência e sagacidade, além de ter acumulado a experiência pastoral em Veneza.

O Cardeal Martin, que privou de sua convivência, define-o pela "bonomia, simplicidade e bondade afetuosa"²⁰. O pontificado de João XXIII, continua o cardeal, desenrolou-se sob o sinal da "débonnaireté"²¹. O próprio papa revela essa face de simplicidade e beleza ao explicar porque escolheu o nome de João: "João, nome doce, nome suave, nome solene: Chamada e convite a amar sempre, a amar todo o mundo, a amar em toda circunstância, mesmo quando a voz ou a pena têm o dever de condenar"²², além de ser o nome de seu pai, de seu avô, do outeiro que dominava a casa onde nasceu, da basílica de que o papa é o bispo.

Simplicidade, sabedoria, experiência plural, sagacidade, tranqüilidade sobre si mesmo como fruto de profunda fé e confiança em Deus, fizeram desse ancião do Vaticano, mais que um "Papa de transição", o verdadeiro "Papa da transição" da Igreja dos tempos pré-modernos para a modernidade.

Os parágrafos anteriores frisaram muito o clima interno da Igreja em que se confrontavam os paradigmas. A Igreja, porém, encontrava-se num contexto social mais amplo que vai repercutir fortemente sobre o procedimento de João XXIII e do Concílio²³.

Era o momento do fim do colonialismo. O Terceiro Mundo ascendia à ribalta da história. Reinava um clima libertário. Desde a Indonésia, que se tornara independente em 1945 até o Zaire em 1960, uma série de países da África e da Ásia ia construindo sua identidade nacional na esperança e alegria

²⁰ *Mes six papes. Souvenirs romains du Card. J. Martin*, op. cit., p. 93.

²¹ *Ibid.*, p. 96.

²² *Ibid.*, p. 94.

²³ Cfr. G. MARTINA, "Il contesto storico in cui è nata l'idea di un nuovo Concilio Ecumenico", in R. LATOURELLE (org.), *Vaticano II. Bilancio e Prospettive. Venticinque anni dopo*. V. I, PUG/ Cittadella, Roma/Assis 1987, p. 27-82.

da liberdade. Mesmo as colônias portuguesas, que se libertaram mais tarde, já se moviam em direção à autonomia, ao iniciarem em 1964 as guerras da independência.

Era o momento do milagre econômico. O mundo europeu presenciava ao rápido reerguimento de suas economias destruídas na 2ª Guerra Mundial. A industrialização, a modernização transformam uma Europa ainda muito agrícola em gigantesco parque industrial, rico, produtivo. A economia de mercado triunfa. Impõe-se a racionalidade econômica, mas ainda sob o controle do Estado do Bem-estar social, da pressão dos movimentos sociais e da Doutrina Social da Igreja, de modo que o neocapitalismo se humaniza muito em relação à sua fase selvagem manchesteriana.

Era o momento de euforia política da presença católica e da abertura para a esquerda. Os Primeiros Ministros da Alemanha, Itália, França, que conduziam a orquestra do desenvolvimento, eram católicos conhecidos e respeitados. Mais. Nos Estados Unidos, um católico, J. F. Kennedy, ascendia à presidência da República num clima de euforia e distensão. Evidentemente mais propagandística que real, já que na administração Kennedy a guerra do Vietnam recrudescera. Na Europa respirava-se clima de distensão depois dos terríveis anos do Estalinismo com Kruchov. E na Itália se implantava uma política de "abertura à esquerda", em que se buscava aliança com o mundo socialista.

O ensinamento social de João XXIII e sua política de distensão contribuíram ainda mais para esse novo clima de abertura à modernidade social, política e econômica. O papa publicou duas luminosas encíclicas *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963) que abriram a mente da Igreja para o fenômeno da "socialização" e para os grandes sinais dos tempos: a ascensão econômico-social das classes trabalhadoras, a promoção da mulher, a liquidação das formas de dominação colonial²⁴.

No campo da diplomacia, o papa recebeu Alexei Adjubei, diretor do "Isvezstia" e membro do Comitê Central do Partido Comunista Soviético, com

²⁴ João XXIII na bula *Humanae salutis* (25.12.1961) de convocação do Concílio Vaticano II insiste nessa abertura aos sinais dos tempos: "Fazendo nosso o apelo de Jesus pedindo que se seja atento aos 'sinais dos tempos' - Mt 16,4 -, parece-nos perceber, no meio de tantas trevas, indícios numerosos que levam a augurar futuro à Igreja e à humanidade", G. RUGGERI, "Foi et histoire", in G. ALBERIGO - J. P. JOSSUA, *La réception de Vatican II*, du Cerf, Paris 1985, p. 132; ver também: CL. BOFF, *Sinais dos tempos. Princípios de leitura*. Col. Fé e realidade n. 5, Loyola, São Paulo 1979.

sua esposa Rada, a filha de Krutschev. Passou-se do anátema da excomunhão aos comunistas nos tempos de Pio XII para o diálogo²⁵.

Evidentemente, fora desse clima, o Concílio não teria decorrido num crescendo de abertura. Além do mais, João XXIII quis, com palavras claras e incisivas, definir no *Discurso de Inauguração* o rumo a ser dado ao XXI Concílio Ecumênico da História da Igreja. Adotou nítida posição de abertura diante do mundo moderno, ao criticar "almas, ardorosas sem dúvida no zelo, mas não dotadas de grande sentido de discricção e moderação. Nos tempos modernos, não vêem senão prevaricações e ruínas... Mas a Nós parece-Nos que devemos discordar desses profetas de desgraças, que anunciam acontecimentos sempre infaustos, como se estivesse iminente o fim do mundo"²⁶. Ele, em seguida, manifesta seu otimismo, vendo na ordem presente das coisas uma convergência para o bem da Igreja.

Ao falar do "punctum saliens" do Concílio, João XXIII insistiu no *Discurso inaugural* no fato de que não se trata de repetir e proclamar o já conhecido, mas se espera «um progresso na penetração doutrinal e na formação das consciências», articulando "fidelidade à doutrina autêntica" e "indagação e formulação literária do pensamento moderno"²⁷. Numa palavra, interpretar para o mundo moderno a revelação tradicional (Escritura e Tradição). Diálogo com a modernidade: Eis o desafio pastoral! Interpretar e não condenar! Estava em jogo a renovação da Igreja que buscava concentrar-se no essencial da mensagem cristã para cumprir sua missão de sinal da salvação visível e perceptível para o mundo de hoje²⁸.

Portanto estamos diante de um Concílio que não pretende, diferentemente de todos os anteriores, assumir posições dogmáticas definitórias nem condenatórias, mas intensificar o diálogo com o homem e a mulher de hoje, lançando ponte para o mundo contemporâneo. É a entrada oficial da Igreja

²⁵ O Decreto do Santo Offício de 28 de junho de 1949 [AAS 41 (1949) 334] contra o comunismo proíbe inscrever-se no partido, ajudá-lo, publicar, propagar ou ler livros, jornais, panfletos comunistas e neles escrever. Quem o fizer, não pode receber os sacramentos: *DS* 3865.

²⁶ JOÃO XXIII, "O Programático Discurso de Abertura", in B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, V. II: Primeira Sessão (set.- dez. 1962), Vozes, Petrópolis 1963, p. 308.

²⁷ *Ibid.*, p. 310.

²⁸ Cfr. H. J. POTTMEYER, "Vers une nouvelle phase de réception de Vatican II. Vingt ans d'herméneutique du Concile", in G. ALBERIGO - J. P. JOSSUA, *La réception de Vatican II*, du Cerf, Paris 1985, p. 56.

Católica na história e sociedade do século XX, um pouco mais de um século depois que Gregório XVI (1831-1846) dizia que, diante dessa maré de ameaças da modernidade, devia abandonar a indulgência e a misericórdia para adotar doravante a única atitude coerente com as circunstâncias: Reprimir com o bastão²⁹. E um pouco depois Pio IX achava impossível poder reconciliar-se com a civilização moderna³⁰.

Noutra passagem da Alocução de abertura, João XXIII apontou o caminho do ecumenismo, ao reconhecer que "infelizmente a família cristã, no seu conjunto, não chegou ainda a esta visível unidade na verdade. A Igreja Católica julga portanto dever seu empenhar-se ativamente para que se realize o grande mistério daquela unidade, que Jesus Cristo pediu com oração ardente ao Pai do Céu pouco antes do seu sacrifício"³¹.

João XXIII marca o Concílio com dois sinais da modernidade, a saber, o binômio "ecumênico e pastoral". Pode-se acrescentar ainda um outro termo, predileto de João XXIII, também ele carregado de "modernidade" já na sua própria semântica: "aggiornamento" ou "atualização"³². De fato, "aggiornamento" foi para ele "idéia motora e central" do itinerário espiritual e da concepção da missão pastoral da Igreja³³. Na sua primeira Encíclica *Ad Petri cathedram* (29 de junho de 1959) apontou como tríplice finalidade do Concílio: o incremento da fé, a renovação dos costumes e a adaptação (aggiornamento) da disciplina eclesiástica às necessidades do tempo atual. E como conseqüência seguirá a união das comunidades cristãs separadas.

Em poucas palavras, João XXIII tinha bem metida a idéia de que a Igreja devia atualizar-se, responder ao mundo moderno e caminhar na linha da paz, da unidade da humanidade. Por isso, tinha muita razão R. Rouquette de dizer

²⁹ Gregório XVI *Mirari vos* (15.08.1832), cit. por: G. RUGGIERI, "Foi et histoire", in G. ALBERIGO - J. P. JOSSUA, *La réception de Vatican II*, du Cerf, Paris 1985, p. 133.

³⁰ Entre as sentenças condenadas do *Syllabus* de Pio IX consta essa afirmação: "O Pontífice Romano pode e deve reconciliar-se e transigir com o progresso, com o liberalismo e com a recente civilização", Ds 2980.

³¹ Cfr. JOÃO XXIII, "O Programático Discurso de Abertura", in B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*. V.II: Primeira Sessão (set.-dez. 1962), Vozes, Petrópolis 1963, p. 311.

³² Cfr. G. RUGGIERI, "Foi et histoire", in G. ALBERIGO - J. P. JOSSUA, *La réception de Vatican II*, du Cerf, Paris 1985, p. 136-141.

³³ Cfr. A. BARREIRO, A figura carismática de João XXIII e seu programa conciliar de "aggiornamento", *Síntese Nova Fase* 1 (1974) n. 2, 21-40. O autor cita ampla bibliografia sobre esse tema, encomiando, de modo especial, a obra de F. M. WILLIAM, *Vom jungen Angelo Roncalli 1903-1907 zum Papst XXIII 1958-1963*, Innsbruck 1967.

que, com João XXIII, se encerrava o tempo de uma "cristandade", segregada do mundo moderno e fechada em si mesma. Em tempos de cristandade, a cidadania era dada pela pertença à Igreja³⁴ e "as crenças cristãs envolviam a existência e a cultura das populações ocidentais" tanto no plano do "vivido" como da racionalidade teológica dominante³⁵. A Igreja com o Vaticano abriu-se para a modernidade, para um mundo religioso pluralista e para uma sociedade secular de cidadania civil.

3.4. O próprio Concílio

O Concílio não se entende sem essa figura maravilhosa do Papa João XXIII e a direção de que ele o impregnou. Mas o Concílio foi muito mais que ele. Já nos seus inícios, em magistral intervenção durante a Primeira Sessão do Concílio, De Smet, bispo de Bruges, resumiu bem o espírito ecumênico do Concílio, ao criticar o esquema sobre as Fontes da Revelação. O diálogo ecumênico não consiste simplesmente em expor a própria verdade de modo claro. Isso se fez até hoje e não resolveu nada. "Caracteriza-se pela qualidade de não se preocupar apenas com a verdade, mas também com a maneira pela qual se expõe a verdade, para que possa ser compreendida pelos outros"³⁶.

E o Concílio vai interpretar estes "outros" não só como os cristãos das outras denominações religiosas, mas também como todos os homens e mulheres de hoje. A Reforma e a modernidade eram os grandes "outros" com que o Concílio quis dialogar.

3.5. Opções fundamentais do Concílio

O Concílio é mais que seus documentos. Ele é uma "intencionalidade". Ela é, antes de tudo, uma intuição, uma percepção global, uma evidência

³⁴ Cfr. C. PALACIO, "A Igreja na Sociedade. Para uma interpretação da "consciência" e da "práxis" atuais da Igreja no Brasil", in C. PALACIO, (org.), *Cristianismo e História*, Loyola, São Paulo 1982, p. 321.

³⁵ Cfr. L. DE VAUCELLES, "Les mutations le l'environnement sociétaire du catholicisme durant la période post-conciliaire", in G. ALBERIGO - J. P. JOSSUA, *La réception de Vatican II*, du Cerf, Paris 1985, p. 65.

³⁶ B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II. V.II: Primeira Sessão (set.- dez. 1962)*, Vozes, Petrópolis 1963, p. 180.

conatural, um espírito. Funciona como coluna vertebral do conjunto dos textos. Oferece a chave hermenêutica mais importante. Contudo, está em tensão com o texto. De um lado, ela manifesta-se nos textos, emerge deles, justifica-se e explicita-se neles. Doutro lado, não se esgota neles nem consegue moldá-los todos a sua imagem e semelhança, já que os escritores não são um Deus criador. Por isso, encontram-se textos que a negam e por isso podem também eles justificar uma outra posição hermenêutica. Nesse caso, trava-se a batalha em torno da "intencionalidade fundamental". É exatamente isso que estamos vivendo no momento atual.

A "intencionalidade", que se impusera na hermenêutica da maioria, nos anos imediatos ao pós-concílio, vem sendo considerada atualmente por largos setores eclesiais, como uma falsa leitura do Concílio. E voltando aos textos, encontram outra intencionalidade. E apresentam-na como a autêntica leitura conciliar.

Nesse artigo, propomos como a intencionalidade fundamental do Concílio o diálogo com a Reforma e com a modernidade, num espírito ecumênico e de atualização. Justificamos até o momento tal intencionalidade quer pelos movimentos preparatórios, quer pela atuação de João XXIII na orientação que deu ao Concílio.

Cabe fazer uma leitura rápida e concisa, mas creio que honesta e pertinente, dos textos conciliares na ótica da intencionalidade fundamental. Nem de longe, pretende-se descavar a riqueza infundável da mina dos documentos.

3.6. Opção fundamental eclesiológica

Existe consenso no fato de que o tema central do Concílio Vaticano II foi a Igreja. Com certa facilidade, consegue-se organizar todas as suas Constituições, Decretos, Declarações em torno do eixo central da Igreja, quer na sua dimensão interna (*ad intra*), quer na sua relação com realidades externas (*ad extra*).

Ao olhar "ad intra", em relação a si mesma, a Igreja se pensa na sua auto-realidade (Constituição dogmática *Lumen Gentium*), na clarificação de sua mensagem (Constituição dogmática *Dei Verbum*), na sua relação cúltica (Constituição *Sacrosanctum Concilium*), nos seus ministérios episcopal e presbiteral (Decretos *Christus Dominus*, *Presbyterorum Ordinis*), na vida e formação de seus membros religiosos (Decreto *Perfectae Caritatis*), seminaristas

(Decreto *Optatum Totius*), leigos (Decreto *Apostolicam Actuositatem*) e na crucial questão da Educação (Declaração *Gravissimum Educationis*).

Olhando "ad extra", para fora de si, a Igreja (latina) se relaciona com as denominações cristãs (Decreto *Unitatis redintegratio*), com as Igrejas orientais católicas e ortodoxas (Decreto *Orientalium ecclesiarum*); com a sua vocação missionária (Decreto *Ad gentes*), com as religiões não-cristãs (Declaração *Nostra aetate*), com o direito à liberdade religiosa (Declaração *Dignitatis humanae*), com os meios de comunicação (Inter mirifica) e com o Mundo de hoje (Constituição pastoral *Gaudium et spes*).

Ao iniciar a 2ª Sessão do Concílio, Paulo VI marcou claramente o sentido eclesiológico do Concílio, ao indicar-lhe quatro pontos: "A consciência da Igreja, sua renovação, o restabelecimento da unidade de todos os cristãos, o diálogo da Igreja com os homens de hoje". Além disso, o Papa insistiu: "É coisa fora de dúvida que é um desejo, uma necessidade, um dever, para a Igreja, o dar finalmente de si mesma uma definição mais profunda..". "Por isso é que o tema principal desta Segunda Sessão do Concílio será a Igreja. Sua natureza íntima será estudada a fundo, para sobre ela dar, nos limites permitidos à linguagem humana, uma definição que possa instruir-nos melhor sobre a sua constituição real e fundamental, e que nos faça descobrir melhor os múltiplos aspectos da sua missão salvadora"³⁷.

3.7. A natureza da opção eclesiológica

A leitura apurada dos textos, sobretudo da *Lumen Gentium*, revela duas eclesiologias fundamentais em tensão, que correspondem praticamente ao duplo paradigma da pré-modernidade e modernidade³⁸. E a intencionalidade do Concílio foi privilegiar o novo paradigma da modernidade, aceitando, pela via do compromisso, elementos do paradigma anterior.

³⁷ PAULO VI, "O Discurso de Abertura da II Sessão", in B. KLOPPENBURG, *Concilio Vaticano II*. V. III : Segunda Sessão (set.- dez. 1963), Vozes, Petrópolis 1964, p. 512-513.

³⁸ Cfr. A. ACERBI, *Due ecclesiologie: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia dicommunione nella "Lumen Gentium"*, Bologna 1975; H. J. POTTMEYER, *Kirche auf dem Weg: 20 Jahre nach dem II. Vat. Konzil*, in *Universitas* 37 (1982) 1251-1264; A. ANTÓN, "Ecclesiologia postconciliare: speranze, risultati e prospettive", in R. LATOURELLE, (org.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive. 25 anni dopo 1962-1987*, Cittadella, Assisi 1987, I, p. 363, ss.

A opção eclesiológica fundamental do Vaticano II expressa-se na colegialidade em todos os níveis, na precedência do Povo de Deus em relação à hierarquia que existe em função dele, na Igreja universal como comunhão de Igrejas particulares, na relevância da Igreja particular que realiza a totalidade da Igreja em comunhão com as outras Igrejas e com Roma, no papel do leigo, na dimensão sacramental salvífica, na condição da Igreja de discípula da Palavra a serviço do Reino de Deus. Esta é a eclesiologia nova, original do Concílio.

No texto também se encontra uma eclesiologia residual, que valoriza sobremaneira o Primado, a hierarquia clerical, as dimensões jurídicas, a estrutura dos ministérios.

A opção principal e hegemônica impinge na trajetória da eclesiologia várias inversões que vão definir mais claramente o sentido da novidade do Concílio³⁹. Essas inversões expressam-se na mudança de concepção de Igreja.

O modelo de Igreja-sociedade perfeita, cujos contornos visíveis e jurídicos se deixavam identificar, eclipsa-se diante da visão de uma Igreja-mistério que vem da Trindade, é-lhe ícone e orienta-se para ela. Recupera-se este aspecto de mistério, seja superando a visão objetivista pré-moderna, como revalorizando as fontes teológicas através das pesquisas históricas.

Abandona-se uma visão essencialista da Igreja em prol de uma compreensão sacramental histórico-salvífica. Também aqui deixa-se para trás a pergunta escolástica pelas notas essenciais em direção à valorização do sinal, da história.

O Concílio desloca o enfoque de uma Igreja pensada a partir da hierarquia nos seus três centros - Papa, bispo e sacerdote-pároco - e centrada nela para entendê-la como povo de Deus, a cujo serviço se põe a hierarquia. O tom aristocrático monárquico é substituído pela sensibilidade democrática da modernidade.

Ele abre o horizonte teológico do projeto salvífico de Deus, confinado aos limites visíveis da Igreja, até as margens infindas do Reino de Deus. Substitui a preocupação tipicamente pré-moderna de definir os elementos externos pela do mistério da presença de Deus para além deles é superada nessa inversão.

³⁹ Trato mais detalhadamente dessas tendências em: A trinta anos do encerramento do Concílio Vaticano II. Chaves teológicas de leitura, *Perspectiva Teológica* 27 (1995) 309-320.

Rompe a centralização romana para valorizar as riquezas, a corresponsabilidade, a contribuição colegial, a diversidade cultural, a comunhão das igrejas particulares. As dimensões de participação, de diálogo, de superação dos poderes absolutos, próprias da modernidade, aparecem nessa nova tendência eclesial.

Faz-se a passagem da consciência de uma Igreja ocidental, romana, etnocêntrica, identificada com a universalidade, para uma real Igreja universal, pluricultural, pluri-étnica nas expressões de fé, na teologia, na liturgia, na disciplina, nas estruturas organizativas. A globalização da modernidade, iniciada com as grandes viagens dos séculos XV e XVI e manifestada no Concílio mais mundial da História da Igreja com 2.540 Padres Conciliares de todas as raças, de todas as cores, atinge a consciência européia ocidental de modo contundente, permitindo essa nova consciência universal.

Enfim, estabelece-se a "paz moderna", reconciliando-se a Igreja com os principais valores e reclamos da modernidade através de uma visão positiva do mundo, das realidades terrestres. Aqui a modernidade gritou bem alto sua visão de progresso, de confiança na razão humana, de compromisso com as realidades seculares.

Todas essas inversões eclesiológicas, portanto, refletem a influência e a presença no interior da Igreja do paradigma da modernidade. E confirmam assim a opção fundamental do Concílio.

3.8. Outros momentos importantes da presença da modernidade

A propósito da discussão sobre as "Fontes da Revelação" e, de modo especial, sobre a Escritura opera-se no Concílio a *revolução copernicana hermenéutica*. Passa-se de uma interpretação "especular", a modo de espelho, da Escritura, da Tradição, dos dogmas, da verdade, em geral, para uma interpretação histórico-existencial. O aspecto objetivo perde sua centralidade absoluta, permitindo a entrada da história, da subjetividade, da experiência, da intersubjetividade como mediações interpretativas fundamentais. Na formulação clássica e lapidar de J. P. Sartre, a existência precede à essência e não vice-versa, como se afirmava na metafísica clássica⁴⁰. Esta comandara

⁴⁰ Cfr. J. P. SARTRE, *L'Existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1946.

até então o pensar comum e oficial na Igreja. Em termos simples, a existência, a experiência tornam-se fonte de saber, de valor, de verdade, de compreensão da realidade e de decisão. Reconhece-se a dimensão histórica e subjetiva da verdade, quebrando a rigidez neo-escolástica.

No debate sobre a *Liturgia*, entra de cheio a questão fundamental da modernidade da relevância da experiência e participação pessoal, comunitária na relação com Deus em tensão com a rigidez objetiva e fixa do rito, própria da época anterior. E o Concílio opta por uma renovação que responda às experiências do homem e mulher modernos.

Em torno da "*Liberdade religiosa*" trava-se talvez a batalha mais decisiva em torno da modernidade. Um dos últimos bastiões da pré-modernidade era a defesa agressiva do direito absoluto e único da verdade e a consciência de que só a Igreja católica possuía toda a verdade. O erro não tem nenhum direito e por isso todas as expressões de fé, que não sejam a católica, não têm direito de manifestar-se publicamente, porque são falsas, erradas. Quebrar essa espinha dorsal da pré-modernidade custou muito sofrimento e discussão no Concílio⁴¹.

A modernidade defende o pluralismo religioso, o respeito à liberdade de opinião e de consciência, o direito de existência pública de qualquer religião que não atente contra o Estado, enquanto a pré-modernidade considerava a liberdade de consciência, na linguagem de Gregório XVI, um "deliramento"⁴², a liberdade de opinião, ampla e irrestrita, um "erro pestilentíssimo"⁴³. O Concílio aceita o reclamo moderno do direito constitucional inviolável à liberdade religiosa desde a perspectiva da dignidade da pessoa humana que se autodetermina na fé de maneira livre e não pode crer de maneira coagida de fora. Tal direito compete ao indivíduo e à comunidade nos diversos campos da pesquisa, da associação, da comunicação, das finanças, do testemunho público, do culto, dos costumes, desde que não conflitem com a paz comum⁴⁴.

⁴¹ Cfr. B. HÄRING, Minha participação no Concílio Vaticano II, *REB* 54 (1994) 394.

⁴² Gregório XVI, *Mirari vos arbitramur* (1832) ensina: "da pestífera fonte do indiferentismo flui a absurda e errônea afirmação, antes um delírio, que a liberdade de consciência deve ser afirmada e reivindicada por toda pessoa: Ds 2730.

⁴³ *Ibid.*, Ds 2731.

⁴⁴ Cfr. J. T. BURTCHAELL, "Religious freedom (*Dignitatis Humanae*)", in A. HASTINGS, (ed.), *Modern Catholicism. Vatican II and After*, SPCK/Oxford University Press, London/New York 1991, p. 118-125.

Na mesma linha de idéias os temas do ecumenismo e do diálogo inter-religioso reafirmam a existência da verdade fora dos redutos da Igreja católica, a historicidade de toda expressão religiosa, a pluralidade cultural e religiosa como expressão de riqueza e não de desvio ou erro. Estamos em plena modernidade.

À GUIA DE CONCLUSÃO

A crise pós-conciliar

O fiel comum pode perguntar-se surpreso, se é verdade que o Concílio Vaticano II fez a passagem da Igreja pré-moderna para dentro da modernidade, por que tantos sinais de regresso? Por que se fala de restauração⁴⁵, de neoconservadorismo?⁴⁶.

Não abordarei esta questão já tratada em outro lugar⁴⁷ em seu sentido mais amplo. Dentro unicamente da ótica da relação do Concílio Vaticano II

⁴⁵ O próprio Card. Ratzinger defronta-se com o termo "restauração": "Se por 'restauração' se compreende voltar atrás, então nenhuma restauração é possível. A Igreja vai para a frente em direção ao cumprimento da História, olha adiante para o Senhor que vem. Mas se por 'restauração' compreendemos a busca de um novo equilíbrio, após os exageros de uma abertura indiscriminada ao mundo, depois das interpretações por demais positivas de um mundo agnóstico e ateu; pois bem, uma 'restauração' compreendida neste sentido é inteiramente desejável e já está em curso na Igreja": J. RATZINGER - V. MESSORI, *A fé em crise? O Card. Ratzinger se interroga*, EPU, São Paulo 1985.

⁴⁶ Cfr. J. I. GONZÁLEZ FAUS, El meollo de la involución eclesial, *Razón y Fe* 220 (1989) nn. 1089/90, 67-84; O neoconservadorismo. Um fenômeno social e religioso, *Concilium* (1981/1) n. 161; F. CARTAXO ROLIM, Neoconservadorismo eclesialístico e uma estratégia política, *REB* 49(1989) 259-281; J. COMBLIN, O ressurgimento do tradicionalismo na teologia latino-americana, *REB* 50 (1990) 44-73; P. BLANQUART, "Le pape en voyage: la géopolitique de Jean-Paul II", in P. LADRIÈRE - R. LUNEAU (dir.), *Le retour des certitudes. Événements et orthodoxie depuis Vatican II*, Le Centurion, Paris 1987, p. 161-178; J. M. MARDONES, *Postmodernidad y neoconservadurismo. Reflexiones sobre la fe y la cultura*, Verbo Divino, Estella 1991; J. M. MARDONES, *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*, Sal Terrae, col Presencia social, n.1, 1991; J. COMBLIN, *Teologia da Libertação. Teologia neoconservadora e teologia liberal*, Vozes, Petrópolis 1985; F. JAVIER VITORIA, Hacia un cristianismo evangélico en un horizonte neoconservador. Criterios de localización y pistas de realización, *Iglesia Viva* (1988) n. 134/135, 223-247.

⁴⁷ Cfr. J. B. LIBÂNIO, *A volta à grande disciplina*, col. Teologia e evangelização, n. 4, Loyola, São Paulo, 1984; (trad. esp.: *La vuelta a la gran disciplina*, Paulinas, Buenos Aires, 1986).

e a modernidade, a razão se encontra na tensão latente que atravessou toda a preparação, desenrolar e textos conciliares. Concílio de consenso e compromissos, entre uma maioria que se construiu lentamente em defesa da abertura à modernidade e que confeccionou praticamente os documentos e de uma minoria cada vez mais resistente que marcou o máximo que pôde o texto com pegadas pré-modernas.

Atualmente por mudanças conjunturais na Igreja, por certos reflexos no contexto sócio-político, essa minoria adquiriu maior força, trouxe para seus arrabaldes protagonistas da antiga maioria conciliar. Além disso, a morte ou a senilidade foi retirando de cena lentamente muitos corifeus da antiga luta pela modernidade.

Mais ainda. O próprio Concílio deixou tarefas incompletas e interrompidas que permitem o reverdecer de brotos antigos não totalmente inseridos na nova árvore pós-conciliar moderna.

Os princípios fundamentais da igualdade de todos os cristãos pelo batismo, a necessidade de participação colegial em todos os níveis, a valorização das experiências, a liberdade de expressão na Igreja, os ideais democráticos, etc. que atravessam os textos do Concílio e constituem-lhe elementos inspiradores, de corte moderno, não se consubstanciaram em estruturas e em estatutos jurídicos. Por isso, podem facilmente na prática serem revertidos, como, de fato, o estão sendo.

Em termos políticos acontece algo semelhante. Leis maravilhosas, que os deputados se viram forçados a votar, permanecem letra morta por falta de regulamentação que as torna efetivas. Infelizmente muitas belíssimas intenções do Concílio, até mesmo sua intencionalidade principal, não encontraram na Igreja, até hoje, a devida regulamentação jurídica, institucional que as transforme em vida, em realidade efetiva.

Destarte, permanece para a atual Igreja a tarefa de prosseguir o movimento iniciado no Concílio de diálogo aberto e crítico com a modernidade, transformando um espírito em história, uma intencionalidade em práxis, desejos e opções na verdade dos fatos. Aí joga o futuro do Concílio. Em termos teológicos, o Concílio é um fato passado. A sua recepção decide sobre sua validade e força histórica.

Em outros termos, o Concílio como evento terminou. Como espírito prossegue. "O Vaticano II é sobretudo um Concílio que se distingue muito

mais pelo novo espírito, que pelas novas explicitações da doutrina cristã. Não faltam, é certo, novas explicações (por exemplo sobre a Igreja, o Episcopado, o Presbiterato, a Tradição, a Liberdade Religiosa, etc.), mas o especificamente novo e importante do XXI Concílio Ecumênico está na sua atitude pastoral, ecumênica e missionária perante o mundo de hoje⁴⁸. Em outras palavras, seu espírito novo, sua intencionalidade fundamental é dialogar e abrir-se à modernidade. E atinar e assumir esse espírito continua o desafio para a atual Igreja!

Endereço do Autor:

Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127
Caixa Postal 5047
31611-970 Belo Horizonte, MG.
Brasil

⁴⁸ B. KLOPPENBURG, *A Eclesiologia do Vaticano II*, Vozes, Petrópolis 1971, p. 16.

Del 07 de octubre al 01 de noviembre de 1996

Temática y Calendario del Curso

Del 07 al 11 de octubre

MORAL FUNDAMENTAL

P. Tony Mifsud, sj (Chile)

- El interrogante moral • El llamado del Concilio Vaticano II • La situación actual de la reflexión moral • Antropología moral - la persona ética • Conversión y Pecado - compromiso o indiferencia • Conciencia y norma - sujeto y comunidad • Discernimiento moral - el juicio ético

Del 15 al 18 de octubre

BIOÉTICA

P. Dr. Jorge Humberto Peláez, sj (Colombia)

- Una nueva ciencia • Temática en torno al comienzo de la vida humana (aborto, inseminación artificial, fecundación in vitro,...)
- Temática en torno a la dignidad de la vida humana (transplantes, ecología, salud,...) • Temática en torno a la muerte (eutanasia, pena de muerte, legítima defensa...)

Del 21 al 25 de octubre

MORAL DE LA SEXUALIDAD (Primera Parte)

P. Dr. Antônio Moser, ofm (Brasil)

- La persona como ser sexuado • Una comprensión cristiana de la sexualidad • La familia

Del 28 de octubre al 01 de noviembre

P. Dr. Antônio Moser, ofm (Brasil)

MORAL DE LA SEXUALIDAD (Segunda Parte)

- El matrimonio • El celibato • La Homosexualidad • Autoerotismo

INFORMES E INSCRIPCIONES

ITEPAL - Instituto Teológico-Pastoral para América Latina

Transversal 67 No. 173-71/ A.A. 253 353

Tels: (57-1) 6776521 / 6706416 / 6774054 Fax: (57-1) 6714004

Email: sitepal@itecs5.TELECOM-CO.NET

Santafé de Bogotá D.C./ COLOMBIA

LA RECEPCION LATINOAMERICANA DE LA TEOLOGIA CONCILIAR DEL PUEBLO DE DIOS

SUMÁRIO

Carlos María Galli

Doctor en Teología, con
especialización en Eclesiología.
Presbítero, Párroco y profesor.
Argentino.

Na América Latina, a Igreja fez uma recepção profunda, situada e criativa da eclesiologia conciliar do Povo de Deus. Como releitura a partir da fé historicamente situada por parte das comunidades eclesiais, significa que se está percorrendo o caminho da inculturação da teologia.

Para mostrar este processo, o autor primeiro analisa a teologia conciliar do Povo de Deus e, depois, aborda a questão de sua recepção na Igreja latino-americana.

INTRODUCCION

La Iglesia de América Latina (AL)* ha hecho una recepción profunda, situada y creativa de la eclesiología conciliar del Pueblo de Dios (PD). Esta relectura a partir de la fe históricamente situada de nuestros pueblos significa que estamos recorriendo el camino de la inculturación teológica. Para mostrar este proceso dentro de los límites de un artículo analizo primero *la teología conciliar del PD* (1) y luego *su recepción en la Iglesia latinoamericana* (2)¹.

1. PUEBLO DE DIOS EN EL VATICANO II

La *novedad conciliar del PD* está en que nuestro título puede resumir mucho de la doctrina sobre la Iglesia del Vaticano II y de lo esencial de la eclesiología contemporánea. Lo muestro concentrándome en la enseñanza del capítulo II de la Constitución *Lumen Gentium* (1.2.) a la luz de algunas de sus formas previas (1.1.) y de sus efectos posteriores (1.3.).

* De ahora en adelante: PD: Pueblo de Dios; AL: América Latina; TL: Teología de la Liberación; RP: Religiosidad Popular; DI: Discurso Inaugural; CEBs: Comunidades Eclesiales de Base; cap.: capítulo; cap. Espec.: capítulo especialmente; CC: Cuerpo de Cristo; ERTp: Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral del CELAM; IPLA: Instituto Pastoral Latinoamericano. Santafé de Bogotá; Diss: disertación doctoral; UCA: Universidad Católica Argentina, Buenos Aires.

¹ En este artículo reelaboro algunas secciones de mi investigación *El Pueblo de Dios en los pueblos del mundo. Catolicidad, encarnación e intercambio en la eclesiología actual*, Tesis para el Doctorado en Sagrada Teología, Facultad de Teología, UCA, Buenos Aires, 1993, en trámite de publicación. En particular asumo elementos de los capítulos 3, 4 y 5 de la primera sección histórico-teológica y sobre todo del 5 sobre la encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la eclesiología latinoamericanas. Este capítulo se ha publicado aparte; cfr. GALLI 1994, 5-137.

1.1. La preparación preconiliar

Hoy es común reconocer que la renovación de la eclesiología, preparada en el siglo XIX, irrumpe entre las dos guerras de la primera mitad del siglo². Ante una concepción de la Iglesia signada por la restauración de la autoridad institucional³ y dominada por el modelo sociológico y jurídico de la *societas perfecta*⁴ se redescubren las dimensiones de *misterio* y *comunidad*⁵ gracias a la vuelta a las fuentes y a una nueva vivencia comunitaria⁶. En este marco se sitúa la recuperación del título bíblico PD.

Siendo la Iglesia siempre PD y expresando esa autoconciencia de diversas formas es claro que este concepto se fue afirmando en la teología entre 1937 y 1962⁷ paralelamente al de *sacramento radical* y en cierta tensión con el de *cuerpo místico*, dominante entonces⁸. Las nociones de cuerpo y pueblo ayudaron a hallar un equilibrio entre la *realidad mística* y la *realización histórica* de la Iglesia. PD se abrió camino⁹ gracias a numerosas investigaciones sobre las fuentes bíblicas, patrísticas, medievales, litúrgicas y canónicas. Pioneros fueron los estudios de Vonier, Koster y Cerfaux en los comienzos de los 40¹⁰. El trabajo de aquellos precursores, continuado por otros, alcanzará cierto consenso a principios de los 60. Los aportes de Schmaus y Backes, en las vísperas conciliares, muestran que «es en la teología de lengua alemana donde el tema del PD ha penetrado más en la eclesiología»¹¹.

² JÁKI 1957, 16; BORI 1972, 15-44.

³ CONGAR 1960, 77-114.

⁴ AUBERT 1960, 25, habla de la «tendance sociologique propre à toute l'ecclésiologie post-tridentine». MÉNARD 1966, 46 habla de la reducción de la eclesiología al «droit constitutionnel ecclésiastique». Acerca de la Iglesia como *societas perfecta*, *inaequalis sive hierarchica* cfr. CONGAR 1984, 7-32; ESTRADA 1985, 29-32.

⁵ KELLER 1970, 86.

⁶ GALLI 1988, 171-203.

⁷ CONGAR 1965, 11; ANTÓN 1987b, 676. Según KELLER el empuje decisivo se da en los años 1937-42 (1970, 86).

⁸ Para ANTÓN 1987b, XV/XVII, al despertar de las fuerzas renovadoras en la eclesiología (1920-40) sigue un período dominado por la noción de «cuerpo místico de Cristo» (1940-50) y otro por las eclesiologías del «pueblo de Dios» y de la «Iglesia-sacramento radical» (1940-60). Para FRISQUE el redescubrimiento del misterio de la Iglesia va ligado al «cuerpo místico de Cristo» (1970, 194-207) y el de su *realidad histórica* se une al concepto de «pueblo de Dios» (ídem., 208-226).

⁹ KELLER 1970, 187-306; ANTÓN 1987b, 676-759.

¹⁰ CONGAR 1976b, 294. Cfr. VONIER 1937; KOSTER 1940; CERFAUX 1942.

¹¹ CONGAR 1965, 15; FRISQUE 1970, 224. Cfr. SCHMAUS 1958; BACKES 1960, 1961a, 1961b, 1964.

El Vaticano II, «Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia»¹² y «culmen de la eclesiología católica»¹³, tiene en la *Lumen Gentium* la «expresión magisterial de la nueva conciencia eclesiológica»¹⁴. Conciencia expresada al rechazar el esquema preparatorio dominado por la idea de la *Societas Perfecta* y al elaborar uno nuevo a partir del *Mysterium Ecclesiae* que comprende a la Iglesia desde sus raíces trinitarias y cristológicas proyectándose a su plenitud escatológica y cósmica. La unidad de los dos primeros capítulos de la LG responde a las categorías *Misterio* y *Pueblo*¹⁵, porque el Misterio se realiza en la historia como Pueblo. LG mantiene el equilibrio entre el aspecto trascendente, indicado preferentemente por el término *Misterio*, y el aspecto immanente, indicado preferentemente por el término *Pueblo*¹⁶.

LG expresa el *sentido bíblico de misterio* que incluye no solo su realidad oculta y trascendente sino también su manifestación visible y su realización histórica¹⁷. Si en un principio aquel corresponde a la Trinidad y a su economía salvífica se concentra luego en Jesucristo y alcanza por fin a la Iglesia, configurando un «misterio sacramental»¹⁸. El Concilio usa ambos términos, originalmente equivalentes, en la línea abierta por San Agustín en la que *misterio*, englobante de ambos aspectos, se reserva para designar la realidad salvífica significada, y *sacramento* expresa su signo o manifestación externa y visible. Una eclesiología mística, como la que nos entrega LG, mantiene la totalidad de las dimensiones eclesiales y se resuelve en una *eclesiología sacramental del Pueblo de Dios*.

¹² RAHNER 1966, 4.

¹³ DULLES 1992, 84.

¹⁴ HERNÁNDEZ 1968, 259.

¹⁵ GEREMIA 1971, 152: «Il capitolo secondo viene poi a formare una sezione sola con il primo, in cui la Chiesa è descritta nella sua totalità come Mistero. Su di essi si svilupperanno in modo organico i successivi sei capitoli».

¹⁶ ESTRADA nota los *vaivenes pendulares de la eclesiología postconciliar* que rompen ese equilibrio: «Si en el postconcilio ha habido unilateralidades que han llevado a una teología del PD de índole esencialmente sociológica o desde consideraciones que invalidan su complejidad y la pluridimensionalidad de su misterio, hoy aparecen otras perspectivas también unilaterales que tienden a hablar del misterio de la Iglesia de forma abstracta y aislacionista o sin desarrollar la perspectiva del PD» (1988, 11-12). Y agrega: «Esta dicotomía es ajena tanto a los textos conciliares como al mismo proceso de discusión y de formación de esos documentos. Hay que mantener la síntesis, y la tensión que le es inherente, entre ambas afirmaciones (*misterio - pueblo de Dios*) y asimilar con todas sus implicancias intra y extraeclesiales lo que significa para la eclesiología partir del misterio eclesial y privilegiar el título de PD» (12).

¹⁷ ALBERIGO 1975, 436.

¹⁸ La expresión, teológicamente tautológica pero elocuente en nuestro idioma, pertenece a L. BOFF (1986b, 30).

1.2. La doctrina conciliar

LG no ha definido el misterio de la Iglesia¹⁹ sino que ha descrito sus dimensiones complementarias con varias imágenes, metáforas y figuras bíblicas (LG 6) manteniendo una jerarquía de significación al asociar expresiones como Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu (LG 17; PO 1; AG 7) ya que la Iglesia es un pueblo reunido por la unidad de la Trinidad (LG 4b). Le da un número a la expresión paulina *Cuerpo de Cristo* (LG 7) en una exposición sistemática de estilo bíblico que supera la *Mystici Corporis Christi* de Pío XII²⁰ pero haciéndole perder su exclusividad anterior. «El Concilio ha querido formalmente no privilegiar Cuerpo Místico»²¹. Sin entrar aquí en la cuestión de precedencia ni en la integración de ambas nociones es claro que el título comprehensivo del capítulo II y el empleo de las expresiones *Pueblo de Dios e Iglesia* para designar la comunidad cristiana muestran una *opción decisiva* de la asamblea. Esto es uno de los logros más notables del Vaticano II: «la LG colocaba en mayor relieve la idea de PD... Con razón están de acuerdo muchos teólogos en reconocer en esta orientación tan nueva *una de las mayores originalidades*, no solamente de la Constitución, sino de todo el Concilio»²².

La categoría PD, presente en todo el texto²³, tiene un lugar preponderante en LG²⁴. El interés por exponer la eclesiología desde esta óptica está desde el inicio y recorre una larga historia hasta el texto final²⁵. Un jalón decisivo es

¹⁹ PHILIPS 1974, 22; lo mismo dice CONGAR: «Il n'a pas prétendu 'définir' l'Église» (1984, 133).

²⁰ CONGAR 1984, 137-161.

²¹ CONGAR 1984, 133.

²² DE LUBAC 1967a, 77-78; lo mismo en ANTÓN 1969a, 202 y en LAURENTIN 1967, 56.

²³ Un relevamiento del Concilio muestra que de las 284 veces que se usa la voz *populus* y sus derivados 184 se refieren, de una u otra manera, al PD y 100 a los pueblos civiles, en singular o en plural. De las 184 referidas, el título *Populus Dei* aparece literalmente o en alguna de sus variaciones gramaticales latinas 102 veces: 41 en LG, 17 en AG, 14 en PO, 7 en GS, 7 en AA, 6 en CD, 3 en GE, y sólo una vez en SC, DV, UR, OT, PC, NA, DH, mientras que no aparece en OE y en IM. En el resto de las 82 locuciones referidas a la Iglesia aparece como *populus Novi Testamenti*, *populus christianus*, *sacerdotalis populus*, *populus acquisitionis*, *populus messianicus*, *fidelis populus*, *populus* referido al pueblo eclesial, en este o en los otros casos propios de la lengua latina. Una visión orgánica de los textos en la voz *Volk Gottes* de la Concordancia de Deretz - Nocent 1968, 579-585; cfr. también KELLER 1970, 237-246.

²⁴ Para una mirada de conjunto sobre todos los textos de la LG acerca del PD cfr. Istituto 1968, 179-180.

²⁵ Según CONGAR «cette histoire n'a pas été écrite au détail» (1984, 128); lo mismo en ANTÓN 1967b, 162.

la propuesta del Card. Suenens en la discusión del segundo esquema que lleva a desdoblarse el antiguo cap. III y a anteponer al de la jerarquía un cap. especial *De populo Dei* con una estructura nueva y orgánica²⁶. Luego del debate conciliar, el trabajo de la Subcomisión encargada y la aprobación de la Comisión teológica, entre el segundo y el tercer período, Mons. Garrone presenta el nuevo capítulo indicando las seis razones por las que se propone asignarle un puesto inmediatamente posterior al cap. I²⁷ y justificando la estructura que comanda los ns. 9-17²⁸. En el nuevo capítulo importan su contenido, su título y también su lugar, porque éste establece la secuencia *Misterio - Pueblo - Jerarquía* como un decisivo factor de inteligibilidad eclesial.

²⁶ GEREMIA 1971, 62 recuerda la articulación de esquema-Suenens en 5 caps.: 1) *De Ecclesiae mysterio*, 2) *De populo Dei in genere*, 3) *De constitutione hierarchica Ecclesiae*, 4) *De laicis in specie*, 5) *De vocatione ad sanctitatem in Ecclesia*. Agrega sobre el cap. 2: «Totalmente nuovo e organico nella sua struttura si presentava invece il capitolo sul Popolo di Dio» (id., 64). Muchos Padres se manifestaron a favor del cambio de estructura. Entre ellos K. Wojtyła (Cracovia) quien asume la categoría de PD a partir del misterio de la Encarnación y con una dimensión universal. En su intervención del 21/10/63 en la Congr. Gral. LXII afirma que la noción de PD es *universalísima* y que por tanto a él pertenecen todos, también los ministros jerárquicos, de modo que la constitución jerárquica de la Iglesia supone que se constituya el PD anteriormente. Propone colocar el cap. sobre el PD antes que el de la jerarquía: «Pero en especial parece que mejor se trataría sobre el PD en el cap. II antes que de la constitución jerárquica de la Iglesia, o sea del episcopado... La constitución jerárquica de la Iglesia supone la constitución del PD» (AS II/III, 154).

²⁷ Bajo el título *Rationes propter quas Caput 'De Populo Dei' immediate post Caput I 'De mysterio Ecclesiae' ponendum aestimatur* el 17/9/64, en la Congr. Gral. LXXX, Mons. Garrone expone las seis razones que justifican la nueva ubicación. Las tomo y resumen de AS III/I, 209-210: 1) La exposición del PD es parte del mismo misterio de la Iglesia y no se puede desligar de su íntima naturaleza; 2) en el plan salvífico de Dios el Pueblo es del orden del fin mientras que la jerarquía entra en la categoría de medio y corresponde considerar primero al Pueblo en su totalidad; 3) una buena estructura interna pide que se trate primero del pueblo y de todas sus personas, y con posterioridad de sus varias categorías como jerarquía y súbditos, religiosos y laicos, ya que en este cap. no se trata sólo de los laicos; 4) se dispone mejor la materia si en el cap. I se trata de la Iglesia en toda su amplitud y en el II del mismo misterio en el tiempo medio («de ipso mysterio quatenus 'inter tempora'»); 5) es un enfoque más apto para exponer la unidad de la Iglesia en su católica variedad; 6) es una perspectiva más adecuada para tratar la relación entre católicos, cristianos no católicos y todos los hombres, y en particular la doctrina de la misión; cfr. ANTÓN 1967b 177/8 y GEREMIA 1971, 130/1.

²⁸ En la Relatio posterior a la discusión Garrone delinea la estructura final del cap. con un n. introductorio (9), una primera (10-12) y una segunda parte (13-17) (AS III/I, 501/2). PHILLIPS (1968, I, 161-163) dice que a la introducción (9) le siguen dos bloques: la Iglesia como pueblo sacerdotal y profético (10-12) y pueblo universal y misionero (13-17).

PD es «el conjunto o la totalidad de los fieles»²⁹. El título, como ha sido elaborado por LG 9-17, tiene muchos valores eclesiológicos³⁰. Entre ellos están su capacidad para significar la dimensión comunitaria y social de la salvación que se realiza en un "pueblo"; las ideas de elección, alianza y pertenencia al ser pueblo "de Dios"; el carácter histórico de la Iglesia en su continuidad y novedad con respecto a Israel; la condición "peregrina" de este pueblo por su dinamismo escatológico; la unidad interna de la Iglesia a partir de una ontología de la gracia que afirma la dignidad común y la igualdad esencial previas a toda diversidad de carisma, oficio o estado; la participación de todos los fieles en la actividad mesiánica y salvífica de Jesucristo; el sacerdocio bautismal y el sentido de la fe de todos los cristianos; la relación entre la Iglesia universal y las iglesias particulares radicadas en las culturas; el valor ecuménico e interreligioso por indicar diversas formas de pertenencia y ordenación más allá de la estrecha formulación de *membra*; el carácter mesiánico de la Iglesia en el seno de la humanidad y la historia; la integración de la misión en la eclesiología.

A esto se añade el valor teológico de un concepto propio y análogo que mejora la capacidad de significación de las metáforas porque su fuerza semántica proviene de la analogía con una comunidad visible. La referencia a esa experiencia perceptible le da valor catequístico y lo hace «un concepto básico de la pastoral»³¹. Philips, destacado redactor de LG, al comentar LG 6 pregunta por qué fuera de una alusión a la ciudad está allí ausente el tema del PD. Luego de recordar que LG le dedica luego un capítulo entero dice que «el término PD no se puede aplicar a la Iglesia como una comparación sino como

²⁹ GARRONE define así el contenido del título PD: «*Populus Dei hic non intelligitur de grege fidelium, prout ab Hierarchia contradistinguitur, sed de toto complexu omnium, sive Pastores sive fidelium, qui ad Ecclesiam pertinent*» (AS III/I 209); y en su tercera razón donde da prioridad al todo sobre las partes, dice: «*Melior structura postulat ergo ut imprimis de ipso coetu et de omnibus in eo personis agatur, et postea de variis categoriis... Ergo in hoc capite nullo modo de solis laicis tractatur*» (id., 210). Sin embargo, fuera de este cap. a veces se desliza el significado hacia el laicado, «parfois 'populus' signifie par contre le peuple de l'Église, les fidèles distingués de leurs pasteurs» (CONGAR 1984, 134, con ejs. en LG 23a; 26c; 28b; 45a) generando una ambigüedad en el lenguaje del postconcilio.

³⁰ En su segunda Relatio GARRONE nombra algunos valores del título, que muestra a la Iglesia 1) en su estadio histórico; 2) y en la totalidad de sus miembros; 3) haciendo patente que la jerarquía es parte y al servicio del pueblo; 4) iluminando la unidad en su católica multiplicidad; 5) mostrando las relaciones de sus miembros con los demás hombres; 6) ubicando la misión en el tiempo hacia la escatología (AS III/I, 500/1). Cfr. CONGAR 1965, 9-33; ANTÓN 1967, 155-181; GRILLMEIER 1966, 177; CONGAR 1976a, 89-119; SEMMELROTH 1968, 451-465; RATZINGER 1986, 1-2 y 11.

³¹ ELLACURIA 1983, 840.

la expresión de su mismo ser. No se puede decir: la Iglesia es semejante a un pueblo de Dios, como diríamos: el Reino es semejante a un grano de mostaza. Hay que afirmar: la Iglesia es el pueblo de Dios en la nueva y eterna alianza. Nada hay ya aquí de figuras, sino la plena y total realidad³². PD es un *concepto propio* porque expresa que la Iglesia es un Pueblo en «sentido verdadero»³³, aunque lo sea de un modo distinto a los pueblos civiles. Y es un *concepto análogo* porque ve la Iglesia en analogía con la comunidad histórica del pueblo, posibilitando «una eclesiología más flexible, que reflexione sistemáticamente sobre el carácter histórico y social de la Iglesia»³⁴. Si la semejanza acerca a la Iglesia a lo que es un «pueblo» la desemejanza proviene de su peculiar condición de pueblo «de Dios»³⁵.

Además PD, tal como fue preparado por la eclesiología anterior³⁶, refleja al misterio de la Iglesia en una *perspectiva histórico-salvífica* porque un «pueblo» evoca siempre a la «historia»³⁷. La Iglesia se realiza en las distintas etapas históricas del plan de Dios analizadas en LG 2 y 9. En este número se pasa de la antigua a la nueva Alianza y se caracteriza a la Iglesia como *Pueblo nuevo* (9a), *mesiánico* (9b) y *peregrino* (9c). La idea de *peregrinación* del PD, repetida en varios textos (LG 11b; 21a; 48c; 68), se vincula a la de *misión* porque «la Iglesia peregrina es por su naturaleza misionera» (AG 2a). El Pueblo peregrino es católico y misionero³⁸. Como dice Keller «la Iglesia como PD peregrino no significa simplemente ser-en-camino sino participación en la misión del Hijo y del Espíritu Santo»³⁹.

³² PHILIPS 1968 I, 132.

³³ BACKES 1961b, 124.

³⁴ KAUFMANN 1974, 80.

³⁵ BACKES 1960, 115; 1961a, 90.

³⁶ KELLER 1970, 237 resume así su estudio: «Die Kirche wird von Volk-Gottes-Begriff her heilsgeschichtlich gedeutet. Damit bestätigt sich, daß 'Volk Gottes' nur in einem heilsgeschichtlichen Verständnis grundlegender Kirchenbegriff sein kann». ANTÓN 1987b, 730 «El elemento más relevante de la noción de PD y, consiguientemente, de la corriente eclesiológica centrada en dicha noción comparada con la de CC, es la afirmación de la *historicidad* de la Iglesia».

³⁷ LAURENTIN 1967, 57: «Le chapitre II retrouve spontanément la dimension historique de l'Église».

³⁸ La sexta razón de Garrone en su primera Relatio vincula la misión a la condición histórico-escológica de la Iglesia: «et in specie ad envolvendam doctrinam de 'missionibus', donec perveniat ad terminum eschatologicam perfectae consummationis» (AS III/I, 210). Lo mismo la sexta razón de su segunda Relatio: «Tandem melius videtur quomodo in tempore continuetur et crescat opus et vita Christi in mundo, ita 'ut de Missionibus' doctrina involvatur» (id. 501).

³⁹ KELLER 1970, 240.

Con esto PD «presenta la imagen del misterio de la Iglesia en su dimensión humana, su aparición y su expansión en el mundo y en el tiempo. Podríamos darle también el título: *la catolicidad histórica de la Iglesia...* En términos bíblicos la catolicidad histórica de la economía divina se expresa así: el pueblo de Dios en su peregrinación a través de la historia santa, partiendo de la vocación de Israel, hacia la Iglesia de dimensiones mundiales»⁴⁰. El uso de la categoría PD para mostrar la dimensión social, histórica y universal de la Iglesia responde al pedido de Pablo VI de construir una «teología histórica y concreta» más afín a la sensibilidad del hombre moderno. La Iglesia es el *Pueblo de Dios en la historia del mundo* y nuestro título afirma «una relación con la humanidad en su conjunto»⁴¹ o bien «el carácter histórico de la Iglesia en la unidad de la historia de Dios con los hombres»⁴².

Esto se advierte en LG 9, texto dividido en tres párrafos⁴³, que afirma que la voluntad salvífica universal de Dios se realiza históricamente «constituyendo un Pueblo» (LG 9a). Tal inicial visión universalista es la premisa lógica para el discurso sobre el Pueblo israelita y sobre el Pueblo mesiánico. Esa perspectiva histórica reaparece en los párrafos siguientes: en el segundo al manifestar el significado universal de este Pueblo «para todo el género humano» (LG 9b) y en el tercero al ver al nuevo PD como Iglesia que «entra en la historia» y camina entre los pueblos. El carácter *trascendente e inmanente* del PD se asocia a otra gran idea de la teología bíblica de la historia: *el sujeto social de la salvación es un Pueblo elegido "de" y destinado "a" los pueblos*⁴⁴. LG 13, dedicado a la catolicidad, completa esta mirada histórico-universal y ayuda a pensar la relación entre el Pueblo de Dios y el mundo de los pueblos cuando en su segundo párrafo logra esta formulación realmente inspiradora: «el único Pueblo de Dios está presente "en" todos los pueblos de la tierra» (LG 13b).

Hay que recordar otro aspecto para poner en su lugar a algunas críticas posconciliares que ven al PD sólo como un concepto veterotestamentario. LG explicita *los componentes cristológicos del Nuevo Pueblo de Dios*. Limitándome al n. 9⁴⁵ transcribo los textos más importantes y destaco tales referencias. LG

⁴⁰ PHILIPS 1968 I, 162.

⁴¹ CONGAR 1976a, 99.

⁴² RATZINGER 1986, 11.

⁴³ PHILIPS 1968, I 167-174; GRILLMEIER 1966, 178-180; GEREMIA 1971, 131-132.

⁴⁴ GRILLMEIER 1966, 180.

⁴⁵ Garrone presenta el número inicial *Novum foedus novusque populus* así: «Ad modum 'introductionis De Populo Dei in genere' agitur, altius repetendo ad eius anteriorem quasi historiam, in qua omnia in figura illi contingebant, et *Novi Testamenti*, a quo populus Dei fundamentum accipit, incomparabilia dona describendo» (AS III/I, 501).

9a resalta la novedad del *Pueblo de la nueva alianza* sellada en la Pascua de Cristo, convocado por la Palabra y el Espíritu, al que los hombres se incorporan por la fe y el bautismo, realmente universal porque reúne judíos y gentiles⁴⁶. La recreación del concepto es más transparente en el tercer párrafo al pasar al nombre *Iglesia*⁴⁷: el Pueblo del NT es el *Nuevo Israel*, la Iglesia de Cristo, adquirida con su Sangre y dotada de su Espíritu, la Iglesia peregrina que cumple la figura de la asamblea cultural peregrina por el desierto. Esta recreación cristológica del PD es más expresiva al considerar la categoría *Pueblo mesiánico* que lo señala como portador de una salvación universal⁴⁸. Los rasgos del pueblo mesiánico⁴⁹ son *propios del NT* y están vinculados literariamente por el verbo «tener»: el PD tiene a Cristo glorioso por Jefe y Cabeza, a la dignidad filial en el Espíritu por condición, al mandamiento nuevo del amor por ley⁵⁰, y a la dilatación del Reino por fin. El texto une las nociones Pueblo, Cuerpo y Templo con acento cristológico: el Pueblo mesiánico es el *Cuerpo que tiene por Cabeza al Mesías*.

⁴⁶ «Nueva alianza que estableció Cristo, es decir, el *Nuevo Testamento en su sangre* (cfr. 1 Cor., 11,25), convocando un pueblo *de entre los judíos y los gentiles* que se condensara en unidad no según la carne sino en el *Espíritu* y constituyera un nuevo Pueblo de Dios. Pues los que creen en Cristo, renacidos de germen no corruptible, sino incorruptible, por la palabra de Dios vivo (cfr. 1 Pe., 1,23), no de la carne sino del agua y del *Espíritu Santo* (cfr. Jn., 3,5-6), son hechos por fin «linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo de adquisición ... que en un tiempo no era pueblo, y ahora es pueblo de Dios» (1Pe. 2,9-10)» (LG 9a).

⁴⁷ «Así como el pueblo de Israel según la carne, peregrino por el desierto, es llamado alguna vez Iglesia de Dios (cfr. 2 Esdras 13,1; Núm. 20,4; Deut. 23, 1ss), así el *nuevo Israel* que va avanzando en este mundo hacia la ciudad futura y permanente (cfr. Hebr. 13,14) se llama también *Iglesia de Cristo* (cfr. Mt. 16,18), porque *El la adquirió con su sangre* (cfr. Act. 20,28), la llenó de su *Espíritu* y la proveyó de medios aptos para una unión visible y social» (LG 9c).

⁴⁸ «Ese pueblo *mesiánico* tiene por Cabeza a Cristo, «que fue entregado por nuestros pecados y resucitó para nuestra justificación» (Rom. 4,25), y habiendo conseguido un *Nombre* que está sobre todo nombre, reina ahora gloriosamente en los cielos. Tienen por condición la *dignidad y libertad de los hijos de Dios*, en cuyos corazones habita el *Espíritu Santo* como en un templo. Tiene por ley el *nuevo mandamiento de amar* como el mismo Cristo nos amó (cfr. Jn. 13,34). Tienen como fin la *dilatación del Reino de Dios*, incoado por el mismo Dios en la tierra, hasta que sea consumado por El mismo al fin de los tiempos cuanto se manifieste *Cristo, nuestra vida* (cfr. Col. 3,4) , y «la misma criatura sea liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la *libertad gloriosa de los hijos de Dios*» (Rom. 8,21)» (LG 9b).

⁴⁹ CONGAR 1984, 135. En este párrafo SEGUNDO se advierte con claridad la justeza del testimonio de PHILIPS: «A parcourir le texte, le lecteur reconnaîtra maintes fois les conceptions les plus chères de l'*ecclésiologie* du Père Congar, et parfois même son style et comme qui dirait son écriture» (1974, 23).

⁵⁰ La segunda y la tercera características recuerdan la sintética expresión de BACKES acerca del Pueblo del NT: «Er (Christus) hat seinem Volke sein Gesetz und seinen Heiligen Geist gegeben» (1961a, 87).

Esta reinterpretación neotestamentaria del concepto PD se debe a los factores cristológicos, pneumatológicos, escatológicos y éticos propios de la Iglesia de la Nueva Alianza. El significado conciliar de PD, conforme al NT, es sin duda cristológico y refleja con transparencia, aunque sin exclusividad, el misterio del Pueblo de Dios (ChL 8).

1.2. La situación posconciliar

La eclesiología que parte de la doctrina del Vaticano II es amplia y rica⁵¹. Pero la autocomprensión de la Iglesia como PD, siendo un aporte novedoso del Concilio, no se ha vuelto un eje eclesiológico central. En 1970 Keller decía que «los conocimientos exegéticos referentes al Pueblo de Dios peregrino no han sido todavía plenamente interpretados por la teología sistemática⁵². En 1981 Dejaifve, al revisar el panorama eclesiológico trazado por Mondin (1980) y al evocar a Koster (1940), observaba la misma carencia. «A decir verdad, aquello que más falta, es un fundamento, una idea central, un *Grundbegriff*, alrededor del cual se organizaría un tratado teológico. La tarea del presente artículo es atraer la atención sobre las sugerencias provistas al respecto por el Vaticano II. El Concilio, rompiendo con una línea que había recientemente propuesto el Magisterio, nos ha llevado de nuevo por un cambio de frente saludable hacia aquello que parece bien ser la concepción bíblica original, base indispensable de toda reflexión teológica: la noción de Pueblo de Dios»⁵³.

Los informes de eclesiología confirman esos juicios porque la teología europea no ha recogido de un modo sistemático e integral este concepto. El mejor seguidor de nuestra noción afirma que «recurriendo analíticamente a la eclesiología posconciliar es en efecto difícil sustraerse a la impresión que la noción de PD ha sufrido un proceso de *desafección* que la ha sacrificado a otras nociones eclesiológicas»⁵⁴. Las nociones *Comunión* y *Sacramento*, convertidas en clave de lectura conciliar y posconciliar, sirven al eclipse de

⁵¹ DULLES 1974; GONZÁLEZ DE CARDEDAL 1978, 81-161; MONDIN 1980; DIANICH 1981, 454-462; COLAIANNI 1983, 148-155; VELASCO 1983, 456-471; DULLES 1986, 321-335; ANTÓN 1987a, 361-388; ANTÓN 1987b, 952-1044; ANTÓNIAZZI 1988, 327-340; DULLES 1992, 73-84.

⁵² KELLER 1970, 246.

⁵³ DEJAIFVE 1981, 857.

⁵⁴ COLOMBO 1985, 107.

PD en un proceso de inadecuación con la LG⁵⁵. Colombo, al analizar lo comunional⁵⁶ y sacramental⁵⁷, denuncia peligros cruzados de *des-historización* de la Iglesia al negar su encarnación histórica y de *des-teologización* del PD al ser reducido a una interpretación política. La recta interpretación del misterio indica la encarnación del plan divino de salvación en el mundo y un concepto pleno de PD refleja su contenido teológico y su presencia histórica.

El análisis detallado del tema, que he hecho en otro lugar y no se puede repetir aquí⁵⁸, muestra que la teología del PD no se desarrolló pacíficamente en el posconcilio europeo sino que, beneficiándose con algunos aportes fecundos, osciló entre interpretaciones equívocas y relativizaciones descalificantes. Por eso nuestro concepto ha tenido que mantenerse ante la fuerte promoción de otros como misterio, comunión, sacramento y cuerpo. En un trabajo que resume una ponencia tenida en 1989 en una reunión del equipo de reflexión del CELAM⁵⁹ he mostrado con detalle como a los veinte años del Concilio algunos autores centraron la crisis de la Iglesia posconciliar en la interpretación del concepto PD. En ese marco se produjo el mayor *debilitamiento* de nuestra categoría que tiene un signo muy claro en la *Relatio finalis* (RF) del Sínodo Extraordinario de 1985. No es posible exponer todos los valores de este documento al sintetizar las grandes líneas conciliares desde

⁵⁵ COLOMBO 1985,110: «Sotto questo profilo, la costituzione conciliare ha impresso una svolta alla riflessione ecclesiologicala preconciliare. Di qui la fondamentale incoerenza e impertinenza, o almeno, la *inadeguatezza*, della interpretazione della *Lumen Gentium in termini di 'ecclesiologicala di comunione'*. Polarizzata sul superamento della ecclesiologicala societaria, essa blocca la costituzione sulla problematica preconciliare, invece di seguirla nella sua svolta e quindi coglierla nella sua 'novità'. In conclusione ci sembra che il carattere 'storico' della Chiesa, chiaramente proposto *nella categoria fondamentale della Lumen Gentium -il 'Popolo di Dio'-* non abbia potuto raccogliere tutta l'attenzione dovuta, perché la riflessione ecclesiologicala postconciliare è partita pregiudicata e si è trattenuta indebitamente sulla nozione di 'comunione'».

⁵⁶ COLOMBO analiza tres variantes posconciliares en las que se busca la comunión: 1) fuera de la institución eclesial, suscitando comunidades alternativas, constestarias o subterráneas (1985, 111-112); 2) dentro de la institución que se constituye en las iglesias particulares (112-115); 3) a través de pequeñas comunidades que conforman la «iglesia de abajo» o «de base», en contraposición a la iglesia «de arriba», sea en la versión latinoamericana de las «pequeñas comunidades de base» (117-122), sea en la versión europea, o mejor alemana, de la «Kirche von unten» (122-126).

⁵⁷ COLOMBO 1985, 127-135. La perspectiva sacramental domina la interpretación posconciliar pero no el texto conciliar (127), porque en LG la categoría privilegiada es PD y la noción de sacramento tiene un uso muy limitado (id., 128).

⁵⁸ GALLI 1993, 151-209.

⁵⁹ GALLI 1990, 113-121.

sus cuatro constituciones y resumirlas en la frase *La Iglesia, a la luz de la Palabra de Dios, celebra los misterios de Cristo, para la salvación del mundo*⁶⁰. Su segunda parte, que «ofrece una síntesis de las corrientes eclesiológicas actuales»⁶¹, se articula según los conceptos *misterio, comunión y misión* y entiende a la Iglesia como «misterio de comunión misionera».

El *misterio de la Iglesia*⁶² es visto desde el misterio de Dios revelado por Cristo y participado en el Espíritu que ilumina el misterio del hombre y ofrece la respuesta última al secularismo. Resaltando su naturaleza trinitaria, cristocéntrica y sacramental⁶³ y fundando la vocación universal a la santidad afirma: «Toda la importancia de la Iglesia deriva de su conexión con Cristo. El Concilio describió de diversos modos la Iglesia, como *Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Esposa de Cristo, Templo del Espíritu Santo, Familia de Dios*. Estas descripciones de la Iglesia se completan mutuamente y deben entenderse a la luz del misterio de Cristo o de la Iglesia en Cristo. No podemos sustituir una visión unilateral, falsa, meramente jerárquica de la Iglesia, por una nueva concepción sociológica también unilateral de la Iglesia» (RF II, A, 3). Aquí está la *única mención del PD* que trae el texto. Para Kasper, secretario de la reunión, presentar todas las imágenes no atenta contra esa noción y además aquellas deben interpretarse desde el Misterio, «clave de interpretación para todas las otras declaraciones de la Iglesia»⁶⁴. Para Antón «los intentos de dar un valor absoluto a la noción de PD quedan contrarrestados de modo práctico por la *Relatio* al recurrir a la multiplicidad de imágenes bíblico-patristicas para describir el misterio de la Iglesia»⁶⁵.

⁶⁰ El título es *Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*; relación final del Sínodo Extraordinario 1985; *L'Osservatore romano* 22/12/85, 11-14.

⁶¹ DULLES 1992, 84.

⁶² ANTÓN 1987b, 1157: «El misterio de la Iglesia ha sido el tema central del Sínodo, porque no pocas de las interpretaciones defectuosas del Vaticano II en el posconcilio conciernen directa o indirectamente a la naturaleza y a la misión de la Iglesia. Como en el Concilio, la *Relatio* asume el término 'mysterium' en el epígrafe mismo de este capítulo. En realidad, sólo la *visión mística y sacramental* de la Iglesia es capaz de «evitar las falsas interpretaciones sociológicas o políticas sobre la naturaleza de la Iglesia» (citando el *Nuntius ad christifideles* del mismo Sínodo).

⁶³ RF II, A, 2: «La Iglesia se hace más creíble, si hablando menos de sí misma, predica más y más a Cristo crucificado (cfr. 1 Cor 2,2), y lo testimonia con su vida. De este modo la Iglesia es como un sacramento de la comunión con Dios y también de la comunión y de la reconciliación de los hombres entre sí»; cfr. ANTÓN 1987b, 1156-1157.

⁶⁴ KASPER 1986, 76.

⁶⁵ ANTÓN 1987b, 1158.

Aquí PD queda como una expresión más del misterio eclesial. Si bien esa asamblea no podía hacer una suma eclesiológica que resolviera los puntos difíciles era lógico esperar que, si el diagnóstico centraba la crisis en el PD, el remedio comprendiera una coherente declaración de su significado. Pero esto faltó en la RF⁶⁶. «Partiendo de ahí nadie podría sospechar que el PD hubiese sido el título de todo un capítulo de la LG que había servido a modo de tema arquitectónico de la eclesiología conciliar y que se había introducido precisamente como articulación del verdadero misterio de la Iglesia, que realiza su camino entre la ascensión y la parusía. En el intermedio entre el Concilio y el Sínodo debió de pensarse que para reformular el misterio de la Iglesia era necesario obnubilar un tanto la expresión de Pueblo de Dios»⁶⁷. La necesaria crítica contra interpretaciones sociologizantes o politizantes del concepto termina afectándolo y contribuyendo a su descalificación.

Es triste que sus vicisitudes semánticas hayan hecho que muchos todavía no capten la centralidad de este concepto bíblico, tradicional y magisterial. Recuerdo que hace unos años, dictando *Introducción a la Pastoral* en un centro de formación sacerdotal, pregunté cuál era el título de los tres primeros capítulos de LG. Al responderme un alumno que el primero era misterio otros agregaron que los siguientes eran comunión y misión. Entonces noté cómo este esquema eclesiológico tan usado últimamente⁶⁸ sustituye inconscientemente al esquema conciliar misterio-pueblo-jerarquía. Veo necesario recrear en nuevas circunstancias el orden ejemplar *Misterio-Pueblo-Misión* según el sentido conclusivo que tiene el n. 17 sobre la misión en LG II. Recordando a Congar digo que el PD es «quien» porta el misterio / sacramento de comunión. Todo el PD es el sujeto de la comunión misionera en la historia (AG 35, DH 13, EN 59, RMI 31). Por eso prefiero presentar a la Iglesia como el *misterio del Pueblo de Dios misionero*, sacramento de salvación y comunión para los pueblos.

⁶⁶ ANTÓN lo admite al hacer sus observaciones críticas basadas en hechos innegables: «El silencio en torno a la noción de 'pueblo de Dios' habla a voces. Más aun, tratando del sujeto histórico de la misión de la Iglesia, se emplea el término equivalente de 'pueblo mesiánico'» (1987b, 1171). A lo que, paradójicamente, agrega: «Quien sigue de cerca la discusión en torno a la Iglesia popular y las interpretaciones unilaterales -horizontales y políticas- de la noción de PD en ciertos ambientes de las teologías de la liberación, no se extrañará de que ésta no aparezca en la Relatio» (id.).

⁶⁷ KOMONCHAK 1986, 383.

⁶⁸ Sobre la eclesiología de comunión cfr. KASPER 1987, 15-31; BLAZQUEZ 1988, 9-102; EYT 1993, 321-334.

Esto contribuirá, frente al debilitamiento, a fortalecer la *eclesiología del PD*. Eso exige precisar la *relación entre el Misterio y el Pueblo* en una *eclesiología sistemática*. Es justo recordar aquí que antes de la RF y como aporte a ese Sínodo la Comisión Teológica Internacional editó las *Cuestiones selectas de eclesiología* que reconocen el puesto central del PD y lo elaboran sugestivamente vinculando los conceptos misterio y sujeto histórico⁶⁹.

2. EL PUEBLO DE DIOS EN AMERICA LATINA

La *Iglesia latinoamericana* en su conjunto ha captado la riqueza de este tema conciliar y la *eclesiología latinoamericana* en sus distintas vertientes ha desplegado algunos de sus significados y valores. En torno a la categoría PD «se está esbozando un capítulo importante del pensamiento teológico latinoamericano»⁷⁰. Un rastreo completo pide ver la enseñanza de Medellín y Puebla y luego a nuestros teólogos más destacados. Algo de eso he hecho en otro lugar al presentar el aporte de Gera secundado por Scannone y el de L. Boff precedido por Muñoz⁷¹. Dada la amplitud del tema en lo que sigue me limito a presentar la recepción del tema conciliar en general (2.1.) para detenerme luego en la exposición de Puebla (2.2.) y en el concreto aporte a la intelección de la relación Pueblo de Dios-pueblo (2.3.). Al final enuncio otro aspecto central del tema que queda abierto: la «encarnación» del PD en los pueblos (2.4.).

2.1 La recepción latinoamericana

En *la Iglesia de AL* nuestro concepto siguió un camino complejo. Por un lado recibió influencias de *eclesiologías europeas* que lo cuestionaron porque comprendían a la Iglesia como una *pequeña comunidad* o de *teologías de la secularización* que pretendían un *cristianismo sin Iglesia*⁷². Así se afectaba la dimensión socio-histórica de la Iglesia cuando se la reducía a una vivencia interpersonal que prescinde de su configuración institucional y más aun

⁶⁹ CTI 1985, II y III. Una visión crítica de MUÑOZ 1986, 367-374.

⁷⁰ QUIRÓZ MAGAÑA 1983, 154. Este autor dice que PD es «una de las categorías bíblicas más queridas» (1990, 263).

⁷¹ GALLI 1993, 210-274; GALLI 1994, 5-137.

⁷² METHOL FERRÉ 1976, 201-231.

cuando se la disolvía en un acontecimiento oculto en la secularidad del mundo. Entonces sucedía que los dos desafíos modernos que sabiamente asumió y superó el Concilio - la comunidad (acentuada por la Reforma) y la secularidad (afirmada por la Ilustración)⁷³ - se amplificaban a tal punto que herían el equilibrio católico entre *las dos dimensiones de la Iglesia*, en el que lo divino, teologal, invisible, interior y salvífico se expresa por medio de lo humano, social, visible, exterior e histórico (LG 8a; SC 2).

Por otro lado la recepción latinoamericana de la actitud conciliar de apertura al mundo llevó al *redescubrimiento de nuestro pueblo*, pobre y creyente, en todas sus dimensiones, en su pasado y su presente, con sus pobreza y sufrimientos, pero también con sus riquezas culturales y religiosas. Esto permitió a partir de Medellín *recuperar el concepto conciliar desde nuestras concretas circunstancias*: «El hecho es que luego del Vaticano II, el Pueblo vuelve ahora a readquirir nuevamente su lugar central. Esta reflexión es hija de la concreta coyuntura latinoamericana»⁷⁴. Se dió así una interesante dialéctica histórica por la que, siendo fiel al Concilio, la Iglesia se abre al mundo de AL y gracias al encuentro con su pueblo se comprende mejor como PD, desplegando de un modo original las virtualidades contenidas en ese título bíblico-conciliar. Ante la ahistoricidad y el particularismo de algunas eclesiologías que podían llevar a la atomización con serios riesgos de deseclesialización esto ayudó a asumir *la historicidad y la universalidad del PD* destacadas por el Concilio.

El Documento de Puebla (DP) enseña la presencia del PD universal en la historia de nuestros pueblos (DP 4, 234, 237, 400) y retoma la eclesiología conciliar dando un relieve especial a la idea del PD peregrino entre los pueblos de AL (DP 232, 254, 267). En ese marco señala hechos que en tiempos de Medellín ayudaron a nuestra autoconciencia como *PD universal y encarnado*: «El Concilio aconteció en un momento difícil para *nuestros pueblos latinoamericanos*. Años de problemas, de búsqueda angustiada de la propia identidad, marcados por un despertar de las masas populares y por ensayos de integración latinoamericana, a los que precede la fundación del CELAM (1955). Esto ha preparado el ambiente católico para abrirse con cierta facilidad a una *Iglesia* que también se presenta como *Pueblo*. Pueblo universal que penetra los demás pueblos para ayudarlos a hermanarse y crecer hacia una gran comunión, como la que América Latina comenzaba a vislumbrar. Medellín

⁷³ Son los dos desafíos subrayados habitualmente por METHOL FERRÉ (1986, 43-73; 1989, 11-47).

⁷⁴ METHOL FERRÉ 1976, 212.

divulga la nueva visión antigua como la misma historia bíblica (LG 9)» (DP 233).

Medellín, la recepción latinoamericana del Concilio y sobre todo de la *Gaudium et Spes* sobre la relación Iglesia-Mundo, hace una incipiente recepción de la eclesiología del PD de *Lumen Gentium*. Puebla dirá que Medellín asimila este título para impulsar un nuevo estilo eclesial más comunitario: «La visión de la Iglesia como Pueblo de Dios aparece además, necesaria para completar el proceso de tránsito acentuado en Medellín, de un estilo individualista de vivir la fe a la *gran conciencia comunitaria* a que los abrió el Concilio» (DP 235). La dinámica que generó Medellín en la Iglesia de AL acentuará su compromiso con el pueblo y ese sentido comunitario preparando la madurez de Puebla. Por eso «la reflexión sobre la Iglesia-PD, esmirriada en el posconcilio, retomada por la experiencia cristiana latinoamericana, está otra vez en marcha»⁷⁵. El proceso eclesial y teológico que va de Medellín a Puebla será clave para la *revalorización teológica y pastoral del PD*.

La enorme *producción eclesiológica latinoamericana* ha ayudado mucho. «En AL, en el seno de una nueva manera de ser Iglesia como Iglesia de los pobres, ha surgido y ha ido madurando una reflexión importante con valiosos aportes en lo que se refiere a la comprensión del ser y la misión de la Iglesia, y a la forma de abordar esa comprensión»⁷⁶. La llamada *eclesiología de la liberación* se manifiesta en muchos ensayos⁷⁷ y tesis⁷⁸ y se caracteriza, según Quiróz Magaña, por cuatro componentes⁷⁹: la intención de ser una reflexión crítica y transformadora desde el reverso de la historia y en el compromiso con la liberación; la conciencia de la historicidad de la Iglesia y de la eclesiología buscando una nueva forma histórica de ser Iglesia; la comprensión crítica de la realidad como marco para elaborar la eclesiología; el nuevo protagonismo del pueblo pobre y creyente como sujeto en la historia y en la Iglesia. Así se puede presentar como «una reflexión sobre el sentido y la misión de la Iglesia

⁷⁵ METHOL FERRÉ 1976, 225.

⁷⁶ QUIRÓZ MAGAÑA 1983, 14. En un trabajo posterior distingue ya cinco etapas eclesiológicas (1990, 257-261).

⁷⁷ Un panorama bibliográfico en QUIRÓZ MAGAÑA 1983, 349-356. Otras visiones de conjunto en J. M. CASTILLO 1979, 243-248; CODINA 1981, 191-206; QUIRÓZ MAGAÑA 1990, 253-272.

⁷⁸ MAZZILLO 1982; ZAMBRANO 1982; QUIRÓZ MAGAÑA 1983; PERTINI 1984; PIEPKE 1985; SILVA SOLER 1987.

⁷⁹ QUIRÓZ MAGAÑA 1983, 35, 46-47, 51, 55, 61.

precisamente a partir de una fecunda experiencia de renovación eclesial, situada de lleno en la praxis de liberación y en la perspectiva del pobre»⁸⁰.

Con todo esta producción no abarca toda la teología de la liberación (TL) ni toda la eclesiología de AL. Scannone ha mostrado la existencia al menos de cuatro líneas en la TL que se distinguen según sea su lugar hermenéutico la praxis pastoral de la Iglesia, la praxis de grupos revolucionarios, la praxis histórica de los pobres y oprimidos, la praxis de los pueblos latinoamericanos⁸¹. La cuarta corriente⁸² hace teología desde la praxis cultural, religiosa, histórica de los pueblos latinoamericanos⁸³ según una línea de reflexión iniciada en la Argentina en los 60 y cuyo exponente más conocido es L. Gera⁸⁴. Scannone presenta esta línea, con la que se identifica⁸⁵, indicando semejanzas y diferencias con las otras y notando los matices que la caracterizan como «una corriente con rasgos propios dentro de la teología de la liberación»⁸⁶ y que justifican los nombres que ha recibido: teología del pueblo⁸⁷, teología de la pastoral popular, teología liberadora en lo cultural o escuela argentina. Sin limitarse a un país pero identificada con la Argentina⁸⁸ y el Cono Sur, esta línea es menos

⁸⁰ QUIRÓZ MAGAÑA 1983, 75. Una caracterización similar en QUIRÓZ MAGAÑA 1990, 262-269.

⁸¹ SCANNONE 1987a, 3-40; reproducido en 1987c, 21-80.

⁸² SUDAR (1986, 46-76) también ubica a la pastoral popular como una línea interna de la TL. Dejando de lado la primera de SCANNONE, presenta a las otras como: 1) reducción de la escatología a la praxis histórica-revolucionaria (53-54); 2) TL en el horizonte de la praxis histórica (55-61); 3) TL en el horizonte de la evangelización de la cultura (61-66).

⁸³ SCANNONE 1987a, 61-66.

⁸⁴ SCANNONE llama a GERA «el más conspicuo representante» de esta línea teológica (1987a, 61).

⁸⁵ Scannone, en una recopilación de sus trabajos, dice que ya en 1975 «se inspiraban en las reflexiones teológico-pastorales iniciadas en la Argentina por la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL), al ritmo de su interpretación del capítulo de 'Gaudium et Spes' sobre la cultura, línea que había influido ya en el Documento del Episcopado Argentino sobre Pastoral Popular (1969) y, ulteriormente, en el Sínodo de 1974, a través de su convergencia con otros aportes provenientes de América Latina y de varias regiones del Tercer Mundo. Después, las elaboraciones del Sínodo fueron recogidas y coronadas por la 'Evangelii Nuntiandi', que a su vez realimentó la reflexión latinoamericana y argentina antes mencionada. Esta llegó a contribuir más tarde fuertemente a la plasmación de los capítulos 'Evangelización de la Cultura' y 'Evangelización y Religiosidad Popular' del Documento de Puebla (1979)» (1990a, 16).

⁸⁶ GUTIÉRREZ 1979a, 377. Para la autocomprensión de su grupo inspirador cfr. EQUIPO ARGENTINO DE PASTORAL 1973, 58-59.

⁸⁷ SEGUNDO (1974, 264), quien ha hecho reparos teóricos a esta línea (1973, 59-62) habla de dos vertientes de la TL que tienen como lugar teológico fundamental al pueblo pobre (1984, 912-917). Sobre su crítica cfr. POLITI 1992, 320-323.

⁸⁸ LEHMANN 1978 42, n. 92: «En el contexto de la eclesiología, valdría la pena tratar también el tema de la 'religiosidad popular', que en Argentina ha llevado a una forma independiente y muy valiosa de la teología de la liberación».

conocida que la anterior pero no menos importante⁸⁹ y merece considerarse dentro de la "teología latinoamericana". La llamo *teología argentina del pueblo* ya que es «un momento y aporte original»⁹⁰ de nuestra teología aunque no la agota ni representa a todas sus figuras.

Para presentarla hay que ubicarla en el proceso que lleva a la Iglesia argentina en los 60 a un redescubrimiento de lo popular y a su comprensión del pueblo y del PD. Scannone distingue *cuatro niveles*⁹¹: 1) las realidades socio-históricas, incluyendo la persistencia del catolicismo popular y su revalorización; 2) los aportes a su interpretación dados por las ciencias humanas y sociales, especialmente la historia, la sociología - incluso religiosa - y la antropología cultural; 3) las experiencias prácticas de la pastoral popular que desde el Concilio responden a aquellas realidades e incorporan estas interpretaciones; 4) la reflexión teológica que asume, conceptualiza y pretende orientar aquella praxis pastoral⁹². Inspirado en ese esquema Poliți investigó la génesis histórica de la teología del pueblo elaborada por los peritos de la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL) entre los años 1966-1973 que trazó la búsqueda argentina de una teología latinoamericana centrada en la *opción por el pueblo*⁹³. Esa corriente vió al pueblo como una categoría central de su praxis y reflexión y a la pastoral popular como una perspectiva integradora. Pensó al pueblo - sujeto colectivo histórico, cultural y político - como un lugar teológico en el cual se leen los signos de los tiempos, privilegió la categoría "encarnación" para entender la unión PD-pueblos⁹⁴ y nutrió a lo popular «de un concepto estrictamente teológico que asume el Vaticano II para definir a la Iglesia»⁹⁵. Según el testimonio de L. Gera «el Concilio y toda la eclesiología que vemos volcada hacia la categoría del PD jugó en nosotros no sólo como emergencia del laicado dentro de la Iglesia sino también como la inserción de

⁸⁹ Sus puntos de vista han merecido distintas reacciones críticas. Limitándonos a pensadores argentinos cfr. en teología BRIANESCO (1973, 697-703), y en filosofía CERUTTI GULDBERG (1983, 248-264). Cfr. POLITI 1992, 316-323.

⁹⁰ MACCARONE 1992, 164.

⁹¹ SCANNONE 1987b 3-17; lo citamos de su reproducción en 1990a, 244-262.

⁹² SCANNONE 1990a, 246.

⁹³ POLITI 1989; su síntesis en 1990, 1-22, y la reciente publicación corregida de aquella disertación de licenciatura (1992), que en su primera parte *Contexto histórico, político y eclesial* analiza: 1) El peronismo y lo popular (19-72); 2) El aporte teórico de las Cátedras nacionales de sociología (73-96); 3) El catolicismo y lo popular (97-183); 4) La COEPAL y el documento de San Miguel (185-209). Del mismo autor y en la misma línea cfr. 1991, 53-72.

⁹⁴ POLITI 1989, 340-485, espec. 451-460; 1990, 9-15, espec. 14-15; 1992, 211-342, que es la segunda parte *La teología del pueblo*, espec. el cap. VI *Aspectos teológicos y pastorales* (269-298).

⁹⁵ MACCARONE 1992, 165.

la Iglesia en el transcurrir histórico de los pueblos. Nosotros captamos de *Lumen Gentium* más el PD como el que se inserta en la historia y camina con los pueblos en la historia»⁹⁶.

La teología latinoamericana del PD comprende además los aportes eclesiológicos, explícitos o implícitos, de la reflexión pastoral sobre la *religiosidad popular* (RP)⁹⁷, porque en AL se ha dado un interesante círculo hermenéutico entre la noción de PD y la realidad de la piedad popular. Si la RP nos da una *experiencia viviente del PD* el concepto PD nos ofrece una *iluminación eclesiológica de la RP*. La Iglesia de AL favoreció esta fecundación recíproca (DP 234) gracias a su «predilección por el pueblo»⁹⁸. Esto ayudó a ser Iglesia en AL y a ser pueblo latinoamericano en el PD, y también a hacer teología tratando de asumir el *sensus fidei fidelium* del PD encarnado en nuestros pueblos. La eclesiología latinoamericana debe hacer una hermenéutica de las representaciones de la piedad popular, como la peregrinación y el santuario, en las que la gente expresa su propia experiencia como PD. Esto nos ayudaría a avanzar más en la *inculturación de la teología* buscando «por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia, teniendo en cuenta la filosofía o la sabiduría de los pueblos» (AG 22b). Porque también la teología debe seguir la ley de la encarnación propia del «universal católico» siendo universal y por eso mismo particular, siendo plenamente teología católica y por eso mismo teología latinoamericana.

2.2. La eclesiología de Puebla

La actitud de acercamiento al pueblo real, creyente y pobre, que comenzó por el lacerante nivel socioeconómico, se ahondó hasta el nivel religioso recuperando las raíces de la cultura popular, retomando la tradición de la Iglesia de AL y contribuyendo a su autoconciencia histórica. Puebla testimonia aquel reencuentro y esta autoconciencia⁹⁹. Ese fenómeno produjo en la

⁹⁶ GERA 1990, 16.

⁹⁷ SÜSS 1978; SCANNONE 1984, 261-274, reproducido en 1990a, 155-169; RIBEIRO 1985; JOHANSSON FRIEDEMANN 1990.

⁹⁸ GONZÁLEZ DE CARDEDAL 1978, 137.

⁹⁹ Para visiones de conjunto de Puebla cfr. ALESSANDRI 1979a; COMBLIN 1979, 117-123; C. BOFF 1979, 130-143; SÁNCHEZ AIZCORBE 1979a, 3-25 y 1979b, 5-45; SCANNONE 1979, 195-215, reproducido en 1990a, 39-58; ALESSANDRI 1980; GERA 1980; L. BOFF 1980; ALLIENDE 1980, 253-270; METHOL FERRÉ 1981, 63-124.

conciencia eclesial efectos de sentido originales¹⁰⁰ de los temas conciliares del PD, la catolicidad y la cultura. «Este movimiento de retorno al pueblo real conducirá también a proponer para Puebla una visión de la Iglesia concebida como *Pueblo de Dios*. Un pueblo encarnado en nuestros pueblos seculares, en íntima dialéctica con ellos, en estrecho contacto con sus muchedumbres bautizadas, cuya cultura busca evangelizar y liberar con nueva hondura. Nos parece así que - a través de la religiosidad popular - Puebla no sólo recupera desde el ámbito latinoamericano la LG, sino que la anuda mucho más íntimamente con la GS. Esto nos parece ser un rasgo capital y original de Puebla»¹⁰¹.

La eclesiología está desparramada en todo el DP y tratada sistemáticamente en *La verdad sobre la Iglesia*. La valoración de este capítulo es dispar y suele depender de la interpretación global del DP. Hay una línea interpretativa que privilegia unos capítulos y relativiza otros marcando «una tensión entre los documentos más explícitamente doctrinales, como son por ejemplo, la cristología y la eclesiología, y el resto de documentos más dirigidos a la acción pastoral. En general los documentos más pastorales son mejores que los doctrinales»¹⁰². Con este criterio se busca la eclesiología en los capítulos preferidos más que en el expresamente dedicado a ella: «De este forma se ha llegado a una situación más bien irónica de que la cristología y sobre toda la eclesiología subyacentes en otros documentos sean más inspiradores que la presentación de Cristo y la Iglesia en sí mismos»¹⁰³. En el extremo se juzga a ese capítulo como una «eclesiología conservadora»¹⁰⁴ para centrar la mirada en la «eclesiología implícita o aplicada» de los capítulos pastorales en los que se encontraría «una eclesiología más evangélica y más latinoamericana»¹⁰⁵. Por mi parte, sin negar el debate en torno a un texto colectivo y complejo, creo que se debe hacer una *lectura global e integradora* atendiendo tanto a la eclesiología *explícita* de un capítulo querido expresamente¹⁰⁶ como a la eclesiología *implícita* que aparece en los restantes capítulos.

¹⁰⁰ Asumo la óptica hermenéutica de la *historia efectual* (Wirkungsgeschichte) de GADAMER (1988, 370-377).

¹⁰¹ E RTP 1979a, 32.

¹⁰² SOBRINO 1979, 208.

¹⁰³ SOBRINO 1979, 208.

¹⁰⁴ MUÑOZ 1979, 143.

¹⁰⁵ MUÑOZ 1979, 144. La misma perspectiva hermenéutica que minimiza lo dogmático/doctrinal/explicito para privilegiar lo pastoral/práctico/implícito se encuentra en L. BOFF 1979b, 43-63, espec. 46-48; 1980, 23-29.

¹⁰⁶ La intención doctrinal es explícita en Puebla (cfr. E RTP 1979a, 19 y 45).

El capítulo eclesiológico¹⁰⁷ logra un equilibrio entre las categorías y da un valor destacado a PD. Expresa la naturaleza de la Iglesia que «vive en misterio de comunión como PD» (DP 232) y precisa su misión evangelizadora así: «El PD, como Sacramento universal de salvación, está enteramente al servicio de la comunión de los hombres con Dios y del género humano entre sí (LG 1)» (DP 270). Habla de la Iglesia como «sacramento de comunión de los hombres en el único PD, peregrino en la historia» (DP 220). Las categorías *Comunión*¹⁰⁸ y *Sacramento*¹⁰⁹ se asumen desde la noción privilegiada de *Pueblo de Dios* porque la reasunción de LG, pedida por el Papa (DI. I, 6), pone como eje al PD. Para esta elección dos razones fueran decisivas: acentuar los rasgos *históricos*, institucionales y multitudinarios y presentar a la Iglesia evitando que la comunión se diluya en lo atemporal e interior; y el presentar a la Iglesia en una *categoría análoga* a la de los pueblos históricos en los que se encarna dando la base eclesiológica para la evangelización de la cultura¹¹⁰.

Puebla integra las nociones *Pueblo de Dios* y *Familia de Dios* a partir de experiencias de la piedad popular con un *método teológico* que es «una de las características originales del Documento de Puebla»¹¹¹. El *pueblo peregrino* se expresa en las peregrinaciones a los santuarios: «Nuestro pueblo ama las peregrinaciones. En ellas, el cristiano sencillo celebra el gozo de sentirse inmerso en medio de una multitud de hermanos, caminando juntos hacia el Dios que los espera. Tal gesto constituye un signo y sacramental espléndido de la gran visión de la Iglesia ofrecida por el Vaticano II: la Familia de Dios, concebida como Pueblo de Dios, peregrino a través de la historia, que avanza hacia su Señor» (DP 232). La *familia eclesial* comparte el sentido hogareño: «Nuestro pueblo latinoamericano llama espontáneamente al templo 'Casa de Dios', porque intuye que allí se congrega la Iglesia como 'Familia de Dios'.

¹⁰⁷ *La verdad sobre la Iglesia: el Pueblo de Dios, signo y servicio de comunión* (220-303) tiene 4 partes: 1) *La Buena Nueva de Jesús y la Iglesia* (221-231); 2) *La Iglesia vive en misterio de comunión como Pueblo de Dios* (232-269); 3) *El Pueblo de Dios, al servicio de la comunión* (270-281); 4) *María, madre y modelo de la Iglesia* (282-303).

¹⁰⁸ Limitados a este cap. cfr. DP 220, 226, 233, 243, 246, 250, 272, 273, 281, 292.

¹⁰⁹ Limitados a este cap. cfr. DP 220, 222, 232, 260, 270, 280, 291.

¹¹⁰ ALESSANDRI 1979b, 129 y 132. Sobre la eclesiológica de Puebla, junto a los estudios de E RTP 1979a, 65-74; MUÑOZ 1979, 143-151; ALESSANDRI 1979b, 123-148, cfr. HORTAL 1979, 194-200; BARRIOLA 1980, 15-55; TAMAYO 1983, 35-57.

¹¹¹ FERRARA 1979, 7. El DP nos entrega la base criteriológica (373-375) e histórica (448, 454) de esta teología latinoamericana junto a una primera elaboración cristológica (171-172, 216), eclesiológica (221, 232, 238-240) y mariológica (282-285, 303). ALESSANDRI (1979b, 123) dice que la comisión calificó de "ondulante" al ritmo de pensamiento que parte de experiencias del pueblo católico, se remonta a las verdades teológicas y vuelve a bajar a los problemas pastorales.

Es la misma expresión usada repetidamente por la Biblia y también por el Concilio, para expresar la realidad más profunda e íntima del Pueblo de Dios (Sal 60,8; Dt 32,8; Ef 2,19; Rom 8,29)... Es una visión de la Iglesia que toca hondamente al hombre latinoamericano» (DP 238-239; MD III, 12)¹¹². Signo de esta experiencia son las comunidades eclesiales de base (CEBs) «donde se hace posible - a nivel de experiencia humana - una intensa vivencia de la realidad de la Iglesia como Familia de Dios» (DP 239). Ante la crítica de que el texto no recoge «las nuevas modalidades de la vivencia eclesial y de la misión evangelizadora de nuestras iglesias latinoamericanas»¹¹³ creo que «la imagen de la Iglesia que los Obispos presentan surge de una eclesiología que nuestro continente está viviendo»¹¹⁴.

La bipolaridad de esta eclesiología afirma al *gran - pueblo*, con los rasgos públicos e históricos de una Iglesia de multitudes (DP 232-237, 254-267) y a la *pequeña - familia*, con las notas vitales e íntimas de una Iglesia de comunidades (DP 238-250). Reconoce al gran pueblo ante el peligro de pequeños restos con aires elitistas o sectarios y promueve la comunidad familiar ante el peligro de multitudes con características masivas y anónimas. Así se equilibran la *universalidad extensiva* del Pueblo y la *vinculación intensiva* de la Familia¹¹⁵. La Iglesia «es un Pueblo universal, destinado a ser 'luz de las naciones' (Is 49,6; Lc 2,32)» (DP 237) y «es hogar donde cada hijo y hermano es también señor» (DP 242).

La sección *Pueblo peregrino* (DP 254-267) destaca el *carácter histórico* y la *estructuración social* del PD: «Al concebirse a sí misma como Pueblo, la Iglesia se define como una realidad en medio de la historia que camina hacia una meta aun no alcanzada. Por ser un Pueblo histórico, la naturaleza de la Iglesia exige visibilidad a nivel de estructuración social» (DP 254-255). En este marco ubica el *dinamismo familiar de las CEBs* porque «la Iglesia, como Pueblo histórico e institucional, representa la estructura más amplia, universal y definida, dentro de la cual deben inscribirse vitalmente las Comunidades Eclesiales de Base para no correr el riesgo de degenerar hacia la anarquía

¹¹² MUÑOZ advierte una inclinación eclesiocéntrica en el enfoque poblano de los temas del Reino y de la Familia, pues para él ésta última «más que una expresión eclesiológica es allí (en el Concilio) una fórmula de contenido escatológico: equivale más a 'Reino de Dios' que a 'Iglesia'...» (1979, 146, n.6).

¹¹³ MUÑOZ 1979, 143.

¹¹⁴ ALESSANDRI 1979b, 133.

¹¹⁵ GERA 1980, 39-40.

organizativa por un lado y hacia el elitismo cerrado o sectario por otro (EN 58)» (DP 261; cfr. DP 638-643).

Allí mismo se analiza la cuestión de la *Iglesia popular* o de la *Iglesia que nace del Pueblo* recogiendo un sentido que aprueba y otro que rechaza. «Si se entiende como una Iglesia que busca encarnarse en los medios populares del continente y que, por lo mismo, surge de la respuesta de fe que esos grupos dan al Señor, se evita el primer obstáculo: la aparente negación de la verdad fundamental que enseña que la Iglesia nace siempre de una primera iniciativa 'desde arriba', del Espíritu que la suscita y del Señor que la convoca. Pero el nombre parece poco afortunado» (DP 263). Este sentido asume la expresión de Juan Pablo II: «La Iglesia nace de la respuesta de fe que nosotros damos a Cristo. En efecto, es por la acogida sincera de la Buena Nueva que nos reunimos los creyentes en el nombre de Jesús para buscar juntos su Reino» (DI. I, 6)¹¹⁶. Pero, en el otro sentido, «la 'Iglesia popular' aparece como distinta de 'otra', identificada con la Iglesia 'oficial' o 'institucional', a la que se acusa de 'alienante'. Esto implicaría una división en el seno de la Iglesia y una inaceptable negación de la función de la jerarquía. Dichas posiciones, según Juan Pablo II, podrían estar inspiradas por conocidos condicionamientos ideológicos (cfr. DI. I, 8)» (DP 263).

La vinculación entre el PD y los pueblos se expresa, en la huella del Concilio, *ligando catolicidad a encarnación*: «La Iglesia es un Pueblo universal... no se constituye por raza, ni por idioma, ni por particularidad humana alguna. Nace de Dios por la fe en Jesucristo. Por eso no entra en pugna con ningún otro pueblo y puede encarnarse en todos, para introducir en sus historias el Reino de Dios. Así 'fomenta y asume, y al asumir, purifica, fortalece y eleva todas las capacidades, riquezas y costumbres de los pueblos en lo que tienen de bueno' (LG 13b)» (DP 237). Esta reinterpretación de la relación Iglesia-Mundo como *encarnación del PD en la historia de los pueblos* no se queda en un enunciado teórico sino que se verifica históricamente. Al referirse al pasado dice: «La Evangelización es la misión propia de la Iglesia. La historia de la Iglesia es, fundamentalmente, la historia de la Evangelización de un pueblo que vive en constante gestación, nace y se inserta en la existencia secular de las naciones» (DP 4). Y también en el presente: «Después de Medellín nuestros pueblos viven momentos importantes de encuentro consigo mismos, redescubriendo el valor de su historia, de las culturas indígenas y de

¹¹⁶ Para MUÑOZ (1979, 148-149) se verifican de hecho las condiciones que Puebla plantea como hipótesis positiva.

la religiosidad popular. En medio de ese proceso se descubre la presencia de este *otro pueblo* que acompaña en su historia a nuestros pueblos naturales» (DP 234). Esta interpenetración es base de un intercambio: «Y se comienza a apreciar su aporte como factor unificador de nuestra cultura, a la que tan ricamente ha fecundado con savia evangélica. La fecundación fue recíproca, logrando la Iglesia encarnarse en nuestros valores originales y desarrollar así nuevas expresiones de la riqueza del Espíritu» (DP 234).

Tal unión es vista desde la misión de la Iglesia al servicio del Reino y al establecer la secuencia *Reino de Dios - Pueblo de Dios - pueblos*¹¹⁷. En *La Iglesia y el Reino que anuncia Jesús* (DP 226-231) dice: «De ahí que la Iglesia haya recibido la misión de anunciar e instaurar el Reino (LG 5) en todos los pueblos» (DP 227). Al precisar la función profética agrega: «En la fuerza de la consagración mesiánica del bautismo, el PD es enviado a servir el crecimiento del Reino en los demás pueblos. Se lo envía como Pueblo profético que anuncia el Evangelio o discierne las voces del Señor en la historia» (DP 267). Y lo completa al decir que la Iglesia es «escuela donde se eduquen hombres capaces de hacer historia, para impulsar eficazmente con Cristo la historia de nuestros pueblos hacia el Reino» (DP 274).

Esos motivos vuelven en *Evangelización de la cultura* (DP 385-443)¹¹⁸ al «recibir» el tema conciliar de la *cultura* y la propuesta de *evangelización de la cultura* de EN 20 (DP 385), que allí se revela como «el englobante decisivo»¹¹⁹. Tal recepción interpretativa produce efectos nuevos: ver en la cultura el horizonte global que «abarca la totalidad de la vida de un pueblo» (DP 387) y asumir su evangelización como la *gran opción pastoral* (DP 394-396¹²⁰). Para eso hace un desarrollo antropológico y teológico de la cultura (DP 386-393) que tiene por sujeto a los hombres reunidos «en un pueblo» (DP 386) y a la religión como su zona más profunda (DP 389-390) de forma que «es de primera importancia atender a la religión de nuestros pueblos... como fuerza activamente evangelizadora» (DP 396). Al ver a la cultura como una «realidad histórica y social» (DP 392), genera otro efecto novedoso interpretando,

¹¹⁷ Como acertadamente lo resume MUÑOZ (1979, 145-146).

¹¹⁸ Este capítulo es «la clave de articulación entre doctrina y pastoral, punto neurálgico dentro del clímax de Puebla» (SCANNONE 1990a, 55). Cfr. GERA 1979a, 1-40; REMOLINA - METHOL FERRÉ 1980; TRIGO 1979, 298-303; MARTINS TERRA 1979, 75-98; GERA 1979b, 749-754; GIAQUINTA 1985, 123-154. Un análisis detallado en LABEQUE 1990.

¹¹⁹ SILVA 1989, 101; también ALESSANDRI 1979a, 69-71.

¹²⁰ El título del DP 394-396 es «Opción pastoral de la Iglesia latinoamericana: la evangelización de la propia cultura, en el presente y hacia el futuro».

por primera vez, nuestro proceso histórico-cultural (DP 408-443; cfr. DP 3-14) y reconociendo a la religión como factor configurador de nuestra identidad (DP 412-413, 445-446)¹²¹. Marcando «el impacto de la civilización urbano-industrial» (DP 416) sitúa los grandes desafíos pastorales: la cultura adveniente universal (DP 421-428), la gran ciudad (DP 429-433), el secularismo (DP 434-436) y la injusticia estructural (DP 437-438).

La sección *Iglesia, Fe y Cultura* (DP 397-407¹²²) formula la relación PD - pueblos sentando el *principio de encarnación* según la analogía cristológica: «La Iglesia, Pueblo de Dios, cuando anuncia el Evangelio y los pueblos acogen la fe, se encarna en ellos y asume sus culturas. Instaure así no una identificación sino una estrecha vinculación con ella» (DP 400). Este encuentro entre la fe y la cultura - nivel objetivo - es presentado a partir de la encarnación del PD (evangelizador) en los pueblos (creyentes) - nivel subjetivo - debido a la identificación de la fe con su sujeto, el PD, y de las culturas con sus sujetos colectivos, los pueblos, excluyendo tanto la confusión monista como la separación dualista. Este proceso por el que el PD «se encarna en ellos y asume sus culturas» es visto como una *asunción redentora* de las culturas, ya que «permanece válido, en el orden pastoral, el principio de encarnación formulado por san Ireneo: 'Lo que no es asumido no es redimido'» (DP 400).

De la sección histórico-pastoral retengo la idea de que el PD actúa en los pueblos sirviendo al proyecto del Reino y por eso promoviendo *la comunión inter-cultural* y *la integración inter-nacional*: «En virtud de su misión específica, se siente enviada, no para destruir sino para ayudar a las culturas a consolidarse en su propio ser e identidad, convocando a los hombres de todas las razas y pueblos a reunirse, por la fe, bajo Cristo, en el mismo y único PD. La Iglesia promueve y fomenta incluso lo que va más allá de este unión católica en la misma fe y que se concreta en formas de comunión entre las culturas y de integración justa en los niveles económicos, social y político» (DP 425-426). El PD, sacramento que impulsa la comunión de los pueblos con Dios y entre sí (DP 270), tiene que fortalecer los vínculos religiosos y culturales que unen a nuestros pueblos: «La Iglesia de América Latina se propone reanudar con renovado vigor la evangelización de la cultura de nuestros pueblos y de los

¹²¹ Este capítulo histórico-cultural es decisivo para dar la *identidad latinoamericana*, que junto con la *identidad cristiana* provista por el trípode doctrinal son características del DP (SCANNONE 1990a, 53 y 57).

¹²² Esta sección plantea los principios o criterios doctrinales básicos: el conocimiento y el amor a los pueblos (DP 397-399) y el encuentro de la fe con las culturas por la vía de la encarnación (DP 400-407).

diversos grupos étnicos para que germine o sea reavivada la fe evangélica y para que ésta, como base de comunión, se proyecte hacia formas de integración justa en los cuadros respectivos de una nacionalidad, de una gran patria latinoamericana y de una integración universal, que permita a nuestros pueblos el desarrollo de su propia cultura, capaz de asimilar de modo propio los hallazgos científicos y técnicos» (DP 428)¹²³.

Para el DP el *pueblo* (DP 386, 444) es el sujeto concreto¹²⁴ de la cultura y la religión. La vinculación y la analogía entre el PD y el pueblo aprovechan la madura reflexión del DP acerca de la religiosidad *popular* (DP 444-469)¹²⁵ al afirmar que «la religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica» (DP 444) y por eso «en cuanto contiene encarnada la Palabra de Dios, es una forma activa con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo» (DP 450). El DP concibe al pueblo con «una postura de síntesis y conciliación entendiendo pueblo en la doble acepción que ha recibido a lo largo de los años y estudios anteriores»¹²⁶. La doble dimensión cultural y social *une al pueblo y a los pobres* tanto cuando se dice que la cultura popular es «conservada de un modo más vivo y articulador de toda la existencia en los sectores pobres» (DP 414) como cuando se sostiene que la piedad popular «vvida preferentemente por los 'pobres y sencillos' (EN 48) pero abarca todos los sectores sociales y es, a veces, uno de los pocos vínculos que reúne a los hombres de nuestras naciones políticamente tan divididas» (DP 447).

Hay que leer en forma correlativa¹²⁷ *Evangelización y religiosidad popular y Opción preferencial por los pobres* (DP 1134-1165)¹²⁸, donde los Obispos, renovando la «clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres» (DP 1134) de Medellín, reconocen que «la inmensa mayoría de nuestros hermanos siguen viviendo en situación de pobreza y aun de miseria que se

¹²³ Sobre el importante tema del servicio de la Iglesia a la integración de AL cfr. GALLI 1991, 32-60.

¹²⁴ E RTP 1979a, 31-32.

¹²⁵ ALLIENDE LUCO 1979, 235-266.

¹²⁶ MALDONADO 1983, 877.

¹²⁷ Integramos en la *opción pastoral* de la evangelización de la cultura (DP 394) la *opción preferencial* por los pobres (DP 1134). No notamos esta voluntad integradora cuando se pone el «núcleo central» y el «principio interpretativo» del DP en la opción por los pobres, ligando la cuarta parte a la primera y salteando la segunda, e incluso omitiendo toda referencia al capítulo de la cultura, cuando éste tuvo la más alta votación de la asamblea, con ningún voto en contra.

¹²⁸ GUTIÉRREZ 1979b, 1-32.

ha agravado» (DP 1135). La predilección de Dios manifestada en la identificación de Jesús con los pobres (DP 1143) motiva «el compromiso evangélico de la Iglesia, (que) como ha dicho el Papa, debe ser como el de Cristo: un compromiso con los más necesitados» (DP 1141). Este compromiso no ve sólo a los pobres como «los primeros destinatarios de la misión» (DP 1142) sino también como sujetos activos en la Iglesia y en la misión: «El compromiso con los pobres y los oprimidos y el surgimiento de las Comunidades de Base han ayudado a la Iglesia a descubrir el *potencial evangelizador de los pobres*, en cuanto la interpelan constantemente, llamándola a la conversión y por cuanto muchos de ellos realizan en su vida los valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios» (DP 1147). El DP reconoce la dignidad de *los pobres en la Iglesia* que debe ser «auténticamente pobre, abierta a Dios y al hermano, siempre disponible, donde los pobres tienen capacidad real de participación y son reconocidos en su valor» (DP 1158). Aunque falten formulaciones sintéticas una lectura integradora del DP fundamenta una eclesiología que ve al PD en el pueblo pobre.

Otro rasgo del DP, al asumir la unidad compleja de lo popular, muestra que en el PD *popularidad y universalidad se recubren mutuamente*. «Porque esta realidad cultural abarca muy amplios sectores sociales, la religión del pueblo tiene la capacidad de congregar multitudes. Por eso, en el ámbito de la piedad popular la Iglesia cumple con su imperativo de universalidad» (DP 449). Un gran desafío pastoral es poner a todas las fuerzas apostólicas al servicio de la piedad popular: «como bien lo indicó Medellín, 'esta religiosidad pone a la Iglesia ante el dilema de continuar siendo Iglesia Universal o de convertirse en secta, al no incorporar vitalmente a sí, a aquellos hombres que se expresan con ese tipo de religiosidad' (VI, 3). Debemos desarrollar en nuestros militantes una mística de servicio evangelizador de la religión del pueblo. Esta tarea, es ahora más actual que entonces» (DP 462)¹²⁹.

2.3. El Pueblo de Dios y el pueblo

Revisar la literatura eclesiológica de AL acerca del PD nos muestra que la reflexión se ha hecho desde dos concepciones básicas de pueblo: como pueblo-clase en el horizonte socio-analítico de la *iglesia popular* y como

¹²⁹ DP 462 sintetiza aportes de los pastoralistas chilenos POBLETE (1977, 121-130) y ALLIENDE LUCO (1977, 344-367).

pueblo-nación en el horizonte histórico-cultural de la *pastoral popular*¹³⁰. Sin contraponer demasiado ambas líneas, porque tienen aspectos comunes, y sin minimizar ingenuamente sus diferencias, porque son distintas; sin limitarlas a sus concepciones sociológicas o filosóficas del pueblo, porque hacen teología, y sin reducir sus aportes a la relación Iglesia-Mundo, porque toman muchos aspectos de la Iglesia; es necesario exponer sus contenidos al entender la *analogía entre el PD y el pueblo*. Scannone, que siguió la relectura inculturada del concepto PD en las experiencias eclesiales de la *pastoral popular* en la Argentina y de las comunidades de base en el Brasil¹³¹ mostrando lo que tienen de común¹³² expone las *convergencias y las divergencias de las ecclesiologías* subyacentes tanto en la comprensión que tienen del pueblo, socio-analítica o histórico-cultural, como en la trasposición analógica que hacen a la noción de PD¹³³.

Con respecto a la comprensión filosófica y sociológica del *pueblo* las *coincidencias* son: 1) ambos conceptos son históricos y hacen referencia a la identidad histórica de un sujeto colectivo; 2) su eje articulador lo forman los pobres y oprimidos. Las *divergencias* son: 1) unos, sin negar las oposiciones, privilegian la unidad de la nación en torno a un proyecto de bien común mientras que otros ponen el acento en el conflicto de clases (y etnias) oprimidas con las opresoras por intereses materiales e ideológicos contrarios; 2) para unos el pueblo se constituye por la participación en una misma conciencia colectiva en base a experiencias históricas y a valores comunes mientras que para otros se realiza a partir de la concientización política y la organización comunitaria. Ambos conceptos corren riesgos ideológicos: el de «populismo» el primero y de «clasismo» el segundo.

Con respecto a la comprensión teológica del *Pueblo de Dios* las *convergencias* son: 1) toman el tema conciliar del PD y lo elaboran desde AL; 2) fomentan la comunión y participación de los laicos - y los pobres - en el PD; 3) buscan inculturar el Evangelio y la Iglesia en la cultura popular latinoamericana en continuidad con la tradición; 4) encarnan la opción

¹³⁰ SCANNONE 1976, 66-67; CLAR 1979, 72-78; MALDONADO 1985, 29-33, EQUIPO DE TEÓLOGOS DE LA CLAR 1979, 72-78.

¹³¹ SCANNONE 1990a, 235.

¹³² SCANNONE trata la *teología del pueblo* en ambos países (1977, 21-38, espec. 28-31) apuntando la coincidencia en valorar la «cultura popular» y llegando a afirmar que «l'essential des deux points de vue est commun» (id., 31).

¹³³ SCANNONE 1990a, 258-262. SEGUNDO expone y valora a su modo ambas teologías del pueblo (1984, 913-917).

preferencial por los pobres destacando su lugar eclesial y su protagonismo histórico; 5) promueven la pastoral popular desde sus raíces religiosas hasta sus consecuencias ético - sociales y políticas respetando la especificidad teológica y la autonomía de lo temporal. Las *divergencias* son: 1) la concepción analítica acentúa la base socio-material del pueblo como condición necesaria para generar la Iglesia «desde abajo» - ser pueblo para ser PD - y juzgar desde allí la eclesialidad del PD y de su jerarquía mientras que la otra visión, reconociendo la condiciones socio-culturales de los pueblos, insiste en la convocación que la constituye «desde arriba» y que se expresa en el carácter apostólico y sacramental del PD como comunidad orgánica y organizada; 2) la primera línea traslada las oposiciones de clase a la Iglesia como un conflicto dialéctico de poder (religioso) mientras que la segunda privilegia la construcción de la unidad, imperfecta y perfectible, en el seno de las tensiones históricas. Por estas razones Scannone sostiene que una concepción amplia del pueblo es «más fácilmente analogizable»¹³⁴ para pensar el misterio del PD a la luz de la fe.

Para profundizar este tema hay que ubicarlo en el marco de lo dicho arriba sobre PD como un *concepto análogo*¹³⁵ que guarda semejanzas y desemejanzas con el pueblo. «De la realidad de este pueblo ningún aspecto natural queda recortado ni menos sacrificado. Es preciso, sin embargo, reconocer la *peculiaridad del PD* que le sitúa en relación de analogía con los otros pueblos. Hecha esta salvedad, no hay dificultad en admitir que la noción 'PD' implica un contenido rico de elementos sociales»¹³⁶. Es difícil constatar si en el PD «ningún aspecto natural queda recortado». Sus componentes son tan originales que hacen dudar si se le puede aplicar el procedimiento que usa de la Soujeole para su eclesiología «social»: una analogía de proporcionalidad en la que se hace «la trasposición analógica en todos sus elementos»¹³⁷. Por eso la eclesiología debe *elaborar su propio concepto* aprovechando aportes de la filosofía, la antropología y otras ciencias para desentrañar el significado del pueblo y construir la base de la analogía que ayude a entender al PD. Pero aquí mismo radica la posibilidad de *reducir el concepto teológico* a un nivel puramente antropológico, cultural, sociológico o político. En la eclesiología

¹³⁴ SCANNONE 1990a, 261.

¹³⁵ De los autores analizados BACKES es quien expuso más claramente esta verdad (1960, 115; 1961a, 90; 1961b, 124).

¹³⁶ ANTÓN 1969, 188, con citas de KOSTER 1940, 146; BACKES 1964, 273.

¹³⁷ DE LA SOUJEOLE 1990, 587-622, cita 599. «Todos» significa no sólo las causas material, formal y final, sino también la causa eficiente, pues la Iglesia está dotada de gobierno y de ley, aunque también de manera análoga.

latinoamericana, y no sólo en ella, hemos advertido ambos aspectos de la compleja elaboración analógica de la noción de PD. Lo sintetizo mostrando al pueblo como comunidad humana y haciendo luego la analogía del PD

El pueblo como comunidad es una *realidad histórica*¹³⁸, una configuración concreta, una identidad en devenir. Esto dificulta una «idea clara y distinta» porque las analogías reales son múltiples en razón de la diversidad de pueblos y de sus variaciones en la historia. Por esta complejidad de la noción, que en el límite roza la equivocidad, ciertas corrientes de las ciencias sociales la han tildado de no ser científica, menos precisa que los conceptos analíticos y proclive a la manipulación ideológica. Además «pueblo» es una *categoría histórica*¹³⁹ que ha variado según los contextos. L. Boff registró cinco sentidos: filosófico-jurídico clásico; antropológico-cultural moderno; político, sea global o sectorial; socio-histórico populista; y socio-analítico. Este último ve al pueblo como «resultado» y así lo constituye en una «categoría realmente sociológica»¹⁴⁰. La idea moderna de pueblo «tiene una larga historia y proviene de una singular diversidad de sentidos que se han fusionado»¹⁴¹. En la modernidad se distinguen tres sentidos característicos del pueblo dentro de contextos diferenciados: el *político* de la revolución francesa, el *cultural* del movimiento romántico y el *social* de las luchas sociales y nacionales¹⁴². La tipificación de la polisemia no lleva de sí a sentidos excluyentes sino que puede asumir connotaciones complementarias.

Por mi parte creo que pueblo es una categoría-símbolo por su sobredeterminación significativa o un concepto abierto capaz de contener diversas determinaciones. El pueblo es una *unidad de muchos* cuya unidad se da también por muchos factores. Por eso integro los distintos sentidos como *dimensiones* de esa realidad única y plural en la que se da lo político-institucional, lo histórico-cultural y lo socio-económico. La dimensión política alude al *pueblo de ciudadanos* que es la fuente de la soberanía del Estado, se estructura en un régimen republicano y democrático e incluye la dialéctica entre el pueblo y el Estado. La dimensión cultural lo considera a partir del *espíritu del pueblo* - idiosincracia, estilo, carácter o genio - que configura su identidad previa a toda organización y que surge de compartir «un bien

¹³⁸ RIBEIRO DE OLIVEIRA 1984a, 428.

¹³⁹ AMENGUAL 1982, 88.

¹⁴⁰ L. BOFF 1986b, 57.

¹⁴¹ MARITAIN 1983, 39.

¹⁴² AMENGUAL 1982, 87-103.

cultural común»¹⁴³. El pueblo es el sujeto colectivo formado por «el conjunto de quienes comparten una historia, una cultura y un destino histórico comunes»¹⁴⁴. Tal concepción incluye el momento político porque «el pueblo-nación es una comunidad de hombres reunidos en base a la participación de una misma cultura y que, históricamente, concretan su cultura en una determinada voluntad o decisión política»¹⁴⁵. La dimensión socioeconómica se acentuó en los últimos siglos. Con la revolución industrial, la cuestión social y la clase obrera emerge el pueblo real oculto detrás de la ciudadanía burguesa que es entendido como *masas populares* o incluso, en el marxismo, como «bloque social de los oprimidos»¹⁴⁶. Con el movimiento anticolonial, la emergencia de los pueblos pobres y las luchas de liberación nacional la noción se desliza a las *mayorías nacionales y populares*. Así se privilegia la lucha nación-imperio ante la contradicción burguesía-proletariado superando el esquema marxista, integrando la cuestión social en la nacional, insertando al pueblo-clase en la causa del pueblo-nación y destacando lo nacional sobre lo sectorial¹⁴⁷.

Según la dimensión que se destaque se condicionará positiva o negativamente el presupuesto racional que se preste para que la luz propia de la fe elabore teológicamente el sentido del término PD. Pensar al PD «desde el pueblo» significa no sólo reconocer su sentido global como unidad de muchos sino consignar en cada dimensión las *semejanzas y desemejanzas* correspondientes. Esto implica destacar los valores *positivos* de la analogía e indicar las reducciones *negativas* de las que es objeto el concepto PD, cuyo complejo carácter divino-humano se intensifica con todas las oposiciones que se dan en el hombre. Por eso no siempre se asimilan bien las contrariedades ni se depuran bien las analogías.

Se suelen señalar dos reducciones correlativas a las dimensiones políticas y sociales del pueblo: la de una «iglesia democrática» en algunos autores de la contestación europea y la de una «iglesia popular» en otros de la liberación latinoamericana. A partir de las tres dimensiones del pueblo se puede considerar otro peligro posible en el enfoque cultural. Entonces hay que

¹⁴³ BACKES 1961b, 123. Así, lo constitutivo de un pueblo es su «Gesamtkultur» (1961a, 89).

¹⁴⁴ SCANNONE 1990a, 265.

¹⁴⁵ GERA 1977, 266.

¹⁴⁶ Sobre el pueblo en Marx cfr. DUSSEL 1987, 45-55.

¹⁴⁷ Limitándome al ámbito argentino, cito como ejemplo el aporte de las cátedras nacionales de sociología en los 60 que tuvo influencia en la reflexión teológico-pastoral sobre lo popular (SCANNONE 1987b, 6-8; POLITI 1992, 73-96).

advertir los riesgos de reducción política a una *iglesia democrática* (1), reducción cultural a una *iglesia nacional* (2) y reducción socioeconómica a una *iglesia clasista* (3). El término *iglesia popular*, que normalmente designa una iglesia de clase, puede usarse diversamente según se mire al pueblo desde un factor preferentemente cultural, político o socioeconómico¹⁴⁸. Como no es posible desplegar aquí todas las analogías¹⁴⁹, indico apenas algunas conclusiones sin fundamentarlas detalladamente.

(1) «Pueblo» se presta para expresar algo de lo que indicaba *sociedad perfecta* pero sin su matiz jurídicista. Cuando la eclesiología posconciliar deja atrás ese concepto y asume el de «pueblo» conserva algo de su *analogía política de base* pero teñida por la *mentalidad democrática moderna*. «Es posible que la común conciencia democrática de nuestro tiempo haya contribuido a esto, ya que existía una tendencia a presentar con cierta prioridad a la Iglesia como comunidad del pueblo»¹⁵⁰. Un valor del concepto conciliar de PD está en decir que en la Iglesia *todos* poseemos la misma igualdad esencial y participamos de la misión común. Todo el PD es sujeto y todos en el PD somos sujetos. El PD comprende al laicado y a la jerarquía como polos de una unidad diferenciada y así ayuda a superar las tensiones históricas que oscilaron entre una «jerarquía sin pueblo» y un «pueblo sin jerarquía».

Algunos teólogos europeos advirtieron sobre una *politicización* excesiva del PD por la influencia de elementos ideológicos y por la trasposición acrítica del modelo democrático que legitima su autoridad en la soberanía popular¹⁵¹. Esto lleva a una interpretación del PD desligada de sus orígenes que lo reduce a un pueblo en el sentido político del término - *demos* - para exigir una democratización de la Iglesia¹⁵². Ratzinger critica ese uso reductivo que hiere el fundamento cristológico y sacramental del PD, lo seculariza en una amalgama teológico-política y vehiculiza una idea antijerárquica en lo eclesial y

¹⁴⁸ Las designaciones son variables. Así Marzal se refiere a la *Iglesia cultural* de la religiosidad popular y a la *Iglesia popular* de las comunidades de base, procurando una complementación de sus modelos pastorales (1989, 434-441).

¹⁴⁹ GALLI 1990, 110-112; 1993, 291-305.

¹⁵⁰ SEMMELROTH 1968, 459. «The People of God image, for example, was adopted in part because it harmonized with the general trend toward democratization in Western society since the eighteenth century» (DULLES 1974, 28).

¹⁵¹ EYT 1976, 55; COFFY 1985, 162; KASPER 1986, 66.

¹⁵² KASPER 1987, 28. Se trataría de «un concepto esencialmente *horizontal*» que expresa el derecho de los fieles a decidir comunitaria, soberana y democráticamente lo que la Iglesia es y debe hacer (RATZINGER 1992, 518).

revolucionaria en lo secular¹⁵³. El peso de esas interpretaciones y estos modelos sociológicos o políticos del pueblo afectaron algunas exposiciones del PD en función de una *iglesia democrática*.

(2) Parece que el sentido cultural no puede aplicarse a la Iglesia porque ella no es un pueblo culturalmente distinto de otros sino un *pueblo universal pluricultural* llamado a encarnarse en todos los pueblos¹⁵⁴. Esta afirmación es indiscutible y nadie pretende hablar de la Iglesia como un pueblo «culturalmente» distinto. En la reinterpretación analógica éste es el momento de la disimilitud. La similitud aparece en otro aspecto: así como en un pueblo los hombres se unen *participando de la misma cultura como bien común* así en el PD se unen por la *participación del mismo Dios como Bien común a través de la fe*. Así como el «espíritu» del hombre o del pueblo se expresa en su quehacer histórico-cultural así el «Espíritu» que anima a la Iglesia cobra una expresión histórica y perceptible en el PD.

Esta iluminación mutua entre las nociones de pueblo y PD replantea la relación entre la Iglesia y el Mundo bajo la perspectiva de la *encarnación del PD*, constituido por el Espíritu y la vida teologal, en *los pueblos civiles*, configurados por sus culturas y el orden secular. Esto permite pensar la relación de la Iglesia con el mundo a partir de la encarnación de la fe en la dimensión cultural (englobante) de los pueblos. La evangelización de la cultura lleva a *enfocar la acción pastoral en y desde el pueblo*, por medio de una tarea orgánica que procura la conversión de corazones, valores y actitudes junto con el cambio de estructuras, instituciones y situaciones, sin descuidar la relación con el Estado según los principios de autonomía y cooperación. Para que la nueva evangelización ayude a una nueva inculturación de la fe del PD en nuestros pueblos necesitamos una reflexión teológica creativa acerca del PD¹⁵⁵, sobre todo porque esto «privilegia la evangelización directa del pueblo»¹⁵⁶.

No obstante hay que evitar que la «excesiva» acentuación de la encarnación del PD en un pueblo determinado por una cultura particular caiga en el riesgo del *nacionalismo eclesial*. El influjo subterráneo del romanticismo francés con su exaltación sentimental del pueblo y del pobre¹⁵⁷; el influjo indirecto del

¹⁵³ RATZINGER 1987, 25-26.

¹⁵⁴ RIBEIRO DE OLIVEIRA 1984a, 427; L. BOFF 1986b, 52.

¹⁵⁵ GIAQUINTA 1986, 684.

¹⁵⁶ FARRELL 1988, 48.

¹⁵⁷ BENSACON 1978, 17-31.

mesianismo tradicionalista convirtiendo al cristianismo en el catalizador de la tradición¹⁵⁸; la presencia implícita del populismo eslavófilo que mira al pueblo como portador de valores espirituales sin relación a la tradición apostólica¹⁵⁹; el peligro de que bajo el deseo de la inculturación se promueva la autonomía de iglesias nacionales o regionales recayendo en nuevas versiones del galicanismo¹⁶⁰, son algunos de los factores que pueden llevar a la peligrosa figura de una *iglesia nacional*.

(3) La Iglesia de AL ha intentado *conjug*ar los sentidos cultural y social de pueblo presentándolo como una comunidad cultural, histórica y política, y como el conjunto de los sectores oprimidos y pobres (DP 414, 447). Para la corriente argentina es clara la relación semántica e histórica entre el pueblo-nación y los más humildes que guardan mejor la memoria común, condensan la cultura popular, transparentan con sencillez lo comunitario y buscan una vida digna para todos. *Los pobres son el corazón del pueblo*¹⁶¹, su «analogatum princeps»¹⁶² y su «eje estructurante»¹⁶³. Este punto es coincidente con la concepción socio-analítica del pueblo que asumen ciertos sociólogos y teólogos brasileños cuando destacan que el pueblo está formado por el sector mayoritario de pobres y oprimidos

Pero hay una divergencia cuando se insiste en que una masa se constituye en pueblo por la concientización política y la organización comunitaria. Entonces el pueblo es el resultado de la transformación de la masa mediante una amplia red de comunidades, porque «la comunidad es mediación necesaria para que de la masa surja un pueblo»¹⁶⁴. El pueblo es visto así como *resultado* y *punto de llegada*. Sin negar la parte de verdad de esta concepción, porque el pueblo debe ser una «comunidad organizada», me parece verdadera la afirmación complementaria que ve al pueblo sobre todo como *principio* y *punto de partida* que se constituye por la participación en una conciencia colectiva, en experiencias históricas y en valores comunes, factores previos y concomitantes a su organización efectiva.

¹⁵⁸ VÉLEZ RODRÍGUEZ 1984, 348-349.

¹⁵⁹ RATZINGER 1987, 26-31.

¹⁶⁰ VON BALTHASAR 1986, 26-27.

¹⁶¹ GERA 1977, 270-271.

¹⁶² SCANNONE 1990a, 266.

¹⁶³ SCANNONE 1990a, 255.

¹⁶⁴ L. BOFF 1979b, 62.

El pueblo abarca las multitudes nacionales y populares que se condensan en los sectores más pobres. Esto permite, como hizo Puebla, hacer la trasposición analógica hacia las multitudes populares y pobres que componen el PD (DP 449). Entonces la teología del PD se liga a la reflexión sobre la *Iglesia de los pobres*¹⁶⁵ que destaca la opción preferencial evangélica, la dignidad de los pobres en la Iglesia, el valor sacramental y salvífico del pueblo crucificado, el éthos solidario de los pobres y su protagonismo pastoral y político.

Pero esta elaboración positiva ha sufrido a veces alteraciones negativas. La reducción del pueblo a las clases oprimidas, trasladada mecánicamente a la eclesiología, lleva a una concepción ideológica y partidista del PD confundido con el pueblo proletario. Tal versión de algunas teologías de la *iglesia popular*¹⁶⁶ no sólo acentúa el conflicto social sino que transfiere la lucha de clases a una dialéctica de poder entre la jerarquía y el laicado¹⁶⁷. Estas interpretaciones fueron rechazadas por la primera instrucción vaticana sobre la teología de la liberación cuando denuncia la confusión entre el pobre bíblico y el proletariado marxista que convierte las expresiones «Iglesia de los pobres» e «Iglesia del pueblo» en sinónimos de una *iglesia de clase* inmanente al devenir histórico, catalizadora de las luchas revolucionarias y crítica de la estructura sacramental y jerárquica de la supuesta «Iglesia oficial» (LN IX, 8-13). Se nota sí como el uso indebido de teorías sociológicas conduce a una ideologización de la eclesiología y a una *secularización de la Iglesia*¹⁶⁸.

2.4. Conclusión abierta

Según vimos la experiencia y la comprensión del pueblo ayudaron a tener una *comprensión inculturada del concepto conciliar PD*. Esto llevó a una «trasposición analógica»¹⁶⁹ y a una «iluminación mutua»¹⁷⁰ en la incipiente teología latinoamericana del PD enriqueciendo algunos de sus contenidos. Por un lado su *configuración interior*, porque la doble dimensión de comunidad

¹⁶⁵ CHENU 1977, 73-79; GUTIÉRREZ 1979b, 1-32; ALESSANDRI 1980, 95-102; GUTIÉRREZ 1987, 75-92.

¹⁶⁶ Ejemplos en KLOPPENBURG 1985, 97-142. También KLOPPENBURG 1979, 149-177; LOZANO BARRAGÁN 1983, 105-157.

¹⁶⁷ Así L. BOFF en 1979a, 53-63.

¹⁶⁸ SILVA 1985, 88.

¹⁶⁹ SCANNONE 1990a, 258.

¹⁷⁰ SCANNONE 1978, 19.

y organicidad del pueblo ayuda a equilibrar lo comunitario, carismático, de base con lo institucional, jurídico, jerárquico en el PD. Por otro su *dimensión histórica*, ya que siendo esencial al pueblo su historia la eclesiología del PD se interesa por la historia de la Iglesia y de la evangelización de AL¹⁷¹. Y su *misión en el mundo*, pues «en este contexto se interpretó la relación Iglesia-Mundo, replanteada por el Concilio, como la del PD y la historia concreta de los pueblos. Se repensó así la misión de la Iglesia como dirigida a evangelizar no sólo a los individuos, sino también a los pueblos, llegando hasta alcanzar su núcleo cultural, para una transformación de la cultura en todas sus dimensiones, aun política, social y económica. De ese modo se repensó la relación 'intrínseca' entre evangelización y promoción de la justicia»¹⁷². Tal analogía lleva a traducir el vínculo Iglesia-mundo o fe-cultura en la *relación entre el PD y los pueblos*¹⁷³.

Como no puedo desarrollar aquí este importante tema sólo agrego a la anterior comparación hecha por Scannone sobre las líneas eclesiológicas de AL una prolongación sobre el tema específico de esta *relación PD-pueblos*. El fruto de un estudio detenido me ha llevado a las siguientes conclusiones. Ambas líneas *coinciden* en: 1) afirmar una «universalidad situada» del PD; 2) ver la relación PD-pueblos desde la «catolicidad»; 3) insistir en el arraigo «popular» de la Iglesia como exigencia de esa catolicidad; 4) aprovechar la analogía de la «encarnación» para ilustrar esa relación; 5) señalar la «cultura» y la «religión» popular como lugar de encarnación eclesial; 6) atribuir al PD encarnado en el pueblo la calidad de «sujeto»; 7) reconocer lo «comunitario» y lo «institucional» del pueblo y del PD; 8) vislumbrar el horizonte «escatológico» como realización plena de la catolicidad del PD en los pueblos. Y *difieren* en que: 1) una línea valora más como novedad de la LG la inserción del PD en la historia de los pueblos mientras que la otra destaca el protagonismo del laicado pobre en la Iglesia; 2) una se sitúa en continuidad con la elaboración que hace el DP del concepto conciliar del PD y la otra la juzga insuficiente deslizándose hacia las secciones pastorales; 3) una concibe al PD como «principio» y la otra como «resultado» del proceso de encarnación en el pueblo; 4) una acentúa esa encarnación del PD «en» el pueblo y la otra su procedencia «del» pueblo; 5) una resalta la «gran comunidad» del PD, expresada

¹⁷¹ Por eso SUDAR (1986, 65-66) anuda la corriente teológica de la pastoral popular no sólo a la consideración del pueblo como sujeto histórico sino también a una «teología de la historia en Latinoamérica».

¹⁷² SCANNONE 1978, 19-20; 1990a, 257-258.

¹⁷³ SCANNONE 1990a, 17, 34, 236. Este es el núcleo de la segunda sección especulativa de mi tesis: GALLI 1993, 279-730.

visiblemente en las grandes manifestaciones de la RP, y la otra da a la articulación de las «pequeñas comunidades», cuyo arquetipo son las CEBs, un rol constitutivo en el PD; 6) una y otra piensan diversamente la unión de «comunidad e institución» (DP 448).

En alguna medida tratado en este artículo nos permite valorar en alguna medida el enriquecimiento que ha tenido el tema conciliar del PD en el posconcilio de AL. Pero falta mucho aun para desarrollar todas sus riquezas y para que se cumpla la palabra de Congar cuando decía que el título PD tiene «un valor eclesiológico de futuro»¹⁷⁴. Urge elaborar una *eclesiología sistemática del PD* para manifestar sus valores al designar la intraeclesialidad comunitaria ya que, en cierto modo, «todos los nombres de la Iglesia son unificados en PD»¹⁷⁵. También para indicar su *fecundidad pastoral* al iluminar la extraeclesialidad misionera del PD entre los pueblos. La teología del PD es el adecuado sostén de una «pastoral popular» concebida como la praxis evangelizadora del PD desde y hacia los pueblos¹⁷⁶, necesaria para la nueva evangelización del Tercer Milenio. Así la eclesiología del PD ayudará a fundamentar ese programa pastoral a ser asumido «por parte del entero PD y, dentro de él, por parte de los fieles laicos» (ChL 64). Pero esto nos conduciría a otro tema que dejo abierto retomando un símbolo muy querido a nuestro pueblo y un concepto clave de la teología del PD: la necesidad de una *nueva peregrinación misionera del Pueblo de Dios en los pueblos*.

BIBLIOGRAFIA*

ALBERIGO, G.

1975, *Constituzione Dogmatica Lumen Gentium: Synopsis Historica*, Istituto per le scienze Religiose, Bologna.

¹⁷⁴ CONGAR 1984, 135.

¹⁷⁵ METHOL FERRÉ 1976, 230.

¹⁷⁶ BOASSO 1974, 17 y 22.

* Siglas utilizadas en relación Bibliográfica: AS: *Acta Synodalia. Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*. Typis Polyglottis Vaticanis, 1970; BAC: *Biblioteca de Autores Cristianos*, Madrid; DocCat: *Documentation Catholique*, Paris; EstEcl: *Estudios Eclesiásticos*, Madrid; FCE: *Editorial Fondo de Cultura Económica*, México; GeistL: *Geist und Leben*, München, desde 1947; antes ZAM; LThK: *Lexikon für Theologie und Kirche* 1-X, ed., de J. Höffner - K. RAHNER, Freiburg, 1957ss; MED, *Medellín*, Bogotá; NRTh: *Nouvelle Revue Théologique*, Tournai; EclBras: *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis; Rth: *Revue Thomiste*, Toulouse; SelT: *Selecciones de Teología*, Barcelona; TeolBsAs: *Teología*, Buenos Aires; TeolM: *Teología*, Milán; TThZ: *Trierer Theologische Zeitschrift*, Trier.

ALESSANDRI, H.

1979a, «De Medellín a Puebla: los nuevos acentos», *SEDOI* 41 (1979).

1979b, «Eclesiología», en: Consejo Episcopal Latinoamericano - CELAM, *Puebla. Grandes temas: I parte*, Paulinas, Bogotá, 123-148.

1980, *El futuro de Puebla*, Paulinas, Buenos Aires.

ALIENDE LUCO, J.

1977, «Líneas pastorales para la piedad popular en América Latina», en: CELAM *Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina*, Colección Documentos CELAM 29, Bogotá, 344-367.

1979, «Religiosidad popular en Puebla: La madurez de una reflexión», en: *Puebla: grandes temas. I parte*, Paulinas, Bogotá, 235-266, reeditado en *SEDOI* 42-43 (1979) 3-36.

1980, «Puebla: Die Bedeutung der Konferenz für die Zukunft der lateinamerikanischen Völker», *Communio* 9/3 (1980) 253-270.

AMENGUAL, G.

1982, «Sobre la noción de pueblo», *Sistema* 48 (1982) 87-103.

ANTÓN, A.

1967, «El capítulo del Pueblo de Dios en la Eclesiología de la Comunidad», *EstEcl* 42 (1967) 155-181.

1969, «Hacia una síntesis de las nociones cuerpo de Cristo y pueblo de Dios en la eclesiología», *EstEcl* 44 (1969) 161-203

1987a, «Eclesiología postconciliare: speranza, risultati e prospettive» en: R. Latourelle (a cura di), *Vaticano II. Bilancio. Prospettive. Veinticinque anni dopo 1962-87, I*, Citadella, Roma, 361-388.

1987b, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas. II De la apologética de la Iglesia-sociedad a la teología de la Iglesia-misterio en el Vaticano II y en el posconcilio*, BAC maior 30, Madrid-Toledo.

ANTONIAZZI, A.

1988, «Tendências atuais da Eclesiologia», *Atualização* 214 (1988) 327-340.

AUBERT, R.

1960, «La géographie ecclésiologique au XIXe. siècle», en: Nédoncelle, M. *L'ecclésiologie au XIXe. siècle*, US 34, du Cerf, Paris, 11-55.

BACKES, I.

1960, «Die Kirche ist das Volk Gottes im Neuen Bunde», *TThZ* 69 (1960) 111-117.

- 1961a, «Gottes Volk im Neuen Bunde» *TThZ* 70 (1961) 80-93.
- 1961b, «Das Volk Gottes im Neuen Testament», en: Asmussen, H. (Hg.), *Die Kirche, Volk Gottes*, Stuttgart, 97-129.
- 1964, «Theologische Grundlagen der 1963 erfolgten Konzilsdiskussionen über die Kirche», *TThZ* 73 (1964) 272-284.
- BALTHASAR, H. U., VON
1968, «Vorwort des Übersetzers», en: de Lubac, H. *Die Kirche. Eine Betrachtung*, Johannes, Einsiedeln, 7-10.
1986, *L'heure de l'Église*, Communio-Fayard, París.
- BARRIOLA, M.
1980, «La eclesiología de Puebla», *MED* 6 (1980) 15-55.
- BENSACON, A.
1978, *La confusion des langues. La crise ideologique de l'Église*, Calmann - Levy, París.
- BLÁZQUEZ, R.
1988, *La Iglesia del Vaticano II*, Sígueme, Salamanca.
- BOASSO, F.
1974, *¿Qué es la Pastoral Popular?*, Patria Grande, Buenos Aires.
- BOFF C.,
1979, «Introdução à leitura das Conclusões de Puebla», *Puebla* 3 (1979) 130-143.
- BOFF, L.
1979a, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Sal Terrae, Santander.
1979b, «Puebla: ganhos, avanços, questões emergentes», *REclBras* 39/153 (1979) 43-63.
1980, *Lectura del documento de Puebla desde América Latina creyente y oprimida*, Indo American Press Service, Bogotá, 1980.
1982a, *Iglesia, Carisma y Poder. Ensayos de eclesiología militante*, Sal Terrae, Santander.
1982b, «Igreja: Carisma e Poder. Uma justificação contra falsas leituras», *REclBras* 42/166 (1982) 227-260.
1986a, *Desde el lugar del pobre*, Paulinas, Buenos Aires.
1986b, «...Y la Iglesia se hizo pueblo. 'Eclesiogénesis': La Iglesia que nace de la fe del pueblo», Sal Terrae, Santander.

BORI, P. C.

1972, *Koinonia. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia.

BRIANCESCO, E.

1973, «Religiosidad popular y pastoral popular», *Criterio* 1681/82 (1973) 697-703.

CASTILLO, J. M.

1979, «Iglesia popular, una categoría y un programa aceptables?», *EstEcl* 54 (1979) 243-248.

CELAM - CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO

1976, *Conflicto social y compromiso cristiano en América Latina*, Documentos CELAM 25, Bogotá.

1977, *Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina*, Documentos CELAM 29, Bogotá.

1981, *Religión y Cultura. Perspectivas de la Evangelización de la cultura desde Puebla*, Documentos CELAM 47, Bogotá.

1983, *La Iglesia del Señor. Algunos aspectos hoy*, Documentos CELAM 61, Bogotá.

1985, *¿Otra Iglesia en la base?*, Documentos CELAM 70, Bogotá.

1989, *Teología de la Cultura*, Documentos CELAM 114, Bogotá.

1990, *Eclesiología. Tendencias actuales*, Documentos CELAM 17, Bogotá.

CELAM-IPLA

1973, *Pueblo e Iglesia en América Latina*, Paulinas, Bogotá.

CERFAUX, L.

1942, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, du Cerf, Paris.

CERUTTI GULDBERG, H.

1983, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México.

CODINA, V.

1981, «Eclesiología latinoamericana de la liberación», *Actualidad bibliográfica* 18 (1981) 191-206.

COFFY, R.

1985, «L'Église, vingt ans après Vatican II», *NRTh* 107 (1985) 161-173.

COLAIANNI, N.

1983, «El Vaticano II en la bibliografía actual», *Concilium* 187 (1983) 148-155.

COLOMBO, G.

1985, «Il Popolo di Dio e il misterio della Chiesa nell'ecclesiologia postconciliare», *TeolM* 10 (1985) 97-169.

COMBLIN, J.

1979, «La Conferencia de Puebla», *Mensaje* 28 (1979) 117-123.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (CTI)

1977, *Teología de la Liberación*, BAC, Madrid.

1985, «Temi scelti d'ecclesiologia. In occasione del XX anniversario della conclusione del Concilio Ecumenico Vaticano II», *La Civiltà Cattolica* 3251 (1985) 446-482.

CONGAR, Y.

1960, «L'ecclésiologie de la Revolution française au Concil du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité», en: M. Nédoncelle *L'ecclésiologie au XIXe. siècle*, Cerf, Paris, 77-114.

1965, «La Iglesia como Pueblo de Dios», *Concilium* 1 (1965) 9-33.

1976a, *Un pueblo mesiánico. La Iglesia, sacramento de salvación. Salvación y Liberación*, Cristiandad, Madrid.

1976b, «Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días», en: Schamus, M. - Grillmeier, A. - Scheffczyk, L. *Historia de los dogmas*, III, 3, cuaderno cd, BAC, Madrid.

1984, *Le Concile de Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Beauchesne, Paris.

CHENU, M. D.

1977 «La Iglesia de los pobres en el Vaticano II», *Concilium* 123 (1977) 73-79.

DEJAIFVE, G.

1981 «L'Église, peuple de Dieu», *NRTh* 103 (1981) 857-871.

DERETZ, J. - NOCENT, A.

1968, «Volk Gottes», en: *Nocent Konkordanz der Konzils Texte*, Verlag Styria, Graz-Wien-Köln, 579-585.

DIANICH, S.

1981, «Estado actual de la eclesiología», *Concilium* 166 (1981) 454-462.

DULLES, A.

1974, *Models of the Church. A critical assessment of the Church in all its aspects*, Gill and Macmillan, New York.

1986, «La eclesiología católica a partir del Vaticano II», *Concilium* 208 (1986) 321-335.

1992, «Medio siglo de eclesiología», *SeIT* 121/31 (1992) 73-84.

DUSSEL, E.

1984, «Populus Dei in populo pauperum. Del Vaticano II a Medellín y Puebla», *Concilium* 196 (1984) 371-382.

1987, «La cuestión popular», *Sociedad y Religión* 4 (1987) 45-56.

ELLACURÍA, I.

1983, «Pueblo de Dios», en: Floristán, C. *Conceptos Fundamentales de Pastoral*, Cristiandad, Madrid, 840-859.

EQUIPO ARGENTINO DE PASTORAL

1973, «El pueblo de América Latina es una realidad cultural», en: Equipo de Pastoral Popular del IPLA, *Pueblo e Iglesia en América Latina*, Paulinas, Bogotá, 47-60.

EQUIPO DE REFLEXIÓN TEOLÓGICO-PASTORAL DEL CELAM (ERTP)

1979a, *Reflexiones sobre Puebla*, Ediciones Universidad del Salvador, Bs. As.

1979b, *Puebla. Grandes temas I*, CELAM 38, Paulinas, Bogotá.

EQUIPO DE TEÓLOGOS DE LA CLAR

1979, «¿Qué es el pueblo?», *Pastoral Popular* 30 (1979) 72-78.

ESTRADA, J. A.

1985, *La Iglesia: identidad y cambio. El concepto de Iglesia del Vaticano I a nuestros días*, Cristiandad, Madrid.

1988, *Del misterio de la Iglesia al Pueblo de Dios*, Sígueme, Salamanca.

1990, «Pueblo de Dios», en: Ellacuría, I. - Sobrino, J. *Mysterium Liberationis*, II, Trotta, Madrid, 175-188.

EYT, P.

1976, «Église: symboles et institution», *Communio* 5 (1976) 50-58.

1993, «L'Église comprise comme communion», *NRTh* 115 (1993) 321-334.

FARRELL, G.

1988, *Argentina como Cultura. Reflexiones sobre modernización y liberación*, Editorial Docencia, Buenos Aires.

FERRARA, R.

1979, «Verdad sobre Cristo y el hombre en el documento de Puebla», *SEDOI* 39 (1979) 24-57.

FLORISTÁN, C.

1983, *Conceptos Fundamentales de Pastoral*, Cristiandad, Madrid.

FRISQUE, J.

1970, «Die Ekklesiologie im 20 Jahrhundert», en: VV. AA *Bilanz der Theologie im 20 Jahrhundert III*, Herder, Freiburg, 192-226.

GADAMER, H.

1988, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca.

GALLI, C.

1988, «Tres precursores de la eclesiología conciliar del Pueblo de Dios», *TeolBsAs* 52 (1988) 171-203.

1990, «La Iglesia como Pueblo de Dios», en: *Eclesiología. Tendencias actuales*, Documentos CELAM 117, Bogotá, 91-152.

1991, «El Pueblo de Dios en los pueblos de América Latina», *SEDOI* 110 (1991) 5-60.

1993, *El Pueblo de Dios en los pueblos del mundo. Catolicidad, encarnación e intercambio en la eclesiología actual*, Facultad de Teología, UCA, Buenos Aires, 1993, 738 páginas.

1994, «La encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la eclesiología latinoamericanas» *SEDOI* 125 (1994) 5-137.

GERA, L.

1977, «Pueblo, religión del pueblo e Iglesia», en: *CELAM Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina*, Documentos CELAM 29, Bogotá, 258-283.

1979a, «Evangelización de la cultura», *SEDOI* 40 (1979) 3-40.

1979b, «Fe y cultura en el Documento de Puebla», *Criterio* 1825-26 (1979) 749-754.

1980, «El Documento de Puebla. Una visión de conjunto», *SEDOI* 52 (1980).

1990, «San Miguel: Una promesa escondida», *Voces* 17 (1990) 6-20.

GEREMIA, F.

1971, *I primi due capitoli della Lumen Gentium. Genesi ed elaborazione del testo conciliare*, Marianum, Roma.

GIAQUINTA, C.,

1985, *Despertar del sentido pastoral en América Latina*, OSLAM-CELAM, Bogotá.

1986, «Principios teológicos para la nueva etapa», *Criterio* 1978/9 (1986) 681-684.

GONZALEZ DE CARDEDAL, O.,

1978, *Reflexiones ante la nueva situación eclesiológica en CTI Teología de la liberación*, BAC, Madrid, 81-161.

GRILLMEIER, A.

1966, «Das Zweite Vatikanische Konzil. Dogmatische Konstitution über die Kirche. Zweites Kapitel», *LThK XI*, Herder, Freiburg, 176-209.

GUTIÉRREZ, G.

1979a, *La fuerza histórica de los pobres*, CEP, Lima

1979b, «Pobres y liberación en Puebla», *Páginas 4* (1979) 1-32.

1987, *Evangelización y opción por los pobres*, Paulinas, Bs. As.

HERNÁNDEZ, O.

1968, «La nueva conciencia de la Iglesia y sus presupuestos eclesiológicos», en: Baraúna, G. (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, I, Ciencias Médicas, Barcelona, 248-278.

HORTAL, J.

1979, «As eclesiologias de Puebla», *Telecomunicação 44* (1979) 194-200.

ISTITUTO PER LE SCIENZE RELIGIOSE.

1968, *Indices Verborum et locutionum decretorum concilii Vaticani II*, 3, *Constitutio dogmatica de Ecclesia 'Lumen Gentium'*, Vallecchi, Firenze.

JÁKI, ST.

1957, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, Herder, Roma.

JOHANSSON FRIEDEMANN, CH.

1990, *Religiosidad popular entre Medellín y Puebla: Antecedentes y desarrollo*, Anales de la Facultad de Teología, Vol. XLI, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago.

KASPER, W.

1986, *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode 1985*, Herder, Freiburg.

1987, «L'Église comme communion. Un fil conducteur dans l'ecclésiologie de Vatican II», *Communio XXVI/1* (1987) 15-31.

KAUFMANN, F. X.

1974, «La Iglesia como organización religiosa», *Concilium 91* (1974) 68-91.

KELLER, M.

1970, *Volk Gottes als Kirchenbegriff*, Benzinger, Köln.

KOMONCHAK, J.

1986, «El debate teológico», *Concilium 208* (1986) 381-392.

KLOPPENBURG, B.

1979, «Epílogo del Informe sobre la Iglesia Popular» en: CELAM - Consejo Episcopal Latinoamericano *Puebla*. *Grandes temas. I Parte*, Documentos CELAM 38, Bogotá, 149-177.

1985, «Influjos ideológicos en el concepto teológico de 'Pueblo', en: *¿Otra Iglesia en la base?*, en: CELAM, Documentos CELAM 70, Bogotá, 97-142.

KOSTER, M. D.

1940, *Ekklesiologie im Werden*, Bonifacius, Paderborn.

LABEQUE, M.

1990, *La propuesta teológica del Documento de Puebla*, Disertación para la Licenciatura en Teología, Facultad de Teología, UCA.

LA SOUJEOLE, B. D. DE

1990, «'Société' et 'communion' chez Saint Thomas d'Aquin. Étude d'ecclésiologie», *RTh* 90 (1990) 587-622.

1991, «L'Église comme société et l'Eglise comme communion au deuxième concile du Vatican», *RTh* 91 (1991) 219-258.

LAURENTIN, R.

1967, *Bilan du Concile Vatican II. Histoire - Textes - Commentaires*, du Seuil, Paris.

LEHMANN, K.

1978, «Problemas metodológicos y hermenéuticos de la teología de la liberación», en: CTI *Teología de la liberación*, BAC, Madrid, 3-42.

LOZANO BARRAGÁN, J.

1983, *La Iglesia del pueblo*, Centro de Estudios y Promoción social, México.

LUBAC, H. DE

1967, *Paradoxe et mystère de l'Église*, Aubier - Montaigne, Paris.

MACCARONE, J. C.

1992, «La teología en la Argentina. Segunda mitad del siglo XX. ¿Tradición o ruptura?», *TeolBsAs* 60 (1992) 155-168.

MALDONADO, L.

1983, «Religiosidad Popular», en: Floristán, C. *Conceptos fundamentales de pastoral*, Cristiandad, Madrid, 876-886.

1985, *Introducción a la religiosidad popular*, S. Terrae, Santander.

MARITAIN, J.

1983, *El hombre y el Estado*, Encuentro, Madrid.

MARTINS TERRA, J.

1979, «O tema central de Puebla», *Atualização* 10 (1979) 75-98.

MARZAL, M.

1989, *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la Gran Lima*, Universidad Católica del Perú, Lima.

MAZZILLO, G.

1982, *Subjekt-Sein der Armen in der Kirche als Volk Gottes*, Diss., Würzburg.

MÉNARD, E.

1966, *L'ecclésiologie hier et aujourd'hui*, Desclée, Paris.

METHOL FERRÉ, A.

1976, «Actualidad de la Iglesia en América Latina», en: CELAM, *Conflicto social y compromiso cristiano en América Latina*, Documentos CELAM 25, 201-231.

1980, *Puebla: Evangelización y Cultura*, Colección Puebla, n. 22, CELAM, Bogotá, 37-61.

1981, «El Resurgimiento católico latinoamericano», en: CELAM *Religión y Cultura*, Documentos CELAM 47, Bogotá, 63-124.

1986, «El camino de la Iglesia Latinoamericana», *Nexo* 10 (1986) 43-73.

1989, «En la Modernidad: Iglesia y Cultura», en: CELAM *Teología de la Cultura*, Documentos CELAM 114, Bogotá, 11-47.

MONDIN, B.

1980, *Le nuove ecclesiologie. Un'immagine attuale della chiesa*, Paoline, Roma.

MUÑOZ, R.

1977, «La función de los pobres en la Iglesia», *Concilium* 124 (1977) 17-26.

1979, «Sobre el Capítulo Eclesiológico de las Conclusiones de Puebla», *Puebla* 3 (1979) 143-151.

1983, *La Iglesia en el pueblo. Hacia una ecclesiología latinoamericana*, CEP, Lima.

1986, «La ecclesiología de la Comisión Teológica Internacional y el Pueblo de Dios en América Latina», *Concilium* 208 (1986) 367-374.

PERTINI, J.

1984, *CEBs: um novo sujeito popular*, Diss., Paz e Terra, Rio.

PHILIPS, G.

1968, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, Herder, Barcelona, I-II.

1974, «Méthodes théologiques de Vatican II», en: Philips, G. - Duprey, P. y otros *Théologie. Le service théologique dans l'Église*, du Cerf, Paris, 11-35.

PIEPKE, J.

1983, *Die Kirche auf dem Weg zum Menschen. Die Volk-Gottes Ekklesiologie in der Kirche Brasiliens*, Diss., Imensee.

POBLETE, R.

1977, «Religión de masa, religión de élite» en: CELAM *Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina*, Documentos CELAM 29, Bogotá, 121-130.

POLITI, S.

1989, *Optar por el pueblo. La búsqueda argentina de una teología latinoamericana*, Disertación para la Licenciatura en Teología, Facultad de Teología, UCA, Buenos Aires.

1990, «La 'teología del pueblo'. Génesis y perspectivas», *Nuevas Voces* 3 (1990) 1-22.

1991, «La nueva evangelización como servicio de la Iglesia a la constitución del sujeto popular», *Proyecto-CSE* 7-8 (1991) 53-72.

1992, «Teología del Pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana», *Nuevo Mundo* 43/44 (1992) 11-342.

QUIRÓZ MAGAÑA, A.

1983, *Eclesiología en la Teología de la Liberación*, Sígueme, Salamanca.

1990, «Eclesiología en la Teología de la Liberación», en: Ellacuría, I. - Sobrino, J. *Mysterium Liberationis*, II, Trotta, Madrid, 253-272.

RAHNER, K.

1966, «Das neue Bild der Kirche», *GeistL* 39 (1966) 4-24.

RATZINGER, J.

1972, *El nuevo Pueblo de Dios. Esquemas para una ecclesiología*, Herder, Barcelona.

1986, «La ecclesiología del Vaticano II», *Oss Rom* 10/08/86 (1986) 1-11; reproducida en 1987, 5-33, con el «Apéndice: variaciones modernas del concepto de Pueblo de Dios» (íd, 25-33).

1987, *Iglesia, ecumenismo y política*, BAC, Madrid.

1992, «'Communio': un programa», *Communio* 14 (1992) 513-523.

REMOLINA, G. - METHOL FERRÉ, A.

1980, *Puebla: Evangelización y Cultura. Dos perspectivas*, Colección Puebla n. 22, CELAM, Bogotá.

RIBEIRO, H.

1985, *Religiosidade popular na teologia latinoamericana*, Paulinas, Sao Pablo.

RIBEIRO DE OLIVEIRA, P.

1984a, «Qué significa analíticamente pueblo?», *Concilium* 196 (1984) 427-439.

1984b, «Comunidade e Massa: Desafio da Pastoral Popular», *REClBras* 44/174 (1984) 287-298

SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE (CDF)

1984, *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* (LN), Paulinas, Buenos Aires.

1986, *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación* (LC), Paulinas, Buenos Aires.

SÁNCHEZ AIZCORBE, C.

1979 «Las grandes directrices para la reflexión y el compromiso cristiano propuestas por el Documento de Puebla», *Cias* 286 (1979) 3-25 y 287 (1979) 5-45.

SCANNONE, J. C.

1976, *Teología de la Liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca.

1977, «Culture populaire, Pastoral et Theologie», *Lumen Vitae* 32 (1977) 21-38.

1978, «Religión del pueblo y teología», *Cias* 274 (1978) 10-21.

1979, «Diversas interpretaciones latinoamericanas del Documento de Puebla», *Stromata* 35 (1979) 195-215.

1982, «La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas», *Stromata* 38 (1982) 3-40.

1984, «Enfoques teológico-pastorales latinoamericanos de la religiosidad popular», *Stromata* 40 (1984) 261-274.

1987a, *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia* Guadalupe-Cristiandad, Buenos Aires-Madrid.

1987b, «Interrelación de realidad social, pastoral y teología. El caso de 'pueblo' y 'popular' en la experiencia, la pastoral y la reflexión teológica del catolicismo popular en la Argentina», *MED* 49 (1987) 3-17.

1990a, *Evangelización, Cultura y Teología*, Guadalupe, Buenos Aires.

1990b, *Nuevo punto de partida de la filosofía Latinoamericana* Guadalupe, Buenos Aires.

SCHMAUS, M.

1958, *Katholische Dogmatik*, III/1, Hüber, München.

SEGUNDO, J. L.

1973, *Masas y minorías en la dialéctica divina de la liberación*, La Aurora, Buenos Aires.

1974, *Liberación de la teología*, Lohlé, Buenos Aires.

1984, «Les deux tendances actuelles de la théologie de la libération», *DocCat* 1881 (1984) 912-917.

SEMMELOTH, O.

1968, «La Iglesia, nuevo Pueblo de Dios», en: Baraúna, G. *La Iglesia del Vaticano II*, Ciencias Médicas, Barcelona, I, 451-465.

SILVA, S.

1985, «La mirada sociológica y la mirada teológica sobre la Iglesia como 'Pueblo de Dios': conflictos y aportes mutuos», *Teología y Vida* 26 (1985) 85-99.

1989, «La recepción eclesial del capítulo sobre la cultura de la Constitución Pastoral 'Gaudium et Spes'», *Teología y Vida* 30 (1989) 101-117.

SILVA SOLER, J.

1987, *El significado eclesiológico de la solidaridad de la Iglesia con los pobres. Una sistematización a partir de la reflexión eclesiológica latinoamericana*, Diss., Tübingen.

SOBRINO, J.

1979, «Los documentos de Puebla. Serena afirmación de Medellín», *Puebla* 4 (1979) 208.

1981, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, Sal Terrae, Santander.

SUDAR, P.

1986, «Die Befreiungstheologie im Leben der lateinamerikanischen Kirche» en: Metz, J. B. (Hg) *Die Theologie der Befreiung: Hoffnung oder Gefahr für die Kirche?*, Patmos, Düsseldorf, 46-76.

SÜSS, P.

1978, *Volkskatholizismus in Brasilien. Zur Typologie und Strategie gelebter Religiosität*, Mainz-München.

TAMAYO, F.

1983, «Eclesiología de Puebla», en: CELAM, *La Iglesia del Señor. Algunos aspectos hoy*, Documentos CELAM 61, Bogotá, 35-57.

TRIGO, P.

1979, «Evangelización de la cultura», *Puebla* 5 (1979) 298-303.

VELASCO, R.

1983, «Eclesiología conciliar y posconciliar: Nuevas perspectivas», en: Floristán, C. *Conceptos Fundamentales de Pastoral*, Cristiandad, Madrid, 456-471.

VÉLEZ RODRIGUEZ, R.

1984, «Politischer Messianismus und Theologie der Befreiung» *Communio* 13 (1984) 343-354.

VONIER, A.

1937, *The People of God*, London.

ZAMBRANO, L.

1982, *Entsehung und theologisches Verständnis der 'Kirche des Volkes' in Lateinamerika*, Diss., Frankfurt.

Dirección del Autor:

Iglesia Santa Catalina de Siena
San Martín 761
1004 Buenos Aires
Argentina

NOVEDAD editorial



La Encíclica UT UNUM SINT - Comentarios

El Consejo Episcopal Latinoamericano -CELAM- a través de su Sección de Ecumenismo y Diálogo Inter-religioso, desea ofrecer a los obispos de América Latina y el Caribe y en general a todos aquellos que están interesados en el empeño ecuménico, un «Comentario» de cuatro artículos sobre la encíclica **Unum Sint**.

Consideramos que una ayuda en este campo es ofrecer un análisis desde diversas perspectivas que nos permitan una mejor comprensión de este importante documento sobre el ecumenismo.

Esperamos que allí encuentren un estímulo y guía para **seguir la búsqueda** de los diversos caminos que nos conduzcan a la unidad.

Estos son los títulos de los comentarios y sus autores:

- El camino ecuménico de la Iglesia Católica - **Adolfo Galeano, ofm**
- La encíclica de Juan Pablo II *Ut Unum Sint*, un paso hacia la unidad - **Julián García Hernando**
- Algunas reflexiones en torno a la encíclica *Ut Unum Sint* sobre el empeño ecuménico - **Francisco Sampedro, cm**
- La encíclica *Ut Unum Sint*. Proyecciones pastorales para América Latina - **Florencio Galindo, cm**

Páginas: 94

Precio: Col\$: 2.500,00

US\$: 2.50

PEDIDOS Y DESPACHOS

CENTRO DE PUBLICACIONES DEL CELAM
Transversal 67 No. 173-71 Bo. San José de Bavaria
A.A. 51086
Tel: (57-1) 6714789 / Fax: (57-1) 674004 ó 6121929
Santafé de Bogotá D.C.
COLOMBIA

HISTORICIDAD DE LA REVELACION Y HERMENEUTICA BIBLICA EN AMERICA LATINA

SUMÁRIO

José Severino Croatto

Teólogo, Biblista, Investigador y
Profesor en el ISEDET, Buenos Aires.
Argentino.

No contexto do Concílio Vaticano II, Dei Verbum criou um «clima» de estudo bíblico em liberdade. Na América Latina, a questão da «historicidade da Revelação», acentuada por esta Constituição, sem ser ensinada como um dado teológico, foi vivida durante estas três últimas décadas pela fé dos cristãos. Não somente em «extensão», ou seja, pela penetração da Palavra de Deus na vida das comunidades cristãs, mas sobretudo em «profundidade», com respeito à recepção da Revelação mesma. Através da leitura popular da Bíblia se entende a «historicidade da revelação» como «desatar a Deus» de uma Palavra já dada e se admite que, para Ele, a história é tão aberta e original como quando se manifestou outrora na forma em que foi «codificado».

INTRODUCCION

Treinta años después del Concilio Vaticano II el rostro de la Iglesia en América Latina ha cambiado en muchos aspectos. Uno de éstos es sin duda el que se refiere a la penetración de la Palabra de Dios en la vida de las comunidades cristianas. Lo que antes era un dominio casi exclusivo de teólogos y pastores, está siendo participado por grupos cada vez mayores.

Pero no se trata solamente de la "extensión", sino también, y sobre todo, de la "profundidad" de esta recepción de la Revelación. Sabemos de la extrema pobreza tradicional respecto del conocimiento de la Biblia entre los católicos y en una buena proporción también entre los protestantes. Las causas son numerosas, y no es éste el lugar para dilucidarlo. Pero una de ellas es el concepto extraño de la Revelación como un "depósito" de verdades.

En efecto, el concepto de la Biblia-doctrina permite despedazar a ésta, usando sólo frases o perícopas determinadas que "contienen" verdades. El pueblo no necesita, o tal vez ni puede, ir a la Biblia así entendida. Por lo demás, la manera como suele utilizarse la Biblia en la liturgia¹ y en la predicación, y no menos en su enseñanza en los seminarios, trae las mismas consecuencias. Se puede apostar, por ejemplo, con cualquiera que no sea un especialista en Nuevo Testamento (y tal vez también en este caso) a que "narre" uno de los cuatro evangelios. Según que sepa poco o mucho de su contenido, se referirá a episodios más o menos importantes, pero no sabrá presentar su secuencia narrativa, por la sencilla razón de que nunca se nos ocurre pensar en los evangelios como totalidades literarias, y por tanto significativas en cuanto tales.

¹ Con el paso del ciclo anual al trienal en las lecturas bíblicas en la misa se ha mejorado el panorama -hay más texto leído- pero el salto sigue el método tradicional que desconoce el carácter esencialmente narrativo de la Biblia.

Y sin embargo la narrativa se adapta justamente a una comprensión popular². "¿Qué de todo ello se ha modificado en estas tres décadas de revitalización de la vida cristiana en América Latina? ¿Qué tiene que ver con todo esto la hermenéutica?"

1. HISTORICIDAD DE LA REVELACION

Preguntarse por la "historicidad" de la Revelación no significa solamente tomar conciencia de que el Logos "se hizo carne y habitó entre nosotros". Se dio evidentemente en Jesús una manifestación histórica especial de Dios.

Pero "historicidad" de la Revelación significa también que toda la Biblia, desde los primeros textos hasta el último, es una "lectura" de la presencia de Dios en la vida de los hombres.

En cada cultura y en cada cosmovisión se da una manera particular de experimentar lo divino y trascendente³; una de tales maneras es la que se dio en Israel, con sus prolongaciones en la comunidad cristiana, y cuya expresión literaria quedó fijada en la Biblia. Esta, que es fruto de tradiciones releídas constantemente, es a su vez generadora de tradición.

Es lógico, por tanto, que no todo esté contenido en la Biblia. Lo que los católicos llamamos Tradición (con mayúscula) es, originariamente, una toma de conciencia y una expresión de lo que se ha señalado como revelación continua -y continuamente formalizada en discurso de fe- pero en la realidad se ha convertido nuevamente en un "depósito" cerrado, adosado al otro que es la Biblia. De modo que, a los efectos de lo que estamos diciendo, no cambia la situación.

² Como experiencia personal, siempre que nos toca dirigir un grupo de reflexión bíblica, sea de clase media o en un barrio, proponemos leer un libro, y en forma continuada; los resultados son diferentes de cuando se seleccionan perícopas sueltas.

³ Es un contrasentido hablar de un Dios único y al mismo tiempo rechazar como "falsas" las experiencias que de él (¿de quién otro si no?) se tienen en otras expresiones religiosas. Un Dios tan arbitrario y hasta "racista", que sólo se revela a un pueblo determinado, no es aceptable bajo ningún argumento y, bien pensado, llega al absurdo. Si de alguna manera se dice en la misma Escritura (cfr. Deuteronomio 4,7-8 sobre el "Dios cercano" sólo para Israel), eso tiene un valor retórico importante "*ad intra*", como es la burla por los símbolos religiosos de otros pueblos. No se puede convertir una verdad Kerigmática en verdad doctrinal. Es una noción elemental de la fenomenología de la religión.

Es una tendencia explicable del *homo religiosus* el buscar resguardar su identidad cosmovisional y práxica señalándole límites y contornos; fenomenológicamente, en efecto, busca afirmarse en una palabra arquetípica (expresión del prestigio de todo lo "originario"); pero desde el punto de vista psicológico, necesita una "seguridad" que le venga a su vez de una instancia trascendente. El advenimiento de un "canon" es un fenómeno esperado en las religiones extensas en el espacio o duraderas en el tiempo; la diversificación de las interpretaciones, un hecho absolutamente normal dentro de la historicidad humana, y buena de por sí, es controlada poniendo un límite a su propio crecimiento. Tal clausura empero no es más que coyuntural, pues el proceso hermenéutico continúa en otras formas, aceptadas o no desde el centro, pacíficas o conflictivas. En la base de este fenómeno está la experiencia de un Dios siempre nuevo o, por el contrario, "modelado" en paradigmas cerrados.

Por eso, hablar de la historicidad de la Revelación puede significar tres cosas muy distintas:

a) Por un lado, que la revelación pasada -y por ello ya conocida y transmitida tuvo lugar en la realidad histórica de Israel (a la que pertenece el Jesús histórico) y de las primeras comunidades cristianas.

b) Por el otro, que aquella revelación, que ya quedó cerrada por la creación del *corpus* bíblico (más una Tradición indefinida en sus límites pero seguramente "cerrada" también ella), tiene prolongaciones en nuestra vida real. Dicho de otra manera, significa que se actualiza, que tiene sus efectos históricos, que tiene que ver con la realidad vivida en cada generación.

Hasta aquí, estamos en la visión tradicional.

Lo señalado en el punto b. representa una toma de conciencia de que la Palabra de Dios sólo puede tener una expresión encarnada en la historia real de los seres humanos. Es muy común subrayar esta dimensión de la Revelación y sus efectos históricos. Sobre todo frente a corrientes espiritualistas o demasiado escatologizantes.

c) Con todo, "historicidad de la revelación" (ya no con mayúscula) implica también "desatar a Dios". ¿Desatarlo de qué? De una Palabra ya dada, y admitir que para Él la historia es tan abierta y original como cuando se manifestó otrora en la forma en que ya fue "codificado"⁴. Si se presta atención

⁴ A propósito usamos este lenguaje indirecto; no para ironizar sino para hacer tomar

al hecho incontrovertible de que la Revelación se expresa en un lenguaje no sólo humano sino también culturalmente condicionado, y por eso transitorio y cambiante, el teologúmeno de la "Revelación terminada" se nos aparece como una infidelidad a ese mismo Dios que quiere manifestarse como quiere⁵. Entendemos que Dios es el señor de la historia, antes de Israel y después de Israel. No le quitemos la facultad de revelarse cuando quiere y cómo quiere, en este planeta o en otros mundos⁶. Interesa en este momento mirar a un fenómeno que está en los orígenes de lo que llamamos Revelación.

Israel ha sido original no tanto por haber captado a un Dios manifestado en la historia (todo *homo religiosus* lo experimenta así) sino por haberlo captado sobre todo en la historia. También en la naturaleza, pero sobre todo en la historia concreta. Se puede decir, de una forma muy general, que en las otras expresiones religiosas conocidas, Dios (¡el verdadero Dios sin duda!) es visto sobre todo en los fenómenos cósmicos o de la naturaleza. El "sobre todo" quiere evitar los exclusivismos, sintetizados en aquella fórmula conocida de "mito o historia", que sólo muestra un desconocimiento de lo que es el mito⁷ -y de cuán importante es que haya mitos en la Biblia y en los "credos"- y una minusvaloración de otras visiones religiosas⁸. Queda de cualquier manera que la preeminencia de la revelación de Dios en la vida de los seres humanos⁹ es un rasgo esencial de lo bíblico. La Biblia es una *historia salutis* en el sentido de que muestra los actos salvíficos de Dios en la historia¹⁰, con lo que adquiere un relieve especial todo lo concerniente a la ética y a lo social, a la elaboración de un proyecto histórico, a las esperanzas y utopías, etc.

conciencia de la magnitud de los condicionamientos puestos a Dios mismo, y en su propio nombre.

⁵ En fin de cuentas la teovisión hindú, aparentemente contraria a la historicidad de la experiencia de lo divino, expresa mejor, por medio de la figura de los ayata (en el visnuismo), las nuevas formas que adopta lo inmanifiesto en cada manifestación histórica. Cfr. Sobre este tema G. PARRINDER, *Avatar and Incarnation*, Londres 1970.

⁶ Es común sacar conclusiones dogmáticas de textos retóricos y simbólicos, como es el caso de Hebreos 1, 1ss.

⁷ Hemos desarrollado la crítica a esta falsa dicotomía en los lenguajes de la experiencia religiosa. *Estudio de fenomenología de la religión* Buenos Aires 1994, Docencia, p. 207-211.

⁸ Hace tiempo que B. ALBREKTSON había negado aquella clásica dicotomía en su estudio *History and the Gods*, Gleerup, Lund 1967; véase también J. J. M. ROBERTS, *Myth versus History*, *Catholic Biblical Quarterly* 38 (1976) 1-13.

⁹ Téngase en cuenta, por otra parte, que su manifestación en la naturaleza tiene que ver también con la historia de quien lo experimenta; el ser humano no está en el mundo "en espíritu" sino que participa de toda su densidad.

¹⁰ Para que el concepto de una "historia de la salvación" no se entienda como una historiografía de los hechos salvíficos sino como la historicidad de éstos, hemos cambiado levemente el título de la anterior *Historia de la salvación* (Paulinas, Buenos Aires) en la actual *Historia de salvación* (Verbo Divino, Estella 1995).

Però de aquí surge otra consecuencia, mucho más importante para lo que estamos analizando en este trabajo.

Se trata de esa verdad tan simple y tan evidente, que tal vez por eso mismo estuvo olvidada tanto tiempo, a saber, que Dios siempre se revela en la historia humana. Y dejemos en claro que "historicidad de la Revelación" no se refiere sólo al contenido de los libros bíblicos, acompañados o no de una Tradición también cerrada. Se trataría entonces de una revelación pasada, por más relevante y normativa que sea. Y volveríamos a "encerrar" a Dios en nuestras categorías. A aquel exclusivismo de reservar a Dios para Israel añadimos otro no menos perjudicial, cual es el de ponerle un límite en el tiempo y en el espacio para su revelación.

Es decisivo que depongamos -o que comprendamos mejor- aquella noción de que la revelación está terminada. Uno no puede contentarse diciendo que la Revelación está clausurada pero que la revelación (así, con minúscula) se continúa (arriba, bajo a.). Al menos si se concluye diciendo que es una actualización de "la" Revelación, o una prolongación de sus efectos, sin salir de aquel círculo que encierra a Dios en "lo mismo". Es decisivo pasar al punto c. de arriba, que significa una ruptura epistemológica.

Es esta cuestión la que, en última instancia, está detrás no sólo de los planteos hermenéuticos sino también de la lectura popular de la Biblia. Desarrollaremos estos dos puntos.

2. LA HERMENEUTICA BIBLICA

¿Qué entendemos por "hermenéutica"?

Es muy común, sobre todo en la exégesis católica influenciada por los "manuales" de interpretación bíblica, comprender el término "hermenéutica" como equivalente de "reglas de interpretación". Es corriente ver que se dan cursos o se escriben libros sobre hermenéutica bíblica en esa línea¹¹. Se

¹¹ Cfr., por ejemplo, por lo sugerente que es el mismo título, J. M. SÁNCHEZ CARO, "Hermenéutica bíblica y metodología exegética", en A. M. ARTOLA - J. M. SÁNCHEZ CARO, *Introducción al estudio de la Biblia 2: Biblia y Palabra de Dios* (Institución San Jerónimo/Verbo Divino, Estella 1990) p. 241-435 (en la línea de lo que nosotros entendemos por hermenéutica hay unas líneas interesantes en la p. 397).

engloba todo lo que se refiere a la interpretación de los textos bíblicos, desde la historia misma de esta interpretación, pasando por todos los métodos exegéticos, hasta los temas relacionados con la "actualización" de la Palabra bíblica.

Sin embargo, "hermenéutica" significa algo muy preciso, que es menos que "reglas de interpretación" y más que "actualización" de la Biblia. Dejemos asentados tres principios esenciales que dan a entender suficientemente lo que es hermenéutica, como para apreciar en toda su profundidad los procesos que hoy se viven en América Latina en relación con la lectura de la Biblia:

a) Toda lectura de la Biblia se hace desde un lugar. Esto, que es evidente, implica sin embargo que el lector entra en el texto con las preguntas que surgen de la vida y no que sólo sale del mismo con las respuestas "textuales". Ese proceso podría llamarse "eiségesis", y no está separado del otro itinerario, el de la "exégesis".

b) Este poner en contacto el presente con el texto recibido no se explica sólo por una especie de "congenialidad" entre el lector y el autor del texto como seres históricos y de la misma naturaleza (*genus*). Esta comprensión de la hermenéutica más bien orienta hacia una atemporalidad del texto, lo que es contrario a su propia definición.

Es mucho más relevante destacar que en aquel "entrar en" el texto desde la vida se ingresa también con lo que puede ir configurándose como nueva experiencia de Dios. De esa manera habrá sintonías, pero también relecturas de las tradiciones contenidas en la Biblia.

Con la representación ya señalada de una revelación continuada de Dios en la historia, se entiende que existe una constante confrontación (de sintonía o de distonía) con lo ya dicho en otro contexto. Si el texto bíblico es fijo e inmutable por su condición de canonulo que tiene sus ventajas en cuanto es normativo y fontanal, y mientras no se lo entienda como "depósito" cerrado no lo es en cuanto debiera ser una caja de resonancia de toda nueva manifestación de Dios.

c) La lectura de la Biblia, que propiamente es una relectura, connota que el sentido de un texto crece en el momento en que es usado en un contexto de vida. ¿Qué quiere decir esto?

Como lo señala una buena comprensión de la hermenéutica, el sentido de un texto no está objetivamente contenido en él, ni es único, sino que "se produce" en el acto de la lectura, que es un acto de apropiación y acumulación de sentido. De tal modo que la intención del autor queda sobrepasada por su propio texto. En efecto, no se lee a un autor sino su texto. El anonimato de la mayoría de los libros bíblicos, fuera de pocos casos del canon neotestamentario¹², es un indicio evidente de que en las tradiciones religiosas no interesa quién escribe un texto sino qué dice éste para el que lo escucha o lee.

3. LA LECTURA DE LA BIBLIA EN AMERICA LATINA

Es un hecho reconocido, y que formará parte de la "historia" de la Iglesia en América Latina, que la lectura de la Biblia es "diferente" de la que se practica (o se practicaba) en otras regiones del mundo cristiano. Leerla desde la perspectiva de los pobres y oprimidos, o mejor dicho, que los pobres y oprimidos (como sujetos históricos) la lean desde su propia vida, cambia fundamentalmente el acceso a su mensaje. Que quede claro, por otra parte, que tal lectura popular no equivale a masiva, a una simple difusión de la Biblia. Son muy frecuentes las "semanas bíblicas" que propenden a un mayor conocimiento general de la Biblia a través de una venta de los textos y exposición de materiales educativos pertinentes, acompañado todo de orientaciones o estudios introductorios. El resultado puede ser que más cristianos lean algo de la Biblia, lo que es extremadamente positivo.

Pero la "lectura popular" supone otras cosas: es la lectura que se hace desde la vida, con sus conflictos sociales, sus problemas económicos, desde la conciencia de que la realidad es así por los factores de poder que entran en juego en la sociedad. Dicha lectura no puede ser pasiva, sino que se vuelve crítica. En este sentido: la Palabra que se lee aparece manifiestamente como el sujeto de la crítica tanto para el que lee como para que éste se sitúe ante la realidad. Y aparece también como consoladora, no por hacer dormir y aguantar en vistas de un "más allá" sino como anunciadora de un proyecto de liberación que energiza y dispone a la lucha, a la conquista de una "tierra sin

¹² A veces no se percibe cuán importante es que, por ejemplo, el Apocalipsis "de Juan" no sea de Juan, ni que algunas cartas "católicas/universales" no sean de Pedro o Santiago sino textos muy tardíos que se apropian de tales nombres como parte del sentido que tienen (no necesariamente para darles autoridad).

males"¹³. Se trata además de una lectura que necesariamente supone una praxis hermenéutica en el sentido que arriba se ha descrito. Hay en esta clase de lectura de la Biblia una ruptura epistemológica, cuyas consecuencias son, aparte del real aprovechamiento de su *Kerigma*, una transformación en la vida de las comunidades cristianas, por un lado, y una cierta "sospecha" en los ámbitos de custodia de las tradiciones, por el otro. Señal ésta de que se trata de una lectura "pertinente", que muerde en la vida, que puede llegar a ser conflictiva. Nos recuerda la lectura que los primeros cristianos hacían de los textos del Antiguo Testamento: la hacían desde la experiencia del Jesús histórico resucitado. Dicho en otra forma: el acontecimiento estaba antes que lo recibido (la tradición) y era precisamente aquello que permitía "entrar" en los textos y reentenderlos.

La mano maestra de Lucas nos da una orientación en sus dos obras sobre esta línea hermenéutica:

a) El relato de Emaús puede servir de ejemplo eminente (Lc 24,13-35): lo que aparece preanunciado en los profetas (v. 26 "¿no era necesario que el Mesías padeciera esto y así entrara en su gloria?") es en realidad una relectura de textos proféticos a la luz de la experiencia pascual de la primera comunidad cristiana¹⁴.

b) Lo mismo pasa en el relato del ministro de la reina de Etiopía (Hechos 8,26-40). El pasaje isaiano sobre el siervo sufriente y glorificado (Isaías 53) que él estaba leyendo tenía sentido, pero faltaba el referente histórico ("¿de quién dice esto el profeta?", v. 24). Felipe le anuncia la buena nueva de Jesús "comenzando desde este texto" (v. 35), pero lo que hace que dicho texto hable de Jesús es la fe misma en él como muerto y resucitado.

¹³ Adoptamos esta expresión que en la historia de las religiones sirve para indicar la búsqueda de la libertad y del "lugar" de uno y está tomada de la cosmovisión guaraní (en la que es independiente de toda influencia cristiana). Cfr. M. ELIADE, *En la búsqueda*, La Aurora, Buenos Aires 1971 y R. BAREIRO SAGUIER, *Literatura guaraní del Paraguay*, Biblioteca Ayacucho, Caracas 1980, p. 60.

¹⁴ No hay ningún texto del *corpus profético* que aluda a un Mesías sufriente. Es evidente la referencia lucana a Isaías 53, pero este célebre pasaje no es mesiánico por nada, como puede verse en la versión griega de los LXX y sobre todo en el *targum* a los profetas. En este último caso, lo que el texto arameo mantiene del sufrimiento, no es aplicado al Mesías sino a las naciones opresoras castigadas por Dios. Hemos señalado este punto, en el contexto del estudio de las relecturas, en *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*, Lumen, Buenos Aires 1994, p. 46-52.

En otras palabras, es anterior la experiencia pascual a "lo que el texto dice". La reserva-de-sentido de éste es una retrovisión que tiene su punto de partida en una nueva revelación histórica de Dios en el resucitado.

Estos datos son interesantes para una reflexión más. La manera cómo los pasajes citados -y así es todo el Nuevo Testamento, como una 'relectura continuada'- "encuentran" lo nuevo en lo antiguo (en las Escrituras) da la impresión de que se trata de descubrir lo que ya está dicho, sea para legitimar, sea para profundizar una determinada interpretación de la realidad. Es lo que aparece. La noción misma de un *sensus plenior* en el Antiguo Testamento se inscribe en esa línea. Es un punto interesante que la fenomenología del lenguaje religioso conoce muy bien.

Pero el riesgo de esta manera de hablar es que lleva a pensar una vez más en que todo está ya revelado. Sólo falta "encontrarlo". Lo que se vive como novedad histórica "ya está" de alguna manera contenido en la Revelación.

Repetimos: esta manera de hablar del hombre de fe es sumamente relevante y de gran profundidad. Sin embargo, si observamos lo que sucede en los mismos textos del Nuevo Testamento, en las versiones antiguas y especialmente en el *targum*, "lo nuevo" en realidad no cabe en la tradición recibida. La evidencia está en que, en los procesos de formalización del discurso de fe, los textos recibidos son releídos (en cuanto a su referente extralingüístico) pero sobre todo reescritos (en su forma lingüística).

En efecto, es más importante la novedad histórica que la repetición de lo dicho. Un texto sagrado tiene que hablar en el momento de la lectura, y "habla" si se refiere a la realidad presente. Por tanto, se lo "hace hablar", cambiándolo, adosándole otro texto al lado (típico de la redacción final de los libros proféticos), generando otros textos que establecen correlaciones con los transmitidos (caso del Nuevo Testamento), o que se suman a éstos. Cuando los judíos de Alejandría construyeron el admirable *midrás* del éxodo en Sabiduría 10-19 estaban señalando que el texto recibido sobre el éxodo, en el Pentateuco, ya no expresaba su situación de oprimidos "en Egipto" y que había otras claves hermenéuticas para entender a Dios como liberador: la esperanza "llena de inmortalidad" (según la hermosa expresión de 3,4) reemplaza la figura de la "salida". Ellos no necesitaban salir de Egipto sino entender su sufrimiento como un camino a una vida más plena que la que gozaban sus perseguidores.

El libro de la Sabiduría es por ello un texto de resistencia, con una inmensa fe en el Dios de la historia que habla en códigos nuevos (el texto mismo los expresa) porque se manifiesta en una realidad totalmente nueva.

En todos estos casos, hay una percepción de que Dios se manifiesta en la vida y no en los textos recibidos, por más importantes que éstos sean para iluminar la realidad. Es verdad que la Biblia es un texto que ilumina la realidad; pero en ésta última hay una continua novedad divina y no una repetición de epifanías pasadas. Mientras no entendamos correctamente esta libertad de Dios, y lo seguimos "atando" a Él mismo, lo estaremos desfigurando.

De modo que la lectura popular de la Biblia que se practica en muchos ámbitos de América Latina es cualitativamente diferente de un mero "uso" del texto. Es algo así como un poner continuamente "en sintonía" la experiencia de fe vivida en las circunstancias de la vida y lo que el texto bíblico "dice". Como si éste ayudara a formular la "primera palabra" de la fe. Es un hecho notable, que constata el análisis socio-histórico de la Biblia, que el contexto de la producción de numerosos textos bíblicos es equivalente al de los oprimidos de hoy. Eso ayuda a establecer una "sintonía" profunda. Dios empero es entendido en toda su novedad epifánica.

Porque en última instancia no es "lo que el texto dice" lo normativo, sino la vivencia de Dios en una situación concreta. Por ello no importa cierto "concordismo" que se observa en la reflexión de los cristianos que, como práctica de fe, correlacionan constantemente su vida con la Palabra bíblica. Lo importante es que ésta no es un texto del pasado que ya "dijo" sino una interpelación, una luz, una promesa, una esperanza, una utopía, etc., para el momento vivido.

Tal es la práctica que se vive en las comunidades eclesiales de base, en los grupos de estudio bíblico, en los talleres y jornadas de Biblia, y en los intentos promisorios de construir una hermenéutica india¹⁵. Es necesario decir una palabra más sobre esta cuestión de la "hermenéutica india". Alguno podrá sonreírse pensando en la intrascendencia de tales intentos (ya sucedió una vez: "¿qué de bueno podrá venir de Galilea?"). La experiencia de los "500 años", sin embargo, nos ha hecho tomar conciencia no sólo del avasallamiento de las culturas originarias del continente sino sobre todo de la incapacidad de la teología cristiana de integrar el más mínimo elemento simbólico en la doctrina o en los sacramentos. Quedan residuos mal elaborados en la llamada

¹⁵ Cfr. el ensayo programático de P. RICHARD, *Hermenéutica india*, *RIBLA* n. 11 (1992) 9-24, y el próximo n. 25 dedicado a una propuesta de hermenéutica bíblica andina. Ver también *Teología India. Primer Encuentro-taller latinoamericano*, CENAM, México-ABYA YALA, Quito 1991. Conviene releer el artículo señalado de P. Richard, sobre todo el párrafo sobre "la Revelación de Dios en la tradición religiosa india" (p. 10ss).

"religiosidad popular", expresión que en sí misma connota una cierta marginalidad de lo que se fue aceptando en expresiones secundarias de la fe. ¿Qué aporte indio hay, por ejemplo, en el rito del bautismo o de la misa? ¿Qué simbólica aborigen pudo enriquecer el credo?

La realidad que está detrás de esto es el "bloqueo a Dios", a quien no se le permite manifestarse a otros pueblos y ser "recibido" con el lenguaje de sus propias culturas. Reconocer que hay en éstas una "semilla del Verbo" (*Ad Gentes* 11) o una "*praeparatio evangelica*" (lo recuerda la misma *Dei Verbum* 6) refleja buenas intenciones pero expresa de cualquier manera una actitud colonizadora. O se remite a una revelación "en la naturaleza", a la que por lo demás se la vehicula solamente "con la razón natural" (*locus classicus* de la teología cristiana), lo que significa negar que Dios pueda revelarse en la historia de los seres humanos de cualquier cultura (que es lo que importa) y, lo más grave, que haya una experiencia de fe (¡que por definición va más allá de la razón!).

Cuando uno se pone a considerar las implicaciones de este teologúmeno, queda hasta horrorizado. La experiencia de lo numinoso, de la trascendencia, que recibe nombres según cada cultura, es el núcleo de toda fe, cristiana o no. Una cosa es entender por la razón que hay una Causa que explica la existencia y esencia del mundo (comprensión que cuyo sujeto puede ser un filósofo o también una persona sin instrucción), y otra cosa completamente diferente es la experiencia religiosa de un Dios creador. Esta vivencia tiene que ver con la fe y no con la razón, y se expresa en el lenguaje de los símbolos y de los mitos, como lo hace la misma Biblia.

Pues bien, los casos arriba señalados de trabajo bíblico desde las bases, son todos signos de esa historicidad (¡nueva!) de la revelación de Dios en la vida de los seres humanos.

4. AVANCES DE LA LECTURA HERMENEUTICA DE LA BIBLIA

Este movimiento, porque así se puede calificar a tal crecimiento de la Palabra-viva en América Latina, tiene su apoyo estructural (centros de pastoral aborigen, de catequesis, de reflexión teológica, revistas teológicas o bíblicas que nutren el estudio de la Biblia, etc.). Se pueden señalar no obstante algunos

"hechos" más estrictamente ligados al fenómeno de la lectura popular de la Biblia en AL:

a) Ante todo, figuras humanas propulsoras de este movimiento, y cuyo "arquetipo" es, sin duda, Carlos Mesters con sus círculos bíblicos y sus innumerables publicaciones. Detrás de él hay una larga lista de agentes bíblicos de gran nivel que entregan su ciencia al servicio de la gente.

b) El "grupo RIBLA", constituido en 1985 en Spio Paulo y que agrupa a un conjunto móvil de exégetas latinoamericanos que propenden a la lectura popular de la Biblia. Se reúnen anualmente para coordinar tareas, programar números de la revista, analizar la coyuntura latinoamericana y, como eje central de cada encuentro, se estudia un texto bíblico para socializar la metodología de análisis exegético. Este año la reunión tendrá lugar (habrá tenido lugar, para nuestros lectores) en Lima en la última semana de mayo y se estudiará la carta de Santiago.

c) Del mismo grupo surge la Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (que no es lo mismo que "revista latinoamericana de interpretación bíblica"), dirigida a niveles intermedios de agentes de pastoral, profesores de Biblia, estudiantes de teología y universitarios, lectores avanzados de la Biblia. Su buena recepción en América Latina, a pesar de las dificultades de distribución en el área de habla española, es un indicio de que hace falta esta clase de materiales exegéticos.

d) El Comentario Bíblico Ecuménico, sostenido por Vozes. Proyecto lento pero de gran trascendencia. Tener en América Latina una historia de la iglesia (proyecto CEHILA), un comentario de toda la Biblia, una revista bíblica específica y una teología sistemática, es un esfuerzo asombroso que supone apoyo y aliento en las bases, necesidad en la gente de recibir tales instrumentos de estudio, y es además una manera de afirmar y hacer perdurar lo logrado en una línea liberacionista, hermenéutica y popular¹⁶.

¹⁶ La edición portuguesa del Comentario Bíblico ya ha llegado a una veintena de volúmenes; la traducción al español, iniciada por La Aurora (Buenos Aires) antes de su quiebra, consta solamente de algunos textos (Ester, Efesios-Colosenses, Filemón) pero será continuada por Lumen (Buenos Aires), que ya ha publicado el comentario del 2-Isaías y tiene en prensa el Cantar de los Cantares. En Brasil se celebra anualmente un encuentro de autores del Comentario con un esquema de trabajo parecido al del grupo "RIBLA".

e) En Brasil se publica además la *Bibliografía Bíblica Latinoamericana* (desde 1988), bajo la dirección de Milton Schwantes y de Pablo Nogueira, y con el auspicio de la Escuela de Postgrado en Ciencias de la Religión del Instituto Metodista de Enseñanza Superior (Spio Bernardo do Campo, Spio Paulo). A diferencia de la *Bibliografía Teológica Comentada* del ISEDET de Buenos Aires (desde 1975), que recoge la literatura de todas las áreas teológicas y afines, cubriendo también España y Portugal, y destacando el material de estudio, la *Bibliografía Bíblica Latinoamericana* se circunscribe a lo latinoamericano (y caribeño) e incluye materiales coyunturales, pequeñas reflexiones, textos mimeografiados, etc. Ambos instrumentos son por demás valiosos por la organización y clasificación de la literatura, y por dar a conocer lo que sigue siendo útil y de otro modo se perdería.

f) Hay que destacar también que, si bien somos bien surtidos de literatura bíblica desde España (con muchas traducciones, tal vez en exceso, del alemán), las editoriales latinoamericanas hacen un gran esfuerzo por publicar obras de exégetas del continente, con indudable preferencia por materiales introductorios, memorias de encuentros y talleres de Biblia, temas de cursillos, monografías de cursos intensivos de Biblia, etc. Todo esto ayuda a profundizar en la Palabra de Dios, especialmente en un horizonte popular en el buen sentido del término.

g) Tal vez el hecho más característico del movimiento bíblico latinoamericano es la realización anual de los Cursos Intensivos de Biblia (CIB), iniciados en Brasil en la década anterior pero convertidos en rotativos por los otros países desde 1991 (México, Barranquilla, Santiago, San Salvador de Bahía, La Paz, y este año Santo Domingo). Asisten unos 40 candidatos, todos comprometidos en el trabajo bíblico de base, de todos los países latinoamericanos; el curso dura seis meses. Como generador de conciencia y multiplicador de la lectura de la Biblia en una perspectiva popular, es un acontecimiento de suma significación.

h) No menos significativa es la lectura de la Biblia desde la perspectiva de la mujer, que no es lo mismo que decir "por mujeres". Muchas mujeres leen la Biblia, como lo hacen los varones. Pero leída por ellas desde su conciencia de lo que es la mujer en la realidad, como oprimida, marginada, objeto sexual, o como liberada, sujeto de su propia historia, dueña de su cuerpo, partícipe de la vida social y política, igual al varón en todo, es volver visible a la mujer

hecha invisible en el texto bíblico¹⁷. En América Latina se producen materiales excelentes en esa línea, fruto de talleres, cursos o trabajos especializados. Esta lectura femenina es liberadora respecto de la misma Biblia, que tiene demasiadas marcas de su manipulación patriarcal y masculina y que por eso debe ser "deconstruida" por ojos de mujer¹⁸. Este extenso proceso de relectura de la Biblia "por manos de mujer" es otro de los signos de una nueva manifestación de Dios en la historia. Es una gracia que nos viene de lo alto¹⁹.

Así pues, estos "hechos" bíblicos pueden inscribirse en una totalidad temporal y espacial. En el tiempo es claro que la *Dei Verbum* afirmó a los exégetas y a los pastores en sus esfuerzos por descubrir y presentar el mensaje bíblico. Pero de cualquier manera, el interés por el estudio de la Biblia radica en primer lugar en la manera cómo los cristianos la leen desde la vida. Allí es donde sienten su provecho, su fuerza, su consuelo, sus utopías. Esto se contagia, y el movimiento bíblico va creciendo como un alud. De buenas semillas se sacan buenos frutos.

5. CONSECUENCIAS

Para retomar el tema central: todos estos valores muestran cómo, sin discutirlo abstractamente, se ha dado el proceso de "vivir" la experiencia de un Dios presente en la historia con manifestaciones siempre nuevas.

Dicho de otra manera, en estos procesos de relectura de la Palabra de Dios, la "historicidad de la revelación" no ha sido enseñada como un dato

¹⁷ Tema que desarrolla magníficamente SANDRA MANSILLA en "El tema de la mujer y la lectura popular de la Biblia": III Seminario-Taller nacional de lectura popular de la Biblia desde la mujer (IDEAS, Buenos Aires 1995) 29-61 (esp. p. 51ss, "la invisibilidad de las mujeres" en la Biblia).

¹⁸ La mujer de hoy siente como una burla ciertas identificaciones misticoides de la mujer con María como manera de "sublimar" su marginación social y religiosa, por ejemplo del ministerio sacerdotal. Un ejemplo insostenible de lectura "machista" es creer que Jesús eligió a varones para ser apóstoles (que de cualquier manera no son representados como sacerdotes en los evangelios) como voluntad divina. Basta una lectura sociológica de los textos para rechazar tal interpretación, exegéticamente nula por lo demás.

¹⁹ Nada de esto puede desprenderse de la *Dei Verbum*, porque es un proceso que surge de la vida misma de las mujeres oprimidas de América Latina, que por otra parte poco acceso tuvieron a documentos administrados por varones.

teológico, sino que ha sido vivida por la fe de los cristianos. Aunque no hubiera ningún teólogo para formularlo discursivamente, el hecho está ahí. Y eso es lo que importa.

6. LA DEI VERBUM

Esta Constitución del Vaticano II creó un "clima" de estudio bíblico en libertad. Este se hubiera dado igual, pues era inevitable que la exégesis siguiera los caminos que le señalaba la metodología histórico-crítica. Para los estudiosos, el documento en realidad significaba que tales caminos quedaban menos obstruidos que antes. Se podía estudiar sin ser acusados de modernismo o algo parecido. Eso valía para algunos ámbitos en particular.

En la mayoría de los casos, tal vez, la *Dei Verbum* no afectó en nada una praxis exegética firme y decidida basada en los métodos histórico-críticos²⁰. Más pudo molestar a los ambientes conservadores y tradicionalistas, temerosos de que el uso de los métodos histórico-críticos en la exégesis perjudicara la "verdad". Pasado el primer momento, esa euforia inicial que caracteriza los grandes acontecimientos de la historia, cada uno siguió su trabajo bíblico en la orientación conocida. Un documento como la *Dei Verbum* u otro semejante, no suelen cambiar la vida de los seres humanos (tampoco es ésa su finalidad); muchas veces, lo que hacen es asumir, con prudencia y una timidez características, lo que ya está en la práctica. Se convalida lo que ya se hace, y generalmente se ponen algunos reparos. Es difícil encontrar allí caminos nuevos respecto de lo que ya es conocido en alguna parte. Por eso su función no puede ser sino coyuntural. Responden a lo que se necesita decir en tal o cual momento.

La secuencia misma de documentos referidos al estudio de la Biblia, desde la *Providentissimus Deus* del 18.11.1893 hasta el documento de la Pontificia Comisión Bíblica de un siglo después (18.11.1993) muestra que en casi cada generación hay que "volver a hablar" sobre la interpretación de la Biblia²¹. La

²⁰ Recuerdo que en la Facultad de Teología en que enseñaba cuando se publicó la Constitución llamaron la atención otros documentos, como *Gaudium et spes*, y no hubo reacción especial frente a la *Dei Verbum*. Era reconfortante saber que se trataba de un texto abierto y positivo.

²¹ Véase un panorama secuencial en J. M+ CABALLERO CUESTA, Un siglo de interpretación de la Biblia en la Iglesia, *Hermenéutica y Biblia* (Verbo Divino, Estella 1994) 207-256.

exégesis es investigación y presupone el progreso en los métodos y en los resultados; por otro lado, la vida de las comunidades cristianas -el contexto eclesial de la fe- orienta a una relectura constante de la Palabra sagrada. Ambos niveles se interrelacionan y es necesario que la exégesis acompañe a la vida de los grupos eclesiales.

En general, la exégesis y la vida eclesial van por delante de las instituciones reguladoras. Eso es bueno, porque parte de la vida de la gente. La lectura de la Biblia que surge de ahí, con toda la ayuda de agentes de la Palabra que sea necesaria, recoge en cada momento histórico las nuevas manifestaciones de Dios en la vida de las comunidades y de los seres humanos.

Allí se experimenta realmente lo que es la historicidad de la revelación.

Dirección del Autor:

ISEDET
Camacúá 252
1406 Buenos Aires
República Argentina

NOVEDAD editorial

CIVILIZACIÓN DEL AMOR

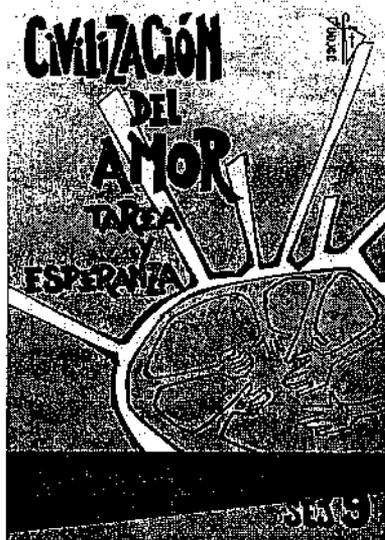
Tarea y Esperanza

2a. Edición

El manual más completo para el trabajo juvenil en América Latina y el Caribe. Experiencias vividas que han sido recogidas, compartidas, organizadas y sistematizadas y que sirven como orientación para la acción pastoral. Se quiere acompañar a los jóvenes para que descubran y se comprometan con Jesucristo y su mensaje, para que transformados en hombres nuevos e integrando su fe y su vida se conviertan en protagonistas de la construcción de la civilización del Amor.

Algunos de los capítulos centrales:

- * Importancia de mirar la realidad.
- * Recorrido histórico de la pastoral juvenil latinoamericana.
- * Fundamentos teológicos de la pastoral juvenil.
- * Civilización del amor.
- * Una pastoral juvenil constructora de la civilización del amor.
- * Pedagogía y pedagogía de Dios.
- * Opciones pedagógicas de la pastoral juvenil.
- * Opciones metodológicas.



Páginas: 384

Precio: Col\$ 8.000,00

Us\$ 9.50

PEDIDOS Y DESPACHOS

Centro de Publicaciones del CELAM

Transversal 67 No. 173-71 - Barrio San José de Bavaria / A.A. 51086

Tel: (57-1) 6714789 / Fax: (57-1) 6714004 ó 6121929

Santafé de Bogotá D.C. / COLOMBIA

O REENCONTRO DO PRIMEIRO AMOR

A RECEPÇÃO DA REFORMA LITÚRGICA DO CONCÍLIO NA AMÉRICA LATINA

SUMARIO

Marcelo de Barros Sousa

Monge beneditino, Prior do Mosteiro da Anunciação em Goiás/Brasil, Assessor nacional da Comissão Pastoral da Terra. Autor de varios livros e artigos. Brasileiro.

El autor, en este artículo, hace un estudio de la recepción de la reforma litúrgica del Concilio en América Latina, a través de seis puntos: el Concilio y la reforma litúrgica, la Constitución sobre la Liturgia y la propuesta del Concilio, la historia de la reforma litúrgica en América Latina, adaptación ritual o transformación eclesial, bosquejo de un estilo litúrgico «afro-índico», el reencuentro del primer amor.

Constata el autor que, hecha la reforma, al final de la década de los 60's, hubo un cierto alejamiento entre Liturgia y compromiso pastoral de base. Sin embargo, en los últimos años, las comunidades y las Iglesias latinoamericanas están redescubriendo y revalorizando la Pastoral Litúrgica, esencial para una profunda inculturación de la fe. Está ocurriendo «el reencuentro del primer amor».

INTRODUÇÃO

Quem, na América Latina e no Caribe, participa de encontros pastorais e movimentos eclesiais, sabe que, geralmente, os pontos altos dos encontros são as celebrações. Nas avaliações, as pessoas dizem que os momentos litúrgicos têm sido os mais marcantes. Cada vez mais, os grandes encontros e assembléias eclesiais são de natureza celebrativa. Neles, as pessoas fazem uma experiência celebrativa com a qual não contam em suas comunidades locais.

Por todo o continente, em setores de Igrejas, cresce a consciência de que é urgente inculturar mais profundamente a liturgia católica às realidades latino-americanas. Os próprios bispos, reunidos na IV Conferência do Episcopado latino-americano em Santo Domingo expressaram esta preocupação: "Temos de promover uma liturgia que, em total fidelidade ao espírito do Concílio Vaticano II, (...) busque, dentro das normas da Igreja, a adoção das formas, sinais e ações próprios das culturas da América Latina e do Caribe"¹.

No Brasil, em 1989, a 27ª assembléia geral da conferência dos bispos debateu e aprovou um documento sobre liturgia. É significativo que o instrumento de trabalho enviado às dioceses, chamava-se "Por um novo impulso à vida litúrgica"².

Quando analisamos os documentos eclesiais sobre este assunto, ou que dedicam algumas páginas à Liturgia, constatamos que o ponto de referência fundamental continua sendo sempre a Constituição do Concílio Vaticano II sobre a Liturgia (1963). De um lado, esta dependência do Concílio poderia merecer uma crítica. Em mais de trinta anos, caracterizados por tantas mudanças

¹ SD, n. 53.

² CNBB Linha 4 *Dimensão litúrgica, Por um novo impulso à vida litúrgica*, Ed. Paulinas, São Paulo 1988.

no mundo e na Igreja, nada se fez de mais novo no plano teológico e pastoral que passasse a ser um novo marco de referência?

É bom deixar que esta pergunta ressoe em nossos corações, mas a realidade eclesial exige outra resposta. Muitos percebem, hoje, na Igreja Católica, uma forte tendência a relativizar ou, mesmo romper com o espírito e o caminho aberto pelo Concílio. Se, desde o início, o *adornamento* da Igreja, proposto pelo Papa João, teve adversários, o fato é que, no momento do Concílio, estes tradicionalistas eram poucos. Tão poucos que não conseguiram impedir que os textos conciliares fossem aprovados por votações quase unânimes. Basta lembrar que quando, no dia 22 de novembro de 1963, a Constituição sobre a Sagrada Liturgia teve sua última votação, estavam presentes 2.152 bispos votantes. O texto recebeu 2.147 aprovações (*placet*) e apenas 4 *non placet* e mais um voto nulo³.

A realidade atual da nossa Igreja é diferente. Há quem fale em época de restauração, volta à grande disciplina, estação de seca e mesmo "contra-reforma"⁴. Mesmo quem discorda destas afirmações, creio que concordará que, se a votação da Constituição sobre a Liturgia, aprovada, em 1963 pela quase absoluta unanimidade dos bispos, devesse se fazer hoje em dia, entre os bispos e cardeais da nossa Igreja, certamente não receberia a mesma aprovação quase unânime.

É isto que nos leva a pensar que retomar o Concílio e recuperar a sua inspiração fundamental, não é nenhum recuo. Ao contrário, é um projeto de esperança mais ligado ao futuro do que ao passado. Certamente, na vida real, não se pode, como em filmes de aventura juvenil, viajar ao passado e, depois, retomar a nave "de volta para o futuro"⁵. O passado não existe mais para ser revivido. Mas, podemos lembrá-lo e retomar a sua herança, situados na realidade atual. Isso, sem dúvida, está acontecendo quando vemos despertar em muitas comunidades e movimentos latino-americanos, um amor, cada vez mais forte, pela Liturgia e por sua inculturação. É realmente o reencontro do

³ DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II, Ed. bilingue, Vozes, Petrópolis 1966, p. 254.

⁴ Cfr. J. BATISTA LIBÂNIO, *A volta grande disciplina*, Ed. Loyola, São Paulo 1983; ISER, AA. VV., *Estação de seca na Igreja, Comunicações do ISER* ano 9 n. 39 -1990; PAUL LADRIÈRE et RENÉ LUNEAU et alii, *Le retour des certitudes, Événements et orthodoxie depuis Vatican II*, E, Le Centurion, Paris 1987.

⁵ *Back to the Future* (De volta para o Futuro), filme de Robert Zemeckis, EUA 1985 Distrib: CIC.

primeiro amor, já que foi pela reforma litúrgica que nossas comunidades na América Latina começaram a caminhada da renovação que o Concílio Vaticano II trouxe às nossas Igrejas. Neste espírito, convido vocês a recordar como foi a recepção da Constituição do Concílio sobre a Liturgia na América Latina e o que podemos, hoje, concluir disso para a caminhada atual da Igreja.

1. O CONCÍLIO E A REFORMA LITÚRGICA

Quando, no dia 11 de outubro de 1962, iniciou-se, em Roma, o XXI Concílio Ecumênico da Igreja Católica, homens e mulheres do mundo inteiro esperavam e desejavam uma renovação eclesial. A maioria dos cristãos sentia a necessidade do que o Papa João XXIII chamava de "adornamento", uma "atualização" da Igreja à sensibilidade e mentalidade da humanidade atual.

"Antes do Concílio Vaticano II, a reforma litúrgica mais importante que ocorreu na história da Igreja Católica foi a promovida pelo Papa Pio V (+ 1572), feita para obedecer ao que mandou o Concílio de Trento. Para defender-se do protestantismo que se espalhava, a Igreja unificou todas as liturgias ocidentais na tradição romana, com livros rituais precisos e obrigatórios para todos e sob a autoridade de uma Sagrada Congregação dos Ritos" ⁶.

Apesar de que, durante estes últimos séculos, a liturgia romana pareceu manter-se fixa e inalterável, cada Papa ia acrescentando alguma oração ou devoção no Missal ou no Breviário, canonizava um novo santo e institua uma festa de sua devoção.

Em 1909, iniciou-se o Movimento Litúrgico. Nasceu mais em meio a intelectuais e especialistas como reação ao individualismo das devoções modernas e ao modo como a Igreja Católica havia restringido a Liturgia a um conjunto de normas jurídicas e rubricas rituais que diziam respeito ao padre e ignoravam a comunidade. Desde o início deste século, o cristianismo foi beneficiado por várias correntes de pensamento e ação que tiveram influência mútua e colaboraram para preparar a renovação do Concílio. Assim, o movimento litúrgico nasceu e cresceu junto com os movimentos bíblico, ecumênico e comunitário.

⁶ PELAGIO VISENTIN, *Il Vaticano II: fatti e mete raggiunte, Il Regno - Attualità*, anno XXI n. 765 (15/02/96), 108-109.

Como a celebração é um lugar de encontro para as comunidades cristãs, ao menos, cada domingo, o movimento litúrgico tocava mais diretamente na vida do povo cristão e, em meio às comunidades, desenvolveu-se mais do que outros. Entrou em diversos países e foi conquistando a simpatia de muitos, tanto do clero, como do povo. Nunca foi um movimento de massa, mas teve influência nas Igrejas. A consciência de que uma reforma litúrgica era urgente, de tal modo espalhou-se por toda Igreja Católica, que, já na década de quarenta, Pio XII instituiu uma comissão para estudar uma reforma geral da Liturgia⁷ e na encíclica "*Mediator Dei*" (1947), assumiu teses do movimento litúrgico, como o caráter teológico e pastoral da Liturgia, ação do Cristo e de toda a Igreja e fonte de vida espiritual para os fiéis.

De fato, além desta encíclica, já em 1951, Pio XII promulgou um decreto, restaurando a noite da Páscoa e em 1955, toda uma nova liturgia para a Semana Santa. É muito significativo que praticamente toda a renovação litúrgica na nossa Igreja tenha começado pela restauração da centralidade do Mistério Pascal, coração da nossa fé. Em 1958, o Pe. Comblin publica o seu primeiro livro. É sobre a Ressurreição do Cristo e ele o começa com uma citação de F.X. Durrwell que diz: "Na história da espiritualidade da Igreja, a tomada de consciência do mistério pascal figurará, sem dúvida, como o maior acontecimento do nosso tempo"⁸. Creio que a continuação da história comprova isso. Tanto a primavera teológica, pastoral e espiritual que foi para a Igreja o Concílio Vaticano II, como a realização mais profunda de uma verdadeira renovação litúrgica dependeu muito das pessoas terem compreendido e descoberto a novidade da Ressurreição de Jesus como fonte de vida, liberdade, alegria e comunhão universal.

Este tipo de revolução não acontece primeiramente na cabeça das pessoas. Começa pela prática celebrativa que tem algo de profética no sentido de que, muitas vezes, vai além da compreensão das pessoas. Assim aconteceu com a renovação da Liturgia. Por isso, quando, preparando o Concílio, o Papa João XXIII fez um inquérito entre os bispos católicos sobre os problemas a ser enfrentados pelos padres conciliares, a primeira sugestão da maioria foi no sentido de uma reforma litúrgica. A Liturgia era o campo em que havia, pelo menos, consciência da necessidade de uma reforma e, pela caminhada de tantos anos do movimento litúrgico, havia propostas preparadas. A Liturgia

⁷ Cfr. PIERRE-MARIE Gy, "Notas históricas sobre a Constituição Litúrgica", in *A Sagrada Liturgia renovada pelo Concílio*, FR. GUILHERME BARAÚNA, Vozes, Petrópolis 1964, p. 85.

⁸ J. COMBLIN, *Ressurreição*, trad. brasileira, Ed. Herder, São Paulo 1965, p. 13.

pôde, então, merecer o primeiro documento oficial do Concílio. Como veremos, isto teve vantagens e desvantagens.

2. A CONSTITUIÇÃO SOBRE LITURGIA E A PROPOSTA DO CONCÍLIO

Quem quiser compreender mais profundamente a Constituição *Sacrosanctum Concilium*, deve interpretá-la à luz dos outros documentos do Concílio que lhe foram posteriores. Textos como a Constituição sobre a Igreja, *Lumen Gentium* e a Constituição sobre a missão da Igreja no mundo de hoje, *Gaudium et Spes* explicitam uma nova visão de Igreja e de missão. Alguns importantes princípios que já se delineiam na *Sacrosanctum Concilium*, só posteriormente puderam ser desenvolvidos e aprofundados. Por isso, o conjunto do Concílio, fato e documentos nos levam a uma compreensão mais profunda e completa da natureza da Liturgia e da Constituição que o Concílio a ela dedicou.

Certamente, um princípio fundamental de toda a renovação eclesial é a convicção de que a liturgia é ação do Cristo e da Igreja. Desta noção parte a *Sacrosanctum Concilium* (cfr. SC 7). Mas, a revolução teológica e pastoral na maneira de ver e viver todo o mistério litúrgico e cada celebração depende da compreensão neo-testamentária do "sacerdócio comum e real de todos os batizados". Sem dúvida, esta convicção está presente na Constituição, cada vez que esta insiste na participação ativa e frutuosa dos fiéis. Chega mesmo a citar a carta de Pedro (1 Pd. 2, 9. cfr. SC14), mas, naquele momento em que a Constituição foi redigida era impossível aprofundar e tirar as conseqüências todas desta verdade. A *Lumen Gentium* fará isto, inclusive citando como este sacerdócio deve ser exercido em toda ação litúrgica (cfr. LG 9, 10 e 11)⁹.

O Pe. Congar, perito conciliar diz claramente: "A *Sacrosanctum Concilium* tem a mesma teologia da liturgia que a *Mediator Dei*. No ponto de vista eclesiológico, ela é anterior à *Lumen Gentium*"¹⁰. A mesma evolução aconteceu com o princípio da catolicidade, com uma teologia mais ecumênica do

⁹ Cfr. J. P. JOSSUA, "La Constitution 'Sacrosanctum Concilium' dans l'ensemble de l'oeuvre conciliaire", in *Vatican II, La Liturgie après Vatican II*, Col. Unam Sanctam 66, Ed. du Cerf, Paris 1967, p. 131-132.

¹⁰ Y. CONGAR, "L' Ecclesia, sujet de l'action liturgique", in *la Liturgie après Vatican II*, idem, p. 272.

sacrifício, com a própria compreensão da missão e da relação entre o culto e a vida.

A primeira Constituição do Concílio diz: "A Liturgia, pela qual, principalmente no divino Sacrifício da Eucaristia, "se exerce a obra da nossa redenção", contribui do modo mais excelente para que os fiéis expressem em suas vidas e aos outros manifestem o mistério de Cristo e a genuína natureza da verdadeira Igreja" (SC 2). "O Cristo foi enviado pelo Pai, assim como enviou os apóstolos não só para anunciarem, mas para levarem a efeito o que anunciavam: a obra da salvação, através do sacrifício e dos sacramentos, sobre os quais gira toda a vida litúrgica" (SC 6) A Constituição deixa claro que "a liturgia não esgota toda a ação da Igreja" (SC 9), "todavia, a Liturgia é o cume para o qual tende a ação da Igreja e, ao mesmo tempo, é a fonte de onde emana toda a sua força" (SC 10).

Em nenhum momento, o Concílio, ou a teologia católica negaria estas afirmações, mas os documentos posteriores nos ajudam a entendê-las no seu verdadeiro contexto. Trazem matizes que evitam uma compreensão meramente cultualista da fé.

Este assunto pode parecer menos importante. Mas, na história da renovação da Igreja em nosso continente foi importante. Ninguém nega a afirmação da Sacrosanctum Concilium de que a liturgia é a fonte e o cume de toda a vida da Igreja e que a obra da salvação realize-se através dos sacramentos. Mas, trabalhando, por mais de vinte anos, na Pastoral Popular, sei que a compreensão sem matizes desta afirmação, levou uns a entenderem a missão da Igreja no plano exclusivamente religioso e cultual, enquanto outros condenavam um tipo de pastoral sacramentalista e punham em dúvida o caráter verdadeiramente salvífico e, neste sentido, missionário e profético da liturgia. Quando deviam valorizar o culto, viam-no, apenas, como meio de catequese ou comunicação pastoral. Certamente, não é por acaso que em 1969, nas Conclusões de Medellín, a Liturgia recebeu ainda um documento (Med. 9). Mas, dez anos depois, em Puebla, a questão litúrgica entrou no capítulo sobre "Meios para a comunhão e participação, junto com o testemunho, a catequese, a educação e a comunicação social"¹¹.

¹¹ Cfr. PUEBLA, *A Evangelização no presente e no futuro da América Latina*, texto oficial da CNBB, Ed. Vozes, 1979, p. 236- 242.

O Concílio, no Decreto sobre a atividade missionária, proclama: "O plano divino da salvação não se realiza apenas no interior dos homens, ou por iniciativas, mesmo que sejam religiosas, nas quais de muitos modos, eles procuram a Deus" (AG 3). "A Igreja cumpre a sua missão, quando se faz presente a todos os homens ou povos, a fim de levá-los à fé, à liberdade e à paz de Cristo, pelo exemplo da vida, pela pregação, pelos sacramentos e demais meios da graça" (AG 5).

Na Constituição sobre a Igreja no mundo, "o Concílio exorta os cristãos a procurarem desempenhar fielmente as suas tarefas terrestres, guiados pelo espírito do Evangelho. Erram os que (...) julgam poderem negligenciar os deveres terrestres. Os cristãos estão mais obrigados a cumpri-los, por causa da própria fé. Erram igualmente as pessoas que pensam que podem entregar-se de tal maneira às atividades terrestres, alheios à vida religiosa, julgando que ela consiste somente nos atos do culto e no cumprimento de alguns deveres morais. Este divórcio entre a fé professada e a vida cotidiana de muitos deve ser enumerado entre os erros mais graves do nosso tempo"(GS 43).

Na América Latina, a própria caminhada da Igreja nos leva a perceber que a obra da salvação realiza-se na liturgia, mas não de um modo absoluto, ou em si mesmo e sim como expressão e fonte alimentadora para que aconteça na doação da vida, no amor, no serviço aos irmãos e irmãs. Esta discussão vem de longe e coloca o problema da relação entre liturgia e vida. De fato, desde Santo Tomás de Aquino, a teologia escolástica distinguia "*sacramentum et res*". Na Liturgia *exerce-se, ou efetua-se* a obra da nossa redenção, enquanto sinal que é eficaz e realiza o que anuncia, mas é sinal e não a realidade em si.

A Constituição *Sacrosanctum Concilium* diz isto, mas de modo ainda incipiente. Medellín cita o Concílio quando afirma que "a Liturgia é obra do Cristo e do seu corpo que é a Igreja" (SC 7), mas tira conclusões que sublinham mais o elemento divino e humano presentes na celebração: "A liturgia contém a iniciativa do Pai e a resposta da humanidade" (Med. 9, 2). "O gesto litúrgico não é autêntico se não implica um compromisso de caridade, um esforço sempre renovado para ter os sentimentos do Cristo Jesus e uma contínua conversão.(...) A celebração litúrgica coroa e comporta um compromisso com a realidade humana, com o desenvolvimento e a promoção, precisamente porque toda a criação está inserida no desígnio salvador que abrange a totalidade do homem" (cfr. GS 43 e 4; Med. 9, 4).

Lembro-me de ter escutado comentários lamentando que o Concílio não tivesse começado pela discussão e aprofundamento da natureza e da missão

da Igreja. É uma discussão inútil já que na prática não foi isto o que aconteceu. Mas, é bom lembrarmos que o Pe. Comblin chega a refletir diferentemente:

"O Concílio foi para todos os seus participantes um processo de descobrimento e de estudo. O próprio Concílio foi um processo de aprendizagem. (...) No Vaticano II, principalmente no início, muitos teólogos e bispos ficaram desorientados porque o Concílio operava de acordo com outro modo de pensar (do que o que a Igreja costumava usar em seus documentos). O Concílio voltou a um pensamento de tipo simbólico semelhante ao modo de pensar da Bíblia e dos Santos Padres. Procurou desenvolver uma linguagem simbólica. Por exemplo, foi a partir da discussão sobre a liturgia que os Padres conciliares descobriram o símbolo do povo de Deus. Este preocupou os canonistas e muitos teólogos pela sua falta de rigor conceitual. Mas, ele tem valor simbólico tão grande que a sua adoção repercutiu em todos os documentos ulteriores"¹².

3. A HISTÓRIA DA REFORMA LITÚRGICA NA AMÉRICA LATINA

3.1. Antes do Concílio

Quando, estuda-se o Movimento Litúrgico, a referência é sempre personalidades como Dom Gueranger, na França, os irmãos Wolter na Alemanha e Lambert Beadouin na Bélgica, além de alguns grupos em outros países da Europa e nos Estados Unidos. No início, principalmente na obra de um monge como Dom Gueranger, o movimento era de restauração litúrgica. Visava purificar a liturgia romana dos acréscimos que ela recebeu ao incorporar elementos franco-germânicos. Pretendia, assim refazer uma liturgia romana que fosse mais pura e original, enquanto romana. Portanto, visava mais restaurar e "voltar às origens" do que atualizar e ligar o culto com a vida da Igreja de hoje.

No Brasil e em alguns países da América Latina, as idéias do Movimento Litúrgico entraram através da Ação Católica e de alguns grupos de intelectuais católicos como o grupo que, liderado por Dr. Alceu Amoroso Lima e Dom Martinho Michler, já em 1935, fundou o Centro Dom Vital, a Ação Universitária Católica e o Instituto Católico de Estudos Superiores, provavelmente o primeiro

¹² J. COMBLIN, Vaticano II, ontem e hoje, *Vida Pastoral* (125/ nov-sez. 1985), 2 e 7.

curso de teologia para leigos na América Latina. Desde meados da década de trinta, este grupo, reunido em torno do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, junto a outros pequenos grupos de Ação Católica, espalhados pelo Brasil e em outros países, representava os ideais da reforma litúrgica.

Desde 1941, os fiéis podiam contar com "O Missal Quotidiano" e vários outros livros litúrgicos, traduzidos por Dom Beda Keczkeisen e editados pelas Oficinas Tipográficas do Mosteiro da Bahia para todo o Brasil. Também em São Paulo, já na década de cinquenta, o povo podia seguir a Missa dominical com folhetos litúrgicos que foram os precursores dos atuais folhetos que se espalham por todo o Brasil.

No Brasil e na América Latina, a renovação litúrgica deve muito a homens como Dom Clemente Isnard que, tendo sido formado neste grupo pioneiro, participou ativamente do Conselho nomeado pelo Papa Paulo VI para executar a reforma litúrgica e, tanto na CNBB, como no CELAM, por vários anos, orientou e acompanhou a caminhada da renovação litúrgica¹³.

Entretanto, mesmo a estes grupos que preparavam uma reforma litúrgica, o Concílio surpreendeu e nem sempre foi fácil compreendê-lo e assimilá-lo.

Para a América Latina, como para todo o terceiro mundo, o Vaticano II com suas propostas e o caminho novo que apontou, foi uma imensa surpresa. A Igreja latino-americana não preparou o Concílio, nem estava preparada para ele, embora fosse o único continente do mundo a ter um Conselho dos bispos (CELAM), fundado desde 1956, como no Brasil tínhamos a CNBB, desde 1952.

3.2. Após o Concílio

Todo o movimento teológico e pastoral que culminou com o Concílio desenvolveu-se em países como a França, a Bélgica e os Estados Unidos. "Antes do Vaticano II, as Igrejas da América Latina, como de todo o terceiro mundo eram cópias materiais das Igrejas do primeiro mundo. Não tomavam quaisquer iniciativas. Só com o Concílio, descobriram que podiam ter uma originalidade e uma vocação específica"¹⁴. Certamente, no andamento dos

¹³ Cfr. D. CLEMENTE ISNARD, *O Movimento Litúrgico no Brasil*, Apêndice ao livro de Bernard Botte, *O Movimento Litúrgico*, Ed. Paulinas, São Paulo 1978, p. 205 ss.

¹⁴ J. COMBLIN, Vaticano II, ontem e hoje, *Vida Pastoral* (125/ nov-sez. 1985), p. 9.

trabalhos do Concílio, uma expressão desta originalidade e, mesmo da vocação própria dos latino-americanos, foi a capacidade de articular. A América Latina era a única região do mundo em que os bispos já se reuniam em conferências. Homens como Hélder Câmara (de Olinda-Recife) e Manuel Larrain (de Talca) tinham adquirido uma tal experiência de reunir os bispos e ajudá-los a formar uma posição comum, que, nos corredores, deram uma preciosa contribuição a todas as sessões do Concílio¹⁵.

Este mesmo carisma fez com que a renovação do Concílio chegasse a nós, através da Liturgia, especificamente da realização de Semanas Litúrgicas que aconteceram, de norte a sul do Brasil e também na Argentina e em outros países do continente. Estas Semanas Litúrgicas foram uma primeira ocasião para apresentar ao povo católico as propostas de renovação do Concílio. Visavam a reforma litúrgica, porque esta era a renovação imediata proposta pelo Concílio, mas, de fato, acabavam sendo encontros de renovação de toda a vida eclesial. Basta lembrar que um dos primeiros livros escritos para servir de subsídio para as semanas litúrgicas já saía durante o ano de 1994 e justamente chamava-se: "Renovemos a Paróquia"¹⁶.

As Semanas de Liturgia eram, geralmente, promovidas pelos secretariados litúrgicos dos regionais da CNBB. Foram um primeiro ensaio dos encontros sobre renovação paroquial e formação de comunidades animados por missionários como Raimundo Caramurú e Pe. José Marins que, com sua equipe, desde o pós-Concílio percorre toda a América Latina, promovendo uma verdadeira renovação eclesial em nosso continente.

"Um momento que gerou esperanças e novas perspectivas foi o encontro de teólogos, biblistas e pastoralistas de todo o continente em Viamão (Rio Grande do Sul - Brasil). Roma convocou, promoveu, cobriu os gastos e enviou os professores Pe. Danielou, Roguet e o bispo Carlos Colombo. Tratava-se de apresentar a teologia conciliar aos teólogos da América Latina. Foi, então que teve lugar a primeira missa concelebrada no continente, sob os auspícios de Dom Manuel Larrain, bispo de Talca (Chile) e presidente do CELAM.

(...) A partir deste momento, é que começa a se concretizar a possibilidade de um Instituto de Pastoral do CELAM. (...) Depois, passou a uma etapa em que se

¹⁵ Cfr. J. O. BEOZZO, *A Igreja do Brasil, de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo*, Vozes, Petrópolis 1994, p. 76-79.

¹⁶ Cfr. D. HILDEBRANDO MARTINS, OSB; *Renovemos a Paróquia*, Ed. Lumen Christi, Rio de Janeiro 1964.

centralizava em diversos lugares: Instituto de Catequese em Santiago do Chile, de Liturgia em Medellin e de Pastoral em Quito¹⁷.

Naquele encontro, a liturgia ainda era uma preocupação central. Talvez até porque os três professores eram pessoas com grande sensibilidade e formação litúrgica. Até fizeram ali, a primeira grande concelebração latino-americana. Mas, o desafio era como fazer da liturgia uma atividade menos de cúpula e mais de todos; uma verdadeira celebração da vida, na qual as comunidades tivessem um verdadeiro protagonismo.

Em nossos países, a primeira medida concreta da reforma litúrgica foi passar as celebrações do latim para a língua do povo. Estas traduções já existiam e estavam espalhadas nas mãos dos fiéis. Em muitos lugares, já havia o costume do povo dialogar com o sacerdote as respostas mais comuns. Entretanto, Roma exigia traduções aprovadas oficialmente e unificadas para cada idioma. Países que têm a mesma língua tiveram de usar na liturgia as mesmas expressões e textos, mesmo se o português do Brasil é diferente do usado em Portugal, em Angola, ou Moçambique. Em 1970, dizia-se que, em todo o mundo, já havia 364 versões dos textos litúrgicos. Na América e Caribe, mesmo grupos lingüísticos menos numerosos, como o povo do Haiti que fala creolo e povos como os quéchua e aymara ganharam Missais e outros livros celebrativos impressos em suas línguas.

Assim, em todos os países, as comunidades passaram a usar a língua falada pelo povo, começaram a celebrar no altar "*versus populum*" e simplificaram os ritos, obedecendo às novas normas, emitidas pelo Vaticano. Em geral, foi um processo rápido. Como no Concílio, também a renovação de nossas comunidades começou pelas mudanças no modo de celebrar e não por um aprofundamento bíblico, ou por uma visão nova de Igreja. Por isso, na maioria dos lugares, executaram-se os elementos da reforma litúrgica, mas sem apreender o seu sentido mais profundo. Não transformaram o conceito de liturgia e mesmo de Igreja.

É doloroso confessar, mas temos de reconhecer que, na maioria das vezes, a reforma litúrgica manteve-se em uma certa superficialidade e não foi aprofundada. "As traduções ficaram muito literais e nem nestes novos textos, levou-se em conta o verdadeiro espírito da reforma. Verteram-se os termos do

¹⁷ J. MARINS E EQUIPE, *De Medellin a Puebla, A práxis dos padres da América Latina*, Ed. Paulinas, São Paulo 1979, p. 21.

texto original e não o sentido fundamental do conteúdo da fé em cultura autóctone. Menos ainda se teve a preocupação de transmitir o verdadeiro sentido do momento litúrgico dentro da mentalidade eclesiológica do Vaticano II¹⁸.

Este é, certamente, um dos motivos pelos quais, em todo o continente, a renovação litúrgica empolgou as comunidades somente no primeiro momento do após-Concílio. Poucos anos depois, não contou mais com o mesmo interesse e apoio da parte dos agentes de pastoral mais engajados e das comunidades populares. Os mais avançados não se contentavam com o tímido campo que lhes era permitido e os mais tradicionais tinham medo de mudanças mais profundas.

Durante o primeiro sínodo dos bispos em Roma (setembro de 1967), o cardeal Raul Silva Henriquez, arcebispo de Santiago do Chile, falou aos jornalistas sobre como via a renovação litúrgica na América Latina e em todo o mundo:

"Tenho a impressão de perceber dois tipos de comunidades litúrgicas: a) um tipo satisfeito com a conservação das obras de arte do passado (...) e que tem um conceito de mistério que inclui como revestimento sensível uma língua e ritos ininteligíveis, como se fossem instrumentos portadores da sacralidade. b) e um tipo insatisfeito com o passado, ainda que belo, e inquieto diante do futuro. (...) Este segundo tipo interpreta bem a mentalidade do homem de hoje. Passar do primeiro ao segundo tipo é um pouco como sair de um belo museu de obras de arte para entrar no laboratório de um artista: é toda uma mudança de coisas e de mentalidades. No laboratório, há mais riscos e menos perfeição estática, coisa inevitável numa autêntica reforma"¹⁹.

Do jeito como evoluiu no após-Concílio, a reforma litúrgica tornou-se, cada vez mais, um assunto de competência das autoridades e foi restringindo-se ao clero e à preocupação com o que era permitido ou não. Quando, em todo o continente, preparava-se a Conferência de Medellín, muitos de nossos países debatiam-se com problemas sociopolíticos da maior gravidade e, por toda a parte, fazia-se sentir o anseio de nossos povos por sua libertação. Infelizmente, a Liturgia era, geralmente, tratada de um modo que parecia exclusivamente voltada para dentro do santuário e desligada das preocupações mais urgentes da vida do povo.

¹⁸ MAUCYRM GIBIN, O Pós-Concílio: ganhos e perdas na renovação litúrgica, *Vida Pastoral* 125, p. 19.

¹⁹ CARD. SILVA HENRIQUEZ, O Sínodo dos Bispos de 1967, *Comunicações*, in *REB* Dez. 1967, fasc. 4, p. 929.

4. ADAPTAÇÃO RITUAL OU TRANSFORMAÇÃO ECLESIAL?

Se, de fato, o Concílio Vaticano II significou na Igreja um novo Pentecostês, o primeiro sinal disso foi uma disposição da Igreja em reformar-se, não apenas no sentido de uma maquiagem, mas na profundidade de uma verdadeira conversão. O espírito com o qual o Papa João XXIII convocou o Concílio foi o de instaurar um processo de renovação que levasse à Igreja a tornar-se mais evangélica, capaz de preparar-se para a unidade com as outras Igrejas, para dialogar positiva e humildemente com o mundo moderno e melhor exercer a sua missão de ser servidora da humanidade, como instrumento da paz e da justiça.

Neste sentido, a Reforma Litúrgica enriqueceu o rito romano com elementos que são de um valor sempre atual. Por exemplo, o maior uso da Sagrada Escritura e a preocupação de dar um sentido e linguagem mais bíblica aos ritos e sacramentos, como também o cuidado para que os sinais litúrgicos se tomassem mais claros e compreensíveis para as pessoas de hoje, são conquistas importantes e atuais. Mas, nenhuma mudança concreta consegue traduzir totalmente o espírito que a gerou. Nenhuma modificação meramente ritual consegue libertar a Igreja dos resíduos de clericalismo e de fechamento sobre si mesma.

Os melhores dos nossos bispos, inclusive os mais abertos à reforma litúrgica, lançaram no Concílio à toda a Igreja, um forte apelo evangélico à simplicidade e à pobreza. Propunham que os pastores não fossem mais príncipes e sim servidores. Comprometeram-se a renunciar a títulos de honra, jóias e insígnias de ouro e a manifestar, por sinais concretos, a disposição de ser irmãos dos seus irmãos e irmãs.

A reforma litúrgica, ou teria esta mística, ou não seria uma verdadeira reforma. Aprendi isto, ainda muito jovem, acompanhando Dom Hélder Câmara em algumas celebrações. Lembro-me de um pequeno incidente ocorrido, no mesmo ano em que o Concílio encerrou-se. Eu tinha dezenove anos, era noviço beneditino e acólito da Missa numa festa paroquial de padroeira. Armaram um altar em frente à Igreja no qual o arcebispo ia "presidir" a Missa para a multidão que vinha à procissão. Atrás do altar, havia uma cadeira imensa e alta, um verdadeiro trono para o celebrante. Percebi que Dom Hélder olhou a cátedra com estranheza. O vigário, um padre jovem que coordenava semanas litúrgicas em toda a arquidiocese, conhecia-o bem.

Mandou que eu removesse dali aquela cadeira, trocando-a por uma bem mais simples e discreta. Mudei a cadeira e a Missa começou. Assim que o leitor aproximou-se para a primeira leitura, o padre fez um gesto para o arcebispo sentar-se. Dom Hélder não se mexeu. Continuou em pé, em frente ao altar. Eu estava ao lado, quando vi o vigário aproximar-se e insistir para que ele se sentasse. Lembro-me, até hoje, da voz mansa, mas persuasiva, de Dom Hélder:

- "Você não está vendo que o povo todo está de pé? Como quer que eu sente? Olhe essas mães com crianças no braço. Leve uma delas para sentar".

Era um princípio da reforma litúrgica que nenhum livro ensinava.

Mais tarde, já na época em que preparava-se Medellín, estávamos num grupo de jovem e começávamos a celebração, quando, de repente, sem ninguém esperar, entra na sala o arcebispo e senta-se numa das últimas cadeiras da roda. O grupo mostrou-se inquieto e incomodado. Vários sugeriam que ele viesse à frente. A irmã que coordenava resolveu explicitar o princípio litúrgico:

- Dom Hélder, em nome do grupo, estamos lhe pedindo que venha à frente. Não é uma questão de poder, mas para nós o senhor representa o Cristo.

Ele continuou no seu lugar, mas respondeu:

- Para representar melhor o Cristo, preciso assumir o último lugar. O Cristo se fez servo e não ocupou os primeiros lugares.

Aparentemente, podia tratar-se de um detalhe, mas pessoalmente, penso que aí está o problema que fez com que a reforma litúrgica não avançasse mais em nosso continente. Mudaram os ritos, mas nem sempre reviram o espírito que os animava. O próprio documento de Medellín diz isto: "Verifica-se a pluralidade de situações na renovação litúrgica. (...) De modo geral, é insuficiente. Falta sobre o conteúdo da reforma, uma mentalização que é especialmente importante para o clero... A liturgia não está integrada organicamente na educação religiosa, faltando a mútua compenetração" (Med. 9, 1).

A Igreja latino-americana aprofundou um caminho próprio, descobrindo a sua vocação. "Em Medellín, aplicaram-se para a América Latina as conclusões

do Vaticano II. Mas, a conferência de Medellín foi muito mais do que isso. Foi como a carta de fundação de uma Igreja latino-americana, unida às demais, mas consciente da sua particularidade, dos seus desafios próprios, e da liberdade que tinha para dar ela própria a resposta adequada aos seus desafios²⁰.

Como teria sido importante que toda a dimensão litúrgica acompanhasse este novo caminhar. Infelizmente, isso não aconteceu. Em Roma, apesar da sensibilidade litúrgica do papa Paulo VI e da sua abertura, pessoas responsáveis desta área eram mudadas e o processo de abertura sofria ataques. Na América Latina, a Reforma Litúrgica nunca foi além de uma simplificação dos ritos e de uma adaptação das celebrações ao mundo moderno e à mentalidade mais técnica e racional. Não se adaptou a liturgia à sensibilidade popular latino-americana. O Documento de Medellín encerra-se propondo que a liturgia busque unir-se mais às expressões da religião do povo. A linguagem é ainda tímida e a motivação é frágil: "Sendo tão arraigadas em nosso povo, certas devoções populares, recomenda-se a procura de formas mais convenientes que lhes dêem conteúdo litúrgico, de modo que sejam veículos da fé e de compromisso com Deus e com os homens" (SC 13) Med. 9, 13²¹.

As comunidades pobres, que vêm de culturas ancestrais onde a cor, o cheiro, a festa e os gestos têm importância fundamental, sentiram um grande empobrecimento da liturgia. As celebrações tornaram-se muito mais racionais, pouco envolventes e mesmo pouco espirituais.

Em 1975, em um estudo sobre o andamento da reforma litúrgica, Álvaro Botero diz: "O problema das igrejas latino-americanas é não terem ambientação e preparo. Entraram, prematuramente, numa reforma litúrgica não suficientemente compreendida pelos bispos e pelo clero, não aceita por muitos e distanciada do povo (...) Daí, decorre, em parte, a situação crítica em que vive a liturgia no continente: fazem-se mudanças exteriores sem catequese nem preparação suficientes... uma liturgia muito culta, de elite, que não está chegando ao povo"²².

²⁰ J. COMBLIN, *Vaticano II, ontem e hoje*, op. cit., p. 9

²¹ CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO, *Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio* (Conclusões de Medellín), Ed. brasileira aos cuidados de Odilon Orth, Ed. Vozes, Petrópolis 1970, p. 106-110.

²² A. BOTERO ALVAREZ, Liturgia e valores das culturas nativas, in *REB*, fasc. 138 junho 1975, p. 392.

Apesar de compreender que, na época, o autor se expressasse assim, devo confessar que não creio que o problema fosse, ou seja ainda hoje, a ignorância do povo, ou o fato de ter faltado à reforma uma catequese explicativa mais completa. O motivo mais profundo era outro. O que nós vivíamos era o sofrimento de ver que, enquanto a pastoral e as preocupações das Igrejas mais comprometidas com o povo iam num sentido, a reforma litúrgica parecia ir em outra direção. As pastorais populares procuravam ligar o culto e a vida, a partir das expressões das culturas e da devoção do povo. Por toda a América Latina, canções de compromisso com o povo e de denúncia do militarismo tornavam-se símbolos fortes de resistência. Para muitas pessoas que arriscavam a vida para cumprir as linhas pastorais definidas por Medellín, cantar "Hermano, dame tu mano", com Victor Jara, assassinado pelos militares do Chile, ou envolver toda uma assembléia "caminhando e cantando e seguindo a canção", era um modo de expressar confiança, coragem e amor. Os lavradores faziam os seus cânticos próprios. No centro-oeste brasileiro, contavam a parábola do trigo e do joio como sendo a do arroz e do tibete, que eram as culturas que eles conheciam.

Como podiam ser formados para compreender as normas e princípios da correta reforma litúrgica? Lutando no mundo contra autoridades impostas e que determinavam tudo sem deixarem lugar à discussão, como compreender que deveriam previamente licença para as coordenadoras de comunidade pudessem dar a comunhão aos companheiros, ou para que, nas celebrações, se fizesse o ato penitencial após o Evangelho e não no início da celebração?

Penso que existia e persiste até hoje, em nossas comunidades e seus pastores a necessidade de uma maior formação teológica, litúrgica e pastoral. Mas, o problema mais profundo da reforma litúrgica foi o pouco espaço para o diálogo e a liberdade de criar. Mesmo lidando com liturgistas e pessoas bem formadas, muitas vezes, escutei expressões como: "Isso não é litúrgico", "Isso não pode fazer". Eu mesmo devo tê-las usado sem pensar mais profundamente. Quanto mais li e estudei a história da liturgia e fiz comparações entre os diversos ritos, mesmo os mais antigos e considerados tradicionais da Igreja, mais descobri que há princípios e elementos básicos que são universalmente (antropológica e teologicamente) válidos, mas a maioria das normas e costumes são relativos. Posso dizer que, na liturgia latina, não se costuma cantar "Aleluia" na Quaresma. Posso, mesmo, mostrar como este costume tem nos ajudado espiritualmente. Mas, não posso desconhecer que os ritos orientais todos sempre usaram o Aleluia até na 6ª feira santa e não são menos espirituais. No Brasil, seguimos o rito latino e não algum rito oriental, mas na adaptação deste rito à nossa realidade, devo manter-me mais atento ao que as comunidades

têm vivido. Se não for assim, caímos no mesmo dogmatismo e teorismo de certos grupos políticos que privilegiavam sempre a teoria e não a realidade. Como ironicamente dizia alguém: "Se o defunto for grande demais para o caixão, corte-se o pé do defunto". É importante ajudar as Igrejas latino-americanas a terem uma sensibilidade e uma formação litúrgica, mas é também importante que a reforma litúrgica aceite aprender com outras culturas.

Em seu artigo, bom e profundo, Álvaro Botero conclui que havia, então, chegado a hora da terceira etapa da reforma litúrgica. A primeira teria sido simplesmente traduzir os textos como estavam, a segunda etapa consistiu na reformulação do Missal e dos demais livros. A terceira etapa seria justamente o momento de maior adaptação e criação, a cargo das conferências episcopais.

A Constituição do Concílio sobre a Liturgia havia dito que não desejava impor uma rígida uniformidade (SC 37). Ao contrário, estimulava uma sadia criatividade e adaptação a cada cultura e situação (SC 39-40).

Evidentemente, este pluralismo litúrgico recebeu um maior fundamento teológico com a Constituição sobre a Igreja que aprofunda a noção de unidade baseada na diversidade e ensina que cada Igreja local é plenamente Igreja: "nelas e por elas subsiste a Igreja Católica, una e única". "De fato, os bispos, fundamento da unidade em suas Igrejas particulares, fazem, por sua união colegial com o bispo de Roma e sob o seu primado, a comunhão na unidade de todas as suas diversas Igrejas, com sua disciplina própria, seus próprios usos litúrgicos e seu patrimônio teológico e espiritual" (cfr. LG cap. III, n. 23).

A renovação eclesial proposta pelo Concílio dependia da intensidade e seriedade com a qual a hierarquia da Igreja Católica, tanto na Sé de Roma, quanto nos diversos continentes do mundo, realmente acreditasse e aceitasse pôr em prática este princípio básico da eclesiologia do Concílio. Por isso, é compreensível que, no sentido mais pleno, não tenha podido avançar mais. A tal terceira etapa da reforma litúrgica nunca chegou a acontecer oficialmente. Não por culpa dos responsáveis locais ou regionais, mas porque não havia um verdadeiro clima de liberdade. O Concílio abriu um caminho e indicava possibilidades. Houve momentos em que parecia mesmo que as autoridades aceitavam a liberdade da iniciativa das bases. Mas estas, por tantos séculos, condicionadas, não conseguiam ser elas mesmas. Como ser criativos sem liberdade e sem correr riscos? Conforme a Constituição e outros documentos, as adaptações poderiam ser ordinárias e extraordinárias (cfr. SC 39-40). As adaptações ordinárias ficavam a cargo da Conferência Episcopal, ou, em casos bem precisos e, finalmente, diminutos, do Bispo em sua diocese e em casos

já descritos como alternativas nos próprios rituais, do próprio presidente da celebração. (Chamavam de adaptações ordinárias, ou alguma variação já prevista no próprio ritual, ou traduções mais populares de algum texto, ou simplificar algum rito).

As adaptações ordinárias podiam ser feitas e, após experimentadas, deveriam ser propostas à autoridade central da Igreja. No caso das adaptações consideradas extraordinárias, mudanças consideradas mais profundas, *antes de qualquer iniciativa, tem de se pedir licença à autoridade de Roma.*

A Terceira Instrução do Conselho para execução da reforma litúrgica (05/09/70) prescreve que "em relação à Missa, deve-se considerar sem vigor todas as licenças que haviam sido dadas em vista da reforma do ritual". Mais adiante, deixa aberto que "se for necessário proceder a mais amplas adaptações... e se julgar oportuno fazer alguma experiência, a conferência episcopal a realize sempre de acordo com as diretrizes disciplinares que já foram previstas pela constituição"²³.

Em relação a esta questão, historicamente, houve alguns impasses dolorosos na reforma litúrgica na América Latina. Desde a época de Medellín, as comunidades eclesiais de base e os movimentos cristãos populares deram passos no sentido de uma inculturação litúrgica, mas a verdade é que, muitas vezes, estes passos não foram reconhecidos pelas autoridades e nem foram acompanhados pelas pessoas responsáveis da reforma litúrgica nos países, ou regiões.

5. ESBOÇO DE UM ESTILO LITÚRGICO AFRO-LATÍNDIO²⁴

Quando, adaptando o Concílio à nossa realidade, a conferência de Medellín consagrou uma Igreja latino-americana que se definia como serviço à promoção humana e à libertação do ser humano todo e de todos os seres humanos, vários países do continente estavam vivendo ou entrando em regimes militares e

²³ Id. *ibid.*, p. 401.

²⁴ Peço licença de usar este neologismo que escutei por aí e que sintetiza bem as três vertentes das culturas do nosso continente: a dimensão afro, a tradição latina e a história ameríndia.

governos ditatoriais. Nesse contexto, organizar uma Pastoral de defesa da vida e da libertação dos lavradores, ou dos índios, era assumir um caminho de martírio. Ou se vivia aquele caminho com totalidade e uma profunda mística de amor, ou não se perseverava. Não só os discursos, mas as orações e principalmente os cânticos eram impregnados da realidade sociopolítica dura e escandalosa. As pessoas e grupos da caminhada não podiam esconder o que estavam vendo e ouvindo. Denunciavam a iniquidade do mundo e cantavam a esperança que animava a todos. Por toda a América Latina os grupos jovens cantavam as últimas canções da chilena Violeta Parra, ou de Víctor Jarra, assassinado pela ditadura do Pinochet, os brasileiros repetiam "Caminhando e cantando" do Geraldo Vandré e gostavam das músicas de protesto do Chico Buarque ou do Caetano Velloso.

Em um momento em que a própria teologia de outras partes do mundo assumia o desafio de viver a fé em um mundo secularizado e insistia em que se superasse a separação entre o sagrado e o profano, na América Latina, a dimensão humana mais urgente a ser assumida era o compromisso profético de transformar este mundo. Era, então, compreensível que esta situação impregnasse as celebrações. No início, sem nenhuma síntese dos elementos. Simplesmente acreditavam que a liturgia deve celebrar a vida. Como o desafio mais urgente da vida era a libertação socio-política, a celebração girava fortemente em torno disso. Muitos grupos mais tradicionais não concordavam com isto e reforçavam a dimensão mais espiritual ou carismática do culto. Nos anos setenta, bastava entrar numa Igreja, ou tomar, por um momento, o livro de cânticos ou o folheto que uma comunidade usava nas celebrações para se dizer com segurança se aquela comunidade, ou aquele padre, era da caminhada ou era de tendência "carismática". Esta divisão entre os grupos mais engajados e os mais tradicionalistas não favoreceu uma boa continuidade da renovação litúrgica em nossos países.

A "salvação" aconteceu pelo engajamento das pastorais nas devoções e expressões da fé do povo mais oprimido. Em cada país, isto se deu de um modo diferente. Em alguns, mais cedo; em outros, mais tarde. No Brasil, desde o final da década de setenta, começaram as romarias da terra. Revalorizaram-se e, de um modo novo, santuários tradicionais, como Bom Jesus da Lapa, Aparecida, Trindade e Juazeiro do Norte. Em algumas regiões, os missionários descobriram um modo de ressuscitar as antigas "santas missões" com o seu jeito popular, mas um conteúdo renovado. Não foi um processo simples, nem rápido, mas, a partir daí, a Pastoral Libertadora e a caminhada sociopolítica se encontraram e se inseriram verdadeiramente na forma de rezar e celebrar do povo e das culturas oprimidas. Pouco a pouco, os discursos de caráter mais

político e os cânticos da caminhada entraram dentro de um contexto celebrativo mais amplo. Assim, se desenvolveu todo um modo de celebrar nas comunidades de base e nos movimentos populares.

Quando alguém, vindo de outra parte do mundo, participa de algum encontro latino-americano ligado à Pastoral ou movimentos populares, geralmente impressiona-se pela beleza e criatividade das celebrações. De fato, tanto no Brasil, como em outros países, como a Bolívia e o México, tenho visto experiências celebrativas maravilhosas que têm sido para as comunidades, "fonte e expressão da sua vida de fé".

Estas celebrações têm um estilo próprio. Os ritos que se fazem, os símbolos que usam e a forma de celebrar dependem de cada lugar e de cada situação. Não foram pensados para ser codificados como regra ou critério litúrgico. Ao contrário, algumas destas celebrações aparecem como "alternativas libertadoras" contra a estreiteza e o fechamento pastoral e espiritual de certas liturgias "oficiais". Ainda hoje recordo que, era comum em alguns encontros populares, os coordenadores perguntarem quais os sinais de uma Igreja fechada e envelhecida e quais os sinais de uma Igreja renovada. Quase sempre, um dos elementos que apareciam na coluna pertencente à velha Igreja era a Liturgia, contraposta às celebrações populares que integravam os sinais de uma Igreja renovada. Sempre que eu podia, protestava contra o academicismo artificial e errado daquela análise, mas as pessoas me respondiam: "É a nossa experiência diária".

Na mesma linha em que estou insistindo, faço questão de deixar claro que quando as pessoas acusam a Liturgia de ser expressão de uma Igreja não renovada, não se referem apenas a sinais externos, como ritos ou cânticos que são usados. Ninguém cobraria de um velho padre holandês que vestisse uma túnica litúrgica no estilo afro-brasileiro e fizesse uma Missa com danças. Alguém pode seguir, palavra por palavra, o rito latino atual e, realmente, coordenar uma celebração que una a assembléia, manifeste a caridade e expresse profundamente a comunhão com Deus e entre todos. O que normalmente as pessoas criticam é um modo de celebrar autoritário e clerical, pouco afetivo e distante da vida.

O aprofundamento que, nos últimos anos, tem se feito sobre a inculturação da Pastoral no mundo das religiões populares e no respeito à devoção do povo tem ajudado muito a uma verdadeira inculturação litúrgica. Começa-se a esboçar os contornos de um modo de celebrar latino-americano e caribênio. As comunidades católicas populares não querem deixar o Rito Romano.

Ninguém pensa em criar um rito próprio, até porque rito não se cria ou inventa. O que se deseja é que comunidades e Igrejas, com experiências e um rosto próprio como são as nossas, tenham o direito de celebrar a fé com o rito latino, mas num estilo que seja próprio de cada região e comunidade. O rito é comum. O estilo é próprio de cada grupo e adaptado a cada lugar e situação²⁵.

Não é minha tarefa aqui descrever ou analisar os elementos ou características deste modo de celebrar já vigente na maioria dos países da América Latina. Certamente, estas páginas já ajudarão a delinear alguns aspectos desta busca. Vamos lembrar alguns exemplos:

- É fundamental que a celebração seja expressão da unidade da assembléia. Que esta seja constituída como uma comunidade de irmãos e irmãs, em condições de igualdade. Em um encontro regional do Rio de Janeiro (1990), os padres, religiosas e agentes de pastoral negros propunham que a comunidade se colocasse em círculo como é o costume tradicional nos cultos afro, para significar a comunhão com todo o universo. Uma vez, um bispo me perguntou se este fato de todos na assembléia estarem numa roda, sem destacar o celebrante não desvalorizava o princípio de que o celebrante faz as vezes do Cristo. Respondi que é com a assembléia, Corpo do Cristo que ele sinaliza a presença do Senhor, sem separar cabeça e corpo. Por outro lado, se houve tempo em que o jeito de sinalizar o Cristo era como a de um senhor, como dizia Dom Hélder, nós salientamos mais o sinal do Cristo Irmão e Servidor.

Neste sentido, não serve a inculturação fazer uma Missa cheia de danças indígenas ou afro-ameríndias, mas com numerosos bispos e padres, todos vestidos com insígnias de chefes, sentados no meio de um estádio e o povo todo, de fora das grades, sentado nas arquibancadas e quase só assistindo ao espetáculo.

- Que a assembléia seja toda ativamente participante e como comunidade unida. Daí a importância maior que tomam ritos de acolhida e de introdução que, às vezes, tomam um tempo e uma dimensão maior do que em celebrações mais tradicionais. Uma característica fundamental dos cultos afro e indígenas é o seu caráter afetivo. Assumir isto como jeito de celebrar é um dos pilares da inculturação litúrgica latino-americana.

²⁵ Cfr. M. DE BARROS SOUZA, *Celebrar o Deus da Vida*, Ed. Loyola, 1992. Ver especialmente o cap.II: Do rito ao estilo, p. 29ss.

- Outra nota fundamental das celebrações é o seu tom de festa. Os povos latino-americanos sabem brincar e festejar, mesmo no meio do sofrimento e do luto. Em países como o México, Bolívia e outros, até o dia de finados e a visita ao cemitério tem jeito de festa e de alegria. No catolicismo popular, herdado dos países ibéricos, há uma acentuação da penitência, da dor e da morte. Mas, o nosso povo, até na procissão do Senhor Morto, coloca banda de música e usa trajes festivos e bandeiras.

- É uma característica importante das celebrações populares, a dimensão ecumênica e de diálogo e comunhão entre várias religiões e culturas. Não se trata nem de relativizar a nossa Igreja e nem de diminuir a nossa identidade. Mas, de assumir como mística e como caminho espiritual a paixão de Jesus pela unidade.

- A valorização da Palavra de Deus, contida na Sagrada Escritura e lida a partir da vida. Em toda a América Latina, as comunidades lêem a Bíblia a partir de um método que é orante e espiritual, ao mesmo tempo, atual e ligado à realidade em que vivemos. Faz parte deste método latino-americano, não só ler, mas celebrar a Bíblia. Ela ocupa um lugar central nas nossas celebrações. É aclamada, proclamada e compartilhada entre os irmãos e irmãs, não como uma relíquia sagrada a ser vista, ou escutada, de longe, mas como alimento a ser repartido.

- A integração dos símbolos ancestrais das nossas culturas (terra, pedra, plantas, etc.) e de símbolos da caminhada atual na sacramentalidade da liturgia, de um modo que estes símbolos não substituam os da tradição litúrgica, mas ao contrário ajude a realçá-los.

Em muitos lugares, as comunidades têm restituído às celebrações eucarísticas o seu contexto de refeição, seja acentuando mais o estilo de celebrações em volta da mesa, como reencontrando o caráter de ágape para cada Missa. As comunidades indígenas e negras têm repartido milho ou frutas na celebração. Mas, para que isso se integre bem na celebração, é importante que se revalorize os elementos da eucaristia. Que o pão volte a parecer pão e o vinho seja vinho e todos da comunidade possam compartilhar de um e de outro. A mesma valorização dos elementos litúrgicos está acontecendo com a água do batismo e com os santos óleos usados nos sacramentos.

Lembrando alguns elementos vindos da experiência das comunidades, não podemos esquecer, ou diminuir os grandes desafios e questões abertas. A realidade não é estática e traz permanentemente novos desafios. Cito apenas alguns:

1º Como ligar o jeito engajado e profético das comunidades celebrarem com o estilo da pastoral de massas, principalmente em celebrações feitas em praças com grandes multidões?

2º Como aproveitar no dia a dia de uma comunidade, alguns sinais litúrgicos que parecem mais afeitos a encontros eventuais? A celebração sempre foi um desafio. O próprio calendário litúrgico, com tantas festas e memórias a ser celebradas em dias comuns, testemunha isso. As pessoas dizem: "Hoje, celebramos tal festa" e sabem que ninguém vai acreditar naquilo porque não vêem nenhum sinal de festa.

3º O Concílio, Medellín e os últimos papas aconselharam a que se procurasse ligar mais liturgia e devoções populares. Entretanto, a perspectiva sempre era a de aproveitar na liturgia elementos ou expressões da devoção, ou do que chamavam de "religiosidade popular". Ainda na Carta Apostólica em que comemorava os vinte e cinco anos da Constituição do Concílio, João Paulo II escreveu: "Na liturgia, são acolhidos e recomendados os exercícios de piedade do povo cristão, como outras formas de devoção, desde que não substituam, ou não se misturem indevidamente às celebrações litúrgicas. Uma autêntica pastoral litúrgica saberá apoiar-se nas riquezas da piedade popular e orientá-las para a Liturgia, como oferenda dos povos"²⁶.

Qualquer um que trabalha neste campo sabe o perigo do *pout-pourri*, ou da justaposição de elementos, ou de um empobrecimento litúrgico. Na Sexta Feira Santa, o povo vem à procissão do Senhor Morto e não à Ação Sagrada, celebrada à tarde na catedral. Há quem proponha simplesmente substituir a Liturgia pela Via Sacra ou pela procissão. A advertência do Papa é justa. Mas, qual a solução? Quando se percorre profundamente o caminho da inculturação, vai-se além da etapa da adaptação, ou de aproveitar elementos da religião popular como enfeites na nossa liturgia. É a liturgia que se insere, entra no mundo do outro. Aí, como continuar com toda a riqueza teológica da tradição?

4º Outro desafio muito atual é a dimensão orante e mística (a liturgia). As comunidades negras entram em transe dançando e se mexendo. Outras culturas só conseguem pensar contemplação e êxtase a partir da quietude e do silêncio. Na maioria de nossas assembleias litúrgicas, heterogêneas e

²⁶ JOÃO PAULO II, Carta apostólica pelo XXV aniversário da Sacrosantum Concilium, 04/12/1988, *Atualização*, n. 219 maio/junho 1989, p. 218.

plurais, como conciliar esta característica da festa e da expressividade com a profundidade contemplativa? Ainda há muito caminho a se fazer.

6. O REENCONTRO DO PRIMEIRO AMOR

(Sem querer ainda tirar conclusões)

Pode ser que alguém pense que estas experiências que os movimentos e comunidades populares estão vivendo em toda a América Latina tenham saído fora do caminho proposto pela Constituição do Concílio sobre a Liturgia. Ao contrário, estou convencido que esta coragem de inculturar a celebração e aprofundar o diálogo e a comunhão com as religiões populares tem devolvido a muitas pessoas e comunidades o amor pela Liturgia, levando-as até a, novamente abrirem-se à mais antiga e profunda tradição das Igrejas. Não há dúvida de que se trata de uma retomada da reforma litúrgica, finalmente realizando, em nosso continente, sua terceira etapa: a da inculturação. Se vocês querem comprovar isso, releiam, ponto por ponto, estas características que têm as celebrações populares e verifiquem se cada uma delas não retoma uma das importantes propostas da Constituição do Concílio: a participação ativa dos fiéis, a catolicidade e assim por diante.

Desde 1988, coordenando a equipe nacional, que com o apoio da Conferência dos Bispos do Brasil, pesquisou e elaborou o "Ofício Divino das Comunidades", posso testemunhar a imensa abertura dos grupos mais populares e das pessoas mais engajadas que desejavam ter este apoio para a sua oração. Não se tratava de elaborar uma versão breve ou simplificada da Liturgia das Horas, mas de dar às pessoas e comunidades do Brasil, o direito de ter uma oração bíblica, litúrgica, fiel à tradição das Igrejas, mas totalmente inserida no seu modo de expressar a fé e de viver a missão. Em sete anos, saíram sete edições, cada uma de dez mil livros e a oitava que acaba de ser publicada, é de quinze mil volumes²⁷.

Graças a Deus, cada vez mais crescem comunidades e grupos que caminham no rumo de uma verdadeira inculturação, com todas as dificuldades e riscos, mas com a coragem de viver a fé. Como diz o Êxodo: "No deserto, Deus não levou o seu povo do Egito à terra prometida, por um caminho reto. Ao contrário, fez o povo dar voltas e voltas, durante quarenta anos. Mas,

²⁷ Cfr. OFÍCIO DIVINO DAS COMUNIDADES, Ed. Paulus, 6a edição, São Paulo 1996.

conduziu-o, durante o dia em uma coluna de nuvem e durante a noite por uma coluna de fogo..”(Ex 13, 17-18.21).

Em todo o continente, tem crescido o interesse por uma formação que ajude a integrar mais liturgia e vida, celebração e experiência espiritual. No Brasil, desde dezembro de 1995, pessoas que têm um ministério ligado à liturgia formam, nas diversas regiões do país, grupos de aprofundamento litúrgico que constituem uma rede a qual se deu o nome de “CELEBRA”, para ajudar as comunidades a aprofundarem a liturgia, assim como há mais de quinze anos, o CEBI (Centro Ecumênico de Estudos Bíblicos) tem ajudado na leitura bíblica.

O Papa João Paulo II está impulsionando realmente toda a Igreja para o grande jubileu do ano 2.000. Ele define que o Concílio Vaticano II iniciou um novo Advento da Igreja e que este tempo de graça se completará neste ano do jubileu²⁸. Como no tempo do Concílio, caberá aos que trabalham com a Liturgia espalhar esta boa notícia e iniciar a celebração deste acontecimento que se propõe a ser o que o concílio quis ser: um instrumento para renovar a Igreja, um tempo de reconciliação e uma etapa a mais no caminho da unidade dos cristãos e da comunhão entre as religiões e culturas em vista da paz do mundo.

A Constituição do Concílio sobre a Liturgia pode ser um bom instrumento para preparar o jubileu. Não tanto por uma aplicação material, mas para nos lembrar o caminho que ela tão corajosamente iniciou e que tem pontos importantes a serem completados. Basta lembrar a questão do sacerdócio real de todos os batizados, a questão da mulher, a inserção do culto no compromisso pela justiça.

Dando graças a Deus por tudo o que nos tem dado, lembramos a oração que, em 1962, o Papa João XXIII propôs para prepararmos o Concílio: “Ó Divino Espírito Santo, renova em nossa época os prodígios, como que, de um

²⁸ Cfr. JOÃO PAULO II, *Redemptor Hominis*, 7 e *Tertio Millennio Adveniente*, 23.

novo Pentecostes. Concede que a tua Igreja, reunida em oração unânime e mais intensa em torno de Maria, Mãe de Jesus (...), difunda o reino do Divino Salvador, reino de verdade, justiça, de amor e de paz. Assim seja"²⁹.

Endereço do Autor:

Mosteiro da Anunciação do Senhor
Caixa Postal 05
76600-000 Goiás, Go
Brasil

²⁹ CONCÍLIO VATICANO II, Vol I: Documentário Preconciliar, compilado por Frei Boaventura Kloppenburg, Vozes, Petrópolis 1962, p. 255-256.

NOVEDAD editorial

SECTAS Y NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS ANTOLOGÍA DE TEXTOS DE LA IGLESIA CATÓLICA

EL FENÓMENO SECTARIO HA ADQUIRIDO EN LOS ÚLTIMO AÑOS UNA ESPECIAL IMPORTANCIA EN LA PREOCUPACIÓN DE PASTORES, TEÓLOGOS Y PASTORALISTAS, QUIENES A TRAVÉS DE DIVERSAS INVESTIGACIONES HAN SEÑALADO LOS PRINCIPALES DESAFÍOS QUE PRESENTA A LA IGLESIA Y A LA SOCIEDAD EN GENERAL.



EL PONTIFICIO CONSEJO PARA EL DIÁLOGO ENTRE LAS RELIGIONES, HA QUERIDO ILUSTRAR ESTA PROBLEMÁTICA PASTORAL CON LA PUBLICACIÓN DE UNA ANTOLOGÍA DE TEXTOS, CUYO OBJETIVO ES ENTREGARNOS DIVERSOS CRITERIOS DE INTERPRETACIÓN Y DISCERNIMIENTO PASTORAL DE ÉSTE FENÓMENO, CONSTITUYENDO PARA EL CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO -CELAM- UN PRIVILEGIO EL PODER PUBLICAR ESTA INVESTIGACIÓN DE VITAL IMPORTANCIA EN LA ILUMINACIÓN TEOLÓGICO-PASTORAL DE ESTA COMPLEJA PROBLEMÁTICA PASTORAL.

Páginas: 172

Precio: Col\$ 3.000,00

US\$ 3.00

PEDIDOS Y DESPACHOS

CENTRO DE PUBLICACIONES DEL CELAM

Transversal 67 No. 173-71 Barrio San José de Bavaria

Apartado Aéreo 51086

Tel: (57-1) 6714789 / Fax: (57-1) 6714004 ó 6121929

Santafé de Bogotá D.C. / COLOMBIA

LAS IGLESIAS LATINOAMERICANAS DESPUES DEL CONCILIO VATICANO II

SUMÁRIO

*Francisco José Carreño
Guzmán, sj*

Bachiller en Teología en la
Universidad Católica de Chile y
Licenciado en Teología en el Centre
Sèvres, París. Chileno.

Este estudo se refere ao processo de recepção do Concílio Vaticano II pelas três últimas Conferências Gerais do Episcopado latinoamericano - Medellín, Puebla e Santo Domingo. Para o autor, existe uma força de atração (tensão dinâmica) entre as Conferências de Medellín e Santo Domingo, que permitem que as orientações do Concílio adquiram vigência e sejam força criadora e inspiradoras para a realidade eclesial do Continente. Puebla, situada entre aquela tensão dinâmica, se converte na possibilidade de recepção de Medellín e como possibilidade de gestação da Conferência de Santo Domingo. O fato de que Puebla tenha este lugar serve de ponto de referência e de apoio para que entre ambas exista uma verdadeira comunicação de espírito e de projeção, enriquecendo assim a vida múltipla das Igrejas do Continente.

1. LA II CONFERENCIA DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO (MEDELLÍN, 1968)

Tres años después de haberse clausurado el Concilio Vaticano II, las Iglesias latinoamericanas se disponían a entrar a una etapa de vital importancia como lo fue la recepción y la puesta en marcha del espíritu del Concilio. Sin lugar a dudas, podemos decir que uno de sus frutos más importantes fue el hecho de haber engendrado, al interior de las aulas conciliares, la II Conferencia General del Episcopado de nuestro continente. Mediaba el término del concilio y los obispos latinoamericanos comienzan a meditar la manera cómo podrían aplicar en sus respectivas Iglesias las orientaciones, desafíos y renovación que el Concilio significaba para la Iglesia universal y en particular para sus propias realidades eclesiales. En este sentido y de manera más oficial, el Consejo Episcopal de América Latina (CELAM), consideró de suma importancia este proyecto y comienza así a gestarse lo que sería la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano. Durante el invierno romano de 1968, el Papa Pablo VI, convocaría oficialmente, para el mes de Agosto de ese mismo año, la II Conferencia General del Episcopado de América Latina a realizarse en la ciudad de Medellín (Colombia). El tema que dicha Conferencia tendría sería: "La Iglesia en la transformación actual de América Latina a la luz del Concilio", que ya había sido fijado durante el encuentro de Obispos del año anterior realizado en Lima (Perú, 1967). Ahora bien, el título de la misma Conferencia nos presenta el esfuerzo creativo y selectivo por el cual Medellín buscaría aplicar el Concilio desde un contexto socio-cultural determinado. La pregunta eclesial fundamental que emerge es: ¿a través de qué maneras y métodos particulares se puede expresar fielmente las orientaciones del Concilio Vaticano II en un continente pobre y con una larga historia de evangelización cristiana? La Conferencia de Medellín ha sido una búsqueda de respuesta creativa a la pregunta fundamental de la Iglesia en América Latina, constituyéndose en fuerza creadora de sentido y de historia para releer, desde nuevas latitudes y nuevos contextos, el espíritu del Concilio. De este modo, las Iglesias de particulares del Continente se expresaría con voz propia y desde su realidad la fuerza transformadora que significaba Vaticano II para la Iglesia universal.

A la mañana siguiente del Concilio, las Iglesias particulares de cada continente debían permitir a sus fieles experimentar la refrescante y vitalizadora fuerza del Espíritu que había animado la sala conciliar. En este sentido, la Iglesia, toda entera, era una vez más, enviada al mundo para anunciar la Buena Noticia a todos los hombres: "La hora de la partida y de la dispersión ha sonado. En algunos instantes más, ustedes dejarán la sala conciliar y partir al encuentro con la humanidad para llevarles la Buena Noticia del Evangelio de Cristo y de la renovación de su Iglesia, en la cual nosotros hemos trabajado juntos desde hace cuatro años"¹. Con la clausura del Concilio comenzaba la sesión más larga y la más difícil de toda su historia. La asamblea conciliar, enviada en misión, deberá caminar con nuevas fuerzas en la historia del Pueblo de Dios, entregándole la Palabra de Vida y permitiendo que cada uno de sus fieles exprese su fe en el Señor de la Vida desde su propia realidad y situación cultural.

La tesis que quisiera desarrollar es la siguiente: La Conferencia de Medellín se ha convertido, a la vez, en símbolo de novedad para la Iglesia latinoamericana y en momento de engendramiento a través del acto de recepción que ella realiza de las orientaciones emanadas del Concilio Vaticano II en América Latina. El concepto de "acto de recepción" lo entiendo a partir de la definición que nos legara el recordado P. Yves Congar: "el proceso por el cual un cuerpo eclesial hace suyo en verdad una determinación que no se ha dado a sí mismo, reconociendo, en la medida promulgada, una regla que conviene a su vida [...]. La recepción supone un aporte propio de consentimiento, eventualmente de juicio, donde se expresa la vida de un cuerpo que tiene recursos espirituales originales"².

La Conferencia de Medellín al realizar una relectura de Vaticano II a la luz de su propia realidad se ha convertido en fuente de transformación para la vida de la Iglesia en el Continente. Ahora bien, esta transformación reposa desde sus raíces en la capacidad - entendida como acto de creación - de recrear el mismo Concilio a partir del mismo Espíritu que lo ha engendrado. El hecho de hablar de un acto recreador del Concilio apunta precisamente al hecho de asumir la presencia del espíritu del Concilio, como un espíritu portador de sentido y de vida nueva para el Pueblo de Dios que peregrina en nuestra tierra. Ahora bien, si el propio Concilio es reconocido como un "Pentecostés" para la Iglesia y la humanidad, su recepción auténtica no puede ser más que una

¹ VATICANO II, Mensajes del Concilio a la humanidad.

² Y. CONGAR, *L'Église et la Papauté*, Cerf, Paris 1994, p. 230.

renovación de la Iglesia en y desde el Espíritu Santo que lo ha animado. No se trata de una simple repetición de una realidad universal en el contexto particular de América Latina, sino más bien, de un acto de engendramiento y de creación. Es decir, dejarse transformar por Aquel que le ha dado vida a la Iglesia es renacer, por medio de su Presencia, a una nueva creación. Esto apunta más allá que a una simple interpretación o repetición de textos. Es necesario, a partir de la dinámica del Espíritu de Dios, entrar en ese "plus de sentido" desde contornos socio-culturales y religiosos nuevos que presenta el continente latinoamericano. La Conferencia de Medellín, no será exclusivamente un hecho más de la Iglesia de América Latina del siglo XX, sino que por medio de ella nuestro continente vivió su propio Concilio Vaticano II y es por esta razón que su impronta eclesial perdurará como aquel faro que guía la ruta de los navegantes en las rocosas bahías de la historia humana. Por otra parte, es el Espíritu que ha animado a la Iglesia reunida en Concilio que la impulsa a volver a permanentemente a sus fuentes para recrear la propia historia de la Iglesia.

1.1. Proceso de toma de conciencia de la realidad latinoamericana

Las Iglesias latinoamericanas encaminadas a un proceso de mayor toma de conciencia de su entorno significaba un "conocer" la misma realidad para mejor "comprenderla". Por cierto, que se trataba de una tarea bastante compleja, por el cual es necesario tener diferentes ángulos de análisis. Por un lado, el sub-desarrollo muy extendido encontraba sus raíces a partir de una dependencia, sea ésta económica y/o cultural, despierta en muchas partes de la sociedad del continente la conciencia y el deseo de una responsabilidad mayor y protagónico frente al propio proceso histórico. Desde este proceso de reflexión (discernimiento eclesial), las Iglesias de América Latina reunidas en Medellín, pondrían toda su atención de manera preferente sobre el hombre, teniendo como telón de fondo la compleja y aplastante situación de miseria, de injusticia y de sub-desarrollo de muchas comunidades viven y padecen. Luego de haber "conocido" las causas, por las cuales se han producido esas situaciones inhumanas, la Iglesia "comprende" que a través de un proceso de verdadera liberación es posible llegar hacia una vida en verdad y libertad, por medio el cual los pueblos podrán tener acceso hacia su más justa dignidad.

Como lo hubiera señalado el propio Pablo VI en su discurso de apertura de la Conferencia de Medellín: "A la luz de la fe que nosotros profesamos como creyentes, nos hemos esforzados de descubrir el Plan de Dios a través de los "signos de los tiempos". Pensamos que las aspiraciones y los gritos de

América Latina son los signos reveladores del Plan de Dios que están a la obra en el amor redentor de Cristo, enraizándose también estas aspiraciones y estos gritos en la consciencia de una solidaridad fraterna³. Podemos precisar que el llamado hecho por el Papa se encuentra en la línea de otros textos referidos a la cuestión social, pero desde la evidencia de la realidad particular de América Latina, ello cobra una densidad fecunda y apremiante. La nueva imagen del hombre latinoamericano será el fruto de un esfuerzo de creatividad de todos aquellos que están animados por un amor que transforma y que, a la vez, personaliza. Por ello, el Papa lanza un llamado: "a todos los hombres de buena voluntad, para aquellos que colaboran, en la verdad, la justicia, el amor y la libertad en el esfuerzo de transformación de los pueblos de América Latina, en el despertar de una nueva era"⁴. Una transformación de esta envergadura debe realizarse con un espíritu de imaginación creadora para inventar la acción a elegir y a llevar a término en la audacia del Espíritu y del equilibrio de Dios.

El espíritu que el Papa quiso darle a la Conferencia de Medellín no consistía en permanecer exclusivamente ante una constatación de la realidad de injusticia y de miseria que vive el hombre latinoamericano. Por el contrario, su deseo es que todos aquellos que animados por el Espíritu de Dios, se sientan responsables y se comprometan por el futuro del continente para renovar la imagen del hombre desfigurado y que se transformen así las estructuras sociales para vivir desde en una sociedad a escala humana, donde la justicia y la solidaridad constituyan la parte integral de ella. Ante lo cual, será necesario que las mismas estructuras sociales sean para el hombre y no que ellas están contra suya. Este proceso de cambio - que atraviesa toda la sociedad - va más lejos e implica "la creación permanente de una nueva manera de humanidad".

1.2. La Iglesia latinoamericana ante la encrucijada de la historia

El hecho que la Iglesia de América Latina se comprometa en esta nueva perspectiva de un pueblo sumido en la injusticia y en la miseria, debido en la mayor parte de los casos a un sistema político determinado, no es del todo evidente. Sin embargo, la misma historia le exigía una palabra a la altura de los hechos sociales que atentaban contra "la imagen y semejanza" de Dios.

³ Medellín, (mensaje a los pueblos de América Latina).

⁴ Ibid.

Evidentemente, la respuesta que daría la Iglesia tendría sus consecuencias bastante importante, como tiene toda acción profética. Las divisiones y conflictos se sucedieron al interior de ella y, más aun, en lugares donde ella hizo sentir su voz y presencia con fuerza y testimonio evangélico. No es extraño que la Iglesia, al tener una presencia de "denuncia" ante las injusticias sociales, tenga un tipo de relación en tensión frente al orden civil o al Estado. Todo este tipo de relaciones la han hecho caer, muchas veces a lo largo de su historia, en reduccionismos o esquemas fáciles que han tenido la pretensión de responder a toda la realidad de la Iglesia⁵.

Uno de los desafíos mayores para las Iglesias de América latina era la transformación de una "Iglesia-reflejo" hacia una "Iglesia-fuente". Esta transformación apunta, en su sentido más profundo, hacia una nueva manera de concebirla y hacia una nueva manera de abordar una propia eclesiología desde su propia realidad. Durante muchos años, la Iglesia latinoamericana ha sido el reflejo de una Iglesia muy europea y sin ningún sentido crítico de este modelo. En este sentido, el Concilio Vaticano II ha abierto las compuertas, permitiendo que sus aguas "purificadoras" comiencen a subir, pero será necesario esperar que ellas lleguen a niveles más altos para apreciar todo aquello que ha sido purificado. A la espera de esta purificación, será necesario realizar la exégesis y la hermenéutica de los textos del Concilio y de Medellín para apropiarse de su espíritu y de su verdad en la vida cotidiana de los hombres. La Iglesia de América Latina, reinventada por la Conferencia de Medellín como una "Iglesia fuente", bajo la luz y el espíritu de Vaticano II, significaba para América Latina aquello que fue Vaticano II para la Iglesia universal: no como un punto de llegada, sino, más bien, como un punto de partida.

El llamado a luchar contra las estructuras opresivas y a construir una sociedad más justa exigía de toda la Iglesia asumir esta vocación y consecuencias a través de una relectura profunda de su presencia en América Latina. La dimensión profética de la Iglesia resultaba ser la condición de posibilidad y de credibilidad de su denuncia (dimensión profética) de un orden señalado como injusto e inhumano. En este sentido, la evangelización es también dinamizada por el proceso de liberación que estructura la vida eclesial en su conjunto, de manera que ella resulta también una "evangelización" en clave de liberación, en la medida que, se permite a los más pobres y oprimidos llegar a ser los actores principales de su propio destino.

⁵ Cfr. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, CEP, Lima 1971, p. 170-174.

Es necesario añadir dos factores que contribuyen al éxito de Medellín como una recepción genuina de Vaticano II. Lo primero, es la publicación de la Encíclica *Populorum Progressio* de Pablo VI. Esta Encíclica que llega muy oportunamente a completar y reparar una visión del hombre, de la sociedad y del mundo que no había sido posible en la Constitución *Gaudium et Spes*, en el cual el desarrollo de los pueblos era demasiado europeizado y demasiado débil en una perspectiva del "tercer mundo". Para las Iglesias de América Latina *Populorum Progressio* significaría un instrumento importante para aplicar el Concilio a las realidades de sus pueblos y como plataforma que posibilite una correcta recepción de las orientaciones del Concilio mismo⁶. En este sentido, el otro factor que tiene gran influencia al éxito de Medellín será el hecho de formular la misión de las Iglesias América Latina desde su relación estrecha entre la fe en Jesucristo y las propias situaciones históricas que viven los hombres y mujeres del nuevo continente. Reconocemos también la influencia muy próxima de la Constitución GS a través de su manera de sumir el proceso histórico, discerniendo sus valores, como una parte de la historia de salvación. También se hará presente el decreto *Ad Gentes* cuando Medellín aborde, pero no con la fuerza del decreto, las minorías étnicas (indígenas).

1.3. Relación de una recepción en cuanto acto de engendramiento

Vaticano II	<i>Populorum Progressio</i>	Acto de engendramiento	Medellín
La Iglesia Universal (Primer Mundo)	Visión más concreta		América Latina (Tercer Mundo)
El ser de la Iglesia y su misión (mundo)	La Iglesia y el desarrollo (Cfr. GS)		La Iglesia de los Pobres
La salvación de todos los hombres	Desarrollo y justicia social		Liberación
La Iglesia sacramento universal de salvación			Comprometerse en la liberación de todo el hombre
El hombre como ser religioso y libre con una conciencia moral para acceder al bien, a la verdad y al amor	Desarrollo integral del hombre ligado a una solidaridad y a una caridad a escala mundial		Promoción humana en la línea del desarrollo y de la liberación (mundo de los pobres)

⁶ Con esta Encíclica se aprecia una clara intención de "re-interpretar" y profundizar el Concilio. Ante lo cual, debemos considerarla como un hecho evidente de "recepción" de Vaticano II (siendo a la vez selectivo y creativo en su forma y en su finalidad).

Aquello que preocupaba de manera dominante a los Obispos en Medellín serán los aportes que permitan lo mejor posible a la Iglesia de acompañar y de evangelizar en la transformación social del continente. Hacia esto apunta preferentemente y explica el éxito e impacto de Medellín pero, igualmente, señala sus límites respecto a una recepción más integral del Concilio. Los límites e insuficiencias importantes de la Conferencia se encuentran en la incapacidad de dar orientaciones creativas para la aplicación teológica. En este sentido aquello que concierne a la evangelización de la cultura, la misionología, Medellín es menos receptiva que Iglesias de otros continentes. La orientación pastoral de Medellín centrada sobre todo en la realidad latinoamericana hace que su propio acto de recepción sea al mismo tiempo creativo y selectivo.

Hemos dicho que el acto de recepción realizado en Medellín fue al mismo tiempo selectivo y creativo. Ahora bien, ¿podríamos concluir que al existir un criterio selectivo se invalide el propio proceso de recepción? Me parece, que todo acto de recepción comporta, por su misma naturaleza, una dinámica de apertura y una capacidad de entrar en el espíritu del hecho o de la realidad del que se está lentamente asumiendo (criterio de selectividad discernida). En este sentido, el que Medellín, en la ruta abierta por la *Gaudium et Spes* y de *Populorum Progressio*, retome los "signos de los tiempos" y haga su propia lectura de las realidades sociales del continente implicaba que el acto de recepción que ella realizara sea profundamente creativo y legítimamente selectivo. Uno verifica también esta doble dinámica, de cualquier acto de recepción, en la relación de la Iglesia al mundo (cfr. GS), el mundo para América Latina será más bien el mundo de los pobres y de los oprimidos.

Uno de los temas conciliares retomados por la Conferencia de Medellín ha sido la valoración de la Iglesia local. En cuanto un acto de engendramiento del Concilio, Medellín otorga por su parte un lugar significativo al lugar que ocupan las Iglesias locales latinoamericanas con su personalidad y sus riquezas al interior de la comunión eclesial universal.

El periodo posterior a Medellín estuvo marcado por un gran optimismo y un sentimiento, en algún sentido, eufórico, frente a las liberaciones sociales en el continente se estaban produciendo y, sobre todo, ante el papel protagónico que la misma Iglesia tenía frente a estas "liberaciones". Una confianza excesiva en los cambios políticos como vehículos de la liberación cristiana tuvieron estrecha relación con este sentimiento de euforia socio-política que se vivió a fines de los años sesenta y del cual Medellín es una realidad "hija de su tiempo".

2. LA III CONFERENCIA DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO (PUEBLA, 1979)

2.1. Rumbo hacia Puebla

A mediados de los años setenta, la Conferencia de Medellín se encontraba ya muy lejos de la realidad social y eclesial que el continente estaba viviendo. No se trataba de una distancia meramente espacial o temporal, sino que los nuevos hechos mundiales la habían distanciado aun más del contexto social y religioso de América Latina. Juntamente a estas razones históricas existían grupos de presión que habían posibilitado distanciar el espíritu de apertura y de compromiso social que Medellín había suscitado al interior del continente.

Por su parte, el pueblo latinoamericano estaba conociendo una de las etapas más violentas de toda su historia: pobreza generalizada y violencia institucional. Dos elementos muy difíciles a ocultar. Las Iglesias latinoamericanas iban asumiendo una relevancia y un protagonismo cada vez más sustancial frente al tema social que otras Iglesias y, sobre todo, frente a Roma. La reflexión teológica sobre la liberación se encontraba en su máximo despliegue. En este sentido, la Iglesia vivía un tiempo favorable (*kairós*) y fundamental de su historia: la dimensión profética a diferentes niveles (teórico y pastoral), la cercanía con los más pobres, el testimonio evangélico (martirio) de muchos de sus hijos.

La preparación de la III Conferencia conoció constantes tensiones intraeclesiales. La referencia a Medellín tenía una doble cara. Para algunos, Medellín constituía un paso obligado por donde la vida eclesial y humana del pueblo latinoamericano debía expresarse. En cambio, para otros, había que evitar a toda costa que Medellín se transformase en la luz que guiara los caminos del hombre y de la Iglesia del nuevo continente. La Comisión organizadora de Puebla deseaba que esta Asamblea fuese exclusivamente una reunión de Obispos, dejando al margen a sacerdotes, religiosos y laicos⁷. El documento de Consulta fue juzgado de unilateral y de superficial, sobre todo, lo concerniente a la exclusión de la reflexión teológica de la liberación. Sin embargo, la Conferencia de Puebla daría un lugar bastante destacado a la

⁷ Cfr. E. DUSSEL, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*, CRT., México 1979, p. 474.

nueva reflexión teológica desarrollada en América Latina, llamada comúnmente: teología de la liberación.

2.2. ¿Continuidad o discontinuidad con Medellín?

A diferencia del tiempo de preparación y de la unilateralidad del documento preparatorio, es posible constatar una continuidad con la Conferencia precedente. Esta dimensión de continuidad la podemos constatar frente a la manera por la cual Puebla aborda el tema de la liberación y la *opción preferencial por los pobres*. Para algunos, esta realidad adquirida por la Conferencia de Puebla podría significar un logro "político". Por el contrario, esta continuidad de Medellín que se transparenta en esta nueva Conferencia más que un mero logro es la fuerza de la victoria vivificante del Espíritu que rejuvenece sin cesar el rostro de la misma Iglesia.

Por otro lado, la Conferencia de Puebla debe ser evocada también como acto de recepción de Vaticano II para América Latina. Ahora bien, si Puebla está en continuidad con Medellín es para completarla y también para abordar nuevos cuestionamientos y exigencias que surgen después de la precedente Conferencia. Puebla introducirá creativa y selectivamente ciertos temas conciliares a los cuales América Latina no había sido sensible hasta el momento, p.e.: cultura-evangelización y misión "*Ad gentes*". Si la Conferencia de Medellín tenía como texto inspirador la Constitución *Gaudium et Spes*, Puebla tendrá, ante todo, como texto inspirador la Constitución *Lumen Gentium* para sus trabajos eclesiales. La otra gran referencia de Puebla será la Carta Pastoral *Evangelii Nuntiandi*. Como ya lo hemos señalado y a modo de recuerdo, cada una de estas dos Conferencias tienen sus propias fuentes inspiradoras: Medellín (*Gaudium et Spes* y *Populorum Progressio*) y Puebla (*Lumen Gentium* y *Evangelii Nuntiandi*). Lo que les permite a ambas Conferencias "leer", los documentos mayores de la Iglesia Universal, de manera propia, creativa, selectiva y filial.

Puebla retoma de manera más aguda el compromiso de la Iglesia ante los más pobres a partir de una evangelización integral y liberadora. La *Opción Preferencial por los Pobres* resulta ser la manera, por la cual, Puebla se sitúa y comprende el compromiso eclesial en su totalidad. A este nivel, ella estará en una mejor posición de reflexión teológico-pastoral y social que Medellín: "Afirmamos la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción

preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral"⁸. Son diez años que separa ambas conferencias, diez años donde este tema se ha ido enriqueciendo y elaborado gracias a la propia reflexión teológica de la liberación y a partir de una pastoral evangelizadora desde Medellín. Es en este sentido, que Puebla señala: "Queremos tomar conciencia de lo que la Iglesia latinoamericana ha hecho o ha dejado de hacer por los pobres después de Medellín, como punto de partida para la búsqueda de pistas opcionales eficaces en nuestra acción evangelizadora, en el presente y en el futuro de América Latina"⁹.

2.3. Una Iglesia que rejuvenece en el rostro de los pobres

El compromiso preferencial de la Iglesia por los pobres no es solo una reorientación pastoral hacia aquellos que sufren algún tipo de exclusión, sino, más bien, la manera por la cual la Iglesia comprende su ser y su vocación primera. Es decir, la opción por los más pobres nos permite apreciar la intimidad misma de la Iglesia (su corazón mismo, sus entrañas de misericordia). Es la Iglesia en su ser mismo que vive un verdadero proceso de conversión hacia los más pobres para anunciar desde ahí su mensaje de salvación. Esta verdadera "metanoia eclesial" hace que las Iglesias particulares del continente sean "luz entre sus pueblos", enriqueciendo así a los hombres de su propia pobreza.

La Iglesia de América Latina ha vivido bajo diferentes aspectos su relación con los más pobres¹⁰. Sin embargo, sería de un gran optimismo y al mismo tiempo de una clara ingenuidad creer que toda su historia ha estado marcada por una verdadera opción por los más pobres (al modo como la entendemos hoy en día). Por cierto, que han habido hombres de Iglesia notables, que en diferentes épocas, han elevado su voz en favor de la justicia y de los derechos de los más pobres y oprimidos. Gran parte de ellos resultan ser en la actualidad modelos de transformación para nuestros días ya que han sabido sembrar la sed de justicia y de amor evangélico en el alma de un continente. Me parece que nuestras Iglesias deberán recuperar con mayor prontitud y fidelidad la imagen de estos hombres y mujeres para hacer de su presencia una realidad creíble e imitable. Al mirar, pues, a los más pobres y excluidos de nuestras

⁸ Puebla, n. 1134.

⁹ *Ibid.*, n. 1135.

¹⁰ Cfr. E. DUSSEL, *op. cit.*; G. GUTIÉRREZ, *En busca de los pobres de Jesucristo*, Salamanca 1993.

sociedades, la Iglesia en el presente de su historia no verá exclusivamente el rostro de hombres empobrecidos y de sufrientes, sino que a través de ellos contemplará la transfiguración del propio rostro de Cristo. En este sentido, los pobres son para la Iglesia el agua en la fuente por el cual ella descubre su rostro y al mismo tiempo descubre el de su Señor. Los pobres no son exclusivamente el objeto de su solidaridad, sino que ellos son el sujeto de su vocación y de su historia.

"La fuerza evangélica de los pobres"¹¹ apunta, dentro de otras cosas, hacia la acción pastoral de la Iglesia, lo que en sí es muy importante, pero también permite estructurar una reflexión teológica sobre ella misma. Por esta razón, uno encuentra en la formulación siguiente: *los pobres rejuvenecen el rostro de la Iglesia*, la condición que posibilita su real y verdadero potencial evangelizador, en la medida que ellos reflejan aquello que la Iglesia proclama. Los pobres, considerados así constituirán para la Iglesia una fuente permanente renovación al dejarse evangelizar por ellos y junto a ellos, asumiendo así sus vidas y su causa.

La referencia a los pobres como fuerza evangelizadora, nos indica que en ellos hay una tierra fértil la acción pastoral y la vocación de la propia Iglesia. Ante ellos nos situamos frente a una realidad de fecundidad eclesial donde el Resucitado se manifiesta como el Crucificado con mayor fuerza y evidencia. En este sentido, podremos afirmar que los pobres nos hablan de Dios porque Dios nos habla a través de su pobreza.

La Iglesia vivirá esta conversión permanente hacia los pobres en la medida que reconozca la acción de Cristo en sus vidas y condición. "El mejor servicio al hermano es la evangelización que lo dispone a realizarse como Hijo de Dios, lo libera de las injusticias y lo promueve integralmente"¹². Para aquellos que no han conocido el Evangelio de Jesucristo, los pobres pueden llegar a ser un medio apropiado para descubrir en sus vidas y por sus aspiraciones sociales una manifestación de la vida de Dios que surge en medio de ellos. Por tanto, el carácter evangelizador de los pobres será para la vida de nuestras Iglesias una fuente inestimable de anuncio evangélico en medio de la comunidad humana.

¹¹ Puebla, n. 1147.

¹² Ibid., n. 1145.

2.4. Relación de una recepción en cuanto acto de engendramiento

Vaticano II	Medellín	Evangelii Nuntiandi	Puebla
La Iglesia Universal	La transformación actual de América Latina Evangelización - liberación	Anunciar la liberación a todos los hombres	La evangelización en América Latina: la familia, las CEB, religiosidad popular.
El ser de la Iglesia y su misión (Pueblo de Dios)		La evangelización en relación con la vida	La evangelización de la cultura y de las culturas
La salvación de todos los hombres			Jesucristo el contenido de la evangelización
La Iglesia sacramento universal de salvación		Un mensaje de liberación	La Iglesia de América latina frente a las Iglesias y comunidades internacionales
El hombre como ser religioso y libre con una conciencia moral para acceder al bien, a la verdad y al amor		promoción humana	los compromisos pastorales por: los pobres y los jóvenes. (Frente a una sociedad secularizada)
		<i>El acto de engendramiento</i>	

Entre Puebla y Medellín, como lo hemos señalado, se establece una reciprocidad bastante marcada. Las insuficiencias o las ausencias de contenidos de Medellín encuentran en Puebla un lugar y un tratamiento considerable (acto de recepción y de engendramiento). En este sentido, debemos cualificar el acto de recepción hecho en Puebla como un acto pleno de sentido y de madurez eclesial. Las fronteras entre estas dos Conferencias se funden en la densidad de la bruma de sus propios límites. Lo cual nos permite la posibilidad, mirando su propia especificidad, de tomarlas dentro de una visión unitaria y global de la acción evangelizadora de la Iglesia en América Latina.

Los ejes de la eclesiología de Puebla descansan sobre la doctrina conciliar de la Iglesia como *sacramento de salvación y sobre el Pueblo de Dios*. La comunidad eclesial se comprende como una comunidad enviada. De esta manera, la reflexión sobre la Iglesia particular "formada a la imagen de la Iglesia universal"¹³, ocupará también un lugar importante en la eclesiología de comunión que se desarrollará en Puebla. Evidentemente que Puebla acoge (recepción) la doctrina conciliar de la Iglesia presente en el cap. 2, n. 13 de la Constitución *Lumen Gentium*.

¹³ Ibid., n. 645.

A partir de Puebla, la conciencia eclesial latinoamericana se verá altamente desarrollada, adquiriendo una gran madurez, sobre todo, frente a la exigencias que la propia historia le presenta. A diferentes niveles existe el sentimiento de estar viviendo, en alguna medida, un tiempo nuevo. Es la primera vez, después del Concilio Vaticano II, que la Jerarquía de la Iglesia piensa nuevamente su relación frente a las Iglesias de otros continentes: "A nivel internacional, se destacan las relaciones de fraterno intercambio por el envío de personal apostólico y la ayuda económica, establecidas con los episcopados de Europa y de América del Norte, con el apoyo de la CAL, cuya contribución y profundización ofrecen oportunidades más amplias de participación intereclesial, signo notable de comunicación universal"¹⁴. Para no quedarse exclusivamente a nivel de la ayuda que se recibe desde el exterior, actitud bastante extendida en nuestro continente, Puebla es consciente que la evangelización conduce a la Iglesia más allá de sus fronteras geográficas¹⁵.

3. LA IV CONFERENCIA DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO (SANTO DOMINGO, 1992)

3.1. Hacia Santo Domingo

El camino de preparación de la IV Conferencia fue bastante largo y hecho con mucho cuidado. A diferencia de las Asambleas anteriores, el perfil de esta Conferencia estaba, en algún sentido, diseñado casi diez años antes. El Papa Juan Pablo II tendría un papel extremadamente importante en toda sus etapas previas. Dos hechos articularán el camino de preparación de esta nueva reunión general del Episcopado de América Latina: los 500 años de la evangelización del continente y la presentación de la fe cristiana como "matriz cultural del continente"¹⁶. Esta doble realidad animaba al papa a invitar a todas las Iglesias del continente a entrar a un tiempo bastante extenso de preparación, de reflexión, de análisis y de conversión para toda la Iglesia.

¹⁴ Puebla, n. 637.

¹⁵ Cfr. *ibid.*, n. 368.

¹⁶ *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI, 1 (1983), p. 691.

3.2. Juan Pablo II y la Nueva Evangelización

En su alocución ante el CELAM (9 de marzo, 1983), Juan Pablo II analizaba los desafíos sociales, culturales y religiosos que la Iglesia vivía en el umbral del tercer milenio: «Sin embargo -hay que darse también cuenta de ello con humildad de lucidez y realismo- problemas graves pesan sobre este pueblo desde el punto de vista religioso y eclesial: la crónica y aguda escasez de vocaciones sacerdotales, religiosas y de otros agentes de pastorales, con el consecuente resultado de ignorancia religiosa, superstición y sincretismo entre los más humildes; el creciente indiferentismo, si no ateísmo a causa del hodierno secularismo, especialmente en las grandes ciudades y en las capas más instruidas de la población; la amargura de muchos que, a causa de un opción equívoca por los pobres, se sienten abandonados y desatendidos en sus aspiraciones y necesidades religiosas; a veces carentes de verdadero mensaje evangélico y que con sus métodos de actuación poco respetuosos de la verdadera libertad religiosa, ponen serios óbices a la misión de la Iglesia católica y aun de las otras Confesiones cristianas»¹⁷. El deseo del Papa era de entregar vitalidad al carácter evangelizador de la Iglesia. Sin embargo, este mismo deseo iría a transformarse más tarde en la orientación mayor de la futura Asamblea de Santo Domingo. Al término de su alocución, Juan Pablo II señalaba: «La conmemoración del medio milenio de evangelización tendrá su significación plena si es compromiso vuestro como obispos, junto con vuestro presbiterio y fieles; compromiso, no de re-evangelización, pero sí de una evangelización nueva. Nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión»¹⁸. Para el Papa, como para toda la Iglesia, las orientaciones de Puebla formaban parte del programa y del espíritu de preparación de este nuevo encuentro de las Iglesias del continente: «En ese sentido es necesario que se difunda y eventualmente se recupere la integridad del mensaje de Puebla, sin interpretaciones deformadas, sin reduccionismos deformantes ni indebidas aplicaciones de unas partes y eclipse de otras»¹⁹.

Juan Pablo II se investirá por completo en la preparación de la próxima Conferencia y, sobre todo, en conducir a todas las Iglesias del continente a la dinámica de la "nueva evangelización". El Papa, reunido con sus fieles en Santo Domingo, señalaba: «Al terminar la primera mitad del milenio evangelizador, América Latina está ante una gran prueba histórica. Por ello,

¹⁷ *Ibid.*, p. 691-692.

¹⁸ *Ibid.*, p. 698.

¹⁹ *Ibid.*, p. 698-699.

la Iglesia ve en este jubileo un llamamiento a un nuevo esfuerzo creador en su evangelización»²⁰. En este mismo viaje apostólico al reunirse con el CELAM, los invitaba a tener una mirada sobre la historia que no sea ella simplemente una proyección, sino una visión de autocrítica frente a la historia vivida: «Para una mejor autoconciencia frente a la problemática y desafíos que la Iglesia tiene planteados para la evangelización en el momento presente, ella necesita una lúcida visión de sus orígenes y actuación»²¹. Esta autocrítica, signo de "madurez eclesial" será el motor que articulará la fidelidad al Evangelio y la propia historia de la Iglesia.

Al año siguiente (1985) junto a los Obispos del Perú, Juan Pablo II decía que a partir de la nueva evangelización: "habrá de redescubrir y potenciar aquellos valores cristianos grabados en la fe del pueblo; para que puedan ser respuesta a las situaciones y exigencias nuevas de nuestro tiempo; para que hagan del Evangelio la fuerza motriz hacia la ayuda al hermano más necesitado, visto en su dignidad de hombre y de ser llamado al encuentro con Dios"²². Sin lugar a dudas, que Perú estaba bajo la atenta mirada de lo que podríamos llamar: una perspectiva romana, por ser el lugar donde un tipo particular de teología había emergido. En este sentido, el Papa no cesaba de entregar su doctrina acerca de la fidelidad al magisterio y a la comunión con la Sede Apostólica: "A vosotros se os ha confiado la misión de apacentar el Pueblo de Dios peregrino en Perú; a vosotros corresponde, en comunión con la Sede Apostólica, como vais haciendo, trazar los caminos de la evangelización, atendiendo a los impulsos con los que el Espíritu Santo bendice a su Iglesia. De ahí vuestro empeño y de deber de evitar magisterios paralelos, eclesiásticamente inaceptables y pastoralmente estériles, velando con suma caridad por el bien y fidelidad a la Iglesia"²³.

La responsabilidad de los Obispos en la nueva evangelización era para Juan Pablo II de vital importancia. Por ello, todos los esfuerzos del Papa se concentrarán precisamente acerca de la enseñanza de la doctrina de la comunión episcopal: "La palabra comunión nos lleva hasta el manantial mismo de la vida trinitaria que converge en la gracia y en el ministerio del Episcopado. El obispo es imagen del Padre, hace presente a Cristo como Buen Pastor, recibe la plenitud del Espíritu Santo de la cual brotan enseñanzas e

²⁰ *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII, 2 (1984), p. 882.

²¹ *Ibid.*, p. 887.

²² *Ibid.*, VIII, 1 (1985), p. 368.

²³ *Ibid.*, p. 370-371.

iniciativas ministeriales para que puedan edificar, a imagen de la Trinidad y a través de la Palabra y de los sacramentos, esa Iglesia, lugar de donación de Dios a los fieles que le han sido confiados"²⁴. Una nueva reunión con los Obispos del Perú se lleva a cabo en 1988, donde les recuerda que el fundamento primero de la nueva evangelización es "la tenaz proclamación del mensaje cristiano, en lo cual tenéis una especial responsabilidad"²⁵.

Terminemos, pues, esta serie de intervenciones de Juan Pablo II con un extracto del documento de la Asamblea Plenaria de la Comisión Pontificia para América Latina, a través del cual comenzaban oficialmente los preparativos de la Conferencia de Santo Domingo: "Hay que estudiar a fondo en qué consiste esta Nueva Evangelización, ver su alcance, su contenido doctrinal e implicaciones pastorales; determinar los 'métodos' más apropiados para los tiempos en que vivimos; buscar una 'expresión' que la cerca más a la vida y a las necesidades de los hombres de hoy, sin que por ellos pierda nada de su autenticidad y fidelidad a la doctrina de Jesús y a la tradición de la Iglesia. Por consiguiente hay que preparar convenientemente a los artífices de esta renovada acción evangelizadora: se necesitan sacerdotes santos y sabios; religiosos plenamente entregados a Cristo; laicos decididos y comprometidos de verdad con la Iglesia "La Iglesia tiene que dar hoy un gran paso adelante en su evangelización, debe entrar en una nueva etapa histórica" ²⁶.

3.3. La nueva evangelización: novedad de una recepción

Si volvemos a la definición del P. Congar que señalaba la recepción como "el proceso por el cual un cuerpo eclesial hace suyo en verdad una determinación que no se ha dado a sí mismo, reconociendo, en la norma promulgada, una regla que conviene a su vida". La nueva evangelización (Santo Domingo) ha sido el llamado y la invitación de Juan Pablo II a toda la Iglesia del continente, pero sería necesario señalar también que esta invitación esta en continuidad a un proceso de recepción vivido por y desde las conferencias precedentes.

²⁴ *Ibid.*, p. 58.

²⁵ *Ibid.*, XI, 2 (1988), p. 1433.

²⁶ *Ibid.*, XII, 2 (1989), p. 1456.

3.4. La evangelización (1) Medellín

La Iglesia de América Latina bajo los signos de transformación profunda				
Niveles de transformación				
culturales	sociales	económicos	religiosos	políticos
La promoción humana		La evangelización		Las estructuras eclesiales
<i>La Iglesia debe asegurar una seria re-evangelización</i>				
Pastoral popular	Pastoral de las élites	Catequesis	Liturgia	
Renovación en sus criterios	Renovación en sus formas	Renovación en su mensaje	Renovación en su presentación	

La transformación que se opera en las diversas culturas del continente exige una revisión profunda de la evangelización y de la pastoral de la Iglesia. La evangelización tiene necesidad de relaciones concretas y permanentes entre el Evangelio y la vida personal y social del hombre - para ser así lugar y expresión de transformación social (liberación) al interior de la misma sociedad. Esto exige que la Iglesia, por su parte, "una adaptación de su mensaje y, por lo tanto, diversos modos de expresión en la presentación del mismo" ²⁷. El elemento de juicio que tiene la Iglesia acerca de la evangelización hecha en el continente no es a partir del presupuesto que el pueblo en su conjunto tiene la fe cristiana como una realidad adquirida. La Iglesia es consciente de esta fe, pero al mismo tiempo, la señala como una fe amenazada y frágil. Por esta razón, ella se comprometerá en una "re-evangelización" de las diferentes áreas de la vida humana del continente. La re-evangelización deberá estar ligada a los "signos de los tiempos" que se manifiestan " en nuestro continente se expresan sobre todo en el orden social, constituye un "lugar teológico" e interpelaciones de Dios" ²⁸.

²⁷ Medellín, 6 n. 4.

²⁸ *Ibid.*, 7 n. 13.

3.5. La evangelización (2) Puebla

La Iglesia hacia la integración de las culturas sobre la base de la fe <i>dimensión universal de la evangelización</i>				
cultura y culturas	religiosidad popular	liberación y promoción humana		ideologías y política
Criterios de la evangelización				
conversión del hombre	la transformación de las estructuras	una catequesis adaptada	una pastoral situada	promoción humana
actitudes que manifiestan la autenticidad de la evangelización				
Comunión eclesial	Fidelidad a los signos de la presencia del Espíritu en los pueblos y las culturas	El cuidado de llevar la palabra de verdad hasta el corazón de los hombres	La edificación de la comunidad	El amor preferencial hacia los más pobres
Hacia una evangelización de comunión y de participación al interior de:				
la familia	las CEB	la jerarquía	la vida consagrada	los laicos

Las nuevas exigencias misioneras de la Iglesia de América Latina: la evangelización de la cultura y de las culturas, significaba situar la acción evangelizadora de la Iglesia en un contexto más amplio que el de Medellín, donde su eje específico se encontraba precisamente en relación entre la *evangelización en el contexto de la transformación social* (liberación) y el análisis estructural de un orden social de exclusión y de opresión. La conferencia de Puebla comprende la cultura como el tejido de la experiencia histórica y existencial de los pueblo y de grupos humanos determinados. En este sentido, la *evangelización de la cultura y de las culturas* no es un proceso de destrucción de la cultura o una imposición de otra, sino el esfuerzo de consolidación y de reforzamiento de aquello que es verdadero y bueno en cada grupo humano.

No podríamos decir que hay un cambio radical de horizonte en la reflexión hecha sobre la evangelización en Puebla, sino una expansión de su propia realidad. La reflexión realidad en Medellín es reelaborada y dimensionada a la luz de la evangelización de la cultura, como lo señala la propia Conferencia: "Para que América Latina sea capaz de convertir sus dolores en crecimiento

hacia una sociedad verdaderamente participada y fraternal, necesita educar a los hombres capaces de forjar la historia según la "praxis" de Jesús²⁹.

La recepción que realiza Puebla de Medellín encuentra aquí toda su amplitud. La Conferencia de Puebla supone las orientaciones de Medellín y las redimensiona en una visión nueva. En este sentido, debemos hablar de una recepción de la recepción por la cual la misma evangelización adquiere un nuevo empuje y una nueva fisonomía. Las preocupaciones específicas de la evangelización de la Iglesia de América Latina son: la Redención integral de las culturas; la promoción y la liberación humana, y la necesidad de penetrar desde el vigor del Evangelio en los centros de decisión que constituyen "las fuentes de inspiración y modelos de la vida de humanidad"³⁰.

3.6. La nueva evangelización (3) Santo Domingo

La Nueva Evangelización			
Sujeto	Objeto	Destinatarios	Contenido
La comunidad eclesial toda entera (el Pueblo de Dios)	Formar hombres y comunidades maduros en la fe, para responder a las situaciones nuevas	Clases medias; los grupos, los pueblos, los medios de vida y de trabajo.	Jesucristo.
¿De qué manera debe realizarse esta nueva evangelización?			
<i>(Acto de recepción de Medellín)</i>			
Nueva en su ardor	Nueva en sus métodos	Nueva en su expresión	
<ul style="list-style-type: none"> • Fe sólida • Una caridad pastoral intensa • Rigurosidad en fidelidad 	<ul style="list-style-type: none"> • Imaginación y creatividad • La astucia de utilizar los medios que la ciencia proporciona 	<ul style="list-style-type: none"> • Nueva en el lenguaje • Inculturar el Evangelio en las formas nuevas de la cultura emergente. • Urgencia de aprender a hablar según la mentalidad de la cultura de aquellos que escuchan • Conversión pastoral de la Iglesia 	
La nueva evangelización exige la conversión pastoral de la Iglesia			
Coherente con el Concilio		concierne todo y a todos: <ul style="list-style-type: none"> • conciencia personal y comunitaria • en las realizaciones de igualdad y de autoridad • en las estructuras y de los dinamisismos que hacen de la Iglesia presente como signo eficaz y sacramento universal de salvación 	

²⁹ Puebla n. 279.

³⁰ EN, n. 19

La Iglesia Latinoamericana con la presentación de la nueva evangelización a hecho, sin mayores dudas, un acto de recepción de las precedentes Conferencias, realizando un aporte propio de consentimiento y de juicio. La Iglesia al considerar que habían allí recursos espirituales originales y un contexto cultural determinado toma el camino abierto en Medellín (acto de recepción), pero con acentos diferentes. En primer lugar, Santo Domingo se encuentra en una línea de continuidad con la primera; continuidad que no excluye las nuevas interpelaciones y los nuevos desafíos. El elemento de continuidad de la evangelización se fundamenta por el único Evangelio, Jesucristo, como el contenido mismo de la evangelización. Ahora bien, ¿se encuentran diferencias entre la re-evangelización (Medellín) y la nueva evangelización (Santo Domingo)? En primer lugar habría que decir, que la nueva evangelización ha sido largamente desarrollada antes y durante la Conferencia de Santo Domingo. Por el contrario, hay solamente un sólo lugar donde se encuentra el término re-evangelización en la Conferencia de Medellín (cfr. Medellín 6, n. 8a). A pesar de estas constataciones, me parece que en lugar de diferencias entre estas dos proposiciones existe una óptica diferente frente a la evangelización misma. Esta diferencia se encuentra precisamente en el contexto histórico de una y de otra. En la Conferencia de Medellín era necesario hablar de un nuevo espíritu en la evangelización, es decir, re-evangelizar al hombre como un acto de revitalización en las situaciones nuevas de transformación social del continente. Sin embargo, esto no equivale a señalar un "nuevo evangelio", sino un reforzamiento en el acto de transmisión de la Palabra de Dios. Santo Domingo, por su parte, prefiere un termino menos agresivo para cualificar este nuevo espíritu en el continente. Por todo ello, las diferencias son más bien de forma que de fondo. La Conferencia de Puebla, me parece, juega un papel de transición entre Medellín y Santo Domingo, transición histórica, pero también transición de contenidos.

CONCLUSION

Al referirnos al proceso de recepción del Concilio Vaticano II por las tres últimas Conferencias del Episcopado Latinoamericano, me parece que existen algunos aspectos que parecería importantes resaltar. Por una parte, existe una fuerza de atracción (tensión dinámica) entre las Conferencias de Medellín y Santo Domingo que permiten que las orientaciones del Concilio adquieran vigencia y sean fuerza creadora e inspiradoras para la realidad eclesial del Continente. Si la primera apunta hacia la presencia de la Iglesia como fuente de transformación de la realidad latinoamericana, la segunda, avoca a un

proceso de "nueva evangelización". Ahora bien, muchos analistas consideran que entre ambas existen diferencias sustanciales. Me parece que si las tomamos desde una visión más de conjunto ellas se encuentran dentro de un proceso unitario para comprender la realidad eclesial del Continente. Al analizarlas desde el prisma de la Resurrección de nuestro Señor que peregrina junto a ella, como los discípulos de Emaús, que le narra su experiencia de salvación y que se transfigura bajo el signo del pan, la Iglesia latinoamericana al salir al encuentro del Señor de la historia reconocerá que en los pobres, los marginados, los indígenas, las culturas emergentes, la mujer, los jóvenes se encuentra "el peregrino" que nos hace compañía y que su vida es alimento para todo el cuerpo eclesial.

Puebla, situada entre aquella tensión dinámica, se convierte en posibilidad de recepción de Medellín y como posibilidad de engendramiento de la Conferencia de Santo Domingo. El hecho que Puebla tenga este lugar sirve de punto de referencia y de apoyo para que entre ambas exista una verdadera comunicación de espíritu y de proyección, enriqueciendo así la vida múltiple de las Iglesias del Continente. Ahora bien, debemos dejar muy en claro que todo acto de recepción está en referencia directa frente a aquello que se quiere recibir. En este sentido, todas las Conferencias, desde su propia situación cultural y eclesial, contemplan al Concilio, como él mismo lo hiciera con la Iglesia y el mundo. Sin embargo, un acto de recepción, como ya lo hemos hecho notar, nunca puede ser neutro, sino que es en sí situado y heredero de una tradición (historia) de recepciones. En este sentido, para realizar una recepción del Concilio Vaticano II, en armonía con una historia vivida, habría que considerar las diversas historias de Iglesia del Continente y la manera cómo ellas se han ido engendrado a través de sus particulares "recepciones".

A la hora presente, una Conferencia no pierde su fuerza creadora por el hecho que otra le suceda. Comprender la vida de la Iglesia de esta manera sería un retroceso a la fuerza y a la misma tradición de la Iglesia. Por el contrario, el Magisterio de la Iglesia se engendra desde una doble vertiente: asumiendo y re-creando su propia cultura-eclesial para crear una historia abierta y fecunda. En este sentido, el Magisterio no es una realidad neutra o, menos aun, un conjunto de normas, sino que por carácter pneumático es eminentemente dinámico y transformador de la vida del Pueblo de Dios. Por ello, nuestra mirada actual hacia el Concilio Vaticano II deberá realizarse bajo las tres grandes avenidas de nuestro propio Magisterio latinoamericano. En el fondo, lo que se quiere rescatar como lectura del Magisterio de la Iglesia en América Latina, es una mirada retrospectiva del Concilio, para beber de su espíritu y que desde ahí que seamos impulsados hacia nuevas y fecundas

recepciones. En cada recepción "oficial" del Concilio Vaticano II realizado en la Iglesia de América Latina es el propio Concilio que es recreado por la fuerza del mismo Espíritu que lo ha engendrado. Por esta razón, todo aquello que atente contra las orientaciones del Concilio será poner en entre dicho a ese mismo Espíritu que le ha dado vida.

Dirección del Autor:

Av. Las Torres 521
Melipilla
Chile

Del 04 al 22 de noviembre de 1996

Temática y Calendario del Curso

Del 04 al 08 de noviembre

- Temas urgentes de la Doctrina Social de la Iglesia para América Latina • Las diferentes visiones sobre la Misión de la Iglesia • La Doctrina de la Iglesia sobre la propiedad • La cuestión de la opción preferencial por los pobres
- Economía de Mercado y Desarrollo con Equidad • Economía de la solidaridad • La Doctrina social sobre el conflicto social

Del 11 al 15 de noviembre

- Visita dirigida a experiencias de Pastoral Social en Colombia (Cooperativas de Producción, Niños de la Calle, Hogares Campesinos, Organización político-sindical, Iniciativas en periferias urbanas, etc.)

Del 18 al 22 de noviembre

- Análisis y Evaluación de las experiencias conocidas y otras
- Retos y perspectivas para la Pastoral Social en América Latina
 - Formulación de hipótesis

Informes e Inscripciones

ITEPAL - Instituto Teológico-Pastoral para América Latina
Transversal 67 No. 173-71 / A.A. 253353

Tels: (57-1) 6776521 / 6706416 / 6774054 Fax: (57-1) 6714004

Email: sitepal@itecs5.telecom-co.net

Santafé de Bogotá D.C. / COLOMBIA